

JESÚS Y LA VICTORIA DE DIOS

ORÍGENES CRISTIANOS Y LA CUESTIÓN DE DIOS
Volumen II

N.T. WRIGHT



ORÍGENES CRISTIANOS Y LA CUESTIÓN DE DIOS
Volumen II

JESÚS Y LA VICTORIA DE DIOS

Por:
N. T. Wright

CONTENIDO

PREFACIO.....	6
CAPÍTULO 1. JESÚS ENTONCES Y AHORA.....	16
CAPÍTULO 2. TRÁFICO INTENSO EN LA WREDEBAHN: ¿SE RENOVA LA 'NUEVA BÚSQUEDA'?	40
CAPÍTULO 3. REGRESO AL FUTURO: LA 'TERCERA MISIÓN'	90
CAPÍTULO 4. PRÓDIGOS Y PARADIGMAS.....	128
CAPÍTULO 5. LA PRAXIS DE UN PROFETA.....	148
CAPÍTULO 6. HISTORIAS DEL REINO (1): ANUNCIO.....	194
CAPÍTULO 7. HISTORIAS DEL REINO (2): INVITACIÓN, BIENVENIDA, DESAFÍO Y CONVOCATORIA.....	236
CAPÍTULO 8. HISTORIAS DEL REINO (3): JUICIO Y VINDICACIÓN	304
CAPÍTULO 9. SÍMBOLO Y CONTROVERSIA.....	348
CAPÍTULO 10. LAS PREGUNTAS DEL REINO	416
CAPÍTULO 11. JESÚS E ISRAEL: EL SIGNIFICADO DEL MESIANISMO	446
CAPÍTULO 12. LAS RAZONES DE LA CRUCIFIXIÓN DE JESÚS	502
CAPÍTULO 13. EL REGRESO DEL REY	568
CAPÍTULO 14. RESULTADOS	606
BIBLIOGRAFÍA	626
NOTAS.....	676

PREFACIO

I

«El historiador del primer siglo... no puede eludir la cuestión de Jesús». Esa fue la conclusión a la que llegué casi al final del primer volumen de esta serie, sobre cuyos hombros descansa todo el peso de esta obra.¹ Argumenté que el estudio del judaísmo y el cristianismo del primer siglo nos obliga a plantearnos ciertas preguntas específicas sobre Jesús: ¿quién era? ¿Cuáles eran sus objetivos? ¿Por qué murió? ¿Y por qué el cristianismo primitivo comenzó de la forma en que lo hizo? El presente libro intenta responder a las tres primeras preguntas y señalar una respuesta a la cuarta.

A veces todavía me da vergüenza cuando me preguntan de qué trata este libro y digo «Jesús». Parece pretencioso. ¿Cómo puede alguien tener algo *nuevo* que decir sobre Jesús sin ser un excéntrico o un inconformista, o peor aún, convertir al propio Jesús en uno? He llegado a creer que estas preguntas sobre Jesús son vitales, centrales *y aún no tienen una respuesta completa*; y que un método histórico bien elaborado y una lectura fresca del judaísmo y el cristianismo del siglo I nos guiarán en la dirección correcta.

Las preguntas sobre Jesús poseen, creo, un enorme interés intrínseco, independientemente del punto de vista de quien las plantea. Merece la pena plantearlas, ya sea historiador, filósofo, teólogo, crítico cultural o simplemente alguien interesado en la condición humana con todas sus alegrías y tristezas, sus altibajos, sus peligros y posibilidades. Pero no tiene sentido fingir que estas preguntas no son también de gran relevancia para quienes profesan algún tipo de fe cristiana. Una encuesta reciente de la Iglesia de Inglaterra, que analiza las múltiples razones por las que la gente no asiste a la iglesia, comenta con ironía:

Parte de la razón es simplemente una falta de creencia en que la muerte de Cristo fue el punto de inflexión de la historia... Todo parece cada vez menos probable que sea verdad, cuanto más se descubre acerca de aquellos maniacos del primer siglo que esperaban un Mesías y se preparaban para el fin del mundo.²

A menos que uno pueda al menos abordar esta cuestión, más vale darse por vencido y marcharse a casa. El mismo argumento lo plantea desde una perspectiva diferente el veterano filósofo de la religión John Hick. Lo que dices de Jesús afecta toda tu visión del mundo. Si ves a³ Jesús de otra manera, todo cambia. Gira este pequeño timón y todo el barco cambiará de rumbo. Dicho sin rodeos: ¿qué pasaría si los maniáticos tuvieran razón?

Hay quienes, por supuesto, prefieren no mezclar historia y fe. Diré bastante sobre este dilema a medida que avance el libro. Por ahora, baste decir que abordo este trabajo como historiador y cristiano practicante, y que mi experiencia en ambos mundos sugiere, por decirlo con más contundencia, que ninguno de ellos tiene por qué sentirse comprometido por una estrecha relación con el otro.

II

En cierto sentido, he estado trabajando en este libro intermitentemente durante la mayor parte de mi vida. Sin embargo, comencé a reflexionar seriamente sobre él cuando, en 1978, me invitaron a dar una conferencia en Cambridge sobre «El Evangelio en los Evangelios». El tema no solo era increíblemente vasto; no lo entendía. No tenía una respuesta real, entonces, a la pregunta de cómo toda la vida de Jesús, no solo su muerte aislada en la cruz, era de alguna manera «evangelio». Quince años posteriores de docencia en Cambridge, Montreal y Oxford me han convencido de que vale la pena plantearse esta pregunta, y las detalladas subpreguntas que la acompañan; y de que las respuestas están disponibles si nos mantenemos en el camino principal de la investigación histórica y nos negamos a desviarnos hacia los senderos rurales, superficialmente más atractivos, de gran parte del estudio moderno del evangelio, donde a menudo nos detenemos ante el equivalente hermenéutico de un carro de heno o un rebaño de ovejas.

Un nuevo estímulo para perseverar en la tarea histórica ha surgido de la nueva ola de estudios académicos sobre Jesús, que describo en la Parte [I](#). Inventé el término «Tercera Búsqueda» para referirme a un tipo particular de investigación contemporánea sobre Jesús, a saber, la que lo considera un profeta escatológico que anuncia el reino tan esperado, y que emprende una historiografía seria en torno a ese punto (véase el capítulo [3](#)). Algunos autores han usado la frase posteriormente para referirse a *todos* los estudios actuales sobre Jesús, pero no veo la necesidad de abandonar mi significado original, más preciso. Es a mis colegas de esta rama de la «Búsqueda» a quienes más debo en cuanto a las indicaciones para las soluciones que propongo. Al mismo tiempo, aquellos estudiosos de Jesús que siguen líneas de investigación muy diferentes (descritas en el capítulo [2](#)) me han obligado a articular mucho más claramente de lo que hubiera tenido que hacerlo de otra manera por qué estoy en desacuerdo con ellos, y estoy sinceramente agradecido por esto, como también por los énfasis y matices que resaltan correctamente y que yo y otros podríamos haber pasado por alto de otra manera.

Todos los escritores sobre Jesús tienen que convivir con la vieja ironía de que el historiador tiende a ver su propio rostro en el fondo de un pozo profundo y confundirlo con el rostro de Jesús. Debo decir que el rostro que describo en este libro siempre fue, y sigue siendo, inquietantemente distinto al mío. No he intentado retratar a Jesús ni a la imagen de un profesor universitario ni a la de un sacerdote anglicano; él continúa desafiando y perturbando ambos mundos y a quienes viven en ellos, incluyéndome a mí. Esto no significa, por supuesto, que el retrato quede validado; solo que no es un autorretrato. Ojalá lo fuera.

Este libro defiende, de hecho, conclusiones que, sencillamente, no estaban presentes desde el principio. Ni siquiera se elaboraron en las primeras etapas del proceso de enseñanza, ni siquiera cuando, creyendo haberlas resuelto, comencé a escribir. En cada etapa me encontré cara a cara con problemas históricos y (ya que no podía abandonar mis creencias cristianas fundamentales sin convertirme en una persona totalmente diferente) con la cuestión de cómo, si acaso, la historia y la creencia podían cohesionarse. En este proceso, mi visión de Jesús dentro de su contexto histórico ha evolucionado y cambiado sustancialmente. También, inevitablemente, ha cambiado mi comprensión de lo que es el cristianismo en sí mismo y la naturaleza de mi creencia en él. Este proceso, que continúa, no es ni fácil ni cómodo. (De nuevo, esto no valida las conclusiones, sino que simplemente refuta la sugerencia de que estuvieran presentes desde el principio).

El libro inevitablemente tiene connotaciones de la situación actual en la tierra donde se ambienta la historia de Jesús, donde me alojaba en 1989 cuando escribí el primer borrador. Desde mi habitación se oían disparos a lo lejos; en la calle se percibía la ansiedad judía y la frustración palestina en igual medida. Que un disturbio fuera de mi ventana fuera dispersado con gas lacrimógeno mientras escribía el capítulo sobre la cruz me dio, como mínimo, que pensar. Observar los acontecimientos de finales de 1995 y principios de 1996 mientras lo reescribía por última vez no fue menos doloroso. Las múltiples ambigüedades y tensiones de ese hermoso país están ahora para siempre ligadas en mi mente al tema del libro, como quizás sea apropiado. Si lo que escribo pudiera contribuir de alguna manera al establecimiento de la justicia y la paz allí, o en cualquier otro lugar, estaría profundamente agradecido.

III

Siete pequeños detalles, y uno no tan pequeño. Primero, he seguido usando la «g» minúscula en «dios» y me he referido a Jesús como «Jesús» en lugar de «Cristo». Las razones para esto se explican en el Prefacio de *NTPG* (xivs.).

En segundo lugar, he dado por sentado que Jesús de Nazaret existió. Algunos escritores sienten la necesidad de justificar extensamente esta suposición contra quienes intentan negarla de vez en cuando. Sería más fácil, francamente, creer que Tiberio César, contemporáneo de Jesús, fue un producto de la imaginación que creer que nunca existió tal persona. Quienes persisten en negar esta obviedad probablemente no querrán leer un libro como este.

En tercer lugar, este libro se basa principalmente en los evangelios sinópticos. ¿Y qué hay de Juan? Alguien ⁴ que dedica la mayor parte de su tiempo al estudio de Pablo y los sinópticos, en lugar de a Juan, puede llegar a sentirse como un alpinista que de vez en cuando escucha historias del Himalaya. Soy consciente de que aún me espera una gran cordillera; consciente también de que pueden ofrecer vistas, perspectivas y, por supuesto, riesgos aún más impresionantes que los que suelo escalar. Espero tener tiempo para explorarlas a su debido tiempo, y ruego la indulgencia de quienes desearían que una guía de los Alpes incluyera también a sus primos mayores. Sin embargo, el debate al que deseo contribuir en este libro se ha desarrollado casi en su totalidad en términos de la tradición sinóptica. Aunque, a largo plazo, esto se considere una debilidad, establece un límite que los lectores de un libro ya de por sí extenso quizá agradezcan.

En cuarto lugar, lo que mencioné sobre la literatura secundaria en el prefacio de *NTPG* es aún más cierto en este caso. La enorme cantidad de escritos contemporáneos sobre Jesús y los evangelios implica que cualquier intento serio de dialogar, incluso con una pequeña parte de ellos, resultaría en un mar de notas a pie de página desesperanzadoras. Es necesario elegir a los interlocutores, refiriéndose a otros solo cuando sea necesario para el argumento. Si uno intentara siquiera ponerse al día con todo lo que se había escrito al momento de la impresión, pospondría la publicación para siempre. Pido disculpas a aquellos colegas cuyo trabajo no he podido analizar en detalle.

En quinto lugar, existe un problema de escala que realmente no he intentado resolver. En algunos casos, un dicho en particular ha ocupado unas cuantas páginas para sí mismo, mientras que en otros, un episodio complejo completo ha tenido que conformarse con lo mismo o menos. La única alternativa habría sido darle al dicho menos de lo que parecía necesitar dentro de ese argumento en particular, o quizás ampliar la discusión del episodio hasta convertirla en una monografía reciente. Quizás, como en el caso de la viña... Los propietarios y autores pueden optar por pagar los mismos salarios a quienes parecen merecer algo diferente, o viceversa. El argumento en su

conjunto tiene, creo, cierta proporción, pero algunas de sus partes no. Así son las cosas.

En sexto lugar, unas palabras sobre el método. Al leer los dichos de Jesús, debemos, por supuesto, evitar la exégesis excesiva. Sin embargo, la exégesis insuficiente también es arriesgada, a veces incluso más. La exégesis histórica no consiste simplemente en exponer los significados lexicográficos de palabras y frases. Implica explorar las resonancias que esas palabras y frases habrían tenido en sus contextos. Como antropólogos que aprenden un idioma y una cultura simultáneamente, debemos estar preparados para percibir más en una palabra o frase de lo que podría captar un equivalente en un diccionario. Un dicho breve puede funcionar como un catalejo a través del cual se puede vislumbrar un mundo vasto y turbulento. Objetar este ejercicio, ya sea por pedantería o positivismo, es como protestar porque casas, campos y barcos no caben en el cuerpo físico de un telescopio.

En séptimo lugar, el libro no intenta seguir los relatos sinópticos de la vida de Jesús de principio a fin, sino que organiza el material por temas. Esto implica cierta repetición: la parábola de los labradores malvados, por ejemplo, se analiza en diferentes puntos en relación con diferentes cuestiones. La alternativa, por supuesto, implicaría otro tipo de repetición: uno, por ejemplo, estaría diciendo constantemente cosas similares sobre el «reino de Dios» en relación con otro grupo de textos. Por lo tanto, cada capítulo está concebido para funcionar como una capa transparente superpuesta a un mapa o imagen básica. El objetivo final es que la imagen subyacente, expuesta al comienzo de la Parte II, se vea a través de todas las capas a la vez, aunque, por supuesto, para mayor claridad, deban añadirse una a una.

En octavo lugar, argumenté en *NTPG* que la mayoría de los judíos del primer siglo se habrían visto a sí mismos todavía, en todos los sentidos, "en el exilio". Ésta ⁵ no es una visión idiosincrásica, como lo dejan claro las notas allí contenidas; y muchos colegas, en persona y en sus escritos, me han alentado a persistir. ⁶ Sin embargo, algunos no están convencidos. Sin ánimo de extenderme más en el tema, pediría a los críticos que se plantearan la siguiente pregunta: ¿Acaso algún judío serio del primer siglo afirmaría que las promesas de Isaías 40-66, o de Jeremías, Ezequiel o Zacarías, se habían cumplido? ¿Que el poder y la dominación del paganismo... ¿Que el pacto se había roto? ¿Que Yahvé ya había regresado a Sión? ¿Que el pacto se había renovado y los pecados de Israel habían sido perdonados? ¿Que el tan esperado «nuevo éxodo» había sucedido? ¿Que el segundo Templo era el verdadero, definitivo y perfecto? O, en otras palabras, ¿que el exilio realmente había terminado? Lo más cercano que podemos llegar, creo, es el

grandilocuente lenguaje bíblico usado en [1 Macabeos 3:3-9](#) se refiere a la victoria de Judas Macabeo. Diversos libros de la época cuestionan o desafían explícitamente la idoneidad, o incluso la donación divina, del Segundo Templo.⁷ Los escritos de Qumrán ven a la secta como *la vanguardia secreta* del verdadero regreso del exilio, lo que por supuesto implica que el resto de Israel todavía está exiliado.

El punto de todo esto no es que el exilio funcionó en este período como un *ejemplo*, una ilustración del pasado de la forma en que YHWH tal vez podría trabajar; ni fue solo una *idea*, un tipo o imagen que podría haber sido útil para formular una soteriología que "realmente" consistiera en algo más. El punto es que la escatología judía en el período del segundo Templo se centró en la esperanza de que lo que había sucedido en el exilio babilónico, el triunfo del paganismo sobre Israel debido a sus pecados, todavía era el estado de cosas dominante, pero al final se desharía. Irónicamente, en este punto, un punto de vista cristiano normal —que la Biblia contiene textos de prueba para un sistema atemporal y no histórico de salvación— se ha combinado con el punto de vista no escatológico de los rabinos posteriores a 135 para engañar a quienes provienen de cualquiera de las dos tradiciones de lectura. Si queremos ser historiadores del propio período de Jesús, debemos reflexionar desde esas relecturas posteriores hasta la cosmovisión históricamente concreta del propio período del Segundo Templo. Todo este punto de vista se presupone en lo que sigue, y creo que se verá respaldado sustancialmente por la excelente interpretación que da de gran parte de la tradición sobre Jesús. Debo enfatizar, en particular, que cuando digo «fin del exilio» y cosas similares, no pretendo reducirlo todo a un solo tema. Más bien, utilizo la frase como una abreviatura, con el fin de llamar la atención sobre la rica y compleja expectativa judía del Segundo Templo de que el dios de Israel volvería a actuar *en su historia*.

IV

Sería imposible agradecer toda la ayuda que he recibido durante los muchos años que he dedicado a escribir este libro. Pero es necesario mencionar específicamente algunas deudas.

George Caird fue mi profesor durante mis años de doctorado en Oxford. Durante mi tiempo de estudio con él, siempre hablábamos de Pablo, nunca de Jesús. Pero, cuando más tarde comencé a estudiar más seriamente los evangelios, fue su pequeño libro *Jesús y la nación judía*⁸ que me dio la clave para una nueva línea de pensamiento. Lamentablemente, solo tuvimos un intercambio epistolar entre mis reflexiones después de él y su trágica y

prematura muerte. Sin duda, él no habría estado de acuerdo con todas mis conclusiones, pero yo, sin duda, no las habría alcanzado sin su trabajo.

Otro erudito notable que ya no está con nosotros, pero cuya influencia en mí será evidente, es Ben Meyer. La noticia de su fallecimiento, tras una larga enfermedad, me llegó mientras terminaba este libro. Sus escritos, su amistad, su ejemplo y su aliento siguen siendo un maravilloso legado de la erudición cristiana.

El profesor Charlie Moule ha tenido la generosidad de leer mucho de lo que he escrito a lo largo de los años, incluyendo varias partes de este libro. Sus comentarios siempre han sido perspicaces, sabios, eruditos y sumamente útiles, incluso cuando persisto en discrepar con él. El obispo Rowan Williams abordó la mayoría de los temas relevantes conmigo cuando impartimos juntos un seminario sobre Jesús a finales de la década de 1980; sé que aprendí muchas cosas de él, y sospecho que hay muchas otras que he hecho mías sin reconocerlas. El profesor Oliver O'Donovan abordó muchos de estos temas conmigo a lo largo de varios años, aportándome sabiduría y conocimiento de un tipo que de otro modo no habría estado disponible, al menos para mí. El reverendo Michael Lloyd y el doctor Brian Walsh también han conversado conmigo sobre el tema del libro en numerosas ocasiones y me han brindado una ayuda y un apoyo inestimables. El (entonces) Deán de la Catedral de San Jorge de Jerusalén, el Reverendísimo Hugh Wybrew, me proporcionó una habitación en su apartamento y me brindó su apoyo con una alegre amistad y ánimo durante el verano de 1989, cuando se redactó el primer borrador del libro, junto con *NTPG*. Los profesores Paul Achtemeier y Richard Hays, y el Dr. Francis Watson, leyeron extensas secciones del manuscrito en esa etapa, y todos ellos aportaron valiosos comentarios.

Mi estancia en Jerusalén fue posible gracias a la generosidad del Leverhulme Trust, sin cuya ayuda financiera este libro no habría podido tomar forma. Agradezco también a la Universidad de Oxford y al Worcester College por concederme dos años sabáticos, en 1989 y 1993, durante los cuales se realizó gran parte del trabajo preliminar del libro; y a los reverendos Michael Lloyd y Andrew Moore, y a la Dra. Susan Gillingham, quienes se encargaron de los diferentes aspectos de mi trabajo durante mi ausencia.

Otros amigos y colegas me han ayudado notablemente de diversas maneras. Algunos han leído y comentado fragmentos del libro; otros lo han debatido conmigo en público. En el primer caso, pienso especialmente en los doctores Anthony Cummins, Andrew Goddard, Sylvia Keesmaat, Thorsten Moritz y Peter Head, el reverendo Grant LeMarquand y el profesor Walter Wink; en el segundo, en los profesores Marcus Borg, Colin Brown, Christopher Rowland,

Ed Sanders, Dominic Crossan, John Riches, Paula Fredriksen, John P. Meier y Elisabeth Schüssler Fiorenza. Ninguno de ellos, por supuesto, es responsable del resultado; algunos se sentirán frustrados porque no escuché con más atención sus consejos. Les estoy profundamente agradecido a todos.

La oportunidad de probar partes del material con audiencias en Bonn, Cambridge, Durham, Jerusalén, Lichfield, Londres, Los Ángeles, Montreal, Oxford, Sheffield, Toronto, Vancouver y otros lugares de Gran Bretaña y Norteamérica ha sido maravillosamente estimulante y desafiante. Estoy profundamente agradecido al público de todos estos lugares por sus preguntas, críticas y apoyo. Me ha conmovido el apoyo de muchas personas de todo el mundo que me han escrito tras la publicación de *NTPG* y mi popular libro " *¿Quién fue Jesús?*". Me han apoyado en muchos momentos en que la tarea actual parecía enorme y abrumadora. Espero que no se sientan demasiado decepcionados con el resultado.

En la minuciosa labor de investigación, Jayne Cummins, Elisabeth Goddard, Lucy Duffell, Kathleen Miles, Catherine Wilson y Alison Taylor han colaborado en diversas etapas. Deseo reiterar mi profunda gratitud a los amigos de todo el mundo que aportaron los fondos para hacer posible esta ayuda.

Nunca imaginé que me mudaría de casa ni de trabajo en la fase final de la escritura de este libro. Tampoco, cuando se decidió la mudanza, preví (a pesar de lo que me comentaron algunos amigos) la magnitud del retraso que esto supondría para el presente proyecto. Agradezco a los canónigos de la Catedral de Lichfield, a la administración de la Catedral, en particular al Sr. David Wallington, y a las muchas otras personas que me han permitido hacer la transición a un tipo de trabajo totalmente nuevo y que me han animado, a pesar de las dificultades, a cumplir las expectativas de quienes me nombraron, continuando con mi seria investigación y escritura. El apoyo y la inspiración que he recibido del obispo de Lichfield, el reverendo Keith Sutton, son inencomiables.

Debo agradecer nuevamente al personal de SPCK y Fortress, especialmente al Sr. Philip Law, al Sr. Simon Kingston y al Dr. Marshall Johnson, por su entusiasmo con todo el proyecto, su ayuda para sacarlo adelante y su notable paciencia con los retrasos. La corrección del Sr. David Mackinder ha perfeccionado una vez más el texto y me ha evitado numerosos contratiempos. También debo rendir homenaje a Steve Siebert y sus colegas, creadores del software *Nota Bene*, que ha simplificado enormemente el proceso de escritura y producción de una obra tan compleja como esta.

El libro está dedicado, con la gratitud y el amor del autor, a su esposa. Ella ha soportado sus penas y ha soportado sus sufrimientos durante mucho tiempo, y, a pesar de todo, ha continuado mostrándose entusiasta y alentadora. Ha aportado a esta obra mucho más de lo que yo (y probablemente ella) merezco, y sin duda más de lo que estas palabras pueden expresar.

NT Wright
El Decanato, Lichfield
, 14 de agosto de 1996

Con una nueva reimpresión del libro, he aprovechado la oportunidad para corregir algunas pequeñas erratas. Agradezco a quienes me las han señalado.

NTW
1 de mayo de 1999

CAPÍTULO 1. JESÚS ENTONCES Y AHORA

1. Ángeles, gigantes y rompecabezas

La silueta presenta ventajas obvias sobre el retrato de rostro completo. Es atractiva y evocadora. El espectador necesita espacio para la imaginación y pierde interés si el artista no se lo deja. Quizás esta sea en parte la razón por la que, en nuestro siglo, la mayoría de los estudiosos que se han interesado por Jesús han rehuido los intentos clásicos de retratos de rostro completo. No solo eran enormemente anacrónicos, pues vestían a Jesús con ropas prestadas y sumamente inadecuadas. Resultaban excesivos; no dejaban (al parecer) espacio para la imaginación, la reflexión, ni siquiera quizás para la fe. No solo erróneos, sino aburridos.

En su lugar, hemos visto un nuevo tipo de *vía negativa*:

Él viene a nosotros como un desconocido...¹

De hecho, creo que hoy en día no podemos saber casi nada acerca de la vida y la personalidad de Jesús...²

Jesucristo de hecho es... históricamente tan difícil obtener información acerca de...³

La forma del Cristo terrenal, no menos que la del celestial, está en su mayor parte oculta para nosotros... sólo rastreamos en [los evangelios] los límites de sus caminos.⁴

Ya nadie está en condiciones de escribir la vida de Jesús.⁵

No debe haber duda alguna del poder evocador y dramático de las siluetas así producidas. No pueden descartarse como producto de una mera incredulidad cínica. Parecen poseer la cautela apropiada, incluso reverente, del ángel, en lugar de la prisa torpe del necio (en este caso, el Historiador de mano dura). Así como muchos eruditos judíos han preferido estudiar el Talmud en lugar del Tanaj, y los rabinos en lugar de la Biblia, los teólogos cristianos del siglo XX han dedicado cada vez más energía a la iglesia primitiva y cada vez menos a Jesús. Parecía, después de todo, más seguro.

Esta reticencia, casi instintiva y bastante comprensible, se ha visto considerablemente reforzada por toda una serie de motivaciones más sutiles. Albert Schweitzer se preocupó apasionadamente por restaurar la concepción de la « *abrumadora grandeza histórica* » de Jesús frente a quienes, como Renan y Schopenhauer, lo habían «despojado de su aureola y lo habían reducido a una figura sentimental». Schweitzer⁶ derribó los retratos sentimentales de Jesús y, como un revolucionario que reemplazaba el retrato

del monarca en la pared del aula por el del nuevo líder, colocó en su lugar el dibujo nítido, incluso impactante, de Jesús, el imponente genio profético, la enigmática figura heroica, totalmente diferente del «hombre moderno», pero que extrañamente lo convocaba a seguir el noble camino que traería el reino. Cabe señalar que Blake había dicho cosas igualmente iconoclastas ochenta años antes; pero ahora las decía un profesor erudito y respetado en uno de los bastiones de la teología académica.⁷

Bultmann luchó con ahínco contra las múltiples ambigüedades de la teología alemana tras la Primera Guerra Mundial y alcanzó la categoría de príncipe entre los exegetas, aun cuando su teología flaquea como consecuencia de la lucha. Él y sus seguidores, a su manera, y Barth a la suya, encontraron a este Jesús demasiado remoto, y en realidad un héroe *descarriado* (ya que anhelaba un reino que nunca llegó). Por lo tanto, decidieron despojarse de las capas de pintura que incluso el propio Jesús, hijo de su tiempo, no pudo evitar superponer a su verdadero mensaje, y descubrir el fresco original, que resultó ser un mensaje cuyo contenido descolorido parecía ser una condición necesaria para su requerida atemporalidad: una invitación constante del creador a vivir en fe y obediencia, abiertos al futuro. Con esto, la mayor parte de los registros evangélicos puede descartarse con seguridad como relevantes meramente para establecer las opiniones de la iglesia primitiva o de los evangelistas, cuyo aparente deseo de expresar su fe narrando historias sobre Jesús no podemos, o no debemos, emular.⁸ Las poderosas construcciones teológicas de Barth y Bultmann formaron una alianza con los temores de la gente común sobre lo que podría pasar con la iglesia ortodoxa. El cristianismo, si la historia se hubiera analizado con demasiado detalle, habría dominado el icono y la silueta, con gran poder, tanto a nivel popular como académico.⁹

Schweitzer y Bultmann son de vital importancia, aunque negativa, para el trabajo contemporáneo sobre el Nuevo Testamento. Esto no se debe solo a su influencia directa. Schweitzer, de hecho, nunca tuvo una "escuela" de discípulos. Se podría argumentar que la merecía más que Bultmann, cuyos hijos y nietos aún están con nosotros, reforzando su herencia ancestral al contar una y otra vez su historia (a veces erróneamente llamada "la historia de los estudios modernos del Nuevo Testamento" o algo similar) como si fuera la única historia familiar, o trazando, al estilo de esas obras apocalípticas judías que tanto se cuidan de desdeñar, la línea de grandes acontecimientos desde la fundación de su clan hasta el momento presente, cuando, implícitamente, la revelación final está a punto de surgir en algún gran seminario o coloquio. No: Schweitzer y Bultmann son importantes porque

comprendieron, posiblemente con mayor claridad que nadie en este siglo, la estructura fundamental del rompecabezas del Nuevo Testamento y la naturaleza de los problemas que implica intentar reconstruirlo. Así, establecieron hipótesis fundamentales para que las luces menores las probaran, elaboraran y modificaran. Son los gigantes, un par de colosos que dominan el estrecho mundo de los artículos eruditos, los trabajos de seminario y las variantes textuales.

El rompecabezas que percibieron es, ante todo, histórico. La singularidad de este rompecabezas en particular reside en que la forma de las piezas es indeterminada: cada una debe ser recortada para encajar con las demás, sin que ninguna quede automáticamente exenta del proceso. Los límites externos —en sí mismos motivo de intenso debate— son el judaísmo precristiano y la iglesia del siglo II; y el rompecabezas consiste en encajar las piezas del centro para crear una secuencia histórica clara a lo largo de todo el recorrido. ¿Cómo surgió este nuevo movimiento y por qué surgió de esta manera? Las piezas centrales son, por supuesto, Juan el Bautista (¿o pertenece al judaísmo precristiano?), Jesús, la iglesia primitiva, Pablo, las iglesias que él y otros fundaron, y los demás escritores del Nuevo Testamento, en particular Juan (¿o pertenecen algunos de ellos a la iglesia del siglo II?). La forma en que moldeemos cada pieza del rompecabezas determinará, y/o será determinada por, la forma que demos a las demás. Lo que decimos de Jesús está, por lo tanto, inextricablemente entrelazado con lo que decimos del primer siglo en su conjunto. Por eso abordé el primer siglo con cierto detalle en las partes III y IV de *NTPG*.

La erudición del siglo XX tiene al menos una gran ventaja sobre sus predecesoras. Desde Weiss y Schweitzer a principios del siglo XX, se ha comprendido que Jesús debe ser comprendido en su contexto judío. La única El antiguo «Quest» del siglo XIX realmente intentó esto mediante un marcado contraste. Los judíos tenían la religión equivocada; Jesús vino a traer la correcta.¹⁰ El juego consistía entonces en eliminar todos aquellos fragmentos de la pieza «Jesús» que parecían demasiado judíos, demasiado restringidos étnicamente, dejando al héroe como el fundador de una gran religión universal y «espiritual», tan noblemente recuperada ahora por el protestantismo, al menos desde Kant y Hegel. Las demás piezas del rompecabezas encajarían entonces. Weiss y Schweitzer, sin embargo, insistieron acertadamente en que el rompecabezas histórico debía retratar a Jesús como un judío creíble y reconocible del siglo I, que se relacionaba comprensiblemente en palabras y acciones con otros judíos del siglo I.

Ninguna solución que pretenda hablar de historia podrá jamás deshacer esta jugada fundamental.

Pero ¿qué implica? Aquí aún no hay acuerdo. Veremos más adelante que la relación de Jesús con su contexto judío es la primera pregunta que se plantea cualquier intento serio de comprenderlo históricamente. Sugeriré que existen posibilidades que no se han explorado lo suficiente y que pueden dar una forma histórica más rigurosa a la pieza central del rompecabezas y, en última instancia, una solución nueva y más satisfactoria a todo el rompecabezas.

Los gigantes que nos plantearon este enigma y ofrecieron respuestas tan cautelosas y aparentemente negativas no estaban interesados en la historia por sí misma. Aunque varios académicos han afirmado escribir como "meros historiadores", como vimos en *NTPG*, no existe la "mera historia". Schweitzer y Bultmann tenían en mente una reconstrucción de los orígenes cristianos del primer siglo que tendría importancia para la fe y la vida cristiana contemporánea. El Jesús de Schweitzer sentó el ejemplo para todos aquellos que (como el propio Schweitzer) se dedicarían a la causa del reino, por descabellado que pareciera. La historia misma, en la que el mensaje de Jesús fue un aparente fracaso, nos impulsa (dijo) a dar este paso ahistórico de reinterpretación activa.¹¹ Schweitzer anticipó así, por décadas, un elemento clave del famoso programa de «desmitologización» de Bultmann: la cáscara histórica del mensaje «real» debe identificarse y *luego desecharse*. Pero si para Schweitzer Jesús era «como un desconocido», se podría pensar que para Bultmann era aún menos: el Jesús de Bultmann era «Desconocido» en el sentido de que era imposible conocer su «personalidad» en absoluto, mientras que para Schweitzer era precisamente su «personalidad» la que resultaba inesperadamente impactante. Schweitzer afirmaba que sus predecesores habían pintado un retrato erróneo; Bultmann, que ningún retrato era posible. Por lo tanto, Bultmann dibujó su silueta: Jesús, el predicador de la decisión existencialista, llamando a todos aquellos que (como el propio Bultmann) vivían en medio del caos social y que necesitaban confiar y seguir a su dios día a día sin poder ver, en la oscuridad del presente, lo que sucedería en el futuro. Tanto Schweitzer como Bultmann, para completar sus esquemas, necesitaban mostrar cómo Pablo, en particular, había tomado el cristianismo en la forma en que Jesús lo dejó (sobre lo cual discrepaban) y lo había hecho relevante para el mundo gentil.

Incluso cuando ninguna de estas soluciones ha resultado atractiva, casi todos los libros sobre Jesús han llevado implícita la presuposición de que cuando «realmente» descubramos cómo era Jesús, habremos descubierto la perla de gran valor, el tesoro escondido que nos preparará para la vida,

incluso si el tesoro resulta ser la verdad de que Jesús era una persona común y corriente, y que, por lo tanto, nos liberamos de las arrogantes afirmaciones de la Iglesia sobre él. La historia, y en particular este fragmento de historia, nunca puede construirse en el vacío. Existe, pues, un segundo rompecabezas, conectado de una forma u otra con el primero, que consiste esta vez en las preguntas que se plantean no solo los cristianos, sino todos aquellos que buscan una cosmovisión que incluya una figura tan evidentemente atractiva como Jesús: ¿qué debemos creer y cómo debemos comportarnos en el mundo moderno? No pretendo evitar estas preguntas ni fingir desinterés por ellas; intentaré abordarlas cuando sea oportuno. Pero debemos reconocer que, a pesar de todas las interconexiones necesarias, no son las *mismas* preguntas que las primeras.¹²

El legado de los gigantes ha significado, sin embargo, que la relación entre los dos rompecabezas («¿Quién era Jesús?» y «¿Y qué?») parezca muy tenue. *Que* debemos relacionarlos es evidente (al menos, para todos los escritores sobre el tema que conozco, sin excepción): *cómo* hacerlo, no. Esto ha implicado mucha escritura a dos niveles sobre Jesús. Un buen ejemplo es el extenso libro de Edward Schillebeeckx, quien dedica cientos de páginas a investigar a un Jesús meramente humano, para luego, sin mucha ayuda del argumento anterior, llegar al final a una confesión de fe en Jesús como el Hijo de Dios.¹³ Una medida del grado en que la división entre historia y teología ha dominado el pensamiento cristiano occidental reciente es que escritores de todos los matices de opinión, desde los ortodoxos extremos hasta los radicales extremos, han afirmado tácitamente que es difícil, si no imposible, mantener las dos juntas, especialmente al hablar acerca de Jesús.¹⁴ O bien «sabemos» de antemano que Jesús es «divino» (generalmente se asume que la fuerza de este predicado ya se comprende), en cuyo caso la escritura de la historia de su vida «debe» reflejar este hecho: el retrato se convierte entonces en un icono, útil para la devoción, pero probablemente distinto del sujeto original. Alternativamente, nos entregamos a una investigación histórica rigurosa y esperamos, ya sea con gusto o con temor, que con ello «refutaremos», o al menos socavaremos seriamente, la teología ortodoxa. Si no nos gustan estas dos opciones, aún podemos refugiarnos en la silueta, para no comprometer o dañar nuestra fe; o podemos saltar, sin explicación, de un lado a otro. El argumento subyacente de este libro es que la división no está justificada: que la historia rigurosa (es decir, la investigación abierta de los acontecimientos reales en la Palestina del siglo I) y la teología rigurosa (es decir, la investigación abierta de a qué podría referirse realmente la palabra «dios», y por ende el adjetivo «divino») van de la mano, y nunca más que en el análisis

de Jesús. Si esto significa que acabamos necesitando una nueva metafísica, que así sea. Sería agradable que, por una vez, los historiadores y los teólogos pudieran marcar la pauta de los filósofos, en lugar de al revés.¹⁵

Es necesario hacer una acotación en este punto, haciéndose eco de un argumento presentado en la Parte II *de NTPG*. A menudo se sugiere que la «fe» debe salvar la brecha entre lo que la «historia» puede conocer o «probar» y lo que «debe ser verdad» para que el cristianismo sobreviva, o, *mutatis mutandis*, para que sea modificado o transformado. Se dice que la historia solo puede llevarnos hasta cierto punto; tenemos que recorrer el resto del camino por fe. Pero esto es un error. Toda historia implica una reconstrucción imaginativa. Rara vez, o nunca, «sabemos» lo suficiente, en términos de pruebas positivas e indudables, para dar el tipo de relato que queremos dar de cualquier período, incidente o personaje del pasado. Siempre hay un salto que dar entre la evidencia real y la reconstrucción completa. Este movimiento *podría* llamarse «fe», pero tiene muy poco que ver con el significado específicamente cristiano de esa palabra. La relación realmente interesante, entonces, no es entre la “historia” (concebida positivista como una serie demostrable de eventos, una colección de datos matemáticamente ciertos) y la “fe” (concebida como un salto en la oscuridad sobre la brecha donde tales datos no están disponibles). Se trata de la historia real, en toda su complejidad de reconstrucción hipotética, y la fe real, en todo su esplendor como la exploración constante de, y la confianza en, un dios que los cristianos creen, entre otras cosas, íntima y apasionadamente involucrado en el proceso histórico mismo. Y esa relación (entre la historia real y la fe real) no es algo que pueda definirse con antelación a la búsqueda en su conjunto. Debe dejarse para que se explore a medida que la tarea histórica real se pone en marcha.

Nos guste o no, entonces, todos somos herederos y sucesores de los gigantes y sus rompecabezas. Si renunciamos a la aparente cautela angelical de sus siluetas clásicas, no es porque rechacemos sus preguntas, sino porque elegimos tomar en serio el aparentemente insensato camino de la investigación histórica. Conscientes de los riesgos que implica, intentamos un retrato. He argumentado en *NTPG* que esto no es, de hecho, tan insensato como solía pensarse en la erudición del siglo XX. Como veremos, hoy hay más insensatos de este tipo que en mucho tiempo; estaré en buena compañía durante gran parte del recorrido. A quienes aún dicen, ampliando un poco el alcance de la objeción de Natanael a la procedencia del Mesías, “¿Puede algo bueno salir de la Historia?”, la mejor respuesta que puedo dar es la de Felipe: “Ven y ve”.¹⁶

Una metáfora alternativa podría encontrarse en una de las historias más conocidas de Jesús. El hijo despreocupado, que representa la Ilustración, ha rechazado la ortodoxia cristiana tradicional y se ha marchado al aparentemente lejano país del escepticismo histórico. El hermano mayor, que representa al supuesto cristiano «ortodoxo», que nunca se ha preocupado mucho por la historia ni ha abandonado la creencia tradicional, está enfadado y desconfiado. Pero ¿y si el hermano menor regresa repentinamente a casa? ¿Y si, aún más impactante, se celebra su regreso?

Entre los hermanos mayores modernos se encuentran aquellos que insisten en no un retrato ni una silueta, sino (como insinué hace un momento) un icono. El Divino Salvador a quien rezan tiene solo una relación tangencial con la Palestina del siglo I, y pretenden que siga siendo así. Parece que puede ser venerado, pero si alguna vez vivió, fue una figura muy extraña, vestido de blanco mientras que a su alrededor todo era gris, con una expresión eternamente distante en su rostro. De piadosa solemnidad. Este icono fue uno de los medios por los cuales la devoción victoriana intentó lidiar con el racionalismo de la Ilustración, aunque podría decirse que su uso admitió el punto principal en disputa (la no identidad de Jesús con el Cristo venerado). A veces, esta visión se combina con una forma de visión de la silueta: «Adoramos el icono (“el Cristo de la Fe”) porque sabemos que, si buscamos el retrato (“el Jesús de la Historia”), no encontramos nada más que una silueta irrelevante o, peor aún, una pseudoimagen engañosa». ¹⁷ A nivel popular, el icono se sustenta en una lectura ahistórica de los evangelios (de modo que, por ejemplo, la frase «hijo de Dios» se interpreta como si los discípulos, e incluso Caifás en el juicio, la entendieran en el sentido plenamente niceno, y «hijo del hombre» se considera simplemente una referencia a la «humanidad» de Jesús, en contraposición a su «divinidad»). Es cierto, por supuesto, que los iconos pueden sustentar la fe cuando otros recursos fallan. Pero nunca deben confundirse con la realidad. Los auténticos iconógrafos lo saben y pintan en consecuencia. Mi tarea no es proscribir la iconografía, sino (entre otras cosas) recordarle lo que es y lo que no es.

Este libro, pues, trata abiertamente sobre Jesús. La pregunta "¿quién fue Jesús?" ha despertado mucho la mente y la imaginación de la gente últimamente: en el teatro y el cine, en la erudición y la literatura popular, han proliferado bocetos y retratos, en su mayoría más o menos alarmantes para el cristiano común, que prefiere el icono o la silueta que los teólogos tradicionales (o algunos de ellos) han proporcionado. ¹⁸ Jesús goza de una aprobación casi universal, pero por razones muy diferentes y, de hecho, a menudo incompatibles. Se le utiliza para apoyar programas sociales o

políticos de una u otra orientación, para afianzar una moral estricta aquí o para liberarse de regulaciones restrictivas allá. Pero la pregunta sobre *de qué* Jesús hablamos persiste.¹⁹ Tampoco dará la impresión de que esta pregunta contiene la pregunta más profunda de a qué *dios* nos referimos. Por eso, como veremos enseguida, la cuestión de Jesús ha sido, de una u otra manera, de vital importancia en la teología y la vida eclesial modernas. Se cree que apelar a él resuelve una disputa, aunque solo sea implícitamente.

Pero cuando ambas partes en la disputa apelan, ¿adónde pueden recurrir para obtener un juicio salomónico? El objetivo de tener a Jesús en el centro de una religión o una fe es que se tiene a *Jesús* : no una cifra, una extraña silueta de Cristo, ni siquiera un icono, sino el único Jesús que conocen los escritores del Nuevo Testamento, el que nació en Palestina durante el reinado de César Augusto y fue crucificado fuera de... Jerusalén durante el reinado de su sucesor, Tiberio. El cristianismo apela a la historia; a la historia debe ir. El reconocimiento de que las respuestas que encontremos podrían cambiar nuestras perspectivas, o incluso a nosotros mismos, no puede ni debe impedirnos embarcarnos en la búsqueda.

2. Procedimiento

Comenzaremos, en el resto de este capítulo, con un breve repaso de algunos de los escritos más importantes sobre Jesús de los últimos cien años. Esta historia se ha contado muchas veces, y tengo relativamente poco que añadir a lo que se ha escrito en otros lugares.²¹ Sin embargo, el esquema es necesario, tanto para orientar a quienes abordan el tema por primera vez como para mostrar a los expertos dónde encaja mi hipótesis. En los capítulos segundo y tercero, me centraré en los últimos veinte años de investigación. Aquí se ha producido un impresionante cambio de rumbo, alejándose de la vía negativa y acercándose al realismo histórico, aunque a menudo con un resultado negativo diferente: los retratos de rostro completo son ahora comunes, pero buscamos en vano en varios de ellos una explicación de por qué la iglesia primitiva no solo veneraba la memoria de Jesús, sino que hacía afirmaciones impactantes y únicas sobre él. Esto nos llevará, en el capítulo cuarto, a examinar, mediante un estudio inicial de una sola parábola, algunas de las cuestiones clave que nos ocuparán en el resto del libro. Estos cuatro capítulos completan la Parte I, allanando el camino para la reconstrucción positiva que sigue.

La segunda y tercera partes constituyen la mayor parte del libro y consisten en un análisis detallado del ministerio de Jesús. Argumentaré, en primer lugar, que la personalidad pública de Jesús dentro del judaísmo del primer siglo era la de un profeta, y que el contenido de su proclamación profética era el

«reino» del dios de Israel. Esto se analiza con mayor profundidad en la [segunda parte](#) , en función de las categorías desarrolladas en *NTPG* : praxis (capítulo 5), historia (capítulos 6-8), símbolo (capítulo 9) y pregunta (capítulo 10). Con esto, trazamos los contornos fundamentales de la mentalidad de Jesús, su propia variación particular de la cosmovisión judía general del primer siglo.²² Aquí se encuentra gran parte del material del libro sinóptico. Evangelios se presenta para una revisión inicial. Luego argumentaré (Parte [III](#)) que, dentro de esta proclamación pública y esta mentalidad básica, Jesús sostuvo una red compleja pero completamente coherente de objetivos y creencias. No había un solo "secreto mesiánico", como a veces se ha imaginado, sino tres secretos interconectados. El primero de ellos, su creencia sobre su propio papel *vis-à-vis* Israel (capítulo [11](#)), los discípulos más o menos lo entendieron. El segundo, su creencia sobre cómo se lograría su misión, no lo hicieron, aunque Jesús trató de enseñárselo (capítulo [12](#)). El tercer secreto, la creencia de Jesús sobre sí mismo, ni siquiera podía ser pronunciado excepto bajo un denso velo. Sin embargo, podemos plantear la hipótesis de que Jesús mismo sostuvo esta creencia, sobre la base de acciones que tienen sentido solo en esta suposición (capítulo [13](#)).

Este argumento histórico nos lleva al momento de la muerte de Jesús. El historiador debe entonces enfrentarse a la pregunta: ¿por qué surgió la iglesia primitiva y por qué adquirió la forma que adquirió? Inicialmente pretendía abordar este tema, en particular la cuestión de la Pascua, en este volumen. El espacio, o mejor dicho, la falta de él, ha obligado a posponerlo por el momento. No creo que esto debilite el argumento del resto del libro, que, después de todo, trata sobre la mentalidad, los objetivos y las creencias de Jesús antes de la crucifixión.

Queda la enorme tarea de sugerir maneras en que este retrato históricamente particular, temporal y, en cierto modo, ajeno a Jesús, pueda ser relevante para la iglesia y el mundo de una época posterior. (Algunos interpretarán el planteamiento de esta cuestión como una señal de debilidad académica. Solo puedo decir que todos los escritores sobre Jesús que he leído saben que su obra tiene relevancia contemporánea, de una forma u otra, y que es mejor afrontarlo que pretender un falso desapego u «objetividad»). Tras haber vivido con este grave problema durante muchos años, ahora siento que veo al menos algunas maneras de dar los pasos necesarios, y en el capítulo final de este libro insinuaré cómo podrían comenzar, con la esperanza de que tarde o temprano pueda desarrollarlos más.²³

Puede que algunos tengan sugerencias interpretativas diferentes, incluso si siguen mi argumento histórico. Agradeceré tales sugerencias; mis propias

conclusiones son algo preocupantes para mi gusto. Espero que su incomodidad (al menos para mí) sea una medida de la seriedad con la que he intentado analizar el argumento a fondo, sea cual sea su resultado. Esta ambición a veces se caricaturiza: el académico irresponsable que inventa argumentos en una torre de marfil. Pero precisamente cuando «llevar el argumento hasta el límite» nos obliga a mirar más allá de la torre de marfil y a los propósitos del Creador para el mundo como un... En general, y ante la posibilidad de que estos propósitos cuestionen mucho de lo que los teólogos académicos acomodados dan por sentado, la caricatura parece menos fiel a la realidad. La misma preocupación por la actualidad, por la vida en el mundo «real», que origina la objeción en primer lugar, difícilmente puede esgrimirse *contra* un argumento que pretende tomar la historia, tanto antigua como moderna, con plena seriedad.

Por lo tanto, nos comprometemos con el debate histórico. Y, dado que lleva ya un tiempo en plena actividad, es necesario que averigüemos qué ha estado sucediendo.

3. Las «Misiones» y su utilidad ²⁴

(i) Jesús a través de la historia

Desde Schweitzer, se ha acostumbrado a pensar que la «Búsqueda del Jesús histórico» comenzó con Hermann Samuel Reimarus en el siglo XVIII. Hay algo de cierto en ello. Pero mucho antes de Reimarus, y al menos igual de importante en la historia general del tema, se encuentra la obra y la postura teológica de los reformadores del siglo XVI. ²⁵ A pesar de su deseo de una iglesia basada "solamente en las Escrituras", y su insistencia en el sentido literal de esas Escrituras, se puede cuestionar si alguna vez encontraron una forma satisfactoria de hacer que el sentido literal de los *evangelios* produjera resultados teológicos valiosos. ²⁶ Si lo que se necesitaba era una enseñanza doctrinal y ética clara y atemporal, se debía acudir (así parecía) a las epístolas. Los evangelios debían entonces convertirse en depositarios de la misma "verdad atemporal". Esto se logró tratándolos, no literalmente, como historias que existían por sí mismas, sino como colecciones de dichos de Jesús que luego se convirtieron, por así decirlo, en miniepístolas; o de eventos que mostraban el choque entre la religión falsa (aquí representada por legalistas o formalistas del siglo XVI apenas disfrazados de fariseos) y la verdadera religión ofrecida por Jesús. Todo esto culmina, por supuesto, en el evento al que realmente apuntan los evangelios: la muerte y resurrección de Jesús, que debe entenderse no como la ejecución de una figura incómoda que se negó a dejar de sacudir el barco judío o romano del primer siglo, sino como el acto

divino salvador mediante el cual los pecados del mundo fueron tratados de una vez por todas.

Este acto divino, sin embargo, no tuvo mucho que ver con lo anterior. El hecho de que los evangelios alcanzaran su clímax con la muerte de Jesús parecía tener poco que ver con la trascendencia que se pudiera extraer de su vida, salvo que el conflicto que engendró al predicar sobre el amor y la gracia fue la razón inmediata de su muerte, que el dios redentor entonces "contó" en un plan redentor que nada tenía que ver con esa razón histórica. Los reformadores dieron respuestas muy completas a la pregunta "¿por qué murió Jesús?"; no tuvieron respuestas tan buenas a la pregunta "¿por qué vivió Jesús?". Sus sucesores hasta el día de hoy no han hecho mucho mejor. Pero la pregunta no desaparecerá. Si la única respuesta disponible es "dar una enseñanza moral astuta, vivir una vida ejemplar y prepararse para la muerte sacrificial", se nos puede perdonar que la consideremos un poco floja. También parece, como veremos, bastante infiel a la propia comprensión de Jesús de su vocación y obra.

No sería, entonces, una caricatura decir que la ortodoxia, representada por gran parte de la predicación y los escritos populares, no tuvo una idea clara del propósito del ministerio de Jesús. Para muchos teólogos conservadores, habría bastado con que Jesús hubiera nacido de una virgen (en cualquier momento de la historia humana, y quizás de cualquier raza), hubiera vivido sin pecado, hubiera muerto en sacrificio y hubiera resucitado tres días después. (En algunos casos, el significado principal de esto sería la conclusión: la Biblia es completamente verdadera). El hecho de que, en medio de estos acontecimientos, Jesús dijera e hiciera ciertas cosas, como impartir una maravillosa enseñanza moral y molestar a algunos de sus contemporáneos, funciona dentro de este tipo de esquema ortodoxo simplemente como una conveniencia. Jesús se convierte en una figura compuesta, una mezcla entre Sócrates derrotando a los sofistas y Lutero enfrentándose a los papistas. Su ministerio y su muerte, por lo tanto, están vagamente conectados. Sin embargo, la fuerza de esto se pierde al analizar el asunto a fondo. Si el propósito principal del ministerio de Jesús fue morir en la cruz, como resultado de una teología expiatoria abstracta, empieza a parecer que simplemente se enfrentó al orden establecido para ser crucificado y así poder llevar a cabo la teología sacrificial abstracta. Esto hace que tanto el ministerio como la muerte parezcan pura invención.

Por las mismas razones, como ya hemos sugerido, los reformadores y sus sucesores parecen ser mucho mejores exponentes de las epístolas que de los evangelios. Aunque Lutero y los demás se esforzaron por comprender el

significado de (por ejemplo) Gálatas en su conjunto y relacionarlo con su contexto contemporáneo, se hicieron pocos intentos por tratar (por ejemplo) Mateo de la misma manera, o por preguntarse qué creían hacer los evangelistas al no simplemente recopilar Material interesante y útil sobre Jesús, pero que, en realidad, lo entrelaza en lo que, a todas luces, parece una narrativa continua, una historia. Espero que mi argumento posterior indique que estas dos debilidades —la falta de cuestionamiento sobre el significado teológico del ministerio de Jesús y la falta de tratamiento de los evangelios con plena seriedad tal como se presentan, es decir, como *historias*— se encuentran entre las principales causas de gran parte de la confusión actual, y que pueden y deben remediarse.

Los reformadores, entonces, no se centraron en el Jesús histórico por sí mismo, sino en los resultados, los «beneficios», de su obra. «Esto es conocer a Cristo, conocer sus beneficios... a menos que se sepa por qué Cristo se hizo hombre y fue crucificado, ¿qué ventaja habría en conocer la historia de su vida?»²⁷ Aunque esto no significa exactamente que uno no pueda o no deba «aprender la historia de su vida», ciertamente desvía la atención de ella y la dirige hacia una doctrina abstracta —y, por lo tanto, parece más fácilmente aplicable— de la encarnación y la expiación. El énfasis en el *pro-yo* del evangelio parecía verse amenazado por la especificidad, la irrepetibilidad histórica, de los evangelios. Algunos reformadores, al menos, pretendieron, y todos lograron, una ruptura con la historia: fundaron iglesias esencialmente nuevas, en supuesta continuidad con Cristo y los apóstoles (y quizás con los Padres), pero en marcada discontinuidad con la iglesia medieval. Junto con esto se produjo, al menos en principio, otra ruptura con la historia, esta vez en el corazón mismo de la fe. La continuidad con Cristo significó un desapego a la realidad de Jesús, a su judaísmo, a sus propios fines y objetivos. Este no es el lugar para explorar por qué los reformadores tomaron las medidas que tomaron, ni tengo la competencia para tal investigación. Baste señalar aquí que la afirmación de luteranos posteriores, como Kähler y Bultmann, de pertenecer a la tradición de la Reforma al proponer al «Cristo histórico bíblico» frente al «supuesto Jesús histórico», o al despojarse de las capas de la mitología apocalíptica judía para descubrir la llamada eterna a la decisión, tiene fundamento sólido. También puede haber una nota inquietante: un indicio del teólogo que desdeña al historiador, del hermano mayor que rechaza al pródigo rehabilitado.²⁸

En los círculos posteriores a la Reforma, tanto católicos como protestantes, se ha generalizado el uso de los evangelios como fuentes de ética y doctrina, para relatos edificantes o, introducidos clandestinamente tras el *sensus*

literalis, para alegorías. ¿Qué más se podía hacer con ellos? La atención se dirigía a otras áreas: a la creación de sociedades «cristianas» y a su mantenimiento. Defensa mediante argumentos y guerras; a las candentes cuestiones teológicas y prácticas de la época. Para la Iglesia, que de una forma u otra aún controlaba gran parte de Europa, Jesús era el Cristo divino que redimió al mundo y cuya autoridad derivada, ya fuera a través del papa o del predicador, se ejercía en supuesto beneficio de ese mundo. El icono estaba en su lugar, y nadie se preguntaba si el Cristo que retrataba —y en cuyo nombre se hacían tanto bien como mal— se parecía en algo al Jesús que decía representar. Nadie, es decir, hasta Reimarus.

La hipótesis que propongo comparte la preocupación de los reformadores por la teología, pero no su incertidumbre sobre el valor de la historia de la vida de Jesús en relación con la tarea teológica y hermenéutica. Desde esta perspectiva, no puedo sino celebrar el auge del movimiento crítico, que atrajo la atención de las iglesias de la Reforma hacia esa historia que, durante al menos dos siglos, había sido convenientemente ignorada.

(ii) El ascenso del movimiento crítico: de Reimarus a Schweitzer

Reimarus (1694-1768) fue el gran iconoclasta. Sus *Fragmentos* (publicados póstumamente por Lessing en 1778) no constituyen la mayor parte de las «Vidas de Jesús» narradas por Schweitzer, pero suele atribuírsele el mérito de ser el primero en desafiar el mito dominante, o al menos el primero cuyo desafío fue escuchado.²⁹ Como ha demostrado recientemente Colin Brown, el propio Reimarus debe ser visto a la luz del deísmo inglés, que creó un clima favorable para el cuestionamiento que emprendió.³⁰ No escribía en el vacío ni para él. Al contrario, reaccionaba con fuerza a la tradición dominante de su época. Dicha tradición —la del cristianismo europeo, y en particular la del protestantismo continental— tenía su propia visión de Jesús y los evangelios, y Reimarus estaba decidido a demostrar que estaban equivocados. Su objetivo parece haber sido destruir el cristianismo (tal como lo conocía) desde su raíz, demostrando que se basaba en distorsiones o fantasías históricas. Jesús fue un reformador judío que se volvió cada vez más fanático y politizado; y fracasó. Su grito de abandono en la cruz marcó el fin de su esperanza de que su dios actuara para apoyarlo. Los discípulos se refugiaron en un modelo diferente de mesianismo, anunciaron que había sido "resucitado" y esperaron a que su dios trajera el fin del mundo. Ellos también se sintieron decepcionados, pero en lugar de clamar desesperados, fundaron la Iglesia católica primitiva, que para Reimarus pudo haber parecido prácticamente lo mismo. La tesis es devastadoramente simple. La historia se aleja de la teología. Si se despoja de la herencia ancestral, terminará alimentando a los cerdos. Jesús no fue más que

un revolucionario judío; los evangelios lo silenciaron en beneficio de la nueva religión. Si regresamos al principio, encontraremos que nuestra fe (y el estilo de vida europeo que se basaba en ella) se basa en un Mesías fallido y un evangelio fraudulento. La "Búsqueda" comenzó como un movimiento explícitamente antiteológico, anticristiano y antidogmático. Su objetivo inicial *no era* encontrar un Jesús en el que se pudiera basar la fe cristiana, sino demostrar que la fe de la Iglesia (tal como se concebía entonces) no podía, de hecho, basarse en el verdadero Jesús de Nazaret.

Debemos tener claro que la iglesia posreforma se había expuesto de par en par a este ataque. Reimarus simplemente estaba explotando la división entre historia y fe implícita en el énfasis del dictamen de Melancton, citado anteriormente. Afirmaba que los evangelios eran registros de la fe cristiana primitiva, no transcripciones de la historia, y que cuando estudiamos la historia real descubrimos un panorama muy diferente. Simplemente no sirve decir que tal pregunta ni siquiera debería plantearse. La objeción de Schweitzer a Reimarus fue que no debería haber considerado la escatología de Jesús en un sentido puramente político, aunque tenía razón al enfatizar la afirmación de Jesús de que la esperanza de Israel estaba a punto de cumplirse. Mi propia objeción sería similar, solo que más amplia: Jesús no apoyó la resistencia nacional judía a Roma, sino que se opuso a ella. Pero Jesús debe ser comprendido, sin duda, dentro de su propio contexto histórico. En la medida en que los reformadores y sus sucesores no lo entendieron así, Reimarus, o alguien como él, debe ser visto no solo como un protestante contra el cristianismo, sino, a pesar de sus intenciones, como un verdadero reformador del mismo. Esto no significa aliarse con Reimarus y otros pensadores de la Ilustración contra la ortodoxia cristiana; significa reconocer que el desafío de la Ilustración podría, a pesar de sí mismo, beneficiar al cristianismo, así como amenazarlo. El hermano mayor debería no ser demasiado arrogante si, y cuando, el príncipe regresa.

Seamos claros. A menudo se piensa que las primeras «vidas de Jesús» intentaban devolver a la iglesia a la realidad histórica. No fue así. Intentaban mostrar qué era realmente la realidad histórica, para que, tras vislumbrar esta visión poco atractiva, la gente pudiera alejarse de la teología ortodoxa y descubrir una nueva libertad. Se miraba la historia para luego mirar hacia otro lado, al otro lado de la «horrenda fosa» de Lessing, hacia las verdades eternas de la razón, inmaculadas por los hechos contingentes de la vida cotidiana. acontecimientos, incluso extraordinarios como los de Jesús.³¹ Lo fascinante, al mirar atrás doscientos años después, es que la apelación a la historia contra sí misma, por así decirlo, ha fracasado. La historia ha demostrado contener más

de lo que los idealistas creían. En este sentido, Reimarus fue, a pesar de sí mismo, un auténtico reformador de la fe. Descorrió el velo, con la intención de exponer la pobreza de los orígenes cristianos. Pero la invitación a una mirada más de cerca, una vez lanzada, no pudo ser retirada; y dentro de la poco prometedora especificidad histórica de la historia de Jesús, ahora podemos, creo, discernir, después de todo, el tesoro enterrado del evangelio. Quizás tengamos que venderlo todo —incluida la metafísica de Lessing— para poder comprarlo; pero lo único que no podemos hacer es volver a correr el velo. Reimarus, al parecer, nos ha hecho un gran favor. Su enfoque histórico puede haber tenido sus defectos, pero el defecto, en última instancia, puede ser un error afortunado.

No se puede decir lo mismo de todos aquellos que se interpusieron entre Reimarus y Schweitzer. Su historia es tan conocida y se ha contado con tanta frecuencia que no es necesario extenderse aquí. La famosa "*Vida de Jesús críticamente examinada*" de David Friedrich Strauss (1835) intentó armonizar el cristianismo con el racionalismo y la filosofía especulativa hegeliana, descartando lo milagroso mediante un *a priori* (y demostrando sin dificultad que muchas de las racionalizaciones ortodoxas de los milagros eran simplemente ridículas). La igualmente célebre *Vie de Jésus* (1863) ³² de Ernest Renan representa el punto culminante de las "vidas" liberales, ofreciendo al mundo al pálido y atemporal Galileo que la siguiente generación rechazaría por ser demasiado efímero, casi demasiado afeminado, para las necesidades de una nueva era valiente. ³³

Fue el propio Schweitzer, por supuesto, quien rechazó los retratos liberales con mayor dureza y eficacia. Para Schweitzer, Reimarus tenía razón al ver a Jesús en el contexto del judaísmo del siglo I, pero se equivocaba al verlo como un... Revolucionario. En cambio, el fenómeno del primer siglo que Jesús compartió con sus contemporáneos fue "apocalíptico": la expectativa del fin inminente del mundo. La brillante exposición y crítica de Schweitzer de la obra de otros solo es comparable a la audacia y la valentía de su propia imagen de Jesús. No podemos conocerlo excepto obedeciendo su llamado; él es el Jesús totalmente diferente, el Jesús que no se parece a ninguna de nuestras expectativas. Se creía el Mesías mientras que los espectadores pensaban que podría ser Elías; esperaba con confianza que su dios intervendría y traería el fin del mundo durante su ministerio. Soñó el sueño imposible del reino, que traería el fin de la historia mundial. Cuando esto no sucedió, y la gran rueda de la historia se negó a girar, se abalanzó sobre ella, fue aplastado en el proceso, pero aun así logró girarla. Así, cargó sobre sí la Gran Aflicción que habría de azotar a Israel y al mundo. El puente entre su

vida histórica y el cristianismo lo construye su *personalidad*: se impone sobre la historia y llama a la gente a seguirlo para transformar el mundo. El mismo fracaso de sus esperanzas las libera de las ataduras judías para convertirse, bajo su nueva apariencia, en la esperanza del mundo. Las líneas principales de la silueta de Schweitzer siguen siendo austeras e impactantes casi un siglo después.³⁴

En cierta medida, Schweitzer tuvo éxito. Casi todo el pensamiento occidental sobre Jesús ha incorporado sus ideas fundamentales de una forma u otra. En su misma rareza, quizá transmitían más convicción de la debida. La atención de la gente se atraía, y creían ver a Jesús, porque Schweitzer tenía la habilidad de hacerles ver cielos apocalípticos que se oscurecían, secretos que se ocultaban y revelaban, la extraña sombra de un cataclismo inminente y la silueta de una cruz sobre una colina, y de escuchar con él, en la extraña llamada a los discípulos, la eterna vocación a la obediencia, el conflicto, el sufrimiento y, finalmente, el conocimiento. Quienes se han retraído de las implicaciones completas del Jesús de Schweitzer lo han hecho, quizás, tanto por la exigencia total que plantea un Jesús como porque la obra no cumplía con los exigentes estándares de la erudición histórica. Muchas otras obras que se han vuelto mucho más populares no obtienen mejores resultados según ese criterio. La carrera no siempre es para los más veloces.

Mi propia hipótesis guarda una relación ambigua con la Antigua Búsqueda, lo cual no sorprende, considerando las ambigüedades inherentes a ese movimiento. Por un lado, los escritores del siglo XIX intentaban, en general, afrontar el desafío crítico escribiendo vidas de Jesús que parecían tener cierta base histórica y, sin embargo, conservaban una apariencia de significado teológico, o al menos religioso. Yo también deseo escribir historia. sin olvidar el posible 'significado' que puedan tener los acontecimientos.³⁵ Por otro lado, los historiadores del siglo XIX con frecuencia ignoraron el judaísmo de Jesús, intentando con todas sus fuerzas universalizarlo, convertirlo en el maestro atemporal de verdades eternas. Esta línea de su trabajo, que servía a la interpretación romántico-idealista de Jesús, significa que muy pocos de sus juicios históricos pueden permanecer inalterados. Comparto su deseo de dedicarse tanto a la historia como a la teología; pero su programa hermenéutico rector, y el consiguiente método histórico, me impiden, en última instancia, proceder en la misma dirección que ellos.

El propio Schweitzer reconoció con claridad que, a principios del siglo XX, el investigador que investigaba a Jesús se enfrentaba a una disyuntiva muy difícil. El título de su último capítulo principal, «Escepticismo profundo y escatología profunda», lo define como la disyuntiva entre la perspectiva de

William Wrede y la del propio Schweitzer.³⁶ Dado que esta antítesis, de una forma u otra, todavía nos enfrentamos a finales del siglo XX, vale la pena esbozarla un poco más.

Tanto Wrede como Schweitzer, a su manera, desarrollaron la postura fundamental de Reimarus. Ambos creían que un estudio histórico serio de Jesús aportaría algo muy diferente a lo que la ortodoxia dominante había supuesto o deseado.³⁷ Pero allí los caminos se dividieron. El libro de Wrede sobre el «secreto mesiánico» en Marcos fue más allá que el de Reimarus: todo lo que sabemos de Jesús es que fue un maestro o profeta galileo que hizo y dijo cosas impactantes y finalmente fue ejecutado. El evangelio de Marcos³⁸, del cual se derivan los demás, es una ficción de motivación teológica, ideada desde el seno de una iglesia primitiva que ya había cambiado sustancialmente de rumbo, alejándose de la propia agenda de Jesús. Schweitzer, sin embargo, si bien coincidía con Reimarus en que Jesús pertenecía a su contexto judío del siglo I, insistió en que el contexto judío que importaba no era revolucionario, sino apocalíptico. Sobre esta base, pudo incluir en su propio bosquejo mucho más material evangélico que Wrede y sugerir un desarrollo mucho más matizado desde Jesús, a través de la iglesia primitiva, hasta la escritura de los evangelios.

Una vez que se comprende plenamente la distinción entre estas dos posiciones, podemos entender las dos vías principales de la escritura crítica sobre Jesús en el período tardío. Siglo XX. La *Wredestrasse* insiste en que sabemos comparativamente poco sobre Jesús, y que los evangelios, en resumen y detalle, contienen mucho que refleja únicamente las preocupaciones de la iglesia primitiva. La *Schweitzerstrasse* sitúa a Jesús en el contexto del judaísmo apocalíptico, y sobre esa base postula una continuidad mucho mayor entre Jesús mismo, la iglesia primitiva y los evangelios, aunque permitiendo, por supuesto, contextos históricos significativamente diferentes en cada caso. Los dos enfoques son lo suficientemente distintos como para que podamos categorizar los escritos actuales en dos grupos principales, que se analizan respectivamente en los capítulos 2 y 3 a continuación. Por supuesto, en estos días, la *Strasse* se ha convertido en cada caso en una *autopista*, con mucha gente circulando, a diferentes velocidades, en muchos carriles y, de hecho, en direcciones diferentes.³⁹ Este desarrollo, a su vez, ha generado numerosos caminos secundarios, gasolineras y zonas de picnic. Varios escritores, además, han intentado construir nuevas vías de enlace y cruces entre las dos rutas principales. Pero la distinción entre ellas sigue siendo esclarecedora, como veremos a su debido tiempo. ¿Sabemos poco sobre Jesús, ya que los evangelios nos ofrecen una imagen en gran medida

engañoso (Wrede)? ¿O fue Jesús un profeta judío apocalíptico, y los evangelios reflejan, dentro de sus propios contextos, gran parte de su proclamación del reino (Schweitzer)?

(iii) De ninguna búsqueda a una nueva búsqueda: de Schweitzer a Schillebeeckx

Schweitzer representa, pues, un punto de inflexión en la historia de la «Búsqueda». Demolió la antigua «Búsqueda» con tanto éxito —y ofreció una alternativa tan impactante— que durante medio siglo la erudición seria tuvo grandes dificultades para remontarse a la historia al tratar el tema de Jesús. Este fue el período de la gran vía negativa, cuando los teólogos aplicaron a Jesús esa tradición de silencio reverente que en otras tradiciones se había reservado para hablar del único dios.⁴⁰ Martin Kähler ya había lanzado su protesta en este sentido en 1892: el Cristo predicado debe ser el punto central de la teología, y si Jesús, y por tanto el verdadero Dios, han de ser conocidos sólo a través de la historia, entonces los historiadores se convertirán en sacerdotes.⁴¹ (En cambio, Kähler parece dejar En 1926 Bultmann publicó un libro en el que descartaba las trampas apocalípticas de la predicación de Jesús y las "ilusiones sobre el mundo venidero", y traducía la escatología de Jesús al llamado existencialista a la decisión.⁴² Al igual que Schweitzer, rechazó al Jesús protestante liberal del siglo XIX;⁴³ A diferencia de Schweitzer, insistió en que la "personalidad" de Jesús no podía recuperarse de los registros y, en cualquier caso, no habría tenido interés para la teología.⁴⁴ Las historias que parecían historias del Jesús histórico eran en su mayoría declaraciones de fe sobre el «Cristo resucitado» retrocedidas a su vida, expresando así la fe vigente de la iglesia más que la memoria histórica. En cualquier caso, Jesús compartía la perspectiva primitiva y mitológica de su época, y habría que retroceder a ella (mediante la «desmitologización») si se deseaba descubrir el verdadero significado de su mensaje. El puente entre Jesús y la vida de la iglesia se encontraba entonces simplemente en la predicación de la Palabra.⁴⁵ Bultmann se movía en la delgada línea entre no tener interés en el Jesús histórico y querer mantenerlo a su lado por si acaso. Separado tanto de su contexto judío como de la iglesia postpascual (una separación reforzada por el «criterio de disimilitud»), un Jesús así es una figura casi tan solitaria como la de Schweitzer, aunque por una razón diferente.

Bultmann, a su manera, y Karl Barth, a la suya, se aseguraron de que se hiciera poco para avanzar en el trabajo histórico genuino sobre Jesús durante el período de entreguerras. La atención se centró, en cambio, en la fe y la experiencia cristianas primitivas, en la creencia de que allí, y no en un Jesús dudosamente reconstruido, se encontraba la clave de la revelación divina que

se presumía que tuvo lugar en el cristianismo primitivo. La crítica formal, la herramienta generalmente asociada con Bultmann, no estaba, en esencia, diseñada para descubrir a Jesús. Formaba parte de la otra gran «Búsqueda», que aún continúa a pesar de ser, en principio, incluso más difícil que la Búsqueda de Jesús: la Búsqueda de la Iglesia Kerigmática, el intento de reconstruir los movimientos de pensamiento y creencia del siglo I, y en particular de recuperar (en ambos sentidos) la fe cristiana primitiva.⁴⁶ Los evangelios son documentos de fe, no libros de historia. Los ecos de Melancton no están lejos: Bultmann pretendía dirigir la atención a la fe en lugar de a los «hechos puros»; pero los ecos de Reimarus y Wrede también están ahí, en la distinción Entre «lo que realmente sucedió» y las creencias de la iglesia, incluidas las de los evangelistas. La diferencia radica en que Reimarus dirigía la atención a la historia para socavar la teología. Bultmann, en efecto, rechazó el desafío negando las premisas. La historia no tenía nada que ver con la fe.⁴⁷

Por supuesto, se siguieron escribiendo libros sobre Jesús. Algunos eran, por así decirlo, "vidas" del siglo XIX, escritas demasiado tarde, sin considerar realmente el reto de Schweitzer. Otros, como un erudito como T. W. Manson, intentaron tomar en serio las cuestiones históricas, pero sin integrar el trabajo detallado en un panorama general que hubiera orientado estudios posteriores. En esta fase también se podría ubicar la obra de J. Jeremias y C. H. Dodd, ninguno de los cuales encajaba fácilmente en ninguno de los "movimientos" tan apreciados por los eruditos.⁴⁸ Pero, en el continente, resultó que no era fácil mantener un voto de silencio. A pesar de todas las apremiantes razones teológicas para no querer indagar sobre Jesús, los discípulos más audaces de Bultmann se dieron cuenta de que esta vez el maestro había ido demasiado lejos. El 23 de octubre de 1953, Ernst Käsemann impartió una conferencia, ahora famosa, a un grupo de antiguos alumnos de Bultmann sobre «El problema del Jesús histórico», iniciando así una fase significativamente nueva, que pronto se denominó «La nueva búsqueda del Jesús histórico».⁴⁹ Käsemann, consciente (como en toda su obra) de los peligros del idealismo y el docetismo, insistió en que si Jesús no estaba anclado en la historia, podría ser arrastrado en cualquier dirección, podría convertirse en el héroe de cualquier programa teológico o político. Käsemann tenía en mente, sin duda, las diversas teologías nazis que, en ausencia de un estudio serio de Jesús en la Alemania de preguerra, habían sido capaces de construir un Jesús en gran medida no judío. Sin saber quién murió en la cruz, dijo, no habría una base sólida para defender el evangelio de la cruz en toda su agudeza, que él consideraba especialmente necesario en la Alemania de

posguerra. Sin embargo, esta agenda teológica tan definida, a pesar de todo su valor (que difícilmente se cuestionaría hoy en día), significaba que la Nueva Búsqueda, irónicamente, no representaba un giro hacia la historia en el sentido más amplio. Lo mejor De los libros que se conocen y que aparecen durante esta fase, el de G. Bornkamm comienza con las palabras ya citadas: «Ya nadie está en condiciones de escribir una vida de Jesús».

Las principales producciones de la Nueva Búsqueda son, de hecho, de poco valor duradero.⁵⁰ Sus practicantes, o aspirantes a practicantes, no se han librado de la visión anticuada de la apocalíptica, que simplemente significa la expectativa del fin del mundo, en un sentido crudamente literal. Tampoco han logrado escapar de las ataduras de la crítica formal y tradicional, que, al estar diseñada principalmente para descubrir la iglesia primitiva, no a Jesús mismo, ha causado considerables dificultades a la hora de una reconstrucción histórica seria. Por esta razón, se ha dedicado mucho tiempo al método, y en particular a discutir los criterios apropiados para reconstruir la vida de Jesús, una preocupación que conduce, con triste inevitabilidad, a libros llenos de notas a pie de página, en los que los árboles son tan difíciles de discernir que ni siquiera se vislumbra el bosque mismo. Se ha prestado atención a los dichos de Jesús, tanto dentro como fuera de la tradición sinóptica. Esto, nuevamente, es fiel al énfasis de la Reforma: el propósito de la vida de Jesús fue decir⁵¹ cosas, enseñar grandes verdades de forma atemporal. También era fiel a la filosofía idealista: lo que importa en última instancia son las ideas, no los acontecimientos.

Una de las obras más extensas de este período —es decir, entre Schweitzer y la Tercera Búsqueda que ha surgido en los últimos quince años— es la del teólogo dominico Edward Schillebeeckx. Su prodigioso libro sobre Jesús se basa en la crítica histórico-tradicional, según la cual los evangelios sinópticos han sido escudriñados en busca de evidencia de esta o aquella «comunidad cristiana primitiva», y entre cuyas declaraciones de fe pueden surgir atisbos de Jesús. Tal argumento es necesariamente tortuoso y tenue, ya que diferentes grupos de críticos histórico-tradicionales ofrecerán diferentes respuestas. Schillebeeckx adopta una postura que es la imagen especular de la de Bultmann: los relatos de la resurrección son historias de la vida de Jesús, presentadas al presente. Su eventual salto de un Jesús puramente histórico al Hijo de Dios encarnado se basa poco o nada en la parte principal del libro.⁵² Parece brindar un apoyo tácito considerable a la idea de que la historia y la teología son dos mundos que deben mantenerse completamente separados. Su libro intenta valientemente combinar las múltiples hipótesis necesarias para postular tanto una «comunidad Q» dividida, como matriz clave de las

tradiciones tempranas, como algún tipo de interés teológico normativo. Pero su obra me parece haber demostrado la esterilidad del Nuevo Una búsqueda tan devastadora, aunque no tan legible, como la que hizo Schweitzer en relación con lo Antiguo.

No es que la Nueva Búsqueda haya terminado. (Quizás debería aclarar en este punto que, en realidad, no creo en «períodos» rígidos en la historia de la erudición, salvo como ayudas heurísticas para comprender las corrientes de pensamiento. En el presente asunto, sería absurdo imaginar que todos los eruditos abandonaron repentinamente un tipo de trabajo y se dedicaron a otro; tan absurdo, de hecho, como la impresión que dan muchas encuestas sobre la erudición evangélica de este siglo, en las que de repente «todo el mundo» se dedica a la crítica de la forma, la crítica de la redacción o lo que sea).⁵³) Los seguidores de la línea Wrede-Bultmann son numerosos y, tras un período relativamente tranquilo en la década de 1980, han vuelto a la actividad. No han renunciado a experimentar las combinaciones y permutaciones de los argumentos del maestro, a debatir criterios sin cesar, a reconstruir Q y, más recientemente, a organizar un nuevo Seminario. Este trabajo ha producido resultados bastante sustanciales, y en el próximo capítulo los analizaremos con cierto detalle. Antes, sin embargo, un resumen de nuestros logros hasta el momento.

(iv) Doscientos años de búsqueda

¿Qué logró la Búsqueda en los doscientos años transcurridos entre Reimarus y Schillebeeckx? Situó la cuestión histórica de forma firme e irrevocable en el mapa teológico, pero sin proporcionar una respuesta definitiva. Los teólogos no pueden ignorar honestamente las preguntas sobre quién fue Jesús, si dijo e hizo aproximadamente lo que encontramos en los evangelios, las razones de su muerte y las razones del auge del cristianismo. Esto no implica en absoluto que el estudio histórico de Jesús esté diseñado simplemente para el beneficio de la iglesia y la teología. Quienes deseen demostrar la incredulidad del cristianismo, como hicieron Reimarus y algunos de sus seguidores, también están obligados a tomar estas preguntas en serio. Pero ¿han permitido los historiadores que alguno de los dos bandos, o incluso los que se encuentran en el medio, llegue muy lejos?

Si nos limitamos, por ahora, al período comprendido entre Schweitzer y Schillebeeckx, encontramos numerosas obras notables en el campo de la teología sistemática, y en particular de la cristología. Todas ellas han hecho uso, en mayor o menor medida, de la figura de Jesús. Los extensos esquemas de escritores como Barth y Tillich, las obras provocadoras y seminales de Pannenberg, Jüngel y Moltmann, y las grandes obras católicas de Rahner,

Kasper, Schoonenberg y el propio Schillebeeckx —sin mencionar el famoso *Ser cristiano de Hans Küng*— dan testimonio de la importancia de la cuestión del Jesús histórico dentro de sus respectivos esquemas.⁵⁴ Pero en ningún momento, sugiero, se ha permitido que el impacto total de la evidencia histórica influya significativamente en las conclusiones dogmáticas alcanzadas; cuando lo ha hecho, es quizás solo como una concesión. Esto puede parecer un juicio precipitado: algunos de estos teólogos (pensemos particularmente en Pannenberg) han hecho un uso muy serio y exhaustivo de partes del contexto judío de Jesús; pero sigo convencido de que hay mucho más que decir sobre las percepciones, cosmovisiones y mentalidades de los judíos del primer siglo que tendrán una importancia considerable, aún inimaginable, para la teología sistemática. La excepción a esto podrían ser los teólogos de la liberación, entre los cuales Segundo en particular ha producido un estudio impresionante.⁵⁵ Pero también en este caso las conclusiones, aunque muy diferentes de las dogmáticas normales, parecen haber sido al menos esbozadas de antemano; el trabajo histórico detallado no ha sido realmente tomado con plena seriedad.

Los años de la silueta no fueron en absoluto negativos. Si bien no arrojaron resultados firmes sobre Jesús, proporcionaron nuevas imágenes de la iglesia primitiva. Estas resultan ser el equivalente en el siglo XX de las vidas de Jesús del siglo XIX: ⁵⁶ hipótesis fantasiosas, cargadas de teoría y con agendas definidas sobre la iglesia primitiva, con una relación tangencial con las fuentes y con la historia real de la Palestina del siglo I, Asia Menor y otros lugares. Pero, de nuevo, al igual que su análogo del siglo XIX, dan testimonio tanto de la complejidad de la tarea, de su potencial importancia teológica, como, negativamente, de la inexactitud de muchas teorías que, tras haber sido probadas y demostradas como insuficientes, deberían ser desechadas. De todo esto quizás surja una nueva conciencia de la historia del siglo I y su potencial significado teológico.⁵⁷

Doscientos años, pues —repasados rápidamente aquí, porque la historia se ha contado tantas veces— han demostrado que la Búsqueda es vital, pero difícil. Las fuentes no son menos difíciles de usar ahora que al principio. Las preguntas no son menos apremiantes. De vez en cuando, uno espera que se hayan cerrado definitivamente algunas pistas falsas, pero, justo cuando uno se permite un suspiro de alivio al pensarlo, surge otra ingeniosa variación sobre un viejo tema.⁵⁸ De vez en cuando, se cree que algún aspecto de la historia judía del primer siglo está ya firmemente establecido, de modo que puede utilizarse como punto de referencia para trabajos futuros; pero siempre parece haber suficiente margen dentro de las complejas fuentes para que

surjan interpretaciones sorprendentemente diferentes. No obstante, los últimos veinte años (1975 a 1995) han presenciado un notable auge de la investigación, que aborda todas estas cuestiones con renovado vigor y entusiasmo. Es a estos nuevos movimientos a los que ahora nos dirigimos. Quizás el pródigo esté regresando a casa.

CAPÍTULO 2. TRÁFICO INTENSO EN LA WREDEBAHN: ¿SE RENOVA LA 'NUEVA BÚSQUEDA'?

1. Introducción

Albert Schweitzer, como vimos, legó a la posteridad dos claras alternativas: el escepticismo profundo de William Wrede y su propia escatología profunda. Al analizar el panorama actual de los estudios sobre Jesús, descubrimos que estas dos calles se han convertido en amplias autopistas, con un gran tráfico intentando transitarlas simultáneamente.¹ En el presente capítulo consideraremos a aquellos que, al menos en algunos sentidos, han seguido a Wrede; en el capítulo siguiente, a aquellos que han seguido a Schweitzer.

Cabe señalar de inmediato que esta distinción no es inflexible, y que varios de los escritores más importantes incorporan elementos de ambas posturas. Al mismo tiempo, existe una distinción que se puede hacer claramente, y que es visible más obviamente en los extremos. Por un lado, están aquellos que piensan que podemos saber muy poco sobre Jesús, y que los evangelios sinópticos (y, *a fortiori*, Juan) son poco más que ficción teológica. Así, por ejemplo, en forma aunque no en contenido, Burton Mack (véase más adelante) se sitúa más o menos exactamente en la línea de Wrede. Por otro lado, algunos han seguido colocando a Jesús dentro de la escatología apocalíptica judía, y en consecuencia han otorgado un valor mucho mayor al registro sinóptico, que ofrece más o menos esta postura. Así, de nuevo en forma aunque no en contenido, AE Harvey y EP Sanders se sitúan junto a Schweitzer. Entretanto, y solo para mostrar el espectro, dos escritores recientes (Borg y Crossan) presentan un Jesús mucho menos minimalista que Wrede (o Mack), e insisten en la importancia de la «escatología», en cierto sentido, dentro de la obra de Jesús. Esto los hace mucho más difíciles de clasificar, aunque, en última instancia, por sus principales énfasis, los situaría como seguidores de Wrede considerablemente modificados, en lugar de en la corriente de Schweitzer. De nuevo, Vermes, cuyo objetivo principal es insistir en el judaísmo de Jesús, le da tan poca importancia a la escatología que su Jesús se asemeja, en cierto modo, al de Wrede.

Sería posible, en principio, delinear las diversas opciones con mucho más detalle del necesario o deseable aquí. Mi propio estudio me ha llevado a la conclusión de que, aunque sea necesario ajustar muchos detalles, la opción de Schweitzer es, en principio, la preferida. Por consiguiente, considero a sus

seguidores contemporáneos, cuyo trabajo analizaré en el próximo capítulo, como mis principales interlocutores. Sin embargo, dado que los defensores de la línea del Jesús minimalista y los evangelios ficticios han vuelto a expresarse con mayor vehemencia últimamente, es importante explicar sus argumentos y por qué discrepo con ellos. De ahí el presente capítulo.

2. El 'Seminario de Jesús'

A finales de la década de 1970 y principios de la de 1980 se produjo un declive de la «Nueva Búsqueda» y, como veremos en breve, el auge de un enfoque muy diferente. Sin embargo, a mediados de la década de 1980 se dio un paso importante para revitalizar lo que sigue siendo, básicamente, el estudio posbultmaniano de Jesús. En 1985, Robert W. Funk, entonces profesor de la Universidad de Montana, fundó el «Seminario de Jesús», que reunía a académicos de Norteamérica para debatir los dichos de Jesús uno por uno y votar sobre su autenticidad o no. El programa y la práctica de este seminario contienen tres características importantes. En primer lugar, se debe incluir todo el material relevante sobre Jesús. El alcance va mucho más allá de los evangelios canónicos, incluyendo a *Tomás* y numerosas otras obras, varias de ellas fragmentarias. En segundo lugar, la votación se realiza en cuatro categorías, utilizando cuentas de colores que simbolizan diferentes grados de probabilidad: rojo significa auténtico, rosa probablemente auténtico, gris probablemente falso, negro definitivamente falso.² En tercer lugar, el Seminario Publica sus resultados lo más ampliamente posible, reconociendo que no solo los académicos podrían estar interesados. El resultado final es una edición multicolor de los evangelios, incluyendo *el de Tomás*, en la que se puede ver de un vistazo cómo se han evaluado los diversos dichos.³ El Seminario ha producido una nueva traducción que combina americanismos coloquiales con un título un tanto pretencioso ('La versión de los eruditos'). También⁴ se ha mencionado la posibilidad de producir una versión completamente revisada de *la Historia de la Tradición Sinóptica de Rudolf Bultmann*, que recorra el desarrollo de los dichos de Jesús a través de sus diversas etapas hipotéticas. También se planea una película.⁵

Una cierta burla sutil del Seminario de Jesús ha sido habitual entre académicos no directamente involucrados. Sin embargo, esto, aunque sin duda provocado por el tono algo pomposo de los primeros pronunciamientos, no tiene sentido. Cada uno de los aspectos mencionados puede defenderse por sí mismo. La inclusión de material no canónico es simplemente una buena práctica académica; la evaluación es un segundo paso, pero tenerlo sobre la mesa es incuestionable. En este sentido, cabe agradecer a varios miembros del Seminario, incluido su presidente, su excelente labor en la elaboración de

textos de estudio.⁶ La práctica de votar sobre dichos individuales tiene una estrecha analogía con la práctica estándar entre, por ejemplo, los editores de textos críticos como la edición del Testamento Griego de las Sociedades Bíblicas Unidas, aunque con la diferencia significativa, no siempre reconocida, de que mientras este último comité está sopesando la evidencia de los manuscritos reales, en la mayoría de los casos el Seminario de Jesús no está votando sobre nada tan tangible. El hecho de que las encuestas no siempre hayan dado una respuesta clara, y que obviamente dependan del estado de ⁷ ánimo y las presuposiciones de ciertos académicos norteamericanos en un momento determinado, no es en sí mismo un argumento para no intentar el ejercicio. Y la determinación de poner los resultados del trabajo a disposición de un público amplio es claramente loable, aunque la sensación de saber de antemano qué puede ser beneficioso para ese público se cuele en los pronunciamientos del Seminario, simplemente como ocurre, por supuesto, con las de casi todo el mundo. Dado que en el Seminario está representado un cierto sector representativo de la erudición ⁸ bíblica norteamericana, podemos razonablemente esperar que surja material interesante y potencialmente valioso.

Pero hay dos puntos en particular que merecen críticas. Los presupuestos subyacentes de la empresa son sistemáticamente confusos y el modo en que el sistema realmente funciona es motivo de preocupación.

En primer lugar, el folleto inicial que anunciaba el seminario hablaba en términos positivistas clásicos de «la búsqueda de los hechos y la historia, de la honestidad y la franqueza, de la verdad y sus consecuencias». Invitaba a participar a quienes preferían «hechos en lugar de fantasías», «historia en lugar de histrionismo» y «ciencia en lugar de superstición». Incluso utilizaba la vieja frase «los resultados garantizados de la investigación histórico-crítica»; esto debería haberse convertido, para la década de 1980, en un chiste recurrente, ya que muchas creencias que se etiquetaron así tan recientemente como en la década de 1960 ya han sido relegadas al olvido académico, en particular por algunos de los participantes en el propio Seminario de Jesús. Pero este tono positivista está, como argumenté en *NTPG* Parte II, completamente fuera de lugar en la investigación histórica seria. Además, no concuerda con la práctica real del Seminario ni con los pronunciamientos metodológicos de algunos de sus miembros principales. Tras la primera votación, quedó claro rápidamente que, como escribió Burton Mack, "no tenemos categorías comunes para dar sentido a las cosas, ni siquiera entre nosotros"; ¹⁰. Un dilema académico bastante común, pero que modera un poco la idea de poder decirle a una América expectante lo que Jesús realmente dijo.

Y el escritor más conocido del Seminario, Dominic Crossan, ha (como veremos) rechazado explícitamente el positivismo de los primeros pronunciamientos del Seminario. El Seminario parece, pues, oscilar incómodamente entre una imagen pública positivista y una incertidumbre metodológica interna.

Pero ¿no muestran los «resultados» que, de hecho, existe un consenso emergente? Sí y no. Este es el segundo punto: la forma en que funciona el sistema, podríamos sugerir, demuestra simplemente que cierta franja de la población estadounidense moderna... La erudición ha optado, en gran medida *a priori* en términos del presente ejercicio, por una forma particular de entender quién era Jesús y cómo se desarrolló la iglesia primitiva.¹¹ Esta tradición relativamente reciente ha sido acogida con entusiasmo por el presidente del Seminario, Robert Funk, quien describe conmovedoramente su propia sensación de un destino que se acerca y su propio reto estimulante a los primeros miembros del Seminario. Promete que él mismo escribirá un libro sobre Jesús, cuando el Seminario haya concluido su labor; se nos puede perdonar si sugerimos que habrá pocas sorpresas cuando llegue.¹² Mientras tanto, el loable deseo de comunicar los resultados de las deliberaciones del Seminario ha llevado a simplificaciones sorprendentes. En la Introducción al texto célebre de Marcos (presentado de nuevo en *Los Cinco Evangelios*), se nos dice que los eruditos coinciden en las premisas principales que sustentan todo el trabajo crítico sobre los evangelios. Desafortunadamente, la esencia de una premisa es que no es una conclusión, mientras que la mayoría de las afirmaciones que se ofrecen como «premisas» a continuación son conclusiones, muchas de ellas muy dudosas. En el análisis de algunas investigaciones recientes sobre Jesús y los evangelios, se destilan sesenta y cuatro de estas "premisas", que van desde las no controvertidas ("Premisa 2: Jesús enseñó a sus discípulos oralmente; Jesús no escribió nada") hasta las altamente polémicas ("Premisa 4: La tradición oral es fluida"; "Premisa 24: Tomás representa una etapa anterior de la tradición que los evangelios canónicos"; "Premisa 44: Las fuentes más antiguas son Q¹ y Tomás¹. La segunda y tercera ediciones de Q siguen de cerca") y las absolutamente polémicas ("Premisa 45: Solo una pequeña parte de los dichos atribuidos a Jesús en los evangelios fueron realmente pronunciados por él"). Llamar a estas «premisas» es invitar a la acusación de manipular el debate con antelación. Sugerir que los académicos están de acuerdo en estas supuestas «premisas» es simplemente ignorar el trabajo de muchísimos académicos contemporáneos tan «críticos» como los miembros del Seminario.¹⁴

Junto al texto donde se expone esta secuencia de supuestas "premisas" se destacan otras definiciones. Algunas son simplemente indiscutibles («El *pergamino* se fabrica con pieles de animales, generalmente ovejas o cabras, preparadas para recibir escritura»); otras son extremadamente engañosas, reflejando puntos de vista ahora abandonados por la mayoría de los estudiantes serios del tema en cuestión (' *El apocalipticismo* es la visión de que la historia llegará a su fin y una nueva era comenzará después de una catástrofe cósmica'). Este tipo de popularización no beneficia a nadie, excepto a aquellos decididos a imponer un punto de vista a cualquier precio .

Esta impresión se confirma con las actas de votación del Seminario. En la votación sobre los dichos, presentada en los volúmenes 6 y 7 del *Foro de Fundamentos y Facetas* , cabe destacar que la mayor parte de los votos «rojos» (es decir, «auténticos») recae en dichos que aparecen en Q, Tomás o en ambos. Lucas aparece brevemente con las parábolas del buen samaritano (10:29–37) y el administrador incompetente (16:1–9) siendo votado como auténtico. Pero el modelo de Q y Tomás sigue predominando. La razón principal por la que estos dichos se consideran «auténticos» no es, claramente, que cada uno haya sido probado individualmente con criterios abstractos, sino que se ha juzgado que encajan en la imagen de Jesús *ya elegida* . De nuevo, Burton Mack: «quizás tengamos que renunciar a [el criterio de disimilitud] en favor del criterio de plausibilidad, dado lo que se puede reconstruir de la vida social y el pensamiento en la Galilea de la época». ¹⁶ Cabe señalar que no descarto esta propuesta como falsa: de hecho, la apoyo. Lo que hago es señalar que relativiza por completo el propósito aparente y la afirmación declarada del Seminario de Jesús. Lo que está en marcha, al menos en los resultados disponibles hasta ahora, no es el estudio objetivo detallado de pasajes individuales, que conduce a una nueva visión de Jesús y la iglesia primitiva. *Es una visión particular de Jesús y la iglesia primitiva, que se desarrolla en una lista detallada de dichos que encajan con esta visión* . Una vez reconocido esto, también debe verse que la verdadera tarea, que aún aguarda a todos los estudiantes de Jesús, es la de la hipótesis principal y la verificación seria, no el trabajo pseudoatomista sobre fragmentos aparentemente aislados. Sobre esto ya he escrito con cierto detalle en otra parte. ¹⁷ En este caso particular, la visión que ya ha sido elegida contiene, como uno de sus elementos principales, un conjunto de supuestos sobre lo 'apocalíptico' y la 'escatología', sobre la 'profecía' y la 'sabiduría', que ya hemos cuestionado en parte y continuaremos contra los cuales argumentaremos en el presente trabajo. ¹⁸

El último punto sobre la práctica real del Seminario se refiere a la asignación de "promedios ponderados" a los diferentes votos emitidos.

Obviamente, si el 25% de los miembros... Si se vota en cada categoría, se producirá un empate y no será posible aplicar coloración; por lo tanto, es necesario un sistema para decidir cómo proceder. Sin embargo, en varios casos, un alto porcentaje —a veces una clara mayoría— votó rojo o rosa, es decir, auténtico o probablemente auténtico, pero el promedio ponderado resultó gris debido a la alta proporción de votos negros emitidos en el otro bando. Un sistema de votación como este ¹⁹, aliado a una maquinaria publicitaria que pretende decirle a Estados Unidos «lo que Jesús realmente dijo», no tiene nada de recomendable. Si, incluso dentro del grupo restringido del propio Seminario de Jesús, la mayoría de los académicos cree que un dicho es probable o ciertamente auténtico, que una minoría vote por los negros y, por lo tanto, haga que el dicho sea «probablemente falso» simplemente no tiene sentido.

¿Pertenece este frenesí de actividad a la antigua «Nueva Búsqueda» o a lo que he llamado la «Tercera Búsqueda», que analizaré en el próximo capítulo? Desde cierto punto de vista, se trata de una mera cuestión de etiquetas. No importa mucho si consideramos el «Seminario de Jesús» y a sus figuras clave, como Mack y Crossan, como parte del ala radical de la «Tercera Búsqueda», o si reconocemos las principales diferencias entre ellos y los que se analizarán en el capítulo 3, situándolos, como he hecho, en una categoría completamente distinta. En resumen, la postura puede enunciarse de la siguiente manera: la «Nueva Búsqueda» fue un movimiento explícitamente bultmanniano, un intento de algunos seguidores de Bultmann por recuperar algo del Jesús histórico, partiendo de la comprensión bultmanniana del kerigma de la cruz y la resurrección. El «Seminario de Jesús», y Mack y Crossan (que analizaremos a continuación ²⁰) como representantes del mismo, trabajan con premisas y métodos algo diferentes; son bastante antibultmannianos en su interés por descubrir a Jesús, por descubrir lo que realmente dijo (Bultmann lo habría considerado una preocupación muy errónea). Se preocupan por ubicar a Jesús en su entorno social y cultural. Crossan, al menos, se preocupa por vincular la historia y la teología de una manera ajena al bultmannismo convencional. En estos aspectos, se acercan, de hecho, a la «Tercera Búsqueda». Pero los vínculos entre ellos y la escuela Bultmanniana más antigua aún me parecen obvios. Todo el programa de Mack surge de forma bastante explícita de Bultmann y Wrede, con su énfasis en la obra ficticia (en todos los sentidos) de Marcos. ²¹ Su énfasis (el de Mack) en el cristianismo palestino primitivo como muy distinto del culto a Cristo de Pablo proviene directamente de Bultmann y Bousset, y tiene poco en común con la "Tercera Búsqueda", que es más probable que se combine (como, por ejemplo, en la obra de Sanders) con una

lectura sólidamente judía de Pablo.²² La reconstrucción de Q, y el intento de asignarle un papel vital en la búsqueda de Jesús, recuerda mucho más a la «Nueva Búsqueda» y su *Traditionsgeschichte concomitante* que a la «Tercera Búsqueda», que se ha distanciado de tales movimientos. A continuación analizaré la relación de Crossan con la tradición de Bultmann; creo que hay suficiente evidencia para ubicarlo en la misma categoría general de una «Nueva Búsqueda» renovada. Si alguien sugiere que esta renovación se solapa con parte de la «Tercera Búsqueda», con gusto lo aceptaré, siempre que se señalen también los puntos de clara distinción. En ese caso, el propósito de este capítulo sería simplemente introducir la «Tercera Búsqueda», por así decirlo, por la puerta trasera.

Mack y Crossan han sido, en la última década, dos de los escritores más influyentes sobre Jesús y los evangelios en Norteamérica. Ahora debemos analizarlos con más detalle.²³

3. Burton L. Mack (y la cuestión de Q)

Ya he citado a Burton Mack más de una vez, y es su obra en particular la que ha dado al Seminario de Jesús uno de sus fuertes impulsos direccionales. En su libro *Un Mito de Inocencia: Marcos y los Orígenes Cristianos*²⁴ Argumenta con incisividad, y a menudo con brillantez, una visión de Jesús, de los orígenes cristianos y del Evangelio de Marcos que contrasta marcadamente con la creencia popular. Marcos, insiste, creó un mito de los orígenes cristianos en el que Jesús, el inocente hijo de Dios, anunció el fin del mundo. Esto legitimó una forma particular de ser cristiano de segunda generación, que luego fue canonizada, con resultados desastrosos hasta nuestros días.

Una aparición brillante del hombre de poder, destruido por aquellos que estaban aliados contra Dios, apuntaba no obstante a una victoria final cuando aquellos que conocían el secreto de su reino finalmente serían reivindicados por aceptar su autoridad.

Ni la ficción de Marcos sobre la primera aparición del hombre de poder, ni su fantasía sobre la aparición final del hombre de gloria, se ajustan a la sabiduría que ahora se requiere. La Iglesia canonizó un momento notablemente lamentable de la condenación cristiana primitiva del mundo. Por lo tanto, el mundo ahora está condenado. Es suficiente. Ya casi no se puede imaginar un futuro para el mundo, si su redención está en manos del inocente hijo de Dios de Marcos.²⁵

El linaje de la obra de Mack se remonta claramente a dos figuras seminales de principios de siglo: Wrede y Bultmann. Al igual que Wrede, Mack cree que la trama del evangelio de Marcos es obra del propio Marcos, una ficción inventada por razones teológicas al final de la primera generación del

cristianismo, en la que el mensaje original de Jesús y las creencias de la mayoría de sus primeros seguidores fueron revisados radicalmente en aras de un esquema de pensamiento muy diferente. Para Wrede ²⁶, este esquema se centraba en el «secreto» del mesianismo de Jesús; para Mack, se centra en el mensaje apocalíptico negativo en el que el mundo es condenado por el hijo de Dios. Al igual que Bultmann, Mack concibe el desarrollo del cristianismo primitivo en dos vertientes, que Marcos ha unido: están los primeros seguidores del propio Jesús (en su mayoría judíos), que continuaban su propia línea de enseñanza, y están los miembros del culto helenístico a Cristo, del cual Pablo representa una vertiente. Pero ²⁷, mientras que para Bultmann la fusión de las dos vertientes por parte de Mark fue una decisión brillante y creativa, para Mack fue y es un desastre.

¿Cuál es entonces la verdad sobre Jesús? Hay que elegir cuidadosamente entre el material de los evangelios, ya que gran parte es incoherente consigo misma: «Expulsar demonios es difícil de imaginar para alguien experto en parábolas». ²⁸ En particular, 'una crítica social aforística sugiere una postura, un pronunciamiento apocalíptico de fatalidad otra, pero ambos tipos de dichos están incluidos en la colección conocida como Q'. ²⁹ Esto le da a Mack su enfoque particular, junto con los defensores de la Q de dos etapas: ³⁰

La sabiduría aforística es característica de la capa anterior [de Q]. Esto revierte las antiguas visiones de Jesús como predicador apocalíptico y lleva el mensaje de Jesús a un estilo de discurso completamente distinto. ³¹

Jesús, al parecer, pertenecía al ambiente mayoritariamente gentil de Galilea. (Mack cita con aprobación el estudio detallado de Freyne sobre Galilea, pero luego discrepa con él en la cuestión de cuán judía era todavía la Galilea). ³²) Su enseñanza, una vez reconstruida adecuadamente, se parece más a la de un sabio cínico que elabora aforismos diseñados para subvertir los mundos sociales y culturales de sus oyentes. ³³ Tenía poco o nada que decir acerca del «reino de Dios», o al menos no en ningún sentido judío (no es que, en cualquier caso, la idea fuera especialmente prominente en el judaísmo de la época). ³⁴ De hecho,

Se busca en vano un abordaje directo de las preocupaciones específicamente judías. La crítica de Jesús no se dirige específicamente a cuestiones institucionales judías, ni sus recomendaciones se basan en conceptos y autoridades obviamente judíos... El reino de Jesús no fue la culminación de antiguos ideales épicos que la historia no había logrado materializar. La crítica social era general; la invitación, dirigida específicamente a individuos. La invitación habría sido a algo así como el «reino» del cínico, es decir, a asumir la postura de confianza del cínico en

medio de circunstancias sociales confusas y contradictorias. En pocas palabras, el «mensaje» de Jesús parece haber sido: «¿Ves cómo se hace? Tú también puedes». ³⁵

Como resultado, “lo que Jesús puso en marcha fue un experimento social”. Esto ³⁶, por sí solo, no basta para explicar los movimientos que narraron sus orígenes como iniciados con él, por lo que debemos profundizar en la experiencia colectiva de sus seguidores. Gran parte de la obra de Mack es un ensayo sobre la historia social del cristianismo primitivo, y en este punto traza una división múltiple dentro del movimiento. Están los «seguidores de Jesús», representados en parte por el material de Q. Ellos «mantuvieron viva la memoria de Jesús y se consideraban a sí mismos en términos de la reforma judía». Consideraban a Jesús como un maestro, un sabio o un reformador carismático. Carecían ³⁷de las características del «culto a Cristo»: no existía la eucaristía, ni la creencia en la resurrección, ni la idea de Jesús como dios o salvador. Para ellos, «Jesús no se convirtió en el Señor de una nueva sociedad religiosa que exigía la abrogación del pasado para transformarse y entrar en una nueva creación». ³⁸ El «culto a Cristo», sin embargo, abrazó todas esas cosas en un estallido de sincretismo que tenía comparativamente poco que ver con el propio Jesús. En los múltiples ³⁹ desarrollos posteriores del cristianismo primitivo, el conflicto entre diferentes grupos dio lugar a nuevas formas de la tradición en cada caso. La cuestión de la autoridad adquirió importancia. En este contexto, el evangelista Marcos:

Marcos definió a su grupo de forma apocalíptica, rompiendo los vínculos con el judaísmo, así como con la historia pasada del grupo y con otras formas competitivas de los primeros movimientos jesucristo-cristianos. El evangelio que compuso abordó la cuestión de la autoridad de forma muy provocativa. Todos los contendientes fueron aplastados o absorbidos por la figura única de Jesús. ⁴⁰

Esta tesis sobre Jesús se complementa entonces de dos maneras: con una consideración detallada de los diversos tipos de materiales del evangelio de Marcos, y luego con una discusión del modo en que Marcos compuso realmente su obra, haciendo “memorables” las historias de Jesús por un lado y, por el otro, convirtiendo el mito de Cristo en un “mito de los orígenes”. ⁴¹ Marcos ha escrito un apocalipsis con una perspectiva totalmente negativa: “renunció a la posibilidad de imaginar una sociedad adecuada al mundo real”. ⁴² La mayor parte del libro de Mack trata, por lo tanto, sobre Marcos y su reelaboración de las tradiciones, por lo que se enmarca estrictamente en el ámbito de un volumen posterior. Pero su descripción de Jesús es tan

impactante y ha tenido tanta influencia en algunos debates contemporáneos que merece una consideración más profunda aquí.

La obra de Mack es, por supuesto, una supuesta presentación autorizada del cristianismo primitivo, creada mediante la combinación de diferentes corrientes de la tradición (erudita) para formar una alternativa radicalmente nueva. Irónicamente, él mismo ha proporcionado un nuevo «mito de los orígenes». Primero está Jesús: ya no es ni el «hijo de Dios» ni el «hijo del hombre», sino el cínico creador de palabras, de voz suave pero sumamente cautivador.⁴³, poniendo en marcha una tradición más o menos no judía de protesta social y transformación. El oponente en el plan de Mack, que ocupa el lugar que en Marcos ocupan las autoridades malvadas, que actúan diabólicamente para deshacerse del inocente divino, es, por supuesto, el propio Marcos, quien borra de la historia al verdadero Jesús y aplasta a sus auténticos seguidores bajo el peso de su autoridad, que pronto sería canonizada. En lugar del rechazo radical de Marcos a... El judaísmo y el mundo: tenemos el rechazo radical de Burton Mack a lo que se convirtió, y ha continuado siendo, el cristianismo convencional, con sus puntos focales en la muerte salvadora de Jesús, la resurrección, la eucaristía y la iglesia. Esta tradición, fundada por Mark, ha causado un daño incalculable al mundo, y especialmente a Estados Unidos, que se ha aferrado a su propio "mito de la inocencia". El ⁴⁴ cristianismo ahora está condenado. Ya casi no se puede imaginar un futuro para él, si la verdad reside en el inocente y cínico artífice de Mack.

Dada la falta de escatología en la reconstrucción de Jesús que Mack hace, es lógico que haya poca en su propio programa. Pero hay un indicio de ello. En lugar de la expectativa de Marcos de que quienes se aferran a su Jesús mítico serán reivindicados, tenemos, al menos implícitamente, la expectativa de Mack de que el verdadero Jesús cínico reivindicará (por la memoria histórica) a quienes rechazan toda la tradición «cristiana» de Marcos, sobre todo tal como se ha manifestado en la política estadounidense moderna. Y parece que el Seminario de Jesús ha captado la indirecta rápidamente. Mack esbozó su argumento con antelación en un artículo para el Seminario, publicado en 1987. El Seminario votó entonces sobre los dichos del reino y produjo —o más bien respaldó— un Jesús no apocalíptico. Los dichos de Marcos fueron, literalmente, vetados. La influencia ⁴⁵ de Mack, apelando a un mito estadounidense alternativo, se sumó a la ola de antirreaganismo. El Seminario anunció a su público que el verdadero Jesús era inocente del perverso apocalipticismo con el que tantos cristianos, sobre todo en las iglesias conservadoras estadounidenses contra las que los académicos

estadounidenses reaccionan con tanta vehemencia, lo habían asociado durante tanto tiempo.⁴⁶

tour de force de Mack ha insuflado nueva vida al paradigma bultmanniano de los orígenes cristianos. Ha visto la gama de cuestiones que deben abordarse si se pretende reescribir la historia de Jesús y del cristianismo primitivo, y las ha abordado con rigor y vigor. Ha reconocido muchas de las maneras en que los cristianos, a lo largo ⁴⁷ de los años, han supuesto servir a un Señor crucificado y resucitado cuando, en realidad, servían a sus propios intereses.⁴⁸ Pero, si nuestras sospechas se despiertan por la facilidad con que su Jesús y su cristianismo primitivo se ajustan a una agenda particular, nuestras facultades críticas deben asimismo rechazar su propuesta tanto en líneas generales como en detalle.⁴⁹

Ya he argumentado que la propuesta de una forma primitiva de cristianismo tipo "Q-y- Tomás " es extremadamente tenue.⁵⁰ He demostrado con cierto detalle (a) que el judaísmo popular del primer siglo esperaba ansiosamente que el dios de Israel actuara decisivamente para librarse del señor romano,⁵¹ (b) que esta expectativa se expresaba regularmente en términos de que el dios de Israel se convertía en rey,⁵² y (c) que el lenguaje apocalíptico de algunos de sus escritos favoritos, en particular el libro de Daniel, no tenía nada que ver con un supuesto fin del orden espacio-temporal, y tenía todo que ver con el gran clímax de la historia de Israel: la liberación final de Israel de sus enemigos paganos. He argumentado que, si bien Marcos es en cierto sentido un «apocalipsis» cristiano, esto no tiene nada que ver con una actitud negativa hacia el mundo o hacia la historia.⁵⁴ En particular, he demostrado con cierto detalle que toda la tradición sinóptica, tanto en su forma preliteraria como en la literaria, llevaba la intención de referirse al verdadero Jesús de Nazaret, no a alguna figura de culto ni a alguna figura cuasi mítica a la que se le pudieran atribuir palabras de profecía que el Jesús original no pudo haber pronunciado. Este punto podría ampliarse aún más mediante una consideración completa de la naturaleza de la tradición oral en la vida de las aldeas del Medio Oriente de ese período.⁵⁶ Podemos añadir, adelantándonos a una demostración más completa, que la evidencia de una presencia cínica en Galilea es escasa hasta el punto de ser invisible; que la afirmación de Jesús de estar cumpliendo las Escrituras, y de hecho toda la historia de Israel, solo puede eliminarse del texto mediante una cirugía mayor y drástica, comparable a amputar un brazo y una pierna; que la división vital entre tradiciones «proféticas» y «sabidurías», o entre dichos «apocalípticos» y «sapienciales», no tiene nada más sólido que la repetición frecuente en ciertos círculos académicos limitados; y que el intento de descubrir contextos sociales

en los que la tradición pudiera experimentar los enormes desarrollos necesarios para que la teoría de Mack funcionara es casi en su totalidad (ya que no existe evidencia real alguna que la respalde) un ejercicio de imaginación creativa. Simplemente carecemos de la evidencia para poder postular con alguna esperanza de precisión los grupos, las ubicaciones, las influencias culturales, etc., que Mack presenta ante nuestra mirada deslumbrada. En realidad, sabemos muy poco sobre el cristianismo primitivo. Lo que sí sabemos apunta en una dirección muy diferente.⁵⁷

Tal vez sea pertinente hacer una nota adicional sobre el estatus de Q dentro del Seminario de Jesús y en el trabajo de Mack y Crossan en particular. Se ha depositado gran confianza en el trabajo de John Kloppenborg, quien ha analizado minuciosamente el material Q en sus supuestas tres etapas de composición.⁵⁹ Describí esta hipótesis y argumenté brevemente en contra de ella en el capítulo 14 de *NTPG*. A este argumento debemos añadir ahora lo siguiente.

En primer lugar, tratar a Q como un "evangelio" va mucho más allá de la evidencia. Incluso si existiera como documento independiente, la palabra "evangelio" significa "buenas nuevas", y la fuerza de esa frase proviene precisamente de la idea de que el dios de Israel condujo su historia hacia su objetivo designado, lo cual, según Kloppenborg y sus seguidores, era precisamente lo que los primeros años de Q no creían.⁶¹

En segundo lugar, incluso aquellos que creen firmemente en un documento Q reconstruible, en lugar de meros fragmentos de 'material Q' oral y/o escrito (por no hablar de aquellos académicos muy serios que creen que Q es una ficción moderna de principio a fin)⁶², no hay consenso en absoluto sobre su ubicación histórica, geográfica o teológica dentro del cristianismo primitivo ni sobre sus supuestas etapas de redacción. La relegación del material escatológico, profético y apocalíptico a un segundo plano, dejando el terreno libre para un cristianismo primitivo y Jesús no apocalíptico, y de hecho, en gran medida no judío, «sapiencial», no es compartida por la mayoría de los estudiosos continentales y británicos de la Q, ni por todos los norteamericanos.⁶³ El estudio masivo de Q por Siegfried Schulz llegó a conclusiones casi exactamente opuestas a las de Kloppenborg y sus seguidores: para él, la primera etapa de Q era muy judía y se centraba en Jesús como hijo del hombre, y la segunda etapa era más helenística, introduciendo por primera vez ideas sapienciales.⁶⁴ El artículo sobre Q en el *Anchor El Diccionario Bíblico*, escrito por Christopher Tuckett, una de las actuales autoridades mundiales en el tema, también adopta una línea muy diferente a la de Kloppenborg.⁶⁵ Uno de los trabajos académicos más serios más recientes

sobre Q llega a las siguientes conclusiones, que también son muy diferentes de las de la escuela norteamericana de Q, y que descartan por completo el uso de Q de Mack y algunos otros:

...no habrá... reticencia por parte de los defensores de Q a aceptar que los límites de este documento hipotético permanezcan indistintos.⁶⁶

Cualquiera que haya sido el mensaje del Juan histórico [sc. el Bautista] para sus contemporáneos, el mensaje del Juan de Q para su audiencia es claro. Ese mensaje se repite en Q y está presente desde el principio. Es que el pueblo de Dios debe estar plenamente preparado para la crisis escatológica que, a pesar del retraso, ocurrirá inminentemente y se centrará en la venida del Hijo del Hombre para juzgar y salvar.⁶⁷

El discurso inaugural de Jesús en Q es un todo integrado tanto en su construcción formal como en su textura teológica... Dado el papel clave de un discurso inaugural, esto es extremadamente importante para la comprensión de Q. Este es un texto para personas que pertenecen a la comunidad de Israel.⁶⁸

Los resultados de la investigación [del «encargo misionero» en Lucas 10 y paralelos] son más modestos que los recomendados, por ejemplo, por John Kloppenborg y Risto Uro. En esencia, las distinciones que fundamentan la reconstrucción de una evolución en cuatro etapas de la tradición parecen excesivamente sutiles, y la premisa asociada de que Marcos y Q eran independientes resulta excesivamente arriesgada. En lugar de tal reconstrucción, este estudio ha sugerido dos conclusiones. La primera es que se puede recuperar un encargo misionero original, que constituye un todo integrado que proviene del propio Jesús... La segunda es que el editor de Q añadió una sola capa de material adicional.⁶⁹

El material Q estudiado hasta ahora ha sacado a la luz una comunidad cuya fe estaba centrada personalmente en Jesús como hijo del hombre, pero cuyo compromiso con el mensaje proclamado por Jesús como profeta era intenso... Los cristianos Q se aferraron a la inminencia del reino del Dios que conocían como Padre, y de hecho proclamaron dicha inminencia.⁷⁰

Q proporciona prefacios a algunas colecciones de dichos; en cada caso, estos se dirigen a

Un problema peculiar del período unos treinta años antes de la Guerra de los Judíos: el problema de los profetas carismáticos, con su preocupación por los lugares específicos donde ocurriría el gran acto de liberación. Frente a todo este patrón de pensamiento, la comunidad Q

sitúa al venidero Hijo del Hombre, aquel cuya venida sería visible en todas partes.⁷¹

Tenemos una imagen de una comunidad cuya perspectiva estaba esencialmente centrada en Jerusalén, cuya teología estaba centrada en la Torá, cuyo culto estaba centrado en el templo y que no veía (con cierta justicia) ninguna incompatibilidad entre todo eso y el compromiso con Jesús.⁷²

Mi punto no es que cada una de estas afirmaciones deba aceptarse sin más debate. No estoy seguro de que podamos saber todo lo que incluso Catchpole cree saber (y sin duda él diría lo mismo de mí). La cuestión es simplemente que los académicos que se han sumergido en el estudio de Q tanto como Kloppenborg, Mack y otros norteamericanos han regresado con una historia bastante diferente que contar. Ha desaparecido el firme apoyo, en Q, a una forma de cristianismo temprana, no apocalíptica, en gran medida no judía y no profética, en la que tales elementos se introducen como desviaciones o corrupciones secundarias. Ha desaparecido la comunidad cínica que simplemente se empeña en "vivir con brío en tiempos difíciles".⁷³ Desaparece y regresa al lugar de donde vino, que resulta ser la mitología de los movimientos contraculturales de los años 1960 y las protestas medioambientales de los años 1980. Ha desaparecido⁷⁴, en particular, la sensación de certeza de que Q era un «evangelio» cuyas omisiones (la crucifixión, por ejemplo) eran tan significativas como sus inclusiones.⁷⁵

La propuesta de Mack, en resumen, es una hipótesis histórica que debe verificarse según los cánones normales; y según esos cánones, fracasa.⁷⁶ No hace justicia a los datos: fragmenta textos con alegre abandono y los reubica por todas partes, malinterpretando radicalmente el judaísmo del primer siglo y marginando por completo la teología y la religión de Pablo, que es el único cuerpo literario que no solo poseemos, sino que sabemos con certeza que se produjo dentro de los treinta años posteriores a la crucifixión. El esquema de Mack carece de simplicidad de diseño, excepto en lo que respecta al propio Jesús, quien está extremadamente *simplificado*. El único ámbito en el que parece arrojar luz es el análisis de la religión estadounidense del siglo XX. Irónicamente, el rechazo del mito cultural del Gran Hombre en la academia estadounidense de la década de 1980 fue paralelo al rechazo del mito del Gran Hombre en la academia alemana de la década de 1920, justo a tiempo para revivir la hipótesis de Bultmann antes de que desapareciera por completo. Pero cuando estas condiciones socioculturales particulares cambien, el papel tapiz que actualmente cubre las grandes grietas en esta teoría histórica... Comienzan a desprenderse. Quienes deseen continuar con una investigación

sería sobre Jesús necesitarán cimientos y materiales de construcción diferentes. Podrían concluir que también requieren un arquitecto diferente.

4. J. Dominic Crossan

(i) Introducción

John Dominic Crossan es uno de los eruditos del Nuevo Testamento más brillantes, cautivadores, eruditos e ingeniosos de la actualidad. Un crítico reciente lo ha descrito como un «profesor del Nuevo Testamento bastante escéptico, con alma de duende». Parece incapaz, al menos en su obra reciente, de pensar un pensamiento aburrido o escribir un párrafo monótono. Su obra principal, *El Jesús Histórico: La vida de un campesino judío mediterráneo*,⁷⁹ es un libro digno de admirar por su erudición, su minuciosidad, su brillante tratamiento de múltiples y complejos temas, su asombrosa inventiva y, sobre todo, su gran facilidad de lectura. El libro se basa en muchos años de investigación minuciosa y concienzuda, y se apoya en obras anteriores que fueron aclamadas por méritos propios.⁸⁰ Crossan representa, mucho más que Burton Mack, el punto álgido del logro en la nueva ola de la Nueva Búsqueda.

Por eso es aún más frustrante tener que concluir que el libro está casi totalmente equivocado.⁸¹ Para fundamentar este juicio, debemos esforzarnos por resumir y criticar una obra cuya dirección es completamente diferente a la presente. Quizás sea más sencillo si observamos primero cómo Crossan se erige como un representante bastante típico del Seminario de Jesús, en la misma corriente que Mack, antes de analizar los aspectos que distinguen a su libro de ellos.

Al igual que Mack, Crossan sigue a Wrede al creer que Marcos (y, siguiéndolo, Mateo y Lucas) han legado a la historia posterior un relato de Jesús que, aunque cautivadoramente atractivo, es fundamentalmente ficticio. Marcos, como un brillante guionista, nos muestra una trama tan cautivadora que nos induce a imaginar que es realmente histórica.⁸² Sin embargo, a diferencia de Mack, Crossan no cree que Mark esté alzando la bandera de una perspectiva apocalíptica dualista y ultramundana. Crossan considera que la escatología, e incluso la idea de algo que «niega el mundo», no se relacionan con el abandono del mundo a su suerte, sino con su subversión. Crossan utiliza los términos «escatológico» y «negación del mundo» de forma amplia, denotando «perspectivas que consideran este mundo radical y profundamente corrupto o corruptor».⁸³ Esto le permite compartir con Mack, y con muchos otros en el Seminario de Jesús, la opinión de que dichos apocalípticos se han introducido en las tradiciones de Jesús sin la autorización del propio Jesús. Sin embargo, tiene una interpretación mucho más matizada

de este desarrollo. Mark estaba siendo subversivo, no (en el sentido de Mack) negacionista.⁸⁴ Sin embargo, la tradición que inició Marcos tuvo tristes consecuencias, ya que el cristianismo católico se posicionó en la posición de que el acuerdo constantiniano abarcaba un tipo diferente de reino y un tipo diferente de comida común a la prevista por Jesús.⁸⁵

Al igual que Mack, Crossan sigue a Bultmann en ciertos aspectos clave que justifican que lo incluyamos en la renovada «Nueva Búsqueda» de Bultmann. Es cierto que, en contra de Bultmann, cree que podemos saber mucho sobre Jesús, y que lo que sabemos es significativo para la fe y la práctica cristianas. Al menos implícitamente, el Jesús de Crossan establece estándares con los cuales pueden juzgarse los desarrollos posteriores en la tradición.⁸⁷ Crossan también piensa, en contra de Bultmann, que la historia debe leerse políticamente más que existencialmente, y que la hermenéutica bultmanniana nunca aborda (como él pretende) el mal sistémico, sino únicamente el mal personal. Estudia no solo las palabras de Jesús, sino también sus obras; de hecho, las palabras mismas son «representación», de modo que la frase inicial de la obra más extensa de Crossan, En el que se destaca esto se pretende distanciar de Bultmann.⁸⁸ Su Jesús, en resumen, es radicalmente diferente del predicador existencialista solitario de Bultmann. Como el propio Crossan insiste, su origen e inspiración son irlandeses y católicos, no alemanes y protestantes.⁸⁹ Pero, como sugerirían fases anteriores del trabajo de Crossan, surgen las mismas preocupaciones subyacentes.⁹⁰ ¿Quién, dentro de la erudición del siglo XX, contribuyó más a promover la visión de Jesús como un sabio maestro aforístico, generando una tradición temprana en la que sus breves dichos se fueron elaborando progresivamente, sobre todo en un contexto cada vez más gnóstico? La respuesta es, por supuesto, Bultmann. La propia admisión de Crossan de que le interesa principalmente la tradición de Jesús, no Jesús mismo, apunta en la misma dirección:

No busco un momento del pasado galileo, ni siquiera uno fijo y congelado en la certeza y la seguridad. Busco comprender la tradición de Jesús, lo que debió hacerse y decirse para generar una diversidad de interpretación tan inmediata. Lo que me interesa sobremanera no es el contenido de la voz de Jesús, sino la naturaleza de su tradición. Pero no sé realmente cómo comprender la tradición sin preguntarme también sobre sus orígenes con Jesús.

Esta tradición de Jesús, además, no es sólo una que hay que recordar, sino que exige que la aceptemos:

No es una tradición mnemotécnica, sino hermenéutica. Nos desafía no a la repetición obediente, sino a la decisión interpretativa.⁹¹

La voz puede ser celta y católica (hay ecos, de hecho, del catolicismo liberal en el énfasis en la tradición más que en su fundador y en las evocaciones de Loisy), pero los sentimientos expresados no están muy alejados de los del maestro protestante teutónico.

También hay otros ecos interesantes. De hecho, se ha argumentado que el libro de Crossan se sitúa firmemente en la compañía de la gran línea de escritores, desde Schleiermacher, pasando por Renan, hasta el propio Schweitzer, que

tratar de hacer que [Jesús] sea teológicamente atractivo cultivando el universalismo, es decir, presentándolo como el proponente histórico del humanismo más atractivo imaginable.⁹²

En resumen, Crossan debe ubicarse claramente en el mapa de los buscadores de Jesús de los siglos XIX y XX, incluso si la manera en que persigue su búsqueda y los resultados que obtiene son, en algunos aspectos sorprendentemente diferentes de los de sus predecesores.

(ii) Características básicas

En cuanto al libro en sí, tres características básicas exigen una discusión inmediata: el tratamiento de las fuentes, el método histórico y la epistemología implícita. En cada caso, Crossan es original, claro y sumamente provocador.

Las fuentes se analizan y abordan con la mayor minuciosidad posible. Crossan presenta un sustancial «inventario de la tradición de Jesús».⁹³ Esto se organiza primero por estratificación cronológica y, segundo, por atestación independiente; el objetivo, por supuesto, es poder ver qué partes del material son tempranas y están bien documentadas. Cronológicamente, Crossan divide el material en cuatro: 30-60 d. C. , 60-80, 80-120 y 120-150 d. C. El primer estrato contiene parte de la correspondencia paulina.⁹⁴ la primera versión hipotética de *Tomás* , el llamado 'Evangelio de Egerton', dos papiros fragmentarios, el *Evangelio de los Hebreos* , el llamado 'Evangelio de los Dichos' Q, una colección de milagros reconstruida a partir de Marcos y Juan, una fuente hipotética detrás de *Didaché* 16 y Mateo 24 y diferente de Marcos 13, y lo que Crossan llama el 'Evangelio de la Cruz', reconstruido a partir del *Evangelio de Pedro* . El segundo estrato cronológico (60-80) contiene el *Evangelio de los egipcios* (no existente, pero reconstruido a partir de seis citas patrísticas), dos versiones del Evangelio de Marcos (la primera incluye el llamado "evangelio secreto de Marcos"), otro papiro fragmentario (*P. Oxy* . 840), la versión más completa (segunda) de *Tomás* , una "colección de diálogos" ahora incrustada en el tratado gnóstico llamado *Diálogo del Salvador* , un "evangelio de signos" ahora incorporado en el evangelio de Juan y la carta

a los Colosenses. El tercer estrato (80-120) contiene obras algo más conocidas: Mateo, Lucas, Apocalipsis, *1 Clemente*, *Bernabé*, partes de la *Didaché*, el *Pastor de Hermas*, la carta de Santiago, la primera edición del evangelio de Juan, las cartas de Ignacio, 1 Pedro, caps. 13-14 de la Carta de Policarpo *a los Filipenses* y 1 Juan. El cuarto y último estrato (120-150) concluye la lista con el evangelio de Juan (segunda edición), los Hechos, el *Apócrifo de Santiago*, 1 y 2 Timoteo, 2 Pedro, caps. 1-12 de la *Carta de Policarpo a los Filipenses*, *2 Clemente*, el *Evangelio de los Nazarenos*, el *Evangelio de los Ebionitas*, algunos fragmentos más de la *Didaché* y la versión completa del *Evangelio de Pedro*.

Sin duda, este catálogo es de suma importancia para todo el proyecto de Crossan. Si tiene razón, sobre todo al ubicar obras muy diferentes a los evangelios sinópticos cronológicamente tan cerca de la época de Jesús, y los propios evangelios sinópticos tan relativamente tardíos, casi toda la investigación sobre Jesús realizada en los últimos doscientos cincuenta años ha estado bajo un gran engaño. Esto es, por supuesto, muy posible; pero ¿es probable?

Cabe decir que, salvo unos pocos en el mundo de la erudición neotestamentaria, esta lista sería extremadamente dudosa, y todos, salvo el propio Crossan, tendrían al menos algunos puntos de desacuerdo serios con ella. Casi toda la lista, salvo la de los primeros paulinos, podría ser cuestionada. Debemos analizar brevemente algunos aspectos, estrato por estrato.

Primer estrato. Situar a *Tomás* en este estrato, aunque se distingan dos capas separadas, es altamente tendencioso. Afirmar sin rodeos que una capa «fue compuesta hacia la década de 1950 d. C., posiblemente en Jerusalén, bajo la égida de Santiago», con la única referencia a *Tomás* 12 como justificación, es una notable bravuconería.⁹⁵ Y las demás fuentes del primer estrato son igualmente problemáticas. Es bastante difícil estar seguros de nuestra base al reconstruir el contexto de vida de evangelios completos como Mateo o Lucas; mucho más difícil aún cuando se trata de papiros fragmentarios u obras conocidas solo por citas patrísticas. Tratar a Q como un documento es controvertido. Tratarlo como un *evangelio* (Crossan insiste enfáticamente en esto) lo es aún más; postular dos o tres etapas en su desarrollo es construir castillos en el aire; insistir en que el documento fue «compuesto hacia los años cincuenta, y posiblemente en Tiberíades de Galilea», es dar rienda suelta a la imaginación.⁹⁶ Es posible que existieran recopilaciones tempranas de dichos, hechos o palabras apocalípticas de Jesús, pero reconstruirlas con certeza es extremadamente arriesgado. En cuanto al llamado «Evangelio de la Cruz», que

el propio Crossan reconstruyó a partir de fragmentos del (claramente mucho más tarde) *Evangelio de Pedro* , ⁹⁷ Su existencia como documento independiente aún no ha sido aceptada por ningún otro investigador serio, y su fecha sugerida («hacia los años 50 d. C.») y procedencia («posiblemente en Séforis, Galilea») son puramente imaginarias. Sugerir, además, que es «la fuente única de la narrativa intracanónica de la pasión» es una de las acciones más impactantes de Crossan en un libro ya de por sí sorprendentemente original. ⁹⁸ Como muchos de los juicios hechos en el inventario, éste depende enteramente de las convicciones previas de Crossan tanto sobre el propio Jesús como sobre la naturaleza del cristianismo primitivo. (Esto no quiere decir que con ello queden refutadas, sino simplemente que el verdadero debate debe tener lugar en otra parte). ⁹⁹

Segundo estrato. Crossan data aquí el *Evangelio de los egipcios* y una colección de diálogos supuestamente integrada en el *Diálogo del Salvador* , argumentando que sus formatos de diálogo están «más desarrollados» que el material ya asignado al primer estrato. Sin embargo, estas reconstrucciones son extremadamente inestables, al igual que la noción subyacente de desarrollo. Lo mismo ocurre con la datación del Papiro de Oxirrincos 840, que, según Crossan, también está «más desarrollado». «Marcos Secretos», que Morton Smith afirmó haber descubierto en 1958, es considerado por la mayoría de los estudiosos, en el mejor de los casos, una adaptación considerablemente posterior de Marcos en una dirección decididamente gnóstica. ¹⁰⁰ La existencia de una «fuente de signos» prejoánica es sólo una interpretación posible, entre muchas, de la prehistoria del evangelio de Juan.

¹⁰¹

Tercer y cuarto estratos. Si casi todas estas fuentes son candidatas dudosas para una fecha anterior al año 80, ¿existen otras que puedan reemplazarlas? Casi con toda seguridad. Dejando a Pablo de lado, muchos querrían situar a Mateo y Lucas no después del año 80, e incluso quienes discrepan podrían sugerir que gran parte de su material distintivo bien podría remontarse al segundo período, si no al primero. ¹⁰² Una vez más, debe invocarse el sólido argumento que puede formularse sobre la base de la tradición oral, no como un *deus ex machina*, sino como un punto histórico serio acerca del tipo de sociedad en la que nació y se nutrió el cristianismo primitivo. ¹⁰³ Relegar material en Mateo y Lucas (excepto Q) a una fecha posterior al año 80 es simplemente injustificada. Insistir en que la segunda edición del evangelio de Juan es posterior al año 120 es ir en contra de una evidencia contundente: el material que probablemente se añadió después parece reflejar la muerte reciente del «discípulo amado», y, por difícil que sea, por supuesto, saber

cómo datar tal evento, es especialmente problemático situarlo como máximo después del año 100.

De hecho, los estratos cronológicos de Crossan deben interpretarse tal como son. Aunque los ofrece como puntos *de partida*, en realidad son *conclusiones* extraídas de su tesis fundamental sobre Jesús y el cristianismo primitivo. No por ello son menos relevantes. Forman parte de la hipótesis general que plantea, y todas las hipótesis son, como hemos visto, en última instancia circulares.¹⁰⁴ Pero, a pesar del tono posmoderno que predomina en el libro, el enorme inventario de material inevitablemente parece una obra completamente modernista, que parece sentar bases firmes, casi positivistas, para el argumento principal del libro. Si bien en algunos casos Crossan ha ajustado su presentación para que se ajuste a los cánones que ha establecido (omitiendo la parábola del buen samaritano, por ejemplo, debido a que solo aparece una vez, y en el tercer estrato), sostengo que su inventario es el *resultado*, no la *base*, de una postura sobre el cristianismo primitivo adoptada por razones muy distintas. Aquí es donde debe tener lugar el verdadero debate, como veremos. Muchos considerarán el inventario, a pesar de su enorme erudición, cuidado e ingenio, como el *reductio ad absurdum* de la tesis. Concluir así en esta etapa sería una petición de principio, pero no mencionar la posibilidad sería irresponsable.

La segunda forma en que Crossan divide el material, es decir, cómo aborda el material fuente, es organizándolo según la «atención independiente». Enumera los elementos que aparecen en cada uno de los estratos cronológicos, subdividiéndolos en «atención independiente múltiple» (es decir, que aparecen más de tres veces), luego en triples, luego en dobles y, finalmente, en aquellos con una sola atestación. Una vez comprendidas las considerables complejidades del sistema —que, por supuesto, reflejan fielmente la complejidad del material—, se puede apreciar casi a simple vista cómo Crossan logra «clasificar» un elemento o grupo de elementos en particular. Si algo aparece en el primer estrato cronológico y posee atestación múltiple, tiene buenas posibilidades de ser aceptado como auténtico; cuanto más se descende en la escala cronológica y cuantas menos atestaciones se encuentren, menor será la probabilidad. Esto no impide que muchos juicios vayan en la dirección opuesta. La predicción del 'regreso apocalíptico de Jesús' ocurre en el primer estrato y está atestiguada múltiples veces.¹⁰⁵ pero se considera "de la tradición posterior de Jesús" en lugar de del propio Jesús, porque Crossan ha decidido que ese material "apocalíptico" no es característico de Jesús.¹⁰⁶ Lo mismo ocurre con el Padre Nuestro.¹⁰⁷ Por el contrario, las parábolas de la moneda perdida, del hijo pródigo y del

mayordomo injusto ([Lucas 15:8-10](#) , [11-32](#) , [16:1-7](#)) se consideran como provenientes de Jesús, aun cuando se encuentran en el tercer estrato cronológico y sólo están atestiguados una vez.¹⁰⁸ Sin embargo, a pesar de estas y muchas otras excepciones, Crossan se mantiene fielmente fiel a su programa y a lo largo del libro recuerda al lector el estatus, en ambas escalas, del material en consideración.

Sin embargo, las excepciones que acabamos de mencionar nos obligan a hacer dos advertencias importantes. En primer lugar, la frecuencia con la que un dicho aparece en los registros es un índice muy aleatorio de su probable historicidad o no. Por casualidad histórica, tenemos ciertas fuentes y no otras. Si tuviéramos algunos evangelios extracanonicos más, fácilmente podríamos encontrar varios paralelos adicionales para material que, por el momento, parece exclusivo de un documento. En segundo lugar, si, como he argumentado en otras ocasiones, un escenario probable del ministerio de Jesús es que dijera cosas iguales o similares en muchos lugares y momentos,¹⁰⁹ Es muy probable que tengamos relatos aparentemente similares o incluso dependientes, pero que en realidad son independientes. Todo depende de la perspectiva que adoptemos sobre el problema sinóptico más amplio (es decir, la cuestión de la interrelación mutua no solo de Mateo, Marcos y Lucas, sino también *de Tomás* y los demás). Por lo tanto, la cuestión de qué se considera «independiente» es muy difícil de resolver, y aún más difícil de utilizar con seguridad como índice de probabilidad histórica. Es un pequeño consuelo observar, como ya hemos hecho, que el propio Crossan no lo utiliza con gran rigor, sino que se basa, como todos debemos, en la pregunta más amplia: ¿es coherente esta afirmación con la hipótesis histórica general que se plantea? Una vez admitida esta pregunta como la vital, volvemos al punto de partida. La apariencia de gran rigor científico y metodológico que ofrece este extenso Apéndice es solo eso, una apariencia. El inventario ha Se ha elaborado con inmenso cuidado y habilidad, pero no resulta de mucha ayuda a la hora de emitir juicios históricos de gran envergadura. Considero que Crossan tampoco lo ha utilizado de *esta* manera —es decir, para influir en su importante reconstrucción histórica— de forma significativa. Ha condicionado la *presentación* de su caso, pero no el caso subyacente en sí.¹¹⁰

Pasamos ahora al segundo ámbito de discusión preliminar, a saber, el propio método histórico de Crossan. Aquí existen tres niveles de operación. El tratamiento de las fuentes, recién descrito, corresponde al nivel microcósmico. La tarea habitual de la historia antigua, la reconstrucción del mundo del Mediterráneo Oriental en el siglo I, corresponde al nivel medio

(mesocósmico). A ambos niveles, en el macrocósmico, se suma un análisis a nivel de antropología social.

Ya hemos analizado el nivel microcósmico. Con el nivel mesocósmico no hay, en principio, ningún problema; todos coinciden en que la seria tarea de reconstrucción histórica, aplicada a la Palestina del siglo I, es el marco esencial para cualquier estudio sobre Jesús. ¹¹¹ Crossan aporta a la tarea una comprensión refrescante de una amplia gama de fuentes, recurriendo libremente a Josefo, a diversos papiros y a autores clásicos como Cicerón. Sin embargo, en el nivel macrocósmico surgen nuevas dificultades.

Nadie debería dudar del gran valor de la antropología social como parte del bagaje del historiador. De hecho, desde cierta perspectiva, la antropología social es simplemente un aspecto vital de la tarea histórica: es una forma de evitar anacronismos al reconocer que las diferentes sociedades operan con diferentes cosmovisiones y normas sociales. ¹¹² Sin esto, por ejemplo, la conversación entre María, Marta y Jesús se convierte simplemente en una cuestión de que María es una persona más «espiritual» y Marta una persona más «práctica». El pasaje ([Lucas 10:38-42](#)) ha sido objeto de millones de homilías sobre la prioridad de la oración sobre las tareas domésticas. Pero en cuanto nos adentramos en la cultura de una aldea palestina del siglo I, se percibe una nota mucho más subversiva. María se ha negado a estar confinada en el aposento de las mujeres:

El comentario de Jesús a Marta sirve para reivindicar la presencia excepcional de María en un espacio inesperado; la historia trastorna conscientemente la percepción nativa de cómo deberían ser las cosas. ¹¹³

Y si María, en la narración de Lucas, abandona el servicio de las mesas para concentrarse en la palabra de Dios, esto puede tener connotaciones aún más amplias. ¹¹⁴ Este es el tipo de comprensión que el científico social puede y debe aportar a la reconstrucción histórica, involucrando necesariamente la pregunta de por qué las personas hacen y dicen las cosas que hacen. ¹¹⁵

La aplicación de las ciencias sociales al estudio histórico del Nuevo Testamento se encuentra aún en una etapa relativamente incipiente, y es digno de elogio que Crossan haya contribuido tanto a aportar las perspectivas necesarias para situar a Jesús en su propio mundo, en lugar de en un mundo imaginado simplemente por analogía con el nuestro. En particular, ha destacado la situación del campesino en la cultura mediterránea. ¹¹⁶ Siguiendo a varios antropólogos, traza el importantísimo sentido del «honor» y la «vergüenza», que funcionan como valores básicos y fundamentales, determinando, en particular, las expectativas de los roles de género. Siguiendo a Lenski, sugiere que las clases aristocráticas y sus vasallos formaban

alrededor del 10% de la población, siendo el resto campesinos y artesanos, en la base de cuyo gran grupo se encontraban aquellos generalmente considerados como prescindibles, los «don nadie». No había una verdadera «clase media». El poder y la influencia se «negociaban» a través del informal pero fundamental sistema patrón/cliente, en el que los clientes bien situados de patrones ricos y poderosos se convertían a su vez en patrones de otros. La sociedad depende de estos «intermediarios» que mantienen una doble relación, «una como cliente con un patrón y otra como patrón con un cliente»; ¹¹⁷ y el argumento de Crossan, a su vez, dependerá vitalmente de este análisis. Por lo tanto

En el Mediterráneo romano... la red de patrocinio y clientelismo, con cuentas que nunca podían equilibrarse con exactitud porque nunca podían calcularse con precisión, era la moralidad dinámica que mantenía unida a la sociedad. ¹¹⁸

¿Y si el sistema clientelar no da resultados? Las alternativas son, básicamente, la indigencia y el bandidaje. Hay etapas *en el camino* hacia ambas, pero ninguna está lejos. A partir de este punto, hay una línea clara hacia la historia de la Palestina del siglo I, como intenté mostrar antes. ¹¹⁹ Así, el modelo socioantropológico “macrocósmico” da, en principio, profundidad y mayor precisión al trabajo histórico “mesocósmico”.

Sin embargo, persisten interrogantes sobre el uso real que Crossan hace de las ciencias sociales. Tras la crítica de Neyrey, cabe señalar lo siguiente. ¹²⁰ En primer lugar, Crossan no ha dado un análisis tan detallado de la clase campesina como Realmente necesario. En particular, su uso de las ciencias sociales para describir a este grupo es selectivo, y los materiales «parecen haber sido elegidos desde un punto de vista ideológico: producirán los resultados deseados», es decir, retratar a Jesús como una especie de revolucionario. ¹²¹ Aunque señala que los artesanos forman una clase inferior a la de los campesinos, nunca considera la posibilidad de que Jesús pudiera haber sido parte de este grupo. ¹²² En segundo lugar, tampoco ha proporcionado una «sociología de la desviación» que pudiera completar su retrato de un Jesús político y peligroso. ¹²³ Y, en tercer lugar, si Crossan hubiera profundizado más en la noción de pureza tal como funcionaba dentro de las sociedades campesinas, se habría abstenido de “celebrar la ambigüedad sexual o la homosexualidad”. ¹²⁴ y habría encontrado su noción de “igualitarismo” en tela de juicio. ¹²⁵ También se podrían formular otras críticas, en particular contra el uso que hace Crossan (siguiendo a Horsley) del trabajo de Hobsbawm sobre los bandidos. ¹²⁶ Pero, en general, dejando de lado estas críticas, su ensayo macrocósmico sobre antropología social sirve como un

marco fundamental para el relato histórico. Abre la puerta a futuras investigaciones en la misma línea.

En el punto intermedio, entre la antropología social y el inventario textual, se encuentra la reconstrucción histórica. Aquí llegamos a nuestro tercer conjunto de comentarios introductorios, relacionados ahora con la epistemología básica.¹²⁷

Crossan insiste, en buen estilo posmoderno, en que rechaza la vieja historiografía modernista, con sus pretensiones de objetividad y su programa y agenda social y cultural cuidadosamente enmascarados:

¿Hace falta decir... que la manera en que el siglo XIX [y gran parte del XX, podríamos añadir] soñó con un estudio histórico no comprometido, objetivo y desapasionado debería verse claramente por lo que era: una pantalla metodológica para cubrir diversas formas de poder social y control imperialista?¹²⁸

Es consciente (quizás más que algunos de sus colegas del «Seminario de Jesús») del peligro de las «simplificaciones positivistas» al etiquetar el material como auténtico o no auténtico. Tiene claro que su metodología...

no pretende una objetividad espuria, porque casi cada paso exige un juicio académico y una decisión informada.

Por lo tanto, está preocupado.

no con una objetividad inalcanzable, sino con una honestidad alcanzable.¹²⁹

Creo que esto coincide muy bien con el programa que expuse en *NTPG* Parte II y, como tal, el libro de Crossan cae en una liga diferente de aquellos que persisten en la búsqueda de la objetividad al viejo estilo.¹³⁰ Cuando Crossan habla aquí de «honestidad», tengo la sensación de que quiere decir fundamentalmente lo mismo que yo cuando hablo de la naturaleza «pública» de la investigación.¹³¹ Rechazar la objetividad espuria no puede significar volver al mundo privado, al círculo cerrado del mero subjetivismo. La honestidad del crítico está correlacionada con la publicidad del discurso. Sin honestidad no puede haber publicidad genuina, solo publicidad.

Al mismo tiempo, partiendo de lo que señalamos anteriormente sobre el inventario de Crossan del material sobre Jesús, debería quedar claro que su libro aún apela tácitamente a los antiguos valores «objetivistas» que repudia explícitamente. El propio inventario, en su contenido y forma de presentación, da testimonio de ello, al igual que la llamativa afirmación en la sobrecubierta: «La primera determinación exhaustiva de quién fue Jesús, qué hizo, qué dijo». Es evidente que el libro posee cierta tensión interna: la afirmación declarada de evitar el objetivismo espurio contrasta incómodamente con la afirmación

implícita de que aquí, por fin, se encuentra la base histórica sólida que generaciones de investigadores de Jesús han estado esperando. Incluso si este último énfasis representa simplemente la determinación de la editorial de comercializar el libro a un público que percibe, sin duda correctamente, como ávido de resultados «objetivos», aún existe una tensión sin resolver a nivel filosófico, específicamente epistemológico. Crossan ve la necesidad de una reconstrucción adecuada.¹³² , pero aún no ha articulado una manera de lograrlo. A menos que podamos hacerlo —y considero que un «realismo crítico» serio contribuye al menos en cierta medida a dicho objetivo—¹³³ — entonces la historia seguirá siendo un asunto de intermediación, del historiador como mecenas y del lector como cliente. El «realismo crítico», en otras palabras, es un intento de proporcionar, en el ámbito del método histórico, lo que Crossan cree que Jesús ofrecía en el ámbito de la vida campesina del siglo I: un reino sin intermediarios.

(iii) Reconstrucción histórica de Jesús

¿Qué ofrece entonces Crossan a nivel de reconstrucción histórica? Teniendo presente la importantísima noción de «intermediación» que ya se ha analizado, divide el material en tres: «Imperio Intermediado» (el mundo romano de la Antigüedad tardía, con sus redes altamente desarrolladas de relaciones amo-esclavo y patrón-cliente), «Intermediación Asediada» (el mundo palestino del siglo I, con su crescendo de protestas, bandidaje y revolución que condujo a la guerra del 66-70), y «Reino Sin Intermediación» (la propia agenda y obra de Jesús).

Cuatro puntos, entre muchos en las dos primeras secciones, me parecen dignos de comentario. En primer lugar, Crossan tiene toda la razón al recalcar que cuando Tácito afirma que «todo estaba tranquilo bajo Tiberio», no quiere decir que no hubiera movimientos de protesta ni una oleada social de sentimiento antirromano. Lo que quiere decir, y es importante, es que «bajo Tiberio no hubo revueltas en Palestina *que requirieran la intervención del legado sirio, respaldado por sus legionarios* ». ¹³⁴ En segundo lugar, sin embargo, en mi opinión se equivoca al seguir a Horsley al considerar a los sicarios como un grupo aristocrático de escribas cuyas aspiraciones revolucionarias eran de un orden totalmente diferente a las de los bandidos campesinos, y que solo recurrieron a la violencia en los años 50 d. C. y después, habiendo adoptado previamente una forma de revuelta no violenta. ¹³⁵ Bien podría ser que los sicarios, por un lado, y quienes escribieron y/o leyeron literatura apocalíptica, por otro, pertenecieran a una clase con mayor nivel educativo que el campesino promedio. Pero limitar el lema «no hay rey sino Dios», o la lectura revolucionaria de libros como Daniel, a tal grupo me

parece ir en contra de la evidencia.¹³⁶ En tercer lugar, Crossan, al igual que Mack y otros, invoca la hipótesis de que Jesús era una especie de cínico. Ahondaré en esto más adelante.¹³⁷ Por el momento podemos señalar que el propio Crossan tiene que indicar una distinción clave entre los cínicos (que llevaban una billetera como parte de su equipo habitual, casi de su uniforme) y los seguidores de Jesús, a quienes se les tenía expresamente prohibido hacerlo; y entre el cinismo regular, que era un fenómeno helenístico y urbano, y el tipo de Jesús, que era judío y rural.¹³⁸ En cuarto lugar, creo que Crossan, en común (hay que decirlo) con la gran mayoría de los eruditos del Nuevo Testamento, ha malinterpretado la naturaleza de Apocalíptico. Así como Crossan interpreta las curaciones de Jesús y su comunión en la mesa abierta como indicadores de una profunda intención subversiva en el mundo de su época, he argumentado en otras ocasiones que los escritos apocalípticos, y en particular Daniel, se interpretaron en el siglo I como una descripción *no* del sombrío escenario de un fin inminente del mundo.¹³⁹ sino la subversión radical del actual orden mundial.¹⁴⁰ Esto exige una reformulación profunda de la antítesis de Crossan (en consonancia con el Seminario de Jesús) entre «apocalíptico» y «sapiencial». «Apocalíptico» no trata de un dios haciendo algo y los humanos simplemente observando. Confiere a la acción política y social humana su pleno significado teológico.¹⁴¹

Refiriéndose al propio Jesús, Crossan argumenta que intentaba inaugurar «el reino de Dios sin intermediarios». Jesús animaba a todos, pero especialmente a los «don nadie», a confiar solo en Dios, subvirtiendo por completo el sistema de mecenas. No se erigía en un nuevo tipo de «mecenas»; por eso se mantenía en movimiento, para que ningún pueblo o aldea lo considerara así y se convirtiera en su intermediario en un renovado sistema de mecenazgo, negociando con su autoridad religiosa.¹⁴²

La esencia de la actividad de Jesús se percibe en la combinación altamente subversiva de «magia y comida». «Magia», argumenta Crossan, es un término con una fuerte carga, al igual que «bandidaje»: un «bandolero» (como «vándalo» en la antigua jerga comunista) es simplemente alguien que hace cosas que las autoridades desaprueban, y la «magia» es simplemente un milagro realizado por la persona equivocada. La invocación de Jesús al reino de Dios debe verse «no como un acontecimiento apocalíptico en un futuro inminente, sino como una forma de vida en el presente inmediato». ¹⁴³ Es un programa social que

apunta directa y deliberadamente a la intersección del patrocínio y el clientelismo, el honor y la vergüenza, el corazón mismo de la antigua sociedad mediterránea.¹⁴⁴

Los milagros de sanación (algunos de los cuales Crossan considera definitivamente históricos) no son simplemente evidencia del cuidado de Jesús por quienes lo necesitaban físicamente. El hecho de que los realizara tenía enormes implicaciones sociales: los exorcismos y las sanaciones «representaban la realidad política del Reino». ¹⁴⁵ La comensalidad, el compartir alimentos, era igualmente poderosa como acción social y espiritualmente subversiva. Representaba «una estrategia para construir o reconstruir la comunidad campesina sobre principios radicalmente distintos a los del honor y la vergüenza, el clientelismo y el patrocinio». ¹⁴⁶ Jesús «pone así el Reino frente al Mediterráneo». ¹⁴⁷ Ésta es la visión básica y fundamental de Crossan de lo que Jesús era; y se convierte en su criterio principal para decidir qué partes de la tradición son auténticas y cuáles representan un alejamiento de la visión original en las generaciones posteriores. ¹⁴⁸ «El núcleo del movimiento original de Jesús» era «un igualitarismo compartido de recursos espirituales y materiales». Crossan añade:

Hago todo lo posible por enfatizar esto, e insisto en que su materialidad y espiritualidad, su facticidad y simbolismo son inseparables. La misión de la que hablamos no es, como la de Pablo, un avance dramático a lo largo de las principales rutas comerciales hacia centros urbanos a cientos de kilómetros de distancia. Sin embargo, se trata del viaje más largo del mundo grecorromano, quizá de cualquier mundo: el paso del umbral de la casa de un campesino extranjero. ¹⁴⁹

Como resultado, Jesús debe ser visto como un *cínico judío campesino*, similar y diferente a otros cínicos de la época:

Su estrategia, implícita para sí mismo y explícitamente para sus seguidores, consistía en combinar la *sanación gratuita con la comida en común*, un igualitarismo religioso y económico que negaba por igual y de inmediato las normas jerárquicas y patronales de la religión judía y el poder romano... Milagros y parábolas, sanación y comida estaban calculados para obligar a las personas a un contacto físico y espiritual directo con Dios y a un contacto físico y espiritual directo entre sí. En otras palabras, anunció el reino de Dios sin intermediarios. ¹⁵⁰

¿Qué se puede decir de esta notable visión de Jesús y su obra? Ciertamente, no que desvíe ilegítimamente la preocupación de Jesús hacia una orientación social. Estoy convencido de que las dimensiones sociales y materiales del ministerio de Jesús deben destacarse, como de hecho se hace en muchos escritos contemporáneos. Mi inquietud, más bien, es la siguiente: al comprender cómo el programa de Jesús contradecía las expectativas sociales habituales de la cultura campesina mediterránea, Crossan, al igual que Mack

(aunque no tan descaradamente), ha minimizado radical y sistemáticamente la dimensión específicamente judía, tanto de la cultura misma como del programa de Jesús para ella. (Aquí algunos podrían trazar un paralelismo con un gran escritor alemán de hace casi un siglo. Fue Adolf von Harnack quien presentó un Jesús desjudaizado con un programa social).¹⁵¹)

Las líneas de esta crítica básica surgirán gradualmente a medida que se desarrolle el presente libro. Pero se pueden establecer ciertos puntos de referencia en esta etapa. En primer lugar, el rechazo de Crossan a la apocalíptica, por considerarla inconmensurable con la agenda de Jesús, muestra... A través de su rechazo de la esperanza judía que, en mi interpretación (y en la de varios otros), Jesús afirmó cumplir. No hay nada incompatible con albergar esta esperanza, con la afirmación de que se está cumpliendo y se cumplirá, y con su puesta en práctica en términos de una nueva agenda, una nueva forma de celebrar ser el pueblo de Dios. El hecho de que Jesús pudiera haber tenido lo que podría describirse como un programa *social* no significa que no tuviera un programa *judío*, derivado de la creencia de que el dios de Israel era el único dios verdadero y que finalmente reivindicaría a su pueblo. La dependencia de Crossan en Mack en este punto, para demostrar que el lenguaje sobre el «reino» podría haber tenido menos que ver con la esperanza apocalíptica judía que con ideales éticos y «sapienciales», lo precipita hacia un callejón sin salida.¹⁵²

En segundo lugar, la reconstrucción de Crossan nos permite comprender perfectamente por qué habría oposición a Jesús. Cualquiera que rompiera la cosmovisión imperante tan radicalmente como lo hizo su Jesús estaría destinado a generar hostilidad. Pero nunca explica por qué habría hostilidad por parte de los judíos *en cuanto* judíos, de aquellos que se consideraban guardianes de las creencias, esperanzas y estilo de vida de Israel. Y, sin embargo, si Jesús afirmaba en algún sentido que con estas acciones socialmente explosivas estaba propiciando el tiempo prometido en que el dios de Israel se convertiría en rey, también estaba insinuando claramente que las estructuras actuales del judaísmo, y los movimientos no oficiales dentro del judaísmo que aún las consideraban su marco, estaban siendo cuestionados. Como tantos otros escritores, Crossan se complace en dejar las historias de la controversia para una etapa posterior en la tradición evangélica. Pero si a su Jesús socialmente subversivo le sumamos la posibilidad de que también fuera *judíamente* subversivo, habrá que considerar otras opciones.¹⁵³

Debería ser posible, por lo tanto, añadir diversas dimensiones, en particular desde un contexto, una teología y unas expectativas más específicamente judías, sin desvirtuar el panorama social y cultural que Crossan ha pintado.

Esto tendrá el efecto de relativizar algunas de sus audaces afirmaciones, sin (espero) debilitar la fuerza de algunos de sus puntos principales.

Si la obra de Jesús se centró en articular y promulgar un "reino sin intermediarios", un "reino de nadie", entonces ¿por qué murió y por qué la iglesia primitiva llegó a atribuirle a su muerte la importancia que le atribuyó? Aquí llegamos al aspecto quizás más audaz, y en mi opinión el menos satisfactorio, de todo el libro y, de hecho, de toda *la obra de Crossan*. En opinión de Crossan, los primeros seguidores de Jesús no sabían absolutamente nada sobre los detalles de por qué o cómo murió Jesús, excepto que había sido crucificado. Desconocían dónde estaba enterrado su cuerpo. Un "muy culto y altamente sofisticado" 'corriente de tradición' ¹⁵⁴ Entonces comenzó a buscar en las escrituras judías textos que hablaran de sufrimiento y vindicación, y a meditar sobre ellos de forma muy similar a como lo encontramos en la *Epístola de Bernabé*. Entonces alguien los reunió en una narración. La primera de estas narraciones es el llamado "Evangelio de la Cruz", que, como vimos, el propio Crossan ha reconstruido a partir del *Evangelio de Pedro (ciertamente mucho más posterior)*. Todos los demás relatos de la muerte de Jesús, sugiere, dependen de esto y de su propia reflexión posterior sobre las escrituras. En algún momento del proceso de meditación a narrativa, el estado de ánimo cambia de centrarse en el sufrimiento y la vindicación a la muerte y la resurrección: y nacen también las "narraciones de la resurrección", aunque en la forma en que las tenemos se concentran, según Crossan, en la legitimación de ciertos centros de poder en la iglesia primitiva.

Este es el Crossan más ingenioso y, según la mayoría, poco convincente. La ultrasospecha de Crossan hacia los textos (su ingenioso lema para describir su *modus operandi* es «ocultar la profecía, contar la narrativa e inventar la historia») ¹⁵⁵) produce un completo *tour de force*, que hasta ahora no ha persuadido a muchos otros en la disciplina y, en mi opinión, no debería hacerlo.

Es evidente que las primeras interpretaciones que tenemos de la muerte de Jesús consideran ese acontecimiento a la luz de las escrituras judías. Cristo murió por nuestros pecados, dice Pablo citando una tradición muy antigua, *según las Escrituras* ([1 Corintios 15:3](#)). Pero si esto significa que toda evidencia de interpretación bíblica de la muerte de Jesús debe interpretarse como una señal de la actividad de los escribas cristianos primitivos, que inventaron narraciones para cubrir un vacío histórico, Crossan ha colocado los textos en una situación bastante espuria. No existe, por supuesto, una narrativa histórica sin interpretación; Crossan lo sabe tan bien como

cualquiera. Pero si la señal de la actividad interpretativa es la pista delatora de que la historia ha sido inventada, ¿cómo puede entonces haber historia alguna? ¿Habría estado Crossan más convencido de la posible historicidad si las narraciones de la pasión hubieran consistido en una escritura de dos niveles, con «hechos históricos» complementados ocasionalmente con «glosas interpretativas» fácilmente desprendibles? Puede que eso fuera lo que hizo Mateo («todo esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el profeta...»), pero no es la única manera de escribir sobre acontecimientos reales y dotarlos del significado de que, en ellos, la historia de Israel ha alcanzado su objetivo. Al fin y al cabo, eso es lo que significa “según las Escrituras”.¹⁵⁶

Supongamos que los primeros seguidores de Jesús *supieran* lo que le había sucedido. Supongamos también que *asociaran* estos acontecimientos con la Expectativas que albergaban no solo los escribas sofisticados, sino miles de judíos comunes. Supongamos que, desde el principio, contaron la historia de Jesús y su muerte de una manera diseñada *tanto* para referirse a los hechos reales *como* para aludir a las tradiciones bíblicas que, según creían, no solo se habían ejemplificado en Jesús (Jesús como un simple prototipo del justo sufriente), sino que, de hecho, habían alcanzado su clímax en él. Hay indicios claros de que así era como algunos de los primeros escritos cristianos entendían el asunto.¹⁵⁷ Pero ¿cómo podría tal posibilidad surgir de la hermenéutica de la sospecha de Crossan y establecerse como históricamente probable?

El profundo escepticismo de Crossan sobre nuestro conocimiento de la crucifixión de Jesús resulta aún más irónico, ya que al principio del capítulo en cuestión se acerca a lo que considero la interpretación correcta de los acontecimientos que la precipitaron. Crossan cree, y coincide plenamente con él, que la acción de Jesús en el Templo fue una destrucción simbólica; que algunas palabras de Jesús sobre esta destrucción son originales; y que estas palabras y esta acción se desprendían, con una lógica similar, del resto de la agenda de Jesús, el programa plasmado en sanaciones y comidas compartidas.¹⁵⁸ Se trata de un paso fundamental que debe adoptarse en contraste con otras lecturas recientes del incidente del Templo.¹⁵⁹ Crossan ve lo que muchos ignoran: un vínculo crucial entre el programa de Jesús en Galilea y su acción en Jerusalén.¹⁶⁰ (Por supuesto, quiero dotar a ambas mitades de esta ecuación de un contenido y significado diferentes a los postulados por Crossan). Crossan considera la posibilidad de que estas palabras y esta acción condujeran de forma más o menos directa a la muerte de Jesús, pero se abstiene de afirmarla como algo más que una posibilidad. Creo, y lo

argumentaré más adelante, que en este punto nos encontramos en una base histórica muy sólida.¹⁶¹

Con la reconstrucción de Crossan de la génesis de los relatos de la Pasión, volvemos al terreno de William Wrede. Una vez que se duda de todo en la historia y se postula una cadena de acontecimientos por la cual alguien podría haberse encargado de inventar tal narrativa desde cero, todo es posible. Pero no todo es probable. Argumentaré en el momento oportuno que la interpretación de Crossan de la muerte de Jesús es mucho menos probable que una interpretación en Las tradiciones sinóptica y joánica, aunque por supuesto repletas de alusiones teológicas y escriturales, pretenden describir cosas que realmente sucedieron, y básicamente logran esta intención. Considero que ¹⁶² esta hipótesis explica mejor los datos y lo hace con mucha más simplicidad que la especulación compleja y enrevesada ofrecida por Crossan.

(iv) La Iglesia Primitiva

En ningún otro lugar se desarrolla esta especulación de forma más intrincada que en el relato de Crossan sobre la iglesia primitiva y su interés por Jesús de Nazaret. Este no es el tema del presente libro, como tampoco lo fue para Crossan; pero, como saben todos los autores sobre Jesús, cualquier teoría sobre las tradiciones evangélicas es también una teoría sobre cómo se desarrolló la iglesia primitiva. La teoría de Crossan ¹⁶³ está presente en muchos puntos del libro, en particular en las presuposiciones que sustentan el inventario de material. La desarrolló con más detalle en una ponencia presentada en Chicago el 4 de febrero de 1993. Su contenido es el siguiente.

En primer lugar, está el «cristianismo de Tomás». Los oponentes a los que se enfrentó Pablo en Corinto representan esta postura: un grupo primitivo, preocupado por el ascetismo, con poca necesidad de reminiscencias de Jesús (dichos, sí; hechos, no). Se oponen a un movimiento apocalíptico cristiano aún más temprano; para ellos, el paraíso (un paraíso presexual, de ahí el ascetismo) ha sido recuperado, y no hay un fin que esperar. Este grupo rápidamente se desdibuja hacia el gnosticismo cristiano primitivo, representado por el *Evangelio de Tomás* en sus diversas formas hipotéticas.

En segundo lugar, está el «cristianismo paulino». Este grupo, al igual que su apóstol, insiste en el modo, no solo en el hecho, de la muerte de Jesús: de ahí la locura, la absoluta locura, de predicar la cruz. El Jesús histórico, especialmente como el crucificado, forma parte de la fe cristiana para Pablo, a diferencia de los hipotéticos «cristianos de Tomás». Así también, la creencia en Jesús resucitado es absolutamente central.

En tercer lugar, está el «cristianismo Q». Quienes lo abrazaron, en su versión inicial, no mostraron interés en la muerte y resurrección de Jesús. En cambio, vivían y actuaban en continuidad con Jesús, manteniendo su práctica de comensalidad abierta. Al igual que Jesús, abrazaron el estilo de vida de una sabiduría que continuaría su extraña práctica incluso si el mundo les diera la espalda. Deambulaban como los primeros predicadores, quizás en parejas de esposos (lo que generó escándalo social; las mujeres no hacían tales cosas). Más tarde, el Q La comunidad restableció el tipo de apocalipsis contra el cual había reaccionado inicialmente el grupo de Thomas.

En cuarto lugar, está el «cristianismo exegetico». Este consiste en un grupo con conocimientos de escribas y la capacidad de manipular textos bíblicos para contribuir a una apologética temprana. Fueron ellos quienes escribieron las narraciones de la pasión y la resurrección, «no como la historia recordada, sino como la profecía historicizada». Eran eruditos y, por lo tanto, a diferencia de Jesús y sus seguidores más cercanos, y de la comunidad Q, no eran simples campesinos. «Su fe en el Jesús histórico era tan firme que constantemente la inventaban».¹⁶⁴

Esta fascinante, brillante y alucinante reconstrucción es, sin duda, la esencia de gran parte de la obra de Crossan. Sin ella, su uso de las fuentes carece de sentido, como tampoco lo tiene su interpretación tan peculiar de los relatos de la pasión y la resurrección. Le otorga a toda su obra una integridad de la que, de otro modo, carecería. Sin embargo, es, sin duda, la parte más desgastada de todo su rico tapiz. No hay espacio aquí para criticarla en detalle. Baste señalar los siguientes puntos.

En primer lugar, la creencia de que podemos identificar a los oponentes de Pablo en 1 Corintios como un grupo distinto no es compartida por muchos eruditos. La sugerencia de que podemos identificarlos *como cristianos de Tomás*, adhiriéndose a la ideología presente en el *Evangelio de Tomás* —o al menos a una forma temprana de esta— es sumamente tenue.¹⁶⁵ Es cierto, por supuesto, que parte del lenguaje de Pablo en esa carta parece indicar algún uso de la «gnosis» en Corinto. Pero la mayoría de los eruditos paulinos han llegado a rechazar cualquier hipótesis «gnóstica» como explicación de los problemas corintios.¹⁶⁶ En cualquier caso, imaginar que los oponentes corintios eran un grupo reconocido que puede identificarse con un documento que refleja una ideología que sólo sabemos con certeza que fue adoptada un siglo después, y entonces en Egipto, es poner a prueba la credibilidad hasta el punto de ruptura.

En segundo lugar, Crossan, por supuesto, tiene razón al considerar que las iglesias paulinas formaban un grupo significativo dentro del cristianismo

primitivo. Pero ¿estaban tan estrechamente unidas como él insinúa? ¿Eran realmente un cuerpo completamente separado, sin entrelazarse con otras formas de cristianismo? La mención incidental, en las cartas y los Hechos, de todo tipo de idas y venidas en la iglesia primitiva, a través de fronteras geográficas y culturales, sugiere lo contrario. Además, separar a Pablo del «cristianismo exegético» me parece bastante extraordinario. Pablo, como cualquier otro escritor de la primera generación, había escudriñado las escrituras judías y las había visto cumplidas en Jesús.

En tercer lugar, Crossan, por supuesto, es deliberadamente provocador al insistir en que Q no es solo una fuente, sino un evangelio, y que podemos postular la praxis de un grupo de cristianos a través de él. Ya he respondido a esta propuesta.¹⁶⁷ Incluso si existiera una fuente, incluso un documento único, como Q, al que tuviéramos acceso a través del material en el que Mateo y Lucas se superponen —y muchos eruditos hoy en día dudan incluso de esto—, no tenemos evidencia de que no contuviera mucho más, que Mateo o Lucas, o ambos, omitieron, o que también se superpone con Marcos. De ser así, su extensión es literalmente incognoscible. Podría perfectamente haber contenido una narración de la pasión y/o la resurrección. Sea o no así —y, de nuevo, no hay consenso al respecto, excepto entre un grupo muy limitado de eruditos, en su mayoría comprometidos con la reconstrucción de Q como parte de una forma particular de reconcebir el cristianismo primitivo—, no hay ninguna razón particular para suponer que este documento represente las creencias y el estilo de vida de un grupo sustancial dentro del cristianismo primitivo. Lo que sabemos de otros grupos que narraban y relataban historias sobre Jesús —la iglesia del siglo II, por ejemplo, y aún más la iglesia bajo Constantino— no nos anima a pensar que el grupo narrador modelara su estilo de vida basándose en las historias de Jesús con algún grado de precisión. La existencia de los cristianos Q, al igual que la de los cristianos de Tomás, bien podría resultar un mito moderno: una historia contada, sin fundamento histórico real, para sustentar una forma particular de interpretar la realidad contemporánea.

Finalmente, el «cristianismo exegético» que Crossan tanto necesita como autor de las narraciones de la pasión y la resurrección, y mucho más, es simplemente una ficción. Es cierto que la *Epístola de Bernabé* ha escudriñado las escrituras judías en busca de textos que expliquen algunos de los puntos más sutiles sobre Jesús. Pero ese texto, en realidad, demuestra el problema: es tan diferente de Pablo, Mateo o cualquier otro que no tenemos ninguna razón en particular para suponer que refleje una forma de pensar vigente en la primera generación. Parece más bien un intento de segunda o tercera

generación de llenar algunas lagunas en la exégesis cristiana de las escrituras judías, pero sin la comprensión más profunda, que encontramos en Pablo y en la tradición sinóptica en su conjunto, de que estas escrituras narraban una gran *historia* que ahora ha alcanzado su momento culminante. Además, suponer (como Crossan debe hacerlo) que solo unos pocos de los primeros seguidores de Jesús tendrían alguna idea o interés en las escrituras judías, y que nadie, hasta después de la muerte de Jesús, habría pensado que los acontecimientos que presenciaban podrían formar parte del cumplimiento divinamente prometido de la historia de Israel, y por ende también de sus escrituras, es totalmente incoherente con la evidencia. Josefo nos dice que fueron los oráculos de las Escrituras los que incitaron a la mayoría de los judíos a alzarse contra Roma.¹⁶⁸ Crossan sin duda responderá que esto es lo que deberíamos esperar de Josefo, (a) porque él está culpando a las clases bajas de la guerra, y (b) porque él mismo es el tipo de hombre entrenado como escriba que podría pensar de ese modo.¹⁶⁹ Pero esto no sería lo esencial. Josefo se preocupa por *corregir* la idea de que las escrituras de Israel profetizaban el surgimiento de un gobernante mundial judío. Transfiere la predicción a Vespasiano. Es muy improbable que inventara una creencia popular, aparentemente tan perjudicial para su intento de justificar las actitudes exaltadas de sus compatriotas, para luego reorientarla. Es mucho más probable que la creencia fuera bien conocida y extendida, y que intentara sacarle el máximo provecho. No solo los escribas creían que el dios de Israel actuaría, de acuerdo con las escrituras que los judíos comunes oían leer semana tras semana, para rescatar a su pueblo. No solo los cristianos «escribas» creían, probablemente desde antes de la muerte de Jesús, que los acontecimientos que presenciaban eran el cumplimiento de esas profecías.

Comencé este análisis de la obra de Crossan afirmando que es uno de los eruditos del Nuevo Testamento más brillantes de la actualidad. Un desacuerdo profundo no debería hacer que el elogio parezca insignificante. Crossan ha intentado reconstruir la totalidad del cristianismo primitivo, con un trabajo ingente y atención al detalle, con hipótesis brillantes por doquier, con una visión global tanto como de los pequeños detalles, con una mirada atenta a las implicaciones contemporáneas de su obra histórica y, quizás sobre todo, con un estilo de escritura hábil, astuto y travieso que nos hace sonreír con aprecio justo cuando más deseamos discrepar. Podemos decir de Crossan, como él dice de Marcos, que es un guionista tan talentoso que nos vemos tentados a imaginar que su plan es, en realidad, histórico.

Sin embargo, al igual que Odiseo, debemos resistirnos a la voz de sirena. El resto del libro ofrece una hipótesis alternativa que, afirmo, hace mucha más

justicia a la evidencia. Este libro no fue concebido originalmente como una respuesta a Crossan, ya que su primer borrador se escribió dos años antes de la publicación de *El Jesús Histórico*. Pero he tenido que reconsiderarlo todo después de leerlo; y no se puede decir lo mismo de todos los libros. Crossan destaca entre la renovada «Nueva Búsqueda», del mismo modo que Schweitzer y Bultmann destacan entre la mayor parte de la erudición del siglo XX, y por razones muy similares. Él, como ellos, ha tenido la valentía de ver el panorama completo, de reflexionar sobre su hipótesis hasta el final, de probar ideas radicalmente nuevas, de redactarlo todo de forma muy atractiva y debatirlo públicamente sin acritud. Con enemigos como este, ¿quién necesita amigos? Que el debate continúe.

5. ¿Jesús el cínico?

Una constante en la renovada «Nueva Búsqueda» ha sido el hallazgo de paralelismos con los dichos de Jesús dentro del material que refleja la filosofía cínica. Hemos visto que Mack y Crossan se inclinan considerablemente en esta dirección, y no son los únicos.¹⁷⁰ Una importante contribución también la ha hecho Abraham J. Malherbe, desde un ángulo diferente.¹⁷¹ Pero el trabajo de preparación más exhaustivo y la presentación más completa del caso la ha realizado el erudito inglés F. Gerald Downing.

En un flujo constante de libros y artículos, Downing ha defendido su audaz tesis: la amplia gama de filosofía popular, conocida vagamente como cinismo, encuentra numerosos ecos en las enseñanzas de Jesús, en la iglesia primitiva y, en particular, en la tradición sinóptica. Estos ecos no son accidentales. Jesús eligió deliberadamente formular su enseñanza con aforismos y desafíos de estilo cínico. Aquellos en la iglesia primitiva que tuvieron el coraje de seguir su ejemplo continuaron enseñando de esta manera, aunque algunos, como Pablo, la modificaron hacia una postura mucho menos crítica socialmente. En el período patrístico, tanto sus defensores como sus detractores sabían que el cristianismo compartía varias características con el cinismo. Además de presentar un argumento histórico tan sólido como nadie ha hecho jamás para este tipo de postura, Downing deja claro que tiene implicaciones considerables para la actualidad.¹⁷²

¿Quiénes eran los cínicos?¹⁷³ Las respuestas siempre son confusas, ya que era esencial para el movimiento que sus seguidores se mantuvieran al margen de las estructuras formales. La definición general, tanto en el mundo antiguo como en el moderno, conllevaría algunos aspectos problemáticos. Eran, en mayor o menor medida, filósofos populares que operaban en el mundo grecorromano. Su argumento básico, o al menos su afirmación, era que la sociedad actual es corrupta e inservible, y que lo mejor que pueden hacer los

humanos es reevaluar radicalmente sus actitudes hacia sí mismos, sus propiedades y sus vidas. La palabra «cínico» proviene del griego *kyon*, que significa «perro»: los cínicos ladraban a la sociedad, espetaban pisándole los talones (hay que recordar que los perros eran normalmente carroñeros, no mascotas familiares, en el mundo grecorromano)¹⁷⁴, advirtiéndola a la gente, despertándola, presionándola para que pensara de forma diferente sobre sus vidas. Claramente, con una agenda tan amplia, había mucho margen para la variación local y personal.¹⁷⁵

Tradicionalmente, el cinismo se remonta a un tal Antístenes, un alumno de Sócrates que supuestamente vivió en los siglos V y IV a. C. Fue seguido, según la tradición, por Diógenes de Sinope (siglo IV a. C.), quien es retratado como ingenioso y mordaz. A su vez, fue seguido por Crates de Tebas (c. 360-280 a. C.; Zenón, el fundador del estoicismo, fue alumno suyo); él, por Menipo de Gadara en la primera mitad del siglo III a. C. Estos, y otros del período, son descritos por Diógenes Laercio en sus *Vidas de los filósofos eminentes*, escrita alrededor del 200 a. C. Diógenes de Sinope es especialmente importante, siendo considerado por los cínicos posteriores como alguien que establecía una especie de patrón en su desvergonzado desprecio por las convenciones sociales. Después del 200 a. C. la evidencia es más irregular, por falta de un historiador contemporáneo más que por falta de cínicos. Se conocen algunos cínicos del siglo I d.C., como Demetrio, el amigo de Séneca; el propio Séneca, así como su casi contemporáneo, el ex esclavo convertido en filósofo Epicteto, tienen mucho que decir sobre el modo de vida cínico.¹⁷⁶ Sin embargo, se dispone de evidencia más completa y específica en el siglo II d. C., en parte porque Luciano de Samosata escribió un relato sobre dos cínicos en particular, Demonax y Peregrinus. La evidencia continúa durante trescientos años o más, hasta llegar a Salustio en el siglo VI.¹⁷⁷ Parece pues haber una continuidad de la presencia y la enseñanza cínica en el mundo mediterráneo a lo largo de aproximadamente un milenio.¹⁷⁸

Los cínicos se reconocían, sobre todo, por su apariencia externa. Un cínico probablemente vestía una capa raída y llevaba una bolsa de mendigo y un bastón. El cabello largo era común, e ir descalzo era una opción habitual. Vivían de su ingenio día a día, sobreviviendo a los rigores del clima, comiendo y bebiendo lo que encontraban o mendigaban. Su enseñanza evitaba las complejidades de la educación más seria de la época y se centraba simplemente en desafiar las opiniones establecidas, «alterando la moneda», como se le atribuye a Diógenes.¹⁷⁹ y abogar por una vida vivida en armonía con la naturaleza en lugar de con las esclavitudes y la inmoralidad que la acompañan. Riqueza. Libertad, autosuficiencia y autocontrol: estos eran los

objetivos del cínico, y casi cualquier medio para expresarlos o para impresionar a otros y hacerles ver su valor era aceptable. Abundaban las anécdotas sobre los cínicos, a menudo en la forma breve y concisa conocida como *chreia*.¹⁸⁰

Existen paralelismos evidentes entre algunos dichos y acciones cínicos y algunos pasajes del Nuevo Testamento. Diógenes hace que un niño le dé una lección a un filósofo, al igual que Jesús exalta al niño en presencia de sus discípulos.¹⁸¹ Malherbe ha argumentado que los oyentes de Pablo habrían reconocido algunas características de su autodescripción, sobre todo en sus escritos a los Tesalonicenses, como un eco de algunos aspectos del estilo cínico.¹⁸² Lo nuevo en la reciente ola de estudios es la sugerencia de que Jesús mismo, en algunos sentidos importantes, en realidad *era* un cínico: que eligió deliberadamente un estilo de vida y de enseñanza que encarnaba los ideales cínicos, y que esto habría sido claramente reconocido por sus contemporáneos.

Existen diferencias de enfoque entre los diversos defensores de Jesús el Cínico, pero dado que Downing ha presentado, con diferencia, el argumento más completo, conviene analizar su contribución. Downing sumerge al lector en los supuestos paralelismos entre la enseñanza cínica y la de Jesús (o al menos la de Q).¹⁸³ Algunos ejemplos al azar. Jesús destaca la vida despreocupada de los pájaros para mostrar el cuidado providencial divino sobre todos; lo mismo hace Musonio.¹⁸⁴ Jesús afirma que un árbol bueno no puede dar frutos malos, ni viceversa; Séneca observa que el mal no da origen al bien, así como el olivo no produce higos.¹⁸⁵ Se dice que Jesús habló de venir como pastor a las ovejas perdidas; Dión declara que un rey debe, como un buen pastor, dedicarse plenamente a cuidar del rebaño.¹⁸⁶ Jesús habló del médico que era necesario para los enfermos, no para los sanos; Antístenes, de médicos que visitaban a los enfermos sin coger la fiebre.¹⁸⁷ Estos ejemplos y docenas de otros similares, insiste Downing, demuestran que la comunidad Q de la década de 1950 se veía a sí misma, y esperaba ser vista, en términos «cínicos». La evidencia sugiere que en el siglo II y posteriores muchos cristianos se presentaban a muchos forasteros como cínicos, y se alegraban de ser vistos así.¹⁸⁸

¿Y qué hay de Jesús? Aquí la investigación a veces gira en torno a la cuestión, primero, de si pudo haber cínicos en Galilea en el período relevante y, segundo, de si se habrían encontrado cínicos en los pueblos y zonas rurales —donde Jesús parece haber ejercido su ministerio— o si, por el contrario, Jesús pudo haber entrado en contacto con maestros de la ciudad o del pueblo. Downing reconoce que estas cuestiones requieren más investigación de la que

se ha ofrecido hasta ahora, pero destaca varios puntos a favor de que Jesús entró en contacto con cínicos y eligió identificarse con su estilo.¹⁸⁹ Hay evidencia de la presencia de un cínico en Gadara en el siglo III a. C. y de otro en el siglo II d. C. Séforis, a solo seis kilómetros de Nazaret, bien pudo haber sido un lugar importante para Jesús durante su infancia, por lo que, incluso si limitó su ministerio público al campo y a las aldeas, aún cabe la posibilidad de que los conociera antes. En cualquier caso, los cínicos no se limitaban a las ciudades.¹⁹⁰ Entonces, ¿qué debemos concluir? ¿Que Jesús fue un maestro judío de pies a cabeza, y que tras su muerte sus seguidores lo reinterpretaron de forma cínica? Esto, dice Downing, es difícil de imaginar.¹⁹¹ Es mejor, sugiere, tomar la "cuarta filosofía" de Josefo como una indicación de la presencia de la enseñanza cínica dentro de la sociedad judía.¹⁹² Así que Jesús fue

un cínico judío de Galilea que creó su propia amalgama distintiva a partir de elementos de ambas tradiciones a medida que las encontraba en sus propios años de formación.¹⁹³

Enseña por su propia cuenta. Bromea con una extranjera que acepta el calificativo de «perro». Rechaza el respeto halagador. Sus parábolas subvirtieron las normas convencionales. Viajó ligero, confiando en que su dios proveería. «Viene como médico para los inadaptados sociales». Repudió la sabiduría convencional sobre las estructuras de autoridad y la importancia del dinero: «Jesús mantiene un cínico menosprecio de la riqueza como tal, al tiempo que le da un nombre judío, Mammón». Insta a sus oyentes a vivir como si el gobierno de Dios ya fuera una realidad: «De nuevo, su terminología es judía, pero lo que Jesús insiste es una absurda confianza cínica en la posibilidad de vivir plenamente viviendo con sencillez, como 'las cosas son'». ¹⁹⁴ Jesús, entonces, se sitúa en la fuente de la tradición que Downing encuentra más claramente en Q:

La tradición fue judeo-cínica desde el principio, en una selección individual de ideas, actitudes y prácticas que en gran medida se remonta al mismo Jesús original.¹⁹⁵

Downing señala que existen varias otras imágenes de Jesús (enumera a varios escritores que analizaré en el próximo capítulo), pero argumenta que la impresión popular del cristianismo primitivo, y del propio Jesús, debió ser que se trataba de algún tipo de movimiento cínico. La respuesta más probable de los oyentes sería, afirma, «Esto me suena bastante cínico, y mucho más propio de los cínicos que de cualquier otra persona que haya escuchado». ¹⁹⁶

El estilo vigorizante y la argumentación clara de Downing son refrescantes; sus paralelismos son a menudo sorprendentes; su precisión en el argumento

es impresionante; ¹⁹⁷ Su saber es prodigioso; sus conclusiones actuales son tan desafiantes como las de Schweitzer. Creo que Downing tiene razón ¹⁹⁸ al destacar que Jesús y sus primeros seguidores desafiaron a sus oyentes a comprenderse a sí mismos y a su mundo de una manera completamente diferente. Subvirtieron la perspectiva habitual, tanto con su comportamiento como con sus enseñanzas, cuestionando la sabiduría convencional y ofreciendo una autoconciencia alternativa. Dado que el posmodernismo lleva tiempo ofreciendo una hermenéutica de la sospecha de todos, resulta paradójicamente reconfortante descubrir que esto se enmarca en una tradición que se remonta a Jesús y más allá. Cualquier historiador de mente abierta seguramente le pondrá a prueba la teoría. Y, sin embargo, por razones históricas, estoy convencido de que, en general, no servirá.

Se han planteado objeciones: la ausencia de evidencia de cínicos en Palestina en el primer siglo; el hecho de que fueran en su mayoría habitantes de ciudades; ¹⁹⁹ la diferencia entre la vestimenta cínico estándar (incluyendo una bolsa) y la vestimenta misionera cristiana primitiva estándar (sin bolsa); ²⁰⁰ la confianza en una Q reconstruida; el hecho de que muchos de los paralelos no son tan cercanos como parecen a primera vista; y la recopilación de fuentes por parte de Downing, muchas de las cuales no son tan cercanas como parecen a primera vista. mucho más cínico como parte de una filosofía popular mucho más amplia, una especie de estoicismo de bajo nivel. ²⁰¹ Todas estas afirmaciones son válidas, pero no constituyen un argumento completamente convincente contra la hipótesis de Downing.

Las verdaderas objeciones son más profundas. Ya he argumentado con cierto detalle que, cuando encontramos una base histórica sólida en el primer siglo del cristianismo, aún nos encontramos en un mundo eminentemente judío, incluso si nos trasladamos a Roma, Esmirna o Tesalónica. Existe un único dios verdadero que desafía a todos los demás dioses, y quienes adoran a este único dios verdadero no deben rendirle lealtad a ningún otro. Por lo tanto,

Las autoridades romanas consideraron a los cristianos (al igual que a los judíos) una amenaza o molestia social y política, y tomaron medidas contra ellos. Los cristianos, por su parte, no parecen haberse refugiado en la defensa de ser simplemente un club privado para el fomento de la piedad personal. Continuaron proclamando su lealtad a un Cristo que era un «rey» en un sentido que excluía la lealtad al César, incluso si su reino no debía concebirse según el modelo del César. Esta extraña creencia, tan judía y, sin embargo, tan no judía (ya que llevó a los cristianos a no defender ninguna ciudad, a no adherirse a ningún código mosaico ni a no

circuncidar a ningún niño varón) fue... una característica central de todo el movimiento y, como tal, una clave vital para su carácter. ²⁰²

Es este judaísmo esencial lo que encuentro totalmente ausente en el retrato de Downing. Para él, la cosmovisión es cínica, y lo incidental, judío. En mi opinión, esto es, como mínimo, al revés. ²⁰³

Como señala el propio Downing, encontrar rasgos cínicos en un escritor cristiano no implica una cosmovisión cínica. El ejemplo obvio es Pablo. Malherbe ha proporcionado un retrato sugerente: Pablo era capaz de evocar ecos cínicos, pero la deriva de su pensamiento y argumento se mantiene dentro del mundo judío y apocalíptico del cristianismo primitivo. ²⁰⁴ Downing considera esto como una señal de que Pablo había llegado a un acuerdo y se estaba adaptando a una existencia menos confrontativa, una posición que no concuerda con pasajes como [1 Corintios 4:8-13](#) , [2 Corintios 6:3-10](#) y [2 Corintios 11:16-33](#) , donde Pablo celebra irónicamente el hecho de haberse convertido en “como la basura del mundo, el desecho de todos” ([1 Corintios 4:13](#)). Es una marca precisamente del judaísmo. del cristianismo primitivo que pretende ir en contra de todo paganismo, incluyendo a los dioses que los cínicos reconocían con gusto, o al único dios del panteísmo que surge con frecuencia en las páginas de un escritor como Epicteto. Existe una diferencia fundamental en la cosmovisión. ²⁰⁵ Si el cristianismo comparte algunas características con el cinismo, como parece ser el caso, considero que esto es esencialmente superficial y se debe a que su judaísmo esencial lo llevó a confrontar el mundo del paganismo, y a hacerlo con todas las armas subversivas disponibles, más que a que un cinismo esencial lo llevara a abandonar el mundo del judaísmo. Fue debido a sus creencias esencialmente judías, en la venida del dios del reino de Israel en la persona de Jesús, que los primeros cristianos se volvieron profundamente inconformistas, hasta el punto de la persecución y el martirio. ²⁰⁶

Esto se relaciona especialmente con el anuncio que Jesús mismo hizo del reino del Dios de Israel. Es un tema que Downing margina conscientemente. ²⁰⁷ La tradición de Jesús, a menos que, por supuesto, sea emasculada por quienes se empeñan en no dejar nada "apocalíptico" a la vista, está repleta no solo del desafío intemporal del cínico, sino también de la nota muy específica de que el dios de Israel, el creador del mundo, está llevando la historia de Israel y del mundo a un clímax asombroso, por lo que se requiere una acción urgente si Israel quiere escapar del juicio cataclísmico. Esto es totalmente diferente de la nota de juicio muy ocasional que se encuentra en las tradiciones cínicas. ²⁰⁸ , que se centran de forma ahistórica en el individuo y su futuro. No debería sorprendernos tal diferencia. Una filosofía que se

conformaba con dejar intacto el sistema de cosmovisión de El paganismo, con su tendencia hacia un panteísmo ligeramente estoico, jamás generaría un sentido de urgencia escatológica como el que encontramos, como argumentaré, no solo en el cristianismo primitivo, sino también en la enseñanza del propio Jesús. Así, tampoco hay espacio real en el ministerio del Jesús de Downing para la sanación como actividad temática regular, ni para la comensalidad abierta y su significado, a la que Crossan tanto ha dedicado tanta atención. Estas encajan, como intentaré demostrar, con una proclamación del reino mucho más judía. El intento de Crossan de combinar ambas no resulta convincente. ²⁰⁹

Sobre todo, existe una incongruencia fundamental en el noble intento de Downing de incorporar al máximo la tradición de Jesús al mundo del cinismo popular. Lo que omite por completo es por qué *este* maestro cínico inició un movimiento que se extendió tan rápidamente por todo el mundo conocido, con resultados significativamente diferentes a los del cinismo en general o de cualquier maestro cínico en particular. No hay explicación de por qué Jesús fue ejecutado; ninguna sugerencia de por qué sus primeros seguidores hablaron de su resurrección. La aparente integración de Jesús y el cristianismo primitivo que Downing ofrece, al reducirlos a una variante dentro del cinismo, se logra mediante omisiones enormes y cruciales de lo que realmente sabemos del cristianismo primitivo. ²¹⁰

Una nota final sobre el uso de «Jesús el Cínico» en la descripción de Jesús (y del cristianismo primitivo) que elaboran la mayoría de los estudiosos del «Seminario de Jesús». Una de las razones por las que el modelo cínico ha atraído a este grupo parece ser la posibilidad que ofrece de evadir la escatología «horizontal» del judaísmo tradicional (es decir, la creencia de que el dios de Israel actuaría en la historia futura). En cambio, se nos ofrece la «escatología vertical», en la que *Tomás* y otros escritos «traducen» el lenguaje escatológico a la dimensión «vertical» de una evasión del mundo espacio-temporal. Esto a veces se expresa de forma que claramente busca resultar atractivo. ²¹¹ Hay una gran ironía en esto. En primer lugar, *Tomás* es un buen ejemplo de un dualismo genuino, que rechaza el mundo de una manera que el apocalíptico no lo hace. Si imaginamos por un momento a un cínico genuino al que se le presenta una copia de *Tomás*, no hace falta pensarlo mucho para imaginarlo respondiendo. Con una crítica bastante cáustica. En segundo lugar, ni la supuesta "escatología vertical" de *Tomás* ni sus reflexiones esotéricas serían compatibles con alguien como Epicteto, y mucho menos con aquellos a quienes consideraba cínicos genuinos, más serios que él. Si realmente hablamos en serio al intentar trazar trayectorias dentro del cristianismo

primitivo, no podemos agrupar a los cínicos, *Tomás* y *Q* como si todos dijeran más o menos lo mismo. (A veces uno tiene la impresión de que cualquier cosa sirve, en este extraño conjunto de compañeros de cama, siempre que no se parezca en nada a la ortodoxia). En tercer lugar, no podemos etiquetar esta extraña amalgama como "sapiencial", ni como articuladora de una "escatología vertical", con ninguna esperanza de lograr precisión histórica. Tampoco, en cuarto lugar, podemos oponerla a lo "apocalíptico" como si este último negara el mundo mientras que el cinismo y *Tomás*, de alguna manera, no lo hicieran. En quinto y último lugar, no podemos tomar parte o toda esta extraña mezcla y aplicarla a Jesús, ni a ningún movimiento del cristianismo de primera generación del cual poseamos alguna evidencia sólida real.

Quizás lo más importante de este nuevo movimiento académico es advertirnos de que presentar a Jesús como un judío palestino del siglo I no implica *necesariamente* que sea, por así decirlo, claramente «judío» de pies a cabeza. Ya no pensamos (o al menos no deberíamos pensar) en la Palestina de este período como rodeada por una cortina de acero invisible que impedía el paso a las ideas e influencias que circulaban en el antiguo Oriente Próximo en general. Es posible que, cuando la investigación supere la determinación de presentar a Jesús lo más aparentemente «judío» posible, tenga que incorporar también otros factores.²¹² Dicho esto, sin embargo, existen debilidades extremadamente graves en todas las diversas manifestaciones de la perspectiva que ahora nos ocupa. Me parece mucho más probable que los dichos de un profeta judío del reino (como algunos lo percibían) se adoptaran y transmitieran en un contexto de influencias culturales más amplias y, al serles quitados ocasionalmente sus asperezas (y quizás judías), terminaran pareciendo en ocasiones aforismos pronunciados por algunos cínicos.²¹³ Esto no significa que los paralelismos carezcan de importancia. Haré todo lo posible por que se escuchen sus ecos. Significa que convertir a Jesús en un cínico como tal, y tratar esa identificación como un lecho de Procusto para eliminar otras partes que no encajan, es históricamente injustificado. Como casi dijo Demonax: «No voten a favor de esta resolución, atenienses, hasta que hayan derribado el altar de Clío».²¹⁴

6. Marcus J. Borg

El último escritor que se analiza en este capítulo es, de hecho, un puente entre este y el siguiente. Pertenece a una especie de posición intermedia, a caballo entre el Seminario de Jesús, por un lado, y la «Tercera Búsqueda» post-Schweitzer, por el otro.²¹⁵ A medida que la influencia de Burton Mack en el «Seminario de Jesús» se ha desvanecido, el nombre de Marcus J. Borg se ha vuelto cada vez más conocido, no solo en el Seminario, sino en un ámbito

mucho más amplio. Borg ha escrito varios libros sobre Jesús, en diversos niveles. También ha intentado ubicar a Jesús dentro de modelos tomados de un contexto más amplio de historia de las religiones, integrando al mismo tiempo sus hallazgos con una reformulación positiva de la experiencia y la teología cristianas. A diferencia de algunos participantes del «Seminario de Jesús», es claro y positivo sobre su propio compromiso cristiano, que, según él mismo cuenta, se ha fortalecido a medida que ha avanzado en su trabajo sobre Jesús.

En el primer libro, Borg aboga por la integración de temas políticos, sociales y teológicos en la obra de Jesús.²¹⁶ La resistencia a Roma iba de la mano con la búsqueda de la santidad, en particular la agenda farisaica; Jesús se opuso a todo este programa con un nuevo paradigma de santidad, caracterizado por la misericordia en lugar de la exclusión. Los dichos amenazantes de la tradición sinóptica deben interpretarse, pues, no como predicciones del fin del universo espacio-temporal, sino como profecías de estilo judío sobre la destrucción, por Roma, de Jerusalén y el Templo.²¹⁷ Siguiendo el trabajo de GB Caird y otros, Borg sostiene que se ha asumido erróneamente que el *lenguaje apocalíptico* de estos dichos denota 'el fin del mundo', mientras que en la profecía judía en realidad *confiere a* (lo que llamamos) acontecimientos históricos y políticos su significado teológico.²¹⁸ Borg sigue así a Schweitzer al situar a Jesús dentro de la apocalíptica judía, aunque discrepa radicalmente con Schweitzer sobre lo que realmente denota el lenguaje apocalíptico.²¹⁹ Esto significa que a menudo se encuentra en el otro extremo de muchos de sus colegas del «Seminario de Jesús», comprometidos como están con un Jesús completamente no apocalíptico y, por lo tanto, con votar en contra de dichos de carácter apocalíptico.²²⁰

Desde su trabajo original, el propio retrato de Jesús realizado por Borg se ha desarrollado dentro de categorías tomadas del análisis transcultural de la religión.²²¹ En contraste con las imágenes de Jesús severamente minimalistas de algunos de sus colegas del Seminario, ofrece un boceto en cinco trazos.²²² Jesús fue un *extático religioso*, como se ha conocido en la mayoría de las culturas: es decir, tuvo experiencias frecuentes y vívidas de otras capas de la realidad, además del mundo espacio-temporal. Jesús fue un *sanador*, tanto de la enfermedad (las consecuencias sociales de la enfermedad) como de la enfermedad misma. Fue un *maestro de sabiduría*, no tanto de la sabiduría convencional como de la subversiva.²²³ Fue un *profeta social*, que no predijo un futuro lejano ni habló del fin del mundo, sino que, como los antiguos profetas hebreos, protestó contra la injusticia y la opresión en la sociedad de su época. Emitió oráculos proféticos y realizó acciones proféticas,

amenazando con el juicio divino (de naturaleza terrenal) contra quienes persistieran en los males que denunciaba. Finalmente, fue *fundador de un movimiento*, o quizás *catalizador de un movimiento*: es decir, un movimiento que surgió en torno a Jesús durante su vida, y esto no fue ajeno a sus intenciones. Esto encontró expresión en la convivencia que compartió con sus seguidores, trascendiendo las barreras sociales tradicionales y encarnando la compasión divina.

Borg no considera a Jesús como el hombre, el «divino hijo de Dios»; no supone que muriera deliberadamente por los pecados del mundo; ni centró su mensaje en sí mismo. Sin embargo, Borg esboza los rudimentos de un retrato mucho más positivo que el del «Seminario de Jesús» en su conjunto, y el de un escritor como Mack en particular. Además, el Jesús de Borg es profundamente judío y, a pesar de algunas críticas, su Jesús se involucra en un debate esencialmente judío interno.²²⁴

Sobre la base de esta reconstrucción, Borg ve en Jesús, a nivel de análisis transcultural, una evidencia clara de la naturaleza multidimensional de toda existencia, y un claro indicador de que (en sus palabras) la realidad última es aquella con la que podemos tener una relación transformadora.²²⁵ Como resultado del estudio histórico de Jesús, estamos convocados a una vida centrada en el Espíritu, a través de la cual podemos crecer en la relación y en niveles más profundos de oración. El fruto principal de esta vida es la compasión, y el esfuerzo por hacerla florecer cada vez más en el mundo. Y esta vida debe vivirse en una comunidad que, precisamente como comunidad, se aferra a esta visión integral. Borg describe conmovedoramente la diferencia que este retrato ha marcado en él personalmente: una diferencia entre creer en los dogmas sobre Jesús y creer en el siguiente sentido: «entregar el corazón, el yo más profundo, al Jesús postpascual, que es el Señor vivo, el lado de Dios vuelto hacia nosotros, el rostro de Dios, el Señor que también es el Espíritu».²²⁶

Podría parecer perverso, desde el punto de vista de mi crítica previa al «Seminario de Jesús», criticar también a alguien que, desde sus filas, ofrece un retrato tan diferente. Permítanme simplemente ofrecer, con un espíritu de aprecio y amistad, cuatro de las muchas preguntas que me han surgido en el debate con Borg durante los últimos años.

En primer lugar, las categorías interculturales que Borg presenta para Jesús son refrescantes. Pero ¿son necesariamente las más precisas? ¿Por qué, una vez que hemos aceptado que Jesús fue un extático, un sanador, un maestro, un profeta y un fundador de un movimiento, deberíamos excluir sistemáticamente algunas categorías judías más obvias, como la de Mesías? Si

encontráramos a una persona en, por ejemplo, la historia de Josefo, que encajara en las primeras cinco categorías, ¿nos sorprendería que se le considerara un posible Mesías? ²²⁷ Y, si no, ¿por qué el supuesto Jesús judío de Borg no debería encajar también en esa categoría?

En segundo lugar, ¿qué creía el Jesús de Borg que sucedería después? Evidentemente, no creía que moriría expiatoriamente (lo que sea que eso signifique en este punto del argumento). ¿Pensaba que cada vez más personas aceptarían su compasión? De ser así, ¿no es, en muchos sentidos, tan fracasado como el Jesús de Reimarus? ¿Importa esto, y de ser así, por qué?

En tercer lugar, y quizás lo más importante: ¿es el Jesús de Borg realmente una figura escatológica o, después de todo, utiliza el lenguaje de la escatología para expresar, dentro de su propio contexto, la verdad esencialmente atemporal de que Dios siempre está disponible para los seres humanos y exige compasión en lugar de formas de vida excluyentes y opresivas? En otras palabras, ¿suponía el Jesús de Borg (como, por ejemplo, el de Sanders) que el dios de Israel estaba realmente *haciendo* algo culminante y único, en y a través del cual la historia de Israel (y quizás la del mundo) alcanzaría algún tipo de cumplimiento? ¿O este Jesús adoptó ese lenguaje, pero lo utilizó para enseñar, de forma aguda y local, sin duda, una verdad general? Desde el primer libro de Borg, uno podría haber supuesto que favorecía lo primero; ahora, creo, ha abrazado claramente lo segundo. Pero ¿realmente servirá esta postura cuasi-bultmanniana como análisis del lenguaje escatológico o de Jesús?

En cuarto lugar, me parece que Borg ofrece una nueva versión de la división entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. ¡Cuán convincente es su salto del Jesús prepascual que «no era Dios»! ²²⁸ al Jesús postpascual, que es «el lado de Dios vuelto hacia nosotros»? Comprendo perfectamente cómo el dogmatismo contra el que reaccionó en sus primeros años (la escritura de Borg a veces ha sido deliberadamente autobiográfica) le ha cerrado el camino a las afirmaciones tradicionales. Pero ¿no corre el peligro de convertir su fe cálida y devota en un puente que, quizás, quienes no comparten dicha fe se encuentren incapaces de cruzar? De ser así, ¿lo percibe como un problema?

En resumen, encuentro mucho en el fresco retrato de Borg y en el espíritu con el que lo presenta. Si me separo de él, es para contextualizar sus numerosos y perspicaces argumentos, que creo que encajarán, históricamente, aún mejor (y, por supuesto, para sugerir que se pueden evitar sus puntos débiles). Sin embargo, al hacerlo, algunas de las cosas que Borg se ve obligado a negar volverán a cuestionarse, desde una perspectiva diferente; y me atrevo a esperar que, bajo esta apariencia, no parezcan tan inaceptables.

Pero la mejor manera de avanzar el debate más allá de este punto será presentar el argumento positivo contenido en las partes II y III de este libro.

7. Conclusión: la nueva «nueva búsqueda»

Hace diez años parecía posible dar por perdida la «Nueva Misión». Así lo hice.²²⁹ Me equivoqué. Sigo creyendo que el futuro de la investigación sería sobre Jesús reside en lo que he llamado la «Tercera Búsqueda», dentro de un marco de referencia ampliamente posschweitzeriano, y a esto debemos referirnos ahora. Pero estas distinciones artificiales no hacen justicia a la multiplicidad de la investigación contemporánea.²³⁰ Cada vez es más evidente que existen puntos de encuentro entre diferentes escuelas, y que quienes se sumergen más a fondo en el material, especialmente en las fuentes históricas, son más propensos a cruzar lo que parecía una firme Línea Verde hacia lo que algunos de sus colegas aún consideran zonas prohibidas. El propio Crossan es un buen ejemplo de ello: basta con observar su uso completo y detallado de Josefo, algo que los primeros seguidores de la Nueva Búsqueda nunca habían logrado del todo. Borg también se sitúa felizmente a caballo entre ambas corrientes, aunque creo que finalmente se inclina por el lado de la Nueva Búsqueda. Del mismo modo, algunos de los escritores que se reseñarán a continuación, Aunque los he clasificado como Terceros Indagadores, tienen un buen derecho a pertenecer a Mack, Crossan y el Seminario de Jesús. Si estas categorías se desmoronan en la próxima década, aproximadamente, será algo excelente para la disciplina.

Pero eso solo ocurrirá si se abordan seriamente las debilidades residuales de la Nueva Búsqueda. Ya he destacado varias, y simplemente enumero las obvias a modo de conclusión. En primer lugar, está la continua dependencia de Bultmann en los dichos de Jesús como material principal. Frente a esto, comparemos el astuto comentario de Borg:

Irónicamente, los estudios del siglo XX han buscado distanciarse del enfoque de finales del siglo XIX sobre Jesús como maestro; sin embargo, nuestra preocupación por sus palabras sugiere que la comprensión de Jesús como fundamentalmente un maestro permanece.²³¹

Pero ¿qué otros modelos existen? Para encontrar respuestas serias, debemos acudir a la Tercera Búsqueda.

Esta dependencia de dichos conduce, en segundo lugar, a la idea espuria de que la historia puede hacerse evaluando estos dichos mediante criterios de diversa índole. El propio trabajo de Crossan, aunque mucho más sofisticado, sigue operando con dos criterios bastante básicos: fecha y atestación. Ambos, como vimos, son extremadamente difíciles de evaluar, a pesar de la seguridad que transmite el inventario de Crossan, y se prestan a la acusación de que

simplemente reflejan decisiones tomadas con fundamentos completamente distintos. Todos los nuevos investigadores actuales apuntan, a pesar de sí mismos, a la solución correcta: el investigador debe trabajar con una hipótesis amplia y, en última instancia, debe apelar al panorama general de cómo todo encaja como justificación para decisiones a menor escala. Ese es el verdadero criterio que rige el sistema según el cual, al abordar las pericopas evangélicas, muchos son llamados pero pocos elegidos. Trabajaré con el mismo criterio básico, con la diferencia de que no pretendo hacer otra cosa al mismo tiempo ni necesito desechar los datos con el mismo desenfreno.

En tercer lugar, la renovada Nueva Búsqueda trabaja con una visión global de los orígenes cristianos que hoy debería abandonarse.²³² Es la imagen bultmanniana, con variaciones: un Jesús desjudaizado predicando una escatología desmitologizada, «vertical»;²³³ una crucifixión sin interpretación teológica temprana; una 'resurrección' consistente en la llegada a la fe, algún tiempo después, de un grupo particular de cristianos; un grupo sapiencial/gnóstico primitivo, que vuelve a contar los aforismos del maestro pero no está interesado en la historia de su vida; un Pablo que inventó un culto helenístico a Cristo; una tradición sinóptica en la que los aforismos, como Disminuyeron el ritmo, acumularon la estructura narrativa que los rodeaba y gradualmente se consolidaron en evangelios en los que la fuerza inicial del desafío de Jesús se atenuó o se perdió por completo dentro de un marco pseudohistórico ficticio. Esta imagen moderna, de hecho, es la verdadera ficción. Por un tiempo, pareció ser una ficción útil. Sugiero que ese tiempo ha llegado a su fin.

En cuanto al método, volvemos al punto que Schweitzer describió a principios de siglo. Al escribir sobre su propia obra junto con el libro de Wrede sobre Marcos, publicado el mismo día, declaró que

[Estos dos libros] están escritos desde puntos de vista muy diferentes, uno desde el punto de vista de la crítica literaria, el otro desde el del reconocimiento histórico de la escatología.²³⁴

Schweitzer lo vio, en cierto sentido, como un movimiento combinado, en el que ambos enfoques unían fuerzas para atacar conjuntamente las falsas imágenes «históricas» que se habían ofrecido anteriormente y los espurios esquemas ortodoxos que las habían utilizado. Dado que gran parte del propósito de Schweitzer era el negativo de demoler las «Vidas» anteriores de Jesús, todo esto era muy satisfactorio. Pero cuando los dos nuevos enfoques dejan de celebrar su triunfo conjunto y se enfrentan, descubren que son fundamentalmente incompatibles:

Aquí los caminos se dividen... Existe, por un lado, la solución escatológica, que de golpe eleva el relato de Marcos tal como está, con toda su inconsistencia e inconsistencias, a la historia genuina; y existe, por otro lado, la solución literaria, que considera el elemento dogmático incongruente tal como fue interpolado por el primer evangelista en la tradición y, por lo tanto, elimina por completo la afirmación mesiánica de la vida histórica de Jesús. *Tertium non datur*.²³⁵

Schweitzer expone y critica duramente el punto de vista de Wrede, antes de exponer con mayor detalle el suyo.²³⁶

Ahora, a finales de siglo, se podría sugerir que la renovada «Nueva Búsqueda» se encuentra en un atasco en la *Wredebahn*, mientras que lo que he llamado la «Tercera Búsqueda» está a punto de acelerar por la *Schweitzerbahn*. Esto es, por supuesto, una simplificación considerable, pero creo que, tras todas las concesiones y salvedades, queda un importante y Existe una diferencia importante entre los dos enfoques básicos, y este último tiene muchas más posibilidades de alcanzar un éxito duradero. El «Seminario de Jesús» ha rechazado la escatología judía, en particular la apocalíptica, como contexto apropiado para comprender al propio Jesús, y para ello ha declarado la narrativa de Marcos una ficción. La «Tercera Búsqueda», sin validar a Marcos de forma simplista, ha situado a Jesús precisamente en su contexto escatológico judío y, en consecuencia, ha descubierto nuevas vías de investigación histórica segura.

Por supuesto, no es que nada haya cambiado en el siglo transcurrido. Ambas posturas han experimentado un desarrollo y una modificación significativos. El intento de seguir a Wrede ha resultado no solo en un escepticismo aún más exhaustivo respecto a su postura básica, sino también en una *credulidad extremadamente profunda* respecto a otros asuntos. La historia, aborreciendo el vacío dejado por el rechazo de Marcos como pura ficción, ha creado nuevas ficciones que parecen más difíciles de atacar simplemente porque no se basan en nada en absoluto. La alegre «reconstrucción» no solo de Q, ni solo de sus diferentes etapas de composición, sino incluso de comunidades completas cuyas creencias se reflejan con precisión en estas diferentes etapas, denota una ingenua disposición a creer en cualquier cosa mientras no se parezca en nada a Marcos (y mucho menos a Pablo). La propia tesis básica de Wrede ha resultado insuficiente, pero en lugar de abandonarse, se ha desarrollado en formas aún más extraordinarias. Al mismo tiempo, el intento de seguir a Schweitzer ha resultado en un importante refinamiento de lo que realmente eran la escatología judía y la apocalíptica. Uno de los aspectos por los que Schweitzer

se ha hecho más famoso es cada vez más cuestionado: «apocalíptico» era para él, y durante los noventa años transcurridos desde que escribió, casi sinónimo del fin del universo espacio-temporal, pero ahora es evidente que se trata de una extraña interpretación literalista de lo que el primer siglo consideraba completamente metafórico.²³⁷ Las cosas no se han detenido en las investigaciones que Wrede y Schweitzer generaron.

Pero si los equipos han cambiado un poco, el juego básico continúa. Una vez realizados los reajustes necesarios, muchos elementos de la reconstrucción de Schweitzer pueden rescatarse. Su postura fundamental (la escatología judía como contexto de Jesús, uniendo fuerzas con el escepticismo para confrontar el tradicionalismo ingenuo, pero luego derrotando el escepticismo con una reconstrucción histórica adecuada) sobrevive intacta, y el presente trabajo pretende promoverla aún más. Al igual que Schweitzer, nos encontraremos con la ansiosa demanda de relevancia: ¿cómo puede un profeta apocalíptico del siglo I tener algo que decir en el siglo XX? Creo que hay mejores maneras de responder a esta pregunta que las que Schweitzer ofreció, y las abordaré a su debido tiempo. Sin embargo, no se encontrarán rechazando su postura fundamental.

La «Tercera Búsqueda» es la que más ha contribuido a revitalizar la postura de Schweitzer, puliéndola para eliminar sus graves debilidades. Tras haber seguido sus pasos argumentando, en este capítulo, contra el resurgimiento del escepticismo radical, nos centramos ahora en la nueva forma que adopta la escatología radical. Hace diez años, el momento era propicio para una «Tercera Búsqueda» schweitzeriana. Las deficiencias de la renovada «Nueva Búsqueda» hacen más imperativo que nunca que esta «Tercera Búsqueda» se desarrolle de la mejor manera posible.

CAPÍTULO 3. REGRESO AL FUTURO: LA 'TERCERA MISIÓN'

1. Romper la camisa de fuerza

La «Nueva Búsqueda» fue la primera señal de que el muro de resistencia al estudio serio de Jesús había comenzado a resquebrajarse. Ahora, la presa se ha derrumbado por completo, permitiendo que una avalancha de libros académicos y de profunda historia sobre Jesús arrasara el mercado en tan solo unos años.¹ En lugar de la Antigua Búsqueda clausurada por Schweitzer y la Nueva Búsqueda inaugurada por Käsemann (y revivida por el Seminario de Jesús), ahora tenemos un fenómeno que es posiblemente lo suficientemente distinto como para merecer el título de una "Tercera Búsqueda".² Como vimos en el capítulo anterior, hay algunos escritores que se sitúan a caballo entre la renovada «Nueva Búsqueda» y la «Tercera Búsqueda». Algunos ejemplos incluyen a Vermes (quien enfatiza el judaísmo de Jesús, pero termina con un maestro existencialista) y Borg (quien sitúa a Jesús firmemente en su contexto social y cultural judío, pero termina con Jesús como un sabio, maestro, profeta y fundador de un movimiento no apocalíptico). También existen afinidades considerables entre Crossan y Horsley, lo que hace dudoso clasificarlos en categorías diferentes. Permítanme enfatizar nuevamente que, si bien existen distinciones vitales, las categorías son... Intentos heurísticos de describir la escritura reciente, no compartimentos estancos. Sin embargo, he llegado a la conclusión de que la distinción que Schweitzer trazó entre él mismo y Wrede aún tiene mucho que recomendar; que quienes siguen a Schweitzer al ubicar a Jesús dentro de la escatología judía apocalíptica pertenecen a una categoría distinta de quienes no lo hacen.³ y que en esta categoría es donde se encuentra la verdadera vanguardia de la erudición contemporánea sobre Jesús.

Hasta la fecha, hay veinte escritores que considero particularmente importantes en esta Tercera Búsqueda. En orden cronológico de publicación en inglés, son Caird (1965), Brandon (1967), Betz (1968 [1965]),⁴ Hengel (1971, 1973, 1981b [1968]), Vermes (1973, 1983,⁵ 1993), Meyer (1979, 1992a y b), Chilton (1979, 1984a, 1992b), Riches (1980), Harvey (1982, 1990), Lohfink (1984), Borg (1984, 1987a, 1994b), Sanders (1985, 1993), Oakman (1986), Theissen (1987), Horsley (1987), Freyne (1988b), Charlesworth (1988), Witherington (1990, 1994, 1995), Meier (1991, 1994) y de Jonge (1991a). Cualquiera⁶ que esté familiarizado con estos libros verá de inmediato cuán diferentes son muchos de ellos entre sí, y, sin embargo, cuán

similares son los conjuntos de preguntas que abordan, que son las preguntas que nosotros mismos abordaremos a lo largo de este libro.

Ya he analizado varias de estas obras en otras ocasiones. El lector se alegrará de saber que no se gana nada repitiendo lo mismo en este punto ni intentando repasar la lista, autor por autor, ofreciendo exposición y crítica. Un ⁷ mejor método para revisar la Tercera Búsqueda, como preludio a mi propia exposición, será examinar las preguntas que todos estos escritores abordan, destacando sus énfasis particulares a medida que lo hacemos. Por supuesto, surgirán más detalles y más debates a medida que avance el libro.

Antes que nada, algunas observaciones generales sobre la Tercera Búsqueda.⁸ Ahora hay un verdadero intento de hacer historia con seriedad. Josefo, inexplicablemente ignorado durante tanto tiempo, está repentina y felizmente de moda. Existe una verdadera disposición a guiarse por las fuentes del siglo I y a comprender el judaísmo de ese período en toda su compleja multiplicidad, con la ayuda que ofrecen ahora los estudios modernos de la historia y la literatura de la época. Qumrán⁹ y los escritos apocalípticos no son simplemente parte del oscuro telón de fondo contra el cual la gran luz del evangelio brilla con mayor intensidad; son parte de la evidencia histórica del mundo de la Palestina del primer siglo. Surgen ciertas preguntas básicas: el mensaje de Jesús se evalúa, no por su significado atemporal, sino por el significado que debió tener para la audiencia de su propia época, quienes tenían sus mentes llenas de pobreza y política, y habrían tenido poco tiempo para abstracciones teológicas o verdades atemporales. La crucifixión, reconocida desde hace mucho tiempo como un pilar fundamental en la historia, ahora se convierte regularmente en el centro de la comprensión: ¿cómo habría sido Jesús si hubiera terminado en una cruz romana? La respuesta dada por SGF Brandon (él mismo un representante reciente de una larga lista) ahora suele ser rechazada: Jesús no fue el posible instigador de un violento levantamiento judío.¹⁰ Pero el error de Brandon no fue tan absurdo como algunos han supuesto. No puede descartarse mediante la antigua división entre política y teología, lo que refleja el costoso lujo del dualismo posilustrado. La pregunta sigue siendo apremiante: ¿Jesús se alió de alguna manera con quienes querían derrocar a Roma?

Si partimos de cuestiones históricas como estas, nuestro método tiene importantes consecuencias. No necesitamos separar los dichos de Jesús del resto de la evidencia ni examinarlos de forma aislada. Las palabras de Jesús en la tradición evangélica se han estudiado incansablemente sin que la *ipsissima vox Jesu se perciba* con mayor claridad y sin resolver el enigma de los títulos cristológicos. Este es el objetivo principal de la sección de Sanders sobre el

método, y creo que tiene razón.¹¹ La Antigua Búsqueda estaba decidida a que Jesús se pareciera lo menos posible a un judío del siglo I. Bultmann estaba convencido de que, si bien Jesús era históricamente un judío del siglo I, su judaísmo del siglo I no era precisamente el lugar donde residía su «importancia». La renovada «Nueva Búsqueda», siguiendo esta línea, a menudo ha minimizado los rasgos específicamente judíos de Jesús, enfatizando en cambio aquellos que pudo haber compartido con Otras culturas mediterráneas; también ha minimizado en gran medida la importancia de la muerte de Jesús, enfatizando que sabemos muy poco sobre ella y sugiriendo que los primeros cristianos no estaban particularmente interesados en ella; una característica, por supuesto, que marca una ruptura con el propio Bultmann. La actual «Tercera Búsqueda», en general, no aceptará nada de esto. Jesús debe ser entendido como un judío del siglo I comprensible y, sin embargo, por así decirlo, crucificable, independientemente de las consecuencias teológicas o hermenéuticas.

En este sentido, el antiguo llamado «criterio de disimilitud» aún puede aplicarse, aunque con mucha cautela. Muchos judíos no eran, en este sentido, crucificables; muchos cristianos primitivos eran judíos menos comprensiblemente. Por supuesto, miles de otros judíos fueron crucificados en Palestina durante el mismo período, pero pocos, si es que alguno, fueron entregados por las autoridades judías, como parece haber sido el caso de Jesús.¹² Hubo muchos «cristianos judíos» en la primera generación del movimiento; al principio, por supuesto, todos los cristianos eran judíos. Pero su lealtad a Jesús los hizo, desde el principio, mucho menos comprensibles como judíos convencionales.¹³ Esta forma de establecer un «criterio de disimilitud» difiere sustancialmente de la forma en que se ha utilizado ese mismo nombre en el pasado, es decir, para distanciar a Jesús del judaísmo y de la iglesia primitiva. En cambio, lo sitúa firmemente dentro del judaísmo, aunque analiza las razones por las que él, y posteriormente sus seguidores, fueron rechazados por las autoridades judías. Asimismo, asume una gran continuidad entre él y sus seguidores, respetando el hecho de que, a diferencia de él, desde el principio no fueron percibidos simplemente como un movimiento más dentro del judaísmo. Este «criterio de disimilitud» revivido no puede aplicarse simplemente, como solía intentarse, a un dicho tras otro con la esperanza de «validar» palabras u oraciones individuales. Los historiadores no viven solo de dichos. En cambio, el criterio funciona a una escala más amplia, para verificar las líneas de un retrato histórico completo, incluyendo acciones y palabras dentro del tratamiento más amplio de los

objetivos de Jesús. Esto, como vimos en el primer volumen, es de lo que trata la historia seria.¹⁴

Al escribir y reescribir este libro, a veces he deseado que la esencia de este argumento —y, de hecho, del capítulo 4 *de NTPG*— se incluyera en el encabezado de cada página donde se discute material sinóptico. Quizás todo lo que se pueda hacer en este momento sea citar a Bultmann y Sanders: «Uno puede seguir haciendo preguntas como esta sobre un dicho tras otro, sin llegar a nada más». ¹⁵ la convicción de que una "Una exégesis suficientemente cuidadosa de los dichos llevará a una 'decisión correcta'", ha llevado a muchos estudiosos del Nuevo Testamento a un atolladero del que nunca han salido". ¹⁶ Si alguien responde que, por lo tanto, deberíamos conformarnos con no saber nada, quizás la mejor respuesta sea la de Charlesworth, quien relata cómo abandonó su anterior admiración por los eruditos del Nuevo Testamento que eran «cautelosamente reticentes hasta que [pudieron] defender posturas prácticamente infalibles». Es, dice, «sabio y prudente ser cauteloso; pero, llevada al extremo, incluso una virtud puede convertirse en un vicio. Como afirmaron los rabinos, la timidez no es una virtud en la búsqueda de la verdad». ¹⁷

Y la búsqueda de la verdad —la verdad histórica— es el eje central de la Tercera Búsqueda. El método histórico serio, en contraposición al uso pseudohistórico de criterios improvisados, está resurgiendo en la Tercera Búsqueda. Las tan cacareadas «herramientas críticas habituales», en particular la crítica formal, se están obviando tácitamente (y, en mi opinión, con razón) en la búsqueda de Jesús; la indagación se realiza mediante un método adecuado, y a menudo claramente articulado, de hipótesis y verificación. Como vimos en el primer volumen, y de nuevo en los capítulos anteriores, gran parte del impulso para el estudio crítico de la forma y la redacción provino de la premisa de que este o aquel fragmento de material sinóptico sobre Jesús *no podía* ser histórico; en otras palabras, que *ya se podía presuponer una hipótesis histórica sobre Jesús* que exigiera una hipótesis histórica-tradicional adicional para explicar la evidencia. Sin embargo, si se propone, argumenta y mantiene una hipótesis histórica alternativa viable, ya sea sobre Jesús o sobre la iglesia primitiva, la necesidad de la crítica de la tradición en la búsqueda de Jesús (por no hablar de su indudable valor en otras empresas históricas) podría, en principio, reducirse sustancialmente y modificarse. Esto es exactamente lo que ocurre en las hipótesis de, por ejemplo, Sanders y Meyer: todo tipo de aspectos de los evangelios que, según el paradigma bultmanniano, debían explicarse mediante complejos epiciclos

de la *historia de la tradición*, resultan, después de todo, encajar perfectamente en el ministerio de Jesús.

Es vital que este punto del método se comprenda desde el principio. Dentro de la Tercera Búsqueda, que es donde ubico este libro, la tarea que tiene ante sí el historiador serio de Jesús no se concibe en primera instancia como... La reconstrucción de las tradiciones sobre Jesús, según su lugar en la historia de la iglesia primitiva, no solo implica la formulación de hipótesis históricas serias —es decir, la narración de grandes narrativas— sobre el propio Jesús, sino también el análisis de los datos relevantes *a primera vista* para comprobar su encaje. Soy plenamente consciente de la controversia que esto puede resultar en ciertos ámbitos (y de lo obvio y lógico que puede parecer en otros). Sin embargo, soy optimista respecto a que la Tercera Búsqueda está captando este punto, que no es en absoluto un movimiento restringido, ya que abarca a académicos de muy diversos orígenes y perspectivas. Después de todo, sugiero simplemente que se estudie a Jesús como cualquier otra figura del pasado antiguo. Nadie se queja de un libro sobre Alejandro Magno si, al narrar la historia, el autor armoniza dos o tres fuentes; esa es su labor: proponer hipótesis que integren los datos en un marco coherente, en lugar de dejarlos dispersos.¹⁹ Por supuesto, las fuentes sobre Alejandro, al igual que las fuentes sobre Jesús, Tiberio, Beethoven, Gandhi o cualquier otra persona, tienen su propio punto de vista, que debe tenerse muy en cuenta. Pero el objetivo del ejercicio es producir una síntesis coherente que funcione como hipótesis y deba tratarse como tal. Como intenté demostrar en *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios*, *el problema ha sido que la llamada crítica «radical» no ha sido lo suficientemente radical, sino que se ha conformado en gran*²⁰ *medida con las hipótesis sobre Jesús (y la iglesia primitiva) planteadas por Schweitzer y Bultmann, introduciendo solo modificaciones menores. Si queremos crear nuevas hipótesis, no podemos asumir puntos fijos tomados de la historia de la erudición. Todo debe ser cuestionado. Por ello, resulta irrelevante e inapropiado discutir, en cada punto del argumento histórico, las perspectivas que surgen de paradigmas muy diferentes.*²¹ Por supuesto, los autores de la Tercera Búsqueda —incluido yo— nos interesan las ideas que personas de diferentes corrientes académicas hicieron o hacen de esta o aquella parábola, aforismo o lo que sea. El trabajo detallado de la renovada «Nueva Búsqueda», y de Crossan en particular, debe tenerse presente en todo momento. Pero el argumento esencial debe desarrollarse a un nivel diferente.

Si hoy en día existe una nueva ola de seriedad histórica sobre Jesús, también existe una nueva percepción, mucho más allá de lo que la crítica editorial inicial previó, de que los evangelios deben considerarse textos, obras de arte

literarias, por derecho propio. Esto a veces ha llevado a los estudiosos a suponer erróneamente que, por lo tanto, tienen menor valor histórico. Sin embargo, hay indicios de que está comenzando a surgir un enfoque más maduro.²² Cada vez es más evidente que los autores de al menos los evangelios sinópticos, que todavía constituyen la mayor parte del material fuente pertinente, tenían la intención de escribir sobre Jesús, no sólo sobre sus propias iglesias y teología, y que lograron en gran medida este propósito.²³

El intento de situar a Jesús de forma creíble dentro de su contexto histórico es, pues, una vez más considerado ampliamente como una tarea académica respetable.²⁴ En este sentido, la Tercera Búsqueda puede atribuirse ciertas ventajas sólidas. En primer lugar, se toma muy en serio el trasfondo judío en su conjunto. En segundo lugar, sus practicantes no tienen una agenda teológica o política unificada, a diferencia de la Nueva Búsqueda, bastante monocromática, y su renovación, también monocromática; la diversidad de trasfondos de los académicos involucrados sirve para establecer controles y equilibrios, de modo que la interpretación que un académico hace de un pasaje particular (por ejemplo) de Josefo se ve compensada por la de otro, y cierto realismo crítico es posible y cada vez más real. En tercer lugar, ha aumentado la sensación de centrarse en las preguntas clave que debemos plantearnos para progresar. Todo esto ha permitido que el estudio de Jesús se reincorpore al terreno del trabajo histórico tras haber vagado, durante más años de los que le convenían, por el archipiélago de los métodos y criterios teológicamente motivados.

2. Las preguntas

¿Cuáles son entonces las preguntas clave que han surgido y cómo se están abordando dentro de la Tercera Búsqueda? Sugiero²⁵ que hay cinco preguntas principales: Con una sexta siempre a la espera. Es importante comprender que estas preguntas no son independientes ni aisladas, sino que se superponen y se entrelazan en varios puntos. De hecho, la interacción entre ellas es uno de los aspectos más complejos e interesantes de toda la discusión. Todas estas preguntas se plantean explícitamente dentro de la Tercera Búsqueda; de hecho, ningún trabajo sobre Jesús puede despegar sin que se adopte una postura, al menos implícitamente, en relación con todas ellas, aunque muchos escritores anteriores simplemente presupusieron respuestas específicas y continuaron a partir de ahí. Sin embargo, dentro de la propia Tercera Búsqueda, diferentes escritores se han centrado en diferentes conjuntos de estas preguntas, y ningún escritor les ha dado a todas, y a su integración, la misma importancia, como espero hacer eventualmente (aunque esto queda fuera del alcance de este volumen).

Las cinco preguntas son subdivisiones de una pregunta más amplia que, en mi opinión, todos los historiadores del siglo I, independientemente de su formación, se plantean inevitablemente: ¿cómo explicamos que, para el año 110 d. C. , existiera un amplio y vigoroso movimiento internacional, que ya mostraba una considerable diversidad, cuyo mito fundacional (en un sentido bastante neutral) fuera la historia de Jesús de Nazaret, una figura del pasado reciente? ¿Cómo pasamos, en otras palabras, del judaísmo pluriforme que existía en el mundo grecorromano del año 10 a. C. al judaísmo y cristianismo pluriformes del año 110 d. C. , desde (aproximadamente) Herodes el Grande hasta Ignacio de Antioquía? En cada generación hay uno o dos eruditos que creen que esto puede hacerse sin referencia a Jesús. También hay unas pocas docenas que intentan hacerlo con una referencia mínima a él. En ambos casos, el peso de la contraprobabilidad es enorme ²⁶. La innovación radical debe atribuirse a otra causa, y la única fortaleza de tales sugerencias es que, al no basarse en ninguna evidencia, son difíciles de rebatir. ²⁷ Esto nos obliga, simplemente como historiadores, a preguntarnos: ¿quién era Jesús entonces?, ¿qué intentaba hacer?, ¿qué le sucedió y por qué? Y, así como podemos hacernos estas preguntas sobre Pablo, el emperador Claudio o Sejano, el sicario de Tiberio (todos personajes del siglo I sobre los que tenemos cierta evidencia histórica), hay motivos para hacérselas también sobre Jesús. Así pues, resumiendo estas cuestiones en nuestras cinco preguntas principales: ¿Cómo encaja Jesús en el judaísmo de su época? ¿Cuáles eran sus objetivos? ¿Por qué murió? ¿Cómo surgió la iglesia primitiva y por qué adoptó la forma que adoptó? y ¿Por qué son los evangelios lo que son? ²⁸ El La sexta pregunta es algo así como un comodín, aunque todo escritor sobre Jesús es muy consciente de ello: ¿Y qué?

Estas preguntas, enfáticamente, no son solo asunto privado de cristianos y/o teólogos. Pertenecen —todas ellas, incluida la sexta— al ámbito público. No están sesgadas hacia una teología en particular, como lo demuestran las muy diferentes respuestas que reciben dentro de la propia Tercera Búsqueda. A esta diversidad nos referiremos ahora.

(i) ¿Cómo encaja Jesús en el judaísmo?

La primera pregunta (junto con la segunda, que la agudiza) surge naturalmente de todo el movimiento de investigación histórica de Jesús. Si tiene un lugar en la historia, es en la del judaísmo del siglo I. Pero ¿cómo encaja ahí? ¿Era un judío típico, en realidad bastante anodino? ¿O, en el extremo opuesto, era tan completamente diferente que destacaba por completo, siguiendo objetivos completamente distintos, obedeciendo a una visión distinta de la realidad? O, si renunciamos a estos dos extremos,

¿compartía en gran medida la perspectiva de su pueblo, ajustándola solo en algunos puntos (por significativos que fueran) aquí y allá? ¿O tenía un programa de reforma importante? ¿Dónde encajaba con respecto a los diversos grupos revolucionarios o al movimiento farisaico? ¿Era un jasid? ¿Un profeta? ¿Alentó o toleró de alguna manera la resistencia armada a Roma, se manifestó en contra de ella o ignoró el asunto? ¿Apareció en algún sentido como una figura mesiánica? En resumen, ¿dónde ubicamos a Jesús dentro del judaísmo del primer siglo?²⁹

La lista de posibles respuestas es, por supuesto, enorme. Para comprenderlas, podemos dividir las en tres, cada una susceptible de variaciones considerables. Las dos primeras pueden examinarse en paralelo antes de pasar a la tercera.

Primero, podemos situar a Jesús tan completamente dentro de su contexto que casi lo camuflamos en la invisibilidad. Así, tenemos a Jesús, el jasídico errante completamente judío (Vermes), y a Jesús, el revolucionario judío (Brandon). Segundo, podemos situarlo en el otro extremo y minimizar su judaísmo (trascendiendo así los límites de la Tercera Búsqueda). Así, tenemos a Jesús, el predicador de verdades eternas (y no judías) (Bultmann), o a Jesús, el cínico (Downing, Mack y gran parte del Seminario de Jesús). Hay algunas Maneras interesantes en que los extremos opuestos de esta cadena pueden entrelazarse para encontrarse. El Jesús de Vermes, a pesar de que se supone que es muy judío, predica de hecho una forma liberal y atemporal de judaísmo que es, en sí misma, bastante existencialista.³⁰ El Jesús de Crossan, a pesar de ser bastante no judío (su mensaje del reino tiene poco que ver con las expectativas judías clásicas), predica un mensaje opuesto a la dominación romana, y por lo tanto se alinea, casi por accidente, con algunos movimientos muy judíos.

Estas dos posturas extremas, por supuesto, pueden modificarse. Quizás, por un lado, Jesús anhelaba una revolución violenta, pero se conformó, por el momento, con reunir apoyos en secreto, esperando el día en que la fuerza pudiera y debiera emplearse (Buchanan). Quizás se alineaba con una revolución social no violenta, arraigada en la sociedad campesina de su época, y al mismo tiempo apoyaba implícitamente a los «bandidos sociales» que posteriormente, cuando todo lo demás había fracasado, recurrieron a la violencia para oponerse al sistema que los había brutalizado sistemáticamente (Horsley).³¹ Tal vez, por otra parte, Jesús fue en realidad un maestro errante de estilo cínico, pero dirigió sus aforismos y parábolas trascendentales a un contexto específicamente judío que modificó el estilo y el contenido de la

imagen cínica, aunque todavía dirigía su impulso básico al mundo mediterráneo más amplio (Crossan).

El historiador se enfrenta, pues, a una gama desconcertante de opciones. Una postura cristiana tradicional, muy trillada, sostiene que el trasfondo judío es un cúmulo de legalismo y formalismo, y que Jesús vino a enseñar una religión diferente, a saber, una religión espiritual interior. Esto, evidentemente, no es válido.³² Si fuera cierto, Jesús habría sido simplemente incomprensible, un maestro de verdades abstractas e interiores para un pueblo hambriento de que Dios actuara en la historia. El pueblo pedía pan y libertad, no aire puro. Tampoco vino simplemente a fundar la Iglesia, dando el Sermón de la Montaña como su carta fundacional.³³ En la búsqueda de alternativas a estas distorsiones, los académicos y Los exegetas han intentado lograr una integración más estrecha, generalmente involucrando a Jesús en alguna forma de reafirmación de las expectativas judías fundamentales, con pequeñas modificaciones aquí y allá. Tenemos a Jesús, el profeta de la «escatología de la restauración».³⁴ Tenemos a Jesús, el carismático de los carismáticos, el gran líder espiritual que compartía tan plenamente las aspiraciones de los fariseos.³⁵ En estos retratos, y en muchos otros similares, Jesús tiene poco o ningún conflicto con lo que se considera el judaísmo tradicional, sino sólo con la aristocracia oficial de Jerusalén, a quienes entonces se considera como la causa próxima de su muerte.

Si las dos primeras formas de solución son la casi identificación y la casi dislocación entre Jesús y el judaísmo, la tercera explora la confrontación entre Jesús y el judaísmo en términos de la recuperación por parte de Jesús de una parte clave de la herencia judía. Uno de los exponentes más claros de este punto de vista es Marcus Borg.³⁶ Para él, Jesús reivindica la supremacía del cumplimiento de las escrituras judías, en particular de los profetas, a la vez que cuestiona frontalmente varios aspectos del judaísmo de su época. El desafío surge, *no* porque tenga una religión diferente, no judía, sino porque, en su opinión, el judaísmo del siglo I, incluido el fariseísmo, es desobediente al dios de Israel y, en consecuencia, propenso al desastre. No comparto la tesis de Borg al pie de la letra y, de hecho, como se señaló en el capítulo anterior, adopto una dirección diferente en varios temas vitales; pero esta perspectiva general, de un Jesús muy judío que, sin embargo, se oponía a algunos rasgos destacados del judaísmo del siglo I, me parece la más viable si queremos hacer justicia, no solo a la evidencia de los evangelios sinópticos (después de todo, son presa fácil para cualquier crítico que quiera eludir sus implicaciones), sino más particularmente a los requisitos de coherencia y una línea histórica clara en nuestra reconstrucción histórica del propio Jesús.

Ya hemos señalado en más de una ocasión que el «judaísmo» es tan difícil de describir como el propio Jesús (véase *NTPG* Parte III), por lo que relacionarlos es como subir de un barco en movimiento a otro. La historia de la investigación indica lo fácil que es caer en el agua. Las preguntas más específicas, que enfocan con mayor claridad la primera de nuestras preguntas principales, se refieren especialmente a la relación de Jesús con los fariseos, y en este caso, ambos barcos a veces parecen estar a punto de naufragar por completo. Algunas teorías intentan minimizar el conflicto: según Sanders, los fariseos de la época de Jesús eran un grupo pequeño, con sede en Jerusalén, y las narrativas que presentan a Jesús en conflicto con ellos reflejan simplemente las controversias entre la iglesia y la sinagoga de un período posterior.³⁷ Rivkin, sin embargo, a pesar de todo su deseo de demostrar que El sistema imperial romano fue responsable de la muerte de Jesús, permite que los 'escribas-fariseos' (considera idénticos a los dos grupos) habrían tenido dificultades con mucho de lo que Jesús dijo e hizo, aunque sus ideales religiosos coincidieron en gran medida con los de ellos. Otras³⁸ teorías dan lugar a un conflicto considerable. Riches considera que el judaísmo farisaico ofrece una visión errónea, o al menos deficiente, del dios verdadero, y que Jesús «transforma» esta visión en la correcta (de particular importancia en su análisis es la «transformación» de la visión de un dios iracundo en la de uno misericordioso).³⁹ Borg se preocupa igualmente por mantener la historicidad del desafío de Jesús a los símbolos e instituciones judías fundamentales, siendo la Torá y el Templo centrales. Por lo tanto, su Jesús entra en un conflicto muy agudo con los fariseos. Pero esto no se debe a que el judaísmo sea una religión equivocada, sino a que Israel ha olvidado su vocación.

Otro punto en el que nuestra respuesta a la primera pregunta depende de una cuidadosa reconstrucción de un aspecto del judaísmo del primer siglo es la cuestión de la relación de Jesús con las esperanzas y aspiraciones de Israel. Ni Sanders ni Borg abordan en absoluto la cuestión del mesianismo de Jesús en su relación con Israel. Si bien es cierto que el Templo estaba vinculado en el pensamiento judío con el verdadero rey,⁴⁰ Entonces, el argumento de Sanders de que la actitud de Jesús hacia el Templo es el mejor punto de partida para la búsqueda histórica es *ipso facto* un argumento a favor de la centralidad del Mesianismo en la autocomprensión de Jesús, o al menos en la comprensión que sus contemporáneos tenían de él. Y el «Mesianismo» en este contexto no es (como, sorprendentemente, incluso Vermes parece pensar) una categoría «divina». Es una categoría «israelí». Jesús, como «rey de los judíos», es aquel en quien se resume el destino de Israel, como bien sabía Pilato cuando mandó

clavar el *título* en la cruz, instando así a la nación, tanto como a su supuesto (y ahora supuestamente fracasado) Mesías.⁴¹

Ahondando aún más en la cuestión de Jesús y las aspiraciones judías, nos encontramos continuamente con la pregunta: ¿Esperaba Jesús, o no, el fin del mundo, es decir, del universo espacio-temporal? Aquí las dos barcas vuelven a estar en... Aguas turbulentas. ¿Esperaban los judíos el fin del mundo? De ser así, ¿compartía Jesús esa expectativa o reaccionó en contra? De no ser así, ¿introdujo la idea? Algunos, como Harvey, siguen a Schweitzer y Bultmann al decir "sí" en ambos casos: Jesús, al igual que los judíos del primer siglo, sí esperaba el fin del mundo. Otros, como Mack, dicen "sí" y "no": muchos judíos albergaban expectativas "apocalípticas" (es decir, una expectativa del fin del mundo), pero Jesús adoptó una postura diferente. Otros, como Borg,⁴² se hacen eco de las protestas de escritores como Caird y Glasson, con una doble negación: ni Jesús ni sus contemporáneos judíos esperaban el fin del mundo.⁴³ Esto deja una pregunta adicional: ¿utilizó entonces imágenes apocalípticas en su predicación? Y, de ser así, ¿cómo debemos entenderlo? Se puede negar la autenticidad de los dichos «apocalípticos» o reinterpretarlos: Perrin hace lo primero, Borg lo segundo.⁴⁴ Sanders, en su libro sobre Jesús, deja esta cuestión finamente equilibrada; en su obra más reciente, me parece que se sitúa más del lado de Borg y otros.⁴⁵ Todo este problema, por supuesto, tiene un inconveniente: la sexta pregunta implica: si Jesús esperaba el fin del mundo, entonces se equivocó, ¿y acaso se equivocó también en muchas otras cosas? (Esta última sugerencia suele, de hecho, devaluar el debate. Cualquiera que diga que Jesús no esperaba el fin del mundo puede ser sospechoso de haber manipulado las pruebas para «proteger» la reputación de Jesús, a menos, claro está, que la conclusión se presente en el «Seminario de Jesús», donde evidencia el deseo de un Jesús no apocalíptico y, por lo tanto, no fundamentalista ni reaganista). Aquí debemos estar seguros de qué estamos hablando exactamente; necesitamos tener bases sólidas en nuestra lectura del lenguaje y la literatura apocalípticos. Una breve observación sobre ambos, a modo de recapitulación del primer volumen, es oportuna en este punto.⁴⁶

En primer lugar, ¿de qué hablamos al analizar las esperanzas judías del primer siglo? Se ha asumido comúnmente, al menos desde Weiss y Schweitzer, que Jesús y muchos de sus contemporáneos esperaban el fin inminente del orden espacio-temporal actual, el fin de la historia y el inicio de una nueva era en radical discontinuidad con la actual. Sin embargo, es posible interpretar la idea en un sentido muy diferente: que Jesús y algunos de sus contemporáneos esperaban el fin del *orden mundial actual*, es decir, el fin del período en que los gentiles dominaban al pueblo del dios verdadero, y el inicio

del tiempo en que este dios tomaría su poder y reinaría, restaurando así la suerte de su pueblo sufriente.⁴⁷ En este punto, la claridad es imperativa. Se puede optar por una discontinuidad extrema, por una continuidad extrema, o por encontrar la manera (como intenta Sanders) de mantener ambas cohesionadas.

En segundo lugar, ¿cómo funcionan el lenguaje y la literatura apocalípticos? En la Nueva Búsqueda posbultmanniana, se asumía que hablar del «reino de Dios» o del «hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo» debía interpretarse como una predicción literal de acontecimientos inminentes que cerrarían el orden espacio-temporal. Pero no solo es innecesario interpretar el lenguaje apocalíptico de esta manera: de hecho, como historiadores, es necesario que nos neguemos a hacerlo. El lenguaje apocalíptico era (entre muchas otras cosas, sin duda) un elaborado sistema de metáforas para dotar de significado teológico a los acontecimientos históricos. Esta interpretación de la literatura tiene, en cualquier caso, una buena pretensión *prima facie* de ser históricamente acertada, en contraste con el literalismo artificial en el que la escuela de Bultmann se encuentra como incómoda compañera del fundamentalismo dominante.

¿De qué hablaba entonces Jesús? Es hora, como argumentaré en detalle más adelante, de rechazar la vieja idea de que Jesús esperaba el fin del universo espacio-temporal; aunque esto no significa, como se ha imaginado en el «Seminario de Jesús», que Jesús no usara un lenguaje «apocalíptico». ⁴⁸ Tampoco significa, como me acusan algunos colegas, que hayamos «abandonado la escatología». Lejos de eso. Deseo enfatizar que, en mi opinión, el judaísmo del siglo I, y Jesús como parte integral de él, solo puede entenderse en un clima de intensa expectativa escatológica, cuyo carácter he... Ya he intentado dejarlo claro. ⁴⁹ Si se adopta esta postura, es posible avanzar, como hizo Caird, hacia la afirmación de que las advertencias de Jesús sobre el juicio inminente pretendían interpretarse como denotaciones de lo que llamaríamos acontecimientos sociopolíticos, *considerados el momento culminante de la historia de Israel*, y, en consecuencia, como un llamado al arrepentimiento *nacional*. Desde esta perspectiva, Jesús aparece como sucesor de Jeremías y sus semejantes, advirtiéndolo a Israel que la persistencia en su rumbo actual traerá un desastre político, que a su vez debe *entenderse como* el juicio del propio dios de Israel. ⁵⁰ Pero Jesús no es simplemente un sucesor, uno más en una sucesión de profetas. Sus advertencias incluyen la de ser el último de la sucesión. De esto es, creo, de lo que trata la escatología de Jesús. La historia de Israel está llegando a su clímax.

Los acontecimientos del año 70 d. C. cobran así una vez más importancia en el argumento. Si los romanos hacen esto (es decir, la crucifixión de Jesús) cuando la madera está verde, ¿qué harán cuando esté seca, cuando miles de jóvenes judíos sean crucificados fuera de Jerusalén, culpables del «crimen» del que Jesús era inocente?⁵¹ Pero la cuestión de si Jesús predicó el juicio es en sí misma una de las muchas áreas controvertidas de la Tercera Búsqueda. Borg cree que sí lo hizo y le da un carácter central a este hecho. Sanders cree que aprobó el mensaje de juicio de Juan el Bautista, pero no consideró necesario repetirlo. Un aspecto del libro de Sanders que me parece extraño en este punto es su tratamiento de los dichos del Templo. Aunque solo uno de los dichos atribuidos a Jesús por los evangelistas menciona la *reconstrucción* del Templo⁵² (Juan 2:16; los otros dichos que mencionan este aspecto son puestos en boca de *falsos* testigos), Sanders pasa muy rápidamente por alto el aspecto abrumadoramente negativo de todos los demás dichos sobre el Templo, y centra en cambio la atención en la restauración como si este fuera el principal tema explícito.⁵³

Estos diversos niveles en la discusión de la escatología revelan una característica final y vital del debate sobre Jesús y el judaísmo. No conviene abrir una brecha entre la política y la teología, entre la expectativa nacional y la «escatológica». Tampoco podemos insistir *a priori* en un Jesús apolítico para... rechazar una lectura revolucionaria, o exponer las debilidades del argumento revolucionario e imaginar que con ello hemos abogado por un Jesús apolítico.⁵⁴ Uno de los grandes méritos del primer libro de Borg es su capacidad para abordar este tema. Explica que por «política» se refiere a «la preocupación por la estructura y el propósito de una comunidad histórica». El mensaje de Jesús estaba dirigido a Israel, y

Ser una figura religiosa en esta tradición era muy diferente a serlo en una tradición que define la religión como, por ejemplo, lo que las personas hacen con su soledad. Significaba afrontar preguntas sobre el propósito, la estructura y el destino de la comunidad histórica de Israel. ¿Qué significaba ser el pueblo de Dios? En particular, en un contexto donde la soberanía de Israel era negada y su propia existencia amenazada por la combinación imperial de la cultura helenística y el poder militar romano, ¿qué significaba ser Israel, el pueblo prometido destinado a gobernar el orden creado por Yahvé?⁵⁵

En un mundo así, ser apolítico es ser irrelevante.

Sin embargo, la definición de Borg de «político» puede resultar demasiado amplia para algunos. Creo que demuestra que Jesús se preocupa por *la sociedad*; pero, si «política» se refiere a los mecanismos detallados del poder

real («la ciencia y el arte de gobernar» es la definición que ofrece el *Diccionario Oxford Conciso*), aún se podría decir que Jesús se mantuvo al margen (no intentó ser nombrado miembro del Sanedrín) o, quizás mejor, que desafió todo el sistema de poder del Israel del siglo I al colocarse a sí mismo y a los doce en una nueva y altamente paradójica posición de «poder» político *alternativo* , que resultó redefinir los significados tanto de la política como del poder.⁵⁶ En este sentido, era ciertamente «político»: tal adjetivo no indica en absoluto que uno apoye el programa particular de nadie. Hemos visto en nuestra propia generación lo que les sucede a quienes se niegan a seguir a las liebres o a cazar con los sabuesos. Decirles a todos que su visión de la nación es errónea, y actuar como si se hubiera vislumbrado y se estuviera implementando una visión diferente, es buscarse problemas. La fuerza de este análisis, aplicado a Jesús, reside en que lo hace, como dijimos antes, comprensible y crucificable. Del atolladero de la discusión en la Tercera Búsqueda, emerge una respuesta cada vez más clara a la primera pregunta: Jesús no puede separarse de su contexto judío, pero tampoco puede integrarse en él de modo que quede sin una crítica aguda de sus contemporáneos. Haré todo lo posible por aclarar y desarrollar esta idea a lo largo de gran parte del presente libro.

(ii) ¿Cuáles eran los objetivos de Jesús?

¿Qué buscaba Jesús dentro del judaísmo? ¿Qué acontecimiento o conjunto de acontecimientos significarían, desde la perspectiva de su ministerio, que pudiera decir «He logrado mi objetivo»? Desde la perspectiva de la ortodoxia conservadora, la respuesta sería «su objetivo era morir como sacrificio por los pecados del mundo»; para Reimarus o Brandon, sería «su objetivo era liberar a los judíos de sus señores romanos». Dado que ambas, a su manera, son simplistas y engañosas, ¿cómo podemos esbozar una alternativa que no lo sea?

¿Intentaba Jesús cambiar a las personas, a la sociedad, al mundo, o todo lo anterior? Y, de ser así, ¿cómo? En particular, ¿fue su muerte accidental para el propósito de su vida, o fue en algún sentido su intención? La teología generalmente se ha conformado con pasar de la pregunta de por qué nació Jesús a la pregunta de por qué murió, dejando el campo libre para reconstrucciones románticas o políticas de su ministerio. En el mejor de los casos, algunos escritos católicos han sugerido que su único objetivo era fundar la Iglesia, lo que, por supuesto, hizo simplemente llamando a los discípulos (especialmente a Pedro), enseñándoles lo que necesitaban saber y luego muriendo por sus pecados. Esta solución tiene el mérito de intentar tomar en serio la vida de Jesús desde un punto de vista teológico. Sin embargo, tiene el

inconveniente de dejar de lado la primera de las cinco preguntas, excepto en la medida en que requiere que el judaísmo sea el oscuro telón de fondo contra el que todo esto pueda entenderse. Esta postura problemática no debe quedar sin respuesta. En cambio, debemos enfatizar la importancia central de las preguntas sobre los propósitos, deseos, aspiraciones y objetivos de Jesús.⁵⁷

Cadbury presentó una objeción a este conjunto de preguntas hace dos generaciones: sugería que la idea misma de que una persona tuviera objetivos consistentes y que orientaran su vida era anacrónica.⁵⁸ Sin embargo, esto es espurio. Pablo estaba claramente motivado por un objetivo general que persiguió con constancia desde hacía mucho tiempo. Lo mismo, hasta donde sabemos, le ocurrió a Juan el Bautista. Lo mismo ocurrió con muchas figuras del mundo grecorromano sobre las que tenemos información fiable.⁵⁹ De manera similar, a menudo se ha supuesto que las intenciones de los seres humanos, sobre todo en la historia antigua, están destinadas a ser opacas para nosotros. Es así. Es difícil reconstruir lo que pasó por la cabeza de alguien en otro período histórico, por lo que es imposible estar seguros de haberlo entendido bien. Y, sin embargo, esto es, de hecho, la materia prima de la que está hecha la historia. Cuando buscamos explicaciones a los acontecimientos en el mundo de los asuntos humanos, buscamos motivaciones humanas.⁶⁰

¿Cómo podemos emprender esta peligrosa búsqueda? ¿Cómo, en otras palabras, podemos emprender la tarea histórica completa? Hay dos cosas que debemos buscar en particular.⁶¹ En primer lugar, debemos estudiar la *cosmovisión* de la sociedad, cultura o subcultura en cuestión. Debemos comprender cómo veían el mundo las personas, qué esperaban y a qué temían. Podemos asumir cierta continuidad con otras sociedades humanas con las que estamos más familiarizados, pero es mejor no dar demasiadas por sentado. Si, por ejemplo, un futuro historiador de la Segunda Guerra Mundial estudiara a los pilotos kamikaze japoneses, no comprendería el fenómeno en su totalidad a menos que lograra comprender la cosmovisión de los japoneses de ese período, en la que la vida humana, incluida la propia, se consideraba insignificante en comparación con la victoria venidera de la raza en su conjunto; una idea que no se le ocurriría necesariamente de inmediato a un historiador occidental moderno. Si, por otro ejemplo, se intentara comprender a los Padres del Desierto, habría que comprender la cosmovisión completa del cristianismo egipcio primitivo. En ningún momento se podría presumir que fuera posible una transferencia de ideas. Si, finalmente, acercándonos a nuestro tema, leyéramos la parábola del hijo pródigo sin darnos cuenta de que la petición inicial del hijo de su parte de la herencia sería "escuchada", dentro de la cultura de la aldea campesina, como expresión del deseo chocante de que

su padre estuviera muerto, toda la lectura de la parábola comenzaría con el pie izquierdo. Sólo ⁶² podemos evitar estos problemas mediante una minuciosa investigación histórica y cultural.

En segundo lugar, debemos estudiar la *mentalidad* del individuo en cuestión. Normalmente, esto representará una variación, a veces una mutación, de la cosmovisión en su conjunto. Las cosmovisiones en sí mismas son necesariamente amplias y abarcadoras, y existe un amplio margen para la variación local e individual. La mayoría de los seres humanos poseen una mentalidad que conserva un grado considerable de consistencia a lo largo del tiempo. Surgen inconformistas, y las personas hacen cosas raras sin que, ni siquiera para ellas mismas, se den cuenta. Motivación. Pero cuando un individuo parece haber tomado una decisión sobre un asunto y actuar con cierta coherencia, de acuerdo con un plan particular (aunque el plan real permanezca opaco para los observadores), tiene sentido preguntarse qué lo motiva, cuáles pueden ser sus objetivos particulares. Además —y este es el punto que deseo destacar—, este conjunto de preguntas se aplica tanto a la historia antigua como a la moderna. Podemos preguntar, con todo sentido, por qué Aníbal quiso marchar sobre Roma y por qué eligió ese camino. Podemos entender su mentalidad como una mutación de la mentalidad cartaginesa habitual. Podemos preguntar, con todo sentido, por qué Séneca se suicidó y responder a la pregunta reconstruyendo la cosmovisión de los estoicos romanos bajo el reinado de Nerón, y la mentalidad particular del propio Séneca como una variante o mutación de esa cosmovisión. No hay nada extraño en esto; de hecho, es lo que los historiadores hacen constantemente, aunque los estudiosos del Nuevo Testamento a menudo hablan como si no lo fuera. No hay nada, en principio, mágico ni místico, ni inaccesible, en las intenciones, objetivos o ambiciones arraigadas de un individuo. Aunque se hable poco de ellos, se irán haciendo evidentes gradualmente en las acciones, las decisiones y los estilos de vida que adopte. Al buscar los objetivos de Jesús, buscamos una mentalidad particular dentro de una cosmovisión específica, posiblemente desafiándola en algunos aspectos, pero con intenciones que tengan sentido en relación con ella. Esta búsqueda es, en principio, posible; espero demostrar que se puede realizar en la práctica.

¿Qué opciones se han ofrecido sobre esta cuestión? La perspectiva precrítica tradicional era, como hemos dicho, que Jesús vino a morir por los pecados del mundo y/o a fundar la iglesia. La Antigua Búsqueda, en cambio, tendía a asumir —y esto aún se mantiene en gran parte de la Nueva Búsqueda— que Jesús era básicamente un *maestro* : de ahí la concentración en sus dichos y el continuo intento de convertirlos en proclamaciones

atemporales de verdades sobre un dios o sobre las relaciones humanas.⁶³ Desde esta perspectiva, Jesús pretendía decir algo nuevo a la gente, impartir información que no poseían previamente. Este punto de vista aún se refleja en la obra de Vermes. Pero la mayoría de los escritores de la Tercera Búsqueda se han centrado en objetivos más específicos, casi siempre dando por sentado que los objetivos de Jesús estaban relacionados con el reino, y partiendo de ahí. Así, encontramos que Jesús pretendía fomentar la revolución de un tipo u otro (Brandon y otros); o, de nuevo, que pretendía oponerse al celo revolucionario (Hengel, Borg). Leemos que Jesús pretendía dar origen a la «escatología de la restauración» en la que él, como otros, creía, involucrando la Destrucción y reconstrucción del Templo (Sanders). O, de nuevo, pretendía una reforma radical en el culto sacrificial de Jerusalén; solo cuando esto no se materializó, cambió su enfoque y consideró sus comidas de confraternidad con sus seguidores como una *alternativa* al Templo (Chilton). De nuevo, Jesús pretendía establecer un nexo entre Israel y él mismo, de modo que Israel ya estuviera siendo restaurado en sus palabras, sus actos y, finalmente, en su muerte (Meyer).⁶⁴ O bien Jesús pretendía anunciar a Israel un nuevo modo de ser pueblo de Dios, que pasaría por encontrar el camino a través del sufrimiento vicario hacia la «vindicación del hijo del hombre», que incluiría la destrucción del Templo (Caird).

De este breve análisis surgen dos preguntas interrelacionadas. Primero, ¿se mantuvo Jesús fiel a un conjunto de objetivos a lo largo de su vida o cambió de opinión en algún momento? Segundo, ¿subió Jesús a Jerusalén con la intención de morir allí? Una tercera pregunta, relativa al sentido de vocación personal de Jesús, suele estar también en el aire mientras estas se debaten.

Hay varias maneras de postular un cambio de opinión. La forma clásica es la de Renan:⁶⁵ La «primavera galilea», en la que Jesús goza de popularidad y éxito, es seguida por un período más tranquilo y sombrío, en el que parece que sus exigencias son demasiado arduas para ser satisfechas. Otras teorías posteriores incluyen las de Buchanan (Jesús quería ser un revolucionario subversivo y luego cambió de opinión para ir a la cruz) y Chilton (Jesús quería reformar el Templo y su sistema de sacrificios; al fracasar, trató a sus seguidores como un movimiento contra el Templo).⁶⁶ El cambio de opinión se relaciona, evidentemente, de manera directa con la segunda de las preguntas entrelazadas: ¿Fue Jesús a Jerusalén para morir?

Schweitzer declaró hace tiempo que de hecho se podrían dividir las Vidas de Jesús en dos categorías: ¿Jesús fue a Jerusalén a trabajar o a morir?⁶⁷ El propio Schweitzer optó firmemente por esta última opción, aunque también postuló un cambio de opinión: Jesús no pretendía originalmente morir, sino

preparar el camino para la victoriosa «venida del hijo del hombre». Solo tras el aparente fracaso de su misión —la falta de aparición del hijo del hombre— se encargó de forzar la mano divina. Así, en un famoso pasaje, Schweitzer vio a Jesús poniendo en práctica su nuevo objetivo (las cursivas añadidas indican dónde se produjo el cambio de opinión):

Con el conocimiento de que Él es el Hijo del Hombre que ha de venir, [Jesús] toma la rueda del mundo para ponerla en movimiento en esa última revolución que ha de poner fin a toda la historia ordinaria. *Se niega a girar, y Él se arroja sobre él*. Entonces gira; y lo aplasta. En lugar de introducir las condiciones escatológicas, Él las ha destruido. La rueda sigue girando, y el cuerpo destrozado del único Hombre inconmensurablemente grande, quien fue lo suficientemente fuerte como para considerarse el gobernante espiritual de la humanidad y para doblegar la historia a su propósito, aún pende de ella. Esa es su victoria y su reino.⁶⁸

Meyer adopta una versión más suave de esta posición: Jesús, habiendo tenido siempre en cuenta la posibilidad de una muerte violenta, la incorporó con más firmeza a la estructura de sus objetivos bastante temprano en el curso de su ministerio.⁶⁹ Sanders calificó toda esta visión de Jesús yendo a Jerusalén para morir como "extraña";⁷⁰ Pero creo que esto no tiene plenamente en cuenta las principales diferencias de cosmovisión entre la Palestina del primer siglo y los Estados Unidos modernos.⁷¹ Moule, con un relato mucho más matizado, sugiere que, aunque Jesús no buscó la muerte,

Él siguió, con devoción inflexible, un camino de verdad que inevitablemente lo condujo a la muerte, y no trató de escapar... Sabía que, de hecho, estaba destinado a morir, y no hizo ningún intento ni de escapar ni de defenderse.⁷²

Si planteamos ambas opciones (ir a trabajar o morir) de forma más clara, encontramos la siguiente antítesis. Para Vermes, Jesús simplemente murió desesperado y con el corazón roto, con el propósito de su vida arruinado.⁷³ Para Caird, por el contrario,

No sólo en la verdad teológica, sino en el hecho histórico, uno llevó los pecados de muchos, confiado de que en él todo el pueblo judío sería clavado en la cruz, para volver a la vida en una resurrección mejor.⁷⁴

Así pues, la cuestión de si Jesús tenía la intención de morir y, de ser así, si le dio a su muerte una interpretación teológica particular, permanece abierta en el estudio de la Tercera Búsqueda. Espero que los capítulos posteriores del presente libro profundicen significativamente en el tema.

La pregunta adicional, si Jesús pretendía fundar una iglesia (o incluso *la* iglesia misma), claramente requiere más precisión. La pregunta se formula a menudo, y se responde, con cierto desdén, asumiendo que, si la respuesta es «sí», Debemos pensar en Jesús imaginando catedrales, cardenales, papas, procesiones, arzobispos de Canterbury y todo lo demás. Así, Vermes:

Si [Jesús] quiso decir y creyó lo que predicó..., es decir, que el Reino eterno de Dios estaba verdaderamente cerca, simplemente no podría haber contemplado la idea de fundar y poner en marcha una sociedad organizada destinada a perdurar por siglos.⁷⁵

Sin embargo, si seguimos a Meyer o a Sanders y entendemos el objetivo de Jesús como la restauración, en cierto sentido, de Israel, comenzando con el llamado altamente simbólico de los doce discípulos, entonces la idea, aparentemente peculiar, de Jesús «fundando» una comunidad diseñada para sobrevivir a su muerte da paso a una idea judía del primer siglo, más matizada y perfectamente creíble: la de Jesús restaurando al pueblo de Dios, y haciéndolo, en cierto sentido, en torno a sí mismo. Cualquiera que albergara tal objetivo pretendía, *ipso facto*, dejar tras de sí una comunidad, un Israel renovado, que continuara su obra.⁷⁶ Hay que asumir que, *mutatis mutandis*, esto fue cierto en el caso del Maestro de Justicia, de Judas el Galileo, de Hillel y Shamai, y del desafortunado Simeón ben Kosiba. Esta es una intención completamente judía, que no puede descartarse insinuando sarcásticamente que difícilmente se puede imaginar a Jesús contemplando a la iglesia contemporánea.

Una tercera pregunta que surge a raíz de la ola de estudios actuales es, por supuesto, si los objetivos de Jesús incluían un sentido de vocación personal; en otras palabras, si creía poseer un papel especial en el reino que proclamaba. De nuevo, la idea precrítica de que Jesús se consideraba el Mesías divino fue rotundamente rechazada en la Antigua Búsqueda y, en gran medida, en la Nueva. La Tercera Búsqueda ha separado, con acierto, la cuestión del mesianismo de la de la «divinidad», centrándose casi exclusivamente en la primera. Muchos seguidores de la Tercera Búsqueda se complacen en afirmar que Jesús se consideraba un papel clave, probablemente el mesiánico, dentro de los propósitos divinos que pretendía llevar a cabo. Harvey, simplificando considerablemente el significado de «Cristo», concluye que Jesús fue conocido por este título durante su vida.⁷⁷ Sanders considera que es “muy probable” que los discípulos de Jesús pensaran en él como “rey” y que él aceptara ese papel, ya sea implícita o explícitamente.⁷⁸ Witherington va aún más lejos: Jesús claramente se creía el Mesías.⁷⁹ Al mismo tiempo, por supuesto, todavía hay muchos que se mantienen firmes en la antigua opinión de que Jesús se

veía a sí mismo, como mucho, como un profeta. Hemos recorrido un largo ⁸⁰ camino desde la superficial identificación de Wrede del estatus mesiánico con la figura de un hijo celestial del hombre y con la posterior afirmación cristiana sobre la «divinidad» de Jesús. Pero aún estamos lejos de llegar a un acuerdo.

¿Qué era entonces lo que Jesús se proponía hacer y cómo se tradujo esto en intenciones específicas? ⁸¹ La respuesta, según se desprende de la mayor parte de la Tercera Búsqueda, parece tener algo que ver con el reino, algo que ver con el Templo; ⁸² algo relacionado con el propio Jesús; posiblemente algo relacionado con su muerte; posiblemente algo relacionado con un grupo de personas que continuaron su obra después de su muerte. ¿Podemos ir más allá? Argumentaré que sí. En cada caso, por supuesto, nos encontramos con una forma adicional del problema habitual: dado que la primera generación de seguidores de Jesús se consideraba, en cierto sentido, continuadores de su obra y misión, y en cierto sentido herederos de su enseñanza y acciones, y beneficiarios de su muerte, es natural que contaran historias sobre él que daban la impresión de que él realmente había tenido la intención de todo esto. Si las historias legitiman aspectos de la iglesia primitiva, ¿cómo podemos confiar en que nos hablen de Jesús? Sin embargo, este problema puede resolverse, al menos en principio, mediante la búsqueda decidida de una hipótesis histórica seria sobre el propio Jesús. De lo contrario, la «historia crítica» se convierte en mera paranoia, insistiendo en teorías conspirativas e incapaz de ver hacia dónde apunta la evidencia real. ⁸³

La cuestión de los objetivos de Jesús, por lo tanto, dista mucho de ser tan simple como pensaba el cristianismo precrítico o como algunos dentro de las diversas búsquedas han imaginado. Esta pregunta abre varias vías de investigación; y no podemos desviarnos de ellas como si no hubiera mucho más que decir. De las muchas líneas que sin duda exigen ser exploradas en este punto, hay una en particular a la que apuntan todas estas preguntas y con la que se integran significativamente. Esta es la siguiente pregunta importante que debemos abordar: ¿por qué murió Jesús?

(iii) ¿Por qué murió Jesús?

Independientemente de si se concluye o no que Jesús mismo tuvo la intención de morir, esto no implica que esta intención fuera causa suficiente de su crucifixión. Ignacio tenía la plena intención de morir como mártir, pero previó la posibilidad de que la intromisión de los cristianos en Roma se lo impidiera. ⁸⁴ Pablo sabía que bien podría ser llamado a enfrentar la ejecución, pero mantuvo la mente abierta sobre si esto sucedería y cuándo sucedería. ⁸⁵ Incluso si consideramos firmemente que Jesús tenía la plena intención de morir y que, de antemano, dotó a esta muerte de algún tipo de interpretación

teológica, aún necesitamos saber qué creían hacer los romanos al crucificarlo. Si bien crucificaron a mucha gente, solo el escéptico histórico extremo sugerirá que hubo algo fortuito o accidental en la ejecución de Jesús.⁸⁶

¿Cuáles fueron, entonces, las circunstancias que llevaron a este suceso? ¿Cuáles fueron los objetivos e intenciones, expresión de las cosmovisiones y mentalidades, de los diversos actores involucrados? En este nivel, por supuesto, la pregunta está a la par con otras preguntas (comparativamente) sencillas: ¿por qué murió Juan el Bautista? ¿Por qué murió Julio César? Y, si deseamos incluir casos en los que la propia intencionalidad del sujeto estuvo claramente implicada, ¿por qué murió Séneca?⁸⁷ ¿Por qué murió Ignacio? ¿Por qué murió Eleazar, el líder de los sicarios de Masada? Estos ⁸⁷ paralelos aproximados demuestran que, aunque por supuesto es difícil, la cuestión en principio puede abordarse por medios históricos regulares.

Esta pregunta histórica, que busca las motivaciones humanas que llevaron a la muerte de Jesús, se ha confundido a menudo con otra muy distinta. «¿Por qué murió Jesús?», si se preguntara en muchos círculos cristianos, suscitaría diversas respuestas «teológicas»: murió por los pecados del mundo, para derrotar al diablo, para salvar a la gente de la muerte eterna, o cualquier otra.⁸⁹ Los dos tipos de respuestas parecen estar en compartimentos estancos. Los evangelistas solo insinúan una respuesta del segundo tipo (la teológica) y parecen concentrarse en la primera (la histórica); por lo tanto, a menudo se asume que no tienen lo que se llama una «teología de la cruz», aunque también se ha sostenido que su La aparente «historia» es prácticamente inútil, precisamente porque retrotrae la perspectiva teológica de la iglesia a la narrativa. Por estas razones, es vital que investiguemos cuidadosamente en qué podría consistir exactamente una explicación «histórica» de la cruz, y que luego intentemos ofrecerla. En otras palabras, debemos considerar la seria posibilidad de que los relatos «teológicos» de la crucifixión que encontramos en el cristianismo primitivo y posterior —ya, por ejemplo, en Pablo— puedan no tener nada que ver con lo que realmente sucedió; y también que los relatos aparentemente «históricos» de los evangelistas sean en sí mismos una retrotracción de intereses teológicos, o incluso políticos, posteriores.⁹⁰ Esta tercera pregunta está pues firmemente inserta en la tarea histórica global del libro.

¿Cuál es, entonces, el abanico de posibles respuestas a la tercera pregunta, a nivel histórico? Una respuesta obvia, dada entre los judíos al menos desde la época del Talmud, es que Jesús murió porque se le percibía como un engañador del pueblo.⁹¹ Otra afirmación, aceptada entre los historiadores desde al menos la época de Reimarus, es que fue ejecutado simplemente por

ser revolucionario. En otras palabras, Jesús claramente ofendió tanto al Israel oficial como a la Roma oficial, posiblemente a ambos. Pero el largo y trágico legado de antisemitismo dentro de una cultura cristiana soidisant ha significado que los académicos ahora son, con razón, sensibles a siquiera parecer decir que «los judíos crucificaron a Jesús»; ⁹² Y la presión de la evidencia histórica ha llevado a casi todos los eruditos a dudar de si Jesús fue de hecho ejecutado por los romanos bajo la acusación directa y manifiestamente merecida de incitar a la sedición. ⁹³ Las antiguas opiniones de que los judíos profesaban una forma corrupta de religión y por lo tanto odiaban a Jesús por predicar una mejor, y de que Jesús representaba una amenaza revolucionaria directa al orden público (romano), deben ser rechazadas. ⁹⁴ Alguien, o más probablemente algún grupo, quería que Jesús se fuera del camino por razones menos obvias.

Pero ¿cuáles fueron esas razones? Parece claro que había un elemento político —en otras palabras, que los romanos estaban convencidos, o al menos persuadidos, de que Jesús era una especie de alborotador—. Pero ¿quién los convenció o persuadió? Aquí se han presentado dos alternativas principales: los fariseos y la jerarquía del Templo. Se solía pensar que los enfrentamientos de Jesús con los fariseos, según se registra en la tradición sinóptica (p. ej., Marcos 2:23–3:6), consistieron en oponerse al legalismo mezquino de los fariseos; que reaccionaron, para proteger sus propios intereses, conspirando contra... Él; que estas conspiraciones alcanzaron un punto álgido, culminando en el juicio de Jesús ante las autoridades judías; y que esta acusación, esencialmente «religiosa», se transformó entonces hábilmente en una «política», lo que permitió su entrega a los paganos. Esto produce una respuesta a la pregunta que adquiere claridad (Jesús provoca constantemente a los fariseos para que lo maten, lo que finalmente logran) a costa de la verosimilitud histórica. No hay verosimilitud histórica en la descripción de los fariseos como legalistas mezquinos, y quizás pelagianos. No hay evidencia de que los fariseos, como tales, estuvieran directamente involucrados en los eventos que llevaron a la muerte de Jesús. Y no hay conexión, en este esquema, entre la reacción de los fariseos a Jesús y el incidente del Templo, que ocupa un lugar preponderante en las narraciones que conducen a la crucifixión.

En contra de esta línea simplista, Sanders en particular ha argumentado que Jesús probablemente nunca discutió con los fariseos de todos modos; que fue su acción en el Templo la que causó todos los problemas; que aquellos que se sintieron ofendidos por esta acción, y que respondieron (de alguna manera) entregándolo a los romanos, no eran fariseos en absoluto, sino los principales

sacerdotes y gobernantes.⁹⁵ Esta reacción, aunque quizás necesaria, a mi juicio ha ido demasiado lejos. Muchos estudiosos serios aún sostienen que Jesús tuvo serias disputas con los fariseos. Pero defender una tercera postura, bastante diferente, tomará tiempo, y no debe anticiparse en esta etapa. Sin embargo, cabe destacar que en la Tercera Búsqueda emerge como vital y central una línea particular: la actitud de Jesús hacia el Templo y su posible conexión con su muerte. Chilton, de hecho, argumenta que lo que Judas traicionó, y por lo que Jesús fue crucificado, no fue su acción en el Templo, sino su consideración de sí mismo y de sus seguidores como un movimiento contrario al Templo.⁹⁶ pero esto simplemente confirma la tendencia actual, que considero profundamente correcta, de asociar el Templo con la muerte de Jesús. Sin embargo, la naturaleza precisa de dicha asociación debe quedar por el momento *sub iudice*.

Por supuesto, aún queda la cuestión del «juicio» al que pudo haber sido sometido Jesús. En la tradición sinóptica, este consiste en una audiencia ante los sumos sacerdotes, seguida de una audiencia ante el gobernador, Pilato. La mayoría de los estudiosos recientes que han analizado estas narraciones han expresado un considerable escepticismo; una vez más, la sombra del antisemitismo se alza, ya que varios escritores se esfuerzan por exonerar a «los judíos» de cualquier complicidad en la muerte de Jesús. Las diversas preguntas que esto ha suscitado a su vez (si las autoridades judías tenían derecho a ejecutar personas; si el «juicio» ante el sumo sacerdote pudo haber tenido lugar según la ley judía; si se han debatido diversas cuestiones (por ejemplo, si se acusó a Jesús de blasfemia, etc.) sin que se haya resuelto ninguno de los problemas. Sin embargo, si existe consenso en la Tercera Búsqueda actualmente, es que Jesús fue entregado a los gobernantes paganos por las autoridades judías oficiales. Es evidente que queda mucho trabajo por hacer en este ámbito si queremos dar una respuesta clara a la tercera pregunta.

Si logramos, por cualquier medio, llegar a una respuesta satisfactoria a la pregunta histórica de por qué murió Jesús, aún queda la cuestión teológica. Esta se impone al historiador, quiéralo o no, porque muy temprano en la tradición cristiana se dio una interpretación teológica a la muerte de Jesús. «Cristo murió *por nuestros pecados* » ya era una fórmula tradicional pocos años después de la crucifixión; Pablo pudo escribir poco después: «El Hijo de Dios me amó y se entregó por mí». ⁹⁷ Por lo tanto, parte de la explicación de la muerte de Jesús debe incluir su consecuencia: ¿por qué la iglesia primitiva llegó a otorgarle a la ejecución de Jesús una trascendencia tan trascendental? Esto, sin embargo, ya traspasa el ámbito de la cuarta pregunta principal.

(iv) ¿Cómo y por qué comenzó la Iglesia Primitiva?

La comprensión de cualquier acontecimiento no sólo implica necesariamente la comprensión de sus consecuencias, sino que puede verse mejorada por ésta.⁹⁸ Así, por ejemplo, uno de los méritos de la obra de Sanders reside en que razona en sentido inverso a partir del hecho de que, tras la muerte de Jesús, los discípulos no fueron, como cabría esperar, acorralados, arrestados y quizás ejecutados. Pero, además de argumentos negativos como este, existen preguntas positivas: ¿qué ocurrió realmente (si acaso ocurrió algo) la mañana de Pascua? Al igual que la música de la Pasión de Bach, los estudios actuales sobre Jesús son perfectamente válidos incluso si, como este, se interrumpen el Viernes Santo. Pero la Tercera Búsqueda no puede, por ello, postergar indefinidamente la cuestión de la resurrección. Volveré a ella a su debido tiempo.

Tampoco puede escapar del círculo (perfectamente virtuoso) de (a) estudiar a Jesús a la luz de los evangelios, y por ende de la iglesia primitiva, y (b) estudiar la iglesia primitiva, incluyendo los evangelios, a la luz de Jesús. Las hipótesis en un punto deben encajar, y rutinariamente dentro de la disciplina encajan, con las hipótesis en el otro punto. Por eso dediqué una parte completa del volumen anterior (*NTPG* Parte IV) a analizar la iglesia primitiva y los evangelios como surgidos en ella. Pero la cuestión que ahora nos ocupa se centra bastante en un momento particular. Argumenté anteriormente que

Lo que unía a los primeros cristianos, más profundamente que toda diversidad, era *que contaban y vivían una forma de la historia de Israel que alcanzó su clímax en Jesús y que luego desembocó en su nueva vida y tarea dadas por el espíritu...*

La Iglesia se apropió de la creencia judía de que el dios creador rescataría a su pueblo al final, e interpretó ese rescate en términos de una gran escena judicial... La principal diferencia subyacente entre las visiones cristiana y judía en este punto era que los primeros cristianos creían que *el veredicto ya había sido anunciado* en la muerte y resurrección de Jesús...

Los judíos del primer siglo esperaban con ansias un acontecimiento público... en el cual y a través del cual su dios revelaría a todo el mundo que no era solo una deidad local y tribal, sino el creador y soberano de todo... Los primeros cristianos... recordaban un acontecimiento en el cual y a través del cual, afirmaban, el dios de Israel había hecho exactamente eso.⁹⁹

¿Cómo, como historiadores, debemos describir este evento, que llevó a la iglesia a creer que el escatón ya había llegado, pero que no era en sí mismo el

escatón que habían imaginado? Aunque esta cuestión no se ha abordado seriamente en los estudios de la Tercera Búsqueda, existen varios indicios al respecto. Esto es quizás más claro en la obra de Sanders:

Sin la resurrección, ¿habrían sobrevivido los discípulos de Jesús más que los de Juan el Bautista? Solo podemos conjeturar, pero yo diría que no.

100

Yo también lo haría. Se podría añadir, por si fuera poco, los seguidores no sólo de Juan el Bautista, sino también de Judas el Galileo, Simón, Atronges, Eleazar ben Deinaus y Alejandro, Menahem, Simón bar Giora y el mismo bar-Kochba.¹⁰¹ Ante la derrota de su líder, los seguidores de tales figuras también serían acorralados o desaparecerían entre la maleza. La otra posibilidad era aferrarse a un nuevo líder: en el caso de la aparente dinastía que terminó siendo conocida como los Sicarios, cuando un líder era asesinado, simplemente elegían a otro de la misma familia. En ningún caso sabemos de ningún grupo que, tras la muerte de su líder, afirmara que este había vuelto a la vida, y que, por lo tanto, la expectativa de Israel se había cumplido de alguna extraña manera. Por lo tanto, la historia pone de relieve la pregunta: ¿qué sucedió para que los seguidores de Jesús, desde el principio, articularan tal afirmación y dedujeran sus implicaciones? Sanders, de nuevo:

Tenemos todas las razones para pensar que Jesús había inducido a [los discípulos] a esperar un acontecimiento dramático que establecería el reino. La muerte y la resurrección les exigieron ajustar sus expectativas, pero no crearon una nueva de la nada.¹⁰²

De nuevo, estoy totalmente de acuerdo; pero ¿qué contenido le damos entonces a la resurrección misma? Aquí Sanders deja el argumento apuntando hacia la pregunta clave, pero sin abordarla:

Los seguidores de Jesús, al llevar a cabo la lógica de su propia posición *en una situación transformada*, crearon un movimiento que crecería y continuaría transformándose...¹⁰³

Así es. ¿Pero qué cambió la situación?

Si la cuestión del origen de la iglesia primitiva nos remite así inexorablemente al problema de la Pascua, la misma pregunta se amplía para incluir todo tipo de rasgos que aparecen en la iglesia primitiva, reivindicando cierta continuidad con el propio Jesús. Por lo tanto, debemos preguntarnos: ¿por qué y cómo los primeros discípulos, destrozados por la crucifixión de su maestro, se reagruparon y salieron a enfrentar la persecución por declarar que en él había cobrado vida la esperanza de Israel? ¿Por qué se organizaron y actuaron así, y, en particular, por qué (dado su firme compromiso con el monoteísmo judío) comenzaron desde muy temprano a *adorar* a Jesús y a

incluirlo en las fórmulas monoteístas judías? ¹⁰⁴ ¿Por qué sus comunidades adoptaron la forma que adoptaron, que, al parecer, era muy diferente de cualquiera de los modelos estándar disponibles en el mundo antiguo, al no ser ni un grupo étnico que adorara a una deidad tribal ni un club religioso privado? Tan diferente era, después de todo, que los primeros cristianos a veces tenían que argumentar ante las autoridades, contrariamente a las apariencias, que eran, en cierto sentido, una organización «religiosa». Fue quizás casi tanto su singularidad sociocultural como su negación de las deidades paganas lo que les valió el título de «ateos». No existían otros grupos en el mundo antiguo que proclamaran *ser* la raza humana. ¹⁰⁵ Y, dado que la respuesta que los propios primeros cristianos parecen haber dado a la pregunta se relaciona tanto con Jesús de Nazaret antes de su muerte como con su creencia en que había resucitado, el historiador se ve obligado a preguntarse si nos vemos obligados a rechazar alguna de estas respuestas. Si, por ejemplo, la comunidad Q —suponiendo que existiera tal cosa— estaba compuesta por radicales errantes, ¿de quién sacaron la idea? ¿Y por qué seguían creyendo que valía la pena seguirla después de la muerte de Jesús?

El impulso para incluir esta cuarta pregunta dentro del estudio de Jesús proviene en parte de la sensación de incompletitud (tanto histórica como teológica) que puede percibirse al revisar parte de la búsqueda actual. Algunas piezas del rompecabezas parecen seguir en su sitio; estudiar la continuación del evento quizás las saque a la luz. Algunos autores de la Tercera Búsqueda, al abordar implícitamente estas cuestiones, se ven obligados a postular una gran brecha entre Jesús y la iglesia primitiva; habiendo ubicado a Jesús, supuestamente, dentro de su judaísmo natal, no ubican a la iglesia primitiva en ningún lugar en particular, y ciertamente no en una conexión muy directa con Jesús. Este libro intentará evitar esa debilidad *prima facie* (más o menos lo contrario de la de Bultmann) y demostrar, al menos preliminarmente, la continuidad, así como las claras discontinuidades, entre Jesús y la iglesia primitiva.

Todas las representaciones de Jesús, entonces, dependen, en mayor o menor medida, de una imagen complementaria de la iglesia primitiva. Nuevamente nos enfrentamos al problema de la interrelación entre historia y teología. En el paradigma bultmanniano estándar, la historia de la iglesia primitiva (en contraposición a la historia de Jesús) proporcionó el contexto y la explicación para el surgimiento de creencias teológicas específicas. Algunas de estas se consideraron válidas, ya sea por su linaje en la historia de las religiones o por su coherencia con algún otro estándar externo. Espero tener

la oportunidad¹⁰⁷ de abordar todo este problema, que considero urgente, no sólo teológicamente sino también históricamente.

(v) ¿Por qué son los Evangelios lo que son?

Es un lugar común del estudio del evangelio que tenemos en Mateo, Marcos y Lucas.¹⁰⁸ un nuevo género literario. No es exactamente esto ni aquello; ni simplemente biografía ni simplemente propaganda religiosa, pero comparte las características principales de ambas.¹⁰⁹ Nadie está del todo seguro de cómo explicar este género, pero ahí está. Y, sin embargo, los evangelios guardan una clara relación con el propio Jesús, y su existencia se deriva, de una u otra manera, de lo que él fue, hizo y dijo. ¿Por qué, entonces, son lo que son? Esta pregunta es, por supuesto, un subconjunto de la anterior, pero es tan especializada que merece la pena abordarla por sí sola, sin olvidar sus vínculos con lo anterior. Con esta pregunta, de hecho, hemos llegado al otro lado del rompecabezas, cuya pieza central es Jesús. El judaísmo del siglo I y los evangelios son extremos opuestos, y todo discurso sobre Jesús debe desarrollarse entre ellos. De este modo, se puede ver a primera vista la razón de la complejidad de tal discurso, ya que ambos aspectos son muy difíciles de describir con precisión y, por ende, de trabajar dentro de ellos. Responder a¹¹⁰ esta quinta pregunta requeriría al menos otro libro entero. Pero sería una enorme fortaleza para cualquier hipótesis sobre Jesús si al menos pudiera indicar por qué, si Jesús era como la hipótesis sugiere, los evangelios son lo que son.¹¹¹

(vi) Las cinco preguntas juntas

Cabe destacar una vez más que las cinco preguntas encajan perfectamente entre sí, de modo que las respuestas a cualquiera de ellas tienen repercusiones en otros ámbitos. Es relativamente fácil encontrar una respuesta a una de ellas, pero no lo es encajarla con las respuestas a las demás. Juntas forman el rompecabezas del propio Jesús, que es en sí mismo una pieza del rompecabezas más amplio del auge del cristianismo en su conjunto. De hecho, las cinco preguntas pueden agruparse bajo dos epígrafes: la relación de Jesús con el judaísmo, por un lado, y con la iglesia primitiva, por otro.¹¹²

Distintas escuelas de pensamiento han enfatizado una u otra cuestión e ignorado el resto; en ocasiones, la solución propuesta para una ha supuesto una respuesta particularmente torpe e inapropiada para las demás. Wrede y Schweitzer, una vez más, ofrecen paradigmas: Wrede analizó a Jesús de forma bastante minimalista y, en consecuencia, concedió gran importancia primero a la iglesia primitiva y luego a los evangelios. El Jesús apocalíptico de Schweitzer generó una iglesia primitiva apocalíptica —incluyendo a Pablo y los

evangelios— que, sin embargo, puede considerarse el inicio de los desarrollos helenísticos posteriores, más amplios.

Quizás el mejor ejemplo de la integración de las preguntas, en términos de la erudición del siglo XX, es Rudolf Bultmann. Bultmann puso todo el énfasis en la pregunta 4 (el auge de la iglesia primitiva). La iglesia primitiva comenzó con un tremendo estallido de energía creativa, encontrando, en la proclamación de Jesús crucificado como el Señor vivo, la clave para abrir la prisión de la existencia humana. Expresó esta fe en un lenguaje que, para el ojo inexperto, podría pensarse erróneamente que se refiere a Jesús, pero que, de hecho, es estrictamente «mitológico», es decir, una proyección a la «historia» de la experiencia presente de la «fe». Sin embargo, esta perspectiva presenta serias dificultades con las preguntas 1-3. Jesús no está realmente relacionado con el judaísmo en absoluto, excepto por un contraste de ideales abstractos; sus propios objetivos eran extremadamente generalizados y solo se relacionaban marginalmente con el Preocupaciones de la mayoría de los judíos de su época; las razones históricas de su muerte, que de todos modos son ocultas, no tienen nada que ver con la interpretación teológica que la iglesia primitiva dio a dicho evento. La pregunta 5 también plantea problemas. Dentro del paradigma crítico-formal habitual, los evangelistas eran simplemente recopiladores de relatos que hilvanaban sin prestar mucha atención a la secuencia. Pero la crítica de la redacción y el posterior estudio crítico-literario de los evangelios han cortado esta rama (aunque algunos críticos de la redacción, quizás por deferencia a su tradición académica, aún afirman tenerla bajo control). Los evangelios se revelan como documentos bastante sofisticados, y si deseamos conservar el paradigma bultmanniano, debemos inventar subteorías cada vez más ingeniosas para explicarlos tal como son en realidad. La gran ironía de esta posición total, vista desde la perspectiva que propongo, es que considera el lenguaje genuinamente mitológico (apocalíptico) como si fuera entendido "literalmente" por quienes lo usaron por primera vez, y considera el lenguaje genuinamente literal (hablar sobre Jesús) como si hubiera sido pensado "mitológicamente" por quienes lo usaron por primera vez. ¹¹³

Dentro del esquema de Bultmann, y dentro de la Nueva Búsqueda que conservó al menos parte de su marco, los métodos críticos se convirtieron en un medio para mantener una discreta reticencia, o incluso silencio, sobre Jesús, ante la amenaza de que la historia pudiera socavar la fe (o, en el caso del «Seminario de Jesús», la amenaza de que la historia pudiera, de algún modo, crear o apoyar la fe ortodoxa). Y, como hemos visto, el énfasis en la historia de la iglesia primitiva ha llevado a hipótesis especulativas cada vez más

detalladas e improbables en el ámbito de la crítica de la tradición. Tales ejercicios solo serían valiosos si supiéramos mucho más sobre la iglesia primitiva de lo que realmente sabemos. La remitologización ha sustituido a la desmitologización. La escuela de Bultmann aún necesita la historia, pero esta vez se trata de la historia de la iglesia primitiva. Y esto requiere un esfuerzo de imaginación sin fundamento mucho mayor por parte del historiador que incluso las antiguas «vidas» liberales de Jesús. Comenzar ¹¹⁴ con una respuesta aparentemente sólida a la pregunta 4 ha terminado en un callejón sin salida.

Para ser justos con los "gigantes", podemos señalar aquí que la teoría de Schweitzer es más débil, irónicamente, allí donde afirmaba ser más fuerte, es decir, en su tratamiento de la pregunta 1. No está del todo claro que alguna vez haya existido algo así como la "visión de mundo apocalíptica del judaísmo tardío" sobre la que Schweitzer construyó tanto. ¹¹⁵ Tenía razón al insistir en situar a Jesús en su contexto judío; tenía razón al considerar ese contexto como inevitablemente apocalíptico; pero se equivocó al interpretar esa escatología apocalíptica como lo hizo. Esta debilidad es la defecto fatal que en última instancia vicia sus fascinantes respuestas a las preguntas 2 y 3, y pone en tela de juicio también sus respuestas 4 y 5.

Es una debilidad residual, incluso dentro de la Tercera Búsqueda, que una u otra pregunta tienda a destacarse en detrimento de las demás. Esto no resulta (en mi opinión) en un fracaso tan drástico como el de Bultmann, pero aun así debe abordarse. El intento de responder a las preguntas 1 y 2 (los objetivos de Jesús) ha resultado en ocasiones, como hemos visto, en una imagen de Jesús como revolucionario, ya sea militar (Brandon, Buchanan) o social (Horsley); esto nunca aborda realmente las preguntas 4 y 5 (la iglesia y los evangelios), excepto en términos de una enorme falta de coraje, o al menos un cambio total de dirección, por parte de la iglesia primitiva. Y, dado que solo conocemos las preguntas 1 a 3 (las supuestas fortalezas de tal perspectiva) a través de los evangelios, que son el tema de la pregunta 5 y surgen de la iglesia primitiva analizada en la pregunta 4, las teorías parecen, una vez más, estar sentadas sobre ramas que en su mayoría están aserradas. La descripción que Vermes hace de Jesús el jasídico (su respuesta a las preguntas 1 y 2) no explica en absoluto por qué Jesús fue crucificado (pregunta 3), y solo explica el surgimiento de la iglesia primitiva (pregunta 4) mediante un enorme salto hacia una religión completamente diferente de la de Jesús. Por el contenido de su respuesta muy exhaustiva a las dos primeras preguntas, ha dificultado enormemente la respuesta a la 3, y se ha visto obligado a producir respuestas muy forzadas a la 4 y la 5. Por el contrario, Downing ha ofrecido un estudio provocador y fascinante de Jesús como predicador cínico, que logra su nuevo

ángulo en la pregunta 2 (los objetivos de Jesús), y la posible solución implícita a la 3 (su muerte), al enorme costo de una respuesta casi increíble a la pregunta 1 (su relación con el judaísmo), y una incapacidad para explicar la 4 (la iglesia) y la 5 (los evangelios), excepto, de nuevo, como un *cambio radical*.¹¹⁶ Horsley ofrece una respuesta a la pregunta 2 (los objetivos de Jesús) y, en cierta medida, a la 1 (su relación con el judaísmo), lo que dificulta en cierta medida las preguntas 3, 4 y 5: su libro no aclara por qué el Jesús de Horsley fue crucificado, ni por qué la Iglesia habría adoptado esa postura y escrito los libros que lo hicieron. Freyne aborda las preguntas 1 y 5 de forma magistral: su historia social de Galilea y su lectura sensible de los evangelios son ejemplares. Sin embargo, su ubicación de Jesús y los primeros cristianos en este marco —en otras palabras, su respuesta a las preguntas 2, 3 y 4— aún no es lo suficientemente completa como para abordar las complejas cuestiones implicadas.¹¹⁷

Entre otros escritores destacados de la Tercera Búsqueda, el método histórico declarado de Harvey insiste en la primacía de situar a Jesús dentro de las «limitaciones» de su propio tiempo y contexto. Esto, claramente, es una forma de abordar el primer... dos preguntas.¹¹⁸ Sin embargo, a mi juicio, nunca comprende del todo las sutilezas del contexto judío ni los objetivos de Jesús en relación con él. Ofrece una explicación extensa de la crucifixión (pregunta 3), que, sin embargo, no explica por qué la iglesia primitiva llegó a darle la importancia que le dio (es decir, el punto en el que las preguntas 3 y 4 se superponen e interactúan). En otras palabras, ¿por qué la iglesia primitiva pasó tan rápidamente de la ejecución de su líder a la creencia de que su muerte fue «por nuestros pecados»? Harvey tampoco aborda la pregunta 5, al menos en su libro sobre Jesús. La reconstrucción que hace Borg de los objetivos de Jesús en su contexto judío ofrece un conjunto fascinante y atractivo de respuestas a las preguntas 1 y 2. Sin embargo, no aborda directamente las preguntas 3, 4 ni 5; considero que sus declaraciones indirectas en estas áreas aún son insatisfactorias, aunque creo que esto se debe en parte a que no ha profundizado en sus argumentos anteriores (en su libro de 1984) hasta el final. Sanders, que ve tan claramente como cualquiera cuáles son los problemas, rechaza explícitamente el interés "teológico" y evita así el desafío de integrar lo que sucedió en el ministerio y la muerte de Jesús con la cuestión de qué llegó a creer la iglesia primitiva y cómo comenzó a vivir y a adorar después de su muerte.¹¹⁹ En particular, como vimos, evita la agudeza de la pregunta 4 (el auge de la iglesia primitiva), al referirse simplemente a «una situación diferente». Borg y Sanders, a pesar de su clara intención de responder a la pregunta 1 con la mayor exhaustividad posible,

nunca llegan a comprender la interpretación judía del primer siglo de Daniel 7, que constituye una parte esencial del contexto. ¹²⁰ Borg persiste en la opinión —que se origina en un período en el que la pregunta 1 se respondió de forma muy diferente— de que el mesianismo no era una categoría importante para Jesús. Meyer, cuyo libro principal es uno de los más eruditos, pacientes y metodológicamente exhaustivos de los últimos quince años —quizás de los últimos 150—, también ha comprendido con claridad toda la gama de cuestiones. Su lectura del contexto judío es sensible y su descripción de los objetivos de Jesús es muy matizada; su comprensión de la cruz va mucho más allá de la de la mayoría de los demás escritores de la Tercera Búsqueda. Considero menos satisfactorios sus relatos de la escatología apocalíptica de Jesús y de la iglesia primitiva. ¹²¹ En cada punto, a pesar de mi admiración por su trabajo, sugeriré posibles mejoras a su solución general.

(vii) La sexta pregunta: agenda y teología

Hay, por supuesto, una sexta pregunta, siempre presente aunque de carácter diferente. ¿Cómo se relaciona el Jesús que descubrimos al hacer historia con la iglesia y el mundo contemporáneos? Esta pregunta no puede, en última instancia, obviarse, aunque aquí se asume que no puede ejercer influencia en el curso del estudio histórico. Como vimos en *NTPG*, toda historia es, por supuesto, un diálogo entre el estudiante y las fuentes, no una fantasía positivista en la que un observador, a efectos del argumento, alcanza un punto de vista puramente objetivo, un punto matemático insignificante. Esto no significa, sin embargo, que el observador pueda imponer su punto de vista a un material reticente. Para que el diálogo sea un ejercicio de historia real, el observador debe estar dispuesto a cambiar de opinión. En lugar de la antítesis espuria entre lo objetivo y lo subjetivo, debemos aferrarnos a la distinción adecuada entre lo público y lo privado. Podemos debatir en público; si nos negamos a hacerlo, nos quedamos con la opinión privada. El historiador se compromete a trabajar en público. Si también se compromete, en cualquier sentido, a vivir en cierta continuidad con ciertos rasgos del pasado, esto, por supuesto, confiere a todo el ejercicio una peculiar sensación de riesgo; pero esto no debería significar que la tarea histórica se reduzca a las creencias o la cosmovisión previas del historiador.

Por supuesto, hay importantes cuestiones en juego. Una de las principales razones por las que la teología dialéctica se negó a continuar la antigua búsqueda fue la creencia de que la investigación histórica no tendría ninguna utilidad teológica. ¹²² El hijo pródigo (historiografía de la Ilustración) no es bienvenido en el hogar ancestral. Dicho sin rodeos, si se ubica a Jesús en la Palestina del siglo I, se corre el riesgo de que tenga poco que decir a la Europa,

América o cualquier otro lugar del siglo XX, salvo, por supuesto, por una feliz, o quizá forzada, coincidencia.¹²³ Ya hemos visto cómo Schweitzer y Bultmann sortearon este problema. No fue un problema para la Nueva Búsqueda, ya que las respuestas hermenéuticas y teológicas estaban implícitamente incorporadas a ella desde el principio: los evangelios adquirieron significado por diversos medios, entre los cuales la crítica de la forma y la redacción fueron solo dos.¹²⁴

La Tercera Búsqueda no tiene una ruta predeterminada a seguir. Es mejor así, si quiere conservar su estatus de gran empresa pública, en lugar de convertirse (como corre el riesgo de hacerlo la Nueva Búsqueda renovada) en un juego privado. Esto no significa que varios seguidores de la Tercera Búsqueda no hayan intentado exponer los resultados de su trabajo para la reflexión contemporánea. Harvey insinúa una respuesta de predicador que no desarrolla: el desafío de Jesús a sus contemporáneos «puede presentarse con tanta fuerza hoy como en el pasado».¹²⁵ Meyer sugiere una solución católica: 'es sobre todo en la tradición generada por Jesús que descubrimos lo que le hizo obrar como lo hizo, lo que le hizo resumir su vida en el único acto de ir a la muerte'.¹²⁶ Sanders confronta con valentía a los supuestos intérpretes, diciéndoles que si la historia se hace bien, la teología se cuidará sola. Sin embargo, sus frecuentes burlas de diversas posturas teológicas llevan rápidamente a la conclusión, que finalmente confirma, de que él tiene su propia postura teológica (la de «un protestante liberal, moderno y secularizado»), y que, aunque Jesús no murió por esta postura, sin duda la mantuvo.¹²⁷ Vermes, que protesta demasiado en su "lectura historiadora de los evangelios", termina con Jesús como (en el título de la reseña de Henry Chadwick en la BBC Radio 3 cuando salió el libro) "un galileo más bien pálido", cuyo significado para hoy no es el menor de que la iglesia desde Pablo y Juan, al "divinizarlo", lo ha malinterpretado radicalmente.¹²⁸ Algunos (Horsley, Downing, Mack) tienen agendas sociales apenas disimuladas que, elaboradas en función de la Palestina del siglo I, tienen claras implicaciones para el mundo moderno, pero poco que decir sobre la teología propiamente dicha. Leyendo entre líneas el libro principal de Borg, se puede percibir un tema más sutil: el desafío de Jesús a sus contemporáneos fue un llamado a abandonar las aspiraciones políticas nacionalistas o militaristas y a imitar a Dios en la misericordia, en lugar de mantener una separación dualista del mundo malvado.¹²⁹

Tales implicaciones no han sido discutidas de manera muy explícita o exhaustiva dentro de la Tercera Búsqueda.¹³⁰ Esto no debe interpretarse como que esta ola de estudios haya logrado, después de todo, resultados

«neutrales» u «objetivos». No es necesario profundizar mucho para descubrir todo tipo de conclusiones y recomendaciones implícitas. Para Horsley, Jesús está del lado de al menos una Revolución moderada. Para Meyer, Jesús apunta crípticamente hacia algo parecido al cristianismo convencional.¹³¹ Incluso quienes (como Sanders y Vermes) afirman evitar la teología llegan a conclusiones que, como bien saben, desafían diversas posturas teológicas, incluidas las que sostenían anteriormente esos dos eruditos. Son tan conscientes como cualquiera de las maneras en que su trabajo podría afectar la manera de pensar y comportarse de las personas en el mundo moderno.¹³² Dado que la Tercera Búsqueda tiene, en mi opinión, más posibilidades que cualquiera de sus predecesoras de lograr respuestas sólidas a las cinco preguntas principales sobre Jesús, es importante que al concluir este capítulo exploremos dónde pueden estar algunas de las posibilidades teológicas y prácticas.

La primera característica, y a veces la más notable, es el uso que se hace de las respuestas a la pregunta 1, es decir, de la relación de Jesús con el judaísmo. Sospecho que uno de los impulsos iniciales (no el único) hacia la Tercera Búsqueda ha sido el deseo de hacer a Jesús más judío; esto se ha reflejado en una tendencia hacia un filosemitismo bastante consciente. La creciente ola de reacción post-holocausto ha alcanzado el estudio de Jesús. Los fariseos no eran, después de todo, los legalistas empedernidos del evangelio de Mateo, y no entraron en controversia con Jesús (Sanders). Jesús no enseñó ni creyó en su propia mesianidad, que durante tanto tiempo había sido un obstáculo para los judíos: así lo hizo Vermes, con Bultmann (aunque por razones muy diferentes) de su lado. La «limitación del monoteísmo» significaba que Jesús no podía considerarse divino, sino solo «hijo de dios» en el sentido de agente acreditado del único dios (Harvey). La crítica teológica de Rivkin es la más notoria: la sinopsis de la portada no pretende ser una erudición histórica neutral, sino que elogia el libro como «un importante puente de reconciliación entre judíos y cristianos». (Espero que la presente obra también lo sea; la búsqueda seria de fundamentos históricos no puede sino ser saludable y clarificadora). Una de las características notables de algunos de los libros que he enumerado es, por lo tanto, una respuesta —a veces implícita, a veces clara y contundente— a las acusaciones de antisemitismo lanzadas contra el cristianismo por toda una serie de escritores.¹³³

En los escritores judíos (Vermes, Rivkin) esto parece un intento, en línea con escritores anteriores como Klausner, de recuperar a Jesús.¹³⁴ En algunos escritores cristianos (Harvey, Sanders), la implicación (leyendo entre líneas, con buen sentido crítico) es de contrición. La impactante tesis de Borg logra

que Jesús se oponga a las principales aspiraciones judías del primer siglo sin desprender el desagradable aroma del antijudaísmo, ya que... Se esmera en demostrar que Jesús basó su crítica en las tradiciones judías dominantes, arraigadas en las escrituras hebreas. Riches, aunque dotado de amplios conocimientos modernos, se inclina más hacia una visión anticuada, casi una búsqueda antigua, del judaísmo como una religión de juicio, en contraste con la que Jesús enseñó una religión de misericordia.

Es importante ver esta variedad de posiciones sobre la cuestión del significado de la relación de Jesús con el judaísmo no sólo como una serie de reacciones instintivas desde diferentes puntos de vista teológicos, sino como parte de un problema más amplio.¹³⁵ A principios de este siglo, la investigación sobre la historia de las religiones se llevó a cabo entre los cristianos bajo el principio de que el judaísmo era simplemente el fondo oscuro contra el que había brillado la luz brillante, de modo que si el cristianismo buscaba una ascendencia respetable, mejor buscara en otra parte. La reacción de posguerra, en línea con la neoortodoxia barthiana, adoptó la postura opuesta: las ideas judías eran «buenas», las no judías, «malas». Nos encontramos ahora en un punto interesante de posible avance. ¿Qué sucedería si (a) de hecho es mucho más difícil distinguir entre ideas judías y no judías de lo que se creía, y (b) rechazamos la creencia de que se pueden evaluar las ideas asociándolas con una u otra cultura? La Tercera Búsqueda ha surgido en un período de indecisión metodológica sobre estos asuntos, y la diversidad de enfoques no es sorprendente. Pero no cabe esperar un mayor progreso a menos que se aborde el asunto directamente. De lo contrario, solo asistiremos a un combate de sombras, con el argumento histórico como pretexto para la teología contemporánea. Eso reduciría la búsqueda actual al nivel más bajo jamás alcanzado por sus predecesores.

Probablemente la cuestión teológica más sensible que se descubre en la Tercera Búsqueda, y sin duda aquella en la que muchos centrarán su atención inmediata, es la cristología. ¿Es posible, mediante el estudio histórico, elaborar un retrato de Jesús que sea suficiente para evocar, o al menos legitimar, el culto que el cristianismo le ha ofrecido tradicionalmente? De no ser así, ¿se debe simplemente a nuestra falta de información biográfica, o a que sabemos *a priori* que cualquier aspecto de los relatos evangélicos que parezca presentar a Jesús como digno de adoración debe, por esa razón, si no por otra, considerarse una adición posterior? Y, a la luz de las respuestas a estas preguntas, ¿cómo consideramos el uso continuo de los evangelios por parte de la Iglesia? ¿Los leemos para descubrir más sobre Jesús «tal como realmente era», o para reforzar la fe de los evangelistas en que, independientemente de

quién o qué fue Jesús en su vida terrenal, él es, de hecho, el hijo encarnado de Dios, que murió por nosotros? ¿Pueden combinarse estos dos niveles de lectura, o son mutuamente contradictorios?

Tres intentos recientes de escribir sobre Jesús han ofrecido maneras en que la historia puede conducir a una conclusión cristológica positiva. Vimos Anteriormente, Edward Schillebeeckx, al final de su extensa obra, declaró que prefiere decir: «Jesús es el Hijo de Dios». Sin embargo, cabe dudar de que el argumento del libro conduzca realmente a esta conclusión. Parece que el propio Schillebeeckx simplemente pasó de una compleja tesis histórica a un juicio teológico sin ninguna conexión visible entre ambos. Anthony Harvey, en su obra más breve y estimulante, habla de una investigación histórica, para la cual ya hay materiales disponibles.

lo cual nos permitirá comprender mejor lo que podría significar afirmar que «Dios estaba con» una persona de la historia de una manera tan única y decisiva que podía ser considerado como un agente real de lo divino y convertirse así en un objeto, no sólo de nuestro estudio interminable y fascinado, sino de nuestro amor y adoración.¹³⁶

De nuevo, cabe dudar de que Harvey haya elaborado un argumento que convenza a todos sus lectores. Pero el intento de pasar de Jesús a la cristología exige mayor reflexión.¹³⁷ Witherington, después de haber argumentado en detalle que Jesús se consideraba el Mesías, opta por una posibilidad cautelosa pero abierta: que Jesús se veía a sí mismo "no simplemente como un rey más grande que David sino en una categoría superior y más trascendente". Está claro que es necesario ¹³⁸ mucho más trabajo para poder abordar estas cuestiones satisfactoriamente.

Aunque varios de los practicantes de la Tercera Búsqueda (por ejemplo, Sanders) dejan la cuestión cristológica más o menos explícitamente fuera de consideración, de hecho no puede posponerse indefinidamente, y el presente trabajo intentará eventualmente abordarla de frente. La Tercera Búsqueda puede parecer, para algunos ojos suspicaces, como si estuviera destinada a terminar con un Jesús "liberal" anticuado, en realidad solo un ser humano y nada más. Desde el otro extremo del telescopio, por supuesto, cualquier cosa que *terminara* con un argumento, basado en la historia, que mostrara una línea continua entre la propia comprensión de Jesús de sí mismo y la alta cristología de la iglesia primitiva sería, de inmediato, por esa misma razón, sospechosa en muchos sectores. Pero, si jugamos el juego correctamente —es decir, si dejamos los significados de "divino" y "humano" como incógnitas hasta que hayamos analizado el material— entonces no puede haber una predicción anticipada de cuál podría ser el resultado.¹³⁹

3. Conclusión: Direcciones futuras de la tercera búsqueda

¿Hacia dónde se dirige entonces la Tercera Búsqueda? Algunos de sus practicantes, al parecer, tienen una perspectiva similar a la de Reimarus: si estudiamos la historia en toda su extensión, Descubriremos que la teología cristiana puede ser fácilmente relegada a un segundo plano. Otros se asemejan más a algunos de los antiguos buscadores: debemos integrar un retrato histórico de Jesús con el redescubrimiento de su significado religioso. En este trabajo, deseo compartir la preocupación de los primeros por una construcción histórica rigurosa, y también trabajar hacia una nueva integración de la historia y la teología que haga justicia, en lugar de violentarlas, a ambas. La Tercera Búsqueda ha proporcionado herramientas que nos permiten emprender esta tarea con gran esperanza.

Por supuesto, habrá diversas reacciones a la Tercera Búsqueda en general. Muchos se harán eco de la reacción de la teología dialéctica ante la Antigua Búsqueda y ante el propio Schweitzer: denos algo de utilidad inmediata para la teología, o declararemos su obra irrelevante.¹⁴⁰ Al hermano mayor no le va a gustar que el pródigo intente volver a casa. Los viejos recuerdos son difíciles de eliminar; el Jesús revolucionario de Reimarus, el visionario apocalíptico de Schweitzer y el jasid galileo de Vermes han causado consternación entre los teólogos. Incluso se podría prever un nuevo programa de «desmitologización», diseñado para liberar a Jesús de los enredos políticos en los que Horsley y otros lo meten, tal como el programa de Bultmann intentó liberarlo del pensamiento apocalíptico judío. Es previsible que muchos tomarán lo útil del debate actual y lo integrarán en un marco de su propia creación, aunque sea de forma inapropiada; esta enfermedad es endémica en la academia, incluida la mía sin duda, y no hay razón para pensar que la actual ola de estudios esté exenta. Este problema no se limita a quienes buscan un Jesús en el que basar su propia fe. Otros son igual de hábiles para encontrar un Jesús en el que basar su propio agnosticismo. Pero no deberíamos dejarnos disuadir de emprender y avanzar en la Tercera Búsqueda por los temores de quienes dicen que será inútil para la práctica o la teología de la Iglesia. (A veces, por supuesto, esto simplemente significa que resultará demasiado desafiante y, por lo tanto, debe dejarse de lado). Habiendo vivido con este dilema durante varios años, estoy convencido de que la salida es hacia adelante, no hacia atrás. Debemos asumir las preguntas y los desafíos históricos; no podemos refugiarnos en un mundo privado de «fe» que la historia no puede tocar (¿en qué clase de dios estaríamos «creyendo» si lo hiciéramos?). El camino hacia adelante puede no ser cómodo, ni para la erudición ni para la Iglesia. Los caminos hacia adelante rara vez lo son; y no lo

digo con la alegría de... El académico que ve que su propia agenda incomodará a todos los demás , aunque no a él. Si hay incomodidad aquí, la comparto.

La Tercera Búsqueda, entonces, es el punto de partida fundamental de este libro. Destaca correctamente la escatología judía como clave para comprender a Jesús: de ahí el título de este capítulo. Al profundizar en sus preguntas, y al perfeccionar y utilizar sus métodos, podemos lograr un avance real en nuestra comprensión de Jesús dentro de su contexto histórico, y así plantear de nuevas maneras las cuestiones vitales de continuidad y discontinuidad entre Jesús de Nazaret y la fe cristiana, y entre la *agenda de Jesús de Nazaret y la tarea* contemporánea de la iglesia. Al observar la historia, descubrimos que también, y al mismo tiempo, estamos considerando el tema tradicional de la teología cristiana, y que esta teología no debe separarse de la praxis cristiana. Dicho de otro modo: cuando los escritores del Nuevo Testamento hablan de su encuentro con Jesús como un encuentro con el dios de Israel, están redefiniendo el significado de «dios» (o incluso «Dios»), al menos tanto como redefiniendo quién fue y es Jesús. Las dicotomías entre acontecimiento e interpretación, entre hecho y valor, no son definitivas, y es precisamente cuando estudiamos a Jesús que se desmoronan.¹⁴¹ Esto, sin duda, relativiza parte del trabajo de la Tercera Búsqueda, con su potencial reduccionismo materialista. Pero, como observó Schweitzer, ataca con mucha más fuerza el idealismo antihistórico de los iconógrafos, por un lado, y de los silueteadores, por otro. Dicho sin rodeos, podemos saber bastante sobre Jesús; no lo suficiente como para escribir una biografía moderna, incluyendo el color del cabello del personaje y sus gustos de desayuno, pero sí mucho. Lo que sabemos, con el tipo de «conocimiento» propio de toda investigación histórica, puede llegar a generar una trascendencia teológica y práctica muy superior, y quizás muy diferente, a todo lo que la erudición reciente, y el cristianismo reciente, han imaginado o deseado. La renovada Nueva Búsqueda ha insinuado en ocasiones que esta, y solo ella, puede hacer que el estudio de Jesús sea relevante, al menos para la Norteamérica contemporánea. Sugiero que una empresa histórica más seria resultará en una relevancia mucho mayor, aunque no podemos predecir de antemano cuál será dicha relevancia. Como lo descubrió el primer siglo cristiano, el discipulado sincero de Jesús no conduce de ninguna manera a un apoyo irreflexivo al *status quo* , ya sea en la religión o en la política.¹⁴²

Después de todo, el cristianismo auténtico no tiene nada que temer de la historia. Más bien, los estudiosos de todos los orígenes tienen ahora la oportunidad, brindada en particular por la enorme oleada de descubrimientos e investigaciones sobre el judaísmo del primer siglo, de responder a las

preguntas planteadas por Reimarus, Schweitzer, Bultmann, Sanders, Crossan y otros, e incluso quizás a las planteadas por Lutero y Melanchthon. Tenemos la oportunidad de responder adecuadamente al desafío de la Ilustración y, al hacerlo, plantear contrarretos desde la perspectiva de una historia que, por rigurosa que sea, no ha abandonado la teología, sino que ha redescubierto posibilidades teológicas ocultas bajo la montaña de iconos o tras la montaña de siluetas. La historia, aunque desaliñada tras su estancia en tierras lejanas, aún puede regresar a casa para celebrar. Y eso nos lleva al siguiente capítulo.

CAPÍTULO 4. PRÓDIGOS Y PARADIGMAS

1. Judíos, campesinos y pródigos

La historia avanza contando historias. Aquí está una de las más conocidas:

Había un hombre que tenía dos hijos. El menor de ellos le dijo a su padre: «Padre, dame la parte de la propiedad que me corresponde». Así que dividió sus bienes entre ellos. Unos días después, el hijo menor reunió todo lo que tenía y viajó a un país lejano, donde malgastó sus bienes viviendo disolutamente. Cuando lo hubo gastado todo, se desató una gran hambruna en todo el país, y comenzó a pasar necesidad. Así que fue y se ofreció como empleado a uno de los ciudadanos de ese país, quien lo envió a sus campos a cuidar a los cerdos. Con gusto se habría saciado con las algarrobas que comían los cerdos, pero nadie le dio nada. Pero cuando volvió en sí, dijo: «¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan de sobra, pero yo aquí me muero de hambre! Me levantaré e iré a mi padre y le diré: “Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado tu hijo; trátame como a uno de tus jornaleros”. Así que partió y fue adonde estaba su padre. Pero mientras aún estaba lejos, su padre lo vio y se compadeció de él; corrió, lo abrazó y lo besó. Entonces el hijo le dijo: «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado tu hijo». Pero el padre dijo a sus siervos: «Rápido, traigan una túnica, la mejor, y vístanla; pónganle un anillo en el dedo y sandalias en los pies. Traigan el becerro cebado y mátenlo, y comamos y celebremos, porque este hijo mío estaba muerto y ha revivido; estaba perdido y lo hemos encontrado». Y comenzaron a celebrar.

Su hijo mayor estaba en el campo; y al llegar y acercarse a la casa, oyó música y danzas. Llamó a uno de los siervos y le preguntó qué pasaba. Este respondió: «Tu hermano ha vuelto, y tu padre ha matado el ternero cebado, porque lo ha recuperado sano y salvo». Entonces se enojó y se negó a entrar. Su padre salió y comenzó a suplicarle. Pero él le respondió: «¡Escucha! Durante todos estos años he trabajado como un esclavo para ti, y nunca he desobedecido tu orden; sin embargo, nunca me has dado ni un cabrito para celebrar con mis amigos. Pero cuando regresó este hijo tuyo, que ha devorado tus bienes con prostitutas, ¡mataste el ternero cebado para él!». Entonces el padre le dijo: «Hijo, siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo. Pero teníamos que celebrar y alegrarnos, porque este

hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido encontrado». ¹

¿Hijo o padre? A menudo se le llama hijo pródigo; pero el hijo no es el único pródigo en la historia. Se trata de una narrativa explosiva, diseñada para desbaratar la interpretación habitual de la historia judía del primer siglo y reemplazarla por una diferente. Tal como vimos en *NTPG* que algunas versiones de la historia judía fueron diseñadas para subvertir otras (el libro de Susana es un claro ejemplo). ² Así pues, este relato subvierte la narrativa que cabría esperar de la corriente judía del primer siglo, en particular de aquellos que afirman ser los guardianes del legado ancestral de Israel. Al concluir la introducción de este libro, servirá como estudio de caso para abrir el apetito, señalar algunos de los temas principales que surgirán y subrayar los puntos metodológicos planteados en el capítulo anterior.

Años de investigación han producido numerosos comentarios sobre Lucas y muchos libros sobre las parábolas. Pero ninguno de los que he podido consultar ha destacado el rasgo que me parece más llamativo y obvio. Consideremos lo siguiente: un hijo se marcha deshonrado a un país lejano y luego regresa, solo para encontrar la bienvenida desafiada por otro hijo que se ha quedado. ³ Las connotaciones son tan fuertes que ciertamente no podemos ignorarlas. Esta es la historia de Israel, en particular la del exilio y la restauración. Se corresponde con mayor o menor exactitud con la gramática narrativa que subyace a los profetas del exilio, a los libros de Esdras y Nehemías, y a gran parte de la literatura judía posterior, y que, por lo tanto, debe considerarse como formativa del judaísmo del Segundo Templo. El éxodo mismo es el contexto definitivo: Israel parte a un país pagano, se convierte en esclavo y luego regresa a su tierra. Pero el exilio y la restauración son el tema principal. De esto trata la parábola. ⁴

Babilonia había llevado al pueblo al cautiverio; Babilonia cayó, y el pueblo regresó. Pero en los días de Jesús, muchos judíos, si no la mayoría, consideraban que el exilio aún continuaba. El pueblo había regresado geográficamente, pero las grandes profecías de restauración aún no se habían cumplido. ⁵ ¿Qué debía hacer Israel? Pues arrepentirse del pecado que la había llevado al exilio y regresar a Yahvé con todo su corazón. ⁶ ¿Quién se interpondría en su camino, para impedirle ¿Regreso? La multitud mixta, en particular los samaritanos, que habían permanecido en la tierra mientras el pueblo estaba en el exilio. ⁷ Pero Israel regresaría, humillado y redimido: sus pecados serían perdonados, el pacto renovado, el Templo reconstruido y los muertos resucitarían. Lo que su dios había hecho por ella en el éxodo — siempre el contexto crucial de la expectativa judía— finalmente lo haría de

nuevo, aún más gloriosamente. YHWH finalmente se convertiría en rey y haría por Israel, en el amor del pacto, lo que los profetas habían predicho.⁸

Exilio y restauración: este es el drama central que Israel creía estar representando. Y la historia del hijo pródigo dice, simplemente: esta esperanza ahora se está cumpliendo, pero no se parece a lo que se esperaba. Israel fue al exilio debido a su propia locura y desobediencia, y ahora regresa simplemente por el amor fantásticamente generoso, de hecho pródigo, de su dios. Pero este es un relato altamente subversivo. El verdadero regreso del exilio, incluyendo la verdadera resurrección de entre los muertos, está teniendo lugar, de una manera extremadamente paradójica, en el propio ministerio de Jesús. Aquellos que se quejan de lo que está sucediendo son presentados en el papel de los judíos que no fueron al exilio y que se opusieron al pueblo que regresaba. Son, en efecto, prácticamente samaritanos. El verdadero Israel está volviendo en sí y regresando a su padre, como Jeremías había predicho;⁹ Y quienes se oponen a este gran movimiento de amor y gracia divinos se definen como ajenos a la verdadera familia. Quizás haya otros ecos de disputas entre dos hermanos que dejaron al menor reivindicado y al mayor enojado y desheredado.¹⁰ Estos elementos le dan a la historia una sensación de profundidad y resonancia. Pero la línea principal permanece clara. La historia de Israel está dando un giro tan esperado; esto sucede dentro del ministerio del propio Jesús; y quienes se oponen son enemigos del verdadero pueblo de Dios.¹¹

Lucas, sin duda, ha utilizado la historia dentro de su propia historia más amplia. Existe un paralelo interesante, que no siempre se observa, entre Lucas 15 y Hechos 15. En ambos, se da la bienvenida a personas que trascienden los límites de lo aceptable. En ambos casos, esto provoca quejas de los guardianes de las tradiciones ancestrales. En ambos casos, las quejas se ven respondidas por la afirmación de que Israel está entrando, y de hecho ya ha entrado, en el tiempo de la renovación, del regreso del exilio, del reino de su dios. Ese es el momento señalado para que los marginados sean bienvenidos.¹² El pasaje crucial en Hechos 15 es la cita de [Amós 9:11s](#) .:

Después de esto volveré,
y reedificaré la tienda de David, que está caída;
De sus ruinas la reedificaré y la levantaré,
para que todos los demás pueblos busquen al Señor—
es decir, todos los gentiles sobre los cuales fue invocado mi nombre.

Así dice el Señor, que ha estado haciendo saber estas cosas desde el principio.¹³

En otras palabras, es hora de que los gentiles entren, porque el exilio de Israel por fin ha terminado y ha sido restaurada. El Templo ha sido reconstruido; el Mesías por fin ha llegado. Pero ¿de dónde sacó Lucas esa idea? Como argumenté antes, fue un tema central en toda su obra, pero no lo inventó. Era algo que compartía con todos los demás grandes escritores cristianos primitivos. La restauración mesiánica de Israel y la consiguiente justificación teológica de la misión al mundo se encuentran (sin ir más lejos) como temas destacados también en Mateo y Pablo, y, de hecho, en relatos incontables de la tradición presinóptica.¹⁴

Como un gran movimiento de pinza, por lo tanto, podemos trabajar interiormente hacia Jesús, desde el contexto judío de su propia obra y desde la teología cristiana de la iglesia primitiva. Israel ha estado esperando la redención, el regreso del exilio. Los primeros cristianos se comportan como si ya hubiera sucedido y lo justifican contando historias sobre el propio Jesús. La solución más simple (aunque los estudiosos del Nuevo Testamento no suelen optar por la solución más simple) es que Jesús mismo creyó ser el agente de este extraño regreso del exilio, y que vivió y actuó en consecuencia. Su bienvenida a todos, esa libre comensalidad de la que Crossan escribe tan conmovedoramente, era una señal de que la resurrección, el perdón, la restauración, el regreso del exilio, el reino de Yahvé, todo estaba sucediendo bajo las narices de los hermanos mayores, los autoproclamados guardianes del hogar paterno. casa. El pacto se estaba renovando, y la bienvenida de Jesús a los marginados era una parte vital de esa renovación.

Y, en medio de todo esto, el propio padre se mostraba imprudente, pródigo y generoso hasta la exageración. Un estudio minucioso del contexto campesino, en el que la historia cobra pleno sentido, ofrece los siguientes puntos destacados.¹⁵ Que el hijo menor pida su parte de la herencia es casi impensable: es el equivalente funcional a decirle a su padre: «Ojalá estuvieras muerto». El padre debería haberlo golpeado o echado. En cambio, accede. El hijo termina haciendo el trabajo más allá del cual era imposible, a ojos judíos, caer: alimentar cerdos para un amo gentil. Luego hace algo aún más impensable: regresa a casa, amenazando con deshonorar a toda la familia ante los ojos del pueblo. El padre *corre* a su encuentro; los miembros mayores de las familias nunca hacen algo tan indigno, ni siquiera en el mejor de los casos, y mucho menos para saludar a alguien que debería haber permanecido en una ignominia autoimpuesta. La fiesta es para todo el pueblo, como una gran boda familiar; un ternero cebado sería demasiado para una sola familia. El hermano mayor, mientras tanto, también avergüenza a su padre, discutiendo con él en público, y a su vez insinuando que deseaba su muerte para poder disfrutar por

fin de su parte de la propiedad. Pero, una vez más, el padre es asombrosamente, increíblemente, amable. La historia termina, dentro de su contexto cultural, demasiado pronto: exige una última escena, preferiblemente una reconciliación.

La mayoría de los comentaristas se han centrado en la bienvenida a casa como la gran muestra del amor del padre. Helmut Thielicke, famoso por su libro titulado "*El padre que espera*".¹⁶ Pero la esencia de la historia, el énfasis en el amor pródigo del padre, se percibe mucho antes y se mantiene durante mucho más tiempo. El exilio, como lo habían visto algunos de los grandes profetas, formaba parte de los extraños propósitos del pacto del dios-padre de Israel. A Israel se le podía permitir pecar, seguir la idolatría pagana, incluso terminar alimentando cerdos para un amo pagano, pero Israel no podía apartarse de los propósitos del pacto de su dios. Podía decirle a su dios: «Ojalá estuvieras muerto», pero este dios no le correspondía. Por lo tanto, cuando Israel recobra la cordura y regresa con todo su corazón, le espera una bienvenida asombrosa, pródiga y generosa. De igual manera, el mismo amor generoso se extiende a quienes, dolidos y perturbados, no pueden comprender en ese momento cómo puede ser correcto recibir al pródigo en su hogar.

Cada uno de estos niveles de significado resuena apropiadamente cuando imaginamos a Jesús contando la historia, y contándola prácticamente en el contexto que Lucas le ha dado. [Lucas 15:1-2](#)). Jesús está actuando, mientras un número cada vez mayor de Los eruditos lo admiten, como si simplemente estuviera pasando por alto el sistema del Templo por completo. Afirma admitir a todos en el pueblo renovado del dios de Israel. Al contar esta historia, explica y reivindica su propia práctica de comer con pecadores: sus comidas de celebración son el equivalente, en la vida real, de la fiesta de bienvenida de la historia. Son la celebración del regreso del exilio. Es más, Jesús afirma que, cuando hace todo esto, lo hace el dios de Israel, dando la bienvenida a los pecadores sin importar si han pasado todas las pruebas normales de membresía, siempre y cuando acepten la bienvenida de Jesús. ¿Qué? ¿Es probable que el dios santo de Israel se comporte de esa manera? Sí, responde la parábola, tal como predijeron los profetas: tal como un padre que... Que el dios de Israel actúe de esta manera no es una innovación; es coherente con su carácter, tal como se revela a lo largo de la larga y accidentada historia de Israel. Este es quién es y quién será.

A pesar del hermano mayor. La parábola no enseña, en el sentido de enseñar una verdad abstracta o atemporal; *actúa* . Crea un mundo nuevo. A quienes se oponen a lo que Jesús hace se les advierte del papel que, de hecho,

desempeñan en este nuevo mundo, en el gran drama culminante de la historia de Israel. La resurrección, el regreso del exilio, está sucediendo, y no pueden verlo. Las líneas de batalla están trazadas. No se trata (como a menudo se ha imaginado, y ahora con bastante frecuencia se refuta) de que Jesús ofenda algunos escrúpulos mezquinos aquí o allá, ni de un desafío abstracto ofrecido por un sistema religioso atemporal a otro. Jesús afirma estar marcando el comienzo del nuevo mundo largamente esperado por Israel; y lo está haciendo, aparentemente, de maneras completamente equivocadas. Jesús está representando la gran sanación, la gran restauración, de Israel. E interpreta sus propias acciones en términos del cumplimiento, no de unos pocos textos proféticos tomados atomísticamente, sino de la historia completa que Israel se había contado a sí misma, en una variedad de formas, una y otra vez.¹⁷ Sus oponentes se encuentran bajo un nuevo foco de atención. Si este es el nuevo éxodo, quienes se oponen a él son presentados como el faraón. Si es el verdadero regreso del exilio, quienes se oponen son los samaritanos. Si Jesús, en cierto sentido, está construyendo el verdadero Templo, quienes se oponen —irónicamente, dado que su propia cosmovisión se centra tan fuertemente en el Templo de Jerusalén— son presentados como quienes se opusieron resueltamente a su reconstrucción.¹⁸ Ellos, a su vez, le dicen al dios del pacto de Israel que desearían que muriera. Sin embargo, esto simplemente subraya el deseo de que el hermano mayor se reconcilie. En el evangelio de Lucas, los samaritanos reciben una nueva esperanza, una nueva posibilidad. El hermano mayor de la historia es, implícitamente, condenado, para luego ofrecerle una nueva oportunidad. La parábola crea una nueva situación, en la que los oyentes se enfrentan a una decisión, una advertencia y una invitación.

Dramática, histórica y teológicamente, la parábola encaja perfectamente en el ministerio de Jesús, como la estudiaremos en el resto de este libro. Jesús está reconstruyendo a Israel en torno a sí mismo. Este es el regreso del exilio; en otras palabras, es el reino del dios de Israel. Quienes tienen intereses creados en diferentes visiones del reino seguramente lo desaprobaban enérgicamente. El extraño anuncio de la resurrección, dos veces dentro de la parábola (versículos...) 24 , 32), cobra un sentido excelente en este contexto. Las acciones y palabras de Jesús necesitan ser reivindicadas. ¿Es su ofrecimiento simplemente un gesto imprudente, que la dura realidad de la historia demostrará que fue vano? ¿Son sus cenas de celebración simplemente una farsa vacía? Él está haciendo una afirmación, una afirmación de ser aquel en quien y a través de quien el dios de Israel está restaurando a su pueblo. Esta afirmación es muy controvertida. Apunta, dentro de su propia enseñanza, a un enfrentamiento final con las autoridades, quienes desearán su muerte y

actuarán en consecuencia. Como cualquier buen judío, cree que si se enfrenta a esto, en obediencia al plan divino, será reivindicado. Y la palabra para eso es «resurrección».

2. De la parábola al paradigma

(i) Hacia una hipótesis

Una golondrina no hace verano; una parábola no revela necesariamente un paradigma, un esquema completo de los objetivos y la trayectoria de Jesús. Pero sí ofrece una clara indicación de ciertos puntos vitales, tanto de contenido como de método. Sobre el contenido he dado una indicación en el párrafo anterior. Sobre el método hay más que decir en este punto.

Hemos visto, en un pequeño ejemplo, que el doble contexto del judaísmo y la iglesia primitiva —las grandes y complejas entidades que estudiamos en las partes III y IV de *NTPG*— nos proporciona un movimiento de pinza que nos permite remontarnos a Jesús mismo con excelentes posibilidades de encontrar una base histórica sólida. También hemos visto el claro valor de interpretar el material en función de las cosmovisiones relevantes y de los relatos en los que se expresaron, sustentaron o subvirtieron con regularidad. La parábola solo tiene sentido como relato de la historia de Israel; pero también solo tiene sentido como un relato profundamente subversivo de dicha historia. Al examinar el tipo particular de subversión en cuestión, resulta ser una que se *presupone* desde los primeros días de la iglesia. Como parábola, sobre todo por su manera de concluir una escena demasiado pronto, cobra sentido precisamente en ese momento histórico en el que la posibilidad de que la redención de Israel se produzca de esta manera se debate de forma controvertida, no cuando se celebra de forma culminante y pública. La parábola, pues, encaja perfectamente en la brecha entre el judaísmo y El cristianismo primitivo, en el espacio intertextual e intercomunitario entre las cosmovisiones que estudiamos en el volumen anterior. Por lo tanto, es decisivamente *similar* tanto al contexto judío como al mundo cristiano primitivo, y al mismo tiempo significativamente *diferente*, precisamente en el sentido que vimos destacado en algunos trabajos recientes de Third Quest.¹⁹ Es vital reconocer este doble movimiento. Sin él, nos encontramos en la difícil situación de trabajar simplemente a partir de textos posteriores y cristianizados, o de reconstrucciones complejas del judaísmo. Junto con el tan debatido «criterio de disimilitud» debe ir acompañado de un criterio de doble similitud: cuando algo puede considerarse creíble (aunque quizás profundamente subversivo) dentro del judaísmo del siglo I, y creíble como punto de partida implícito (aunque no la réplica exacta) de algo en el cristianismo posterior, existe una gran posibilidad de que estemos en contacto

con la historia genuina de Jesús. Esto refuerza poderosamente el método que la Tercera Búsqueda, explícitamente, y la Nueva Búsqueda renovada, a pesar de sí misma, están empleando.

Establece, en otras palabras, una hipótesis básica que aborda las cinco preguntas principales que estudiamos en el capítulo anterior. (1) Jesús encaja de forma creíble en el judaísmo del primer siglo, narrando sus historias de formas nuevas pero perfectamente comprensibles. Habla y actúa, y se percibe que habla y actúa proféticamente, desafiando a sus oyentes a reconocer que en él se está cumpliendo, aunque paradójicamente, lo nuevo que han anhelado. (2) Se cree, al igual que Juan el Bautista, responsable, por Dios, de reagrupar a Israel en torno a sí. Pero esta reagrupación ya no es una preparación preliminar para el regreso del exilio, la llegada del reino; es el regreso, la redención, la resurrección de entre los muertos. En consecuencia, también es un movimiento contrario al Templo, y se percibe como tal. Además, coloca a Jesús en una posición diferente a la de Juan. (3) Por todas estas razones, suscitará hostilidad. Durante el ministerio de Jesús, esto bien pudo provenir de los fariseos. Si el mensaje llegase a ser proclamado o llevado a la práctica en la propia Jerusalén, la hostilidad provendría de las autoridades del Templo. Si los romanos se enteraran de un importante movimiento de renovación entre los judíos, también querrían sofocarlo. (4) Si esta proclamación terminara simplemente con la vergonzosa muerte de su proclamador, sería eso: un hermoso sueño, con todo el encanto y la breve vida de una mariposa. Pero si se vindicara tras esa vergonzosa muerte, habría sobrados motivos para seguir creyendo que el reino había llegado, por paradójico que fuera. Sobrados motivos, también, para que la bienvenida incondicional se extendiera entonces de una manera nueva a los gentiles; y (5) para que un escritor como Lucas volviera a contar la historia original con la vista puesta en este nuevo, pero teológicamente coherente, contexto. Así, en resumen, la parábola del padre pródigo. apunta a la hipótesis del hijo profético: el hijo, Israel en persona, que irá él mismo al país lejano, que tomará sobre sí la vergüenza del exilio de Israel, para que venga el reino, se renueve la alianza y la acogida pródigo del dios de Israel, el creador, se extienda hasta los confines de la tierra.

¿Cómo funciona una hipótesis como esta en la práctica y se justifica a sí misma? Como hemos dicho, mostrando cómo su línea, esencialmente simple, se detalla y, a la inversa, cómo encajan en ella los múltiples detalles. También es útil demostrar que se conservan los puntos fuertes de otras hipótesis académicas y se eliminan las debilidades. De nada sirve tomar cada dicho, cada parábola, y analizar una historia de tradiciones con múltiples hipótesis,

como si se pretendiera con ello pelar la cebolla histórica hasta su núcleo. Ese es el camino de las lágrimas y la frustración, una nueva forma de exilio académico, reflejada en las algarrobas silvestres del hijo pródigo, que, al no ser ni gastronómica ni nutricionalmente satisfactorias, pueden llevar al arrepentimiento a quien las consume.²⁰ Tal dieta solo sirve para recordar que existe la historia seria, y que esta no es la manera de hacerlo. La hipótesis debe explorarse como tal. Su justificación vendrá, como la de todas las hipótesis, en la inclusión de los datos sin distorsión; en la simplicidad esencial de su línea; y en su capacidad para arrojar luz sobre otros temas. ^A continuación procederemos a esa tarea.

(ii) De la narración de historias

Las poderosas resonancias de la parábola en el contexto de la sociedad campesina proporcionan la base para una hipótesis de otro tipo, relacionada con la naturaleza de la narración de historias dentro de las comunidades campesinas.²² Parte del impulso de la parábola en la sociedad campesina reside en que toda la aldea sabría lo que había hecho el hijo menor y contaría la terrible y escandalosa historia de su comportamiento una y otra vez. Cuando regresara, no sería a un suburbio de clase media moderno donde cada uno (al menos en teoría) se ocupaba de sus propios asuntos, sino a una aldea campesina que prosperaba gracias a la narrativa. Y no a simples chismes: la comunidad organizaría su vida y sus pensamientos relatando una y otra vez los acontecimientos importantes que los habían convertido en... Lo eran. Esto ofrece una ventana a un mundo del que, quizás sorprendentemente, Crossan no dice nada, a pesar de su constante énfasis en que Jesús y sus primeros seguidores provenían de familias campesinas. Es el mundo de *la tradición oral, informal pero controlada*.

Bailey ha defendido eficazmente una postura intermedia entre los extremos representados por Bultmann y Gerhardsson. Bultmann propuso que las tradiciones orales sobre Jesús eran *informales y sin control*. La comunidad no estaba interesada en preservar ni controlar la tradición; tenía libertad para cambiar de un lado a otro, para desarrollarse y crecer. Gerhardsson y Riesenfeld, en cambio, sugirieron que Jesús enseñó a sus discípulos formas fijas de enseñanza que funcionaban *como formales y controladas*. ^A partir de su amplio y prolongado estudio directo de la cultura campesina de Oriente Medio, realizado mientras trabajaba como profesor de teología en varios países de esa región, Bailey admite que existen tradiciones informales y descontroladas: surgen cuando rumores, por ejemplo, de atrocidades, se propagan como la pólvora y se amplifican y reconfiguran considerablemente en el proceso. También existe, hasta el día de hoy, una tradición en Oriente

Medio de tradición formal y controlada, como cuando los musulmanes aprenden el Corán completo de memoria, o cuando los monjes de habla siríaca pueden recitar todos los himnos de San Efrén. Sin embargo, Bailey identifica entre ambas tradiciones *informales* y *controladas*. Son informales en el sentido de que no tienen un maestro ni alumnos fijos. Cualquiera puede unirse, siempre que haya formado parte de la comunidad el tiempo suficiente para cumplir los requisitos. Son controladas en el sentido de que toda la comunidad conoce las tradiciones lo suficientemente bien como para comprobar si se está introduciendo una innovación seria y, en caso afirmativo, oponerse.²⁵

Bailey divide las tradiciones que se conservan, de esta manera informal pero controlada, en cinco categorías. Hay proverbios, miles de ellos (en comparación con el conocimiento promedio del occidental moderno de quizás unas pocas docenas). Hay acertijos narrativos, en los que un héroe sabio resuelve un problema. Hay poesía, tanto clásica como contemporánea. Están las parábolas o historias. Finalmente, están los relatos de figuras importantes en la historia del pueblo o la comunidad. El control en cada caso lo ejerce la comunidad. De nuevo, Bailey ha categorizado esto en sus diferentes patrones. Los poemas y proverbios no permiten flexibilidad. Se permite cierta flexibilidad en las parábolas y los recuerdos sobre personajes históricos: «los hilos centrales de la 'La historia no se puede cambiar, pero se permite flexibilidad en los detalles'. Se permite una mayor ²⁶ flexibilidad cuando " *el material es irrelevante para la identidad de la comunidad* y no se considera *sabio ni valioso* ".²⁷

Bailey finalmente categoriza los métodos utilizados por la comunidad para fijar material importante en la memoria colectiva. Historias nuevas e importantes se repiten una y otra vez hasta que el patrón básico de su narración queda grabado indeleblemente en la mente del pueblo. Esto, sugiere, es precisamente lo que sucedió con las primeras tradiciones de Jesús. Descubrimos que

La suposición de que a los primeros cristianos no les interesaba la historia se vuelve insostenible. Recordar las palabras y los hechos de Jesús de Nazaret era afirmar su propia identidad única. Las historias debían ser *contadas* y *controladas* o se perdería todo lo que los hacía ser quienes eran.²⁸

Éste, sostiene Bailey, es el proceso que presupone la frase "testigos oculares y ministros [*hyperetai*] de la palabra" en [Lucas 1:2](#). Un *hyperetes* es un oficial: en [Lucas 4:20](#), un funcionario de la sinagoga a cargo de los rollos, pero en la comunidad cristiana primitiva, sin edificios ni estructuras institucionales

formales, muy probablemente un testigo acreditado de tradiciones vitales. Varias²⁹ personas de una aldea están capacitadas para narrar las historias clave de la misma, y lo mismo ocurre en el cristianismo primitivo. Pablo refleja esto: habiendo recibido él mismo las tradiciones, las transmite. [1 Corintios 11:2 , 23 ; 15:1-3](#)). Él mismo no es un *hyperetes tou logou* , un testigo ocular que pueda ser una fuente original auténtica. Pero pertenece a una red extendida en la que las tradiciones, las historias, se contarían una y otra vez, bajo condiciones de control informal pero bastante definido. Fue solo con la gran perturbación social de la guerra judeo-romana que la vida normal y la narración de historias de las primitivas comunidades cristianas palestinas se habrían roto. Eso, por supuesto, en lugar de la explicación habitual de que el mundo después de todo no había llegado a su fin, proporciona la razón perfecta, sociológica e históricamente, para la puesta por escrito de las tradiciones.³⁰

Sin duda, hay mucho más que decir sobre el tema de la tradición oral. El estudio de diferentes culturas contemporáneas, así como de diferentes sociedades y textos antiguos, bien podría resultar en un mayor perfeccionamiento. Pero la propuesta de Bailey, en mi opinión, tiene un aire de historia social seria. Permite una diferente configuración del material dentro de un marco. Nos permite ... explicar, sin tener que recurrir todavía a teorías complejas ni de relaciones sinópticas ni de una tradición en libre expansión, el modo en que una y otra vez la historia resulta ligeramente diferente, pero los *dichos* siguen siendo más o menos idénticos.³² Esto demuestra que es improbable que la forma narrativa sea una adición secundaria en torno a un aforismo original: las historias son fundamentales. Nos permite comprender cómo pudieron surgir tradiciones divergentes, en particular en comunidades que, tras el desastre de las dos guerras, se vieron liberadas del control informal de la comunidad original y desearon, por la razón que fuera, adoptar una línea teológica o práctica diferente.³³ En otras palabras, nos permite comprender el material que tenemos ante nosotros, sin recurrir a epiciclos adicionales de suposiciones infundadas. Estas son grandes fortalezas. Hasta que se demuestre que el proceso que Bailey prevé es históricamente imposible, propongo que se tome como modelo de trabajo.

Irónicamente, por tanto, al estar de acuerdo con Crossan sobre la importancia vital de situar a Jesús en su cultura campesina mediterránea, hemos llegado a una conclusión que socava radicalmente la propia reconstrucción histórica de Crossan. El interés vital de ³⁴ la comunidad en afirmar su identidad mediante la narración de historias de Jesús, considerado durante tanto tiempo en algunos círculos críticos como una buena razón para

reducir las historias a los términos de la comunidad, en realidad no lo es. Ese reduccionismo resulta ser una suposición ahistórica, basada en una epistemología errónea.³⁵ y una lectura errónea de la cosmovisión judía,³⁶ y se caracteriza por un celo desmedido por detectar conspiraciones. Si deseamos objetar la historicidad de alguna parte de la tradición, debemos hacerlo con sólidos fundamentos históricos, es decir, planteando hipótesis serias sobre todo el tema, no asumiendo que las historias nunca pretendieron referirse a nada más que a la comunidad que las relató. Las historias de Jesús que circularon en la primera generación deben, en principio, tomarse simplemente como eso: historias de Jesús.

La historia que ahora narramos, por lo tanto, debe subvertir la historia contada por la corriente crítica del Nuevo Testamento que va desde Wrede hasta Crossan. Según esa historia, los evangelistas fueron innovadores radicales que tejieron sus relatos con tal arte que engañaron, si era posible, incluso a los elegidos. El cristianismo primitivo fue revolucionado cuando primero Marcos, luego Mateo y Lucas lo reescribieron según sus propias ideologías. El cristianismo posterior canonizó el error y construyó sobre él toda clase de graves... distorsiones.³⁷ Pero si doy en el clavo en mi análisis del cristianismo primitivo (*NTPG* Parte IV), y si Bailey da en el clavo en su análisis de la cultura oral campesina mediterránea, entonces la defensa de Marcos, el guionista cinematográfico, se desvanece como el rocío de la mañana. Según la interpretación de Crossan, es el cristianismo ortodoxo el que debería ser desterrado a un país lejano, donde en la Europa posconstantiniana ha desperdiciado su esencia en una vida imperial disoluta. Pero supongamos que la «ortodoxia» medieval, al darse cuenta de su error, de su uso de Jesús como ídolo para su propia prosperidad, recobrara la cordura y regresara a casa, ¿quién aparecería entonces en el papel del hermano mayor?

Desde otra perspectiva, por supuesto, como sugerí antes, la tarea histórica en sí misma es la pródiga sospechosa. Todavía existe una supuesta «ortodoxia» que no quiere saber nada más de la historia, dada la vergüenza que ha causado a la familia en el pasado.³⁸ Pero, como ya he argumentado, la tarea histórica es tan posible, en principio, cuando nos acercamos a Jesús como en cualquier otro lugar, e igual de necesaria. Mientras la historia recupere el sentido común y abandone las metodologías disolutas que la han hecho parecer tan fallida, hay motivos para acogerla. La Búsqueda puede haber comenzado con personas que estudiaban historia para refutar el cristianismo, para declarar que el dios cristiano ya estaba muerto; pero no hay razón para suponer que esta situación sea permanente. Que la teología cristiana adoptara esa postura del hermano mayor sería, de hecho, la mayor

locura. Sería en sí misma desear que el dios creador, el dios de la historia, estuviera muerto. Por supuesto, si se ha de acoger la historia de nuevo, tampoco habrá lugar para una arrogancia invertida, dejando al hermano mayor (la teología) al margen. Pero la larga historia de relaciones frías entre la historia y la teología, o entre el cuestionamiento serio y la fe seria, no puede permitirse que termine en sospechas, recriminaciones y hostilidad mutuas. Precisamente porque estudiamos a Jesús mismo, quizá podamos esperar, a pesar de todos los problemas que aún quedan por resolver, que por este medio la reconciliación entre los hermanos pueda finalmente tener lugar.

(iii) Visiones del mundo y mentalidades

En *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios*, presenté un plan para estudiar la cosmovisión de una sociedad particular y la mentalidad de individuos específicos dentro de ella. Posteriormente, lo puse en práctica al estudiar las cosmovisiones del judaísmo del primer siglo, por un lado, y del cristianismo del primer siglo, por el otro. Al hacerlo, también comencé a explorar, a través de la literatura que produjeron, las mentalidades de algunos dentro de ambos grupos.³⁹ Volvemos ahora a este modelo para establecer los términos de referencia con los que abordar la tarea histórica de modo de evitar provocar nuevamente la rivalidad fraternal que acabamos de discutir.

Será bueno recapitular brevemente el esquema del modelo en sí.⁴⁰ Las cosmovisiones son las lentes a través de las cuales una sociedad observa el mundo, la cuadrícula sobre la que se trazan las múltiples experiencias de la vida. Las cosmovisiones pueden estudiarse en función de cuatro características: historias características; símbolos fundamentales; praxis habitual; y un conjunto de preguntas y respuestas (¿quiénes somos? ¿Dónde estamos? ¿Qué falla? ¿Cuál es la solución? ¿Qué hora es?).⁴¹ Estas características interactúan entre sí de formas complejas e interesantes.

Por «mentalidad» me refiero a la cosmovisión que sostiene una persona en particular. Su estructura y funcionamiento son básicamente los mismos que los de una cosmovisión, salvo que se relaciona con la que la originó de diversas maneras: se sustenta habitualmente en la interacción con otras personas que comparten la cosmovisión, pero puede verse subvertida, generando variaciones y mutaciones en circunstancias particulares. En casos extremos, esto puede conllevar una crisis personal importante en la que se abandona por completo la cosmovisión y se adopta una diferente. Con mayor frecuencia, se conserva la misma cosmovisión, pero con diferencias locales y personales.⁴²

Las cosmovisiones y mentalidades generan un conjunto de "creencias básicas" y "objetivos", que a su vez se expresan cotidianamente en lo que he

denominado "creencias consecuentes" e "intenciones". Mi intención de practicar el trombón esta tarde expresa mi aspiración de convertirme en un intérprete orquestal competente. No suelo detenerme a pensar en la cosmovisión de la cultura occidental, en la que un comportamiento tan extraño cobra sentido, ni en mi propia mentalidad, mi versión de esa cosmovisión, incomprensible sin duda incluso para quienes la comparten, según la cual un día tocaré música clásica y al siguiente jazz. Pero esta cosmovisión y esta mentalidad existen, y pueden ser invocadas, si es necesario, para explicar acciones que de otro modo serían inexplicables. Las cosmovisiones y mentalidades no se pueden explicar en términos de nada más: si se las desafía, una cosmovisión genera la respuesta "así son las cosas", y una mentalidad responde a los críticos con "ese es el tipo de persona que soy" (o quizás, más poéticamente, "lo que hago es yo; para eso vine").⁴³).

El estudio histórico de un individuo como Jesús, en principio similar al estudio histórico de otros individuos, consiste en la recopilación e interpretación de evidencia que contribuya al máximo a la comprensión de la persona en todos sus niveles: cosmovisión, mentalidad, creencias básicas, objetivos, creencias consecuentes e intenciones. Este proceso es, por supuesto, complejo. En él, el historiador se mueve continuamente en dos direcciones fundamentales.

En primer lugar, podemos pasar del acontecimiento a la mentalidad. Cuando vemos a un ajedrecista experto realizar una jugada que nos parece incomprensible, asumimos que no es accidental, sino que forma parte de una estrategia que en ese momento no podemos comprender, pero cuyo objetivo final —ganar la partida— ya conocemos. (Si alguien pregunta «¿Pero por qué quieres ganar la partida?», hemos llegado al equivalente ajedrecístico de la cosmovisión: de eso se trata simplemente el ejercicio). Cuando alguna acción o actividad de Jesús está firmemente establecida, podemos preguntarnos qué creencias, objetivos e intenciones revela, dada la cosmovisión judía predominante, cuya forma básica, se supone, compartía. Este paso del acontecimiento a la mentalidad dentro de la cosmovisión no es, en principio, problemático, incluso considerando el desarrollo o cambio dentro del sujeto. La alternativa es considerar la acción como aleatoria, irreflexiva o accidental.

En segundo lugar, podemos pasar de una mentalidad ya establecida dentro de una cosmovisión a hipótesis sobre acciones. Cuando alguna característica del ajedrez es tan básica que resulta inmutable —por ejemplo, que no se sacrifica una reina sin una razón muy obvia—, se puede deducir que un informe de la partida puede ser erróneo si afirma que un excelente jugador, nunca antes conocido como sacrificador de reinas, lo hizo. De la misma

manera, cuando algún elemento de la cosmovisión judía, como la dádiva divina del hombre y la mujer en el mundo creado, se considera inmutable, podemos asumir que formaba parte de la mentalidad de Jesús y sopesar dichos como *Tomás* 114, considerándolos insuficientes. Dado que ⁴⁴ la mayoría de los personajes históricos que merecen ser estudiados lo son porque mantuvieron mentalidades que generaron variaciones significativas de la cosmovisión original, esta última decisión siempre será arriesgada. (Después de todo, el sacrificio de la Reina pudo haber tenido lugar, obedeciendo a alguna estrategia nueva y extraordinaria. Quizás Jesús sí dijo e hizo cosas que cuestionan algunos aspectos fundamentales de la cosmovisión judía). Pero, en principio, es el tipo de decisión que los historiadores críticos toman constantemente.

Estos dos tipos de indagación —de la acción a la mentalidad, de la mentalidad a la acción— conforman el proceso constante mediante el cual la historia realiza su trabajo. No sorprende, entonces, descubrir que toda la historia de la Búsqueda, tal como se relata en los tres primeros capítulos de este libro podrían organizarse bajo estos encabezados. Todos los estudiosos parten de unos pocos datos muy básicos sobre Jesús. Pasan rápidamente, a menudo de inmediato, a una reconstrucción hipotética de su mentalidad: para Reimarus, Jesús tenía la mentalidad de un reformador judío; para Schweitzer, la de un profeta apocalíptico; y así sucesivamente, aunque en cada caso aún dentro de la cosmovisión judía original del siglo I. ⁴⁵ Esto, entonces, constituye la base del proceso reflejo, razonando desde la mentalidad dentro de la cosmovisión hasta los hechos y las palabras, mientras el erudito lidia con los datos desconcertantes de la tradición evangélica, escribiendo frases del tipo «Jesús nunca habría dicho...», «Jesús debió darse cuenta...», o quizá «Jesús no pudo haber hecho...». De nuevo, para Reimarus esto significaba que Jesús no pudo haber actuado como si se considerara a sí mismo como la iglesia posterior llegó a pensarlo; para Schweitzer, significaba que Jesús debió haberse considerado a sí mismo como enfrentando, solo, el clímax apocalíptico de la historia de Israel; y así sucesivamente. Esto, a su vez, puede dar lugar a modificaciones en la hipótesis sobre la mentalidad: algunos eventos y dichos resultan más difíciles de incorporar, o de desechar, de lo que se podría haber pensado, por lo que debemos replantear la cosmovisión hipotética. Así, la historia avanza en una espiral de conocimiento, o al menos de conjeturas. Este proceso, en términos generales, ha sido común a toda la historiografía desde Heródoto hasta la actualidad, y por lo tanto también, por supuesto, a todos los escritos serios sobre Jesús desde Reimaro hasta la

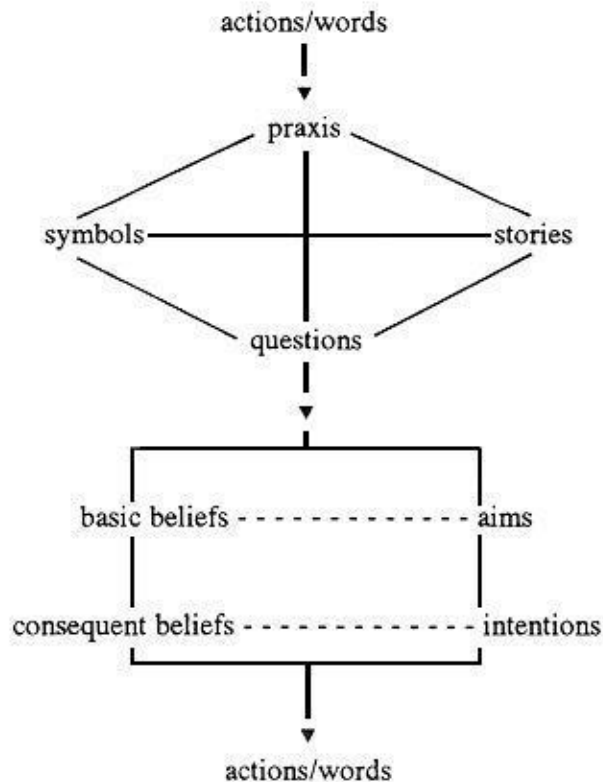
actualidad. Reconocerlo tal como es nos ayudará a evaluar argumentos y a proponer nuevos, con cierta esperanza de éxito.⁴⁶

Las variaciones dentro de una cosmovisión, en forma de mentalidades particulares, pueden ocurrir, y de hecho ocurren, en todos los niveles (símbolo, historia, praxis, preguntas, creencias, objetivos e intenciones), pero se vuelven especialmente públicas y visibles cuando emergen en palabras o acciones. Si alguien en la sociedad occidental moderna entra en un banco y finge cortar un juego de tarjetas de crédito, podemos deducir que está registrando una protesta subversiva contra un elemento significativo dentro de la cosmovisión occidental moderna, sin necesariamente abandonarla por completo. Cuando un hombre en la antigua sociedad romana cruzó el Rubicón con un ejército pisándole los talones, los espectadores concluyeron rápida y correctamente que actuaba con base en un conjunto de creencias y objetivos que indicaban un cambio significativo dentro de la cosmovisión republicana estándar, y en última instancia, una profunda subversión de la misma. Si alguien en la antigua Palestina entró en Jerusalén montado en un burro entre una multitud de peregrinos entusiasmados y realizó acciones simbólicas en el Templo, los espectadores deducirían, antes de que se pronunciara ninguna palabra, que... Actuaba según un conjunto de creencias y objetivos que indicaban una variación particular, una mentalidad particular, dentro de la cosmovisión judía más amplia del siglo I. Por lo tanto, podemos usar acciones particulares para deducir intenciones particulares y, a partir de ahí, retroceder, con la debida cautela, al modelo completo de una mentalidad dentro de una cosmovisión. Una de las primeras tareas, por lo tanto, es examinar las acciones conocidas del sujeto (sin excluir palabras, sino situarlas en su contexto más completo) y ver qué se puede deducir de ellas. Las acciones, especialmente las simbólicas, hablan más que las palabras. Estudiar las acciones, especialmente las simbólicas, es un punto de partida mucho mejor para el historiador que estudiar dichos aislados.⁴⁷

Sin embargo, cuando el sujeto es (como suele ocurrir en la historiografía) alguien que ha liderado un nuevo movimiento, sea cual sea, o que se ha propuesto deliberadamente subvertir una cosmovisión dominante, podemos encontrar que emergen elementos de la cosmovisión o mentalidad que, en circunstancias o personas más normales, probablemente permanecerían ocultos. Nos encontramos en una situación similar a la de Thomas Kuhn cuando describió la diferencia entre la «ciencia normal» y los «cambios de paradigma». La mayoría⁴⁸ de las personas viven la mayor parte del tiempo dentro de la cosmovisión que caracteriza a su sociedad en general («ciencia normal»); algunas personas a veces desafían la cosmovisión que las rodea con

una variación significativamente nueva («cambio de paradigma»). Cuando Isaías anduvo desnudo y descalzo durante tres años, esta *praxis* pretendía funcionar como un *símbolo* que narraba una *historia* sobre el pueblo de Israel, respondiendo a las *preguntas básicas de su cosmovisión* de maneras nuevas y sorprendentes. En lugar de que el problema de Israel fuera la falta de fuerza militar y la solución la dependencia de Egipto y Etiopía, dicha dependencia era, de hecho, el problema, y la solución una renovada confianza en YHWH .⁴⁹ Precisamente porque Isaías cuestionaba la interpretación existente de la cosmovisión judía, se hicieron evidentes los principales rasgos de su propia mentalidad, como una variación radical de dicha cosmovisión. Su firme *propósito* de ser un portavoz fiel del dios de Israel ante su pueblo encajaba con su *creencia fundamental* en este dios y sus propósitos a largo plazo, dando lugar a *creencias consecuentes* como la inutilidad de confiar en el apoyo de un grupo de naciones paganas contra otro, e *intenciones específicas* —como, en esta ocasión en particular, la de comportarse de esta manera, por lo demás extraña e inexplicable—.

La tarea del historiador, enfrentado a figuras que no se conforman con vivir tranquilamente dentro de una cosmovisión particular, sino que parecen empeñadas en desafiarla con su propia variación propuesta, es por lo tanto trazar en la medida de lo posible la gama completa de características de la cosmovisión. Esto no necesita, pero a menudo puede, tomar algo como la siguiente forma. (a) Con frecuencia estamos en posición de comenzar con *acciones y palabras* (reconociendo, de nuevo, el estrecho vínculo entre ellas, produciendo nuestras frases del siglo XX "lenguaje corporal" y "actos de habla"). (b) Cuando estas se vuelven habituales y características, revelan regularmente la *praxis* del sujeto, y así nos introducen al primer cuadrante de la cosmovisión. (c) Cuando las acciones/palabras se examinan cuidadosamente, a la luz de esta *praxis*, con frecuencia se encuentra que cuentan *historias*, el segundo cuadrante. (d) Las acciones/palabras e historias con frecuencia evocarán, transformarán o generarán *símbolos*, el tercer cuadrante; y (e) regularmente, particularmente al combinar todos estos elementos, abordarán implícitamente al menos el cuarto cuadrante: las *preguntas profundas* a las que todas las cosmovisiones ofrecen algún tipo de respuesta. (f) A la luz de este análisis de la cosmovisión/mentalidad de la persona en cuestión, podemos pasar a un análisis de *creencias y objetivos*, y (g) de *las creencias e intenciones consecuentes*, lo que (h) nos llevará de vuelta, al menos en teoría, al punto de partida, conociendo ahora el lugar por primera vez. Esta es la abrumadora tarea que ahora enfrentamos al abordar el estudio del propio Jesús:



El objetivo de la siguiente parte del libro será, por tanto, contextualizar la mentalidad distintiva de Jesús dentro de la cosmovisión judía de su época. Primero, expondremos el material básico que conocemos, con mayor o menor consenso, sobre Jesús; esto nos lleva directamente a la praxis que sus contemporáneos consideraban característica de él, que estudiaremos en el capítulo 5. A continuación, examinaremos... historias que Jesús contó, incluyendo por supuesto las parábolas (capítulos 6-8); su actitud hacia los símbolos del judaísmo y el conflicto que esto provocó (capítulo 9); y las respuestas que dio a las preguntas básicas de la cosmovisión (capítulo 10). Una vez que hayamos completado los cuatro cuadrantes de la cosmovisión, podremos, en la Parte III , explorar las creencias y los objetivos en los que esto encontró expresión particular, y así ver nuestro camino de regreso hacia las creencias e intenciones consecuentes particulares que generaron las acciones centrales a través de las cuales su carrera pública ganó su forma particular y llegó a su conclusión particular. En el curso de esto, veremos en particular el propio sentido de vocación e identidad de Jesús, y su actitud ante su propia muerte cercana.

¿Cómo se relaciona esta agenda con las cinco preguntas que la Tercera Búsqueda ha estado planteando, las cuales discutimos en el capítulo 3 ? Es una

manera de abordar las tres primeras preguntas (Jesús y el judaísmo; los objetivos de Jesús; las razones de la muerte de Jesús) desde una perspectiva inusual y, espero, fructífera. Las preguntas cuarta y quinta deben posponerse por el momento; una prueba eventual de la hipótesis será, por supuesto, hasta qué punto tiene sentido precisamente en esos puntos.

Debo recalcar nuevamente, en caso de posibles objeciones, que este estudio de la cosmovisión y la mentalidad, de los objetivos y las creencias, es una cuestión de historia, no de psicología. A veces podemos decir más o menos *qué* sucedió (César fue asesinado). A veces también podemos averiguar más o menos *por qué* sucedió (sus ambiciones imperialistas inquietaron a los republicanos más acérrimos). La segunda de estas preguntas nos involucra en el estudio de la motivación humana, que puede abordarse en última instancia a través del modelo de cosmovisión completa; este estudio a gran escala es necesario si queremos evitar el peligro del anacronismo, de proyectar las preocupaciones actuales a épocas anteriores. Pero esto sigue siendo una cuestión de historia, no de psicología encubierta. Nuestra afirmación sobre las motivaciones de los conspiradores no implica que hayamos interrogado a Bruto y Casio en el diván del psiquiatra.

Dos notas finales más. En primer lugar, existe un problema con el término general que deberíamos usar para describir lo que Jesús hacía. Si habláramos del «ministerio» de Jesús, podríamos imaginarlo como un pastor protestante predicando desde un púlpito. «Ministerio» es sin duda una palabra demasiado «religiosa» para hacerle justicia a Jesús dentro de la cosmovisión altamente integrada del judaísmo del primer siglo. «Carrera» es mejor, pero, por el contrario, podría parecer demasiado «secular»; podríamos pensar en Jesús como un joven ejecutivo en ascenso.⁵⁰ «Trabajo» y «actividad» son demasiado generales y parecen destacar los hechos con exclusión de las palabras; «enseñanza», también demasiado general, comete el error opuesto. «Vocación» tiene un significado importante, pero se relaciona con la actitud interior de Jesús hacia lo que era. La acción, más que la actividad en sí. «Campaña» es, en cierto sentido, lo más cercano que podemos llegar a lo que Jesús hacía, pero adolece del grave inconveniente de evocar la imagen de una operación militar o de la preparación de unas elecciones. No se puede decir simplemente «vida», porque nos centraremos casi exclusivamente en el último y breve período de la vida de Jesús, durante el cual hizo y dijo cosas que, hasta donde sabemos, no había hecho ni dicho hasta entonces. No conozco una buena solución a este problema, y por lo tanto, utilizaré diversos términos, siempre con esta salvedad: si es cierto que Jesús, en última instancia, no encaja en ningún patrón conocido dentro del primer siglo,⁵¹ Es

casi seguro que no encaja en ninguno del siglo XX. Espero que al final de este libro las diversas palabras inadecuadas se vean como lo que son: indicadores de una realidad diferente para la que, por el momento, carecemos de un vocabulario muy adecuado. No debería sorprendernos, ni mucho menos alarmarnos, tal posibilidad.⁵²

En segundo lugar, una palabra sobre la relación entre mi disposición del material (en la que a la "mentalidad" (Parte II) le siguen los "objetivos y creencias" (Parte III), y la clara e importante distinción de Ben Meyer entre los aspectos "públicos" y "esotéricos", lo abierto y lo secreto, de la obra de Jesús.⁵³ Respaldo la pertinencia del programa de Meyer como una forma de abordar el análisis necesario. En cierto sentido, podría parecer que mis Partes II y III se corresponden directamente con su enfoque «público» y «esotérico». Sin embargo, en la Parte II, aunque el enfoque principal se centra en lo que se podía conocer o inferir de la mentalidad de Jesús a partir de su proclamación pública del reino, examinaremos necesariamente algunos aspectos que permanecieron más o menos privados para él y sus discípulos. En la Parte III, asimismo, aunque analizaremos las creencias y objetivos más privados de Jesús, también examinaremos algunos incidentes muy públicos, como la entrada en Jerusalén, la acción en el Templo y, por supuesto, la crucifixión. La distinción de Meyer sigue siendo importante, pero no la he convertido en un principio organizador preciso en el presente trabajo. El modelo que desarrollé en *NTPG* es diferente, aunque ciertamente complementario, y es el que he seguido.

Por estos medios, sugiero, se puede escribir la historia: una historia penitente, espero, que no busque con arrogancia apoderarse del hogar familiar, sino una historia que deba ser acogida como lo que es. El método histórico que he descrito se presenta como el largo y polvoriento camino de regreso a la realidad, a la confrontación y, quizás, a la reconciliación.

CAPÍTULO 5. LA PRAXIS DE UN PROFETA

1. La carrera de Jesús en resumen

¿Qué habría percibido el galileo promedio al pasar Jesús por el pueblo? ¿Qué categorías habrían estado disponibles para comprender lo que estaba sucediendo? ¿Cómo consideró el propio Jesús estas categorías básicas? Solo después de habernos planteado estas preguntas es seguro, históricamente hablando, avanzar e indagar sobre otros aspectos de su mentalidad y, por ende, también sobre sus creencias y objetivos.

Es bastante fácil elaborar una breve lista de cosas que pocos negarán sobre la vida y la actividad pública de Jesús.¹ Lo más probable es que naciera en lo que hoy llamamos el año 4 a. C. (el cálculo de la división entre el año a. C. y el año d. C. se realizó en el siglo VI, basándose en información limitada).² Creció en Galilea, en Nazaret, cerca de Séforis, la ciudad principal. Hablaba arameo, algo de hebreo y probablemente algo de griego. Surgió como figura pública alrededor del año 28³ d. C. , en el contexto de la obra inicialmente similar de Juan el Bautista.⁴ Invitó al pueblo al arrepentimiento (en cierto sentido, que se analizará más adelante) y anunció el reino del dios de Israel, utilizando parábolas para ello. Recorrió las aldeas de Galilea, anunciando su mensaje y poniéndolo en práctica mediante curaciones extraordinarias, incluyendo exorcismos, y compartiendo la mesa con un grupo socioculturalmente diverso. Llamó a un grupo de discípulos cercanos, entre los cuales doce recibieron un estatus especial.⁵ Sus actividades, especialmente una acción dramática en el Templo, provocaron La ira de algunos elementos del judaísmo, en particular (al menos hacia el final) de la clase alta sacerdotal. En parte como resultado de esto, fue entregado a los romanos y ejecutado de la manera habitual contra los insurrectos. Sus seguidores afirmaron, poco después, que había resucitado. Continuaron su obra de una manera nueva, y algunos de ellos fueron perseguidos por ello, tanto por judíos como por paganos.

Algunos cuestionarían algún detalle de esta lista, y analizaremos estos problemas a medida que surjan. Otros incluirían más en este nivel básico. Lo que tenemos aquí es suficiente; no para decir todo lo que se puede y debe decir sobre Jesús, sino para encontrar el punto de partida necesario para una mayor investigación.

Podemos completar este esquema con unos cuantos detalles más, la mayoría de los cuales son comparativamente no controvertidos.^{A lo} largo de los evangelios encontramos a Jesús realizando ciertas acciones habituales que,

tanto individualmente como en conjunto, contribuyen en gran medida a nuestra visión global de su trayectoria. Parte de su paradójica personalidad consistía en ciertos estilos de actividad que no pueden reducirse ni a la enseñanza (aunque a menudo proporcionaban la ocasión para enseñar) ni a las obras poderosas (aunque a veces se asociaban con, o eran estrechamente paralelas a, obras poderosas de un tipo u otro). Esta actividad constituía la materia prima básica del ministerio, el contexto en el que se desarrollaban la enseñanza y las obras poderosas.

Jesús ejerció un ministerio itinerante. Esto lo llevó a sinagogas, casas particulares, zonas rurales, incluso en territorio no judío. A veces se reunía con sus seguidores en secreto, a veces aparecía en público. Al menos una vez, aunque posiblemente con bastante frecuencia, viajó a Jerusalén y allí realizó sus actividades, y en la última ocasión el viaje adquirió un cariz nuevo. A menudo se le encontraba en oración, no solo en ocasiones formales y públicas, es decir, cuando asistía a la sinagoga.⁷ pero de manera informal y en contextos privados, a veces en lugares solitarios. Entre⁸ las características de su vida de oración debemos destacar, por supuesto, su uso de «Abba» como forma de referirse al dios de Israel. Se solía pensar que Esta dirección era única y se trataba de un término familiar para niños, que significaba «papá». Se ha demostrado que ambas ideas son engañosas.⁹ «Abba» sigue siendo, sin embargo, una forma de dirigirse a Jesús que, si bien no es única, sí es particularmente distintiva de él. Aparte de un período temprano en el desierto,¹⁰ No ayunaba, lo que lo distinguía a él y a sus seguidores de otros judíos piadosos. Se¹¹ desentendía de sus compromisos familiares, de una manera que tanto la familia como los espectadores deben haber sentido y percibido como desconcertante y ofensiva.¹² Esta actitud hacia su propia familia se reflejó en las impactantes exigencias de deslealtad familiar que hizo a sus seguidores.¹³

En particular, comía y bebía con todo tipo y condición de personas, a veces en un ambiente de celebración.¹⁴ Comía con ‘pecadores’ y se relacionaba con gente que normalmente se encontraba dentro o fuera de los límites de la sociedad respetable, lo que, por supuesto, en su época y cultura, significaba no sólo respetabilidad social sino rectitud religiosa, comportamiento apropiado en el pacto, lealtad a las tradiciones y, por ende, a las aspiraciones de Israel.¹⁵ Esto ofendía con frecuencia a algunos piadosos, y a su debido tiempo analizaremos por qué. Por el momento, observamos que su compañía de mesa era un rasgo suficientemente conocido y llamativo de su estilo habitual como para ser comentado, y para que él respondiera a dichos comentarios de

diversas maneras. Como muchas otras de sus acciones, esta compañía de mesa llegó a ser vista como una forma más de inaugurar el reino.

Por supuesto, en teoría es posible que todo este panorama sea pura invención. Alguien en la iglesia primitiva podría haber difundido rumores sobre el comportamiento de Jesús, cuando en realidad su estilo y conducta eran muy diferentes. Pero esto puede descartarse con seguridad como altamente improbable. (a) Todas nuestras fuentes, independientemente de cómo las analicemos, apuntan en esta dirección. (b) Esta actividad presenta las semejanzas y diferencias pertinentes que mencionamos anteriormente. Las acciones de Jesús tienen sentido en su contexto judío, y en particular en el mundo sociocultural de Galilea, y también como precursoras de algunos... Aspectos de la misión temprana de la iglesia.¹⁶ Al mismo tiempo, estas acciones presentaron un desafío a ciertos aspectos de la cosmovisión judía, y no fueron imitadas con facilidad ni disposición por la iglesia en su conjunto. (c) Por si sirve de algo, casi todos los escritores contemporáneos serios sobre Jesús estarían de acuerdo en que algo así como esta actividad era de hecho característica de él.¹⁷ Por lo tanto, podemos concluir con seguridad que Jesús solía recorrer aldeas, hablando del reino del dios de Israel y celebrándolo de diversas maneras, en particular compartiendo comidas con todos. Por lo tanto, estas acciones y palabras deben considerarse no como un comportamiento incidental, irrelevante para su cosmovisión o mentalidad, sino como parte, al menos, de la práctica mediante la cual podemos enfocar esa cosmovisión.

¿Qué tipo de cosmovisión, entonces, podría revelar dicha praxis? ¿Y qué tipo de mentalidad comienza a emerger como la propia variante de Jesús de dicha cosmovisión? Ahora quiero argumentar que el mejor modelo inicial para comprender esta praxis es el de un profeta; más específicamente, el de un profeta portador de un mensaje escatológico, e incluso apocalíptico, urgente para Israel. Esto, por supuesto, corresponde a muchos estudios de la «Tercera Búsqueda», a diferencia de algunos dentro de la renovada «Nueva Búsqueda», para quienes la esperanza específica de Israel se ha dejado de lado en favor de un esquema «sapiencial» de Jesús como simplemente un maestro de sabiduría. El modelo de Jesús como profeta también, como veremos, tiene la capacidad de funcionar como base para estudios posteriores que incorporarán muchos otros aspectos de la vida y obra de Jesús que de otro modo quedarían relegados.

Uno de los argumentos más sólidos a favor del retrato profético es su sentido en el contexto global del judaísmo en general, de los movimientos

populares en particular y, sobre todo, de Juan el Bautista. Debemos analizar brevemente cada uno de ellos antes de continuar.

2. El contexto de Jesús

(i) Judaísmo del primer siglo

Ya hemos estudiado el contexto más amplio en el que la acción de Jesús habría tenido sentido (*NTPG* Parte III). El judaísmo del siglo I, con toda su pluralidad, se caracterizaba por ciertas dinámicas, entre ellas un trasfondo de revolución potencial o real. Esta no se limitaba a las clases sociales más bajas, sino que contaba con el apoyo de al menos algunos fariseos y, con el tiempo, incluso de algunos aristócratas.¹⁸ Tácito dice que en Durante el reinado de Tiberio (14-37 d. C.) todo estaba tranquilo en Palestina; lo que quiere decir, como hemos visto, es que no hubo ninguna guerra importante que requiriera la intervención de las legiones estacionadas en Siria.¹⁹ Pero hay abundante evidencia de que los movimientos revolucionarios se latían a fuego lento durante todo el período, entrando en confrontación explícita con las autoridades ocasionalmente, según se presentaba la oportunidad o la presión para rebelarse se intensificaba. Es muy difícil evaluar hasta qué punto estos movimientos recurrían automáticamente a la violencia. A veces, la intención violenta estaba presente desde el principio. En ocasiones, quienes seguían a un nuevo líder parecían asumir que su dios intervendría a su favor, como sucedió cuando los muros de Jericó cayeron ante Josué y su compañía. Pero al menos podemos estar seguros de esto: cualquiera que hablara del reino del dios de Israel se asumiría que se refería al cumplimiento de la esperanza largamente acariciada por Israel.²⁰ El dios del pacto actuaría para reconstituir a su pueblo, poner fin a su exilio y perdonar sus pecados. Cuando esto sucediera, Israel ya no estaría dominado por los paganos. Sería libre. Los medios de liberación eran, sin duda, objeto de debate. El objetivo, no.

¿Qué estaría haciendo un *profeta* en semejante contexto?²¹ Era común decir que en el primer siglo se consideraba que la profecía había cesado, y hay alguna evidencia que apunta en esa dirección.²² Los judíos del siglo II a. C. hablaban de esperar la venida de un profeta, con el tono de voz de quienes no imaginan que esto sucederá muy pronto. En [1 Macabeos 4:46](#) , Judas y sus compañeros guardan las piedras del altar profanado en un lugar conveniente "hasta que venga un profeta a decir qué hacer con ellas". En [Deuteronomio 14:41](#) del mismo libro, Simón es nombrado líder y sumo sacerdote «hasta que surja un profeta fiel». En ambos casos, el profeta es visto como quien revelaría la voluntad de YHWH en asuntos de suma importancia. En el primer pasaje, el profeta tendrá autoridad efectiva sobre el Templo; en el segundo, sobre el régimen real y sacerdotal actual. Ambos podrían considerarse como indicios

de un papel más que profético, a saber, el del rey venidero que tendría autoridad sobre el Templo y, naturalmente, sobre cualquier casa real temporal. Al mismo tiempo, no hay ninguna referencia obvia a Deuteronomio 18, ni ninguna sugerencia de que este profeta... necesariamente sería el único que surgiría en el futuro.²³ En lo que respecta a estos textos, la profecía no está disponible en la actualidad, y cuando regrese, diversos elementos cruciales de la vida de Israel tendrán un orden diferente. Algunos textos rabínicos también parecen indicar la sensación de que la profecía había llegado a su fin.²⁴ El fenómeno de *Bath Qol*, la «hija de una voz», no debe tomarse como una contraevidencia, ya que es un fenómeno más indirecto, un sustituto de la revelación directa al verdadero profeta.

Sin embargo, en cada uno de estos casos tenemos razón en desconfiar un poco de la evidencia. Es poco probable que ²⁵ 1 Macabeos, escrito para apuntalar la autoridad del régimen asmoneo, reconociera como verdaderamente profético ningún oráculo que desafiara a esta advenediza casa real, y es muy probable que el guiño en dirección a un posible futuro profeta se considere un gesto piadoso. (Tampoco debería utilizarse como evidencia de una viva expectativa de un profeta específico, tal vez el mencionado en [Deuteronomio 18:18](#).) Los rabinos, sobre todo en el siglo II (cuando sus tradiciones comenzaron a tomar forma escrita), se preocupaban sobre todo por la supremacía de la Torá (y de sí mismos como sus intérpretes acreditados), y por la renuncia a la revolución en favor de la piedad toráica. Convenía a esta doble agenda declarar, o insinuar, que la profecía anticuada, especialmente si tenía connotaciones revolucionarias, había llegado a su fin.²⁶

Sin duda, hay algo de verdad en la idea del cese de la profecía en la ausencia, al menos desde Daniel, de material profético escrito incluido dentro del canon en desarrollo.²⁷ Esto parece ser ciertamente lo que Josefo quiere decir cuando escribe sobre el fracaso de una sucesión exacta de profetas en el período del Segundo Templo. Piensa específicamente en los profetas como historiadores y explica que, si bien la historia de Israel hasta su época ha sido escrita, el material más reciente no tiene el mismo peso que la obra de los «profetas anteriores», es decir, los libros históricos de la Biblia hebrea. Hasta ²⁸ este punto al menos, había cesado una forma de «profecía».

Sin embargo, las profecías de diversos tipos parecen haber continuado sin control durante el período del Segundo Templo. Entre los mejores ²⁹ y más recientes análisis se encuentra El de Robert Webb, quien analiza las fuentes y las posibles categorizaciones a fondo, y ofrece su propia versión. Distingue tres tipos básicos. En primer lugar, estaban los «profetas clericales», quienes ocupaban cargos sacerdotales (y quizás también reales), y poseían poderes

proféticos aparentemente en virtud de su cargo. Esto se aplica en particular a Juan Hircano y al propio Josefo.³⁰ En segundo lugar, estaban los «profetas sapienciales», hombres sabios pertenecientes a diversos grupos sectarios como los esenios,³¹ o los fariseos.³² Tal vez podamos añadir a este conjunto una referencia a Filón y al autor de la Sabiduría, para quienes la profecía era todavía una posibilidad viva, y ocurría a medida que la «sabiduría» inspiraba a la gente.³³ En tercer lugar, estaban los «profetas populares», con una subdivisión adicional: «profetas populares líderes» y «profetas populares solitarios».

Estas dos últimas categorías se refieren a profetas que surgieron de la gente común de Palestina y se dirigieron a ella, sin tener un cargo ni conocimientos de escriba. Josefo los describe en varios pasajes.³⁴ En primer lugar, utiliza el término para describir a líderes revolucionarios como Teudas, «el egipcio», y el profeta que, hacia el final del asedio en el año 70, persuadió a 6.000 judíos a permanecer en un pórtico del Templo, esperando en vano «las señales de salvación».³⁵ Josefo comenta con amargura que había muchos profetas en esa época a sueldo de 'los tiranos', que prometían salvación para impedir que la gente se uniera a los romanos, y cegaban así a los habitantes de Jerusalén a las señales, tanto naturales como sobrenaturales, de que su perdición estaba cerca.³⁶ A En segundo lugar, un tipo diferente de profeta, que no promete salvación, ni reúne seguidores, sino que se limita a anunciar el desastre, está representado por Jesús, el hijo de Ananías, quien a pesar del castigo proclamó la ruina venidera durante toda la guerra hasta que él mismo fue asesinado en el ataque romano.³⁷ Estos son, pues, los dos tipos de Webb: «profetas populares de liderazgo» y «profetas populares solitarios». (Webb señala que la distinción que hace Horsley entre «profetas de acción» y «profetas oraculares» ignora que los «profetas de acción» también pronunciaban oráculos para captar y orientar a sus seguidores).

El primer tipo, imitando a Moisés o Josué, intentó, con promesas de salvación, iniciar y liderar un movimiento de liberación. El segundo, copiando al menos algunas partes de la obra de los profetas hebreos clásicos, anunció oráculos que advertían de una catástrofe inminente. De los ejemplos ya mencionados, es evidente que todas las categorías mencionadas podían superponerse, y de hecho lo hicieron. Es arriesgado proyectar distinciones artificialmente claras del siglo XX (por ejemplo, las que existían entre la actividad de los escribas y la de los campesinos) en la pantalla de lo que era, a todas luces, un contexto social muy confuso.

En algunos sentidos técnicos, se podría sostener que la "profecía" cesó en el período del Segundo Templo, pero en muchos sentidos todavía estaba muy

viva y vigente.³⁸ Ciertamente, el pueblo en general así lo creía. Y es en este contexto, argumentaré ahora, que podemos ubicar con credibilidad tanto a Juan el Bautista como a Jesús de Nazaret. Los evangelios los ubican en este contexto y contexto, y es muy improbable que la iglesia primitiva, que había llegado a evaluar a Jesús de otras maneras más importantes, lo inventara. Ambos pertenecen aquí, aunque ambos, de diferentes maneras, rompieron los moldes de los que provenían. Alguien que anuncia un mensaje del dios de Israel, que podría incluir tanto advertencias de un desastre inminente como promesas de liberación inminente, se ubica, en general, en un contexto que no era desconocido, incluso si los contornos precisos de su mensaje diferían un poco de lo que otros profetas habían ofrecido.

Una característica de los "profetas de liderazgo", y también de algunas de las otras descritas anteriormente, es de enorme importancia para el argumento posterior de este libro. Hemos visto que los profetas que consiguieron seguidores a menudo se dedicaban no solo a la enseñanza y a los pronunciamientos oraculares, sino también a acciones simbólicas. Estas solían implicar guiar a la gente al desierto, a menudo alrededor del Jordán. En ocasiones, parecen haberse centrado en una entrada simbólica y estilizada a la tierra, con la aparente expectativa y promesa de que el dios de Israel actuaría de forma espectacular como lo había hecho en el momento del éxodo. Estas acciones simbólicas no fueron aleatorias. No hay ningún propósito histórico. Se sirvió ignorando el hecho de que quienes actúan de esta manera, como líderes o bajo el liderazgo, lo hacen obedeciendo una historia dominante, una metanarrativa que subyace a todo su programa y agenda. La expectativa que indujo este extraño comportamiento solo es, sencillamente, explicable si entendemos que los involucrados obedecieron a una historia subyacente dentro de la cual sus acciones tenían sentido. No tenemos que ir muy lejos para ver qué tipo de historia podría ser esta. Era una historia en la que la larga noche de sufrimiento y miseria de Israel pronto terminaría, y amanecería un nuevo día en el que el dios de Israel actuaría, por fin, como rey de todo el mundo.

Estos movimientos se orientaban a la liberación de los campesinos de la opresión y el descontento que sentían hacia su suerte. Estas figuras proféticas convocaban al pueblo a reunirse y participar en una acción simbólica que evocaba su herencia religiosa pasada, especialmente los eventos asociados con el Éxodo y la Conquista. Evidentemente, las figuras proféticas prometían al pueblo que la liberación se produciría por intervención divina. Estos movimientos proféticos parecen haber tenido una dimensión escatológica.³⁹

Recontar o recrear la historia del éxodo era, pues, una forma clásica y obvia de anticipar o preproclamar la gran liberación, el gran «regreso del exilio» que anhelaba Israel. Además, los profetas «populares», en particular, parecen haber sido inspirados por la memoria de los grandes profetas clásicos, en particular el ministerio profético de Moisés y Josué.⁴⁰ Aquí entramos en contacto con parte de lo que más adelante consideraremos como la piedra angular de la tradición de Jesús. Fue como profeta en este molde básico, actuando simbólicamente de maneras que serían comprendidas, y estaban diseñadas para ser comprendidas, según esta metanarrativa básica, que Jesús tuvo un impacto decisivo en sus contemporáneos.

Todo esto, sin embargo, plantea la pregunta: ¿cuál fue exactamente el contexto social en el que estos movimientos proféticos pudieron prosperar? Algunos trabajos recientes han dado gran importancia al concepto de «bandidaje», y a él nos referiremos ahora.

(ii) Bandidos, campesinos y revuelta

Una manifestación particular del impulso revolucionario se observa en el hecho sociológico del bandidaje. La palabra «bandido» (*lestes* en griego) tenía, por supuesto, un cariz ambiguo: significaba alguien que hacía algo que las autoridades del momento, y quizás el autor, desaprobaban. En lo que respecta a Josefo, la definición romana habitual funcionaba bastante bien: cualquier oposición a las fuerzas gobernantes que no requiriera una gran operación militar para su disolución. Lo describieron como 'bandidaje'.⁴¹ Un enemigo al que uno no se digna reconocer como tal es un «bandido»; abatirlo se considera una acción policial glorificada, en lugar del asunto más serio de la «guerra» propiamente dicha. Esto permitió que la postura oficial se mantuviera intacta: los bandidos eran simplemente delincuentes comunes y podían ser tratados como tales, en lugar del respeto reticente que se les otorga a un enemigo noble.⁴²

Hasta aquí, todo bien. Pero la indudable realidad del bandidaje en el siglo I ha recibido un nuevo enfoque por parte de Richard Horsley, basándose en el trabajo del historiador social británico Eric Hobsbawm, y continuado, aunque con modificaciones, por Dominic Crossan. En esta interpretación, el bandidaje es en realidad «bandidaje social». Esta frase ha llegado a significar tres cosas en particular: (a) Se refiere, en primer lugar, a un bandidaje tipo «Robin Hood»: los forajidos reciben el apoyo y el aliento de la comunidad campesina local, ya que se les considera combatientes de la comunidad contra sus opresores sociales, políticos y económicos.⁴³ (b) En segundo lugar, según la interpretación de Horsley, esto presenta un escenario en el que la población campesina judía palestina, aunque no estaba involucrada en la violencia,

apoyaba tácitamente la violencia de los bandidos. Esta violencia, enfatiza Horsley, fue una segunda etapa de la «espiral de violencia», tras la violencia de primer orden mediante la cual Roma, como tantas otras antes, mantenía a raya a sus súbditos. Situar a Jesús en este contexto permite a Horsley sugerir que él, en esencia, apoyaba a los campesinos en su actitud y que él mismo inauguraba una nueva forma de protesta social, aunque todavía no violenta. Para sostener esta tesis, Horsley debe argumentar, además, (i) que no hubo ningún movimiento serio de revolución violenta en vida de Jesús, de modo que no se le puede imaginar protestando contra algo así, y (ii) que Jesús, al apoyar la protesta social del campesinado, no habría ofrecido ningún apoyo o bienvenida a aquellos, como los recaudadores de impuestos y las prostitutas, que se burlaban de la postura comunal estricta y básicamente antirromana del campesinado. (c) En tercer lugar, Crossan ha desarrollado la idea de "bandolerismo social" de tal manera que la frase denota, no tanto el estilo de vida "Robin Hood" en el que los nobles bandidos eran apoyados por un campesinado agradecido, sino los fenómenos sociológicos en los que el bandido se mueve ambiguamente "entre la falta de poder y el poder, entre la clase campesina y la clase gobernante".⁴⁴

¿Qué hacer con todo esto?⁴⁵ Es seriamente engañoso, como he dicho. Como ya se ha demostrado, es difícil imaginar que una revolución violenta sería no estuviera a la orden del día en la década de 1920 del siglo I d. C. Los propios «zelotes» surgieron como un grupo bien definido más tarde, en la década de 1960; pero esto no representó un cambio de rumbo significativo, ni un giro hacia la violencia paramilitar sería por parte de un grupo que anteriormente se dedicaba únicamente al «bandillaje social». ⁴⁶ Además, la sugerencia de Horsley de que Jesús, después de todo, no dio la bienvenida a los marginados sociales en el reino contradice no sólo los estudios más recientes, sino también el sólido argumento histórico de que habría sido muy improbable que la iglesia primitiva inventara un tema así y lo incorporara tan completamente en las tradiciones acerca de Jesús, si no estuviera firmemente fundamentado.

La propia tesis de Hobsbawm, desarrollada en cualquier caso con datos de períodos y contextos muy diferentes a los de la Palestina del siglo I, ha sido objeto de objeciones perjudiciales incluso en sus propios términos. Blok señaló que las teorías de Hobsbawm sobre los bandidos sociales se basaban más en poemas y baladas que en el estudio real de los bandidos en situaciones de la vida real y, por lo tanto, aunque más amplias que los estudios de casos específicos, estaban impregnadas de un romanticismo que tendía a desvirtuar considerablemente la historia real. Señala que los verdaderos bandidos son perfectamente capaces de abandonar a los campesinos de los que se supone

que surgieron y ponerse del lado de los opresores.⁴⁸ Otros han argumentado que el bandidaje no surge únicamente de las comunidades campesinas, sino que puede arraigarse en una amplia variedad de entornos,⁴⁹ y que, cuando se estudia el fenómeno del bandidaje en relación con África, el modelo de Hobsbawm sólo tiene una utilidad limitada en una situación mucho más compleja.⁵⁰ Hobsbawm, respondiendo a Blok, dijo que su punto principal era la *ambigüedad social* de los bandidos, un punto también subrayado por BD Shaw y, como vimos, desarrollado por Crossan.⁵¹ Pero esto reduce significativamente la utilidad de la teoría como apoyo al argumento de Horsley; y los estudios de casos reales de bandidos en Galilea revelan este problema con bastante claridad.⁵² Las aparentes y nítidas identificaciones de Horsley (a) de los bandidos como bandidos sociales, (b) de los bandidos sociales como héroes nobles de un campesinado agradecido, (c) de Jesús como un revolucionario social campesino que, por implicación, habría apoyado tal bandidaje, y (d) de la naturaleza fundamentalmente no revolucionaria de tal bandidaje, hasta justo antes de la guerra, a mediados de los años 60 d. C., se desmorona por todos lados. El uso más matizado que hace Crossan⁵³ de Hobsbawm y Shaw no vuelve a unir seriamente estas identificaciones, sino que se concentra en enfatizar un punto un tanto diferente, que la retórica del poder y su legitimación suenan poderosamente ambiguas cuando la fuerza brutal del imperio se enfrenta a la violencia esporádica del bandido:

¿Qué era un bandido sino un emperador en ciernes, qué era un emperador sino un bandido en el trono?... La línea entre la violencia personalizada de las bandas de bandidos y la violencia institucionalizada de los ejércitos estatales era mucho más difícil de justificar en teoría que de mantener en la práctica... El bandidaje rural opone al imperio agrario su propia cara sin pintar, su propia alma sin barnizar.⁵⁴

Esto, en mi opinión, encierra una verdad evidente, aunque Crossan, como todos los retóricos apasionados, quizá haya simplificado un poco las cosas. Su argumento, sin duda, ayuda a explicar por qué los romanos se tomaban tan en serio el fenómeno del bandidaje. Pero no respalda la línea de Hobsbawm-Horsley, según la cual los bandidos mantenían una alianza implícita y constante con la población campesina. De hecho, la «ambigüedad corrosiva» del bandidaje «a nivel social, económico, político y jurídico»⁵⁵ demuestra precisamente la imposibilidad de sostener un vínculo bandido-campesino definido y duradero, y mucho menos una teoría sobre Jesús basada en tal fundamento.

Además, como dice Freyne, "sería irónico si, después de haber desmantelado un constructo, los zelotes, lo sustituyéramos por otro, el del

bandidaje social".⁵⁶ De ninguna manera todos los «bandidos» que encontramos en Josefo eran en realidad forajidos; Josefo se entregaba al antiguo arte de la definición polémica. En particular, no todos los bandidos reales eran bandidos *sociales*, una especie de Robin Hood, apoyados por los campesinos y percibidos por estos como si actuaran en su propio beneficio.⁵⁷ De hecho, el bandidaje grave es más característico de Judea que de Galilea en el período considerado. Esto no significa que Galilea no generara sus propios movimientos revolucionarios; simplemente, que la presión en esa dirección no fue tan fuerte como más al sur.⁵⁸

Podemos concluir lo siguiente:

(a) La situación era bastante confusa en ese momento, y sólo puede volverse más confusa por la aplicación parcial de teorías sociales basadas en otros tiempos y lugares.⁵⁹

(b) En efecto, en la Palestina de los días de Jesús había un bandidaje generalizado de diversos tipos.

(c) Parte de este bandidaje, aunque no toda, fue apoyado durante algún tiempo, aunque no todo el tiempo, por algunos, pero no todos los campesinos.

(d) La línea entre el bandidaje y la violencia revolucionaria grave es artificial y, en el mejor de los casos, muy borrosa y fácil de cruzar.

(e) Aunque era más probable que se produjera una revolución seria en Judea, de ningún modo era imposible en Galilea.

(f) Los romanos y las autoridades judías tomaban en serio el bandidaje como una fuerza a tener en cuenta.

(g) La relación entre el bandidaje como tal y otros movimientos populares probablemente haya sido extremadamente fluida.

En otras palabras, si bien Horsley y Crossan tienen razón al destacar el contexto social de los diversos movimientos de la época, es imposible utilizar la categoría sociológica del bandidaje, ya sea «social» o de otro tipo, para establecer una cuadrícula rígida de categorías en las que Jesús deba encajar. En particular, sería erróneo sugerir que no existía un trasfondo de intenciones revolucionarias violentas en el mundo al que se dirigía Jesús y, por lo tanto, deducir que Jesús no podía estar hablando de, o dirigido a, tales movimientos violentos. Sería igualmente erróneo insistir en que, al hablar del reino, Jesús debió estar alineándose con las aspiraciones campesinas que pudieron haber llevado a algunos dentro de esa clase a apoyar, durante algún tiempo, el bandidaje real que existía. No es tan fácil encasillar a Jesús.

De la misma manera, si se oyera que alguien proclamara que el dios de Israel finalmente se convertiría en rey, no tendría ningún sentido imaginar

que el pueblo promedio Judío palestino, de cualquier localidad, indagando diligentemente de qué tipo de movimiento se trataba. Si el reino realmente estaba llegando, tenía sentido unirse. Así, al menos, podemos juzgar por los dos movimientos que ahora abordaremos: los de Juan y los de Jesús.

(iii) Juan el Bautista

Todos coinciden en que Jesús comenzó su obra pública en el contexto del bautismo de Juan. Esto se ha estudiado recientemente en profundidad, y no es necesario repetirlo aquí.⁶⁰ Los rasgos principales son ahora, en su mayoría, indiscutibles. Juan fue claramente una figura de cierta importancia y notoriedad a finales de la década de 1920 del siglo I, un fenómeno bien conocido, desconcertante y perturbador. Era un profeta «oráculo», pues anunciaba oráculos de aflicción sobre Israel si no se arrepentía. Al mismo tiempo, a diferencia de otros profetas oráculos, reunió a seguidores a su alrededor y les dio la coherencia suficiente para continuar como grupo después de su muerte. Josefo lo menciona, al igual que a otras figuras proféticas.⁶¹ Juan anunció un juicio inminente sobre la nación de Israel y la instó a arrepentirse, advirtiéndole que su condición como pueblo del pacto de YHWH no sería suficiente, por sí sola, para librarla del desastre venidero.

Esta actividad era, claramente, tanto "política" como "religiosa", en parte porque Herodes Antipas bien pudo haber sido el blanco principal de las invectivas de Juan.⁶² pero también porque cualquiera que reuniera gente en el desierto del Jordán decía simbólicamente: «Este es el nuevo éxodo». Cualquiera que ofreciera el bautismo en agua para el perdón de los pecados decía: «Pueden recibir, aquí y ahora, lo que normalmente obtendrían mediante el culto del Templo».⁶³ Cualquiera que invitara a quienes desearan hacerlo a pasar por un rito iniciático de este tipo estaba diciendo simbólicamente: aquí está el verdadero Israel que será reivindicado por YHWH . Por implicación, quienes no se unieron habían perdido el derecho a ser considerados como el pueblo del pacto. De estas maneras, con total credibilidad dentro de la historia del judaísmo del primer siglo, lo que Juan estaba haciendo debe verse, y solo puede verse, como un movimiento de renovación profética dentro del judaísmo; una renovación, sin embargo, que no buscaba renovar las estructuras existentes, sino reemplazarlas. Aunque los evangelios sinópticos dan el ataque de Juan a los arreglos matrimoniales de Herodes Antipas como la razón de su arresto, es probable que hubiera También hay razones más amplias. «Desierto y Jordania, profeta y multitudes, siempre fueron una mezcla volátil que exigía ataques preventivos inmediatos».⁶⁴

Desde una perspectiva estrictamente histórica, entonces, es inevitable considerar a Juan como algo más que un simple profeta oracular. Como observa Webb, Juan había comenzado a combinar los dos tipos de profecía distinguidos por Horsley y otros («oracular» y «de liderazgo») en una combinación nueva y explosiva. Los oráculos catastróficos, junto con un movimiento de renovación, hablaban de acontecimientos escatológicos, de promesas y advertencias divinas que finalmente se hacían realidad, y de la necesidad de formar parte del verdadero pueblo de YHWH cuando llegara el gran momento. Además, aunque Juan no parece haber estado asociado directamente con ninguna secta o escuela de escribas, su ubicación y algunos aspectos de su práctica ofrecen al menos un indicio de paralelismos con los esenios. No es, según la clasificación de Webb, un profeta «sapiencial», pero no está tan alejado de ese grupo como algunos profetas de «liderazgo». ⁶⁵ Además, la familia de Juan era sacerdotal, y su actividad de ofrecer un bautismo para el perdón en el desierto presentaba una clara alternativa al Templo. Si bien no era un profeta «clerical» como las figuras de Josefo que Webb caracteriza así, este trasfondo y este objetivo al menos sugieren que era lo que podríamos llamar un profeta «contraclerical». ⁶⁶ Hay, pues, sentidos en los que Juan podría al menos ser asociado con los tres tipos de profeta del segundo Templo (clerical, sapiencial y popular), aunque pertenece más exactamente al primer subtipo dentro de la última categoría (liderazgo). ⁶⁷

Como veremos, es evidente que Jesús consideró a Juan como un punto clave al comienzo de su ministerio. La iglesia primitiva, ante un grupo de discípulos bautistas que continuaban su ministerio, difícilmente habría inventado la conexión. Hay buenas razones para pensar que el propio Juan profetizó la venida de un personaje que completaría la obra que él había comenzado, y que Jesús se aplicó esto a sí mismo. ⁶⁸ Aunque Juan parece haber quedado perplejo, en una etapa posterior, mientras estaba en prisión, por lo que Jesús estaba haciendo (y más particularmente, parece, por lo que no estaba haciendo), Jesús continuó considerándolo como el vanguardia de su propia obra, como punto de partida cronológico y teológico de su propio ministerio y, en cierto sentido, como modelo a seguir de su propio estilo, el patrón con el que comenzaría. ⁶⁹ Esto nos lleva a definir la categoría principal de la personalidad pública de Jesús, que constituye el contexto de todo lo que sigue. Aunque sus seguidores llegaron a considerarlo más que un profeta, nunca lo vieron como menos.

3. Jesús como profeta «oráculo» y «líder»

Es muy improbable que la iglesia primitiva haya inventado los numerosos dichos, aislados pero elocuentes, dispersos en los evangelios, que llaman a

Jesús profeta. Varios de ellos son de su propia boca. Para cuando se escribieron los evangelios, la iglesia ya creía que Jesús era mucho más que un profeta. Podría haber parecido teológicamente arriesgado referirse a él de esta manera: podría haber parecido que simplemente se le estaba equiparando con todos los demás profetas. Por lo tanto, es extremadamente probable que estos dichos representen una tradición completamente auténtica. Los argumentos presentados en el capítulo 2 deberían ser suficientes para hacernos cautelosos al aceptar la principal interpretación alternativa actualmente disponible, a saber, que Jesús fue un maestro de sabiduría aforística únicamente, y que los rasgos «proféticos» en los retratos evangélicos deben atribuirse a una etapa en el desarrollo de la iglesia primitiva.⁷⁰

Antes de analizar los dichos en cuestión, hay dos líneas de reflexión que debemos dejar de lado. En primer lugar, ¿fue Jesús en algún sentido un «carismático», o incluso un «carismático de carismáticos»? ⁷¹ Atraía multitudes. Era dinámico, emocionante y ofrecía a la gente una nueva esperanza y un nuevo enfoque para sus aspiraciones. Era profundamente consciente del espíritu divino que obraba en él, como en los profetas de antaño. Esta imagen ciertamente tiene cierto atractivo y considerable verosimilitud histórica. Pero, por sí sola, es demasiado imprecisa.⁷² Para empezar, es posible distinguir entre diferentes figuras judías del período de forma mucho más nítida de lo que sugiere la etiqueta de «carismático»: en el título de un libro reciente, había «bandidos, profetas y mesías», cuyos movimientos pueden diferenciarse y categorizarse sistemáticamente, quienes pueden en algunos sentidos haber sido «carismáticos» y a quienes no se puede agrupar de manera útil. juntos en un grupo general vago.⁷³ En segundo lugar, los debates sobre Jesús como profeta a menudo se han centrado demasiado pronto y de forma demasiado exclusiva en si Jesús era percibido como tal, o si él se percibía a sí mismo como tal, «*el profeta*», es decir, aquel que, como Moisés, predijo en [Deuteronomio 18:18-19](#), quien había de ser el nuevo libertador.⁷⁴ Esto parece haber sido lo que ahora llamaríamos un tipo de expectativa mesiánica, y es una categoría mucho más limitada que las discutidas anteriormente, siguiendo a Horsley y Hanson, y en particular a Webb. La mejor evidencia de que Jesús es visto como *el profeta*, según [Deuteronomio 18](#), no se encuentra en los evangelios sinópticos, sino en [Juan 1:21](#), [6:14](#), y [7:40](#), y en [Hechos 3:22](#).⁷⁵ No hay ninguna razón en particular para que esto no sea histórico, y de hecho, bien podría ser que, en medio de la confusión actual, diferentes observadores hubieran formulado diversas ideas sobre quién era Jesús y qué significaba su movimiento, de las cuales esta sería

solo una. Pero la mayor parte de la evidencia relevante no apunta a que Jesús fuera visto en los términos de Deuteronomio 18.

Más bien, sugiero que Jesús fue visto como, y se vio a sí mismo como, *un* profeta; no necesariamente uno en particular, como si hubiera un par de zapatos individuales ya hechos en los que se estaba metiendo conscientemente, sino un profeta como los profetas de la antigüedad, llegando a Israel con una palabra de su dios del pacto, advirtiéndole de las inminentes y terribles consecuencias de la dirección que estaba recorriendo, instándola y convocándola a un camino nuevo y diferente. Esto no quiere decir que Jesús no considerara su ministerio profético como de alguna manera único, y capaz de combinarse con otros roles. Ciertamente, no descarta la posibilidad de que él, y/o sus seguidores, consideraran su trabajo como de alguna manera culminante dentro de la larga historia de Israel. Como veremos, de hecho es muy probable que este haya sido el caso. Es simplemente para enfatizar que no podemos limitar la investigación al uso, explícito o implícito, de Deuteronomio 18 y la figura del "profeta" mencionada allí; Y que la impresión inicial que causó en los oyentes de Jesús no fue que Jesús afirmara ser una figura particular, de la que ya habían tenido expectativas anticipadas. Más bien, sugeriré que anunciaba un mensaje profético al estilo de los profetas "oraculares", y que inauguraba un movimiento de renovación al estilo de los profetas "de liderazgo". De hecho, en este sentido era muy parecido a Juan el Bautista, solo que más.

¿Fue también, en algún sentido, un profeta «clerical»? No hay evidencia de su pertenencia a la clase sacerdotal. Sin embargo, la clasificación de Webb de profetas «clericales» incluye a reyes y otros gobernantes. Dado que existen *indicios*, que analizaremos más adelante, que vinculan a Jesús con algún tipo de pretensión o percepción real, quizá no debemos descartar por completo esta categoría.⁷⁶ Además, Jesús, al igual que Juan, hacía y decía cosas que planteaban un cierto desafío a la jerarquía del Templo. A la espera de analizar el material relevante, quizá deberíamos dejar abierta por el momento la posibilidad de que se le considerara un profeta contraclerical.

¿Fue también, en algún sentido, un profeta "sapiencial"? Es muy improbable que Jesús perteneciera a alguna de las sectas de su época. Los intentos de convertirlo en fariseo o esenio no han resultado convincentes. Sin embargo, tanto en estilo como en contenido, gran parte de su enseñanza comparte los rasgos que Webb enumera como característicos de los profetas "sapienciales". Jesús parece haber hecho de la interpretación de las Escrituras, en particular de los profetas bíblicos, una parte importante de su obra; basándose en esto, advirtió de una amenaza que se cernía sobre el Israel de su época, en

particular sobre sus gobernantes; su tiempo dedicado a la oración y el relato de sus experiencias visionarias,⁷⁷ dan testimonio de que al menos se le consideraba el tipo de persona que, como los devotos esenios, podría esperarse que poseyera el don de profecía.

Dado que el aspecto profético de la obra de Jesús es a menudo sorprendentemente ignorado, será conveniente exponer los textos *en extenso*, con comentarios muy breves:

Jesús dijo: «No hay profeta sin honra sino en su propia tierra y en su casa».⁷⁸

A la pregunta de Jesús: «¿Quién dice la gente que soy yo?», los discípulos respondieron: «Unos dicen que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que uno de los profetas.»⁷⁹ Aunque Jesús continúa formulando otra pregunta, de la presente lista se desprende claramente que él consideraba esta respuesta no como errónea o engañosa, sino como el primer nivel de verdadera comprensión.

Cuando Jesús llegó a Jerusalén, Mateo, en medio de dejar muy claro que piensa que Jesús viene como Mesías, hace que las multitudes de peregrinos respondan a la pregunta de los jerosolimitanos, "¿Quién es éste?", con: "Este es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea".⁸⁰

Después de la parábola de los labradores malvados, en la que Jesús se presenta a sí mismo como, por implicación, el último en la línea de los profetas, Mateo dice que aquellos que querían arrestar a Jesús temían a las multitudes, "porque lo consideraban un profeta".⁸¹

Cuando Herodes oye acerca de Jesús y lo que está haciendo, su reacción instantánea es que Juan el Bautista ha resucitado; otros en su séquito sugieren que él es Elías o uno de los otros profetas de la antigüedad.⁸²

La respuesta de las multitudes a la curación del hijo de la viuda de Naín no es (como podríamos haber esperado, si la historia hubiera sido "escrita" con todos los colores de la cristología posterior) que Jesús es el Mesías, el hijo de Dios, o lo que sea, sino que "un gran profeta ha surgido entre nosotros".⁸³

Cuando el fariseo ve a la mujer «que era pecadora» adorando a Jesús con prodigalidad, se dice a sí mismo: «Si este hombre fuera profeta, lo habría sabido...»; en otras palabras, el incidente pone en duda si Jesús es realmente el profeta que afirma ser. La afirmación es, por lo tanto, moneda corriente; la respuesta de Jesús demuestra que no solo lo sabe todo sobre la mujer, sino también sobre el fariseo. De este modo, la afirmación queda implícitamente justificada.⁸⁴

Al ser advertido sobre las amenazas de Herodes, Jesús le responde a «ese zorro» que es imposible que un profeta muera fuera de Jerusalén. Aquí acepta no solo el papel, sino también el destino del profeta.⁸⁵

Podemos añadir, además, las referencias de Juan, a las que se aplica el mismo comentario. La samaritana percibe que Jesús es un profeta; los gobernantes se burlan de Jesús, diciendo que «de Galilea no viene ningún profeta»; el hombre curado de la ceguera dice de Jesús: «Es un profeta».⁸⁶

La burla de los guardias consiste, en parte, en invitar a Jesús a profetizar quién lo golpea. Esto solo tiene sentido si se sabe que Jesús es considerado profeta y se le acusa de ser falso.⁸⁷

Cuando a los discípulos de Emaús les preguntan por qué están tristes, comienzan a hablar de Jesús, «un profeta poderoso en palabras y obras».⁸⁸ Cualquiera que sea el estatus histórico del relato, este detalle ciertamente no fue inventado para adaptarse a una cristología posterior.

Esta acumulación de evidencia ya es impresionante. En términos de crítica hipotética de fuentes, tenemos material de la triple tradición, del material especial de Mateo, del material especial de Lucas y de Juan. Además de [Hechos 3:22](#) No hay nada en el Nuevo Testamento, fuera de los evangelios, acerca de Jesús como profeta.⁸⁹ Parece que la iglesia primitiva abandonó rápidamente esta categoría en su comprensión de Jesús y su obra. La única conclusión alternativa es sugerir que Jesús y sus primeros seguidores no pensaban así; que muy pronto surgió una tradición generalizada de Jesús como profeta en diversos círculos, representada en estos textos, pero no en Pablo; y que esta se desvaneció con la misma rapidez. Esto, en mi opinión, pone a prueba la credibilidad histórica hasta el límite. Es mucho más probable que estemos en contacto con una tradición firmemente auténtica, preservada contra todas las tendencias que se puedan presumir. haber estado trabajando. Aunque los evangelios a menudo insinúan una «tipología de Moisés»,⁹⁰ Como hemos visto, solo hay una alusión tangencial a la idea específica de un «profeta como Moisés». Esta descripción de Jesús como profeta parece el punto de partida más sólido para nuestro estudio de la carrera pública de Jesús, y en particular de su praxis característica.

Igualmente impresionantes son las fuertes insinuaciones, a lo largo de los evangelios, de que Jesús modeló su ministerio no a partir de una sola figura, sino de diversos profetas del Antiguo Testamento. Particularmente impactante es su evocación de la gran figura solitaria de Micaías ben Imlach (1 Reyes 22), quien, al ser preguntado sobre la inminente batalla, predijo la muerte de Acab, rey de Israel, diciendo: «Vi a todo Israel disperso por los montes, como ovejas sin pastor».⁹¹ Jesús, mirando a las multitudes, se

compadece de ellas, porque eso es lo que le recuerdan: ovejas sin líder.⁹² Al igual que Ezequiel, Jesús predice que el Templo será abandonado por la Shekinah, dejado desprotegido a su suerte.⁹³ Al igual que Jeremías, Jesús corre constantemente el riesgo de ser tildado de traidor a las aspiraciones nacionales de Israel, mientras afirma constantemente ser el verdadero portavoz del dios de la alianza. Esto, como veremos, subyace en buena parte de la historia de la acción de Jesús en el Templo y su posterior juicio: Jesús ha predicho la destrucción del Templo y es juzgado, entre otras cosas, como falso profeta.⁹⁴ Jesús responde a críticos e interrogadores anteriores con la señal del profeta Jonás. Jonás predecía un juicio inminente sobre Nínive, tras su aventura con el pez; Jesús predice un juicio inminente sobre Israel, y una señal similar también validará su mensaje.⁹⁵ Él está constantemente redefiniendo lo que el día venidero significará para Israel, advirtiéndole, como a Amós, que será un día de oscuridad, no de luz.⁹⁶ Al igual que Amós, también insinúa que el pueblo de Dios será juzgado como la culminación del juicio divino sobre todas las naciones. El juicio que anuncia sobre Israel es esbozado con la ayuda de pasajes proféticos relacionados con el juicio de Jerusalén por Babilonia, y también, más aterrador aún, pasajes que hablan del juicio divino sobre la propia Babilonia.⁹⁷

Sobre todo, Jesús adopta el estilo de Elías y parece imitarle conscientemente. Aquí nos encontramos de nuevo en una posición interesante *respecto a* las fuentes. De los tres sinópticos se desprende claramente que ellos, y presumiblemente con ellos la iglesia primitiva en su conjunto, consideraban a Juan el Bautista, en cierto sentido, Elías *redivivus*.⁹⁸ Sin embargo, presentan a Jesús actuando a la manera de Elías, y muestran que los discípulos estaban pensando en la tipología de Elías como si les diera un modelo para su actividad y la de ellos mismos.⁹⁹ El mismo Jesús, explicando la naturaleza de su obra, es retratado usando a Elías y Eliseo como modelos.¹⁰⁰ Nuevamente, es muy improbable que la iglesia primitiva, al ver a Jesús como el Mesías y, por ende, a Juan como Elías, creara esta identificación de la nada. Sin embargo, al mismo tiempo, aunque el propio Juan parece haber pensado que Jesús sería el nuevo Elías, Jesús en realidad le devolvió el cumplido.¹⁰¹ Aquí comenzamos a ver tanto el paralelismo como la distinción. El ministerio de Jesús es tan similar al de Elías que puede confundirse fácilmente. Él también anuncia al pueblo infiel de YHWH que su dios del pacto vendrá a ellos con ira. Pero al mismo tiempo, también presenta un mensaje diferente, uno de celebración e inauguración, que rompe con el modelo de Elías.

De todo esto se desprende claramente que Jesús consideraba su ministerio como una continuidad y culminación de la obra de los grandes profetas del

Antiguo Testamento, culminando en Juan el Bautista, cuya iniciativa había utilizado como plataforma de lanzamiento. Aunque no fue un profeta solitario, como veremos enseguida, fue sin duda un profeta oracular. Así debieron verlo sus contemporáneos, y de hecho lo vieron. Al igual que Elías o Jeremías, Jesús proclamaba un mensaje del dios de la alianza y lo vivía con acciones simbólicas. Confrontaba al pueblo con la insensatez de sus caminos, lo convocaba a un camino diferente y esperaba asumir las consecuencias. De hacerlo. Nos encontramos aquí, históricamente hablando, en terreno seguro. Y la imagen es, sin duda, impactante. Juan el Bautista había dicho que no bastaba con ser hijo físico de Abraham y había denunciado al gobernante Herodes. Elías se había enfrentado solo a los profetas de Baal y a la maldad del rey Acab. Jeremías había anunciado la ruina del Templo y de la nación, frente a la realeza, los sacerdotes y los profetas oficiales. Aunque todos tenían seguidores, todos eran figuras políticamente solitarias. Todos fueron acusados de perturbar el *statu quo*. Cuando la gente "veía" a Jesús como profeta, este era el tipo de modelo que tenían en mente.

4. Un profeta poderoso en palabra y obra

(i) Jesús como profeta "de liderazgo"

Podemos, pues, partir de una base sólida: la carrera pública de Jesús fue la de un profeta «oráculo». Sin embargo, al analizarlo, vemos que también pertenece claramente a la otra categoría de profetas «populares». Reunió a su alrededor a un grupo de seguidores y actuó de diversas maneras simbólicas que indicaban, para quienes tenían ojos para ver, que el gran éxodo, el verdadero regreso del exilio, finalmente estaba en camino. El dios de Israel actuaría con poder en la historia, y Jesús guiaría a su pueblo a la salvación. Fue, en términos de Horsley, un profeta de «acción»; en los de Webb, un profeta de «liderazgo»; o, como diría Lucas, «un profeta poderoso en palabra y obra». ¹⁰²

Realizó su obra yendo de aldea en aldea en Galilea, obteniendo allí apoyo aunque aparentemente omitiendo los centros de población más grandes como Tiberíades o Séforis, por razones que analizaremos más adelante. ¹⁰³ A veces reunía grandes grupos de sus seguidores en el desierto y al menos en una ocasión realizaba allí acciones simbólicas que recordaban los acontecimientos del éxodo. ¹⁰⁴ Su obra, por lo tanto, presenta estrechas analogías con la de algunos de los otros profetas de "liderazgo", en particular con Juan. Es muy posible que Jesús copiara a Juan, al menos al principio, al bautizar a quienes seguían sus enseñanzas; los discípulos animaban a la gente a bautizarse al principio de los Hechos, pero no hay constancia de que se hubieran sometido a tal bautismo, excepto, implícitamente, en la época de Juan. No se debe

exagerar este punto, ya que un bautismo en Galilea no habría tenido la misma función simbólica geográfica (la de evocar el éxodo) que uno en el Jordán o cerca de él, en el desierto. En cualquier caso, Jesús parece haber pretendido que lo que él hacía debía considerarse una continuidad con lo que Juan había estado haciendo. De nuevo, la iglesia primitiva, para quien un movimiento continuo asociado con Juan era una vergüenza, continuó enfatizando los estrechos vínculos de Jesús con el propio Juan. Lucas enfatiza *que* los seguidores de Jesús databan su origen del bautismo de Juan *y* que se distinguían claramente de los grupos de discípulos de Juan que aún continuaban.¹⁰⁵

Que Jesús tenía seguidores y los consideraba, en cierto modo, como un profeta líder, es completamente seguro en la tradición. Nadie duda de que Jesús llamó a sus discípulos y los consideró un grupo distinto.¹⁰⁶ Esto crea un contexto en el que tiene sentido, a pesar de algunas dudas recientes, que Jesús dé a sus seguidores una oración especial y hable de ellos como una nueva comunidad, un «pequeño rebaño».¹⁰⁷ Explicó lo que estaba haciendo, como veremos con más detalle más adelante, en términos de la *reconstitución de Israel*.¹⁰⁸ Esto nos hace eco una vez más de la obra de Juan, que veía a sus discípulos, podemos suponer con certeza, como el núcleo del pueblo renovado de Dios; y la tradición de este tipo de cosas se remonta al menos a Isaías de Jerusalén.¹⁰⁹ El contexto desértico de algunas de las acciones de Jesús encaja bien en esta imagen; esto, nuevamente, no es el tipo de cosa que la iglesia primitiva, consciente de las implicaciones políticas de tales actividades, habría inventado fácilmente sin alguna base sólida en la vida de Jesús.

Ya, por lo tanto, encontramos a Jesús adoptando deliberadamente una praxis que puede funcionar en nuestra investigación como la vía para descubrir su mentalidad, su propia variante de la cosmovisión de quienes lo rodeaban. Estaba combinando de una manera nueva los estilos proféticos de los profetas oraculares por un lado, y los líderes de los movimientos de renovación por el otro. Juan ya los había combinado, pero no de esta manera. Jesús fue más allá en al menos tres direcciones: fue itinerante; impartió una enseñanza extensa que, como veremos, tenía un tono de urgencia aún mayor que la de Juan; y se dedicó a un programa regular de sanación. Debemos examinar cada uno de estos aspectos a su vez al completar este retrato profético inicial. En cada punto se puede invocar el doble criterio de similitud y disimilitud. Este esquema de la praxis de Jesús es plenamente creíble en un contexto judío del siglo I, y tiene sentido como parte del presupuesto de la iglesia primitiva. Al mismo tiempo, esta praxis rompe los moldes del contexto judío y, en detalle, difiere significativamente de la actividad característica de la

mayoría de los primeros cristianos. La música de Mozart es Increíble sin Bach y Haydn como predecesores, pero es notablemente diferente de ambos; es la premisa necesaria para Beethoven y Schubert, y aun así es gloriosamente distinta. La obra profética de Jesús tiene sentido histórico, pero sigue siendo única en su clase.

(ii) Un profeta itinerante

El hecho de que Jesús fuera un profeta *itinerante* significaba, claramente, que iba de pueblo en pueblo, *diciendo sustancialmente las mismas cosas* dondequiera que iba.¹¹⁰ Sin duda, abundarían las variaciones locales. La novedad surgiría en respuesta a una nueva situación, una pregunta o un desafío agudo. Pero la probabilidad histórica —y es muy probable— es que si contó una parábola una vez, la repitió docenas de veces, probablemente con pequeñas variaciones; que si dio una lista de (lo que llamamos) «bienaventuranzas» una vez, la dio, probablemente con pequeñas variaciones, docenas de veces; que tenía frases regulares con las que instaba al arrepentimiento, elogiaba la fe, animaba a los desesperados, reprendía a quienes consideraba duros de corazón y pronunciaba palabras de sanación. Las probabilidades de que encontrara cosas totalmente nuevas que decir todo el tiempo, de modo que todo lo que decía lo decía una sola vez, deben considerarse nulas. La imagen de Theissen, de quienes lo habían escuchado comparando recuerdos y encontrando formas similares, aunque no idénticas, de volver a contar sus historias, suena completamente cierta.¹¹¹

Ya hemos mencionado las enormes implicaciones que esto tiene para la crítica sinóptica. Dentro de la cultura oral campesina de su época, Jesús debió de dejar tras de sí no una o dos tradiciones aisladas, sino un verdadero mar de anécdotas, y también de frases, aforismos, dichos rítmicos, historias memorables con variaciones locales y palabras que se recordaban por su concisa y oportuna redacción, y por ser repetidas al instante por quienes las habían escuchado. Una y otra vez habrá pronunciado palabras crípticas sobre tener oídos para oír, sobre que los primeros son los últimos y los últimos los primeros, sobre la sal y la luz, y en particular sobre el dios de Israel y su reino venidero. Supongo que tenemos dos versiones de la parábola de la gran cena, dos versiones de la parábola de los talentos y las libras, y dos versiones de las bienaventuranzas, no porque una sea una adaptación de la otra, ni porque ambas provengan de una misma fuente escrita, sino porque son dos de una docena o más de posibles variaciones que, si alguien hubiera estado en Galilea con una grabadora, podría haber recopilado. Cualquiera que sugiera que esto no es así debe, creo, aferrarse obstinadamente a la La imagen de la iglesia primitiva que critiqué en el primer volumen, o estar sometido a una visión

excesivamente dogmática de las Escrituras, o simplemente carecer de imaginación histórica para comprender cómo sería un ministerio itinerante en una cultura campesina. Incluso el anacrónico semiparalelo de un conferenciante o predicador itinerante moderno lo demuestra: tras escuchar la conferencia o sermón dos o tres veces, incluso si se presenta de forma improvisada con variaciones locales, se pueden reproducir partes considerables. Se puede suponer con precisión que cualquiera de los seguidores de Jesús que hubiera estado con él, incluso unos pocos días, podría haber relatado algunas de las historias de Jesús o pronunciado algunas de sus características palabras de bienvenida y advertencia, con gran fidelidad al original.

Recordar que Jesús fue un profeta itinerante debería ayudarnos a mantener el equilibrio adecuado entre los diferentes aspectos de su obra. Dichos y hechos forman un todo único y deben estudiarse como tal.¹¹² Debe permitirse que las diferentes partes artificialmente divididas del ministerio se informen mutuamente. La distinción entre «palabra» y «obra» tiene una clara justificación en [Lucas 24:19](#), y lo seguiremos al presentar el material en el resto de este capítulo. Pero no debemos suponer que representa una disyunción tajante entre dos entidades sin relación. Los contemporáneos de Jesús lo habrían encontrado muy extraño.

[\(iii\) Poderoso en Palabra](#)

[\(a\) La Autoridad y el Reino](#)

Jesús era conocido, entre muchas otras cosas, por su capacidad de hablar con poder y autoridad. Pero fueron sus *palabras* las que lo distinguieron particularmente. Cuando los evangelistas sinópticos afirman que «enseñaba con autoridad, y no como los escribas», no se refieren simplemente a su tono de voz. Tampoco afirman simplemente que, en lugar de citar a las autoridades eruditas en las que se basaba (o incluso debatir los aciertos y errores de las opiniones de alguna escuela rabínica), parecía estar fundando una nueva escuela propia, una nueva rama de la interpretación de la Torá. Más bien, afirman algo, respaldado por todas las palabras que registran, sobre el *contenido real* de su proclamación. Jesús anunciaba un mensaje, una palabra del dios del pacto de Israel. No estaba simplemente barajando las cartas ya repartidas, las palabras de Yahvé pronunciadas en tiempos pasados. La cultura occidental moderna no cuenta con muchos modelos obvios para el tipo de cosas que hacía, y eso puede ser una ventaja. Si lo hiciéramos, podríamos sentirnos tentados a hacerlos encajar. A pesar de los anacronismos residuales. Pero podemos captar algo del matiz necesario si decimos que Jesús era más como un político en campaña que como un maestro de escuela; más como un

compositor/director de orquesta que como un profesor de violín; más como un dramaturgo subversivo que como un actor. Era un heraldo, portador de un mensaje urgente que no podía esperar, que no podía convertirse en materia de debate académico. Estaba lanzando un anuncio público, como quien conduce por un pueblo con un megáfono. Estaba lanzando una advertencia pública, como un hombre con una bandera roja que previene un desastre ferroviario inminente. Estaba lanzando una invitación pública, como quien funda un nuevo partido político y convoca a todos a unirse y ayudar a crear un mundo nuevo. Era, en resumen, en algunos aspectos, aunque no en todos, bastante similar a los demás profetas del «liderazgo» del primer siglo. El hecho de que no fuera arrestado antes se debió a su estilo itinerante y a su concentración en las aldeas más que en las grandes ciudades, no a nada insulso o poco provocador en el contenido de su mensaje. ¹¹³

Por esta razón (entre otras), la antigua imagen de Jesús como maestro de verdades eternas, o incluso como anunciador de un llamado esencialmente eterno a la decisión, simplemente tendrá que desaparecer. Su anuncio del reino fue una advertencia de una catástrofe inminente, una llamada a un cambio inmediato de actitud y dirección de vida, una invitación a una nueva forma de ser Israel. Jesús anunció que el reino del dios de Israel, tan esperado, comenzaba; pero, en el anuncio e inauguración mismos, redefinió drásticamente pero consistentemente el concepto mismo del reino de dios. A la luz del contexto judío esbozado en *NTPG* Parte III, esto no puede sino interpretarse como el anuncio de que el exilio finalmente llegaba a su fin, de que Israel estaba a punto de ser reivindicado contra sus enemigos, de que su dios finalmente regresaba para lidiar con el mal, para enmendar los errores, para traer justicia a quienes la anhelaban como moribundos en el desierto. Nos vemos obligados a decir, creo, que Jesús no podría haber usado la frase «el reino de Dios» si no estuviera, *en cierto sentido*, pretendiendo cumplir, o al menos anunciar el cumplimiento, de esas aspiraciones judías profundamente arraigadas. La frase no era un *novum*, una invención suya. Hablaba de una alianza renovada, de una creación restaurada, de Israel liberado, del retorno de YHWH. No puede reducirse ni a un estado existencial general, ajeno a la esperanza nacional de Israel, ni a una hipotética esperanza de «parusía» (que la iglesia primitiva primero inventó, luego acarició, luego proyectó sobre Jesús y finalmente abandonó), ni a la oferta de un nuevo tipo de espiritualidad privada. ¹¹⁴

Al mismo tiempo, por supuesto, gran parte de la predicación de Jesús, al menos según la tradición sinóptica, consiste en parábolas y otros dichos en los que, con paciencia, pero a menudo de forma críptica, redefine el significado

del término «reino de Dios». Así es el reino del dios de Israel: como una semilla que crece en secreto, como un tesoro escondido en un campo, como la levadura en una masa, como una red llena de peces de todo tipo. Esto nos plantea un enigma. ¿Acaso Jesús simplemente cambia el significado del término por completo, como alguien que dice «esto es lo que realmente significa la Quinta Sinfonía de Beethoven» y nos ofrece un pescado mojado, o quizás una granada? ¹¹⁵ ¿O está él (como sostiene Buchanan) ofreciendo un programa críptico de revolución: así es como vendrá el reino, la revolución violenta que han estado esperando, con pequeños comienzos, con planes mantenidos en secreto hasta el tiempo de la cosecha, cuando por fin meteremos la hoz? ¹¹⁶

Creo que la respuesta no es ninguna de las dos. Lo explicaré con mucho más detalle en los siguientes capítulos; pero es importante por ahora tener una idea general. Jesús afirmaba las creencias y aspiraciones fundamentales del reino: el dios de Israel es el señor del mundo y, si Israel aún languidece en la miseria, debe actuar para derrotar a sus enemigos y reivindicarla. Jesús no estaba eliminando ese paradigma judío fundamental. Lo reafirmaba con la mayor firmeza, y, como argumentaré más adelante, de la manera que él consideraba la única posible. Sin embargo, estaba redefiniendo el Israel que debía ser reivindicado y, por lo tanto, también estaba redefiniendo la imagen que Israel tenía de sus verdaderos enemigos. Esto, después de todo, tiene buenos paralelos históricos; fue la decisión fundamental que, de una forma u otra, tomaron todas las sectas judías, incluyendo a los seguidores de Juan, a los esenios y a las diversas facciones durante la guerra del 66-70. Jesús, entonces, ofrecía la tan ansiada renovación y restauración, pero en nuevos términos y con nuevas metas. Contaba la historia de Israel, dándole un giro radical e invitando a sus oyentes a apropiársela, a prestar atención a sus advertencias y a seguir su invitación.

Pero ¿qué implicaría esto? George Caird, en una carta privada escrita en 1982, declaró: «Debe ser posible ver qué rumbo debería seguir Israel si atendiera a la advertencia». La supuesta enseñanza moral de Jesús no puede reducirse al nivel de una ética atemporal. En ese nivel, aparentemente planteaba algunas exigencias estrictas, pero gran parte de ellas no eran particularmente nuevas. Tampoco puede verse simplemente como una instrucción para la vida continua de «la iglesia», en el sentido de Una nueva comunidad que se fundaría tras la muerte de Jesús; ningún aldeano galileo habría sabido qué hacer con semejante idea. Tampoco se trataba simplemente, en el extremo opuesto, de un *Interimsethik* (término de Schweitzer), una especie de ley marcial relevante solo para el breve periodo

entre el inicio del ministerio público de Jesús y el fin del mundo. Si tomamos en serio la imagen pública de Jesús como profeta, el material que consideramos «enseñanza moral», que ha sido categorizado como tal por una iglesia que ha convertido a Jesús en el maestro de dogmas y ética atemporales, debe considerarse, en cambio, como *su agenda para Israel*. Así es como debería ser el pueblo de la alianza en este punto crucial de su larga historia.

Los evangelios presentan a Jesús enseñando de diversas maneras. A veces, por supuesto, en parábolas; otras veces en dichos epigramáticos más breves, reflexiones o resúmenes de temas complejos; otras veces, al parecer, en discursos más extensos. No hay ninguna razón *a priori* para que Jesús no pudiera haber enseñado en discursos extensos; de hecho, hay muy buenas razones para sugerir que lo hizo. El intento de convertir uno de estos diversos estilos de enseñanza en la norma, y cuestionar la historicidad de los demás sobre esa base, se basa en una base histórica muy frágil. Esto no significa, por supuesto, que los discursos, tal como los conocemos, sean en modo alguno reproducciones taquigráficas de lo que se dijo en tal o cual ocasión particular. Las razones por las que los seguidores de Jesús, en aquella época y después de la Pascua, recordaron, recopilaron y editaron dicho material, y lo transmitieron en circunstancias que lo moldearon materialmente y le dieron, quizás, nuevos enfoques, deben estudiarse en otro lugar. Pero, dentro de la figura de un profeta, comprometido con la implementación de nuevas formas de *ser* profeta, no hay razón para negar, y sí para afirmar, que los diferentes géneros de dichos y enseñanzas que encontramos en los evangelios presentan, en principio, un panorama general coherente. En términos de cosmovisión, esta praxis total se relaciona directamente con la amplia categoría de «historia». Jesús tenía como práctica habitual narrar la historia de Israel de tal manera que subvertía otras narraciones e invitaba a sus oyentes a apropiarse de su relato. Este será el tema de los próximos tres capítulos de este libro.

(b) Parábolas

La forma más conocida de la proclamación de Jesús es, por supuesto, el uso de historias explícitas, es decir, las parábolas.¹¹⁷ Veremos las parábolas con cierto detalle. Durante los siguientes cuatro capítulos, debemos mencionar su forma y estilo, continuando con nuestra descripción inicial de Jesús tal como lo percibían sus contemporáneos: los aldeanos desconcertados que se paraban en los portales, se reunían en pequeños grupos, traían a sus enfermos en camillas para ser sanados y acudían al campo para escucharlo hablar del consuelo de Israel. La interpretación académica de las parábolas tiende siempre —y con razón— a ser función de una visión particular de la trayectoria de Jesús (y/o de la naturaleza y el propósito de los evangelios),

más que una entidad aislada. Por lo tanto, es importante incluir una consideración general de ellas en esta etapa, dentro del tratamiento de la praxis característica de Jesús.¹¹⁸

Lo primero que cabe decir es que las parábolas seguían líneas judías bien conocidas. Varias de ellas se basan en modelos del Antiguo Testamento: la vid o viña es una imagen habitual de Israel, la oveja y el pastor hablan de Israel y su rey, etc. Varias presentan analogías con otras fuentes judías más contemporáneas: un mayordomo y un amo, o un hijo y un padre, hablan simultáneamente de Israel y su dios.¹¹⁹ Varios de ellos, en su forma actual en la tradición sinóptica, se acercan bastante al discurso apocalíptico: una historia extraña se interpreta para que sus símbolos secretos puedan ser comprendidos por quienes tienen oídos para oír. Esto significa, como vimos en el capítulo anterior, que los relatos ya estarían funcionando en diversos niveles. No son totalmente nuevos; su mensaje suena familiar en cierto modo; sin embargo, tienden a presentar nuevos giros dentro de la incómoda familiaridad. Parecen diseñados, dentro de la cosmovisión de la población judía de las aldeas de la época, como herramientas para romper la cosmovisión imperante y reemplazarla por una estrechamente relacionada, pero significativamente ajustada en todos sus aspectos. Jesús no estaba diciendo: «Desechen sus aspiraciones judías y piensen en la música, la filosofía o en castillos en el aire cuando mueran». Tampoco estaba simplemente declarando una plaga sobre todas las casas. Excepto los de campesinos radicales, como podría pensarse al leer a algunos eruditos contemporáneos. Jesús articulaba *una nueva forma de entender el cumplimiento de la esperanza de Israel*. Había radicalizado la tradición. Así, como se ha comentado a menudo en los últimos años, es como funcionan las historias. Invitan a los oyentes a un mundo nuevo y los animan a apropiárselo, a ver su mundo cotidiano a partir de ahora a través de esta lente, dentro de esta cuadrícula. La lucha por comprender una parábola es la lucha por el nacimiento de un mundo nuevo.

Hablar del dios de Israel mediante historias es, de hecho, una forma especialmente eficaz de abordar dicha tarea. La mayor parte del Antiguo Testamento consiste en historias sobre Israel y su dios, y no puede reducirse a fórmulas para ser estudiadas o sometidas a análisis experimental. Esto no es casual. Las principales tradiciones judías se relacionan con la *historia* del creador y el cosmos, del dios de la alianza y su pueblo. El pensamiento del Antiguo Testamento no cae fácilmente en abstracciones aisladas ni en verdades atemporales. Aunque, por supuesto, sus ricas tradiciones abarcan

una amplia variedad de géneros, es la narrativa, y no el mundo anodino del aforismo aislado o la intuición mística, su modo subyacente.¹²⁰

Por lo tanto, debe quedar claro que las parábolas, por su propia forma, sitúan a Jesús firmemente en su contexto judío. El género en sí mismo pone en práctica ese mensaje de doble filo de bienvenida y advertencia que constituye el tema principal de las parábolas. Las parábolas no son simplemente *información sobre* el reino, sino que forman parte de los *medios para* su nacimiento. No son una actividad secundaria, que habla de lo que sucede a un nivel inferior. Forman parte de la actividad principal en sí misma. No se limitan a dar a la gente algo en qué pensar. Invitan a la gente al nuevo mundo que se está creando y advierten de las graves consecuencias si se rechaza la invitación. El relato de estas historias por parte de Jesús es una de las maneras clave en que el reino irrumpe en Israel, redefiniéndose al hacerlo. También funcionan, por la misma razón, como explicación y defensa de lo que Jesús está haciendo. Como argumenta Meyer, las parábolas no son simplemente *tema*, sino también *representación*. No se limitan a hablar de la oferta divina de misericordia; la ofrecen y defienden el derecho de Jesús a ofrecerla.¹²¹

Esta comprensión de cómo funcionan las historias, y particularmente las parábolas, no significa, como a menudo se ha sugerido, que el propósito de las parábolas fuera simplemente romper con las visiones del mundo sin tener nada definido que poner en su lugar.¹²² Los *medios por los cuales* 'trabajan', que pueden ser y han sido Analizadas con diversas herramientas modernas, no pueden por sí mismas revelarnos el *propósito al que* se dirigen. Eso equivaldría a analizar a un ser humano en sus componentes físicos, químicos y biológicos, sin tener aún idea de *quién es realmente*. Si a esto se suma el reciente y correcto reconocimiento de que la llamada forma "alegoría" de algunas parábolas no es necesariamente tardía ni necesariamente no judía, sino que pertenece, de forma más íntima, al judaísmo,¹²³ Las parábolas pueden y deben entenderse como pertenecientes precisamente a la *tradición profética judía*. Así era como Isaías, Ezequiel y Jeremías habían articulado su mensaje en ocasiones, generalmente un mensaje de advertencia a la nación. Querían, después de todo, cambiar la cosmovisión de sus contemporáneos: las historias eran una de las mejores maneras de hacerlo. Y a veces, particularmente pero no exclusivamente dentro de lo «apocalíptico», encontramos lo que solo podemos llamar alegorías. Con esto, hablando en general, me refiero a historias que, dentro de las múltiples resonancias que cualquier buena historia tendrá, hacen uso de una metáfora extendida en la que diferentes características (a) representan diferentes elementos en el mundo «real» y (b) evocan un mundo más amplio de historia, mito y símbolo.

Por este medio, el narrador de la alegoría apocalíptica dentro de la tradición judía puede decir: lo que estoy describiendo es un nuevo éxodo, un nuevo mundo, una nueva creación. Las parábolas de Jesús, como vimos en el capítulo anterior, continúan la larga tradición judía de contar la historia de Israel mismo y mostrar cómo ésta llega a su conclusión paradójica.

El paralelo más cercano a las parábolas resulta ser, por lo tanto, el mundo de la literatura apocalíptica y subversiva judía, cuando se entiende correctamente. En Qumrán, el mensaje de los profetas es interpretado por el Maestro de Justicia, lo que resulta en una lectura *peshar* que aplica palabras antiguas a la situación actual.¹²⁴ En las visiones apocalípticas, un ángel le pregunta al vidente si entiende la visión, él generalmente responde que no, y entonces el ángel le revela el "misterio", explicándole de manera casi alegórica que la mujer es Jerusalén, la bestia es el rey de Grecia, o lo que sea.¹²⁵ En las parábolas de Jesús, los discípulos desempeñan el papel de videntes, con Jesús mismo como revelador e intérprete del "misterio". Al igual que en los rollos y otros escritos apocalípticos, esta revelación no es la revelación de una verdad abstracta *per se*, sino la revelación de un mensaje subversivo y peligroso. La historia de Israel avanza rápidamente hacia su clímax, pero está sucediendo de *esta* manera, no como se esperaba. Es un mensaje diseñado para alentar a quienes "tienen oídos para oír" a creer que realmente son el verdadero Israel del dios del pacto, y que pronto serán reivindicados como tales, mientras que el resto del mundo, *incluyendo particularmente al ahora apóstata o impenitente Israel*, es juzgado. Así es como funciona la literatura apocalíptica; este es el mensaje característico que transmite. Sugiero que las parábolas de Jesús funcionaron de la misma manera y transmitieron (a este nivel de generalidad) prácticamente el mismo mensaje.¹²⁶

Esto significa que debemos abandonar la falsa distinción entre alegoría y parábola, y la falsa dicotomía entre símbolos estenopeicos y tensos.¹²⁷ El hecho de que una historia pueda ser reinterpretada en términos de las aplicaciones particulares que el escritor o el orador pretendían darle no excluye todo tipo de resonancias. En la parábola de los labradores malvados, Israel es la viña; sus gobernantes, los viñadores; los profetas, los mensajeros; Jesús, el hijo; el dios de Israel, el creador, es él mismo el dueño y el padre.¹²⁸ Pero este significado «alegórico» admite implicaciones mucho más amplias. Jesús afirma estar desarrollando una historia ya utilizada por Isaías (5:1-7); el momento presente es el momento de crisis, el fin del exilio; tras el pacto se yergue un dios que no puede ser chantajeado por sus supuestos términos; Israel fue creado para la voluntad de YHWH y no al revés, ya que, después de todo, él es el creador que la creó en primer lugar; regresará a su viña para

juzgar a sus malvados labradores. Y, en particular, la historia no se cuenta de tal manera que deje estas implicaciones como «verdades» o «mensajes» para ser procesados como «ideas» y archivados de forma segura para cualquier momento en que surja la necesidad. La parábola, con toda su alegoría, funciona como una llamada urgente que intenta romper la cosmovisión de los labradores actuales y reemplazarla por una nueva. Específicamente, les dice que su historia controladora implícita ha alcanzado su límite. Un punto crítico, que amenaza algunos de sus preciados símbolos y praxis, y ofrece respuestas nuevas y sorprendentes a las preguntas subyacentes sobre la cosmovisión. Estas parábolas (y la mayoría de las parábolas de Jesús encajan en este modelo de una forma u otra) son la historia de Israel en miniatura, la narración de Jesús de la historia de Israel para socavar la forma actual de entender la identidad de la nación. Es como si alguien contara la historia del desarrollo de Estados Unidos o del Imperio Británico, no como las historias de libertad y civilización y cómo se lograron, como suelen hacerlo los estadounidenses y los británicos, sino como historias de una ambición prometeica que alcanza un poder profundamente ambiguo, lo maneja con una autocomplacencia irresponsable y se enfrenta a un desastre inminente como resultado.

Esto explica algo sobre las parábolas que ha desconcertado a muchos, si no a la mayoría, de los lectores y académicos. Alguien que narra historias extrañamente familiares y *las interpreta con significados erróneos* acabará en problemas.¹²⁹ La parábola sobre la impureza, sobre las cosas que salen o entran en una persona, en las que las primeras contaminan y las segundas no, es una invitación críptica a abandonar uno de los más preciados marcadores de límites culturales de Israel, un símbolo social y religioso al que la gente en la memoria reciente se había adherido incluso cuando el resultado era tortura y muerte.¹³⁰ Es como si alguien, pretendiendo representar la verdadera esperanza para los católicos romanos polacos en tiempos de dominación extranjera, contara un relato breve en el que, críptica y simbólicamente, la figura de María fuera discretamente degradada o relegada. Si la gente realmente entendiera lo que se decía, un linchamiento siempre estaría a la vista. Esto se relaciona, por supuesto, con el uso de la apocalíptica, que (como ahora sabemos) debe entenderse, al menos en parte, como la literatura de la subversión, del socavamiento críptico de una cosmovisión dominante y poderosa, y del fomento y apoyo de una revolucionaria.¹³¹ Si alguien le hubiera preguntado a Jesús, después de la parábola de Marcos 7, por qué hablaba de manera tan críptica, bien podría haber respondido con las famosas y (por lo demás) desconcertantes palabras de [Marcos 4:11-12](#) : para que

miren y miren, pero nunca vean; oigan y oigan, pero nunca entiendan.¹³² Si realmente vieran o entendieran, podría haber un alboroto. Quienes tienen oídos oirán; por el momento, es mejor que quienes no los tengan, no oigan. El «Manifiesto de Nazaret» de [Lucas 4:16-30](#) fue un poco Demasiado claro, quizás: si el profeta no ha de perecer lejos de Jerusalén, su mensaje subversivo debe revestirse de un disfraz que solo el ojo que ve podrá penetrar. Las parábolas de Jesús, entonces, pertenecen a, reelaboran, reapropian y redirigen las tradiciones proféticas y apocalípticas de Israel. Pertenecen sustancialmente, tal como están, al período específico de su carrera pública y ministerio, a su obra como profeta de juicio y renovación.

De hecho, no pertenecen propiamente a ningún otro lugar. Una vez establecida la iglesia primitiva, el secreto era público. La forma misma, la parábola como alegoría apocalíptica, solo corresponde al momento en que la advertencia y la llamada deben ser necesariamente crípticas y veladas: es decir, al tiempo de la carrera pública de Jesús. Marcos y Mateo tienen su propia manera de mantener otros aspectos crípticos: «que el lector entienda».¹³³ Los evangelistas, en sus propias situaciones, no necesitan ser crípticos en el uso de las parábolas. Hablan de la situación del ministerio de Jesús; ese secretismo era necesario entonces, pero ya no lo es. La crítica formal de las parábolas debería llevarnos a concluir que el único *contexto apropiado* para la parábola más su interpretación es el ministerio mismo de Jesús.

Las parábolas, por lo tanto, no son simplemente una «enseñanza», donde cada una expone un único punto moral o «religioso» (Jülicher). Tal teoría es totalmente anacrónica. Tampoco se limitan a anunciar una escatología realizada, con alegorizaciones introducidas posteriormente para presentar diferentes puntos para cada generación, lo que le da un significado nuevo e «falso» a la parábola (Dodd).¹³⁴ Tampoco son alegóricos, con varios puntos cada uno, sino simplemente dirigidos por los evangelistas a comunidades con poca relación con Jesús (Drury). Tampoco son eventos verbales sin un «contenido» definido, de modo que cualquiera Quien crea haber encontrado un «significado» no habrá entendido nada (Perrin).¹³⁵ Son el vehículo ideal para la campaña paradójica y peligrosa que Jesús estaba emprendiendo, expresando el corazón mismo de su mensaje tanto en su forma como en su contenido, en su estilo y lenguaje, así como en su imagería particular y su significado apocalíptico o alegórico.

Podemos resumir esta discusión de las parábolas en ocho puntos, como sigue.

1. El contexto literario más inmediato de las parábolas es el apocalíptico. Las parábolas no solo tratan del regreso del dios de Israel a su historia para

juzgarla, redimirla y restaurarla; también son agentes de ese acontecimiento trascendental. ¹³⁶

2. Jesús usó parábolas con frecuencia. Es de esperar que encontremos (y de hecho encontramos) variaciones locales, en las que utilizó historias similares en varias ocasiones, representadas por algunas versiones diferentes en nuestras fuentes.

3. Las parábolas solo tenían sentido en el contexto integral de la trayectoria de Jesús. Resonaban, reflejaban, interpretaban e incluso defendían los ejes principales de la obra de Jesús, y a su vez, generaban otros ecos.

4. Las parábolas funcionaban como todas las buenas historias, invitando a los oyentes a adentrarse en el mundo narrativo. Estaban diseñadas para romper con las visiones del mundo y crear nuevas, animando a los oyentes a identificarse con la narrativa. Comprender el sentido de la parábola implicaba juzgarse a uno mismo.

5. Las parábolas eran pues, como el género apocalíptico al que en cierto sentido pertenecen, historias subversivas, contadas para articular y hacer nacer una nueva forma de ser pueblo de Dios.

6. Por lo tanto, las parábolas eran esencialmente secretas. Jesús no fue un «maestro universal» de verdades eternas, sino el iniciador de un movimiento que crecería como una semilla inadvertida que se transforma en planta antes de que nadie se diera cuenta. ¹³⁷ Había algo necesariamente críptico en las parábolas. Su importancia fue tan explosiva que no era posible explicarla en público. Había que tener oídos para captar el mensaje.

7. La función secreta de las parábolas funcionó por analogía con otros modelos hermenéuticos judíos, entre ellos los de Qumrán y la literatura apocalíptica.

8. El análisis narrativo de las parábolas aún se encuentra en sus inicios. Pero, en principio, un análisis detallado de las parábolas sería un proyecto excelente y podría producir resultados muy fructíferos, una vez, y solo una vez, se comprenda plenamente su contexto total y su contexto dentro del ministerio de Jesús. ¹³⁸

Los relatos de Jesús sobre la historia de Israel, por lo tanto, encajaron perfectamente en la praxis profética que adoptó. Se inspiró en numerosos modelos de los profetas hebreos y los integró en una nueva síntesis adecuada a su percepción del momento particular que enfrentaba la nación. Esto significó, a su vez, que compartía otra característica con los profetas canónicos y con su predecesor inmediato, Juan: la de emitir solemnes advertencias sobre el juicio inminente.

(c) Oráculos del Juicio

La obra profética de Juan el Bautista incluyó, al parecer, un importante elemento de *advertencia*. Al igual que varios de los antiguos profetas hebreos, Juan anunció solemnemente que el dios de Israel juzgaría pronto a su pueblo, a menos que se arrepintiera. Esta tradición de advertencia encuentra otros ecos en el primer siglo.¹³⁹ Se ha pensado a menudo que Jesús evitaba hablar de este modo, pero esto, a mi juicio, es incorrecto.¹⁴⁰ Por el contrario, estoy de acuerdo con Borg en que la tradición de los dichos de juicio tiene buenos derechos para ser histórica.¹⁴¹

¿Cómo suena esta advertencia en la práctica? Los profetas de la tradición judía solían anunciar el juicio del dios de la alianza sobre su pueblo rebelde y (a veces) también anunciaban el inicio de un nuevo movimiento, un tiempo en el que el dios de Israel volvería a actuar con misericordia para su pueblo. Parte de la personalidad profética de Jesús fue que... Ambos. Para evaluar el peso de esta tradición, conviene destacar algunos de sus rasgos más destacados, tal como los encontramos en los sinópticos:

Dejar que los muertos entierren a los muertos ([Mateo 8:22](#) / [Lc. 9:60](#));

No echéis el vino nuevo en odres viejos ([Mateo 9:17](#) / [Mc. 2:22](#) / [Lc. 5:37-8](#));

Israel es una oveja perdida, sin pastor ([Mateo 9:36](#));

Aquellos que no se arrepientan pronto llegarán a un tiempo en que será más tolerable para Sodoma y Gomorra que para ellos ([Mateo 10:15](#) / [Lc. 10:12](#) , cf. [Mateo 11:20-24](#) / [Lc. 10:13-15](#));

Abraham, Isaac y Jacob acogerán a los gentiles en el reino, mientras que los hijos del reino serán expulsados ([Mateo 8:11-12](#) / [Lc. 13:28-9](#));

Israel debe hacerse amigo rápidamente de su acusador, no sea que la lleven a prisión ([Mateo 5:25-6](#) / [Lc. 12:58-9](#));

Israel es como la sal que ha perdido su sabor, y ya no sirve para nada más que para ser echada fuera y pisoteada. [Mateo 5:13](#) / [Mc 9,50](#) / [Lc. 14:34-5](#));

El que niegue o se avergüence del Hijo del Hombre, el Hijo del Hombre se avergonzará de él. [Mc. 8:38](#) / [Lc. 9:26](#));

Es mejor sacrificar partes preciosas del cuerpo que ir entero al Gehena ([Mateo 5:29-30](#) / [Mc. 9:43-8](#));¹⁴²

Hay puerta estrecha que lleva a la vida, y pocos son los que la hallan; pero ancha es la puerta que lleva a la perdición. [Mateo 7:13-14](#) / [Lc. 13:24](#));

Israel en la actualidad es como un campo con trigo y cizaña mezclados, pero llegará un día de separación y juicio ([Mateo 13:24-30](#) , [36-43](#));¹⁴³

Israel es como los peces en una red, buenos y malos juntos, y pronto la red llegará a la orilla y los peces malos serán desechados. [Mateo 13:47-50](#)); ¹⁴⁴

El señor de la casa vendrá y castigará a aquellos siervos que no fueron fieles ([Mateo 24:45-51](#) / [Lc. 12:42-6](#)); ¹⁴⁵

Los primeros serán últimos, y los últimos primeros. [Mateo 19:30](#) / [Mc. 10:31](#) / [Lc. 13:30](#));

Nínive condenará a esta generación, porque se arrepintió a la predicación de Jonás, y más que Jonás en este lugar. [Mateo 12:39-41](#) / [Lc. 11:29-32](#)); ¹⁴⁶

Esta generación será como un hombre exorcizado reocupado por demonios peores que los anteriores ([Mateo 12:43-5](#) / [Lc. 11:24-6](#));

Aquellos a quienes les habían ocurrido tragedias no eran mayores pecadores que el resto; a menos que Israel se arrepienta, todos perecerán igualmente, abatidos por los guardias romanos o aplastados bajo la caída de edificios. [Lc. 13:1-5](#));

Si el árbol no da fruto este año, será cortado. [Lc. 13:6-9](#));

En el banquete mesiánico, aquellos que insisten en los mejores lugares serán humillados ([Lc. 14:7-11](#)); ¹⁴⁷

En la gran fiesta de bodas que se avecinaba, los invitados no eran dignos ([Mateo 22:1-14](#) / [Lc. 14:15-24](#) / *Tom. 64*);

Jerusalén acabará como los pollos sin gallina, desprotegidos en el incendio del corral ([Mateo 23:37](#) / [Lc. 13:34](#)); ¹⁴⁸

El Templo ha sido abandonado por YHWH y enfrenta su destino desprotegido ([Mateo 23:38](#) / [Lc. 13:35](#)); ¹⁴⁹

Así como el diluvio arrasó con los contemporáneos de Noé, también será destruida esta generación ([Mateo 24:37-9](#) / [Lc. 17:26-7](#));

Así como la esposa de Lot fue sorprendida por un juicio repentino, así también lo será esta generación ([Lc. 17:32](#));

Habrá doncellas insensatas que no estarán preparadas cuando llegue el novio. [Mateo 25:1-13](#));

Habrá siervos necios que esconderán su talento en la tierra, o enterrarán su mina en una servilleta ([Mateo 25:14-30](#) / [Lc. 19:11-27](#)); ¹⁵⁰

Habrá súbditos renuentes que pagarán el precio cuando el rey legítimo venga a reinar. [Lc. 19:14](#) , [27](#));

Habrá cabras y ovejas. [Mateo 25:31-46](#));

Sobre esta generación vendrá toda la sangre justa derramada sobre la tierra, desde Abel hasta Zacarías; toda vendrá sobre esta generación ([Mateo 23:35](#) / [Lc. 11:51](#));

El Templo será destruido y (quizás) reconstruido ([Mc. 14:58](#) / [Mt. 26:61](#) ; cf. [Mc. 13:2](#) / [Mateo 24:2](#) / [Lc. 21:6](#) , etc.; [Lc. 19:43s](#) .; [Mc. 15:29](#) / [Mateo 27:40](#) ; *Tomás* 71; cp. [Hch. 6:14](#));

Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco creerán aunque uno se resucite de entre los muertos. [Lc. 16:31](#)).

Este, a cualquier precio, es un catálogo bastante devastador de amenazas y advertencias. Por supuesto, se objetará de inmediato que estos pasajes, o la mayoría de ellos, son bien conocidos dentro de las tradiciones de la erudición del Nuevo Testamento como posteriores al ministerio de Jesús. Todo lo que podemos decir en este momento es que esto está por verse. Se han presentado argumentos a favor de la autenticidad de este o aquel grupo (cabe destacar que los dichos se extienden a lo largo de la triple tradición, Q, Mateo especial, Lucas especial y *Tomás*); y las cosas no están tan resueltas como algunos académicos quisieran hacer creer. Además, el nuevo paradigma que propongo debe construirse desde cero, y no podemos asumir nada en un sentido u otro, salvo los requisitos habituales: obtener los datos, hacerlo de la forma más sencilla posible y arrojar luz sobre otras cuestiones. Aquí el punto que deseo plantear es claro. Si la imagen pública de Jesús era la de un profeta oracular, entonces advertencias como estas, o la mayoría de ellas, serían perfectamente naturales, y de hecho, previsibles. Parte de la vocación y el rol profético consistía en anunciar a Israel que seguía un camino que conducía a la ruina. Sería sorprendente que Jesús fuera visto como profeta si no hubiera dicho nada parecido.¹⁵¹

Las advertencias, además, son del tipo profético clásico. Evitando la interpretación errónea de los textos que considera el lenguaje de Jesús como una referencia al fin del mundo *per se* ,¹⁵² Podemos considerar estas advertencias como una amenaza que amenaza el fin de La actual nación de Israel, si no se arrepiente. En la triste, noble y completamente judía tradición de Elías, Jeremías y Juan el Bautista, Jesús anunció el juicio venidero del dios del pacto de Israel sobre su pueblo, un juicio consistente en un gran desastre nacional, social y cultural, comprensible en última instancia solo en términos teológicos. En el corazón del desastre estaría la ruina del Templo. (La acusación de que Jesús era samaritano parece pertenecer a este tema,¹⁵³ ya que los samaritanos eran notoriamente opuestos al Templo de Jerusalén; Jesús corría el riesgo de ser identificado con ellos si hablaba también en contra de él (aunque, por supuesto, otros, como los esenios, también lo habían

denunciado). En realidad, no hacía falta ser un profeta para prever un desastre mayor si Israel mantenía su actitud actual hacia Roma.¹⁵⁴ Jesús, al parecer, estaba advirtiendo contra los falsos profetas que, como aquellos a los que Jeremías se opuso, estaban diciendo al pueblo que confiara en el Templo;¹⁵⁵ o quienes, como aquellos a quienes se oponía Micaías ben Imlach, incitaban al pueblo a luchar, a resistir, porque vencerían. Jesús, al igual que Micaías, vio a todo Israel disperso por las montañas, como ovejas sin pastor, e interpretó este juicio venidero no como un acontecimiento político fortuito y desafortunado, sino como la llegada de la ira de Yahvé sobre su pueblo. Esto es lo que distingue al profeta del mero analista político.¹⁵⁶ Si así hacen con la madera verde, ¿qué harán con la seca?¹⁵⁷ Jerusalén es la ciudad que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados; Jesús viene como el último en la línea profética,¹⁵⁸ sin esperar nada mejor que sus predecesores, e incluso peor. De hecho, la anticipación de Jesús de su propia muerte encaja tan bien en el molde profético que, una vez que analizamos los datos en su conjunto, se convierte en otra parte de la evidencia que ahora apunta en la misma dirección: que su praxis habitual lo distinguió como profeta, en el sentido de anunciar a Israel un mensaje urgente del dios de la alianza.

Las advertencias, como vimos, se vieron compensadas por la bienvenida a quienes atendieron el mensaje. Jesús reunió a su alrededor al variopinto grupo que respondió a su llamado. Esto también formó parte de su ministerio profético, en su conjunto. El efecto total es evidente. Jesús fue visto, por el público en general, como un gran profeta, como uno de los profetas de antaño, anunciando a Israel su inminente... condenación y reivindicación, y poniendo su mensaje en funcionamiento a su alrededor.

Los relatos de Jesús sobre la historia de Israel y su anuncio profético del juicio coinciden exactamente con la otra cara de su obra profética. Él llevó a cabo aquello de lo que hablaba. En el centro de su praxis característica se encuentran dos elementos en particular, descritos por Crossan como «Magia y Cena». Analizaremos con más detalle la comunión de mesa de Jesús al considerar su reformulación de los símbolos de la vida de Israel en el capítulo 9, más adelante. Aquí debemos centrar nuestra atención en lo que Crossan llama «magia», en la exégesis más tradicional «milagro», y lo que yo prefiero describir como «obras poderosas».

(iv) Poderoso en hechos

(a) Introducción

La actual Tercera Búsqueda ha presenciado una especie de revolución silenciosa en relación con las “obras poderosas” u “obras de poder” que se dice que realizó Jesús.¹⁵⁹ Las lecturas precríticas de la Biblia consideraban

estos no solo como eventos reales, sino como evidencia primaria de la divinidad de Jesús. El liberalismo más antiguo, que se remonta al menos al siglo XVIII y en particular a Hume, afirmaba que los milagros nunca ocurrieron, o en cualquier caso, que nunca podría haber evidencia suficiente para creer que sí; por lo tanto, que Jesús probablemente nunca realizó ninguno; por lo tanto, que quizás no era, después de todo, divino. Ambas líneas de pensamiento, de hecho, contienen la misma incongruencia: las afirmaciones más contundentes sobre la encarnación en el Nuevo Testamento (por ejemplo, las de Pablo) no tienen nada que ver con las obras poderosas de Jesús, y los relatos de obras poderosas en los evangelios no suelen presentarse como prueba de la divinidad de Jesús. Si vamos a analizar seriamente las obras de Jesús, debemos dejar de lado esa antigua cuestión.

La historia reciente más exhaustiva ha llegado a la conclusión de que solo podemos explicar la evidencia que tenemos ante nosotros si consideramos que Jesús en verdad realizó hechos para los cuales en ese momento no había, y posiblemente todavía no haya, una explicación "naturalista" obvia, para usar esa terminología por el momento.¹⁶⁰ Decir esto no significa, por supuesto, proponernos ningún tipo de solución. De la explicación real, reduccionista o no. Aún es posible que, si se adoptara una cosmovisión en la que, estrictamente hablando, «lo milagroso no ocurre», se encontraran explicaciones satisfactorias, sin duda de tipo «psicosomático», para muchas, si no todas, las historias de sanación, y de tipo «mítico» o similar para muchos, si no todos, los «milagros de la naturaleza». Pero debemos tener claro que los contemporáneos de Jesús, tanto los que se convirtieron en sus seguidores como los que se negaron a seguirlo, ciertamente lo consideraban poseedor de poderes extraordinarios. La Iglesia no inventó la acusación de que Jesús estaba en complicidad con Belcebú; pero acusaciones como esa no se presentan a menos que sean necesarias para explicar fenómenos realmente extraordinarios.¹⁶¹

Es prudente, metodológicamente, abstenerse de emitir un juicio demasiado apresurado sobre lo que es realmente posible y lo que no dentro del universo espacio-temporal.¹⁶² Hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que se sueñan en la filosofía posterior a la Ilustración, como bien saben quienes han vivido y trabajado en zonas del mundo menos afectadas por Hume, Lessing y Troeltsch. Esto no significa que no existan la credulidad, la ingenuidad, la ignorancia culpable y el autoengaño. Tampoco significa negar, lo que es manifiestamente cierto, que los evangelistas escribieron sus historias de Jesús, en particular sus relatos de sus hazañas extraordinarias, de tal manera que plantean puntos teológicos particulares, mediante ecos del Antiguo

Testamento, la yuxtaposición con otras historias y el resaltado de ciertos elementos. Tampoco, cabe destacar, significa que, si rechazamos la postura de Hume sobre los milagros, estemos obligados a adoptar una cosmovisión no humeana en la que un dios (¿normalmente ausente?) interviene en el mundo de forma aparentemente arbitraria e irracional. La apelación a la suspensión del juicio, entonces, no puede usarse como caballo de Troya para introducir una cosmovisión "sobrenaturalista" anticuada bajo el pretexto de la neutralidad; esto a veces lo hacen los apologistas conservadores, quienes a menudo se interesan en este punto, no en Jesús mismo, sino en los milagros como casos de prueba para determinar si se cree o no la "verdad" de la Biblia; una postura que conlleva su propia némesis. Insistir al inicio de una investigación, cuyos resultados (como los de toda investigación importante) pueden cuestionar cosmovisiones básicas, en que alguna cosmovisión contemporánea en particular es la única posible, es simplemente dar por sentado el problema, demostrar que lo único que realmente queremos es escuchar el eco de nuestras propias voces.

La palabra misma «milagro», y en realidad las palabras «natural» y «sobrenatural», son de hecho sintomáticas de una gama muy diferente de posibles Cosmovisiones distintas a las que tenían los aldeanos galileos en el siglo I. Los evangelistas usaron palabras como «*paradoxa*», cosas que uno normalmente no esperaría; «*dunameis*», demostraciones de poder o autoridad; «*terata*» o «*semeia*», señales o portentos. Lo más cercano a un «milagro» es la única aparición de «*thaumasia*», «maravillas», en [Mateo 21:15](#). Estas palabras no conllevan, como a veces lo ha hecho la palabra española «milagro», connotaciones de invasión de otro mundo o del espacio exterior. Indican, más bien, que algo ha sucedido, *dentro de* lo que llamaríamos el mundo «natural», que no es lo que se habría anticipado, y que parece proporcionar evidencia de la presencia activa de una autoridad, un poder, en acción, no invadiendo el orden creado como una fuerza ajena, sino más bien permitiéndole ser más verdaderamente él mismo. Y eso describe igualmente bien la impresión que otros aspectos del ministerio de Jesús causaron en la gente: aquí había un fenómeno inesperado, un profeta que aparentemente cuestionaba la esperanza nacionalista y, sin embargo, anunciaba el reino del dios de Israel. Esto no era lo que se habría anticipado, pero no obstante llevaba la nota de cumplimiento.

La palabra «milagro», en cambio, se ha asociado con dos preguntas muy diferentes, desarrolladas sobre todo en el período de la Ilustración: (a) ¿Existe una dimensión «sobrenatural» en el mundo? (b) ¿Cuál religión, si la hay, es la verdadera? Los «milagros» se convirtieron, para algunos, en una forma de

responder «sí» a la primera y «cristianismo» a la segunda. Los «milagros» de Jesús son, en este contexto, una «prueba» de la existencia de un dios que ha «intervenido» en el mundo de esta manera. Hume y sus seguidores, como vimos, lo plantearon al revés: dado que los «milagros» no ocurren, o al menos no se puede demostrar que ocurran, ¿significa esto que todas las religiones, incluido el cristianismo, son falsas y la Biblia falsa? Esta pregunta precipitó dos posibles respuestas por parte de quienes deseaban preservar algo de la tradición: un «cristianismo» no milagroso, por un lado, y una reacción anticrítica de retaguardia, por otro. Hoy en día, estas preguntas parecen un poco flojas. Pocos historiadores serios niegan que Jesús, y de hecho muchas otras personas, realizara curaciones y otros actos sorprendentes sin una explicación natural obvia. Pero la apologética cristiana también ha evolucionado: los «milagros» ya no se presentan como «prueba» de nada. Lo que importa mucho más es la intención y el significado. ¿Qué creía Jesús que estaba haciendo y por qué? ¿Qué significado tuvieron sus actos para los involucrados y para quienes transmitieron la tradición?

Esta última pregunta plantea otra: ¿qué contribución, a su vez, ha hecho la tradición a las historias de las obras poderosas de Jesús? Aquí las opiniones se dividen. Algunos piensan que la comunidad postpascual inventó historias en las que Jesús aparecía bajo la apariencia de un taumaturgo helenístico; otros, que la comunidad postpascual suavizó los aspectos de la actividad de Jesús que lo hicieron... Parece un mago. Estas dos cosas, por supuesto, se anulan mutuamente. En las historias actuales, es decir, en los evangelios en su conjunto, las obras poderosas no sobresalen en absoluto del resto de la narrativa, como deberían hacerlo si hubieran sido añadidas a la tradición por personas interesadas en contar historias de un héroe milagroso de estilo helenístico.¹⁶³ Más bien, encajan notablemente bien en el panorama completo del ministerio de Jesús. No hay una línea divisoria que nos permita separar diferentes aspectos, aislando las obras poderosas, para luego, quizás, declararlas como añadidos posteriores. Igualmente, es posible (como veremos en breve) que nuestras fuentes hayan sido completamente «purgadas» de elementos «mágicos», aunque si esa hubiera sido la intención, es difícil entender por qué lo más dañino de todo, la acusación de magia negra, se mantuvo intacta, y de hecho, ocupó un lugar destacado, en los tres evangelios sinópticos.¹⁶⁴ Pero es mucho más probable que, históricamente, «la actividad milagrosa de Jesús no se ajuste a ningún patrón conocido». ¹⁶⁵ El nuevo modelo que encontramos, sin embargo, encaja en el perfil profético de Jesús que estamos construyendo.

Una pregunta más aguda, históricamente, es: ¿deberíamos entonces considerar las obras de Jesús como «mágicas» en cierto sentido? La distinción entre milagro y magia se ha hecho con frecuencia, y en algunos casos se ha argumentado con bastante precisión.¹⁶⁶ Hay dos maneras muy diferentes de abordar la cuestión. La primera consiste en encontrar criterios aparentemente neutrales: por ejemplo, que los milagros se relacionan con la acción misericordiosa de un dios, mientras que la magia se centra en la manipulación humana de fuerzas divinas o cuasidivinas. Sobre esta base, muchos han concluido que las acciones de Jesús no fueron mágicas; o que, si lo fueron, la evidencia real del elemento mágico ha sido cuidadosamente suprimida por la Iglesia.¹⁶⁷ Otro criterio aparentemente neutral, propuesto por MacMullen, es el siguiente: el milagro produce resultados benéficos, mientras que la magia es perjudicial.¹⁶⁸ Este criterio, sin embargo, genera rápidamente el segundo enfoque, muy diferente, que Crossan adopta, siguiendo a Robert Grant y otros: "la magia es a la religión lo que el bandidaje es a la política".¹⁶⁹ ¿Quién, después de todo, ha de juzgar si un acto particular ¿Es beneficioso o no? ¿Quién puede decir si un acto en particular es obra de un dios que actúa con gracia en el mundo o si es el resultado de artes oscuras secretas, y probablemente engañosas? Crossan se burla de quienes se niegan a reconocer que Jesús —y, de hecho, los carismáticos judíos Honi y Hanina, y los profetas Elías y Eliseo— eran, en cierto sentido, «magos». La magia es una «religión subversiva, no oficial, no aprobada y, a menudo, de clase baja»; la magia es «lo que cualquier ascendencia socioreligiosa llama su sombra desviada». ¹⁷⁰ Crossan, en otras palabras, ha ampliado el significado anterior de «magia» para incluir cualquier obra poderosa realizada fuera de un contexto oficial.

Esto podría aclarar un poco la cuestión, sin necesariamente llevar a todas las conclusiones que Crossan pretende. La evidencia, me parece, es bastante contundente: Jesús realizó proezas que, de hecho, dieron pie a la acusación de ser un mago en connivencia con fuerzas demoníacas.¹⁷¹ Pero ¿qué *significa* esta acusación? Significa, sobre todo, que Jesús era percibido como una seria amenaza para el mundo social, cultural y religioso de su época. Toda su carrera planteó una pregunta profundamente problemática, análoga a la que el propio Jesús planteó sobre Juan el Bautista.¹⁷² O bien estas cosas son obra de nadie menos que el propio YHWH, el dios de Israel, actuando de una manera nueva en la historia de su pueblo; o bien son obra del gran engañador, extraviando al pueblo. Es indudable que Jesús actuaba subversivamente, como lo había hecho Juan el Bautista. Independientemente de cómo clasifiquemos sus acciones en términos de *técnica*, en términos de *significado social y religioso*, no hay duda. Estaba saliendo del sistema. Actuaba sin ninguna

sanción oficial. Si eso forma parte de lo que entendemos por «magia», entonces Jesús era, en efecto, aunque solo en este sentido amplio, un mago.

No basta, entonces, con definir las obras poderosas como no mágicas, y por lo tanto «milagrosas», y dejarlo ahí. Pero tampoco basta con afirmar que, por ser «mágicas» en un sentido particular, Jesús deba ser identificado como un hacedor de milagros de estilo helenístico entre muchos otros, tanto judíos como paganos.¹⁷³ Las obras poderosas poseen, me parece, exactamente la misma ambigüedad inquietante que caracterizó toda la carrera de Jesús. O bien estaba inaugurando el ansiado tiempo de liberación, el regreso del exilio, el reino del dios de Israel, o bien estaba extraviando al pueblo, engañándolo con un programa y una agenda que subvertían radicalmente el verdadero destino de Israel. Nuestra pregunta del siglo XX es entre la magia... Y el milagro simplemente refleja la pregunta que Jesús planteó a sus espectadores en el primer siglo. Y esa pregunta no se puede resolver en términos de paralelismos en la historia de la religión. A pesar de atisbos ocasionales de Jesús usando técnicas que podrían tener paralelismos con algunas prácticas mágicas,¹⁷⁴ En gran parte su práctica real parece haber sido distinta de la de sus contemporáneos, tanto judíos como paganos.¹⁷⁵

Así, desde la perspectiva de un seguidor de Jesús en aquel entonces, sus obras poderosas se habrían interpretado en el contexto de su proclamación general: se habrían visto como señales de que el reino del dios de Israel estaba naciendo. Desde la perspectiva de cualquiera con intereses creados en que el reino llegara de diferentes maneras, o incluso en que no llegara, los mismos eventos habrían parecido peligrosos y subversivos, es decir, «mágicos». ¿Cómo se podría decidir? No, claramente, mediante un análisis más profundo de las obras poderosas en sí. Solo se podría decidir observando qué más tramaba este extraño profeta y qué decía. En ese tipo de investigación, los contemporáneos de Jesús, al igual que el historiador moderno, prestarían atención a las historias que Jesús contaba y a su forma de tratar los símbolos nacionales. Así, como veremos, fue precisamente como se abordó el asunto.

(b) 'Obras Poderosas': Interpretación

Una manera en que algunos entendieron evidentemente las obras poderosas de Jesús fue que eran señales del tan esperado cumplimiento de la profecía.¹⁷⁶ Para un judío del primer siglo, la mayoría, si no todas, las obras de sanación, que constituyen la mayor parte de las obras poderosas de Jesús, podían verse como la restauración de la membresía en Israel de aquellos que, por enfermedad o cualquier otra causa, habían sido excluidos como ritualmente impuros. Las sanaciones, por lo tanto, funcionan en paralelo exacto con la bienvenida a los pecadores, y esto, podemos estar seguros, era lo

que Jesús mismo pretendía. Nunca realizó obras poderosas simplemente para impresionar. Las veía como parte de la inauguración del gobierno soberano y sanador del dios del pacto de Israel. Por lo tanto, podemos examinar brevemente los diversos elementos de la tradición para ver, en línea con el resto de este capítulo, cómo la praxis profética de Jesús habría sido percibida por al menos algunos de sus contemporáneos.

La evidencia de Qumrán sugiere que, al menos en algunos círculos judíos, un judío mutilado no podía ser miembro pleno de la comunidad.¹⁷⁷ Además, ante la carga física de ser ciego, cojo, sordo o mudo, ese judío estaba manchado y era incapaz de ser un israelita pleno. Es difícil evaluar hasta qué punto¹⁷⁸ la sociedad judía de la época de Jesús llevó esto a cabo. Pero sabemos que, al menos en Qumrán, era un asunto muy serio. Esto significa que los milagros de sanación de Jesús deben interpretarse claramente como una forma de otorgar el don de *shalom* (plenitud) a quienes carecían de ella, trayendo no solo salud física, sino también una renovada pertenencia al pueblo de YHWH.

Muchas de las personas que Jesús sanó pertenecían a una de estas categorías prohibidas. Había ciegos,¹⁷⁹ sordos y mudos,¹⁸⁰ leprosos (que no sólo fueron excluidos ritualmente, sino también, por supuesto, condenados al ostracismo social),¹⁸¹ una mujer con un flujo de sangre, que la hacía impura no solo a ella, sino también a todo aquello sobre lo que se sentaba, y a toda persona o cosa que tocaba,¹⁸² una mujer lisiada “a quien Satanás ató durante dieciocho años”.¹⁸³ Por extensión del mismo punto, el hecho de que Jesús tocara a los muertos y los resucitara ciertamente debería haberle traído impureza, pero de hecho tuvo el efecto de restaurarlos.¹⁸⁴ Así también realizó sus milagros por los gentiles,¹⁸⁵ y para un samaritano,¹⁸⁶ dan testimonio de la inclusión dentro del pueblo de YHWH de aquellos que antes estaban fuera.

El efecto de estas curas, por tanto, no fue meramente brindar curación física; no fue meramente dar a los humanos, dentro de una sociedad mucho menos individualista que nuestra sociedad occidental moderna, un renovado sentido de pertenencia a la comunidad;¹⁸⁷ sino reconstituir a los sanados como miembros del pueblo del dios de Israel. En otras palabras, estas sanaciones, en el nivel más profundo de comprensión por parte de Jesús y sus contemporáneos, serían vistas como parte de su ministerio total, específicamente, parte de esa bienvenida abierta que acompañó la inauguración del reino y, en consecuencia, parte de su obra subversiva, que probablemente lo metería en problemas. La reivindicación que Israel buscaba en su dios se estaba presentando al presente, de cerca, en el caso de estos individuos. Estaban siendo reintegrados a la comunidad de adoración, como

aquellos salmistas que comenzaban con lamento y terminaban con acción de gracias.¹⁸⁸ Las obras poderosas de Jesús tuvieron así el efecto de reunir a la comunidad de «todo Israel», de acuerdo con la antigua profecía.¹⁸⁹ Estaban estrechamente vinculados a la gran bendición de la alianza renovada, es decir, el perdón de los pecados.¹⁹⁰

Otras señales de la renovación del pacto incluyen la multiplicación del pan en el desierto y el apaciguamiento de las tormentas, ambas con connotaciones del éxodo.¹⁹¹ Negativamente, esta renovación del pacto significó un juicio que cayó sobre la nación: la parábola de [Lucas 13:6-9](#) (la higuera que finalmente no da fruto) se convierte en una parábola actuada en [Mateo 21:18-20](#) / [Marcos 11:12-25](#), donde claramente simboliza lo mismo que lo sucedido en el Templo, es decir, el juicio inminente que caerá sobre el Israel impenitente.¹⁹² Los evangelistas, en sus notas editoriales, a veces destacan que, en el siglo I, lo principal que se «vería» en las obras poderosas no era una manifestación sobrenatural de poder por sí misma, sino la venida del dios de Israel con poder para salvar y sanar, para hacer por estos individuos lo que se había prometido (se creía) a la nación en su conjunto. Como dice Mateo: «Glorificaron al dios de Israel».¹⁹³ Las obras de poder fueron un ingrediente vital en la inauguración del reino.¹⁹⁴

Como tales, también podrían verse como la irrupción del nuevo orden planeado por el dios creador. En los milagros de sanación en general, pero también en varias otras acciones, vislumbramos algo más que la simple reconstitución de Israel. Como vimos en *NTPG*, Israel se consideraba el eje central de lo que el dios creador hacía, y haría, por el mundo entero; cuando Israel fuera restaurado, toda la creación sería restaurada.¹⁹⁵ No es sorprendente, pues, que encontremos ecos en los evangelios de acontecimientos extraños en los que Jesús ejerce poder sobre el orden natural, poniéndolo en una nueva armonía consigo mismo y con el designio salvífico divino, sólo antes visto de forma extraña. Momentos como la travesía del Mar Rojo. La extraordinaria pesca,¹⁹⁶ El apaciguamiento de las tormentas, la alimentación en el desierto y, negativamente, la maldición de la higuera deben incluirse aquí. La resurrección en sí misma, por supuesto, pertenece propiamente a esta serie, pero plantea toda clase de cuestiones y debe tratarse por separado.¹⁹⁷ En todos ellos, como en las "obras poderosas" en su conjunto, lo que se "veía" dentro de la cosmovisión judía del primer siglo sería la restauración de la creación, que Israel había esperado que sucediera cuando su dios se convirtiera en su rey y ella fuera vindicada por él.

Por supuesto, cualquiera puede cuestionar si alguno de los supuestos eventos aquí mencionados realmente ocurrió. No es mi propósito discutirlos

individualmente. ¹⁹⁸ Más bien, tengo una triple sugerencia. (a) Muchos eruditos de trasfondos muy diversos aceptan ahora que Jesús realizó notables «obras poderosas»; este consenso es lo suficientemente sólido como para sostener, al menos, que los contemporáneos de Jesús, tanto amigos como enemigos, creían que hacía tales cosas, y que la mejor y más sencilla explicación de esto es que era más o menos cierto. (b) Interpretaciones como las que he sugerido serían muy probables de surgir, no solo en la mente de la comunidad pospascual o de los evangelistas, sino también en la mente de los espectadores originales y de los primeros narradores. (c) Los ecos de la profecía y el tema del cumplimiento pertenecen, por lo tanto, no solo a la reflexión teológica posterior, sino como parte de la respuesta a la pregunta: ¿qué «vio» la gente cuando vio a Jesús obrar? La praxis del profeta invitaba a la interpretación: anunciaba el gran cumplimiento, la gran renovación, el momento en que el dios de Israel finalmente se convertiría en rey.

Como se aclarará en los capítulos siguientes, estas «obras poderosas» encajan con los demás temas. Pertenecen a la historia que Jesús narra; tienen lugar en el contexto de lo que se llama «fe». ¹⁹⁹ lo cual resulta ser el reconocimiento de que el Dios de Israel está activo en y a través de Jesús; plantean la cuestión de la autoridad y el estatus de Jesús; ²⁰⁰ Son motivo de controversia, pues los símbolos de la cosmovisión judía son puestos en tela de juicio por la actividad de Jesús. ²⁰¹ Parecen ser una parte vital de lo que Jesús describe como La irrupción del reino, sobre todo en lo que respecta a la batalla contra Satanás, el acusador. De ahí los exorcismos, Los exorcismos, ²⁰² en particular, no son simplemente la liberación de unas pocas almas ignorantes de una extraña esclavitud. (Tampoco todos deben justificarse con un reduccionismo racionalista). Para Jesús y los evangelistas, señalaban algo mucho más profundo que estaba ocurriendo, a saber, la verdadera batalla del ministerio, que no era una ronda de feroces debates con los guardianes de la ortodoxia, sino una guerra frontal contra Satanás. Esta creencia tenía perfecto sentido dentro de la cosmovisión judía del primer siglo que Jesús compartía. Los exorcismos son especialmente interesantes, ya que no formaban parte de las predicciones habituales del Antiguo Testamento, ni de las expectativas judías del primer siglo, respecto a la sanidad y la liberación asociadas con la llegada del reino; tampoco eran un foco principal de la vida y obra de la iglesia primitiva. Por lo tanto, se destacan, por el criterio de disimilitud, como parte de una batalla en la que solo Jesús estaba involucrado. Parece haberse visto a sí mismo librando una batalla contra el verdadero enemigo, y haber considerado los exorcismos —o sanaciones de aquellos cuya condición se atribuía a la obra de Satanás— como una señal de que estaba ganando la

batalla, aunque esta aún no había alcanzado su punto álgido. «Si por el dedo de Dios expulso demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros». ²⁰³

En este punto, vale la pena examinar con más detenimiento un relato en particular. En [En Marcos 5,1-20](#) y los pasajes paralelos, los evangelistas dedican mucho espacio a la curación que Jesús hace del hombre que tenía una legión de demonios, cuyos 'habitantes' lo abandonaron y entraron en una piara de cerdos, que se precipitaron al mar y se ahogaron. ²⁰⁴ Varios elementos de esta narración parecen significativos. La ubicación está en el lado no judío del lago: Jesús está entre gentiles. El endemoniado (en Mateo, hay dos; parece que la ambigüedad singular/plural no se limitaba al estado mental del enfermo) vive entre tumbas. Cerca hay pastores alimentando cerdos. Los demonios se identifican como «legión». Todos estos rasgos apuntan en la misma dirección: la situación es tan impura, desde un punto de vista judío, como podría serlo. Todo indica que Jesús está rodeado de lugares, personas e influencias que pertenecen a los enemigos de Yahvé y su pueblo. El hecho de arrojar a los cerdos al mar bien puede considerarse, al menos por Marcos, como un símbolo de lo que los judíos deseaban hacer con los romanos impuros. El exorcismo adquiere entonces la siguiente connotación: Jesús libra una batalla contra los enemigos de... Pueblo de YHWH. Pero Roma no es el enemigo; son Satanás y sus hordas, quienes engañan a Israel haciéndole creer que Roma es el verdadero enemigo, para que Israel no se dé cuenta de la realidad. Jesús se adentra en lo que se consideraba territorio enemigo, enfrentándose (desde el punto de vista judío) al demonio de la impureza y al paganismo hostil, y derrotando al verdadero enemigo, demostrando esa victoria en el simbolismo de la muerte de los cerdos. La historia es, sin duda, extraña, pero todo indica que estas son las resonancias que habría tenido en aquella época. Esto apunta a varios aspectos de la mentalidad, no solo de la iglesia primitiva, sino también de Jesús mismo. ²⁰⁵

Dentro de la carrera pública de Jesús, por lo tanto, las obras poderosas no fueron simplemente magia ostentosa, ni un intento de ganar el apoyo de las multitudes, y ciertamente no eran en sí mismas indicios o indicios de que Jesús era «divino» (sea cual sea su significado). Eran señales que pretendían ser, y habrían sido percibidas como, la inauguración física del reino del dios de Israel, la puesta en práctica de la bienvenida y la advertencia que constituían el mensaje central del reino y su redefinición. Eran parte integral de todo el ministerio, parte del mismo manto sin costuras que las parábolas, y al mismo nivel que otras acciones características de Jesús. Eran indicios de un ministerio profético que debía compararse, como mínimo, con el de Elías y Eliseo.

Todo esto refuerza y completa la conclusión a la que se ha llegado en este capítulo. Jesús se creía llamado a obrar como profeta, anunciando la palabra del dios de Israel a su pueblo desobediente y reuniendo en torno a sí a un grupo que, según todos los precedentes y paralelos parciales, sería considerado el verdadero pueblo de Yahvé. Sin embargo, este no es el final de la historia. Hay numerosos indicios de que se veía a sí mismo, no solo como un profeta entre muchos, ni simplemente como el profeta del que se habla en Deuteronomio 18, sino como el profeta mediante cuya obra la historia de Israel alcanzaría finalmente su momento culminante.

5. ¿Más que un profeta?

¿Cómo percibieron entonces a Jesús los aldeanos que lo vieron y lo oyeron? Toda la evidencia presentada hasta ahora sugiere que fue percibido como un *profeta*. Su discurso y acción evocaron, aunque trascendieron, imágenes contemporáneas de actividad profética. Además, debemos concluir que Jesús era consciente de su *vocación* de profeta; de ninguna manera se trata de «modernizarlo»... señala que no habría actuado así a menos que se creyera llamado por el dios de Israel a hacerlo.²⁰⁶ En particular, actuó de maneras que guardaban cierta analogía, al menos, con la praxis de otros profetas de "liderazgo" en el judaísmo del Segundo Templo. Por lo tanto, desde esta base ya es posible explicar gran parte de su carrera, en particular su dramático desenlace. Otros profetas de "liderazgo" hablaron y actuaron de maneras que evocaban toda la trama de la accidentada historia de Israel, e insinuaban que esta historia estaba llegando a un punto culminante con su propia obra. Entraron en agudo conflicto con las autoridades, por razones válidas y comprensibles.

Jesús, pues, tenía la imagen pública de un profeta, y podemos comprender gran parte de su ministerio, al menos de forma preliminar, simplemente sobre esta base. Pero este análisis histórico inevitablemente va más allá de sí mismo. Podemos estar seguros de que la iglesia primitiva no inventó el dicho según el cual Juan el Bautista es «más que un profeta»;²⁰⁷ Pero si eso se dice de Juan, ¿qué se puede decir de Jesús mismo? En este punto, algunos querrán lanzarse sin más a una cristología nicena completa, y, no por última vez, tendrán que ser severamente restringidos. No será conveniente que el hermano mayor (ortodoxia) establezca términos y condiciones para el regreso del menor (historia). Pero la pregunta "¿Quién es este?", o al menos "¿Quién se cree que es?", no desaparecerá. Llega a un punto crítico en las preguntas formuladas a los discípulos en Cesarea de Filipo, donde la imagen pública del profeta resultó insuficiente para hacer justicia a la percepción que los discípulos tenían de Jesús. Pero para eso debemos esperar un poco más. Antes del

secreto, la historia. Y la historia, o mejor dicho, las historias que Jesús contó indican claramente que no se veía a sí mismo como un profeta encargado de una tarea solo para su propia generación, miembro de una larga y continua línea. Ninguno de los profetas del «liderazgo» que dejaron rastro en Josefo se consideraba a sí mismo de esa manera. Las historias que contaba y representaba dejaban claro que concebía su propia obra como la culminación de la historia de Israel. Realmente creía que estaba inaugurando el reino.

CAPÍTULO 6. HISTORIAS DEL REINO (1): ANUNCIO

1. Introducción

«Va a llover». Es una afirmación bastante clara, pero su significado varía según el contexto.¹ El contexto proporciona una narrativa implícita, y la fuerza de la afirmación depende del papel que desempeñe dentro de esas diferentes narrativas potenciales. Si estamos a punto de hacer un picnic, la afirmación forma parte de una historia implícita que está a punto de convertirse en una tragedia menor en lugar de (como esperábamos) una comedia menor. Si estamos en África Oriental, temiendo otra sequía y la consiguiente pérdida de cosechas, la afirmación forma parte de una historia implícita en la que la tragedia inminente dará paso al júbilo. Si te dije hace tres días que hoy llovería y no me creíste, la afirmación forma parte de una historia implícita en la que mi capacidad como meteorólogo está a punto de ser reivindicada, y tu escepticismo resulta infundado. Si somos Elías y su siervo en el Monte Carmelo, la frase invoca toda una historia teológica: Yahvé es el dios verdadero, y Elías es su profeta. En cada² caso, la afirmación individual exige ser escuchada en el contexto de una trama implícita completa, una narrativa implícita completa. El significado de una palabra es la función que cumple en una oración; el significado de una oración es la función que cumple dentro de una *historia*.³

Sería tedioso tener que explicar esto, si no fuera porque el principio mismo a menudo es puesto en duda, sobre todo por quienes albergan sospechas sobre la reciente moda de la «historia» como categoría, y sobre la idea misma de que las narrativas sumergidas (o «metanarrativas») proporcionan el contexto de significado para acciones y afirmaciones. Dado que pretendo argumentar en este capítulo y en los dos siguientes que gran parte de lo que generalmente se denomina la «enseñanza» de Jesús se caracteriza mejor en términos de una historia implícita, y a veces explícita, por lo que es vital comprender de antemano la idea general. Las historias explícitas de Jesús (las parábolas) son bien conocidas como tales. Pero su mera existencia puede servir de excusa para considerar todos los dichos no parabólicos de Jesús como algo más que historias, explícitas o implícitas. Esto, a nivel teórico, es lo que deseo cuestionar en este capítulo y en los siguientes, a la vez que propongo, a nivel de contenido, una nueva interpretación de lo que Jesús quiso decir con la conversión del dios de Israel en rey.

En particular, pretendo demostrar dos cosas: primero, que cuando Jesús habló del «reinado» o «reino» del dios de Israel, evocaba deliberadamente una historia completa que él y sus oyentes conocían muy bien; segundo, que relataba esta historia familiar de tal manera que subvertía y redirigía su trama habitual. Esto, de hecho, puede apreciarse incluso sin considerar las parábolas mismas, en las que el punto es más obvio. El anuncio básico conlleva, implícitamente, la historia completa en su nueva forma.

Estas narraciones implícitas son bastante comunes en escritos de aproximadamente el mismo período. Josefo afirmó que el dios de Israel ahora exaltaba a Vespasiano como gobernante mundial.⁴ El *peshar de Habacuc*, por el contrario, declaró que 'Dios no destruirá a su pueblo por mano de las naciones; Dios ejecutará el juicio de las naciones por mano de sus elegidos'.⁵ La misma historia (Israel exaltado sobre el mundo) ha sido contada aquí de dos maneras radicalmente diferentes. Para Josefo, las escrituras de Israel se han cumplido en un gobernante pagano, mientras que Israel mismo es castigado por su bandidaje; para el autor del comentario de Habacuc, los pocos elegidos, es decir, el pequeño grupo de sectarios, son el verdadero Israel, y el resto de la nación se une a los paganos en la *massa damnata*. En ambos casos, el relato solo tiene sentido en un contexto de significado compartido; los lectores u oyentes asumirían la línea argumental normal (o 'metanarrativa') y registrarían la importancia de la variación. Tales relatos de la historia nacional, podemos estar seguros, desempeñaron un papel clave en los movimientos revolucionarios o de renovación. Fue porque los profetas prometieron a sus seguidores cosas como la separación del Jordán o la caída de los muros de Jerusalén, que la gente los siguió, ansiosa por un nuevo Josué, una nueva conquista.⁶

No debería sorprender, entonces, que Jesús volviera a contar la historia de Israel, tanto explícita como implícitamente, como parte de su obra profética. Negarse a ver esto es, en última instancia, negarse a pensar históricamente.⁷ Tampoco debería sorprendernos, cuando recordamos a los otros profetas del «liderazgo», que Jesús se colocara, como anunciador del reino, en el centro de la narrativa redefinida. Como muchos otros contemporáneos, creía estar llamado a liderar el movimiento de renovación y salvación de Israel. El verdadero dios de Israel se estaba convirtiendo en rey; Jesús afirmaba ser su verdadero profeta. Aunque esta afirmación fue sin duda audaz (la mayoría de quienes la hicieron no vivieron mucho tiempo después), no era en absoluto extraña ni incomprensible. Al contrario. Precisamente porque su significado era demasiado claro, la esperanza de vida de tales profetas era corta.

El argumento que deseo presentar debe desarrollarse en cinco etapas, que abordaremos en capítulos sucesivos. Primero (el presente capítulo), el anuncio del reino por parte de Jesús se ve mejor como una evocación de la historia de Israel y su destino, en el cual ese destino ahora se acercaba rápidamente a su cumplimiento. Segundo (capítulo 7), la historia, por lo tanto, convocó a Israel a seguir a Jesús en su nueva forma de ser el verdadero pueblo de Dios. Tercero (capítulo 8), la historia incluyó un gran final culminante: el juicio caería sobre los impenitentes, pero aquellos que siguieran el camino verdadero serían reivindicados. Cuarto (capítulo 9), la historia generó una nueva interpretación de los símbolos tradicionales de Israel. Como todo reajuste de los símbolos de la cosmovisión, esto fue visto como una traición e involucró a Jesús en conflicto con aquellos que tenían agendas alternativas, tanto oficiales como no oficiales. Quinto (capítulo 10), este relato de la historia y el reajuste de los símbolos presagiaron las nuevas respuestas de Jesús a las preguntas clave de la cosmovisión. Tras su conflicto con agendas rivales, Jesús percibió y habló de una batalla mayor, en la que se enfrentó al verdadero enemigo. La victoria sobre este enemigo, afirmó Jesús, constituiría la venida del reino.

El anuncio del reino de Jesús fue, en resumen, la articulación de una nueva variante de la cosmovisión fundamental de Israel. Los diferentes elementos de su anuncio, que estudiamos uno por uno en esta parte del libro, no deben, por lo tanto, concebirse como etapas separadas ni como temas aislados dentro de su obra. Son más bien como un juego de lentes, cada una de las cuales requiere una limpieza cuidadosa individual, pero que finalmente deben mantenerse unidas para que la verdadera imagen se vea a través de ellas. Al hacer esto, lo que observamos, con creciente detalle, es *la mentalidad de Jesús*: su variación de la cosmovisión de Israel, su subversión de las interpretaciones rivales.

Es importante destacar que la historia tal como la contó Jesús, con su praxis reelaborada, sus símbolos y sus respuestas a las preguntas, encaja exactamente en la cuadrícula general de los relatos del segundo Templo de la narrativa dominante de Israel.⁹ Otros relatos también implicaron ajustes sustanciales a nivel de praxis, símbolo y Preguntas y respuestas. Basta pensar en Juan el Bautista, ofreciendo perdón a la gente junto al Jordán y advirtiéndole que la descendencia racial de Abraham no contaría en el juicio venidero; o (una vez más) en la asombrosa reescritura que hizo Josefo de la metanarrativa de Israel, que termina con el Templo en ruinas y con Vespasiano entronizado por Yahvé en Roma, todo como el cumplimiento de la profecía. Algunos estudios recientes han buscado un Jesús sin conflicto con sus compatriotas judíos, dando como resultado un Jesús judío que, sin embargo, fundó una

religión que prácticamente no tenía nada que ver con el judaísmo (Neusner), un Jesús cuyo judaísmo era superficial y cuya mentalidad era una amalgama de sabiduría cínica y protognóstica (Mack), o un Jesús tan judío que no tuvo ninguna disputa real ni sustancial con los fariseos (Maccoby, Rivkin). El estudio histórico, creo, conduce a un resultado más complejo: un Jesús que se dedicó a esa actividad típicamente judía de volver a contar subversivamente la historia judía básica y ajustar los demás elementos de su cosmovisión en consecuencia.

Podemos anticipar aquí la culminación de esta Parte y presentar una versión preliminar de la narrativa completa resultante. Jesús anunciaba que el tan esperado reino del dios de Israel estaba naciendo, pero que no se parecía a lo que se había imaginado. El regreso del exilio, la derrota del mal y el regreso de Yahvé a Sión se estaban produciendo, pero no de la forma en que Israel había supuesto. El tiempo de la restauración estaba cerca, y gente de todo tipo estaba convocada a compartirlo y disfrutarlo; pero Israel fue advertido de que sus actuales métodos para impulsar el reino eran completamente contraproducentes y resultarían en un gran desastre nacional. Por lo tanto, Jesús convocaba a sus oyentes a *ser* Israel de una manera nueva, a asumir sus roles en el drama que se desarrollaba; y les aseguró que, si lo seguían así, serían reivindicados cuando llegara el gran día. En el transcurso de todo esto, él estaba lanzando la batalla decisiva contra el verdadero enemigo satánico: una batalla diferente, y un enemigo distinto, de los que Israel había previsto. Los conflictos generados por su proclamación fueron la consecuencia inevitable de esta batalla, que alcanzaría su punto álgido en eventos aún por venir, eventos que involucrarían tanto al propio Jesús como al Templo. Como será evidente, mucho de lo que se acaba de decir también podría decirse de otros profetas líderes judíos además de Jesús. Nada de esto está fuera de lugar en la Palestina del primer siglo; nada de esto huele a una perspectiva «cristiana» posterior, interpretada de forma espuria en la vida de Jesús.

Sería relativamente sencillo comenzar donde estábamos en la Parte III *del NTPG* y avanzar desde allí, para ver cómo Jesús tomó las historias judías de su época (discutidas en el capítulo 8 *del NTPG*) y las subvirtió. Las cosas se complican por tres problemas, que debemos examinar de inmediato. (a) Ha habido considerable confusión sobre la naturaleza de... Historias judías del reino, y tendremos que replantear brevemente la posición histórica. (b) Los primeros cristianos continuaron hablando del reino y actuando en consecuencia; pero el sentido que le dieron a la frase parece carecer de muchas de las connotaciones cruciales que encontramos en el judaísmo del siglo I. ¿Acaso simplemente tomaron un eslogan y lo incorporaron a una

historia completamente diferente? (c) Los escritores del siglo XX, tanto académicos como populares, han escrito mucho sobre el reino tal como Jesús lo anunció. Esto también nos presenta una necesaria aclaración preliminar.

En los tres casos es probable que exista continuidad y discontinuidad. El uso que Jesús hizo de la frase (que puede explicarse de diversas maneras; para empezar, véase el Apéndice) ciertamente compartía algún significado con el de sus contemporáneos; de lo contrario, su uso de la frase sería simplemente inconformista o malicioso, e incomprensible. Igualmente, parece *a priori* improbable que la iglesia primitiva, al usar la frase, hubiera malinterpretado completamente el significado de Jesús. Por lo tanto, deberíamos esperar cierta continuidad en este punto, a pesar de las discontinuidades obvias causadas por la diferencia de perspectiva. Finalmente, es igualmente improbable que *todos* los intérpretes modernos estén *completamente* equivocados; no podemos simplemente descartar debates serios y volver a las fuentes como si nada valioso se hubiera dicho en los últimos cien años aproximadamente.

Debemos, pues, familiarizarnos con estos tres contextos de significado antes de adentrarnos en los evangelios. Esto puede hacerse con relativa rapidez a la luz de la discusión anterior.¹⁰

2. Contextos

(i) La esperanza judía

(a) Escatología

Lo más importante que hay que reconocer sobre el uso del lenguaje del reino por parte de los judíos del primer siglo es que estaba ligado a las esperanzas y expectativas de Israel. «Reino de Dios» no era una frase vaga ni una cifra con un aura religiosa general. No tenía mucho que ver, al menos en primera instancia, con lo que les sucedía a los seres humanos después de morir. La reverente perífrasis «reino de los cielos», malinterpretada durante tanto tiempo por algunos cristianos como «un lugar, concretamente el cielo, donde las almas salvadas van a vivir después de la muerte», no significaba nada parecido en el mundo de Jesús: era simplemente una forma judía de hablar. Sobre el dios de Israel convirtiéndose en rey.¹¹ Y, cuando este dios se convirtiera en rey, el mundo entero, el mundo del espacio y el tiempo, finalmente se reestablecería. Esta es la escatología judía que he intentado describir en otro lugar.¹²

La idea de que el dios de Israel sea, o se convierta, en rey no puede, por lo tanto, entenderse sin tener en cuenta lo que he descrito en otro lugar: el angustioso anhelo de Israel de que su dios del pacto viniera con su poder y gobernara el mundo como siempre lo había planeado. Muchos judíos de la época de Jesús vivían, al menos implícitamente, bajo la siguiente historia:¹³

Yahvé , comprometido con Israel mediante un pacto inquebrantable, retrasaba su acto decisivo, por razones que solo él conocía, aunque los piadosos indagaban con fervor. Se abstenía de poner en práctica el plan que Israel sabía que tenía. Siendo él el dios de toda la tierra, era evidente su voluntad de cumplir sus promesas a Israel, vindicando finalmente a Israel de sus enemigos y reorganizando así el mundo entero.

La frase «reino de Dios», por lo tanto, transmitía inequívocamente la *esperanza* de que YHWH actuara así, en la historia, para reivindicar a Israel; la *pregunta* de por qué tardaba tanto en hacerlo; y la *agenda* para quienes tuvieran un corazón vigilante, no solo de esperar su actuación, sino de trabajar, de la manera que se considerara apropiada, para ese día. Además, la idea de que YHWH fuera rey conllevaba la particular y definitiva connotación revolucionaria de que ciertas personas debían ser degradadas. César, sin duda. Herodes, probablemente. El actual clan de sumos sacerdotes, con bastante probabilidad. Cuando YHWH fuera rey, Israel sería gobernado correctamente, a través de los gobernantes que YHWH aprobaba, quienes administrarían justicia para Israel y juicio sobre las naciones.

Por lo tanto, encontramos, particularmente en Josefo, que la idea de que el dios verdadero es el rey estaba vinculada con el sueño de la revolución santa. ¹⁴'No hay rey sino ¡Dios!, fue el lema que impulsó a los revolucionarios. Les dio el coraje para hacer lo impensable: derribar el águila desde el exterior del Templo, o reunirse *en masa* en una arriesgada protesta ante la última indignidad amenazada o infligida por un gobernador grosero o un emperador megalómano. El monoteísmo y la elección, las creencias gemelas de los judíos, se centraron en una historia que desembocó en una gran esperanza: había un solo dios, era el dios de Israel, y pronto actuaría para revelarse como tal. Israel finalmente regresaría del exilio; el mal (más específicamente, el paganismo y las formas aberrantes del judaísmo) finalmente sería derrotado; ¹⁵ YHWH finalmente regresaría a Sión. Mientras tanto, había que pagar fuertes impuestos, ganarse la vida a duras penas, y guardar la Torá (si uno contaba con el tiempo y la energía necesarios). ¹⁶ Había sabbats, para recordar que al final de la semana actual de la historia de Israel, llegaría un día de descanso, cuando disfrutaría de paz y prosperidad. Había festividades, en particular la Pascua, en las que Israel celebraba ser el pueblo libre del dios soberano, quien le había dado la tierra a perpetuidad y se especializaba en derrotar a los tiranos paganos. Las acciones simbólicas mantenían viva la historia. ¹⁷

Así, semana tras semana, año tras año, Israel mantuvo vivo el recuerdo de lo que Yahvé había hecho en el pasado para demostrar que era rey, tanto de Israel como del mundo entero, y así mantuvo viva la esperanza de que su

reino vendría pronto y se haría su voluntad, en la tierra como (creían) en el cielo. El reino de Dios, para el judío de la aldea en la primera mitad del siglo I, significaba la vindicación venidera de Israel, la victoria sobre los paganos, el don final de la paz, la justicia y la prosperidad. No sorprende que, cuando un profeta aparecía anunciando el amanecer de este reino y que el dios de Israel finalmente se convertía en rey, encontrara un público entusiasta. Esta era la historia que esperaban escuchar; o, mejor dicho, esta era la conclusión apropiada y apropiada para la historia que ya estaban viviendo. La historia en sí, aunque enormemente variada en sus diversas expresiones, básicamente se desarrollaba así: ¹⁸

1. El primer Templo, construido por Salomón, fue el lugar que YHWH eligió para morar. Anteriormente había revelado su gloria en el tabernáculo erigido en el desierto; ahora lo había hecho en el Templo de Salomón. ¹⁹ Los Salmos, que constituyeron la dieta básica del culto judío durante todo el período, celebraban continuamente el hecho de que el dios de Israel era el Señor de toda la tierra y que había elegido morar en el Templo de Jerusalén, desde donde escucharía las oraciones de su pueblo y vendría en su ayuda. ²⁰

2. El Templo y la realeza estaban estrechamente vinculados. Cuando David estaba estableciendo su reinado, un paso clave (al menos en retrospectiva) fue traer el arca de la alianza a Jerusalén y la consiguiente planificación del Templo. ²¹ Cuando Salomón construyó el Templo, estableció el modelo que seguiría siendo válido para todas las generaciones posteriores hasta el primer siglo inclusive: el constructor del templo era el verdadero rey, y viceversa. ²²

3. El simbolismo del Templo fue diseñado para expresar la creencia de que formaba el centro no sólo del mundo físico sino también de todo el cosmos, de modo que, al ser la morada de YHWH, era el lugar donde el cielo y la tierra se encontraban. ²³

4. La destrucción del Templo por los babilonios fue una catástrofe a todo nivel, tanto teológico como político. Solo podía explicarse por el abandono del templo por parte de Yahvé a su suerte. La gloria, la Shekinah, se había desvanecido; ²⁴ La monarquía davídica había sido abandonada; ²⁵ El cielo y la tierra se separaron, de modo que el culto se hizo imposible. ²⁶

5. El anhelo de *retorno del exilio* contenía, pues, como componente principal, el anhelo igual de *retorno del Jehová a Sión*, con, como concomitantes, la derrota del mal (es decir, el paganismo, representado por Babilonia), la reconstrucción del Templo y el restablecimiento de la verdadera monarquía davídica. Esta esperanza para el futuro se sustentaba con relatos de las poderosas acciones de YHWH en el pasado, en particular el éxodo. Como YHWH había estado con sus pueblo en el desierto, así como había venido a

morar en el primer Templo, así también regresaría al fin para establecerse definitivamente en medio de Israel.²⁷

Si, entonces, alguien hablara con los contemporáneos de Jesús sobre la ascensión de YHWH al trono, podemos asumir con seguridad que tendrían en mente, de una forma u otra, esta historia de dos caras sobre la doble realidad del exilio. Israel «realmente» regresaría del exilio; YHWH finalmente regresaría a Sión. Pero si esto sucediera, tendría que haber también un tercer elemento: el mal, generalmente en la forma de los enemigos de Israel, debía ser derrotado. Juntos, estos tres temas forman la metanarrativa implícita en el lenguaje del reino. Juntos sustentan las esperanzas concomitantes de restablecer la casa de David y reconstruir el Templo. Nunca se insistirá demasiado en que el «reino de Dios», como tema dentro del judaísmo del Segundo Templo, connotaba ante todo esta narrativa completa. Cualquier intento de desjudaizarlo, sea o no en interés de su "relevancia" para otra época, está destinado a resultar en la disolución en múltiples elementos de lo que los judíos del primer siglo habrían percibido como un todo complejo pero coherente, en la consiguiente mutilación de cada elemento y (por último pero no menos importante) en una lectura errónea y grave de los textos relevantes.

Una vez que comprendemos esto, no es difícil ver cómo los símbolos y la praxis asociados con el Templo, la Torá, la Tierra y la identidad judía sostuvieron y reforzaron la narrativa de la esperanza.²⁸ Aunque «reino de Dios» se refería más al *hecho* de que el dios de Israel se convirtiera en rey que a un *lugar específico*, la frase también evocaba el sentido de Tierra Santa, ya que Yahvé había prometido este país a su pueblo. Y el punto central de la tierra era, por supuesto, Jerusalén, con el Templo en su centro. Yahvé eventualmente restauraría la suerte de Jerusalén; mientras tanto, Israel debía demostrar de qué lado estaba siguiendo la Torá lo mejor que pudiera. Las diferentes perspectivas sobre lo que esto significaría en la práctica son los factores que demarcan a los diferentes grupos (fariseos y esenios en particular) que se han estudiado tan intensamente en los últimos años.²⁹

Esta compleja metanarrativa explica fenómenos adicionales que, de otro modo, podrían resultar desconcertantes. Se ha señalado con frecuencia que no existe una única «expectativa mesiánica» claramente definida en el judaísmo del Segundo Templo. La razón de esto era que dichas esperanzas formaban simplemente una parte de una expectativa mayor, y podían variar según las diferentes versiones de la historia general. Sin embargo, a la inversa, no deberíamos concluir, a partir de la relativa escasez... Debido a la referencia a figuras mesiánicas en la literatura de la época, la idea de un rey venidero era en gran medida desconocida. La cuestión es que tales ideas se enmarcaron en

una narrativa mucho más amplia, que podía evocarse de diversas maneras que parecen bastante distintas hasta que se comprende su coherencia general.³⁰

En particular, debemos destacar que aquellos entre los judíos contemporáneos de Jesús que esperaban que ocurriera un gran acontecimiento en el futuro inmediato *no* esperaban el fin del universo espacio-temporal.³¹ Se ha supuesto con frecuencia que este «colapso cósmico» (la frase es de Borg) fue el evento predicho o esperado por los judíos del Segundo Templo y por el propio Jesús. Esta suposición ha sido hecha por académicos desde Schweitzer hasta la actualidad, e igualmente por literalistas y/o fundamentalistas. Si bien he argumentado el caso con bastante profundidad en otros lugares, el debate posterior sugiere que la postura que he adoptado debe aclararse con más detalle antes de poder continuar.

Parte del problema, por supuesto, es la escurridiza palabra “escatología”.³² Entre una gran cantidad de usos diversos, podemos distinguir de inmediato dos extremos opuestos. Algunos aún usan la palabra inequívocamente para significar «el fin del universo espacio-temporal». Dado que niego que los judíos del Segundo Templo (incluido Jesús) creyeran en esto de forma característica, uno o dos colegas me han acusado, curiosamente, de «abandonar la escatología». Otros, sin embargo, usan «escatología» para referirse a «aquellas perspectivas que consideran este mundo radical y profundamente corrupto o corruptor», y que ofrecen una crítica y una solución.³³ En este sentido, todos los reformadores sociales y revolucionarios serios son «escatológicos»; también lo es, por ejemplo, el budismo; pero esto no significa que esperen un fin repentino del universo espacio-temporal. En este sentido, es posible argumentar, como lo hace Crossan, que Jesús es «escatológico», al tiempo que niega firmemente que pertenezca a lo «apocalíptico». Crossan utiliza la frase «negador del mundo» junto con este sentido más amplio de «escatológico» y (como veremos más adelante) argumenta que Jesús pertenecía a una «escatología» *sapiencial estrictamente no apocalíptica*. Solo cuando seamos conscientes de esta escala semántica variable podremos mantener el equilibrio en la discusión actual.

La distinción más crucial, en mi opinión, es la siguiente. ¿Esperaban los judíos del Segundo Templo, incluido Jesús, un gran acontecimiento, dentro de una generación aproximadamente, durante y después del cual, literalmente, el mundo, especialmente el mundo de Israel, sería un lugar radicalmente diferente? ¿Esperaban, además, tal cosa? ¿Acaso no lo fueron? Argumentaré que sí, y que Jesús también. Esto, como mostraré en breve, me sitúa en una categoría completamente diferente a la de (por ejemplo) Crossan, para quien

la «escatología» de Jesús, a pesar de la agudeza y especificidad de su crítica social, no tenía sentido de un gran acontecimiento venidero, y mucho menos de un acontecimiento como el momento culminante de una historia, y mucho menos de un acontecimiento como el clímax de la historia *de Israel*.

Podríamos tabular las opciones (no son las únicas, pero no se puede incluir todo en un mapa) de la siguiente manera: ³⁴

1. La escatología como fin del mundo, es decir, fin del universo espacio-temporal;
2. La escatología como clímax de la historia de Israel, que implica el fin del universo espacio-temporal;
3. La escatología como clímax de la historia de Israel, que involucra eventos para los cuales el lenguaje del fin del mundo es el único conjunto de metáforas adecuado para expresar el significado de lo que sucederá, pero que da como resultado una fase nueva y bastante diferente *dentro de* la historia espacio-temporal;
4. La escatología como acontecimientos importantes, no específicamente climáticos dentro de una historia particular, para los cuales el lenguaje del fin del mundo funciona como metáfora;
5. La escatología como lenguaje “horizontal” (es decir, que *aparentemente* denota un movimiento hacia adelante en el tiempo) cuyo referente *real* es la posibilidad de moverse “hacia arriba” espiritualmente hacia un nuevo nivel de existencia;
6. La escatología como crítica del orden mundial actual, quizás con propuestas para un nuevo orden;
7. La escatología como crítica del escenario sociopolítico actual, quizás con propuestas de ajustes.

La lectura tradicional ha sido (1), aunque creo que el propio Schweitzer habría insistido en (2). Bultmann defendió la perspectiva (5), que es básicamente una forma de expresar una especie de gnosticismo en un lenguaje más o menos judío. La perspectiva de Crossan es una combinación de (6) y (7) (permitiendo indicios de (5); de ahí su actitud favorable hacia *Tomás*); la distingue bastante claramente de «apocalíptico», con lo que él, al igual que el «Seminario de Jesús», se refiere a (1). Borg, quien cree que Jesús sí predijo algunos acontecimientos políticos drásticos si Israel no cambiaba su forma de actuar, pertenece a (4) (sobre Crossan y Borg, véase la siguiente sección de este capítulo). La perspectiva que defendí con cierta extensión en *NTPG* es (3), que supongo que siempre fue susceptible de ser criticada desde ambos lados como si fuera algo que no es. ³⁵

Los puntos fuertes de la perspectiva (3) son bastante simples. En primer lugar, conserva el sentido de urgencia e inminencia que impregna gran parte de la enseñanza de Jesús.³⁶ En segundo lugar, se toma muy en serio el referente real del lenguaje judío «apocalíptico» que Jesús parece haber compartido. A partir de pasajes como Isaías 13, insiste en que el lenguaje sobre el oscurecimiento o la sacudida del sol, la luna y las estrellas tiene como referente principal un conjunto de eventos cataclísmicos *dentro* del universo espacio-temporal, no un evento que llevará ese universo a su fin absoluto. Incluso la gran visión del león y el cordero acostados juntos continúa con una situación «en la que aún es necesario administrar justicia y proteger los derechos de los pobres».³⁷ Esta perspectiva no puede, entonces, ser acusada de caer en la categoría de enseñanza atemporal o mera crítica social. Por muy aguda que sea esta última, aún necesita una dimensión teológica para ser auténtica con la escatología judía. Tampoco puede malinterpretarse como si reafirmara un fin del mundo al estilo de Schweitzer, ya sea como el clímax de la historia de Israel o no. Conserva las fortalezas tanto de la perspectiva de Schweitzer como de la "crítica social", al tiempo que, sugiero, elimina sus debilidades más destacadas.³⁸

Muchos, si no la mayoría, de los judíos del Segundo Templo anhelaban entonces el nuevo éxodo, visto como el regreso definitivo del exilio. La historia alcanzaría su clímax; se libraría la gran batalla; Israel verdaderamente «regresaría» a su tierra, salvado y libre; YHWH regresaría a Sión. Esto sería, en sentido metafórico, el fin del mundo, el inicio, por fin, de la nueva era prometida por YHWH. Desde la perspectiva de la historia del pacto, este complejo acontecimiento sería culminante, y no simplemente un ejemplo paradigmático de un principio general (como la importancia de la justicia social). Además, todo este conjunto de ideas y temas se integra como un todo, no como una colección de ideas abstractas, sino precisamente como una *historia*.³⁹ Y toda la historia claramente tiene que ver con el reino de Dios, incluso cuando esa frase, o algo similar, no aparece. Este, creo, es el contexto apropiado e históricamente apropiado para entender las palabras de Jesús sobre el reino, o realeza, del dios de Israel.

(b) ¿Un reino no apocalíptico?

Burton Mack ha propuesto recientemente una perspectiva muy diferente sobre el contexto histórico adecuado para comprender el lenguaje del reino, y Dominic Crossan y el Seminario de Jesús en su conjunto la han desarrollado y apoyado. Dado que esta línea de pensamiento parece tener bastante influencia en algunos círculos, es importante demostrar, basándose en el capítulo 2 mencionado, por qué la considero completamente errónea.⁴⁰

Rechazando la esperanza escatológica de Israel en su forma o expresión «apocalíptica» como el verdadero contexto de Jesús, estos escritores han sugerido que el contexto adecuado es, en cambio, uno que se enmarca más en la cultura helenística general de la época, evidenciada en un par de fuentes judeo-helenísticas y en algunos escritores paganos. En lugar de pensamiento «apocalíptico», tenemos «sapiencial». Los dichos de Jesús no guardaban relación con las expectativas o aspiraciones específicas de Israel; más bien, incitaban a la gente a mirar sus vidas y situaciones sociales de una manera nueva. En lugar de un sueño futuro, se les animaba a descubrir una realidad presente. En lugar de una expectativa sobrenatural, debían entender que su lenguaje se refería a situaciones sociales reales. En lugar de la visión de que «la era estaba a punto de llegar a un final abrupto», Jesús se aferró a una visión «más sutil, menos grandilocuente y amenazante». ⁴¹

El problema más obvio de esta línea de pensamiento es que perpetúa la clásica lectura falsa de "apocalíptico", que ya he argumentado que es históricamente inadmisibile. ⁴² Pero también existen problemas secundarios. Para empezar, no es fácil —como Crossan, creo, reconoce implícitamente— pensar en Jesús, el *campesino*, adoptando un estilo de pensamiento que, dentro del judaísmo, solo conocemos en Filón. ⁴³ Tampoco es fácil imaginar a un Jesús "no apocalíptico" dando nacimiento de un cristianismo primitivo que (a menos que cometamos un error manipulando la evidencia) era completamente "apocalíptico" y que luego redescubrió el significado "no apocalíptico" de Jesús en una etapa posterior. Sugiero que es mucho ⁴⁴ más fácil empezar con un Jesús «apocalíptico» (con el verdadero entendimiento de «apocalíptico», por supuesto); proceder a un cristianismo primitivo que también era «apocalíptico», nuevamente en el sentido propio; y pasar de allí, a medida que el cristianismo crecía y se desarrollaba, a la comprensión no histórica, de hecho a veces gnóstica, del reino que encontramos, por ejemplo, en *Tomás* —una comprensión que, aunque creo que Filón la habría repudiado, se parece más a él que a los principales textos judíos, como Daniel, que se reflejan tan fuertemente en el material sinóptico.

Se ha presentado otro texto en apoyo de la tesis de Mack/Crossan, pero la evidencia se desmorona al examinarla. La Sabiduría de Salomón, como tuvimos ocasión de comentar en otro contexto, no está tan helenizada como a veces se supone. ⁴⁵ Los pasajes que hablan del reino del Dios de Israel no describen, como afirma Crossan, un reino que está "eternamente presente, disponible... para cualquiera que responda a su llamado". ⁴⁶ *Sabiduría 6:3-4*, el pasaje que Crossan cita primero en este contexto, advierte a los reyes de la tierra que su soberanía les viene del único dios verdadero (una idea en sí

misma no muy alejada de la teología del libro de Daniel). Este pasaje está flanqueado por otras secciones que, de no encontrarse en un libro ya considerado como literatura sapiencial, se calificarían sin duda de apocalípticas.⁴⁷

El Señor tomará su celo como toda su armadura,
y armará a toda la creación para repeler a sus enemigos;
se vestirá de justicia como de coraza,
y llevar la justicia imparcial como casco;
tomará la santidad como escudo invencible,
y afilará la ira severa como espada,
y la creación se unirá a él para luchar contra sus frenéticos enemigos.
Los rayos volarán con precisión,
y saltará de las nubes hacia el objetivo, como desde un arco bien
tensado,
y piedras de granizo llenas de ira serán lanzadas como desde una
catapulta;
El agua del mar se enfurecerá contra ellos,
y los ríos los anegarán sin cesar;
Un viento poderoso se levantará contra ellos
y, como una tempestad, los aventará.
La anarquía devastará toda la tierra,
y la maldad derribará los tronos de los gobernantes.
Oíd, pues, oh reyes, y entended;
aprended, oh jueces de los confines de la tierra.
Prestad oído, vosotros los que gobernáis multitudes,
y se jactarán de muchas naciones.⁴⁸

A continuación sigue inmediatamente el pasaje citado por Crossan y Mack como evidencia de un reino no apocalíptico y “sapiencial”:

Porque de parte del Señor te fue dado el dominio,
y tu soberanía del Altísimo;
Él examinará tus obras e indagará en tus planes.
Porque como siervos de su reino no gobernasteis rectamente,
o guardar la ley,
o andar conforme al propósito de Dios,⁴⁹

Lo cual es seguido inmediatamente por una nota de juicio apocalíptico:

Él vendrá sobre ti terrible y rápidamente, porque el juicio severo cae
sobre los que están en lugares altos...⁵⁰

Si buscáramos pasajes en la literatura judía para comparar con todo esto, los obvios serían sin duda el Salmo 2 y Daniel 1-6. Si Sabiduría 6 ofrece un

reino no apocalíptico, sino sapiencial, entonces las palabras han perdido su significado. De igual manera, es inevitable que encontremos otras referencias al reino en Sabiduría.⁵¹ dentro del contexto de la obra en su conjunto. Allí encontramos, tras la alabanza inicial a la Sabiduría y la advertencia a los gobernantes de la tierra (capítulos 1-9), un extenso panorama histórico que describe la historia del mundo y de Israel, en términos de la actividad de la Sabiduría. Los capítulos finales del libro (15-19) abordan con gran detalle las plagas que azotaron al Egipto pagano durante el éxodo y los sufrimientos del pueblo mientras vagaban y pecaban en el desierto. En otras palabras, se trata de *un relato de la historia de Israel* bajo la categoría de «Sabiduría», no de un tratado abstracto sobre una «Sabiduría» helenística, con ocasionales notas históricas (y judías).

El final de la obra puede parecer un tanto enigmático, ya que el catálogo de los sufrimientos de Israel y los juicios divinos simplemente se detiene. Sin embargo, el enigma se resuelve cuando descubrimos que todo el libro... Habla con fuerza del *juicio divino que se manifiesta en la historia*, específicamente en la historia de Israel. Al narrar la historia de Israel en Egipto y los grandes juicios que el dios de Israel derramó sobre las naciones paganas, el escritor presenta un mensaje nada sutil a los judíos de su época: permanezcan fieles a este dios frente a la oposición pagana (quizás egipcia), y serán reivindicados al final. De hecho, al igual que Daniel, la Sabiduría de Salomón está diseñada para fortalecer y animar a los israelitas en su sufrimiento. Deben aferrarse a la Sabiduría, que se encuentra en la Torá, y su dios los liberará, juzgando a las naciones y exaltando a Israel como su pueblo. Este es, en esencia, el mismo mensaje que se encuentra en muchos escritos apocalípticos. Simplemente no hay manera de que la Sabiduría de Salomón pueda invocarse como evidencia de una teología del reino que haya pasado por alto la historia de Israel, el pacto y la vindicación venidera.⁵² Pertenece a la «apocalíptica» clásica (y no dualista), más que al mundo dualista de *Tomás*. Forma parte de la teología del reino dominante del judaísmo del primer siglo.

¿Qué sucede si eliminamos la Sabiduría de Salomón de la lista de supuestos textos no apocalípticos sobre el reino? Nos quedan Filón, las *Sentencias de Sexto* y varios textos filosóficos populares que hablan del sabio, el Sabio, como un rey.⁵³ ¿Se nos invita realmente a pensar que Jesús, en lugar de ser un profeta en el estilo de los grandes profetas hebreos, era de hecho más parecido al alegórico alejandrino Filón, o que sus dichos característicos realmente se parecían a la enseñanza ascética generalizada del moralista pagano del siglo II d.C., 'Sexto'?⁵⁴ Tal conclusión solo podría alcanzarse si primero descartáramos con sumo cuidado casi todos los dichos sobre el reino

que encontramos en los evangelios. Esto, por supuesto, es precisamente lo que hace Mack, quien con él desbarata la mayor parte del «Seminario de Jesús». ⁵⁵ Pero este argumento se derrumba, me parece, por su propio peso. Cualquier hipótesis que encaje a Jesús con mayor credibilidad en su contexto palestino, y lo haga con menos violencia a la evidencia real, debe tener una gran ventaja sobre una propuesta tan dudosa. Recuerdo el comentario de Schweitzer sobre quienes intentan explicar el pensamiento, tan judío, de Pablo basándose en el helenismo: son, dice, «como un hombre que debería traer agua desde lejos en regaderas agujereadas para regar un jardín junto a un arroyo». ⁵⁶

Irónicamente, por supuesto, una vez que comprendemos los escritos y dichos "apocalípticos" en su contexto histórico adecuado, podemos ver que el énfasis que Mack, Crossan y Downing se esfuerzan por preservar —el elemento de la crítica social aguda y a menudo burlona— no solo se conserva, sino que se intensifica. Sin embargo, si tomamos la ruta ahistórica iniciada por *Tomás*, nos encontramos en un mundo de piedad dualista privada. El mundo de la expectativa judía del primer siglo, expresada en una amplia variedad de formas, de las cuales "apocalíptica" es una, nos brinda, de lejos, el contexto más obvio para comprender el relato de Jesús de la historia de Israel y su dios, y de cómo, en particular, este dios se convertiría en rey. Si, en ese contexto, Jesús se hubiera dirigido a sus contemporáneos con historias, o incluso aforismos, diseñados para plantear el punto no histórico y no apocalíptico imaginado por Mack, Crossan y el *Evangelio de Tomás*, se le habría oído, si acaso, contradecirse. Él habría estado hablando, aparentemente, acerca de lo que el dios de Israel iba a hacer dentro de la historia, para advertir a sus confundidos oyentes que no concentraran sus mentes en lo que este dios iba a hacer dentro de la historia.

Podemos concluir, por lo tanto, que cuando nos encontramos con un judío del siglo I hablando del reino de Dios, tenemos razón al asumir, al menos al principio y hasta que se presente evidencia sólida de lo contrario, que el lenguaje debe tomar su significado de la historia judía tradicional. En esa historia, el significado no era escapista ni dualista, sino revolucionario. La única alternativa aparente simplemente no es viable.

Por lo tanto, deberíamos ser capaces de entender bastante bien el estado de ánimo de los aldeanos galileos cuando Jesús comenzó su proclamación. Cuando se supo que había un profeta vagando por el campo anunciando que el reino de YHWH estaba amaneciendo, la reacción fue totalmente comprensible. Muchos aldeanos estarían encantados. Algunos habrían sido escépticos: había habido otros profetas antes, y las cosas habían empeorado, no mejorado. Herodes y Pilato podrían haberse perturbado, pero mientras el profeta se

mantuviera en las aldeas, había poco de qué preocuparse. Los líderes judíos, reales y autoproclamados, también podrían haberse alarmado, como veremos. Baste por el momento señalar lo que la gente habría *oído* cuando Jesús habló sobre el reino del dios de Israel. El grado en que reafirmó sus expectativas, y el grado en que las redefinió e incluso las reemplazó con nuevas propuestas, es un tema principal de toda esta parte del libro.

(ii) La reappropriación cristiana

Si un punto de partida para analizar el lenguaje del reino de Jesús es el judaísmo del Segundo Templo, el otro debe ser el cristianismo primitivo. Este es propiamente el tema de otro libro, y debemos tratarlo brevemente aquí. El lenguaje del Reino está distribuido de manera bastante uniforme en una amplia gama de escritos cristianos primitivos, e incluso un estudio superficial de los pasajes relevantes revela los siguientes resultados sumamente interesantes.⁵⁸

En primer lugar, los primeros cristianos hablaban del reino con bastante frecuencia, y aparentemente con una referencia fingida. El lenguaje del reino parece haber funcionado como una especie de resumen abreviado de la predicación y el mensaje apologético de la iglesia, o incluso de todo el cristianismo. En este sentido, funciona casi como «el Camino» en los Hechos: era un medio por el cual los cristianos podían identificarse a sí mismos y su *razón de ser*.⁵⁹

En segundo lugar, este lenguaje aún conserva las características principales que tuvo en el judaísmo. El «dios» en cuestión, en la frase «reino de dios» y sus afines, sigue siendo, sin duda, el dios de Abraham, Isaac y Jacob, el único dios verdadero del monoteísmo judío, que reclama una lealtad que excluye la adoración de ídolos y las pretensiones absolutas de los gobernantes paganos. El pueblo del reino está llamado a la santidad: lo que llamaríamos las exigencias «éticas» del reino cobran gran importancia en varios de los pasajes cristianos primitivos relevantes.⁶⁰ El dios que así se convertía en rey tenía un pueblo verdadero, que sería reivindicado cuando finalmente apareciera el reino; porque por el momento este pueblo elegido sufriría, pero su dios obtendría una poderosa victoria en la que sería reivindicado.⁶¹ Entonces serían establecidos, como Israel había esperado ser, como los vicerregentes del dios creador, gobernando su mundo.⁶² Esta familiar combinación de monoteísmo y elección dio origen, tan naturalmente como las expresiones judías de las mismas creencias, a la escatología: el creador actuaría nuevamente dentro de la historia, para hacer nacer plenamente el reino.⁶³ Todo esto ubica firmemente el lenguaje del reino cristiano primitivo en el mapa judío del primer siglo.

En tercer lugar, sin embargo, el uso cristiano primitivo indica que se ha producido una redefinición sustancial *dentro de* este marco judío básico. Cabe destacar cuatro puntos clave, todos estrechamente relacionados:

1. De vez en cuando, pero sin ninguna explicación como la que esperaríamos si el punto no fuera conocido, se hace referencia al reino como perteneciente no solo al dios verdadero, sino también al Mesías. A veces se trata de una conjunción explícita, como en [Efesios 5:5](#) ('el reino del Mesías y de Dios'); ⁶⁴ A veces está implícito, como cuando, en los Hechos, Pablo enseña acerca del reino de Dios en estrecha conjunción con la enseñanza acerca de Jesús. ⁶⁵ A veces simplemente se dice que el reino pertenece a Jesús como Mesías. ⁶⁶

2. En un pasaje clave, este reino conjunto del dios creador y el Mesías recibe una explicación cronológica detallada, lo que indica que un nuevo elemento decisivo ha entrado en lo que aún sigue siendo esencialmente el marco judío:

Pero ahora el Mesías ha resucitado de entre los muertos, primicias de los que durmieron. Pues, puesto que por un ser humano vino la muerte, por un ser humano también vino la resurrección de los muertos. Porque así como en Adán todos mueren, también en el Mesías todos serán vivificados. Pero cada uno en su debido orden: el Mesías como primicias, luego los que pertenecen al Mesías, en su venida. Luego vendrá el fin, cuando entregue el reino al dios que es el Padre, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y poder. Porque debe reinar hasta que haya sometido a todos sus enemigos bajo sus pies. ⁶⁷ La muerte es el último enemigo en ser destruido. Porque «él ha sometido todas las cosas bajo su control». ⁶⁸ Sin embargo, cuando dice que todas las cosas están sujetas, es claro que esto no incluye a quien le sujetó todas las cosas. Así que, cuando todas las cosas le estén sujetas, entonces el Hijo mismo estará sujeto a quien le sujetó todas las cosas, para que Dios sea todo en todos. ⁶⁹

Este pasaje, el escrito cristiano más antiguo sobre el reino que poseemos, conserva el marco judío esencial. No solo en las citas bíblicas explícitas, sino en toda la secuencia de pensamiento, la idea es que el dios creador está completando, a través del Mesías, el propósito para el cual se instituyó el pacto, es decir, lidiar con el pecado y la muerte, y así restaurando la creación bajo el sabio gobierno del ser humano renovado. La diferencia vital entre esta perspectiva y las que encontramos en la literatura no cristiana del Segundo Templo es que el reino está, en cierto sentido, ya presente, así como, en otro sentido, aún futuro. Aquí, la abreviatura de [Efesios 5:5](#), citado arriba, lo explica con claridad: el “reino del Mesías” ya está establecido, mientras que el “reino de Dios”, en este sentido más estricto, aún está por venir. ⁷⁰ Vemos aquí

Precisamente esa tensión entre la realización presente y la esperanza futura, tan característica del cristianismo primitivo en su conjunto y tan desconcertantemente opaca para generaciones de eruditos modernos. Claro que existe un sentido más amplio en el que el «reino del Mesías» forma parte de la soberanía, el sabio gobierno salvador, del dios creador. Pero la distinción que se hace aquí permite a Pablo situarse a sí mismo y a sus lectores en un punto del plan de pacto del dios creador donde la esperanza futura permanece claramente futura (descartando cualquier sugerencia de que la resurrección completa ya haya ocurrido).⁷¹ al tiempo que subraya que una nueva fase del plan ha sido plenamente inaugurada en y a través de los acontecimientos mesiánicos de la muerte y resurrección de Jesús.

3. Por lo tanto, esta nueva fase debe verse en términos de un reino realizado en el presente, algo que el judaísmo anhelaba pero que nunca vio (a menos que contemos la grandiosa visión de Ben-Sirach del sumo sacerdote en el Templo).⁷²). El «reino del hijo amado de Dios»⁷³ ya es una realidad de la que participa el pueblo del Mesías. Ya han sido creados como «un reino y sacerdotes»,⁷⁴ precisamente a través de la obra del Mesías. Pero ahora podemos ver lo que ese reino presente es realmente. No es simplemente una experiencia privada, secreta y "espiritual" compartida por los creyentes. Tampoco se define en términos de una *gnosis oculta*, un conocimiento revelado a los elegidos. Tampoco hay ninguna indicación de que al enfatizar la naturaleza *presente* de este reino uno haya dejado atrás el mundo de la apocalíptica judía, propiamente concebida. Esas diversas maneras de interpretar un reino en el presente, en oposición a uno en el futuro, tienden inevitablemente hacia un dualismo en el que se devalúa el orden creado. Lo que encontramos de forma generalizada en el cristianismo primitivo (irónicamente, en vista de los debates actuales) es una firme creencia en la actualidad del reino, *junto con* una creencia igualmente firme en su futuro, manteniéndose estas dos posturas unidas dentro de un esquema apocalíptico redefinido.

La apocalíptica judía, por lo tanto, ha sido repensada, no abandonada, dentro del cristianismo primitivo. Pero esta reconsideración de la apocalíptica no tiene nada que ver con una desmitologización en la que *el lenguaje apocalíptico transmite un significado gnóstico o similar*, sustituyendo la llamada «escatología vertical» de la piedad o revelación privada (o, de hecho, una crítica social que niega el mundo) por la llamada «escatología horizontal» del pensamiento judío.⁷⁵ Los primeros cristianos Se ha producido un replanteamiento porque Jesús crucificado y resucitado se ha convertido en el personaje central del drama apocalíptico. El punto clave del reino presente es

que es la primicia del reino futuro; y este reino implica la abolición, no del espacio, el tiempo ni el cosmos mismo, sino de aquello que amenaza el espacio, el tiempo y la creación, es decir, el pecado y la muerte. La visión de 1 Corintios 15, por lo tanto, concuerda perfectamente con la de [Romanos 8:18-27](#) y, en realidad, Apocalipsis 21. La creación misma experimentará su éxodo, su regreso del exilio, como consecuencia de la resurrección del Mesías y su pueblo.⁷⁶

4. Dentro de esta visión redefinida, pero aún plenamente judeo-monoteísta, del reino, encontramos la más notable de las redefiniciones. A nivel de cosmovisión, los *símbolos judíos habituales* están completamente ausentes. La *historia* del nuevo movimiento se narra sin referencia a la liberación nacional, racial o geográfica de Israel. La *praxis* del reino (santidad) se define sin referencia a la Torá. Las respuestas a las *preguntas sobre la cosmovisión* pueden darse en términos de una humanidad y un cosmos redimidos, en lugar de simplemente en términos de Israel y su esperanza nacional. Esta imagen, que podría ampliarse en detalle mediante un estudio del cristianismo primitivo en su conjunto,⁷⁷ se puede ver en referencia a textos específicos sobre el «reino», como sigue. Juan enfatiza que el reino de Jesús «no es de este mundo», distinguiéndolo explícitamente (en contexto) del reino que anhelaban los revolucionarios judíos de la época.⁷⁸ Pablo subraya que el reino no se define en términos de leyes alimentarias, sino en términos de “justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo”.⁷⁹ Lucas subraya que el reino recién inaugurado reclama como territorio sagrado no solo un trozo de territorio, sino todo el globo.⁸⁰ En la visión del Apocalipsis lo que cuenta es la Jerusalén celestial, no la terrena; en esa nueva ciudad, donde el pueblo del Mesías «reinará por los siglos de los siglos», no habrá Templo.⁸¹ El mundo simbólico del judaísmo del primer siglo ha sido repensado de arriba a abajo, aun cuando su teología subyacente (monoteísmo, elección y escatología) se ha conservado explícitamente.

El cristianismo primitivo plantea así una pregunta obvia para el historiador, tanto en este punto como en otros. ¿Cómo podemos explicar la forma en que, desde nuestra En los documentos más antiguos, el lenguaje del reino se usa de esta manera, tan judío y, sin embargo, tan ajeno a las marcas de cosmovisión nacional y étnica. Hemos visto que el lenguaje del reino cristiano primitivo compartía los lineamientos teológicos del uso judío. Sin embargo, incluso en una lectura superficial, este lenguaje del reino cristiano primitivo tiene poco o nada que ver con la reivindicación del Israel étnico, el derrocamiento del dominio romano en Palestina, la construcción de un nuevo Templo en el Monte Sión, el establecimiento de la observancia de la Torá o las naciones que

acudían al Monte Sión para ser juzgadas y/o educadas en el conocimiento de Yahvé . Se ha producido una redefinición importante.

La clave de esta redefinición reside en la propia historia principal. No nos encontramos ante una historia completamente nueva, sino ante *un nuevo momento de la misma* . La forma de la narrativa es claramente la misma que la de las historias judías: es la historia del dios creador cumpliendo sus propósitos para Israel. La diferencia es esta: las narraciones judías se ubican en lo que sugerí que era el acto 3 del drama general, mientras que las narraciones cristianas se ubican en el acto 5.⁸² El importantísimo cuarto acto, en el que se resuelven dramáticamente los problemas del tercer acto, ha tenido lugar y ha generado, a su vez, un nuevo acto, en el que los símbolos propios del tercer acto se consideran ahora inapropiados. Específicamente, el nuevo acto se concibe conscientemente como el momento en que el propósito pactado del creador, que siempre contempló la redención del mundo entero, trasciende los estrechos confines de una sola raza (para la cual los símbolos nacionales eran, por supuesto, apropiados), y da origen a una comunidad transnacional y transcultural. Además, se concibe como el momento en que el creador, el dios pactado mismo, ha regresado para morar con su pueblo, pero no en un templo hecho a mano. Una vez que comprendemos cómo funciona toda la historia, podemos comprender cómo se han dado a los actores nuevas líneas de diálogo, cómo se considera ahora apropiada una nueva praxis y cómo se han generado nuevos símbolos que desempeñan, *mutatis mutandis* , funciones equivalentes en el nuevo acto a las que desempeñaban los símbolos anteriores en el acto anterior. En otras palabras, no podemos optar por la vía fácil y sugerir que los primeros cristianos usaron el lenguaje del reino en un sentido completamente ajeno al judaísmo. Su profunda reelaboración del símbolo, la praxis y las respuestas a las preguntas se generó, no por el *abandono* de la historia judía clásica, sino por la creencia *de que vivían en su tan esperada nueva fase* . Hay toda la diferencia del mundo entre una nueva historia y un nuevo acto dentro de la misma historia .

Todo parece indicar que esta importante redefinición del lenguaje del reino se logró mucho antes del año 70 d. C. Otras redefiniciones ocurrieron después del año 70, pero ésta no.⁸⁴ Esta historia redefinida, sobre un dios que era rey del mundo entero y cuyo reino se estaba estableciendo a través de Jesús de Nazaret, se contaba a lo largo del cristianismo primitivo como parte de la historia constitutiva de todo el movimiento. Ya estaba bien establecida mucho antes de Pablo. Cuando buscamos una explicación para esto, solo hay una que parece encajar: que Jesús mismo, en su proclamación, y los primeros cristianos en su reflexión sobre su muerte y resurrección, fueron responsables

de la redefinición básica. Cualquier hipótesis viable sobre el significado del «reino de Dios» debe, por lo tanto, mostrar, al menos en principio, cómo Jesús reconcibió y habló del reino, y por qué sus primeros seguidores llegaron a interpretar los extraordinarios acontecimientos de su muerte y resurrección de la manera en que lo hicieron. Estas dos tareas son las principales preocupaciones de la presente parte y las siguientes de este volumen.

(iii) El Reino en la investigación reciente

Entonces: ¿qué *habrían* oído los aldeanos galileos del siglo I si un profeta llegara a su zona anunciando que el dios verdadero se convertía en rey? Numerosos escritos recientes han intentado aclarar esta pregunta y trazar posibles respuestas. Ya hemos examinado, en los capítulos 2 y 3, el estado actual de las diversas «búsquedas», que abordan esta cuestión de una forma u otra. En este capítulo, hemos analizado una opción en particular, la de Mack y Crossan, y la encontramos insuficiente. En cuanto a los contendientes más serios, nos faltaría tiempo para mencionar a Schweitzer, Bultmann, Dodd, Jeremías, Ladd y otros.⁸⁵ Esta historia ha sido ensayada muchas veces;⁸⁶ Se teme que los estudiantes lo conozcan mejor que la historia misma de Jesús. Lo que debemos hacer, más bien, es centrarnos en las preguntas clave que se han debatido.

Ya hemos comentado el debate sobre si el reino que anunció Jesús era de algún modo “político”. Se ha escrito mucho sobre una cuestión diferente: la del tiempo⁸⁷ del reino. ¿Es futuro (Schweitzer, Weiss), presente (Dodd),⁸⁸ ¿O en cierto sentido ambos (Jeremías, Ladd)? A veces esto se ha expresado en términos de la «cercanía de Dios», en contraposición (presumiblemente) a su distancia o ausencia.⁸⁹ Asimismo, se ha prestado mucha atención a la *cristología implícita* en el lenguaje del reino de Jesús. ¿Dónde encaja la figura del Mesías en el anuncio del reino? De nuevo, se ha intentado con frecuencia alinear el lenguaje del reino con el lenguaje de la iglesia, como si «la iglesia» fuera el verdadero significado del reino. Así, la política, el tiempo, la distancia, la cristología y la eclesiología han sido puntos centrales del debate.

Ninguna de estas preguntas es ociosa ni inútil. Todas ponen de relieve problemas que deben abordarse en última instancia. Pero no son la esencia del asunto. Históricamente hablando, todas parecen, de una u otra manera, bastante anacrónicas.⁹⁰

(1) La palabra «política» conlleva, por supuesto, todo tipo de connotaciones propias del mundo contemporáneo en el que trabajan muchos académicos, concretamente, el mundo de las democracias occidentales modernas. A menudo se piensa que la política en el mundo occidental contemporáneo no tiene nada que ver con la «religión». Esto forma parte, por supuesto, del

legado de la Ilustración; en la mayoría de los períodos históricos, y en la mayoría de los países del mundo hasta la actualidad, ambas han estado inextricablemente entrelazadas. Sin duda, la Palestina del siglo I, con su familia gobernante de sumos sacerdotes, sus fariseos políticamente activos, sus santos revolucionarios y su campesinado devoto pero políticamente frustrado, se habría sentido desconcertada por la distinción. Los intentos de hacer de Jesús un «apolítico» estaban condenados al fracaso. Es necesario matizar más: cualquiera que anunciara el reino de Dios, incluso si solo lo hubiera dicho en un sentido cínico, participaba en una actividad política. La pregunta es, más bien, qué tipo de política emprendían y con qué fin.

(2) En cuanto al tiempo, los textos que a menudo se consideran referentes al fin del mundo tienen un significado mucho más preciso y judío. Esto sugiere que la cuestión crucial no es tanto el *tiempo del reino* como su *contenido*. Hasta que sepamos de qué se habla, ¿cómo podemos saber si es...? ¿presente o futuro? ⁹¹ Esto nos lleva una vez más a la cuestión de la naturaleza de la proclamación de Jesús y de los objetivos que Él perseguía al hacerla.

(3) Lo mismo ocurre con la idea de la cercanía o lejanía del dios de Israel. Puede que algunos judíos del siglo I especularan sobre estas cuestiones en abstracto, pero nuestra evidencia sugiere que la cuestión más importante habría sido la inminente *llegada* de este dios, tras el largo exilio, en juicio y/o misericordia. La sólida evidencia que sustenta esta expectativa, que analizaremos con más detalle en el capítulo 13, se distorsiona gravemente si se utiliza para sugerir que el dios de Israel se percibía como ontológica o metafísicamente remoto. Esta idea encaja más con el mundo del deísmo del siglo XVIII, o del epicureísmo, que con el de la Palestina del siglo I. ⁹² La cuestión crucial era: ¿cuándo regresaría YHWH a Sión, para morar plenamente con su pueblo como lo había prometido, para perdonarlos y restaurarlos?

(4) Es cierto que existe una gran cantidad de cristología implícita en el lenguaje del reino, pero no podemos interpretarla superficialmente. Solo emergerá (como veremos en la siguiente parte del libro) cuando hayamos comprendido plenamente qué decía exactamente Jesús en su propio lenguaje del reino. Es vital que esta discusión no se desvíe. Como argumenté antes, ⁹³ El anuncio del reino conllevaba una clara, aunque implícita, autorreferencia, como habría ocurrido con cualquier profeta o aspirante a Mesías en el siglo I. La antigua idea de que «Jesús proclamó a Dios y la Iglesia proclamó a Jesús» simplemente pierde el hilo, reflejando el dogma ahistórico de que Jesús no pudo haber tenido creencias particulares sobre su rol único. La forma en que la comprensión de Jesús de su propia *vocación* se correspondía estrechamente con una comprensión implícita de sí mismo *exige* una reflexión cuidadosa que

nos lleva más allá del anuncio del reino a la cuestión de su cumplimiento, que estudiaremos en la Parte [III](#).

(5) Equiparar reino e iglesia es, en el mejor de los casos, poner el carro delante de los bueyes, y en el peor, un completo anacronismo. Es cierto que, en cierto sentido, la comunidad del pueblo de Jesús formaba parte del significado general de su anuncio del reino. Pero esta idea necesita demasiadas revisiones y modificaciones como para que podamos afirmar que cuando Jesús recorría las aldeas de Galilea anunciando el reino, les estaba hablando de la iglesia que intentaba fundar. Dicho sin rodeos, parecerá tan fuera de lugar como intentar descubrir qué tipo de computadora usaba Pablo para escribir sus cartas. De nuevo, como vimos en el capítulo [3](#), no deberíamos... desorientado por el talante antieclesiástico de algunos escritores contemporáneos, que se han divertido creando un hombre de paja ('Jesús vino a fundar la iglesia, con edificios, obispos, cardenales y candeleros') y luego derribándolo con una investigación histórica supuestamente neutral y desinteresada.⁹⁴ Lo que este ejercicio ignora es que hubo muchos profetas líderes en el período del Segundo Templo (conocemos varios, y probablemente también hubo otros); que el propósito de ser un profeta líder es liderar a la gente; y que la gente a la que uno dirige formará algún tipo de comunidad, que en principio puede tener una larga historia posterior. Los esenios son el mejor ejemplo del Segundo Templo. Los esenios vivieron dos siglos después del Maestro de Justicia; de no haber sido por los romanos en el año 70 d. C., podrían seguir allí. Los samaritanos, que sobrevivieron al año 70 d. C., aún lo están.⁹⁵

¿Qué es, entonces, central para la comprensión del reino? Lo que vimos hace un momento: la expectativa judía de la soberanía salvadora del dios del pacto, ejercida en la vindicación de Israel y la derrota de sus enemigos. Para los judíos del primer siglo, la mayoría de las redefiniciones ofrecidas en la erudición moderna habrían sido simplemente irrelevantes. La paz interior no les permitiría subsistir a duras penas bajo fuertes impuestos. El fin del universo espacio-temporal difícilmente podría ser la señal de que Yahvé, el creador del cielo y la tierra, se había reivindicado a sí mismo y a su pueblo, y había purificado su tierra. La esperanza judía era concreta, específica, centrada en el pueblo en su conjunto. Si Pilato aún gobernaba Judea, el reino no había llegado. Si el Templo no se había reconstruido, el reino no había llegado. Si el Mesías no había llegado, el reino no había llegado. Si Israel no observaba la Torá correctamente (sea cual sea su definición), el reino no había llegado. Si los paganos no hubieran sido derrotados ni acudieran en masa a Sión en busca de instrucción, el reino no habría llegado. Estos puntos de

referencia tangibles y terrenales (la fuerza de quienes presentan a Jesús como un revolucionario judío) son cruciales. La mayoría de los eruditos modernos que han intentado redefinir el reino han considerado estas ideas, esencialmente judías, como ya moribundas y las han ignorado, ansiosos por evitar la contaminación mientras se apresuran a adorar en el santuario de la respetabilidad intelectual.

¿Por qué? Después de todo, en la erudición occidental desde (al menos) Schweitzer se ha considerado importante fundamentar lo que se dice sobre Jesús en términos de la historia real. Pero la historia ofrecida por Schweitzer ha generado, a su vez, desarrollos cada vez más ahistóricos. El Jesús de Schweitzer, quien profetizó el fin del cosmos, parecía tan remoto, tan diferente de las percepciones modernas de... En realidad, su imagen ganó aceptación más por su extrañeza que por su verosimilitud histórica. Al mismo tiempo, abrió todo tipo de posibilidades interpretativas, en particular cuando se afirmó que, dado que Jesús estaba equivocado, había buenas razones para ir más allá de sus palabras y buscar nuevas formas de pensar. La visión de Schweitzer se prestó así al existencialismo de Bultmann y al moralismo de Dodd, a pesar de que ambos discrepaban con el propio Schweitzer. También apeló a la piedad milenarista popular, con la salvedad de que los textos que parecían afirmar que el fin debería haber llegado en una generación no lo decían literalmente.⁹⁶ Pero si queremos ser fieles a la historia del primer siglo, debemos trazar un nuevo rumbo y guiarlo por las creencias y expectativas reales de la época, planteando el desafío de Jesús a sus contemporáneos no en términos de un mensaje totalmente diferente (pidieron el pan de la liberación; ¿les estaba ofreciendo la piedra del existencialismo?), sino en términos de su redefinición del reino mismo. La pregunta *no es* si «reino de Dios», para Jesús, seguía significando «el dios de Israel, el creador, que finalmente afirma su soberanía sobre su mundo», con la connotación del regreso del exilio, el regreso de Yahvé a Sión, la reivindicación de Israel por este dios de la alianza y la derrota de sus enemigos. Ese *era simplemente* su significado básico e irreductible en la Palestina del primer siglo. La pregunta es: *¿en qué sentido* afirmó Jesús este significado y cómo redefinió el concepto de tal manera que diera lugar a los significados que surgen entre sus primeros seguidores?

Esto nos lleva a un punto metodológico vital. La *historia* que evoca la frase «reino de Dios» bien puede estar presente aunque la frase misma esté ausente.⁹⁷ Es claro que cuando los revolucionarios hablan de no tener “más rey que Dios”, se mueven en el mismo mundo de pensamiento que quien dice “el reino de Dios está llegando”.⁹⁸ Apelan a la misma *narrativa subyacente*. De igual manera, cuando alguien habla de la renovación del Templo y su culto, de

la purificación de la Tierra, de la vindicación de Israel sobre sus enemigos, o de morir en lugar de verse obligado a transgredir la ley de Israel, está narrando la historia del reino venidero del dios de Israel, aunque la frase en sí no se use. Si, sin decir palabra, actúan *como si* pretendieran alcanzar estos fines, o como si de alguna manera se estuvieran cumpliendo (aunque sea de manera paradójica), dicha praxis simbólica evoca lo mismo. Historia básica. Por lo tanto, debemos tener cuidado de no limitar nuestro estudio a las apariciones estrictas de la palabra «reino» y sus cognados obvios tal como aparecen en diccionarios y concordancias. De lo contrario, se omitiría mucho material relevante.

Sigue siendo, por supuesto, vital examinar los lugares donde aparece la frase. Pero ¿cómo se podría organizar tal cantidad de material? Una forma de consultar estos dichos es según las diferentes fuentes hipotéticas en las que aparecen: la triple tradición, Q, Marcos especial, Mateo especial, Lucas especial y, sin dudarlo, *Tomás*. Alternativamente, se podrían enumerar por una clasificación aproximada de su contenido. Ambas tareas se abordan en el Apéndice.⁹⁹ Una tercera posibilidad, a veces adoptada, es tomar ciertos pasajes conocidos y muy controvertidos e intentar una exégesis basada en cada versículo por separado, trabajando eventualmente hacia algún tipo de síntesis. Esto, que puede parecer bien al principio, en realidad pone el carro delante de los bueyes. No es útil simplemente comenzar con aforismos duros y crudos;¹⁰⁰ No podemos esperar comprenderlos tal como están sin examinar la obra de Jesús en su conjunto. Incluso quienes priorizan estos aforismos lo hacen, de forma bastante explícita, partiendo de una noción previa de cómo fue la trayectoria completa de Jesús.¹⁰¹ Estos pasajes no son pilares, como a veces se cree. Si comenzamos con ellos, corren el riesgo de convertirse en piedras de molino.

El resto de esta parte del libro ofrece, pues, una clasificación amplia de los principales énfasis del ministerio de Jesús en relación con su reafirmación y redefinición de la expectativa judía del reino de Dios. He organizado el material, no sin cierta dificultad, debido a su intrincada complejidad y a la imposibilidad de dividirlo en categorías separadas, siguiendo el modelo de cosmovisión discutido anteriormente. Habiendo comenzado con la praxis, continuamos con la historia, lo que nos lleva a símbolos y preguntas. A lo largo de este proceso podremos recurrir a las parábolas, en las que las narraciones reales a pequeña escala evocan e iluminan una y otra vez la metanarrativa subyacente o parte de ella. Esto nos llevará al punto en que, en la Parte III, podremos reconstruir el panorama completo y trazar los objetivos. y las

intenciones de Jesús, y sus creencias básicas y consecuentes, en su compleja relación con su mentalidad.

3. El Reino Redefinido: El Anuncio

(i) Introducción: Resumen Anuncios

En el capítulo anterior vimos que las características obvias de la obra de Jesús, para cualquier observador casual, serían ciertos estilos de acción y enseñanza que lo distinguieron como profeta. Ahora podemos ver que el elemento crucial de su actividad profética fue la historia, tanto implícita como explícita, que contaba y representaba. Era la historia de Israel alcanzando su clímax: ¡el momento tan esperado había llegado! ¡El reino había llegado! Estas afirmaciones, repetidas (especialmente por Mateo) como resúmenes de lo que Jesús decía, solo pueden entenderse como declaraciones en contexto. Son como decir «Frodo y Sam han llegado al Monte del Destino», «Están entrando en la recta final», o «Jayne ha tenido a su bebé»: se asume que el oyente conoce el contexto, los actos previos del drama. Decir «el reino de Dios está cerca» solo tiene sentido cuando los oyentes conocen la historia hasta el momento y esperan su conclusión.

Este reconocimiento de la naturaleza del anuncio del reino como parte de una *historia mayor* nos permite realizar una evaluación preliminar de la historicidad. Recordemos que, para que el anuncio del reino por parte de Jesús tenga sentido histórico, debe tenerlo *tanto* como algo que se entienda claramente en su contexto judío *como* como la premisa para las resonancias significativamente diferentes del «reino» en la iglesia primitiva. Al mismo tiempo, cuestionaría claramente *algunas* suposiciones predominantes en ese contexto judío y mantendría un enfoque especial característico solo de la trayectoria de Jesús, no de la obra de sus seguidores post-Pascua. Debe situarse dentro del judaísmo, pero como un desafío; debe ser la premisa para la iglesia, pero no el modelo a seguir. Como argumentamos anteriormente, la doble similitud y la doble disimilitud deben caracterizar cualquier análisis que afirme historicidad.¹⁰²

¿Cómo afecta esto nuestra lectura de la declaración inicial de la carrera pública de Jesús relatada en Mateo y Marcos?

Desde entonces Jesús comenzó a predicar, diciendo: «Arrepiéntanse, porque el reino de los cielos se ha acercado».

Jesús vino anunciando la buena noticia de Dios y diciendo: «El tiempo se ha cumplido; el reino de Dios está cerca. Arrepiéntanse y crean en la buena noticia».¹⁰³

Nadie en el judaísmo había dicho algo así antes.¹⁰⁴ Pero los dichos carecen de sentido excepto en un contexto marcadamente judío. De igual manera, la

iglesia primitiva, al aventurarse más allá de las fronteras del judaísmo, no anunció el reino en estos términos —no habrían significado nada para los gentiles— y, sin embargo, el anuncio que hicieron, y la vida que llevaron, son impensables sin creer que este reino había llegado en un sentido aún muy judío. Después de todo, no estaban ofreciendo «una opción religiosa diferente» a un mundo ya saturado de tales cosas. Anunciaban que el único dios verdadero, el creador, había cumplido su propósito para Israel y, en consecuencia, se dirigía al mundo entero. Por eso los evangelistas enfatizaron el anuncio del reino de Jesús. No se limitaban a interpretar la predicación de sus propias comunidades como una «historia» imaginaria; estudios recientes han demostrado que parte de lo que querían transmitir, como mensaje a sus propias comunidades, era el hecho de que, en la trayectoria única e irrepetible de Jesús, la historia de Israel había alcanzado su momento culminante.¹⁰⁵ Así pues, sin entrar todavía en los detalles de los dichos, las indicaciones preliminares indican que contamos con una sólida base histórica para afirmar que el mensaje característico de Jesús fue el anuncio del reino. Esta conclusión, de hecho, no es particularmente controvertida, salvo cuando el dogma ha adquirido un dominio absoluto sobre la historia.

Este tipo de anuncio es probablemente lo que Mateo quiere decir cuando, más adelante, se refiere a Jesús 'predicando el evangelio del reino'.¹⁰⁶ Es también presumiblemente lo que Lucas tiene en mente cuando hace referencia a Jesús cuando dice 'predicar la buena nueva del reino de Dios'.¹⁰⁷ Los discípulos también son enviados con el mismo mensaje, tanto en grupo como en grupo.¹⁰⁸ y como individuos.¹⁰⁹ Debemos recalcar, una vez más, que este mensaje forma *parte de una historia*, y solo tiene sentido como tal. Y solo hay una historia válida. Israel por fin «regresaría del exilio»; el mal sería derrotado; Yahvé por fin volvería a «visitar» a su pueblo. Cualquiera que deseara evocar y afirmar todo esto a la vez, en la Palestina del siglo I, no podría haber elegido un lema más apropiado y predefinido que «el reino de Dios».

Esto significa, por supuesto, que el anuncio del reino de Dios nunca podría, por la naturaleza del caso, ser escuchado como un mensaje "atemporal", un ejemplo incidental o la ocurrencia de alguna verdad general.¹¹⁰ La idea central era que el sueño de Israel se estaba haciendo realidad *en ese preciso instante*. De igual importancia, nunca podría dissociarse de la persona y las obras del proclamador. Esto habría sido tan cierto para Juan el Bautista como para Jesús. *Este* bautismo es el bautismo de «preparación para el reino»; *esta* proclamación es la que realmente inaugura el reino. Ambos están, al parecer, estrechamente vinculados; Jesús consideró la obra de Juan como la plataforma

de lanzamiento para su propia obra, y es históricamente probable que viera el arresto de Juan como el momento oportuno para comenzar su propia carrera independiente de proclamación del reino.¹¹¹ El vínculo entre el mensaje y el mensajero es, por supuesto, parte del escándalo: el escándalo de la particularidad (que YHWH actuara *aquí y ahora* en lugar de en otros momentos y lugares); el escándalo de que *así* fuera como venía el reino; el escándalo, también, de a quién se estaba valiendo YHWH y los métodos que empleaba. Al igual que Salieri en *el Amadeus de Shaffer*, escandalizado de que su dios eligiera al desprestigiado Mozart como vehículo para la música divina, los oyentes de Jesús no podían sino sorprenderse, si se daban cuenta de lo que estaba sucediendo, ante su extraordinaria y chocante afirmación implícita.¹¹²

La importancia del anuncio del reino, tal como se relata en los breves resúmenes sinópticos, se ve fuertemente reforzada por ciertos elementos de la praxis de Jesús que estudiamos en el capítulo anterior. En particular, los exorcismos contienen la evocadora palabra: «Si yo, por el dedo de Dios, expulso demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros».¹¹³ Esto evoca la misma narrativa implícita: el dios de Israel un día se convertirá en rey; el establecimiento de este reino implicará la derrota del enemigo que ha mantenido cautivo a Israel; hay señales claras de que esto está sucediendo ahora; por lo tanto, el reino realmente está irrumpiendo. YHWH realmente se está convirtiendo en rey; Israel realmente está siendo liberado.

Si los breves resúmenes de los anuncios del reino, incluso por sí solos, evocan la historia completa de Israel, las parábolas lo hacen aún más. Muchas de ellas se entienden mejor como el relato de precisamente esa historia implícita en el... Resúmenes. Analizaremos aquí algunos cruciales, bajo el primero de los tres encabezados sugeridos por nuestro análisis del contexto judío de los significados del reino: el «regreso del exilio», que finalmente ocurre, pero no de la forma esperada. Regresaremos en los capítulos 8, 10 y 12 al segundo elemento clave de la historia (la derrota del mal y el rescate del pueblo de YHWH); y, en el capítulo 13, al tercero y último (el regreso de YHWH a Sión).

(ii) Historias de la historia paradójica de Israel

(a) Introducción

Varias de las parábolas más conocidas encuentran un lugar obvio en el contexto que hemos esbozado, como historias en miniatura que evocan la narrativa subyacente de Israel y que muestran, cada una a su manera, cómo esta llega a una resolución altamente paradójica.¹¹⁴ Las colecciones de parábolas de Marcos 4 y Mateo 13 son el punto de partida obvio. Estas colecciones están claramente diseñadas para caracterizar la predicación de

Jesús en su conjunto. Esto, parecen decir los evangelistas, es el tipo de cosas que uno habría oído decir a Jesús en una típica aldea galilea en algún momento (¿quizás al principio?) de su carrera pública. Estas parábolas son los relatos más completos de la historia que está implícita en los anuncios más breves del reino.

Además, al describir explícitamente cómo es el reino, las parábolas, en ese mismo acto, lo inauguran, invitando a la gente a acercarse y compartir el secreto, a apropiarse de esta extraña historia y a unirse a Jesús en su nueva forma de ser Israel. Se invita a los oyentes a comprender que su propia historia actual —la historia del sueño de liberación nacional de Israel— está siendo subvertida y transformada en la peligrosa y revolucionaria historia que Jesús narra. Las parábolas no solo ofrecen información, sino también un desafío; son historias diseñadas para evocar una nueva praxis, reordenar el mundo simbólico, romper con las concepciones actuales e inculcar otras nuevas.

La naturaleza subversiva de estas historias, que narran la historia de Israel con un giro devastador, resulta una y otra vez en el sugerente desafío: "¡Si tienes oídos, escucha!". Añadir esto a una declaración pública implica que lo dicho es críptico y sugiere que es necesario cierto secretismo en las circunstancias actuales.¹¹⁵ Esta palabra, que es firmemente Establecido en la tradición, refuerza la lectura de las parábolas que propongo. Su frecuente imagería apocalíptica refleja, por supuesto, una forma típicamente judía de comunicar una nueva interpretación subversiva de la esperanza de Israel.¹¹⁶ Son relatos que a la vez afirman la expectativa judía y declaran que ésta se está cumpliendo de una manera radicalmente nueva.

(b) El Sembrador¹¹⁷

De todas las rarezas sobre la parábola del sembrador, quizá la más extraña sea ésta: todavía no hay acuerdo sobre lo que originalmente se suponía que significaba.¹¹⁸ Considerando la importancia que ocupa en los tres evangelios sinópticos, y por consenso general en la enseñanza del propio Jesús, esto debería considerarse una indicación de que los historiadores aún no han abordado un tema central en la carrera de Jesús. Dejando de lado por ahora la controvertida cuestión de qué significó la parábola para cada uno de los evangelistas sinópticos, y mucho menos para *Tomás*, sugiero que el contexto del anuncio del reino, tal como lo hemos estado estudiando, ofrece una vía de avance.

Propongo que, en el uso que Jesús le da, la parábola del sembrador (o como se le deba llamar; se han probado varios nombres y todos han sido disputados)¹¹⁹) cumple dos funciones estrechamente relacionadas. Utilizando

imágenes y una estructura que evocan relatos «apocalípticos» de la historia de Israel, la parábola *narra la historia de Israel, en particular su regreso del exilio, con una conclusión paradójica*, y *narra la historia del ministerio de Jesús, como cumplimiento de esa historia más amplia, con un desenlace paradójico*. Diversos indicios apuntan en esta doble dirección.

En primer lugar, la parábola tal como aparece en las tres versiones sinópticas exhibe, tanto en forma como en contenido, ese modo narrativo que conocemos como "apocalíptico", y que se utiliza en tales escritos para contar la historia críptica de los tratos del creador con el mundo y/o Israel, y para mostrar cómo esa historia está llegando a su clímax dramático y sorprendente.¹²⁰ Un ejemplo obvio es [Daniel 2:31-45](#), donde la gran estatua tiene cabeza de oro, pecho de plata, vientre de bronce y pies de barro. Esto se interpreta, en ese estilo alegórico tan típico de las visiones apocalípticas, como una referencia, no (como podría suponerse) a las diferentes características de un reino contemporáneo, sino a etapas sucesivas, a diferentes reinos, en la historia mundial en curso. Al final de la sucesión, aparecerá una piedra, cortada de una montaña, que destrozará la estatua en sus pies y la destruirá; la piedra se convertirá entonces en una montaña que cubrirá toda la tierra. Esto representa el reino que nunca será destruido, que el dios creador establecerá en aquellos días.

El paralelismo entre Daniel 2 y Marcos 4 es ilustrativo. La visión de Daniel 2 trata sobre el reino de Dios y su triunfo sobre los reinos del mundo. La revelación de esta visión se describe como la revelación de un misterio que no podía darse a conocer de ninguna otra manera.¹²¹ La «piedra» que aplastó los pies de barro y que luego se convirtió en una enorme montaña fue leída con bastante certeza como mesiánica por algunos grupos en el primer siglo, en parte quizás por el conocido juego entre «piedra» (*eben* en hebreo) e «hijo» (*ben*);¹²² y el pasaje ofrece un vínculo natural con Daniel 7, con sus cuatro reinos y su "hijo del hombre".¹²³ Los temas del pasaje de Daniel claramente tienen mucho en común con los temas de Marcos, en particular el capítulo 4. No servirá de nada objetar pedantemente que las estatuas y las semillas (o la tierra) son como las manzanas y los elefantes, o que Daniel esboza una secuencia cronológica mientras que la parábola describe diferentes cosas que suceden simultáneamente. La cuestión es que, así como la *forma* de [Marcos 4:1-20](#) y sus paralelos se asemejan a un apocalipsis (su historia críptica, su pasaje de transición sobre la revelación de los misterios y su interpretación punto por punto), por lo que aquí el *contenido* es tan cercano (las siembras fallidas y el reino del dios creador establecido con éxito, visto como la revelación del misterioso plan divino y, como veremos, como la revelación del

Mesías) que desmiente cualquier sugerencia de forzar la evidencia o de mera coincidencia. Cuando la leemos en su contexto judío del siglo I, la parábola del sembrador, Al igual que la visión de la estatua, pide ser entendida como un recuento de la narrativa dominante de Israel sobre los reinos del mundo y el reino de Dios.

La segunda indicación de que el sembrador es un recuento de la historia de Israel se encuentra en el paralelo bastante cercano con los labradores malvados ([Marcos 12:1-12](#) y paralelos). ¹²⁴ No cabe duda de que esta parábola narra la historia de Israel en términos del envío de profetas por parte de Yahvé , y finalmente de su hijo. Los profetas buscan «fruto», que es, por supuesto, lo que las semillas fallidas no producen y lo que las semillas exitosas producen en abundancia. ¹²⁵ Vienen en secuencia: el primero es golpeado, el segundo herido en la cabeza, el tercero asesinado. ¹²⁶ Finalmente envía a su «hijo», quien, aun siendo rechazado, se convierte sin embargo en la «piedra» de la que se habla en [Salmo 118:22](#) . Tres envíos sin fruto; luego un último envío con aparente fracaso, pero con éxito real, tanto porque el dueño finalmente obtiene el fruto como porque el hijo, la «piedra», aunque rechazado, se convierte en la cabeza del ángulo. Esta es la subversiva narración de Jesús de la historia de Israel, que, como veremos, encaja perfectamente con su acción en el Templo. ¹²⁷ Evoca Daniel 2 de varias maneras; sugiero que también describe algo muy similar a lo que sucede en la parábola del sembrador.

La tercera indicación de que la parábola relata la historia de Israel —y esto también indica dónde, dentro de la historia, se ubican el narrador y los oyentes— reside en el núcleo de la narrativa, en la idea de la «semilla» misma. Dentro del judaísmo del Segundo Templo, la idea de «semilla» puede funcionar como una abreviatura del «remanente» que regresará cuando el exilio finalmente termine. La «semilla» es una metáfora del verdadero Israel, que será reivindicado cuando su dios finalmente actúe, «sembrado» de nuevo en su propia tierra. ¹²⁸ Para alguien Anunciar el reino para contar una historia sobre la semilla sembrada, entonces, sería decir: el remanente regresa. El exilio ha terminado. Tu dios finalmente está sembrando la buena semilla, creando su verdadero Israel. No servirá de nada objetar que, en la interpretación de la parábola, la «semilla» es la «palabra». ¹²⁹ Eso es precisamente lo que deberíamos esperar, dada una de las profecías centrales y clásicas del regreso del exilio:

Porque así como la lluvia y la nieve descienden del cielo,
y no vuelvan allá hasta que hayan regado la tierra,
haciéndolo brotar y producir,

dando semilla al sembrador y pan al que come,
así será mi palabra que sale de mi boca;
No volverá a mí vacía,
pero logrará lo que me propongo,
y tenga éxito en aquello para lo cual lo envié.
Porque saldréis con alegría,
y ser llevados de regreso en paz;
Las montañas y las colinas delante de ti estallarán en canciones,
y todos los árboles del campo batirán manos.
En lugar del espino crecerá el ciprés;
en lugar de la zarza crecerá el mirto;
y será para Jehová por memorial,
por señal eterna que nunca será raída. ¹³⁰

Los estrechos vínculos temáticos entre varios aspectos de la parábola (y su interpretación) y este pasaje sugieren firmemente que vamos por buen camino. La siembra, que da como resultado una cosecha que resiste las espinas y los abrojos, es una imagen de la siembra de la palabra de Yahvé, y el resultado es el regreso del exilio y, de hecho, la consiguiente renovación de toda la creación. En el centro de la historia se encuentra el críptico anuncio de que el tiempo predicho por los profetas finalmente está a punto de llegar.

Pero si la parábola informa a los oyentes de Jesús que viven en los días del regreso, también les advierte que la cosecha final no se producirá como habían imaginado. No será simplemente que, tras siembras previas fallidas, ahora habrá una cosecha completamente exitosa. La parábola no describe una secuencia cronológica, sino diferentes... Resulta de siembras simultáneas. El dios de Israel actúa, sembrando su palabra profética con miras a restaurar a su pueblo, pero gran parte de la semilla se desperdiciará, permanecerá en el exilio, devorada por aves (fuerzas satánicas o quizás gentiles depredadores), o se perderá entre las rocas y espinos del desierto del exilio. ¹³¹ Sin embargo, la cosecha final será abundante. Estamos aquí, no lejos de la historia de Jesús sobre el gran banquete. La fiesta se celebrará y la casa estará llena, pero los invitados originales no estarán allí. ¹³² El juicio y la misericordia se llevan a cabo simultáneamente.

La parábola, por lo tanto, no solo informa, sino que, como se ha señalado con frecuencia, *actúa*. Crea la situación donde tener oídos para oír es en sí mismo una de las características del verdadero remanente. Israel, tal como está, puede parecer como si hubiera regresado del exilio; puede querer considerarse automática e inalienablemente el verdadero pueblo de YHWH; pero solo quienes escuchan la palabra tal como se proclama ahora y la

mantienen firme, formarán el remanente que el dios de Israel está creando. Quienes no lo hacen son como quienes rechazan el llamado profético de los "labradores malvados". Están invocando juicio sobre sí mismos.

Estas consideraciones son contundentes a favor de que el «sembrador» sea una historia sobre el regreso del exilio, tal como ocurre en la propia obra de Jesús. Su relato constituye una advertencia y una invitación crípticas. Israel no se reafirmará tal como está cuando su dios actúe, como lo está haciendo ahora. La parábola es, obviamente, autorreferencial; describe su propio efecto.

Un escritor reciente que se acercó, al menos en líneas generales, a esta perspectiva fue Robert Guelich. La parábola del sembrador, escribió, trata sobre

el resultado de la actividad escatológica de Dios en la historia, un resultado que es más complejo que la expectativa judía común de una cosecha final... La actividad escatológica de Dios..., como la semilla esparcida, encuentra oposición y fracaso, pero también produce una cosecha abundante.¹³³

Sugiero que esto va por buen camino y ahora puede perfeccionarse. La parábola, como dije, cuenta dos historias estrechamente relacionadas, o mejor dicho, la misma historia desde dos perspectivas diferentes.

Por un lado, narra la larga y enigmática historia de Israel, y afirma crípticamente, pero con claridad para quienes tienen oídos, que por fin la historia está alcanzando su meta. Decir esto ya es lanzar una afirmación formidable. Jesús insinúa que *su propia carrera y el anuncio de su reino* es el momento hacia el que se ha encaminado toda la historia de Israel. Si no vemos cuán profundamente subversiva, cuán casi suicidamente peligrosa, era tal afirmación, es quizás porque hemos olvidado que hubo otro aspirante a rey de los judíos, Herodes Antipas, no muy lejos. Quienes intentaban oponerse a esa familia solían acabar mal.

Por otro lado, precisamente porque narra la historia de Israel, la parábola también narra el ministerio de Jesús como *resumen*, no solo como su *clímax*. Jesús, siendo él mismo, ante todo profeta, sufriría el destino de los profetas. Era el agente profético a través del cual se sembraba la palabra recreadora de YHWH ; pero, como Isaías, sembraría esa semilla en el camino, en la roca y entre los espinos, tal como se presentaría como profeta ante los labradores de la viña y sería rechazado. Pero (y aquí está el misterio, que nos llevará algún tiempo desentrañar en la siguiente parte de este libro), en este mismo rechazo, en este mismo fracaso, se veía el plan divino para el establecimiento del reino. La piedra rechazada se convertiría en la piedra angular. La viña

sería entregada a otros, quienes darían al dueño su fruto. Parte de la semilla caería en buena tierra y produciría una cosecha abundante.

Observe cómo se desarrolla el asunto. Jesús cuenta la historia de un sembrador que siembra semillas en un campo. Los académicos han debatido si la imagen encaja con los métodos agrícolas palestinos contemporáneos.¹³⁴, pero esto es irrelevante. En la lógica narrativa de la parábola (a diferencia de una lectura que historiciza lo que realmente habría sucedido), el sembrador siembra en tres lugares sin éxito y finalmente lo logra en el cuarto. En la tradición de los crípticos relatos judíos del Segundo Templo, se debería asumir, hasta que tengamos pruebas contundentes de lo contrario, que el sembrador es Yahvé mismo, y que su deseo (como el deseo del sembrador es plantar una semilla exitosa) es establecer su reino. Las demás plantaciones no darán fruto, pero habrá una que producirá una cosecha abundante y satisfactoria.¹³⁵

Jesús, entonces, al contar esta historia, indica que su propia obra es al mismo tiempo el clímax y la recapitulación de la historia de Israel. Clímax: como registran Mateo y Lucas en un contexto diferente, la ley y los profetas fueron hasta Juan, pero desde entonces —es decir, en el propio ministerio de Jesús— se ha proclamado la buena noticia del reino.¹³⁶ La larga espera de Israel ha terminado; Yahvé finalmente siembra buena semilla que dará fruto. Al igual que con los labradores malvados, las siembras anteriores representan la obra infructuosa de los profetas, anhelando que Israel vuelva a su dios. Jesús también es rechazado por algunos; pero finalmente triunfa donde los profetas habían fracasado. Recapitulación: si Jesús es un profeta como los profetas de antaño, entonces la reacción que provocaron y recibieron también será la suya. Su mensaje será rechazado por la mayoría, y se producirá el juicio; pero los extraños propósitos de salvación de Yahvé no se verán frustrados por ello, sino que se cumplirán. La historia trata, pues, del propio ministerio de Jesús, pero no del todo como a veces se supone.¹³⁷

Ahora estamos en condiciones de entender la cita de [Isaías 6:9-10](#) en [Marcos 4:12](#), [Mateo 13:13-15](#), y [Lucas 8:10](#), que tantos problemas ha dado a los exegetas y teólogos a lo largo de los años.¹³⁸ La comisión profética de Isaías lo convocó a un ministerio peculiar que conduciría a Israel, *mediante* un juicio devastador, a la misericordia. El proceso de endurecimiento («mirad, pero no veáis; escuchad, pero no comprendáis») conducirá al pueblo al juicio:

hasta que las ciudades queden desoladas y sin habitantes, y las casas sin gente... Aunque quede en ella solo una décima parte, será quemada de nuevo, como un terebinto o una encina cuyo tocón permanece en pie cuando es talado...¹³⁹

—pero habrá misericordia más allá del juicio. Y la señal de la misericordia será, por supuesto, la «semilla», oculta en el tronco carbonizado: «la semilla santa es su tronco». ¹⁴⁰ Así como la parábola de los labradores malvados evoca Isaías 5, así, sugiero, el sembrador evoca Isaías 6, no accidentalmente ni indirectamente, sino al *relatar la historia de Israel como la historia de los profetas rechazados, el juicio consecuente y la renovación —la otra cara del juicio—*, y al describir el propio ministerio de Jesús como la culminación, y por ende la síntesis o recapitulación, de esa herencia profética. Para Jesús, Isaías fue *a la vez* una parte anterior de la historia, uno de sus predecesores en la larga línea, uno (además) cuya propia comisión contenía una declaración sumamente contundente de lo inevitable. rechazo de su mensaje— y cuyo ministerio y sus resultados estaban siendo recapitulados climáticamente en su propia obra.

Esto sugiere una manera de resolver el rompecabezas del pasaje aparentemente predestinacionista en [Marcos 4:10-12](#), que parece indicar que Jesús contaba parábolas *para que* la gente no lo entendiera. El problema solo surge, de hecho, cuando no se toma en serio el contexto histórico y cuando el vacío así creado se llena con una «teología» generalizada en la que Jesús es o bien el maestro de verdades eternas o bien el anunciador de enigmas impenetrables. Las parábolas no son ninguna de estas dos cosas. «Si tenéis oídos, oíd»; si demasiados comprenden demasiado bien, la libertad de movimiento del profeta, y quizás su vida, podrían verse truncadas. Jesús sabía que su anuncio del reino era subversivo. Sería drásticamente inoportuno, por diferentes razones, para los romanos, para Herodes y también para los judíos fervientes y sus líderes, fueran oficiales o no. Por lo tanto, debía hablar en parábolas, «para que miraran y miraran, pero no vieran». Era la única opción segura. Solo quienes lo sabían debían tener la oportunidad de vislumbrar lo que Jesús creía que estaba sucediendo. ¹⁴¹ Estas historias pasarían la censura, por el momento. Llegaría el momento de una revelación más abierta. La parábola de los labradores malvados no necesitaba explicación. «Se dieron cuenta de que había dicho esta parábola contra ellos» y tomaron las medidas pertinentes.

La segunda ofensa de la parábola surge entonces a la luz. Jesús no solo hacía la arriesgada afirmación de que la historia de Israel llegaba a su clímax en su propia obra. Afirmaba que este clímax, lejos de fundamentar la vida y las ambiciones actuales de Israel, los desafiaba radicalmente, tanto que su proclamación simplemente los endurecería en sus costumbres. El hijo vendría a la viña, y los labradores lo rechazarían. Mirarían y mirarían, pero nunca verían.

Esta revelación es un «misterio»: no un «enigma», algo meramente opaco o confuso, sino el plan secreto de YHWH , ahora revelado crípticamente.¹⁴² Los discípulos son para Jesús lo que el vidente es para el ángel, por ejemplo, en: [4 Esdras 10:29–58](#) , donde [10:38](#) le asegura a Esdras que el Altísimo ha revelado 'muchas misterios para él ¹⁴³ —misterios concernientes precisamente al extraño juicio que ha caído sobre Jerusalén. El «misterio», todo el plan secreto del dios de Israel, es que *así* es como se cumplirá su propósito para Israel. Él vendría a rescatar a su pueblo, no en un resplandor de gloria triunfante, sino sembrando la semilla, la «palabra» profética largamente prometida, el agente enviado por Dios mediante el cual Israel y el mundo serían renovados. (La «palabra» fue, después de todo, una de las maneras en que el pensamiento judío del Segundo Templo pudo expresar la participación activa de Yahvé en el mundo y en la historia de Israel, sin transgredir su monoteísmo fundamental).¹⁴⁴) El método del regreso de Yahvé y de la liberación de Israel de la esclavitud implicaría, por lo tanto, un encubrimiento y una revelación secreta. Lo que se reveló no fue solo cuál era el misterio, sino también que el plan era, en efecto, un misterio. Era un plan de juicio y misericordia; un plan que se pondría en práctica, no mediante la dinastía herodiana, ni mediante el movimiento farisaico, ni mediante la actividad de los sumos sacerdotes en el Templo, ni siquiera mediante las conspiraciones de los santos revolucionarios, sino mediante la propia proclamación y actividad de Jesús. Como indica Marcos, esta parábola trata, por lo tanto, *de* parábolas.¹⁴⁵

La «explicación» de la parábola finalmente encaja.¹⁴⁶ Las paradójicas siembras proféticas de la palabra se recapitulaban en el propio ministerio de Jesús. Satanás estaba trabajando para arrebatarse la semilla.¹⁴⁷ Muchos fueron llamados, pero pocos escogidos; muchos sembrados, pocos cosechados, aunque la cosecha misma sería abundante. La explicación funcionó como un desafío para los de adentro, quienes habían sido captados por las palabras de Jesús. Debían perseverar y convertirse en aquellos que dan fruto. En ellos se realizaría el destino de Israel.

Por lo tanto, creo que los evangelistas tienen razón al tratar al sembrador como la parábola clásica del anuncio del reino de Jesús. Afirmaba que la historia de Israel había alcanzado su gran momento culminante con la obra del propio Jesús. El fin del exilio estaba cerca; el tiempo de la semilla perdida estaba llegando, y... Había llegado el tiempo del fruto; el pacto debía renovarse; Yahvé mismo regresaba a su pueblo para sembrar su palabra en medio de ellos, como lo había prometido, y así restaurar su fortuna por fin. La parábola del sembrador narra la historia del reino.

[\(c\) Otras parábolas de la historia de Israel](#)

El espacio impide un análisis completo de todas las parábolas que podrían incluirse aquí. Simplemente indicaremos cómo algunas de ellas encajan en el mismo patrón, de la historia de Israel alcanzando su clímax paradójico. Comenzaremos con las parábolas más pequeñas en [Marcos 4:21-34](#).

La sección comienza con algunos dichos breves que enfatizan el mismo punto que el del sembrador. Al parecer, Marcos los recopiló aquí de diferentes lugares; aparecen dispersos en los paralelos.¹⁴⁸ La lámpara está hecha para ser colocada sobre un candelero, no debajo de una cubierta;¹⁴⁹ La medida que uno da es la medida que uno recibe;¹⁵⁰ El que tiene, recibirá más; pero el que no tiene, perderá lo que tiene.¹⁵¹ Los comentaristas a veces pierden la esperanza de poder recuperar el sentido original de estos pequeños y crípticos dichos.¹⁵² Pero la exposición del sembrador ofrecida anteriormente proporciona algunas pistas. La pregunta sobre la lámpara se explica en el versículo 22 :¹⁵³ «Nada está oculto excepto para ser revelado, nada secreto excepto para ser publicado». Esto implica que algo ya ha sido encubierto, de modo que el dicho de la «lámpara» en [4:21](#) cobra fuerza retrospectivamente: «Así pues, dado que el plan ha estado oculto, no puede ser el propósito divino mantenerlo así para siempre». No se sorprendan, dice Jesús, de que por fin se revele el plan divino. Tenía que llegar un momento en que esto sucediera; de lo contrario, el dios de Israel sería como alguien que guardaba la lámpara permanentemente debajo de la cama. Al mismo tiempo, dado que el secreto sigue siendo un misterio (en el sentido popular, es decir, un enigma) para la mayoría de los contemporáneos de Jesús, esta frase funciona como una advertencia: la revelación completa está en camino, y no tardará mucho.¹⁵⁴ Marcos, curiosamente, hace que Jesús hable de la luz. como ' viniendo'.¹⁵⁵ La mejor explicación de esto es en términos de una combinación de temas: la venida de YHWH a su pueblo,¹⁵⁶ la venida del reino,¹⁵⁷ y por supuesto la venida del mismo Jesús, en el sentido del comienzo de su carrera pública.¹⁵⁸ Una vez más, el dicho en sí es críptico, como lo indica suficientemente la advertencia del versículo 23 , verso repetido 9 : 'Si tenéis oídos, oíd!'

Una advertencia similar que hay que escuchar adecuadamente introduce el dicho sobre la medición (versículo 24). Dado que el inglés contemporáneo no usa "medir" con el sentido metafórico que claramente tiene aquí (y en otras partes del mundo de Jesús)¹⁵⁹), quizá tengamos que cambiar de imagen y decir algo como «La atención que prestes será la atención que recibirás», donde la primera «atención» retoma «presta atención a cómo oyes» al principio del versículo, y la segunda «atención» alude a cómo el dios de Israel cuidará de quienes escuchen adecuadamente el anuncio del reino. Esto introduce el proverbio frecuentemente repetido sobre los que tienen y los que

no. Claramente, los que «tienen» se equiparan con los que oyen correctamente, quienes a su vez son identificados como la verdadera familia de Jesús, aquellos a quienes se les revela el misterio del reino; los que «no tienen» se identifican como «los de fuera». 4:11 , comparar 3:31-5).¹⁶⁰ La historia de Israel, que ahora alcanza su clímax, estará marcada (como en otras ideas sobre el Segundo Templo) por una gran división entre el verdadero Israel y los renegados. La combinación que Marcos hace de estos dichos refleja una intuición certera para comprender el significado del anuncio del reino de Jesús.

La sección de Marcos continúa con la breve parábola de la “semilla que crece en secreto”.¹⁶¹ Tras leer atentamente al sembrador, deberíamos estar en terreno familiar. El dios de Israel no obra de forma repentina y dramática. No traerá su reino de la manera que deseaban los contemporáneos de Jesús. Obra de una manera oculta y opaca, pero que, sin embargo, Israel *debería* reconocerlo. Hay algo extrañamente familiar en la semilla secreta. Duerme y se levanta, tal como lo hace el observador, y sin embargo, no comprende. Puede haber aquí connotaciones de resurrección: así es como el dios creador resucita a los muertos en la inauguración del reino, sembrando semillas y dejándolas crecer en secreto para que solo quienes tengan ojos para ver puedan comprender lo que está sucediendo.¹⁶² También hay claros matices del escenario apocalíptico que está por venir: cuando llega la siega, se mete la hoz. Esto se refiere directamente a un pasaje de Joel (3:13), que habla del gran juicio y la cosecha venideros. Jesús no abandona la idea de que habrá un gran juicio en el que finalmente se cumplirá el destino de Israel. La reinterpreta, declarando que, aunque llegará un día de clara vindicación, en este momento, es decir, durante el ministerio de Jesús, la semilla crece silenciosamente de maneras que Israel no comprende, aunque debería comprender.

La parábola de la semilla de mostaza ¹⁶³ es otra redefinición del reino. No aparecerá de repente en todo su esplendor, sino que comenzará discretamente. Quienes esperan que Jesús lidere una marcha contra una guarnición romana se sentirán decepcionados. Sin embargo, lo que ofrece sigue siendo una redefinición, no un abandono, del sueño. Yahvé ha plantado una pequeña semilla, que crecerá hasta convertirse en un gran arbusto. El ministerio de Jesús, que no se parece al esperado reino venidero, es de hecho su extraño comienzo. Esta vez, la imagen apocalíptica es la de las aves del cielo que vienen a anidar en el árbol:¹⁶⁴ Esto parece indicar que cuando el árbol alcance su máxima altura —cuando Israel se convierta en lo que su dios desea que sea— otros, presumiblemente gentiles, vendrán a compartir su bendición.

Esto, por supuesto, formaba parte de algunos relatos convencionales sobre la historia de Israel.¹⁶⁵ Pero anunciarlo en un momento de fervor nacionalista fue ciertamente revolucionario, directamente relacionado con el "Manifiesto de Nazaret" de Lucas 4.

La levadura en la masa¹⁶⁶ declara de manera similar que el reino no es como un pan nuevo que aparece repentinamente como un todo. Es más como la levadura que se abre paso silenciosamente a través de una masa. Una vez más, esta parábola no trataba originalmente sobre la influencia del cristianismo en el mundo, sino sobre el efecto de la inauguración del reino en Israel. La palabra clave en la parábola es «oculto». Esta no era la forma natural de describir lo que la mujer hizo con la levadura; pero concuerda bien con el tema de todas estas parábolas, a saber, que lo que el dios de Israel estaba haciendo en el ministerio de Jesús era velado y críptico. La levadura del mensaje de Jesús está oculta dentro de Israel, de modo que Puede abrirse paso entre todo el pueblo. La parábola es una advertencia para no esperar (todavía) acontecimientos dramáticos repentinos; es una invitación a ver al dios de Israel obrando en los secretos mecanismos de la actividad paradójica de Jesús.

El mismo tema del ocultamiento es también la característica obvia del tesoro y la perla.¹⁶⁷ Pero se añade un nuevo giro. El ocultamiento significa que las personas pueden, y deben, buscar el tesoro y luego abandonar todo lo demás en favor de él. Está en su poder captarlo. ¿Qué debe abandonarse? Claramente, las suposiciones y expectativas más preciadas de los contemporáneos de Jesús. Se les desafía a comprender lo que sucede ante sus ojos y, así, abandonando sus otras aspiraciones, a abrazar esta nueva posibilidad. Puede que parezcan insensatos a los ojos de sus contemporáneos, quienes cifran sus esperanzas en un reino que restaurará la fortuna nacional de Israel; pero habrán encontrado algo mucho mejor, por lo que se regocijarán, pues serán ellos quienes serán reivindicados cuando Dios actúe. Este tema nos proyecta hacia la historia desarrollada que exploraremos en los próximos dos capítulos.

Mateo termina su particular colección de parábolas con el padre de familia,¹⁶⁸ y, aunque refleja claramente sus propios intereses,¹⁶⁹ No hay una razón muy válida para negárselo también a Jesús. La imagen presupone que Israel se está reconstruyendo en torno a Jesús y sugiere que quienes conocen el secreto («escribas preparados para el reino de los cielos») serán como padres de familia que producen tanto cosas nuevas como cosas viejas. Jesús ha introducido un tono radicalmente nuevo en la expectativa de Israel. Esto no significa una ruptura total con el pasado, ni siquiera un abandono del marco de la esperanza de Israel; significa llenar ese marco de un nuevo contenido. El

«por tanto» con el que comienza la parábola indica que funciona, y que Mateo claramente pretende que funcione, como una declaración de lo que sucede cuando la gente responde a las otras parábolas.

Hay, por supuesto, muchas otras parábolas que complementan el anuncio del reino como relato de la paradójica historia de Israel. La más obvia, quizás, es la que ya hemos utilizado como caso práctico: la del hijo pródigo.¹⁷⁰ Allí, con la mayor claridad (en mi opinión), Jesús relataba la historia del regreso de Israel del exilio, y lo hacía de una manera aguda y provocadora. Cabe destacar también cómo todo este tema encajaba con un aspecto de la praxis de Jesús, estudiado en el capítulo 5. Los evangelistas, y muy probablemente el propio Jesús, entendían los actos de sanación como El cumplimiento de la profecía; pero no cualquier profecía miscelánea. Cumplieron las profecías del *regreso del exilio*. El momento en que los ciegos verían, los sordos oirían, los cojos andarían y los pobres oirían la buena nueva sería el momento en que Israel finalmente regresaría de Babilonia.¹⁷¹ Esto da una indicación más de que nuestra lectura de estas historias está en el camino correcto.

En esta etapa, sería posible profundizar en nuestro análisis inicial del anuncio del reino por parte de Jesús examinando parábolas que hablan de otros aspectos del reino, en particular la derrota del mal y el regreso de YHWH a Sión. Sin embargo, las dejamos para un análisis posterior en los capítulos 8 y 13, cuando se hayan resuelto otras piezas del rompecabezas.

4. Conclusión: Anunciando el Reino

Hemos hecho algunas introspecciones dentro del anuncio del reino de Jesús, en lugar de ofrecer una presentación formal. Jesús, como hemos visto, afirmó con palabras y hechos que la expectativa tradicional se estaba cumpliendo. El nuevo éxodo estaba en marcha: Israel finalmente regresaba de su largo exilio. Todo esto sucedía en y a través de su propia obra.

Jesús representó este anuncio en términos de *bienvenida* y *advertencia*. Él dio la bienvenida a aquellos en cualquier tipo de necesidad, representando así la historia del regreso del exilio, del arrepentimiento y la restauración. Todos fueron convocados para celebrar la gran restauración. Al mismo tiempo, advirtió a aquellos que presumían de su herencia ancestral, y que suponían que el reino venidero los vindicaría automáticamente. Si el verdadero Israel regresaba del exilio, algunos podrían resistirse. Si YHWH regresaba a Sión, juzgaría a aquellos que rechazaran su gobierno. El principal tema del reino de la derrota del mal, del paganismo, de Babilonia, se ubica aquí dentro de la proclamación de Jesús, con un giro típicamente profético: la crítica es más aguda cuando se dirige, no a los paganos, sino a Israel mismo.

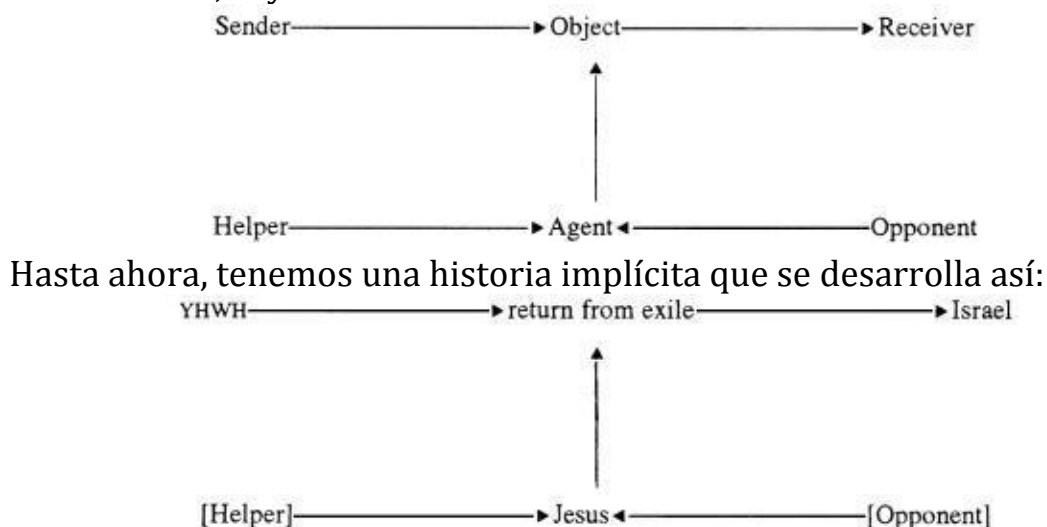
En los próximos dos capítulos examinaremos en detalle la bienvenida y la advertencia. En cada caso, la historia del dios de Israel convertido en rey, según la contó Jesús, se convirtió en una obra de teatro en busca de un elenco. Los oyentes de Jesús, les gustara o no, no podían quedarse como meros espectadores. Estaban en el escenario. La única pregunta era: ¿qué papeles elegirían interpretar?

CAPÍTULO 7. HISTORIAS DEL REINO (2): INVITACIÓN, BIENVENIDA, DESAFÍO Y CONVOCATORIA

1. Introducción: La historia abierta

«El reino de Dios se ha acercado; arrepíentanse y crean en el evangelio». Hemos estudiado la primera mitad de este dicho y hemos concluido que resume toda la narrativa del nuevo éxodo de Israel, su regreso definitivo del exilio. ¿Qué hay de la segunda mitad? ¹

La tesis de este capítulo es que el anuncio del reino de Jesús funcionó como una narrativa en busca de nuevos personajes, una trama en busca de actores. En los términos que Greimas familiarizó y que se estudiaron en el volumen anterior, si Jesús es el «agente» del drama, la acción necesita «receptores» y, aparentemente, «ayudantes». ²



La pregunta es, ¿quién es el "Israel" que se beneficiará de este "regreso del exilio"? ¿Y quiénes, si es que hay alguno, son los "ayudantes" de Jesús? (Examinaremos a los "oponentes" en el capítulo 9). Argumentaré en el presente capítulo que las narrativas implícitas y explícitas del reino de Jesús llevaban como parte de su argumento la sensación de que sus oyentes estaban invitados a verse a sí mismos como el "Israel" que se beneficiaría de su obra; y también, al menos hasta cierto punto, como los "ayudantes" que tendrían una parte activa en esa obra. Con esa invitación venía una implicación adicional: el

Israel que regresaba del exilio debía comportarse de cierta manera. No se trataba simplemente de un conjunto general de reglas, una nueva "ética" abstracta. La naturaleza única e irrepetible del propio sentido de vocación de Jesús se extendía a quienes lo seguían. Estaban convocados a tareas específicas, que tenían que ver con su propia carrera y proyecto.

La *historia* del reino generó así una *práctica apropiada* entre quienes la escucharon y la asumieron. Dentro del modelo de cosmovisión, las historias no solo refuerzan y se alinean con la praxis y el símbolo del narrador, sino que también abordan otras cosmovisiones y mentalidades, y buscan generar respuestas en términos de historias, símbolos y prácticas transformadas. La apelación a esta última —una praxis transformada— invita implícitamente a un cambio en todo el conjunto. Mi argumento aquí es que³ los llamados, mandatos, etc. de Jesús deben verse no simplemente como "nueva enseñanza" en el sentido de unas cuantas nuevas reglas morales o principios teológicos, sino como parte de la historia subyacente que él contaba, que tenía como objetivo producir en sus oyentes un realineamiento de su propia praxis, involucrando necesariamente un realineamiento de los otros elementos de su cosmovisión también.

Para comprender cómo funciona la historia dominante de esta manera, la estudiaremos en cuatro etapas. Comienza con *la invitación* : el anuncio del reino incluía necesariamente el llamado a «arrepentirse y creer en la buena nueva». Esta frase se ha convertido en una especie de eslogan con el paso de los años y, al adquirir ciertas connotaciones anacrónicas, su autenticidad ha sido cuestionada en algunos círculos. Será importante profundizar en este problema y desentrañar sus connotaciones reales en el primer siglo. Para los invitados, también hubo *bienvenida* : las historias del reino de Jesús dejaron claro que todos eran beneficiarios potenciales, siendo los ejemplos más llamativos los pobres y los pecadores. La invitación y la bienvenida dieron origen al *desafío* : quienes escucharon el llamado de Jesús y se percibieron como personajes de su historia del reino, fueron llamados a vivir precisamente como el pueblo de Israel renovado, personal y colectivamente. Finalmente, la historia generó una *convocatoria* . Al menos algunos de los que hicieron suya la historia de Jesús fueron llamados a acompañarlo en su viaje a Jerusalén, a ser sus compañeros mientras su misión alcanzaba su punto más extraño. clímax. Estos cuatro elementos juntos conforman un perfil de la praxis generada por las historias del reino de Jesús.

No debería sorprender (aunque a algunos todavía les resulte extraño) descubrir que Jesús pretendía consecuencias de este tipo con su proclamación. La erudición ha evolucionado un poco respecto a la idea de que

el mensaje de Jesús era para el individuo como entidad aislada. Pero, cuando se baja la guardia, la gente todavía habla y escribe a veces como si así fuera, como si, en consecuencia, Jesús no pudiera haber pensado en una comunidad que escuchara sus historias o actuara en conjunto para hacerlas suyas. En los últimos cuarenta años, hemos descubierto que Mateo, Marcos, Lucas y Juan — e incluso, según algunos, Q y *Tomás*— tenían un gran interés en la comunidad. Debería ser igual de claro, si no más, que el propio Jesús estaba profundamente preocupado por las consecuencias sociales y corporativas de su anuncio del reino. (En caso de que este párrafo sea malinterpretado, permítame decir tan claramente como sea posible que el significado *corporativo* de las historias no socava, sino que en realidad realza, el significado *personal* para cada uno de los oyentes de Jesús. Son *el individualismo* y *el colectivismo* los que se cancelan mutuamente; apropiadamente entendidos, lo *corporativo* y lo *personal* se refuerzan mutuamente.⁴)

La erudición también se ha alejado, aunque no tan completamente, de la idea de que Jesús esperaba el fin del mundo en cualquier momento y, por lo tanto, no pudo haber pretendido una aplicación "comunitaria" de sus relatos, aparte de la estrecha camaradería creada entre sus allegados mientras esperaban el fin. Abordaremos esta cuestión con más detalle en el próximo capítulo. Baste decir aquí que abundante evidencia indica que Jesús pretendía que sus relatos generaran una nueva forma de comunidad, y que esto por sí solo debería ser suficiente para cuestionar cualquier aceptación irreflexiva del antiguo dogma de la inminente expectativa del fin del cosmos. Que Jesús esperaba eventos cataclísmicos muy pronto no debe ponerse en duda; en qué consistieron esos eventos es una cuestión aún por considerar.

2. Invitación: El llamado a arrepentirse y creer

(i) Arrepentimiento

Tanto Mateo como Marcos ofrecen, como resumen inicial de la proclamación de Jesús, una frase que incluye el mandato de "arrepentirse" ([Marcos 1:15](#) / [Mateo 4:17](#)). Pero ¿podemos estar seguros de que Jesús realmente hizo esta exigencia? ¿Qué significaría exactamente? ¿De qué manera se alinearía con la historia del reino que constituía el tema central de su mensaje?

Los comentarios y diccionarios más antiguos son más o menos unánimes al tratar el «arrepentimiento» como un tema principal del ministerio de Jesús, dando al concepto el significado, por así decirlo, del lado negativo de la «conversión».⁵ Esto forma parte de un esquema más o menos ahistórico, en el que Jesús predicó un mensaje atemporal sobre «Dios» y el «hombre», y sobre

cómo este último podía convertirse. Específicamente, desde esta perspectiva, Jesús explicó que la «conversión», incluido el «arrepentimiento», era un acto de gracia divina inmerecida, en lugar del logro del legalismo humano, como creían los judíos.⁶ El «arrepentimiento» pertenece, pues, al mundo de la conducta moral individual: uno de los objetivos fundamentales de Jesús, al parecer, era hacer que las personas cambiaran su conducta para mejor (aunque sin, si es posible, convertirse en pelagianos en el proceso).

Hoy en día se reconoce ampliamente que esto implica al menos una caricatura completa del judaísmo, por no hablar de Jesús, y se ha producido una reacción. EP Sanders, en particular, ha argumentado que Jesús no fue en gran medida un predicador del arrepentimiento;⁷ que, incluso si hubiera insinuado tal cosa, la diferencia entre lo que dijo y lo que sus contemporáneos judíos habrían dicho no era grande; que los pasajes en los que se lo describe llamando al arrepentimiento son probablemente falsos en sí mismos; y que, si se hubiera concentrado en lograr que pecadores notorios enmendaran sus caminos, "habría sido un héroe nacional", en lugar de incurrir en la oposición que su comunión con los pecadores parece haber provocado. Concluye que Jesús no pidió *arrepentimiento en el sentido en que lo habrían entendido sus contemporáneos judíos*; en cambio, convocó a la gente a seguirlo. Esta fue su verdadera ofensa.⁹

Sanders, claramente, toma como punto de partida los excesos manifiestos de la visión anterior.¹⁰ Creo que esto ha empañado un poco su presentación, incluso en su libro más reciente, en el que la polémica se suprime en gran medida. Creo que él Es correcto ver que Jesús no pidió el arrepentimiento en el sentido habitual, pero es erróneo negar que lo pidió en absoluto. Creo que ha pasado por alto precisamente el elemento de la narrativa implícita y la praxis que esta pretendía generar, en la que se centra este capítulo.

Podemos comenzar de nuevo donde Jesús mismo comenzó: con Juan el Bautista. Juan le había dicho a Israel que, si no se arrepentía, su dios crearía hijos para Abraham de las mismas piedras.¹¹ Desde un punto de vista, esto trataba a Israel como un todo como si fuera pagano, necesitando arrepentirse como lo haría un prosélito si deseaba ser incluido nuevamente en el pueblo de YHWH.¹² Pero este acontecimiento —la reconversión de Israel, por así decirlo— no era solo una historia más sobre Israel y su dios, sino un capítulo más dentro de una narrativa en curso. Se enmarcaba en la noción judía más amplia de «arrepentimiento escatológico».

¿Cuál era esta noción judía más amplia? El «arrepentimiento», en muchos textos, era *lo que Israel debía hacer para poner fin a su exilio*.¹³ Aunque la palabra griega *metanoia* y sus afines, que aparecen en los evangelios con este

significado, son poco frecuentes en la Septuaginta —y cuando aparecen, se refieren, con mayor frecuencia, al propio YHWH «arrepentido»—, el sentido de la palabra en el siglo I engloba una gama de significados expresados de otras maneras en las escrituras hebreas y sus traducciones griegas. Deuteronomio habla de que Israel «regresa» a YHWH con todo su corazón; esta sería la condición de su perdón y del regreso del exilio.¹⁴ En términos deuteronomícos, esto significaría un retorno al *Shemá*, al amor exclusivo de YHWH con todo el corazón. Los profetas usaban con frecuencia el término «arrepentirse» para denotar el retorno a YHWH que resultaría en la restauración, el regreso del exilio.¹⁵ De hecho, las palabras *shub* y *epistrephein*, que significan «retorno», insinúan constantemente, sobre todo en Jeremías, que para Israel «regresar» a Yahvé con todo su corazón es crucial que le permita «regresar» a su tierra. La idea central de pasajes como Daniel 9, Esdras 9 o Nehemías 9 es que estos grandes Las oraciones de arrepentimiento —y debemos tener cuidado de no limitar nuestro pensamiento simplemente a los casos de *shub* y *epistrephein*— son oraciones diseñadas precisamente para lograr el regreso del exilio. (Cabe destacar una vez más que los tres libros son claramente «postexílicos» en el sentido habitual, y aun así siguen buscando el verdadero «retorno»).

El mismo tema se encuentra en la literatura judía postbíblica. Qumrán¹⁶ es un caso particularmente interesante, ya que en los Rollos encontramos evidencia de una comunidad que se consideraba precisamente la vanguardia del verdadero «regreso del exilio». El «arrepentimiento», como condición para ser miembro, está, por lo tanto, ineludiblemente vinculado con la escatología, más que con una piedad ahistórica o individualista.¹⁷ Esto sigue siendo así entre los primeros rabinos, es decir, antes de la rebelión de Bar Kojba: Eliezer ben Hircano habló del "arrepentimiento" de Israel como condición para su redención, y está bastante claro que por "redención" quería decir su liberación de los romanos, el retorno real y final del exilio que, todavía continuando en el momento del año 70 d.C., los había sumergido en un nuevo estado babilónico después.¹⁸ Bien podemos suponer que el énfasis moral, no escatológico, de la doctrina rabínica posterior del arrepentimiento refleja un período en el que las expectativas políticas y escatológicas se habían relegado firmemente a un segundo plano. Es poco probable que los rabinos posteriores a 135 proporcionen el mejor indicador de lo que esta noción habría significado para los judíos devotos del siglo I.¹⁹ Se encuentran pruebas adicionales, aunque oblicuas, de la fuerte conexión entre el «arrepentimiento» y la escatología, por lo que pueda ser de utilidad, en cierta literatura cristiana del siglo II.²⁰

El «arrepentimiento» en el contexto de Jesús, entonces, habría tenido las connotaciones de «lo que Israel debe hacer si YHWH quiere restaurar su fortuna finalmente». Jesús, en Al anunciar el reino, declaraba que la suerte de Israel estaba siendo restaurada. Por lo tanto, es muy probable que incluyera la exigencia de arrepentimiento —en este sentido— en su proclamación. Por lo tanto, cuando encontramos pasajes en la tradición sinóptica que sugieren que lo hizo, debemos tomarlos muy en serio.²¹ Y no están solos; una vez más, no debemos confundir el *tema* “arrepentimiento” con las apariciones de la *palabra*.

Antes de considerar esta evidencia, sin embargo, hay otro punto sobre el contexto de Jesús que es de gran importancia y que, en mi opinión, se ha pasado por alto de forma más o menos universal. Si bien el «arrepentimiento» conlleva el significado de «lo que Israel debe hacer para recuperar su fortuna», también puede tener un tono mucho más realista: *abandonar el celo revolucionario*. Esto se encuentra en un contexto que recuerda notablemente al principal pasaje introductorio de los evangelios ([Marcos 1:15](#) / [Mateo 4:17](#)). El contexto es un pasaje de la autobiografía de Josefo.

Josefo describe un incidente ocurrido en Galilea alrededor del año 66 d. C., es decir, aproximadamente cuando algunas de las tradiciones sinópticas podrían estar adquiriendo una forma consolidada. Josefo fue a Galilea para resolver el turbulento faccionalismo que reinaba allí. Un jefe bandido llamado Jesús (hay veintiún personas con ese nombre en el índice de las obras de Josefo; la originalidad al poner nombres a los niños evidentemente no era muy apreciada entre los judíos del siglo I) trama un complot contra la vida de Josefo. Josefo logra frustrarlo. Luego, nos cuenta, llamó a Jesús aparte y le dijo...

que no ignoraba la conspiración que había urdido contra mí...; sin embargo, condonaría sus acciones si se arrepentía y me demostraba su lealtad. Todo esto lo prometió...²²

«Si se arrepintiera y me demostrara su lealtad». La traducción es bastante precisa, pero también podría haberse traducido como «si se *arrepintiera* y *creyera en mí*». ²³ Josefo le exige a este Jesús que abandone su bandidaje y confíe en él (Josefo) para un mejor camino a seguir. El «arrepentimiento», en este sentido de abandonar las inclinaciones revolucionarias, se encuentra en otras partes de la misma narración; también lo es la «creencia», en el sentido de confianza y lealtad hacia un líder. ²⁴ Me parece un tanto notable que, en toda la literatura que he leído sobre Jesús de Nazaret, sólo un escritor menciona el incidente que involucra a Josefo y el bandido Jesús, e incluso él no hace ningún comentario sobre el significado de 'arrepentimiento' y 'creencia'

a la luz de este.²⁵ Sugiero que es de considerable importancia. Esto es lo que significaban esas palabras en Galilea en la década de 1960; ¿con qué lógica insistimos en que significaban algo muy diferente, algo quizás más «personal», «interior» o «religioso», en la Galilea de las décadas de 1920 y 1930? ¿Por qué deberíamos usar ese sentido «religioso» como criterio para evaluar si Jesús de Nazaret pudo haber dicho tal cosa? Es posible que quisiera decir más que Josefo; eso debe verse mediante una investigación histórica más profunda. Es muy improbable que quisiera decir menos.

La reconstrucción histórica más plausible del llamado de Jesús al arrepentimiento aún, sugiero, los dos énfasis que hemos esbozado (retorno a Yahvé para que el exilio llegue a su fin; renuncia a la violencia nacionalista). Fue un llamado *escatológico*, no la convocatoria de un reformador moralista. Y fue un llamado *político*, que convocaba a Israel como nación a abandonar una agenda y abrazar otra. El «arrepentimiento» en el contexto del siglo I de Jesús no debe concebirse simplemente como un rasgo dentro del paisaje atemporal de una religión ahistórica. Ese es el error de muchos escritores cristianos, quienes, ignorando el lugar perfectamente claro de ese tipo de arrepentimiento en la vida y la enseñanza judías cotidianas, han imaginado que Jesús inventó la idea y, por lo tanto, se volvió impopular. Pero sería igualmente erróneo imaginar que Jesús —aún entendido como predicador de verdades atemporales— no le *dio* un carácter temático al arrepentimiento, porque, como predicador de «verdades atemporales», no lo necesitaba.²⁶ Más bien, precisamente como un aspirante a profeta, y además un profeta del escatón, convocó a Israel a un arrepentimiento nacional definitivo, necesario para que el exilio terminara definitivamente. Este no era simplemente el «arrepentimiento» que cualquier ser humano, cualquier judío, podría usar si, consciente de su pecado, decidiera disculparse y enmendarse. Es el único y gran arrepentimiento que caracterizaría al verdadero pueblo de YHWH en el momento en que su dios se convirtiera en rey. Es más, este arrepentimiento parece tener poco que ver con las estructuras oficiales del sistema judío. Ciertamente. El arrepentimiento, al parecer, consistía más bien en la adhesión y lealtad al mismo Jesús.

¿Qué pasa entonces con los textos evangélicos relevantes?

Ya hemos señalado el resumen inicial en Mateo y Marcos ([4:17](#) / [1:15](#)), lo cual se refleja en el resumen que hace Marcos de la comisión de los discípulos ([6:12](#)): ellos también debían llamar a la gente a 'arrepentirse y creer en el evangelio'.²⁷ Sin duda, la iglesia primitiva usó un lenguaje similar —sería sumamente sorprendente si no lo hubiera hecho—, pero la carga de la prueba recae firmemente sobre quienes desean sugerir que estos resúmenes son

sustancialmente ahistóricos. Encontramos «arrepentimiento» en un pasaje peculiar de Marcos, en pasajes peculiares de Lucas, en pasajes de Q y, como hemos visto, en los paralelos de Mateo y Marcos. El hecho de que Lucas esté particularmente interesado en ello, como lo atestiguan dos pasajes en los que menciona el arrepentimiento mientras que el pasaje paralelo no lo hace (5:32 ; 15:7 : ver abajo), no es una buena razón para negar que formaba parte de la predicación de Jesús; es posible que Lucas haya pensado en ello de una manera menos "escatológica" y más "moral", pero esto no lo elimina del anuncio de Jesús.²⁸ Los siguientes pasajes indican, *prima facie* , que Jesús estaba de hecho llamando a sus oyentes a un gran cambio, es decir, no sólo a un arrepentimiento moral individual, sino a un acto escatológico que resultaría ser la única manera de escapar del juicio escatológico:

Entonces comenzó a reprender a las ciudades donde se habían realizado la mayoría de sus milagros, porque no se arrepentían. «¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si los milagros que se hicieron en vosotras se hubieran hecho en Tiro y Sidón, hace tiempo que se habrían arrepentido en cilicio y ceniza. Pero os digo que en el día del juicio será más tolerable para Tiro y Sidón que para vosotras. Y tú, Capernaúm, ¿serás exaltada hasta el cielo? Serás abatida hasta el Hades. Porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que se hicieron en vosotras, habría permanecido hasta el día de hoy. Pero os digo que en el día del juicio será más tolerable para la tierra de Sodoma que para vosotras».²⁹

Entonces algunos de los escribas y fariseos le dijeron: «Maestro, queremos ver una señal tuya». Pero él les respondió: «Una generación malvada y adúltera busca una señal; pero no se le dará otra que la señal del profeta Jonás... Los hombres de Nínive se arrepintieron ante la predicación de Jonás, y he aquí, algo mayor que Jonás está aquí».³⁰

En ese mismo momento, algunos presentes le contaron acerca de los galileos cuya sangre Pilato había mezclado con la de sus sacrificios. Él les respondió: «¿Pensáis que estos galileos eran peores pecadores que todos los demás galileos, porque sufrieron así? Os digo que no; sino que, si no os arrepentís, todos pereceréis igualmente. ¿O pensáis que aquellos dieciocho sobre quienes cayó la torre de Siloé y los mató, eran peores transgresores que todos los demás que habitaban en Jerusalén? Os digo que no; sino que, si no os arrepentís, todos pereceréis igualmente».³¹

Los fariseos y sus escribas murmuraban contra sus discípulos, diciendo: «¿Por qué coméis y bebéis con publicanos y pecadores?». Jesús les respondió: «Los sanos no necesitan médico, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento».³²

No sirve de nada descartar estos pasajes, como lo hace Sanders, simplemente haciendo referencia a Bultmann.³³ El tono de estos dichos no es tan 'antijudío' como para obligarnos a concluir que proceden de una polémica cristiana muy posterior.³⁴ ¿Era Jeremías antijudío? ¿Lo era Amós? ¿Lo era Juan el Bautista? Sugiero que Jesús, al igual que ellos, actuaba como profeta de la restauración judía, hablando en nombre del dios de Israel, instando a la nación, ante el juicio inminente, a arrepentirse de su violencia nacionalista, y ofreciendo a todos los que lo hicieran la promesa de que resurgirían como el pueblo reivindicado del dios de Israel. Quienes se negaran, en cambio, se enfrentarían a un juicio devastador en forma de un desastre nacional.

El pasaje de Lucas 13 es especialmente ilustrativo al respecto. Quienes no se arrepintieran serían asesinados por soldados romanos o aplastados por la caída de mampostería. Este «arrepentimiento» no es, entonces, simplemente el abandono moral individual del pecado privado.³⁵ Es el tipo de arrepentimiento que Josefo instó a sus contemporáneos fanáticos y violentos. Un llamado al arrepentimiento en este sentido encaja bien con la personalidad profética de Jesús tal como la hemos estudiado. La historia que narraba, que invitaba a sus oyentes a hacer suya, era la historia del exilio de Israel llegando a su fin. El arrepentimiento era necesario para que esto finalmente sucediera. El arrepentimiento escatológico y el arrepentimiento nacional por la actividad rebelde violenta se unieron en la proclamación y el llamado de Jesús. La combinación no fue accidental. Como veremos en el capítulo 10, fue precisamente en su tendencia al nacionalismo violento que Jesús vio la verdadera profundidad del exilio actual de Israel.³⁶

Sugiero, por lo tanto, que se le oyó a Jesús decir más o menos exactamente lo que se le habría oído decir a Josefo: abandona tu forma de ser Israel, tu seguimiento de objetivos nacionales y políticos particulares, y confía en mí para los míos. Y se le oyó dotar a ese llamado al arrepentimiento de un significado mucho mayor de lo que Josefo pretendía, un significado que tenía Deuteronomio, Jeremías y otros textos clásicos resonando en el fondo: este es el arrepentimiento que los constituirá como el pueblo que regresa del exilio, el Israel renovado y reconstituido.

Esto también demuestra que hay mucha más evidencia de que Jesús predicó el "arrepentimiento", en este sentido, que simplemente los pasajes donde aparece la raíz *metanoia*.³⁷ Gran parte del resto de este capítulo, de hecho, revisará esta evidencia: la bienvenida a los "pecadores"; el llamado a vivir según un conjunto diferente de objetivos y valores (no solo "normas éticas", sino objetivos e intenciones reales) a los que prevalecían entre los contemporáneos de Jesús; la oferta - ¡y el requisito! - del corazón renovado

(un tema obvio de Jeremías/Deuteronomio); y el llamado a seguir a Jesús en el camino de la cruz, en lugar de seguir a sus contemporáneos en el camino de la violencia. *Cada uno de estos temas era, de hecho, un llamado al arrepentimiento*. Cada uno mostraba un aspecto de lo que Israel debía ser si el exilio terminara. Uno podría decirlo así: es la naturaleza fundamental del tema del "arrepentimiento" en la proclamación de Jesús lo que explica en gran medida la relativa escasez de apariciones del término "arrepentimiento" en los evangelios.

Entre las parábolas también hay abundante evidencia. Sanders hace mucho hincapié en el hecho de que la oveja no se "arrepiente", a pesar de la insinuación de Lucas ([15:7](#)); el pastor tiene que ir a buscarla. También podría haber añadido que las monedas no se «arrepienten» de perderse, y que Lucas, al parecer, volvió a cometer un error al insinuar que sí lo hacen. [15:10](#)).³⁸ La razón por la que Sanders no explica esto es quizás que delataría la situación: no es así como funcionan estas parábolas. Cualquier «arrepentimiento» que los seguidores de Jesús pudieran haber ofrecido —en qué consistía exactamente, debemos discutirlo ahora— ya era un «hecho». El objetivo de la parábola en cada caso era validar y reivindicar la propia actividad de Jesús al tomar la iniciativa y buscar a los perdidos. En cualquier caso, estas dos pequeñas parábolas conducen a la mayor, la del hijo pródigo. Allí, como ya hemos visto, el punto de inflexión de la historia es precisamente eso, el punto de inflexión: «Volvió en sí y dijo: “Me levantaré e iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado”». Por mucho que coloquemos esto en el contexto del amor pródigo del padre a lo largo de la historia, sigue siendo un relato clásico de una cosa: el arrepentimiento.³⁹

La otra parábola que enfatiza el arrepentimiento es la del hombre rico y Lázaro ([Lucas 16:19–31](#)). La historia tiene claros ecos de cuentos populares bien conocidos,⁴⁰ a lo que Jesús da un giro nuevo y sorprendente. El énfasis recae en el mismo punto que se mencionó dos veces —es decir, con gran énfasis— en el caso del hijo pródigo: la «resurrección», es decir, el «regreso del exilio», está sucediendo por todas partes, y los fariseos no pueden verlo.⁴¹

La parábola no es, como a menudo se supone, una descripción del más allá, una advertencia para que las personas estén seguras de su destino final.⁴² Si ese fuera su propósito, no sería una parábola: la historia de alguien que se pierde en Londres no sería una *parábola* si se dirigiera a quienes intentan orientarse en esa ciudad sin un mapa. Quizás nos hemos dejado engañar, y no es la primera vez, por la suposición demasiado apresurada, a pesar de la evidencia, de que Jesús «realmente» debía de estar principalmente interesado

en enseñar a la gente «cómo ir al cielo después de la muerte». La realidad es incómodamente distinta.

La bienvenida de Abraham a Lázaro evoca la bienvenida del padre al hijo pródigo, y con un mensaje muy similar. La realidad celestial, en la que los pobres y marginados serían acogidos en el seno de Abraham (como todos sabrían por el cuento popular), se hacía realidad en carne y hueso cuando Jesús acogió a los marginados, así como la bienvenida del padre al hijo que regresaba era una historia sobre lo que Jesús realmente estaba haciendo en ese momento. El tema de «ricos y pobres», importante en Lucas, cobra aquí una relevancia decisiva, como bien han destacado estudios recientes.⁴³ Pero el punto de esto, cuando la historia se ve como un cuento tradicional con un nuevo final, no era tanto lo que les sucedería a ambos al final, ni tampoco simplemente una declaración sobre la cuestión "ética" abstracta de la riqueza y la pobreza, sino más bien lo que estaba sucediendo a los ricos y a los pobres *en el tiempo presente*.⁴⁴ La acogida de Jesús a los pobres y marginados era una señal de que el verdadero regreso del exilio, la nueva era, la «resurrección», estaba naciendo; y si la nueva era estaba amaneciendo, quienes quisieran pertenecer a ella tendrían que arrepentirse (como en Deuteronomio y Jeremías). La historia destaca el verdadero significado de lo que Jesús estaba haciendo y la urgente necesidad de quienes en ese momento se quejaban de reconocer esto. Importancia. Los cinco hermanos en casa se corresponden bastante con el hermano mayor del hijo pródigo. La «resurrección» está sucediendo, pero no pueden verla. La historia da por sentado que los pobres y marginados estaban siendo justamente acogidos en el reino, y centra la atención en los ricos, los fariseos, los quejosos: ellos también necesitaban arrepentirse si querían heredar el nuevo día que pronto amanecería. Se les negó la revelación adicional de alguien que los visitaría de entre los muertos;⁴⁵ El mensaje del arrepentimiento fue bastante claro en Moisés y los profetas.

Esta parábola constituye, por lo tanto, una prueba más de que el «arrepentimiento», en los sentidos ya mencionados, constituía un elemento central de la proclamación de Jesús. La historia fundamental que narraba invitaba a sus oyentes a verse a sí mismos como el verdadero Israel, que regresaba finalmente del exilio y se volvía a su dios como parte esencial del proceso.

Dentro de esta categoría más amplia (tanto escatológica como nacional) de arrepentimiento, es, por supuesto, indiscutible sugerir que una forma de arrepentimiento *personal* también formaba parte del llamado de Jesús. En su obra más reciente, Sanders parece reconocerlo. Señala que, si Jesús hubiera sido un reformador social, habría tenido que afrontar el problema de integrar

a los pecadores reformados en la sociedad, y que no hay indicios de que lo intentara. Sin embargo, admite que «Jesús no quería que los malvados siguieran siendo malvados en el ínterin», es decir, en el ínterin, antes del gran acontecimiento que pronto tendría lugar.⁴⁶ Dado que el concepto de «arrepentimiento», con su dimensión personal, era bien conocido en el judaísmo, sería extraordinario que un llamado al arrepentimiento *escatológico* y *nacional* no se percibiera como un llamado al arrepentimiento personal. Esto no significa, por supuesto, que Jesús fuera simplemente un «reformador» en el sentido de alguien que abogaba por un nuevo sistema ético o que instaba a una nueva adhesión a uno antiguo. Pero eso no significa que *no* llamara a la gente al arrepentimiento en todos los niveles, tanto colectivo como personal.

Sin embargo, el hecho de que el arrepentimiento involucrara a las personas como personas, no como meros símbolos dentro de un colectivo, no significa que, después de todo, podamos simplemente rehabilitar la noción de un arrepentimiento «individual» que ignora la dimensión escatológica e histórica. Cualquier subgrupo dentro del grupo matriz debe estar compuesto por personas que han decidido, posiblemente una por una, intercambiar la solidaridad del grupo matriz por la del subgrupo; una vez más, Qumrán es un buen ejemplo. Al principio, esto parecerá «individualismo» al ojo individualista del siglo XX. Pero la lógica de esta postura es muy diferente a la de la solitaria pos-Ilustración. Un individuo empeñado en la búsqueda de la salvación personal. Es la lógica de la promesa a Abraham y su familia; y la pregunta clave es: ¿quiénes son realmente los hijos de Abraham? Esto plantea el punto más revelador de todos sobre el llamado de Jesús al arrepentimiento. Nos lleva de nuevo a Juan el Bautista.

Lo crucial, por supuesto, es que para Jesús este arrepentimiento, ya fuera personal o nacional, *no implicaba ir al Templo y ofrecer sacrificios*.⁴⁷ El bautismo de Juan, como vimos, ya conllevaba esta noción escandalosa: uno podía 'arrepentirse', en el modo divinamente señalado, abajo en el Jordán en lugar de arriba en Jerusalén.⁴⁸ De la misma manera, Jesús ofreció la membresía en el pueblo renovado del dios de la alianza *bajo su propia autoridad y por su propio proceso*. Este fue el verdadero escándalo. Se comportó como si pensara (a) que el regreso del exilio ya estaba ocurriendo, (b) que consistía precisamente en él mismo y su misión, y, por lo tanto, (c) que tenía el derecho de pronunciarse sobre quién pertenecía al Israel restaurado. La cuestión crucial en el episodio de Zaqueo —por tomar un pasaje sumamente relevante— es que, independientemente de lo que Zaqueo hiciera o dejara de hacer con su dinero, Jesús declaró bajo su propia autoridad que Zaqueo era un verdadero hijo de Abraham, y que la salvación había llegado

«hoy» a su casa.⁴⁹ En otras palabras, lo que Zaqueo normalmente habría obtenido al visitar Jerusalén y participar en el culto sacrificial, Jesús se lo concedió en el acto. Parece probable que la restitución de la propiedad de Zaqueo tuviera más que ver con su aceptación por parte de sus vecinos que con el veredicto mismo de Jesús, al igual que los leprosos a quienes se les dijo que se presentaran al sacerdote y ofrecieran el sacrificio correspondiente, no lo hicieron para obtener su curación, sino para obtener un certificado público, un certificado de buena salud. Lo que importaba en cada caso, y lo que hacía cada acto tan escandaloso no⁵⁰ era (por supuesto) que los judíos de la época de Jesús se opusieran al perdón, el amor, la gracia, etc., sino que no esperaban que estos dones estuvieran disponibles fuera del contexto del Templo y el culto. En resumen: si la historia que Jesús contaba con sus palabras y acciones era cierta, el momento culminante de la historia judía había llegado en persona y se estaba comportando de una manera completamente inmoral.

El arrepentimiento al que Jesús llamó, entonces, no se parecía en nada al arrepentimiento regular y *ad hoc* de los pecadores individuales cuando reconocían su pecado y se sometían a las prácticas judías normales de restitución. Esto podría ocurrir, en principio, en cualquier momento de la historia de Israel, y no indicaría por sí mismo la llegada del reino ni el fin del exilio. Tampoco sería Probablemente implicaría un gran cambio nacional, abandonando una agenda y adoptando otra. El llamado de Jesús fue mucho más radical. No tenía nada que ver con instar a la gente a visitar el Templo con más frecuencia, a ofrecer más sacrificios ni a cuidar más la purificación ritual regular. Aunque incluía la nota de (lo que llamaríamos) arrepentimiento moral, este era un aspecto del énfasis principal, más que el énfasis en sí mismo. Al igual que Josefo, Jesús instaba a sus compatriotas a abandonar por completo un estilo de vida y a confiar en él para una diferente. De hecho, llamó a la gente al arrepentimiento, como de hecho anunció el reino. Pero en ninguno de los dos casos la historia siguió la trama que sus oyentes podrían haber esperado. Su narrativa implícita continuó, no con la restauración nacional *per se* (como cabría esperar de la historia judía habitual), sino con el desafío a sus oyentes de seguir una forma diferente de ser Israel y esperar una vindicación diferente. La prueba del arrepentimiento era si uno respondía o no a este desafío.

Una analogía con un debate diferente puede aclarar este punto. Sanders argumentó en 1985 que Jesús no era «político», lo que significa que no defendía una revolución violenta. Sin duda, tiene razón en este último punto, pero decir que esto lo convierte en un Jesús «apolítico» es pasar por alto las connotaciones políticas esenciales de la proclamación del reino.⁵¹ De la misma

manera, sugiero que Sanders tiene razón al afirmar que Jesús no fue principalmente un «reformador», pero se equivoca al negar, sobre esa base, que Jesús «predicó el arrepentimiento». Jesús no se oponía a la obra constante y continua de reforma moral; pero tenía asuntos mucho más urgentes entre manos.

(ii) Creencia

Al igual que el «arrepentimiento», la «creencia» ha adquirido numerosas connotaciones de experiencia religiosa y dogma. Los teólogos han debatido el significado de «fe» o «creencia», situándolo en una escala intermedia entre los conceptos ingleses de «confianza» y «asentimiento», empleando a veces las palabras latinas *fides qua* (la fe *con la que* se cree) y *fides quae* (la fe *en la que* se cree) para distinguirlos.

El primero («confianza») puede, en los idiomas bíblicos, subdividirse en «fe» y «fidelidad». Tanto el término hebreo «*emunah*» como el griego «*pistis*» pueden tener este doble sentido, y quizás solo la ansiedad residual por la «justicia por las obras» que se introduce de contrabando por la puerta trasera impide que el significado de «fidelidad» o «lealtad» se escuche en muchos pasajes del Nuevo Testamento.⁵² Los artículos más antiguos del diccionario sobre la «fe» reflejan la Tanto la discusión dogmática como la histórica, pasan rápidamente de Jesús a Pablo y a los debates que suscitan sus escritos; pocos o ningún comentario dedica mucho tiempo al tema de lo que Jesús *quiso decir realmente* cuando habló de creencia o fe.⁵³ Es indudable que la iglesia, en particular la iglesia paulina, repitió historias en las que Jesús habló de la «fe», y lo hizo para reforzar su propio significado del término y el lugar que ocupaba en su teología. Pero no debería caber duda de que Jesús mismo habló de personas que «creían» o «tenían fe». ⁵⁴ ¿Qué quiso decir exactamente con ello?

De los numerosos pasajes del Antiguo Testamento que hablan de la fe, algunos destacan por constituir un llamamiento contundente a la fe (o «creencia», o «confianza») que debe caracterizar a Israel en su hora de angustia. El libro de Isaías ofrece lo siguiente:

Si no creéis, no estaréis establecidos.⁵⁵

Mira, yo pongo en Sión una piedra de fundamento, piedra probada, angular, preciosa, de cimiento estable; el que confía no se dejará intimidar.⁵⁶

En el retorno y el descanso serás salvo; en la quietud y la confianza estará tu fuerza. Pero te negaste...⁵⁷

El conocido pasaje de Habacuc aporta la misma idea. Cuando todos los demás límites desaparezcan en el gran momento del juicio, el pueblo de Yahvé quedará marcado por su fe:

¡Miren a los orgullosos! Su espíritu no es recto; pero los justos viven por su fe. ⁵⁸

La «fe», en lo que respecta a estos textos, no debe entenderse simplemente como una cualidad religiosa, una virtud o un atributo único y diverso. Es el sello distintivo del verdadero pueblo de Yahvé en tiempos de crisis. Es uno de los elementos que, previsiblemente, caracterizarán el regreso del exilio:

He aquí que yo le devolveré la salud y la fortaleza, y haré que escuchen; y la sanaré, y crearé para ellos paz y fe. ⁵⁹

Al adentrarnos en los escritos judíos posbíblicos, encontramos el mismo énfasis. La falta de fe caracteriza a quienes cuestionan su pertenencia a Israel, mientras que el verdadero Israel tiene fe:

Este [habiendo citado [Habacuc 1:5](#)] se refiere a quienes fueron infieles junto con el Mentiroso, al no escuchar la palabra recibida por el Maestro de Justicia de la boca de Dios. Y se refiere a los infieles del Nuevo Pacto, al no haber creído en el Pacto de Dios y haber profanado su santo nombre. Asimismo, este dicho debe interpretarse como referente a quienes serán infieles al final de los días. Ellos, los hombres violentos y los quebrantadores del Pacto, no creerán cuando escuchen todo lo que le sucederá a la generación final... ⁶⁰

'Pero el justo por su fe vivirá': Interpretado así, se refiere a todos aquellos que observan la Ley en la Casa de Judá, a quienes Dios librará de la Casa del Juicio a causa de su sufrimiento y a causa de su fe en el Maestro de Justicia. ⁶¹

Porque los cielos y la tierra escucharán a su Mesías, y todo lo que hay en ellos no se apartará de los santos preceptos. ¡Anímense, ustedes que buscan al Señor en su servicio! ¿Acaso no encontrarán al Señor en él, todos aquellos que esperan en su corazón? Porque el Señor observará a los devotos y llamará a los justos por su nombre, y sobre los pobres pondrá su espíritu, y a los fieles (*'emunim*) los renovará con su fuerza. Porque honrará a los devotos en el trono de la realeza eterna, liberando a los prisioneros, dando vista a los ciegos, enderezando a los torcidos. Siempre me aferraré a los que esperan... ⁶²

Los que confían en él comprenderán la verdad, y los fieles permanecerán con él en el amor, porque la gracia y la misericordia son sobre sus santos, y él vela por sus elegidos. ⁶³

Jerusalén no sufrirá más desolación,

ni Israel será llevado al cautiverio,
porque el Señor estará en medio de ella...

El Santo de Israel los gobernará con humildad y pobreza,
y el que en él confía reinará en verdad en los cielos.⁶⁴

Por eso el enemigo está ansioso por hacer tropezar a todos los que invocan al Señor, porque sabe que el día en que Israel tenga fe, el reino del enemigo llegará a su fin.⁶⁵

Por esta razón, se dispersarán como Dan y Gad, mis hermanos; no conocerán sus propias tierras, tribu ni lengua. Pero él los reunirá en la fe por su compasión y por causa de Abraham, Isaac y Jacob.⁶⁶

Finalmente, observamos que la “fe” es presentada como la cualidad que sostuvo a las víctimas de la persecución en 4 Macabeos, instando a sus lectores a:

También vosotros debéis tener la misma fe en Dios y no estar tristes.⁶⁷

De esto debería quedar claro que, si bien el tema de «creer» o «tener fe» no ocupa un lugar tan importante en el mundo judío precristiano como lo ha hecho en el cristianismo primitivo, funciona como un tema con las siguientes connotaciones. En primer lugar, es la postura apropiada del pueblo de la alianza ante su dios legítimo (y, en realidad, de las criaturas ante su creador). En segundo lugar, es lo que distingue al verdadero pueblo de Israel en tiempos de crisis y juicio. En tercer lugar, caracterizará al pueblo que sea restaurado tras el exilio. Podemos añadir a esto un cuarto punto, extraído de la literatura sobre la conversión de los prosélitos: la fe, en el sentido de creer en el único dios verdadero y rechazar los ídolos paganos, era, por supuesto, una característica vital para cualquiera que buscara unirse al pueblo de Israel. Por lo tanto, la «fe» no debe entenderse simplemente, dentro del judaísmo del siglo I, en términos de interioridad religiosa. La cuestión vital tampoco es la que ocupa gran parte de los escritos del siglo XX sobre el tema, a saber, la forma de la «fe» y su papel dentro de la experiencia religiosa en su conjunto. Lo importante⁶⁸ es que *la fe es un elemento crucial de la definición de Israel en su época de gran crisis*. El llamado de Jesús a la «fe» no fue simplemente el ofrecimiento de una nueva opción o dimensión religiosa. Fue un elemento crucial en la reconstrucción escatológica de Israel en torno a sí mismo.⁶⁹

Una vez que se abre esta dimensión de las referencias de Jesús a la “fe”, podemos ver que los dichos característicos encajan perfectamente con el llamado al arrepentimiento que ya hemos estudiado.⁷⁰ La «fe», que acompaña a tantos actos de curación, no es simplemente «creer que el dios de Israel puede hacer esto». ⁷¹ Es creer *que el dios de Israel actúa de manera crucial en la trayectoria del propio Jesús*. Ambas partes son igualmente importantes: (a)

este es el momento que Israel ha estado esperando; (b) este momento está constituido y caracterizado precisamente por la presencia y la actividad de Jesús. El aspecto «sanador» de la praxis profética que estudiamos en el capítulo 5 constituyó, como vimos, una parte vital de la proclamación escatológica.⁷² Ahora descubrimos que la fe que se extendió para alcanzar esa sanación también tenía las mismas connotaciones escatológicas. Esta fue la marca distintiva de quienes se agruparon en torno a Jesús, así como la de quienes centraron su vida en el Maestro de Justicia.

La «fe», tal como Jesús la invitaba a la gente, tenía dos connotaciones particulares: una (en la anacrónica división de nuestros tiempos) más claramente «religiosa» y la otra, aparentemente, más «secular». El significado «religioso», enfatizado en varios puntos de los evangelios, se centraba en la insistencia de que el dios de Israel debía ser visto como el «padre» de su pueblo. Cabe destacar que esta no era una idea nueva; se encuentra en el Antiguo Testamento y en una buena cantidad de escritos judíos posteriores.⁷³ No se trata simplemente de que «padre» sea un apelativo misceláneo entre muchos para YHWH. Tampoco debe explicarse únicamente en términos de la «experiencia religiosa» de Jesús.⁷⁴ Es particularmente Asociado, como indican los pasajes de la nota, con sus grandes actos de liberación, a saber, el éxodo y el regreso del exilio. Invocar a este dios como «padre» es evocar asociaciones con la gran liberación venidera. Jesús, al invitar a sus oyentes a pensar explícitamente en su dios de esta manera, enfatizaba una corriente de la tradición judía que implícitamente transmitía su afirmación: quienes poseían esta «fe» en YHWH como «padre» se definían a sí mismos como el Israel escatológico.⁷⁵ Las parábolas que hacen eco de todo este tema incluyen los dos hijos;⁷⁶ regalos para los niños;⁷⁷ y por supuesto, una vez más, el hijo pródigo (o el padre pródigo).

«Fe» también puede tener el significado más «secular», como vimos en el pasaje de *la Vida de Josefo* citado anteriormente. Josefo le pidió a Jesús, el líder de los bandidos galileos, que se arrepintiera y creyera en mí; en otras palabras, que abandonara sus planes y siguiera los de Josefo.⁷⁸ Sugiero que Jesús de Nazaret dirigió más o menos el mismo llamado a sus contemporáneos. Debían renunciar a su forma de ser pueblo de Dios y confiar en él. Al igual que con el arrepentimiento, también con la fe: el llamado de Jesús implicaba que quienes lo seguían, quienes seguían su forma de ser Israel, eran el verdadero Israel al que YHWH estaba llamando a la existencia como los verdaderos retornados del exilio. El llamado a «creer en el evangelio», o a «creer en mí», no sugiere que Jesús invitara a los aldeanos galileos a abrazar un conjunto de doctrinas, ni siquiera una «teoría» básica sobre la «salvación»

y cómo alcanzarla, ni, de nuevo, una cristología (aunque presumiblemente implicaba reconocer a Jesús como un profeta enviado por Dios, como Juan). Tampoco sugiere que Jesús les ofreciera lo que hoy llamaríamos una nueva «experiencia religiosa». Evoca la imagen histórica de alguien que creyó que, con su obra, el dios de Israel estaba inaugurando su esperado reino.

Jesús de Nazaret no fue la única persona que sostuvo esa creencia y actuó conforme a ella en ese período. Su llamado a creer en él no lo hace, por sí solo, único. Podemos imaginar con facilidad a otros líderes —Judas el Galileo, por ejemplo, o Bar-Kochba— exhortando a sus seguidores a la lealtad personal en esos términos.⁷⁹ ¿Era entonces diferente Jesús de Nazaret? Sí, pero no en esto. Se convoca a sí mismo. Las diferencias se manifiestan, sobre todo, en el estilo de vida al que llamó a sus oyentes. A esto nos referiremos en breve. Sin embargo, primero pasamos de la «invitación» a la «acogida». Aquí la pregunta clave es: ¿quiénes eran exactamente los «pecadores» a quienes Jesús acogió, y qué dijo de ellos?

3. Bienvenidos: Pecadores y perdón

(i) ¿Quiénes son los pecadores?

Hay un consenso más o menos universal entre los eruditos —algo tan raro como la nieve en pleno verano, y sin duda igualmente transitorio— de que Jesús ofreció una bienvenida y compartió comidas con los «pecadores».⁸⁰ Pero este acuerdo se detiene, pues nos encontramos con diversas preguntas difíciles: ¿quiénes eran los «pecadores»? ¿Qué les ofreció Jesús exactamente? ¿Hubo alguien que objetara, y de ser así, por qué? Debemos estudiar estas preguntas por separado, aquí y en lo que sigue.

En primer lugar, ahora deberíamos ser capaces de distinguir, como las generaciones anteriores a menudo no lo hicieron, entre “pecadores” y “no fariseos”.⁸¹ En algunos escritos antiguos e influyentes, el significado de ‘pecador’ fue extraído de textos que hablaban del ‘pueblo de la tierra’, el *amme-ha’aretz*.⁸² Pero los textos invocados para sustentar esta identificación —varios pasajes rabínicos de diversa procedencia— no tienen peso. Sin duda, nos indican que muchos rabinos del período posterior a 135 consideraban a quienes no se adherían a su forma de estudiar y practicar la Torá como algo inferior, aunque aún dentro del judaísmo en su conjunto. Sin duda, demuestran que algunos rabinos fomentaban el estudio y la práctica de la Torá al criticar duramente a quienes se negaban. Pero no nos revelan mucho sobre el significado y la referencia de la palabra «pecador» —cualesquiera que sean las palabras arameas que transmitan esa vaga idea— en la Palestina de la época de Jesús.⁸³ Es claro que la palabra se usaba a veces, como ocurre en algunos escritos cristianos primitivos, para significar “razas inferiores sin la

ley", es decir, los gentiles.⁸⁴ Por lo tanto, si se utiliza en referencia a un judío, lo demarcaría como "no mejor que un pagano".⁸⁵ Pero, como indica la nota polémica de dicha frase, dicha categoría obtendría su contenido estrictamente en relación con el punto de vista del hablante. Diferentes variedades de Los judíos extremadamente escrupulosos se lanzaban estos anatemas unos a otros, por ejemplo en la polémica de Qumrán contra los fariseos y en las disputas a veces amargas entre las casas de Hillel y Shammai.⁸⁶ El lenguaje de la polémica no es buen terreno para producir precisión terminológica.

Por lo tanto, es muy probable que, aunque todos los «pecadores» fueran «pueblo de la tierra», no todos los «pueblos de la tierra» fueran «pecadores». La frase «pueblo de la tierra» tiene su propia historia, un tanto accidentada. Inicialmente designaba a un grupo respetable dentro del Israel preexílico, y en algunos escritos del Segundo Templo se utiliza para referirse a quienes ya se encontraban en la tierra al regreso de Babilonia; por lo tanto, adquiere un cariz peyorativo.⁸⁷ Esta distinción, entre los exiliados que retornaban y aquellos de dudoso pedigrí que ya estaban en la tierra, parece haber sido utilizada, en el período rabínico, para resaltar una distinción completamente diferente, la que existía entre los propios rabinos y los "judíos comunes", sin importar su pedigrí, que no seguían su interpretación particular de la Torá.

¿Qué hay de nuestro período en particular? Dado que el término no aparece en textos (incluidos los cristianos) que podamos fechar entre el 63 a. C. y el 70 d. C. , es difícil determinar hasta qué punto su uso rabínico puede ser una construcción del pensamiento rabínico posterior al 70, o incluso posterior al 135. Es posible que, antes del 70, los fariseos simplemente consideraran a sus contemporáneos judíos, no especialmente malvados, como «judíos comunes», quienes, al fin y al cabo, constituían la gran mayoría de la población.⁸⁸ Sólo después de las dos guerras, cuando los rabinos consolidaron su nueva posición como líderes oficiales de los judíos, estuvieron en condiciones de elevar el ocasional comentario burlón ("esta gente que no conoce la Torá").⁸⁹ en una cuestión de política articulada. Sin embargo, no es imposible que parte del tono peyorativo de «pecadores» en un pasaje como Es posible que [Lucas 15:2](#) transmitiera el sentido de «judíos no del todo auténticos», lo que significaría, en efecto, «como los que estaban en la tierra cuando los exiliados regresaron de Babilonia». Esto, por supuesto, encajaría perfectamente con el significado subversivo de la parábola del hijo pródigo que exploramos en el capítulo 4 .

A falta de pruebas más firmes, podemos sacar las siguientes conclusiones:

(i) La frase “pueblo de la tierra” ya tenía un significado confuso en cierta literatura sobre el Segundo Templo, pues significaba en efecto “de ascendencia incierta y, por lo tanto, dudosa pertenencia al pueblo de Israel”.⁹⁰

(ii) 'Pueblo de la tierra' era una categoría utilizada por los rabinos posteriores a 135 para designar a aquellos que, aunque judíos, no seguían la observancia rabínica de la Torá.⁹¹

(iii) Es muy probable que los fariseos del período anterior a los años 70 consideraran a los judíos comunes y corrientes no farisaicos como, en cierto modo, ciudadanos de segunda clase que, por no adherirse al modo de vida farisaico, eran *técnicamente*, a sus ojos, transgresores de la Torá.

(iv) Esta categoría técnica incluiría a aquellos que, además de ser simplemente judíos no farisaicos, desobedecían clara y deliberadamente la Torá. Estos eran los «malvados» o «pecadores», por ejemplo, las prostitutas. Es muy improbable que alguien en el primer siglo estableciera una distinción nítida entre «gente de la tierra» y «pecadores»; se trata de matices, no de demarcaciones claras y obvias. Quizás un fariseo samaíta se habría conformado con una escala de colores: samaítas: rojo; hillelitas: rosa; «gente de la tierra»: gris; «pecadores»: negro. Bien podría haber habido algún desacuerdo a la hora de votar sobre quién entraba en cuál de los dos últimos grupos;⁹² Algunos shamaítas ultra celosos también podrían haber omitido los dos del medio.

(v) Jesús se relacionaba con ambas últimas categorías: los judíos comunes no fariseos y los «pecadores». (También hay evidencia de que él estaba feliz de relacionarse con los fariseos si ellos estaban felices de relacionarse con él.⁹³) Es muy poco probable que él o ellos establecieran una distinción demasiado nítida entre ellos.

¿Podemos entonces ser más específicos sobre los «pecadores»? Una categoría particular de «pecador» que aparece con frecuencia en los evangelios es el cobrador de impuestos (del griego «*telones*»).⁹⁴ Se dice comúnmente que eran odiados por colaborar con Roma; esto requiere cierta matización, ya que en la Galilea de la época de Jesús, el dinero no se recaudaba para Roma, sino para Herodes. Esto quizá no sea muy relevante, ya que Herodes no era precisamente un monarca popular: mantenido en el poder por Roma como rey cliente, su ortodoxia judía era ampliamente sospechosa.⁹⁵ Aun si, como parece ser el caso de Zaqueo en [Lucas 19:1-10](#), el verdadero problema era simplemente que los cobradores de impuestos o peajes eran ampliamente considerados como deshonestos y rapaces, eso no disminuye el hecho de que tenían una Reputación no solo como "gente de la tierra", sino como pecadores, considerados no solo por los fariseos, sino también por otros

"pueblos de la tierra", como una clase aparte, casi como el equivalente moral de los leprosos. Nos preocupan tanto las percepciones como la realidad; y esta percepción se refleja incluso en dichos atribuidos al propio Jesús.⁹⁶ Es pues sorprendente, y (para volver al punto de partida) debe considerarse como un punto fijo, que Jesús acogió a los "publicanos y pecadores" en la comunión de mesa con él.⁹⁷

La otra categoría que se menciona sólo una vez en conexión con esto en la tradición sinóptica es la de prostituta.⁹⁸ pulgadas [Mateo 21:31](#) Jesús, siguiendo la parábola de los dos hijos, comenta:

En verdad les digo que los publicanos y las prostitutas los preceden en el reino de Dios. Porque Juan vino a ustedes en el camino de la justicia, y no le creyeron; pero los publicanos y las prostitutas sí le creyeron. Pero, aunque lo vieron, no cambiaron de opinión ni le creyeron.

Esto, tal como está, apenas evidencia que Jesús se juntara con prostitutas. Se refiere, obviamente, a los seguidores de Juan. Sin embargo, la historia de la mujer considerada «pecadora», cuyo comportamiento escandaloso en público ofendió tanto al fariseo en [Lucas 7:36-50](#), indica con bastante claridad que al menos una de los pecadores bienvenidos era una mujer que tenía una mala reputación para empezar y la empeoró con su comportamiento hacia Jesús.⁹⁹ Y con esto en mente, podemos escuchar en el pasaje recién citado una insinuación de que las prostitutas habían seguido a Jesús, como habían seguido a Juan.¹⁰⁰ Pero no es más que una insinuación. La reputación que María de Magdala ha adquirido en la tradición posterior no debe nada a los textos de los evangelios sinópticos o joánicos, en los que lo único que se dice de ella es que le habían expulsado siete demonios, lo que pone ella al mismo nivel que varios otros personajes de los evangelios sobre los cuales no hay ninguna sugerencia de mala conducta sexual.¹⁰¹

¿Qué ofreció entonces, más precisamente, Jesús a los «pecadores»? Sería demasiado fácil decir «perdón» y dejarlo ahí. Pero, como muchos términos que se han vuelto comunes en el vocabulario cristiano posterior, este también requiere una exploración más profunda si queremos ubicar a Jesús en su contexto histórico.

[\(ii\) El perdón de los pecados](#)

Siglos de uso cristiano han acostumbrado a los lectores del Nuevo Testamento a pensar en el «perdón» principalmente como un don a la persona individual, que puede otorgarse en cualquier momento. Es, en ese sentido, abstracto y ahistórico, por mucho que pueda surgir en la conciencia con un renovado deleite en situaciones históricas particulares. Sobre esta base, los análisis del ofrecimiento de perdón de Jesús han tendido a centrarse en la

piEDAD (el *sentido* del perdón) o en la teología abstracta (el *hecho* del perdón, o la creencia en él) de los oyentes de Jesús y/o de la iglesia primitiva.

Hasta ahora, todo el argumento de este libro indica que se está poniendo el carro delante de los bueyes. Lo que suele faltar en los análisis del perdón...¹⁰² es lo que, sin duda, ocupa un lugar central precisamente en aquellos textos judíos bíblicos y posbíblicos en los que Jesús y la iglesia primitiva se inspiraron con mayor intensidad. *El perdón de los pecados es otra forma de decir «regreso del exilio»*.

Para que ningún lector, decidido a no convencerse de mi tesis sobre el aún esperado regreso del exilio, suspire con incredulidad, permítanme comenzar con algunos textos en los que el punto es clarísimo. Al leerlos, debemos recordar que los profetas de la época del exilio (en particular Jeremías, Ezequiel e Isaías 40-55) vieron el exilio de Israel precisamente como el resultado, o el castigo, de sus pecados. De esto debería quedar claro que si el asombroso e increíble acontecimiento sucediera, e Israel fuera rescatado del exilio, esto significaría *que* sus pecados ya no serían castigados; en otras palabras, serían perdonados. En este contexto, aquí está el autor de Lamentaciones, exponiendo el asunto con la mayor claridad y crudeza posible:

El castigo de tu iniquidad, oh hija de Sión, está cumplido;

Él ya no te mantendrá en el exilio.¹⁰³

Éste es, claramente, también el sentido de la famosa promesa de Jeremías, que ofrece la esperanza compuesta de la renovación del pacto, el regreso del exilio (visto como el éxodo real o nuevo), la renovación del corazón, la internalización de la Torá y el perdón de los pecados:

Vienen días, dice YHWH, en que haré un nuevo pacto con la casa de Israel y la casa de Judá. No será como el pacto que hice con sus antepasados cuando los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto... Pero este es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice YHWH: Daré mi ley dentro de ellos, y la escribiré en sus corazones; y yo seré su dios, y ellos serán mi pueblo. Ya no se enseñarán unos a otros, ni se dirán el uno al otro: "Conoce a YHWH", porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande, dice YHWH; porque *perdonaré su iniquidad, y no me acordaré más de su pecado*

¹⁰⁴

En el contexto general de Jeremías, el mensaje debería ser obvio. Entre muchas otras cosas, el regreso del exilio significará el perdón de los pecados, y viceversa. Esto se completa, aún más explícitamente, un par de capítulos más adelante:

Así dice YHWH, el Dios de Israel, acerca de las casas de esta ciudad y las casas de los reyes de Judá que fueron derribadas para hacer una defensa ... He escondido mi rostro de esta ciudad a causa de toda su maldad. Voy a traerle recuperación y sanación; los sanaré y les revelaré abundancia de prosperidad y seguridad. *Restauraré las fortunas de Judá y las fortunas de Israel, y las reconstruiré como eran al principio. Los limpiaré de toda la culpa de su pecado contra mí, y perdonaré toda la culpa de su pecado y rebelión contra mí*. Y esta ciudad será para mí un nombre de alegría, una alabanza y una gloria ante todas las naciones de la tierra que oirán de todo el bien que hago por ellas ... porque restauraré las fortunas de la tierra como al principio, dice YHWH. ¹⁰⁵

El perdón, en otras palabras, no es simplemente una bendición miscelánea que acompañará la renovación del pacto. Dado que la renovación del pacto significa la reversión del exilio, y dado que el exilio era el castigo por el pecado, la renovación del pacto/retorno del exilio *significa* que los pecados de Israel han sido perdonados, y viceversa.

De manera similar, aquí está Ezequiel:

Los tomaré de entre las naciones, los reuniré de todos los países y los traeré a su tierra. Rociaré sobre ustedes agua limpia y quedarán limpios de todas sus impurezas, y los purificaré de todos sus ídolos. Les daré un corazón nuevo y pondré un espíritu nuevo dentro de ustedes; quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne... Así dice el Señor YHWH: «El día que los purifique de todas sus iniquidades, haré que las ciudades sean habitadas y los lugares desolados reconstruidos». ¹⁰⁶

Esto también es difícilmente más claro. O también:

Tomaré al pueblo de Israel de entre las naciones adonde se ha ido, los reuniré de todas partes y los traeré a su tierra... Los salvaré de todas las apostasías en las que han caído y los purificaré. Entonces serán mi pueblo, y yo seré su dios. ¹⁰⁷

Pero quizás los pasajes más obvios sean los de Isaías. Nadie dudará que los capítulos 40-55, en su conjunto, tratan del regreso prometido de Israel del exilio, junto con el propio regreso de Yahvé a Sión. Pero este mensaje se anuncia en el lenguaje del perdón, del castigo del pecado:

Consuelen, consuelen a mi pueblo —dice su Dios—. Hablen con ternura a Jerusalén y díganle que ha cumplido su condena; que su castigo ha sido pagado; que ha recibido de la mano de Jehová el doble por todos sus pecados. ¹⁰⁸

En otras palabras, el exilio fue causado por el pecado de Israel; por lo tanto, si el pecado ha sido tratado y perdonado, el exilio debe estar llegando a su fin. Esto se ve con la misma claridad unos capítulos más adelante:

Yo, yo soy quien borro tus transgresiones por amor a mí mismo, y no me acordaré de tus pecados... Tu primer antepasado pecó, y tus intérpretes se rebelaron contra mí. Por eso profané a los príncipes del santuario, entregué a Jacob a la destrucción total y a Israel al oprobio. Pero ahora escucha, siervo mío Jacob, Israel a quien he escogido. Así dice Jehová...: No temas, siervo mío Jacob... porque derramaré agua sobre la tierra sedienta, y ríos sobre la tierra árida; derramaré mi Espíritu sobre tu descendencia y mi bendición sobre tus descendientes... ¹⁰⁹

Como muchos otros temas en Isaías 40–55, la combinación del regreso del exilio y el perdón de los pecados llega a su clímax en los capítulos 52–5:

Despierta, despierta, vístete de poder, oh Sión; porque no entrará más en ti incircunciso ni inmundo. Porque así dice Jehová: De balde fuisteis vendidos, y sin dinero seréis rescatados. Prorrumpid en gritos de júbilo, ruinas de Jerusalén, porque ha consolado Jehová a su pueblo, ha redimido a Jerusalén.

Él fue herido por nuestras transgresiones, molido por nuestras iniquidades; sobre él recayó el castigo que nos sanó, y por sus heridas fuimos sanados. Todos nos descarriamos como ovejas; cada uno se apartó por su propio camino, y Jehová cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros... El justo, mi siervo, justificará a muchos, y cargará con sus iniquidades... Él llevó el pecado de muchos e intercedió por los transgresores...

Canta, oh estéril que no has dado a luz; ¡prorrumpe en cánticos y grita, tú que no has estado de parto! Porque los hijos de la desolada serán más que los de la casada, dice YHWH... Te extenderás a diestra y a siniestra, y tus descendientes poseerán las naciones y habitarán las ciudades desoladas... Con ira desbordante, por un momento oculté mi rostro de ti, pero con amor eterno tendré compasión de ti, dice YHWH, tu redentor...

Dejen los impíos su camino, y los inicuos sus pensamientos, y vuélvanse a Jehová, el cual tendrá de ellos misericordia, y a nuestro Dios, el cual será amplio en perdonar... Porque con alegría saldréis, y con paz seréis vueltos... ¹¹⁰

De igual manera, las grandes oraciones por el retorno y la restauración se centran en el pecado de Israel como causa del exilio y en la necesidad de perdón para que la restauración se haga realidad. Así, por ejemplo, Daniel:

Oh Señor, en vista de todas tus justas acciones, que tu ira y tu cólera se alejen, te rogamos, de tu ciudad Jerusalén, tu santo monte; a causa de nuestros pecados y las iniquidades de nuestros antepasados, Jerusalén y tu pueblo se han convertido en una vergüenza para todos nuestros vecinos. Ahora pues, oh nuestro dios, escucha la oración de tu siervo..., y que tu rostro brille sobre tu santuario desolado... No presentamos nuestra súplica ante ti basándose en nuestra justicia, sino en el fundamento de tus grandes misericordias. Oh Señor, escucha; oh Señor, perdona; oh Señor, escucha y actúa, ¡y no tardes! ¡Por tu propio bien, oh mi dios, porque tu ciudad y tu pueblo llevan tu nombre! ¹¹¹

El mismo tema informa las grandes oraciones de Esdras, reconociendo incluso en el período "post-exílico" que el exilio, desde un punto de vista teológico, todavía continúa, ya que Israel todavía está esclavizado y es pecador; ¹¹² y, con más extensión, la oración de 'Baruc'. ¹¹³

La conclusión no necesita ser reiterada. Desde la perspectiva de un judío del siglo I, el «perdón de los pecados» nunca podría ser simplemente una bendición privada, aunque sin duda también lo era, como lo demuestra ampliamente Qumrán. ¹¹⁴ La situación del individuo se veía en primer plano, en particular, el estado de la nación en su conjunto; y mientras Israel permaneció bajo el dominio pagano, mientras la Torá no se observaba a la perfección, mientras el Templo no se restauraba debidamente, Israel anhelaba el «perdón de los pecados» como la gran bendición irrepetible, escatológica y nacional prometida por su dios. A la luz de esto, el significado que Marcos y Lucas atribuyen al bautismo de Juan debería ser claro. Fue «para el perdón de los pecados», es decir, para lograr la redención que Israel anhelaba. ¹¹⁵

Esta conclusión concuerda con el análisis de los "pecadores" ofrecido anteriormente, y con el análisis de la invitación de Jesús a "arrepentirse" y "creer". Los debates académicos se han centrado tanto en el individuo, visto en un hipotético momento atemporal de pecado y/o perdón, que han ignorado este contexto más amplio, pero vital. No basta con demostrar, como Sanders, Charlesworth y muchos otros lo han hecho satisfactoriamente, que los judíos del primer siglo no eran en realidad protopelagianos que creían poder merecer el perdón divino. ¹¹⁶ La cuestión no era que Jesús ofreciera perdón donde los rabinos ofrecían moralismo de autoayuda. La cuestión es que *Jesús ofrecía el regreso del exilio, la alianza renovada, el «perdón de los pecados» escatológico* ; en otras palabras, el reino de Dios. Y ofrecía esta bendición escatológica final fuera de las estructuras oficiales, a las personas equivocadas y bajo su propia autoridad. Esa fue su verdadera ofensa.

La «bienvenida» de Jesús a los pecadores, y la ofensa que esta causó, tenía, por lo tanto, todo que ver con *la escatología* (en el sentido que expuse en el capítulo anterior), y poco que ver con (lo que llamamos) la « *religión* ». Es decir, acogió a las personas en su séquito como, implícitamente, *parte del pueblo restaurado de YHWH* . Al igual que David en el período comprendido entre su unción y su entronización, Jesús reunió a un variopinto grupo de seguidores que formaban, por así decirlo, una comitiva real en espera. Eran una señal de que YHWH estaba finalmente restaurando a su pueblo. No eran simplemente los receptores de una gracia y misericordia que les había sido negada dentro del judaísmo; si hubieran querido encontrar el «perdón» como individuos privados dentro del sistema existente, los medios estaban a su disposición. El sistema de sacrificios y los medios de purificación estaban, en principio, a su disposición, aunque es cuestionable cuán realista es pensar que los recaudadores de impuestos abandonaran su despreciado, pero sustento, trabajo para buscar la reconciliación con Israel y su dios. En otras palabras, lo que Jesús ofrecía no era un sistema religioso diferente. Era un nuevo orden mundial, el fin de la larga desolación de Israel, el verdadero y definitivo «perdón de los pecados», la instauración del reino de Dios. ¹¹⁷

Esto, creo, era lo que se implicaba cuando Jesús anunció el "perdón de los pecados" a personas específicas. El efecto fue el mismo que el de comer con "pecadores": celebraba la llegada del reino, y quienes compartían esta celebración con él se beneficiaban de este gran "perdón de los pecados". De hecho, no hay tensión, ninguna contraposición, entre lo personal y lo colectivo en este punto. Los pasajes relevantes son bien conocidos, aunque no se suelen interpretar de esta manera. Jesús anuncia al paralítico que sus pecados son perdonados: el reino venidero de YHWH se ha extendido para abrazarlo también. Es sobre esta base que el hombre puede experimentar su propia experiencia personal. 'regreso del exilio', en forma de curación de su parálisis. ¹¹⁸ Jesús anuncia a la mujer que lo ha ungido que sus pecados están perdonados: una vez más, la ofensa no es la menor: Jesús estaba anunciando y representando el reino escatológico, e incluyendo en él a todas las personas equivocadas. ¹¹⁹ Esto explica también el críptico dicho sobre el perdón que sigue a la controversia de Beelzebul. El perdón de los pecados, insistió Jesús, ciertamente estaba por llegar, y los pecados de todo tipo podían ser perdonados cuando eso sucediera; pero si alguien negaba específicamente la obra escatológica del espíritu de YHWH , con ese mismo acto se declaraba fuera del Israel escatológico. ¹²⁰ Y, por supuesto, Jesús practica el 'perdón' en muchos acontecimientos en los que la palabra no aparece, así como habla de

ello frecuentemente en parábolas e imágenes sin usar la palabra *aphesis* y sus cognados. ¹²¹

¿Por qué entonces la gente se oponía a la práctica de Jesús? ¹²² No, de nuevo, porque predicaba sobre el amor y la misericordia mientras el judaísmo común, en particular el fariseísmo, se mantenía hostil a tales ideas. Este es el punto fuerte de la frecuente polémica de Sanders contra varios eruditos alemanes. ¹²³ La objeción no surgió porque Jesús estuviera enseñando o propagando un sistema religioso diferente, ni porque estuviera permitiendo que personas malvadas continuaran con sus El pecado y la pretensión de que todo estaba bien; ni porque Jesús, como individuo privado, se relacionara con personas que estaban "fuera de los límites". No hay razón para suponer que los fariseos, ni nadie más, detectarían a la gente común que se "asociaba" con "pecadores" y se opusieran airadamente a que lo hicieran. Las acusaciones se dirigieron, más bien, porque esta bienvenida a los pecadores la ofrecía *precisamente alguien que anunciaba el reino de Dios* y, además, la ofrecía como parte vital de ese reino. La cuestión no eran los pecadores, ni las sutilezas morales o teológicas de si se habían arrepentido y, de ser así, en qué sentido. Se trataba de la escandalosa redefinición implícita del reino mismo. Jesús estaba reemplazando la adhesión o lealtad al Templo y la Torá por la lealtad a sí mismo. La restauración y la pureza se obtendrían, no a través de los canales habituales, sino a través de Jesús.

Podemos, por tanto, dejar de lado el debate sobre si Jesús pretendía que los pecadores se "reformaran". Es falso ¹²⁴ decir, como lo ha hecho Sanders, que si Jesús hubiera hecho que pecadores notorios enmendaran sus caminos habría sido un héroe nacional. ¹²⁵ Los pecadores reformados no son un grupo especialmente popular; los únicos que habrían convertido a Jesús en un héroe si hubiera logrado una reforma moral generalizada son precisamente aquellos legalistas judíos que imponían con celo sus rigurosas interpretaciones al resto de la población, y a quienes el propio Sanders ha demostrado ser ficticios. La clave de la bienvenida de Jesús a los «pecadores» era que declaraba, por propia autoridad, que todo aquel que confiara en él y en su anuncio del reino estaba dentro del reino. Sin embargo, la agenda que estableció no solo para los «pecadores», sino para todos los que atendían a su llamado, era vigorizante y exigente. No hay razón para pensar que propusiera una opción de segunda clase para aquellos cuya formación moral no los había preparado para tal desafío. Precisamente porque Jesús dio la bienvenida a las personas al reino que se estaba inaugurando, les planteó el desafío del reino, el llamado a vivir como beneficiarios del nuevo pacto. A esto debemos referirnos ahora.

4. Desafío: El llamado a vivir como el Pueblo del Nuevo Pacto

(i) Introducción: Comunidad y Praxis

La historia del reino, como hemos visto, funcionó como *invitación y bienvenida*. Era el tipo de historia que invita a sus oyentes a hacerla suya: la historia de Israel finalmente liberado de la esclavitud y del regreso de Yahvé a Sión, incluía el énfasis en que las puertas se estaban abriendo de par en par. Abierto a todos los que quisieran venir y ser leales a Jesús. Pero la historia no terminó ahí. Precisamente porque trataba sobre la renovación de la alianza, la restauración de Israel, el cumplimiento de las promesas y la realización de la esperanza, el relato de Jesús de la historia de Israel incluía el llamado y el desafío a sus oyentes a vivir como el Israel renovado, el pueblo de la nueva alianza.

Creo que este es el contexto adecuado para comprender dos aspectos de la enseñanza de Jesús que a menudo han causado grandes problemas. Me refiero a la visión que Jesús tenía de quienes le habían brindado su lealtad y a sus intenciones respecto a su comportamiento, su praxis. Uno de los personajes de la historia del reino es la comunidad de quienes le fueron leales. Uno de los elementos clave de toda la narrativa es el comportamiento al que los convocó.

(ii) Nuevo Pacto, Nueva Comunidad

¿Acaso Jesús pretendía fundar una «iglesia»? La pregunta es desesperanzada. Claro que no; claro que sí. La forma en que la pregunta, tan repetida, la plantea es imposiblemente anacrónica: hace que Jesús parezca un evangelista pionero del siglo XIX, que echó por la borda denominaciones anteriores y construyó su propio tabernáculo de hojalata. Peor aún, implica, casi con desdén, que Jesús difícilmente podría haber imaginado la iglesia tal como la conocemos hoy, ni siquiera como ha sido durante la mayor parte de los últimos dos mil años; y que, por lo tanto, la iglesia está condenada, infiel a las intenciones del fundador.¹²⁶

¿Qué pretendía entonces hacer Jesús? La alternativa que ofrecen muchos que descartan a la Iglesia como un grave error es simplemente que Jesús vino a ofrecer a las personas una nueva forma de salvación, o quizás una nueva forma de religión. Esto, por supuesto, es igualmente anacrónico; el individualismo es un fenómeno comparativamente moderno y mayormente occidental.¹²⁷ Mucho más satisfactorio, a nivel histórico, es decir, con Gerhard Lohfink, que Jesús no pretendía fundar una iglesia *porque ya existía una*, concretamente el propio pueblo de Israel. Por lo tanto, la intención de Jesús era *reformular* Israel, no fundar una comunidad completamente diferente.¹²⁸ Aunque ha habido intentos recientes de defender una postura diferente, según la cual Jesús tenía la intención de establecer una comunidad que sería

bastante diferente de (lo que llegó a ser) el judaísmo, en mi opinión, es mucho más probable que la propuesta de Lohfink sea acertada.¹²⁹

Pero ¿pretendía Jesús atraer a todo Israel —es decir, a todos los judíos que vivían en Galilea y Judea en la década del 20 d. C.— a su séquito? ¿Acaso pretendía organizar un movimiento de renovación que arrasara, impulsándolo a una posición de liderazgo nacional indiscutible? Todo indica lo contrario. Así no es como vendría el reino, según parábolas como la del sembrador. La evidencia apunta, creo, a que Jesús pretendía establecer, y de hecho logró establecer, lo que podríamos llamar células de seguidores, que en su mayoría seguían viviendo en sus pueblos y aldeas, y que, al adoptar su praxis, su forma de ser Israel, se distinguirían dentro de sus comunidades locales. (Esto no significa, por supuesto, limitar la intención última de Jesús a esta actividad). Desde el punto de vista de otros judíos observadores, estos grupos podrían parecerse en cierto modo a los seguidores de Juan el Bautista, o a un grupo de fariseos. Esto, de hecho, es precisamente lo que encontramos en un texto clave:

Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban. Y vinieron y le preguntaron: «¿Por qué los discípulos de Juan y los de los fariseos ayunan, pero tus discípulos no?». Jesús les respondió: «¿Cómo pueden ayunar los que están de bodas mientras el novio está con ellos? Mientras tengan al novio con ellos, no pueden ayunar. Llegarán días en que les será arrebatado el novio; entonces ayunarán.»¹³⁰

Los discípulos de Juan, y los grupos que seguían la enseñanza farisaica, eran reconocibles como pequeñas entidades colectivas dentro de las comunidades locales. En un mundo donde la vida privada era prácticamente inexistente, todos en el pueblo sabían qué práctica seguían. La clara implicación, que sería un error ubicar solo en el período postpascual, es que quienes le dieron su lealtad a Jesús, al igual que quienes le dieron su lealtad a Juan, formaban un grupo distinto con una práctica distinta, y que Jesús mismo los veía así.

¿Qué sabemos sobre estos grupos, a veces llamados vagamente «sectas»? Sería útil incluir también a los esenios en el debate.¹³¹ Se creían, en cierto sentido, el verdadero Israel. Esperaban el día en que Yahvé actuaría para reivindicarlos en esta afirmación, derrotando y derrocando no solo a los paganos, sino también al actual régimen judío (corrupto) (las sectas siempre creen que el régimen actual es corrupto; eso forma parte de la lógica misma de su existencia). Se veían relacionados ambiguamente con el Templo: los fariseos veían su propia pureza como una extensión, los esenios como un reemplazo temporal, de la pureza del Templo, y podemos asumir que Juan el... Bautista y sus seguidores también se encontraban en algún punto de este

espectro. Eran leales a un fundador (para los esenios, el Maestro de Justicia; para los discípulos de Juan, obviamente Juan) o a grandes maestros recientes (para los fariseos, Shamaï e Hillel). Se caracterizaban por una praxis distintiva, que implicaba la reinterpretación y reaplicación del código ancestral, la Torá.

Tenemos todas las razones para suponer que Jesús consideraba a sus seguidores, y que ellos se consideraban a sí mismos, de maneras que guardan una estrecha comparación en todos estos puntos. Como veremos en el siguiente capítulo, Jesús animó a sus seguidores a creer que YHWH pronto actuaría para reivindicarlo a él y a ellos, sobre todo en la destrucción del régimen maligno que gobernaba en ese momento en Jerusalén. Como veremos en el capítulo 9, su interpretación del mundo simbólico del judaísmo implicó, al igual que con los esenios, una aguda crítica del Templo y la clara comprensión de que su movimiento era en cierto sentido un reemplazo para este. Ya hemos visto que Jesús, en compañía de todo tipo de líderes judíos del primer siglo, buscó la lealtad a sí mismo como una característica principal de su grupo; no era simplemente un hilandero errante de aforismos que simplemente animaba a las personas a irse y hacer lo que quisieran. Y veremos enseguida que desafió a sus seguidores a un estilo de vida distintivo: debían vivir como el pueblo del nuevo pacto, aquellos que verdaderamente regresaban del exilio, aquellos para quienes y en quienes las profecías finalmente se estaban cumpliendo.

La praxis que acompañaba la historia del reino no puede, entonces, reducirse a términos de «ética» individual ni de respuesta individual a la gracia. Su objetivo principal es delimitar al pueblo de Jesús como una comunidad; dispersos en diversas aldeas, tal vez, como de hecho pudieron haber estado algunos esenios, pero una comunidad al fin y al cabo.¹³² Jesús describe a sus seguidores en el lenguaje de Israel: el pequeño rebaño, la novia del esposo;¹³³ y les da su propia oración para orar, uniéndolos entre sí como Juan hizo con sus discípulos (ver más abajo).

Una de las señales más llamativas de esto se encuentra en un pasaje que aparece, de una forma u otra, en seis textos diferentes (y sin duda interrelacionados). Aquí está la versión de Marcos:

La madre y los hermanos de Jesús llegaron y, quedándose afuera, mandaron a llamarlo. Había una multitud sentada a su alrededor, y le dijeron: «Mira, tu madre, tus hermanos y hermanas están afuera buscándote». Él respondió: «¿Quién es mi madre? ¿Quiénes son mis hermanos?». Y, mirando a los que estaban sentados en círculo a su alrededor, dijo: «Miren, mi madre y mis hermanos. Quien hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre».¹³⁴

Como veremos con más detalle en el capítulo 9, esto sería bastante notable en casi cualquier cultura. En una sociedad campesina, donde las relaciones familiares constituían la identidad básica, fue sumamente impactante. En la cultura judía del siglo I, para la cual el sentido de lealtad familiar y racial era un símbolo fundamental de la cosmovisión predominante, no pudo sino ser devastador.¹³⁵ Jesús proponía tratar a sus seguidores como una familia sustituta. Esto tuvo un resultado positivo sustancial: Jesús pretendía que sus seguidores heredaran toda la cercanía y las obligaciones mutuas inherentes a la pertenencia familiar en esa sociedad unida y familiar. También acarreo consecuencias negativas bastante claras en esa sociedad: ser miembro de una familia significaba no pertenecer a ninguna otra. De ahí las notables exigencias a los seguidores de Jesús de «odiar» a padre, madre, hermanos, cónyuge e hijos, e incluso a sí mismos.¹³⁶ Esto no sólo fue extraordinariamente desafiante a nivel personal; fue profundamente subversivo a nivel social, cultural, religioso y político, como veremos a su debido tiempo.

Además, quienes seguían las enseñanzas de Jesús eran «los que hacen la voluntad de Dios»; en otras palabras, seguían el camino verdadero para Israel. Aquí se encuentran todas las señales de que Jesús efectivamente pretendía establecer grupos de sus seguidores, considerarlos un grupo distinto dentro de Israel y animarlos a vivir según la nueva forma que dictaba la historia de su reino. Nos encontramos de nuevo en una situación con paralelismos muy estrechos en algunos de los Rollos, donde, por ejemplo, la secta se consideraba la verdadera «casa de Judá», *en contraposición* a la «casa de Judá» existente.¹³⁷

¿Qué, entonces, distinguía a estos grupos de personas leales a Jesús? Claramente, debían comprometerse con esa narración de la *historia de Israel*, centrada en Jesús mismo como el portador del reino. Esto constituía la lealtad fundamental sin la cual nada de lo demás tendría sentido. Como veremos en capítulos posteriores, debían vivir según un conjunto de *símbolos* y dar respuestas a las *preguntas clave* que los distinguirían de otros judíos de su época. Pero lo más evidentemente distintivo de ellos, después de su lealtad fundamental a Jesús mismo, era la *praxis* que debían adoptar. Esta, creo, es la manera adecuada de abordar la controvertida cuestión de la supuesta enseñanza ética de Jesús.

(iii) Nuevo Pacto, Nueva Praxis

(a) Introducción

¿Cómo esperaba Jesús que se comportara esta comunidad? Esto implica lo que a veces se describe como la «ética de Jesús». El peligro de esa frase, y otras similares¹³⁸, es que puede insinuar fácilmente que Jesús fue simplemente un reformador moral, un predicador de un código moral nuevo o actualizado, que

ofrecía un sistema atemporal que, como se vio después, aplicó a los judíos del siglo I. Cuando Jesús hablaba de estilos de comportamiento, su enseñanza se ha tratado simplemente como eso: «enseñanza», que podría abstraerse de su contexto histórico y volverse atemporal (aunque los mandatos de cortarse las manos y arrancarse los ojos suelen perder algo de vigencia en su largo camino hasta el siglo XX).¹³⁹

Esta problemática idea de una postura ética atemporal, por supuesto, puede ser puesta al revés. Schweitzer, por ejemplo, suponía que, dado que el mensaje de Jesús era escatológico en su totalidad (en el sentido de que esperaba el fin del mundo muy pronto), no pudo haber enseñado ninguna «ética» detallada. Todo lo que pudo haber sido una especie de ley marcial, un régimen estricto, una «ética provisional» para el breve período de emergencia. Esta perspectiva ha persistido incluso cuando la sólida visión de Schweitzer en su conjunto ha sido desechada. Quizás resulte atractivo para quienes, a finales del siglo XX, sentían aversión por el moralismo frío poder afirmar que toda esa «enseñanza moral» de los evangelios no proviene de Jesús, sino de personas como Mateo, a quienes se puede descartar con seguridad como reinterpretores legalistas de segunda generación de la visión original pura. Si el reino significaba el fin del mundo, ¿quién necesitaba el moralismo?

Nuestro análisis de la historia del reino de Jesús ofrece un punto de partida diferente. Esto implica comprender una lectura más histórica de la escatología (tanto en el sentido de una lectura más fiel a la historia como de una lectura que indica el referente histórico del lenguaje escatológico). Si logramos esto, podemos evitar la Escila de «Jesús, el mero maestro moral» y la Caribdis de «Jesús, el profeta escatológico no moralista». «Escatología» aquí no significa el fin del mundo, sino el rescate y la renovación de Israel. y, por ende, del mundo. «Ética» aquí se refiere al estilo de vida divino para quienes se ven envueltos en esta renovación. Si se eleva cualquiera de ellos más allá de eso, surgirá tensión; si se mantienen dentro de los límites históricos, se integrarán. De hecho, se exigen mutuamente.

Una complicación adicional al analizar la agenda de Jesús para sus comunidades surge de una aplicación excesivamente entusiasta de la teología de la reforma a la lectura de los evangelios. Los estudiosos de la tradición luterana, en particular, se han debatido sobre cómo conciliar la detallada enseñanza moral de los evangelios con la doctrina paulina de la «justificación por la fe, no por las obras». ¿Deberíamos interpretar esta enseñanza (se ha preguntado) como «ley», diseñada para mostrar a los pecadores su pecaminosidad y, así, impulsarlos al arrepentimiento y a la fe? ¿O deberíamos interpretarla, en la línea de lo que se considera el «tercer uso de la ley» de

Lutero, como una instrucción detallada para quienes *ya* han sido justificados por la fe y, por lo tanto, están libres de la posibilidad de un pelagianismo autosuficiente? ¹⁴⁰ Lo único que no debemos hacer, a este respecto, es tratar la ética de Jesús como mandatos que implican que la gente común puede mantenerlos "sin ayuda" y así ganarse el favor de su Creador.

Por supuesto que no. Sin embargo, esta forma de abordar las cosas, como el debate «moral versus escatología», no tiene sentido. Pablo y la justificación deben esperar a otro volumen de la presente serie. ¹⁴¹ Por el momento, podemos simplemente señalar que la cuestión del moralismo abstracto, en el que los seres humanos intentan desde cero hacerse lo suficientemente buenos para ser aceptados por Dios o ganarse su favor, no es algo que les resultara particularmente familiar a Pablo, Jesús o sus oyentes. Para un judío, el contexto de su comportamiento era, por supuesto, la alianza. ¹⁴² Para Jesús, creo, el contexto de su comportamiento fue la renovación de la alianza. La *historia* del reino fue diseñada para generar la *praxis* del reino.

Los enigmas mencionados anteriormente han hecho que la exégesis del Sermón de la Montaña, en particular, sea más que un poco complicada. ¹⁴³ Para profundizar en las preguntas planteadas hace un momento: ¿era el sermón un código moral elevado diseñado para inculcar un sentimiento de fracaso total y culpa en sus oyentes, para que luego buscaran la misericordia del evangelio? ¿Era un modelo para un grupo «especial» dentro de los seguidores de Jesús, como el que podrían haber cumplido unos pocos ascetas mientras el resto del pueblo de Jesús se conformaba con algo más manejable? ¿Debía diluirse en una ética generalizada (aún se oye decir que son... ¿Cristianos del Sermón de la Montaña, que aparentemente significa que creen en la moral sin religión? ¿Fue en algún sentido un modelo para la iglesia, como si Jesús se sentara en una ladera de Galilea para enseñar a los aldeanos desconcertados las reglas de vida de una institución aún no fundada y que parecía no responder a ninguna de sus necesidades y aspiraciones? ¿O fue simplemente un modelo para la vida en una aldea galilea, sin referencia a ningún programa o agenda mayor? ¿Era la agenda de la "gente Q", tan visible y vigorosa en algunos estudios contemporáneos, pero que se muestra curiosamente tímida cuando los historiadores serios la buscan? ¿O debía considerarse no principalmente como la palabra de Jesús a nadie, ciertamente no durante su ministerio, sino como la palabra de Mateo a su iglesia, una iglesia que ya sabía todo sobre la cruz y el perdón y, por lo tanto, podía escuchar la enseñanza moral sin imaginar ni por un momento que debía justificarse por sus buenas obras? ¹⁴⁴

La respuesta es que el Sermón del Monte no fue nada de esto. Nada de esto encaja con la expectativa del reino, ni con lo que ya hemos visto de la

redefinición de esa expectativa por parte de Jesús. Si queremos ser fieles al contexto histórico, debemos preguntarnos: ¿qué tipo de instrucciones habrían esperado recibir los contemporáneos de Jesús de alguien que anunciaba la inauguración del reino de Yahvé?

No es difícil encontrar respuestas posibles. Tomar las armas y marchar sobre Jerusalén; muy probable. Abandonar la vida a medias que habían llevado, con un pie en el bando nacionalista y al menos otro en la cultura griega o la colaboración romana; casi con toda seguridad. Intensificar la observancia de la Torá, para que la santidad garantizara la victoria y la reivindicación por parte de YHWH; sin duda. Ciertamente habría una exigencia, un llamado. Tendría algo que ver con el comportamiento apropiado para el pueblo de Dios, apropiado no solo porque su dios, por razones que solo él conoce, gustaba de ciertos estilos de comportamiento, sino porque ciertos estilos de comportamiento eran las marcas genuinas de la lealtad al pacto, la lealtad que respondía a la gracia de YHWH y por la cual YHWH, a su vez, cumpliría su parte del pacto, es decir, actuaría para reivindicar a este grupo como su verdadero pueblo.

Si Jesús encaja en este contexto —y si no, toda la Tercera Búsqueda y gran parte incluso de la renovada «Nueva Búsqueda» están completamente equivocadas—, tenemos una nueva oportunidad de comprender su supuesta «enseñanza ética». Esta enseñanza es, de hecho, tan importante para comprender el significado del reino como el reino lo es para comprender el significado de la ética. El hecho de que Jesús dijera a la gente que se comportara como si el reino fuera... ya presente tiene la misma función que su dicho: 'Si yo por el Espíritu/dedo de Dios echo fuera los demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros.'¹⁴⁵ Es como si Jesús dijera: «Si os mando comportaros como quienes tienen un corazón renovado, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros». Para comprender por qué esto es así, debemos examinar primero esa línea de su enseñanza que trata precisamente del corazón y su renovación.

(b) El corazón renovado

Una de las grandes promesas bíblicas de restauración, de regreso del exilio, se refería a la renovación del corazón:

Además, YHWH tu dios circuncidará tu corazón y el corazón de tu descendencia, para que ames a YHWH tu dios con todo tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas ... Entonces volverás a obedecer a YHWH, guardando todos sus mandamientos que yo te ordeno hoy ... Porque YHWH volverá a deleitarse en prosperarte, así como se deleitó en prosperar a tus antepasados, cuando obedezcas a YHWH tu dios,

guardando sus mandamientos y sus decretos escritos en este libro de la ley, porque te volverás a YHWH tu dios con todo tu corazón y con toda tu alma. ¹⁴⁶

Pero este es el pacto que haré con la casa de Israel Después de aquellos días, dice Jehová: Daré mi ley en su mente, Y la escribiré en su corazón; Y yo seré a ellos por Dios, Y ellos me serán a mí por pueblo. ¹⁴⁷

Ellos serán mi pueblo, y yo seré su dios. Les daré un solo corazón y un solo camino, para que me teman eternamente... Haré con ellos un pacto eterno: jamás me apartaré de hacerles el bien; e infundiré mi temor en sus corazones, para que no se aparten de mí. ¹⁴⁸

Les daré un corazón nuevo y pondré un espíritu nuevo dentro de ustedes; les quitaré el corazón de piedra y les daré un corazón de carne. Pondré mi Espíritu dentro de ustedes y haré que sigan mis estatutos y observen atentamente mis ordenanzas. ¹⁴⁹

El mismo tema es visible en Qumrán:

Porque tú, oh Dios, me has protegido
de los hijos de los hombres,
y has escondido tu Ley dentro de mí
contra el tiempo en que debieras revelar
Tu salvación para mí. ¹⁵⁰

Nadie andará en la terquedad de su corazón, dejándose llevar por su corazón, por sus ojos y por su mala inclinación, sino que circuncidará en la Comunidad el prepucio de la mala inclinación y de la dureza de cerviz, para que pongan un fundamento de verdad para Israel, para la Comunidad de la Alianza eterna. ¹⁵¹

En otras palabras, la renovación del pacto y la renovación del corazón van de la mano. Esto debería permitirnos comprender pasajes de los evangelios que, de otro modo, de forma bastante anacrónica, se inclinan hacia la división protestante entre obras y fe (como si la cuestión crucial fuera si uno se comportaba éticamente porque había *recibido* la gracia o porque esperaba *ganarla*), o hacia la división platónica entre lo "material" y lo "inmaterial" (como si lo importante fuera si se anteponía una idea a un objeto o viceversa), o hacia la división romántica entre lo "exterior" y lo "interior" (como si lo importante en la verdadera religión fuera su interioridad esencial, siendo toda expresión externa trivial o irrelevante). De hecho, como lo demuestran pasajes como los recién citados, la distinción crucial no radica en lo externo y lo interno, ni en ganarse la gracia y expresarla, sino entre ese estado externo *e* interno que es malo en todo momento (aunque, de vez en cuando, parezca limpio en apariencia) y ese estado externo *e* interno que se renueva en todo

momento.¹⁵² El estado anterior, según las escrituras hebreas, caracteriza a Israel en la era actual; la renovación, cuando llegue, será un aspecto de la renovación de la alianza, que, por supuesto, es una forma de referirse al regreso del exilio. Si, por lo tanto, Jesús anunciaba que el tiempo del retorno y la renovación estaba amaneciendo, deberíamos esperar que la historia del reino que relató estuviera diseñada para producir *tanto* el estado interior *como* la praxis exterior adecuados para dicha renovación. La escatología, correctamente entendida, no es antitética a la ética. La genera. Cuando llegue el reino, se hará la voluntad de YHWH, así en la tierra como en el cielo.

Por lo tanto, es totalmente coherente con toda la historia que hemos estado estudiando sugerir que Jesús exigió y ofreció a sus oyentes esa renovación de corazón que los caracterizaría como el pueblo restaurado de YHWH. Jesús crearía un discipulado de gracia en el que “la dureza de vuestro corazón” ([Mc 10,5](#) par.) serían curados’.¹⁵³ De hecho, los comentarios de Jesús sobre el estado del corazón de sus oyentes son en sí mismos una indicación de que él situaba el problema de Israel donde Deuteronomio, Jeremías y Ezequiel lo habían situado, es decir, en el corazón.¹⁵⁴ Esto no debe verse ni como una moralización tardía de la tradición ni como un reflejo de una polémica cristiana posterior. contra la continuidad del judaísmo. Tiene todo el sentido en labios de un profeta escatológico convencido de su misión de inaugurar el reino.

Hay dos pasajes en particular en los que el tema del corazón cobra protagonismo. El primero de ellos es [Marcos 7:14–23](#) / [Mateo 15:10–20](#), donde Jesús, en el curso de subvertir crípticamente las leyes alimentarias judías, explica que lo que realmente importa no son las sustancias físicas que pasan al cuerpo de alguien, sino los pensamientos e intenciones que emergen de (lo que llamaríamos) la personalidad.¹⁵⁵ Esta distinción entre acto exterior y actitud del corazón era bastante frecuente en la Biblia hebrea,¹⁵⁶ y no hay razón alguna para que Jesús no usara la idea y la hiciera central en esta parte de su agenda. Esto no lo convierte en un buen platónico, ni en un buen protestante liberal, que rechaza todo lo «material» o «exterior» por ser irrelevante para la vida «espiritual». ¹⁵⁷ Lo convierte en un buen judío, al reconocer que Yahvé desea recrear a los seres humanos en su totalidad. En particular, se relaciona directamente con las promesas de Deuteronomio, Jeremías y Ezequiel sobre el nuevo pacto que Yahvé confirmará con su pueblo cuando renueve su fortuna. Analizaremos este pasaje, en particular su contexto histórico, en el capítulo 9. Baste señalar por el momento que, como algunos otros, sugiere que Jesús creía que su propio tiempo era el tiempo del cumplimiento de la profecía escatológica.

Esto está fuertemente respaldado por el segundo pasaje que habla, nuevamente de manera críptica, de un corazón renovado: [Marcos 10:2-12](#) / [Mateo 19:3-12](#) . Esta vez el tema es el divorcio. ¹⁵⁸ Nuevamente los comentarios de Jesús, que tienen un alto grado de probabilidad histórica, ¹⁵⁹ indica su creencia en que amanece un nuevo día en el que se pueden esperar cosas nuevas.

La cuestión del divorcio no era simplemente una cuestión de pura interpretación jurídica, aunque incluso a ese nivel se trataba de una cuestión que dividía a las sectas judías, como queda claro en Qumrán. ¹⁶⁰ En vista del matrimonio incestuoso de Herodes Antipas con su cuñada Herodías, la cuestión tenía un marcado matiz político: el encarcelamiento y la muerte de Juan el Bautista se habían debido, al menos en parte, a su resuelta oposición a la conducta de Herodes, y el contexto geográfico tanto en Marcos como en Mateo (Judea, cerca del Jordán) sugiere que los ecos de la El hecho de que Bautista y su muerte se debieran a su oposición al matrimonio incestuoso pueden haber influido en el incidente original. ¹⁶¹ La discusión de este pasaje se ha centrado a menudo en dos cuestiones: las diferencias entre Marcos y Mateo, es decir, si Jesús realmente dio permiso para el divorcio en el caso de adulterio, como dice Mateo, y si es así, qué significa realmente "adulterio" en este caso; y la cuestión de si la discusión refleja la ley romana más bien que la judía, y si es así, si pertenece propiamente al tiempo de la iglesia más bien que al de Jesús. ¹⁶² Estos asuntos son importantes, y es ciertamente posible que la discusión haya sido adaptada para diferentes públicos. Pero coincido con Sanders en que el contexto actual —una pregunta de los fariseos a Jesús sobre un punto de la Torá que se consideraba sospechoso, y donde se podría ejercer o amenazar con ejercer presión política, seguida de una respuesta de Jesús sobre la verdadera intención divina para los seres humanos— es muy probable que sea histórico.

El punto crucial para nuestros propósitos actuales no es solo que Jesús conciba la nueva era, el tiempo de renovación, como algo que sucede en su propio ministerio. Es que este tiempo de renovación debe contener una cura para la dureza de corazón. Los escribas citan el Deuteronomio ([24:1-3](#)) al responder a la contrapregunta de Jesús («¿Qué dice Moisés?»). Efectivamente, hay un pasaje que permite el divorcio y da instrucciones sobre cómo llevarlo a cabo. Pero Jesús responde con una afirmación que revela que se encuentra en un punto vitalmente diferente en la historia de Israel. Deuteronomio, dice, es parte de una *fase temporal* en los propósitos de YHWH . Era necesario debido a la situación ambigua, en la que Israel estaba llamado a ser el pueblo de Dios, pero aún era un pueblo con *corazones duros* . Israel no puede ser afirmado tal

como está. Todavía está en el exilio, aún con el corazón duro; pero está amaneciendo un nuevo día en el que «la dispensación mosaica no es adecuada», ya que «Jesús esperaba que hubiera un orden mejor». ¹⁶³

Citando Génesis 1:27 y 2:4 para socavar En Deuteronomio 24:1-3, Jesús, de hecho, estaba dejando claro que la historia a la que obedecía era aquella en la que Israel fue llamado por YHWH para restaurar a la humanidad y al mundo a su intención original. Esto no es lo mismo que decir, como algunos han sugerido, que los últimos días deben corresponder exactamente a los primeros; más bien, los últimos días deben cumplir la intención del Creador. Para que eso suceda, la dureza de... Hay que tratar con el corazón. Si bien el permiso original para el divorcio se otorgó debido a la dureza de corazón de la nación, la negativa de Jesús a ese permiso solo tiene sentido si previó que la dureza de corazón de sus oyentes sería tratada de alguna manera. La única explicación, que encaja a la perfección con el resto de la historia del reino de Jesús, es que él creía estar inaugurando el gran tiempo de renovación del que hablaban los profetas, cuando la ley se escribiría en los corazones del pueblo de Yahvé.

El dicho sobre la dureza de corazón concuerda así con Marcos 7. La renovación de la alianza traería una nueva fase del plan divino. Ahora, por fin, el verdadero pueblo del dios creador se definiría por su estado de ánimo, no por tabúes; ahora, por fin, se cumpliría el propósito para el cual Israel fue creado, a saber, la liberación de la humanidad del mal. Jesús relató la historia del reino de tal manera que evocaba la praxis que consideraba propia de la nueva fase, el nuevo acto del drama.

La exigencia y la oferta implícita de un corazón nuevo se ve también en el comentario de Jesús al escriba que le respondió “sabiamente”. ¹⁶⁴ Había seguido la Torá hasta su centro, y al haber llegado allí —el mandato deuteronomico de amar a Dios y al prójimo— no estaba lejos del reino de Dios. Son precisamente estos mandatos para los que, según el propio Deuteronomio, se necesita un corazón renovado. ¹⁶⁵ YHWH se convertiría en rey, no reivindicando a Israel tal como estaba, sino reivindicando a un Israel que mostrara evidencia de lo que la Torá realmente estaba destinada a producir.

La necesidad de un corazón nuevo incluía, en la visión de Jesús, la necesidad de transmitir a los demás el «perdón de los pecados» que se había recibido. ¹⁶⁶ Este desafío aparentemente «ético» debe entenderse, de nuevo, desde una perspectiva «pactal» y escatológica. Formaba parte del llamado de Jesús a sus oyentes a convertirse en verdaderos israelitas siguiéndolo. Como vimos antes, la extensión del perdón por parte de Jesús a quienes lo necesitaban fue una

acción extraordinaria, afirmando implícitamente que tenía el derecho de dar a la gente lo que normalmente solo se podía obtener a través de canales oficiales; afirmando, también, que se estaba instituyendo el nuevo pacto, el nuevo pacto en el que (según Jeremías 31) los pecados serían perdonados de una vez por todas. Pero para que esta afirmación se cumpliera, el pueblo de Jesús tendría que realizar este perdón entre sí.

Esta exigencia no debe verse simplemente como un ejemplo de comportamiento ético particularmente difícil. Es la señal de la inauguración del nuevo pacto.¹⁶⁷ La referencia a Jeremías 31 muestra de manera concluyente que la idea de un corazón nuevo No fue la invención del pensamiento protestante o romántico antimaterialista, sino un tema central de una promesa central del Antiguo Testamento. Lo que Jesús exigía y, por implicación, ofrecía (aunque la implicación seguiría siendo desconcertante por un tiempo, como se dieron cuenta los discípulos en [Mateo 19:10](#)), era el nuevo corazón *prometido como parte del nuevo pacto*. En otras palabras, en esta enseñanza ética, no criticaba al judaísmo por preocuparse por lo externo, sino por centrarse en lo interno. Él llevaba a cabo toda la agenda del reino que hemos estado estudiando, inaugurando el reino llamando a hombres y mujeres a seguirlo, a descubrir cómo ser el verdadero Israel y a convertirse en el pueblo que YHWH vindicaría cuando finalmente actuara.¹⁶⁸ Ellos serían el Israel verdaderamente liberado del exilio. En otras palabras, serían el Israel descrito en el Sermón del Monte.

[\(c\) El Sermón del Monte](#)¹⁶⁹

Es imposible pensar en la enseñanza moral de Jesús sin pensar en el Sermón de la Montaña. De igual manera, es imposible hacer más en un libro como este que ofrecer algunas sugerencias sobre cómo abordarlo históricamente. Por supuesto, ha estado de moda dividir el sermón (y su homólogo lucano) en fragmentos, asignarlos a lugares de todo el mundo mediterráneo y épocas a lo largo del primer siglo, y atribuir a los evangelistas una originalidad absoluta en la organización o incluso la invención del material.¹⁷⁰ Deseo cuestionar esta moda actual.

Los evangelistas son, por supuesto, responsables, de una forma u otra, de la forma actual de los discursos. Pero los argumentos a favor de la creación o la mutación significativa de dicho material dentro de la iglesia primitiva deben partir del hecho de que no existe un contexto en el ministerio de Jesús del que pudiera provenir; y, en mi opinión, esto es manifiestamente falso.¹⁷¹ Jesús redefinido La historia del reino, tal como la analizamos, crea un contexto histórico perfectamente plausible en el que Jesús no solo pudo, sino que, supongo, habría dicho cosas como esta. Sospecho, además, que, al igual que

con otros dichos, los pronunció en numerosas ocasiones, con numerosas variaciones locales.

El sermón —considerándolo por el momento en su conjunto— no es una simple miscelánea de instrucciones éticas. No puede generalizarse en un conjunto de sugerencias, ni siquiera de mandatos, sobre cómo ser «bueno». Tampoco puede convertirse en una guía para ir al «cielo» después de la muerte. Es más bien, tal como está, un desafío a Israel a *ser* Israel. Podemos seguir las líneas principales del sermón y observar, a grandes rasgos, el efecto de leerlo de esta manera, como el relato de Jesús de la historia de sus contemporáneos. Las referencias que siguen son a Mateo.

En primer lugar, las bienaventuranzas (5:3–13). Israel anhela que venga el reino de YHWH (5:3). Ella está dispuesta a trabajar, a esforzarse y a luchar para traerlo. Pero quienes lo poseen son los pobres de espíritu.¹⁷² Israel anhela consuelo, *paraklesis* (5:4). Pero YHWH tiene en mente darle, no el consuelo de un avivamiento nacional, en el que sus viejas heridas serán sanadas al infligir heridas a otros, sino el consuelo que espera a quienes están en un dolor genuino. Israel desea heredar la tierra (5:5); debe hacerlo a la manera de Jesús, con mansedumbre.¹⁷³ Israel tiene sed de justicia (5:6); pero la justicia que se le ofrece no se logra mediante batallas contra enemigos físicos. No es el camino de la ira, de una «justicia» que en realidad significa «venganza». Es el camino de la humildad y la mansedumbre. Israel anhela misericordia, en particular la misericordia escatológica del rescate final de sus enemigos. 5:7). Pero la misericordia está reservada para los misericordiosos, no para los vengativos. Israel anhela la visión de su dios (5:8); pero esta no es prerrogativa de quienes imponen una pureza externa, sino de quienes tienen pureza de corazón. Israel desea ser llamado hijo del Creador, siendo reivindicado por él en la dramática prueba histórica de la victoria nacional. 5:9). Pero aquellos a quienes el dios de Israel reivindicará como sus hijos serán aquellos que imiten a su padre; es decir, los pacificadores. La persecución será inevitable para quienes sigan este camino, el de Jesús. 5:10); pero quienes son perseguidos por seguir este camino tienen asegurada una gran vindicación. En otras palabras, la promesa que antes se aplicaba a quienes eran fieles a la Torá ahora se aplica a quienes son fieles a Jesús. Sea cual sea su significado para los oyentes o lectores posteriores, sugiero que las bienaventuranzas pueden interpretarse, de alguna manera, como un llamado a los oyentes de Jesús. para descubrir su verdadera vocación como pueblo escatológico de YHWH , y hacerlo siguiendo la praxis que él les marcaba, más que el camino de otros aspirantes a líderes de la época.

Es fácil generalizar las bienaventuranzas y, por lo tanto, más difícil encontrar una salida al anacronismo. Pero el contexto histórico específico que he sugerido no puede obviarse tan fácilmente en el caso de las palabras sobre la sal y la luz. 5:13-16). Retan a Israel: debe ser la sal de la tierra, la luz del mundo. Esa siempre fue su vocación: ser una nación de sacerdotes, ser sierva de Yahvé , para que su gloria llegue hasta los confines de la tierra.¹⁷⁴ Pero la sal ha olvidado su propósito. La luz se ha encerrado en sí misma. La ciudad situada sobre una colina (Jerusalén, presumiblemente) debía ser el lugar al que las naciones acudieran como polillas a una lámpara, pero se ha esforzado por hacerse a sí misma, y al dios del que su propia existencia da testimonio, lo menos atractivos posible. Hay una reprimenda en el desafío. Israel, llamado a ser un faro para el mundo, se ha rodeado de espejos para mantener la luz, acentuando su propio sentido de pureza y exclusividad, al tiempo que insiste en que las naciones deben permanecer en la oscuridad. Pero con la obra de Jesús, el camino está abierto, para cualquier judío que se atreva, a descubrir qué significa ser el verdadero Israel. Siguiéndolo, poniendo en práctica su plan, podrán por fin *ser* el verdadero Israel.

Se preguntará entonces: ¿Se trata simplemente de un abandono de toda la esperanza de Israel? Cuando Israel pide pan, ¿acaso este extraño profeta le ofrece una piedra? De ninguna manera. 5:17-20). La situación es diferente. Jesús se impone: su interpretación de la vocación y el destino de Israel está en total continuidad con la Torá y los Profetas, y los escribas y fariseos se equivocan. El reino no prevalecerá sobre Moisés y los Profetas —¿cómo podría hacerlo sin que el dios de la alianza se contradiga?—, pero Israel no debe conformarse con una lectura superficial de las Escrituras que las utiliza simplemente para reforzar su propia seguridad nacional. Hay un significado más profundo en las Sagradas Escrituras del que el Israel del primer siglo había comprendido; es este significado más profundo el que Jesús elogia.

El significado más profundo se ve particularmente en la serie de cinco "antítesis".¹⁷⁵ entre 'lo que se dijo a los antiguos' y 'pero yo os digo' (5:21-48). Las cinco tratan, respectivamente, del asesinato, el adulterio, los juramentos, la venganza judicial y el odio a los enemigos. La sección funciona, en términos generales, como una aplicación y exégesis de las propias bienaventuranzas: la pobreza de espíritu, la mansedumbre y la pacificación subyacen a las antítesis primera, cuarta y quinta; la pureza de corazón a la segunda; el hambre de verdadera justicia a la cuarta; y así sucesivamente. El énfasis de Toda esta sección trata sobre un modo de intensificación de la Torá, muy diferente al de los fariseos. En lugar de definir con mayor precisión las acciones externas necesarias para guardar la Torá, demostrando así la lealtad al pacto de Yahvé ,

Israel fue desafiado a descubrir el significado de los mandamientos en términos de una lealtad totalmente integrada de corazón y obra. Como veremos en el capítulo 9, el verdadero conflicto entre Jesús y sus oponentes es de *agenda*, no de nimiedades legalistas.

Las antítesis, entonces, no se centran en el contraste entre el cumplimiento externo e interno de la ley. No son retroproyecciones al siglo I de un ideal romántico de religión del siglo XIX, en el que lo externo es malo y lo interno, bueno. Enfatizan, más bien, cómo la renovación que Jesús buscó generar produciría una forma radicalmente diferente de ser Israel en las situaciones palestinas de la vida real. Allí, la interpretación dominante de la Torá llevaría a ser Israel de una manera equivocada, una manera que conduciría a la destrucción; el estilo de vida que él instaba sugeriría un enfoque y un resultado totalmente diferentes. Por lo tanto: el acusador potencial debe ser enfrentado y reconciliado. 5:25-6); ¹⁷⁶ No se debe resistir ni resentir al soldado que solicita los servicios de un aldeano galileo, sino recibirlo con una generosidad asombrosa. 5:41); ¹⁷⁷ Los enemigos del estado no son enemigos a los ojos de YHWH, y si Israel realmente quiere imitar a su Padre celestial, debe aprender a amarlos y orar por ellos (5:44s). El amor y la misericordia, como códigos prácticos de vida, deben caracterizar a Israel como el verdadero pueblo del dios creador. Personas como esas son las que él reivindicará cuando venga en su reino. El perdón debe ser el sello distintivo de todas las relaciones sociales. (Basta con vivir un corto tiempo en una sociedad donde el perdón ni siquiera se valora en teoría —donde, por ejemplo, «perder prestigio» se considera una de las mayores desgracias— para darse cuenta de lo revolucionario que realmente es este desafío). Las antítesis serían percibidas, dentro del ministerio de Jesús, como un desafío a una nueva forma de ser Israel, una forma que enfrentara la situación actual de tensión nacional y la abordara de una manera asombrosa y radicalmente nueva.

En particular, como surge de las dos últimas antítesis, los seguidores de Jesús no debían hacer causa común con el movimiento de resistencia. ¹⁷⁸ El comando 'no resistáis al mal' (5:39) no debe interpretarse simplemente como una referencia a hostilidades personales o animosidad a nivel de aldea. La palabra «resistir» es *antistenai*, casi un término técnico para la resistencia revolucionaria de tipo específicamente militar. ¹⁷⁹ En este sentido, el mandato extrae las implicaciones de gran parte del sermón hasta el momento. El camino a seguir para Israel no es el de la resistencia violenta ni el del celo que los fariseos samaítas fomentarían, sino el camino diferente y oblicuo de la resistencia creativa y no violenta. Un golpe en la mejilla derecha se da con el dorso de la mano, lo que implica tanto insulto como injuria; ofrecer la

izquierda no es mera pasividad, sino la afirmación de la propia igualdad con el agresor. ¹⁸⁰ Sin duda, estas directrices se aplicarían tanto a las disputas locales como a cualquier otro lugar. Pero la idea central tanto del texto como del contexto es mucho más amplia: el pueblo de Jesús no debía formar parte del movimiento de resistencia.

Al pasar a Mateo 6, el desafío de Jesús se centra ahora en la percepción que Israel tenía de su dios como «padre». Las advertencias sobre la limosna ostentosa, la oración y el ayuno (las tres señales clave de la observancia judía, que, especialmente fuera de Jerusalén, eran consideradas por algunos fariseos como equivalentes a ofrecer sacrificios en el Templo) ¹⁸¹ no se dirigen, de nuevo, simplemente a la diferencia entre la observancia externa e interna. Tratan de la apropiación por parte de Israel de la creencia de que YHWH es su padre. Ella lo reclama como tal, pero aparentemente lo trata como un burócrata sin rostro, al que se puede sobornar o persuadir para que le dé lo que quiere. No hay cabida para tal actitud. Quienes serán reivindicados por YHWH son quienes lo conocen y lo tratan como un verdadero padre. Se trata, en última instancia, de adorar al dios verdadero en lugar de adorar ídolos: Israel no puede servir al dios verdadero y a Mammón (6:24), ¹⁸² y la ansiedad por el futuro es una señal de que está tratando de hacer precisamente eso (6:25-34). Los que verdaderamente buscan el reino no tienen por qué tener miedo, ¹⁸³ Mientras que aquellos cuya búsqueda del reino consiste en perseguir una agenda nacional o personal para la restauración de la tierra, la propiedad o los derechos ancestrales descubrirán que han estado sirviendo a un dios que no puede darles tales cosas. ¹⁸⁴

Por lo tanto, el verdadero camino a seguir para Israel (7:1-6), es evitar el camino de la condenación, ya sea de los gentiles o de unos a otros. Es innecesario; todo lo que es necesario se le dará a quien lo pida. 7:7-11). La Torá y los Profetas se reducen a una regla general, fácil de aprender y practicar para los israelitas deseosos de hacer la voluntad de YHWH y así ser parte del movimiento del reino: todo lo que quieran que la gente les haga a ustedes, háganselo también a ellos. 7:12). Pero no habrá muchos seguidores de este camino. Falsos profetas andan sueltos, extraviando a Israel, y la única manera de evitar ser engañados por ellos es observar claramente adónde conducen sus movimientos. 7:15-20). Como buen revolucionario que es, Jesús termina ofreciendo una crítica a los movimientos alternativos y una advertencia severa de que su forma de ser Israel es la única manera en que sus seguidores pueden evitar el desastre final. 7:24-7), un desastre que no será solo personal, sino también nacional. La casa construida sobre la roca, en términos judíos del siglo I, es una clara alusión al Templo. A menos que Israel

siga el camino que Jesús guía, la mayor institución nacional de todas está en peligro mortal. Es fácil imaginar a Judas el Galileo diciendo algo similar.

El Sermón del Monte, en resumen, cobra un sentido excelente en el contexto palestino del primer tercio del siglo I. No hay necesidad de forzar este material en un contexto posterior al siglo 70, y mucho menos en uno no judío. Aborda directamente la pregunta que se planteaba la gente: cómo ser fiel a Yahvé en una época de gran tensión y ambigüedad, una época en la que muchos creían que el clímax de la historia de Israel estaba cerca. Ofrece un conjunto de agendas específicas para el reino, en consonancia con el resto del mensaje específico de Jesús, como respuesta contundente a esta pregunta. Sin duda, puede generalizarse en una ética universal, como ha sucedido con la mayor parte de la enseñanza de Jesús. Pero la cuestión de su significado original no queda así resuelta. Sugiero que solo puede resolverse en última instancia de alguna manera como la que he indicado aquí. La cuestión de cómo aplicar el sermón a diferentes épocas y lugares es otra cuestión, y no se puede permitir que dicte la cuestión de sus orígenes históricos.

(d) El Padre Nuestro ¹⁸⁵

Puede parecer extraño incluir la oración que Jesús enseñó a sus discípulos en una sección sobre el desafío que les lanzó. Pero en realidad forma parte del mismo movimiento de pensamiento, como lo indica su presencia en el Sermón de la Montaña. El desafío incluye la invitación a rezar esta oración extraordinaria, revolucionaria y, al mismo tiempo, muy característicamente judía. De igual manera, la provisión de Jesús de una oración especial para sus seguidores encaja muy bien con la percepción de su movimiento descrita anteriormente: el contexto de la oración en Lucas, donde los discípulos de Jesús le piden que les enseñe una oración “como Juan enseñó a sus discípulos” (Lucas 11:1), suena plausible, sobre todo porque es improbable que un cristiano primitivo hubiera inventado el paralelo implícito entre la comunidad de Jesús y la de Juan el Bautista. ¹⁸⁶

Podemos dejar de lado por el momento la cuestión de la forma original de la oración, si es que alguna vez existió. El uso litúrgico en la iglesia primitiva obviamente ha afectado los textos tal como los conocemos. Pero esto podría indicar que Jesús enseñó, no tanto una forma exacta de las palabras (que, de todas sus enseñanzas, cabría esperar que fuera lo que se conservara), sino una forma y un patrón, un contenido básico. ¹⁸⁷

La oración surge del corazón mismo del anhelo judío por el reino, impregnada de la propia reinterpretación de Jesús de lo que significaba dicho reino. La primera petición es que YHWH santifique su propio nombre; como señala Fitzmyer, esto evoca la profecía de Ezequiel 36, según la cual el don del

nuevo corazón y espíritu al pueblo de YHWH será el medio para que santifique su nombre en su pueblo. ¹⁸⁸ La oración por la venida del reino, tal como lo quiere YHWH (a diferencia de como lo quiere Israel) desemboca en la oración del peregrino, que necesita el abastecimiento de pan, ya sea día tras día (Lucas) o en este día (Mateo; la diferencia, posiblemente insignificante en arameo, es pequeña, si después de todo la oración debe ser rezada día tras día). ¹⁸⁹ La oración de perdón, y la promesa de perdón que la acompaña dentro de la comunidad —algo peculiar en una oración, y por consiguiente considerado de gran importancia— forma parte del énfasis en la inauguración de la nueva alianza. Y la oración de liberación del tiempo de prueba (*peirasmós*) y del maligno (*poneros*) también se relaciona estrechamente con la proclamación del reino de Jesús, como anuncio del gran momento que Israel había anhelado. El tiempo de gran prueba se avecinaba sobre Israel, y Jesús quería que su pueblo fuera protegido. de ella. El verdadero enemigo no era Roma, sino el maligno, contra quien había que vigilar y proteger constantemente. ¹⁹⁰ Toda la oración encaja a la perfección en el contexto del ministerio de Jesús, tal como lo hemos estado examinando. Por supuesto, es una mezcla de elementos profundamente judíos; ¿qué otra cosa cabría esperar? Quienes oraban esta oración se convertían, desde la perspectiva de Jesús, en verdaderos israelitas, aquellos a quienes el dios de la alianza reivindicaría.

(e) Jubileo: Perdón de las deudas

Lo primero que hicieron los rebeldes al comienzo de la Guerra Judía en el año 66 d.C. fue quemar el tesoro donde se guardaban los registros de las deudas. ¹⁹¹ El equivalente moderno podría ser la destrucción del sistema informático central de un banco. La deuda era un problema bastante grave en la Palestina del siglo I, como indican algunas de las parábolas del propio Jesús. ¹⁹² A la luz de esto, algunos han interpretado ciertos pasajes de la enseñanza de Jesús, en particular el llamado «Manifiesto de Nazaret» [Lucas 4:16-30](#) , como indicación de que Jesús tenía la intención de convocar a todo Israel para celebrar el Jubileo, el tiempo en el que, cada cincuenta años, las deudas debían ser canceladas y la gente podía regresar a sus propiedades ancestrales. ¹⁹³ Ciertamente el pasaje de Isaías 61 citado en Lucas 4 se presta a esta interpretación: la palabra hebrea 'liberación' en la frase 'liberación de los cautivos' ([Isaías 61:1](#) , citado en [Lucas 4:18](#)) es deror, como en [Levítico 25:10](#) . ¿Tiene cabida un tema así en el desafío de Jesús a sus seguidores?

Tres factores, además de la discutible autenticidad de Lucas 4, impiden pensar que Jesús pretendiera convocar a toda la nación para celebrar un año jubilar. En primer lugar, no está del todo claro que se hubiera celebrado un

año jubilar; no se menciona nada al respecto en el Antiguo Testamento, y la legislación misnáica vigente, como en varios otros asuntos, parece más un ideal que una realidad.¹⁹⁴ Esto no significa, por supuesto, que Jesús no pudiera haberlo propuesto como una innovación, pero sí indica que habría implicado graves problemas. En segundo lugar, el hecho de que Lucas haga que Jesús cite Isaías en lugar de Levítico puede sugerir que el programa de Jesús, al igual que el de Isaías, utilizó *imágenes del Jubileo* en lugar de la legislación en toda su extensión. En tercer lugar, en ningún momento del resto del ministerio de Jesús encontramos tal propósito. Más bien, como veremos, encontramos propósitos que van más allá, incluso de la reforma social o cultural más radical.

¿Es el lenguaje del Jubileo en Lucas 4, entonces, solo imágenes vívidas, una forma metafórica altamente cargada de hablar sobre un tipo diferente de realidad (digamos, una "espiritual")? No necesariamente. Existe el peligro aquí de caer en una falsa disyuntiva: o Jesús quería que todo Israel celebrara el Jubileo, o lo quiso decir todo en un sentido puramente "espiritual". Esto no permite la posibilidad de que, como argumenté anteriormente, Jesús pretendiera que su pueblo, aquellos que le eran leales en los pueblos y ciudades, formaran células, grupos o reuniones, tal como parecen haber hecho los esenios que no eran de Qumrán, o los discípulos de Juan, y, *mutatis mutandis*, tal como debieron haber hecho los *Haberim*, los grupos de fariseos.¹⁹⁵ Si esta sugerencia es acertada, abre la posibilidad de que, aunque Jesús no previó persuadir a Israel en su conjunto para que celebrara el año jubilar, *esperaba que sus seguidores vivieran según el principio del Jubileo entre ellos*. Esperaba, y enseñaba, que debían perdonarse mutuamente no solo los «pecados», sino también las deudas. Esto puede ayudar a explicar la notable práctica dentro de la iglesia primitiva de compartir recursos, de una manera similar a la comunidad de bienes de los esenios. La descripción que Lucas hace de esto en [Hechos 4:34](#) hace eco de la descripción del año sabático en [Deuteronomio 15:4](#).¹⁹⁶

Sugiero, por lo tanto —es solo una sugerencia, pero creo que es razonablemente probable históricamente— que Jesús pretendía que sus grupos de seguidores vivieran como si se estuviera celebrando el Jubileo. Después de todo, debían ser el pueblo que regresaba del exilio; y uno de los puntos fuertes del «retorno» geográfico de unos cientos de años antes había sido la forma aguda en que Nehemías abordó el problema de la deuda y la esclavitud en Israel, precisamente como parte de su intento de crear el verdadero pueblo postexílico.¹⁹⁷ Esto nos lleva de nuevo a donde nos encontrábamos al final de la sección (b) anterior. El perdón debía ser el

carácter central de la vida de los fieles a Jesús. Así, debían demostrar su creencia en que el reino de YHWH estaba realmente amaneciendo. Hay buenas razones para suponer que, tras la muerte de Jesús, sus seguidores siguieron tomando este mandato muy en serio. Esto, de hecho, funciona como evidencia retrospectiva de que Jesús sí concibió tal comunidad, tal praxis.

(f) Revolución, política, comunidad y teología

Esta imagen de las comunidades que Jesús pretendía crear y del modo de vida que les impuso nos permite mantener unidos diversos hilos que normalmente se mantienen separados. La división entre política y teología nos resulta bastante familiar; ha dominado gran parte del pensamiento occidental durante los últimos doscientos años; pero el mundo de Jesús permaneció ajeno a ella. Menos familiar, quizás, es la división entre acción social y política postulada por Horsley; él afirma que Jesús estaba propagando la revolución social local en lugar de la política nacionalista (o antinacionalista). Esto le permite plantear, en efecto, una versión mucho más suave de la hipótesis que SGF Brandon hizo famosa en nuestra generación: Jesús estaba implícitamente a favor de la liberación de Palestina de los romanos, pero las acciones que realmente realizó fueron hacia la revolución a nivel local y social, en lugar del nacional o político.¹⁹⁸

Sugiero que ambas divisiones son completamente engañosas. Para empezar, fue precisamente el compromiso de Jesús con la historia y la praxis del reino —una idea tan profundamente «teológica» como puede serlo— lo que le dio la visión y las imágenes básicas con las que desafiar a sus oyentes a una acción que sin duda tendría implicaciones en todos los niveles de sus vidas. Además, ciertamente impulsó lo que podría llamarse una revolución social, ya que persuadir incluso a pequeños grupos dentro de las aldeas a cambiar su comportamiento en la medida que se acaba de describir representaba un serio desafío a las prácticas existentes. Tanto es así, que el pasaje de Mateo 18 que da instrucciones detalladas para una situación en la que un «hermano» es reprendido por otro, que generalmente se ha considerado como la creación de la iglesia posterior, puede de hecho tener un contexto bastante plausible en el propio ministerio de Jesús.¹⁹⁹ Una vez que empezamos a imaginar la situación real que enfrentaron quienes habían escuchado a Jesús con alegría, pero no tuvieron más opción que quedarse en sus pueblos, tales posibilidades se abren de par en par. Los seguidores de Jesús necesitaban saber cómo poner en práctica el camino del perdón que él preconizaba.

Pero sería un error pensar que esta revolución social no tuvo implicaciones políticas más amplias. Cualquiera que anunciara el reino de YHWH estaba

participando en una acción política seria. Cualquiera que anunciara el reino *pero se opusiera explícitamente a la resistencia armada* estaba participando en una acción política doblemente seria: no solo las fuerzas de ocupación, sino todos los que se unían al movimiento de resistencia, se enfurecerían. Y, como vimos en el volumen anterior, algunos de los revolucionarios más fervientes eran, de hecho, los fariseos de línea dura.²⁰⁰ Esto, como argumentaré en el capítulo 9, contribuye en cierta medida a explicar la verdadera naturaleza de las controversias de Jesús con ellos. *Debido a que* la agenda de Jesús fue «teológica» de principio a fin, fue «social», imaginando y creando células de seguidores comprometidos con su estilo de vida. Jesús, al igual que el/los fundador(es) de los esenios y Juan el Bautista, aparentemente previó que, dispersos por Palestina, habría pequeños grupos de personas leales a él, que se reunirían para animarse mutuamente y actuarían como miembros de una familia, compartiendo una especie de vida en común y, en particular, ejerciendo el perdón mutuo. Debido a que este estilo de vida era lo que era, aunque reflejaba la teología que reflejaba, todo el movimiento de Jesús fue profunda y peligrosamente «político».

Y, para recapitular, la característica principal de las células que Jesús creó fue, por supuesto, la lealtad a Jesús mismo. Esto, creo, está detrás del dicho en [Mateo 18:19-20](#) :

Si dos de ustedes se ponen de acuerdo en la tierra sobre cualquier asunto que pidan, mi Padre celestial les concederá lo que les plazca. Porque donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.

A menudo se ha observado que este dicho hace eco de Pirke Aboth 3.2: “Si dos se sientan juntos y se pronuncian palabras de la Ley entre ellos, la Presencia Divina reposa entre ellos”.²⁰¹ El dicho, por supuesto, suele considerarse una creación de la iglesia primitiva, en referencia a Jesús resucitado y exaltado. Sin duda, tenía ese significado, al igual que... [Mateo 28:20](#) , para los cristianos pospascuales. Pero, como señalan Davies y Allison, Pablo podía hablar de estar poderosamente «presente en espíritu» con sus iglesias;²⁰² y no hay razón para que otros, incluido el propio Jesús, no se expresaran de esta manera también. Si, como he argumentado, Jesús pretendía dejar tras de sí en las aldeas grupos de personas comprometidas con su causa, un dicho como este es plenamente comprensible. Una vez que comprendemos la dinámica de la sociedad judía palestina de la época y la dinámica interna de la historia del reino de Jesús, la imagen cobra sentido histórico. Jesús estaba llamando a un cambio de estilo de vida que se ajustara a lo que él veía como el nuevo momento en el plan de salvación de YHWH .

5. Convocatoria: El llamado a ser ayudantes y asociados de Jesús

(i) El llamado a seguir a Jesús

La historia del reino, entonces, generó invitación, bienvenida y desafío. Todos los oyentes de Jesús fueron convocados a convertirse en personajes del drama. Vivir como pueblo del reino. Pero hay una dimensión adicional en la forma en que la historia se abrió para incluir a sus oyentes. Jesús convocó, al menos a algunos de sus oyentes, no solo a ser leales a él y a su movimiento dondequiera que estuvieran, sino a dejar sus hogares y, literalmente, seguirlo. Tenía una agenda, un propósito que ansiaba cumplir. Para ello, necesitaba compañeros, e incluso ayudantes.

Podemos rastrear en los evangelios distintos niveles de desafío y exhortación. No hay una línea divisoria clara entre ellos, pero es evidente que, si bien Jesús se conformaba con que algunos (como María y Marta) le permanecieran fieles a distancia, retaba a otros a vender sus bienes y acompañarlo en el camino.²⁰³ Algunos parecen haber estado con él de vez en cuando; otros habrían provisto para él y sus discípulos con sus propiedades, lo que supone que aún contaban con propiedades para obtener ingresos; otros habrían hospedado al grupo errante en sus casas, lo que, por supuesto, supone que ellos mismos aún residían en casa, no recorriendo los caminos con Jesús. Desconocemos cuántos meses al año viajaban Jesús y sus seguidores más cercanos, o si, en caso de que se quedaran en un lugar durante el invierno (como es razonable suponer), ese lugar solía ser Capernaúm, de donde al menos algunos de ellos eran originarios.

Lo que sí sabemos es que Jesús dio órdenes muy específicas a algunos de sus oyentes para que lo abandonaran todo y lo siguieran. Comenzamos con el llamado a los discípulos.²⁰⁴ Jesús les ordenó, imperiosamente, que abandonaran sus compromisos presentes y lo siguieran, que abrazaran su estilo de vida y apoyaran las necesidades de su programa y misión. A través de los diferentes relatos —el de Marcos es breve y sencillo, Lucas lo sitúa en el contexto de un incidente de pesca, y Juan lo sitúa en el momento del bautismo de Juan— rastreamos un evento histórico indudable: Jesús convocó a Pedro, Andrés, Santiago y Juan, quienes le obedecieron. Para algunos, el llamado parece haber sido bastante específico: el recuerdo de Mateo (o Leví) siendo convocado desde el peaje de Cafarnaúm, cobrando los peajes mientras la gente cruzaba del territorio de Felipe al de Antipas, es una viñeta vívida con una fuerte probabilidad histórica.²⁰⁵ Para otros, el llamado parece haber llegado cuando Jesús, de un número mayor de seguidores en general, seleccionó a unos pocos para tareas específicas.²⁰⁶

A un nivel más amplio, la llamada fue impactante: el llamado de Jesús anuló las obligaciones familiares habituales, las que suelen considerarse sacrosantas. «Dejad que los muertos entierren a sus muertos»; solo alguien consciente de una tarea tan importante podría haber emitido semejante llamada, y solo alguien que creyera en él podría haberla obedecido.²⁰⁷ Esta llamada concreta no ofrecía nada más que una vida errante: las zorras tienen guaridas, los pájaros tienen nidos, pero el hijo del hombre no tiene dónde recostar la cabeza.²⁰⁸ Pero la recompensa prometida a largo plazo, como se podría esperar de un profeta líder, y más aún de uno que era más que un profeta, era que uno compartiría las bendiciones de la gran nueva era venidera, la era de la redención.²⁰⁹

A esta corriente de la historia del reino pertenecen esas breves parábolas que imaginan a personas que lo abandonan todo para seguir a Jesús. Las perlas de gran valor solo se pueden comprar cuando uno lo ha vendido todo; el tesoro escondido vale todo lo demás que uno podría tener que abandonar.²¹⁰ Los diversos dichos sobre el dinero funcionan de la misma manera: seguir a Jesús implicaba abandonar otras perspectivas y posibilidades. Parece probable que Jesús incluyera en la categoría general de «dinero» el apego a la herencia ancestral de la tierra; como veremos en el capítulo 9, esto formó parte de su redefinición del mundo simbólico de Israel.²¹¹ Y, con unas palabras que tienen claros ecos de toda la tradición de la Sabiduría divina, que llama a confiar en ella, a encontrar en ella el verdadero descanso, Jesús invita a llevar su yugo suave, a descubrir el verdadero «descanso» siguiendo su camino frente a todos los demás.²¹²

Dentro del grupo más numeroso al que Jesús llamó a dejarlo todo y seguirlo, se encontraba, por supuesto, el círculo íntimo de los doce. Existe un amplio consenso a favor de la historicidad de este grupo, aunque, irónicamente, persiste la incertidumbre sobre quiénes lo constituyeron exactamente.²¹³ No deberíamos exagerar las diferencias entre las distintas listas; las similitudes son mucho más sorprendentes y, de hecho, puede ser un argumento incidental en favor de la veracidad que, como ocurre con las declaraciones de testigos oculares, las listas no coincidan. Todos los detalles.²¹⁴ La existencia misma de los doce habla, por supuesto, de la reconstitución de Israel; Israel no había tenido doce tribus visibles desde la invasión asiria en 734 a.C., y el hecho de que Jesús diera a doce seguidores un lugar de prominencia, y mucho menos que hiciera comentarios acerca de que ellos se sentaran en tronos para juzgar a las doce tribus, indica bastante claramente que estaba pensando en términos de la restauración escatológica de Israel.²¹⁵

No se suele notar que, entre los doce, había un grupo de tres —Pedro, Santiago y Juan— que actuaban regularmente como los ayudantes personales más cercanos de Jesús. Quizás no sea casualidad que este sea un símbolo davídico, que evoca a los tres que eran los guardaespaldas más cercanos de David. ²¹⁶ El simbolismo encaja bien con la personalidad de Jesús, que estudiaremos en la siguiente parte de este libro, como el rey errante, ungido pero aún no entronizado de Israel. ²¹⁷

La llamada a seguir a Jesús, más allá del desafío de ser leal a su causa en el propio entorno, se enfocó así cada vez más en lo concreto. Algunos fueron llamados a abandonarlo todo y seguir a Jesús; dentro de este grupo, algunos fueron llamados a un grupo interno especial y profundamente simbólico; dentro de este, a su vez, algunos cumplieron una función simbólica, además de humanamente solidaria. Todo esto nos lleva a preguntarnos: ¿qué habrían creído estos seguidores que estaban firmando? ¿Y qué impresión habría recibido el espectador galileo promedio de este profeta errante que reunía seguidores cuya lealtad era tan profunda que anulaba las obligaciones normalmente vinculantes?

La respuesta obvia es que los espectadores, y muy probablemente aquellos que fueron convocados, habrán observado la creación de un movimiento, con cierta Analogías, al menos, con los movimientos impulsados por Judas el Galileo, Teudas y otros. Es notable que Lucas, a pesar de su aparente propósito de demostrar que el cristianismo no era políticamente peligroso, le permita a Gamaliel un discurso en el que Jesús se sitúa junto a estos dos. ²¹⁸ Su llamado bien pudo haber sonado similar al tipo de llamado que otros visionarios y/o revolucionarios habían emitido. No se mencionó tomar las armas; pero Pedro, de alguna manera, llevaba una espada consigo en Getsemaní, y es quizás improbable que la acabara de comprar. El anuncio de que YHWH era ahora rey, y el consiguiente llamado a unirse a la bandera, tenían mucho más en común con la fundación de un partido revolucionario que con lo que ahora consideramos «evangelización» o «enseñanza ética». «Es muy probable que, al menos en parte, los discípulos malinterpretaran la actividad y la misión de Jesús, interpretándolas, al igual que la mayoría de su audiencia galilea, en términos de las tradicionales esperanzas mesiánicas nacionales judías». ²¹⁹

Jesús, entonces, convocó a algunos de sus oyentes a un seguimiento específico, lo cual implicó que renunciaran a muchas cosas que no se les exigía a otros de su audiencia. Un ejemplo en particular ocupa un lugar destacado en los tres evangelios sinópticos, y ahora debemos examinarlo con más detalle.

(ii) El 'joven rico' ²²⁰

La llamada de Jesús a seguir un nuevo modo de ser Israel llega a su culmen, en lo que respecta a los sinópticos, con la historia de un joven rico.

Vino con una pregunta: "¿Qué debo hacer para heredar la vida eterna?". Esta era, por supuesto, la pregunta del reino: ¿qué debo hacer para tener parte en la era venidera, para estar entre aquellos que sean vindicados cuando YHWH actúe con decisión y se convierta en rey? (No es, es decir, la pregunta medieval o moderna: ¿qué debo hacer para ir al cielo cuando muera?). La respuesta de Jesús comenzó en el lugar judío habitual. La Torá era el límite del pueblo del pacto: quienes la cumplieran compartirían la vida de la era venidera. Pero el joven no estaba satisfecho, quizás no solo porque Jesús solo había citado la segunda mitad de los diez mandamientos. El segundo desafío de Jesús fue contundente: vende todo, da a los pobres, sígueme. Esto es similar al llamado a los discípulos originales, solo que esta vez con un énfasis aún más firme en el costo.

¿Qué hacía Jesús? ¿Estaba dejando de lado la Torá y definiendo una nueva ética como forma de vida, una forma atemporal de comportarse? ¿O se trataba simplemente de una ética provisional, una ley marcial por un período breve y atípico antes del fin del mundo? ¿O qué?

El pasaje sugiere que ninguna de estas categorías servirá. El mandato de abandonar las riquezas y seguir a Jesús parece haber sido muy específico para este joven. No se nos dice que Jesús dijera este tipo de cosas con regularidad, ni siquiera a menudo (aunque las advertencias contra las riquezas y la confianza en ellas son, por supuesto, frecuentes).²²¹ En particular, dado que Jesús citó siete de los diez mandamientos, es justo suponer que los desafíos que planteó al joven reemplazaron dos que no *citó* (el que aún falta es el mandamiento sobre el sabbat, por razones que se aclararán más adelante). El joven debía vender todas sus posesiones: es decir, deshacerse de los ídolos que lo ataban a Mammón en lugar de a Yahvé . Y debía seguir a Jesús: es decir, entregarle una lealtad total al estilo de vida que, al igual que el primer mandamiento, era el llamado inmediato y urgente de Yahvé a Israel.²²² Una vez más, la Torá se relativizó al cumplirse su verdadera intención. En lugar de estar bajo la Torá misma, el llamado ahora debía estar bajo Jesús.²²³ El joven estaba siendo convocado a unirse a un Israel que ya no estaba definido por la Torá (ni sería reivindicado sobre la base de su fidelidad a la Torá), sino por la lealtad a Jesús, una lealtad que implicaría renunciar a todos los ídolos.

Hay un importante tema subyacente aquí que recorre todo el ministerio de Jesús. Algunos judíos asumieron, quizás basándose en una lectura superficial del Deuteronomio y ciertos salmos, que la riqueza era una señal del favor de Yahvé . Aparentemente, indicaba que uno ya recibía las bendiciones del pacto.

Esto explica la gran sorpresa de los discípulos («quedaron sumamente asombrados»). [Marcos 10:25](#)) al enterarse de que los ricos tendrían dificultades para heredar el reino. *Asumieron* que los ricos formarían parte del reino; la pregunta para ellos era: ¿quiénes más? Pero Jesús estaba diciendo que los ricos no solo no estaban automáticamente dentro del pacto, sino que muy probablemente estaban fuera de él. Esto trastocó por completo la cosmovisión de los discípulos; pero no era algo nuevo en la predicación de Jesús. Había, como vimos, otras advertencias. A los ricos. Cuando finalmente llegara la era venidera, las posesiones y propiedades no tendrían nada que ver con la membresía.

El diálogo de Jesús con este joven contenía, por lo tanto, varios aspectos centrales de la historia de su reino, razón por la cual, sin duda, los evangelistas sinópticos le otorgan tanta importancia. Se centró en una persona y un incidente en particular: tres características: la escatología implícita (el siglo venidero/'vida eterna'), el lugar de la Torá (cumplido de forma extraña al seguir a Jesús) y la advertencia sobre las idolatrías actuales. Agudizó la llamada de Jesús hasta un punto que el hombre en cuestión encontró insoportable, pero que, desde la perspectiva de los evangelistas, encapsulaba la sabiduría subversiva que Jesús ofrecía, y que estudiaremos con más detalle en la última sección principal de este capítulo.

[\(iii\) La citación para ayudar en la proclamación del Reino](#)

Antes que nada, debemos destacar un aspecto más específico del llamado de Jesús. Algunos (aunque no todos) de quienes obedecieron el llamado a seguir a Jesús se organizaron en grupos para salir y extender su obra de anuncio y proclamación. ²²⁴ Debían movilizar a más personas para la tarea: la mies era abundante, pero los obreros pocos. Debían ser agentes del reino, como Jesús, narrando su historia y poniendo en práctica su práctica. Y en el proceso, debían viajar ligeros, literal y metafóricamente. Todo debía hacerse con prisa. No habrían recorrido todas las ciudades de Israel antes de que el «hijo del hombre» fuera reivindicado. ²²⁵

Por supuesto, es cierto que tales "encargos de misión" deben haber sido importantes para la primera generación de cristianos, y ciertamente habrán sido moldeados por ellos de diversas maneras. ²²⁶ Pero esto no es razón para negar que Jesús efectivamente confió a algunos de sus seguidores —al menos a los doce, y según Lucas a un número mayor— una participación en su propia obra de difundir la noticia del reino. De nuevo, debemos recalcar que la obra itinerante de los seguidores de Jesús no se habría parecido, para sus contemporáneos, a lo que en el Occidente moderno se consideraría un movimiento «religioso». Los enviados en esta comisión se habrían parecido

más a lo que en muchos Así eran: entusiastas de un movimiento nuevo y revolucionario. Por eso debían esperar oposición ([Mateo 10:16–22](#)).

(iv) El llamado a tomar la cruz y seguir a Jesús

La llamada a seguir a Jesús se amplifica con frecuencia, en la tradición sinóptica, como el llamado a seguirlo en el peligro político y la consiguiente muerte. Esto constituye un elemento fundamental del «discurso misionero» de Mateo 10, con sus paralelos parciales en Lucas.²²⁷ Y está situado en un momento culminante y de transición en Marcos, retomado tanto por Mateo como por Lucas.²²⁸ Una vez más, la convocatoria («Subimos a Jerusalén; el hijo del hombre sufrirá, pero será reivindicado; ¡toma tu cruz y sígueme!») bien podría haber sonado como un llamado a la revolución. Quienes respondieran a tal llamado tendrían que estar preparados para actuar de tal manera que, si los atrapaban, probablemente pagarían con la vida. Es posible imaginar a Judas el Galileo o a Bar-Kochba diciendo cosas similares a sus discípulos. Los fariseos que instaron a los jóvenes exaltados a derribar el águila del templo de Herodes hicieron un llamado similar.²²⁹ Dentro del contexto de las historias de mártires judíos, una citación de este tipo conllevaría también la implicación de que cualquiera que muriera en la causa sería posteriormente reivindicado por YHWH.²³⁰ Sin embargo, la idea de que Jesús realmente *pretendiera* que sus seguidores murieran no parece haber entrado en la mente de los discípulos, como tampoco lo parece la idea de que su conversación sobre una cruz significara que él mismo tenía la intención de hacerlo. Lo que sí podemos afirmar con certeza es que un llamado a arriesgarlo todo al seguir a Jesús lo coloca a él y a sus seguidores firmemente en el mapa de los movimientos social y políticamente subversivos del siglo I. En la medida en que también indica un significado «teológico» (que analizaremos más adelante), este se encuentra dentro de la historia, no se le superpone desde fuera.

(v) El Gran Mandamiento²³¹ y el Buen Samaritano²³²

Gran parte del desafío y la convocatoria de Jesús, tanto positiva como negativamente, se centra en la breve discusión de cuál es el mandamiento el más grande (una pregunta con la que los rabinos de los días de Jesús, así como de las generaciones posteriores, habrían estado bastante familiarizados)²³³. La respuesta de Jesús fue completamente imparcial, citando la oración judía más famosa («Escucha, Israel, YHWH nuestro dios, YHWH es uno»). El *Shemá*, la oración que comienza con estas líneas, era tan central para el judaísmo entonces como lo es ahora, y su vinculación con el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo tampoco era desconocida.²³⁴ Lo novedoso fue la inferencia que Jesús extrajo de ello: primero, que la categoría de «prójimo» era más amplia de lo que la mayoría de los judíos admitirían, y segundo, que

amar a Dios con el corazón implicaba la firme relativización del culto y el sacrificio. El escriba que extrajo esta última conclusión, altamente subversiva, fue recompensado con un inusual elogio: «no estaba lejos del reino de Dios».²³⁵

El mismo tema, el del amor irrestricto al prójimo y la consiguiente relativización del culto y del sacrificio, se pone de relieve en la parábola del buen samaritano.²³⁶ Una historia como esta contiene tanto de la importancia del ministerio de Jesús, de la redefinición del reino, de numerosos matices que resuenan en diversas direcciones, que resulta casi imposible vincularla a un tema en particular, o incluso a una categoría literaria estereotipada. Lo que sigue solo puede ser el comienzo de una indicación de cómo, dentro de la reconstrucción histórica que ofrezco, podría abordarse.

A pesar del escepticismo de algunos eruditos sobre la pertinencia del contexto de Lucas para esta parábola (un escepticismo que, en mi opinión, se debe más a la renuencia a afrontar las posibilidades sobre el contexto histórico real y la naturaleza de la carrera pública de Jesús que a cualquier otra cosa), su contexto actual es en realidad muy revelador. El intérprete de la ley le preguntó a Jesús qué debía hacer para heredar la «vida eterna»; presumiblemente, de nuevo, la pregunta judía habitual sobre las condiciones para tener parte en la era venidera, *ha'olam haba*. Él puede Quizás ya conocía la opinión de Jesús sobre el *Shemá*, de modo que cuando Jesús respondió con una contrapregunta, estaba listo para dar el siguiente paso, sabiendo que contaría con la aprobación de Jesús. Entonces vino la verdadera pregunta. Si «amar al prójimo» era parte del deber de un buen judío —es decir, parte del límite que significaba que uno heredaría la era venidera, la bendición reservada para el pueblo del pacto cuando el dios de Israel estableciera el reino—, entonces ¿cómo se delimitaría el «prójimo»? Si se partía del propósito aparente de la Torá, definir los límites de Israel, entonces parecería haber una definición natural, y bastante limitada, de «prójimo». Sin embargo, si se quería definir «prójimo» de forma más amplia, para incluir a los que estaban fuera del pacto, entonces ¿no había que abandonar por completo la idea de la Torá, de un límite alrededor del pueblo del pacto? Es en este contexto que la observación introductoria de Lucas se vuelve muy elocuente: él, *deseando justificarse a sí mismo* ... Esta no es la «autojustificación» pelagiana que imaginan algunos en la tradición de la Reforma. Tampoco debe entenderse la pregunta, como en algunas lecturas, como «él, queriendo no quedar como un tonto por haber hecho una pregunta tan fácil». Es la justificación del judío, que busca trazar los límites de la alianza en el lugar apropiado, con él mismo (por supuesto) dentro, y diversas otras categorías especificables fuera.²³⁷

La respuesta de Jesús, una de las historias en miniatura más brillantes jamás compuestas, a menudo ha sido malinterpretada por moralismo, existencialismo o exégesis apresurada. La cuestión no era que el samaritano considerara al judío en la zanja como su prójimo (lo era, pero esa no era la esencia del relato). Tampoco era simplemente un estímulo moral, instando a sus oyentes a ayudar a la gente en momentos difíciles o a reconocer el valor humano de aquellos a quienes habitualmente se desprecia.²³⁸ El punto era más sutil y estaba más directamente relacionado con el verdadero propósito de la pregunta del abogado. Lo que realmente le interesaba era dónde debía trazarse el límite del pacto. La pregunta de Jesús al final de la historia no era simplemente: «¿Cómo deberías entonces comportarte con aquellos a quienes normalmente desprecias?». Era más aguda: «¿Cuál de los tres resultó ser el prójimo del judío en la zanja?». En otras palabras, ¿qué persona de la historia cuenta como el «prójimo» a quien el resumen abreviado de la Torá manda amar como a ti mismo?

La respuesta era obvia, aunque revolucionaria: *el judío en la zanja descubrió que el samaritano era su prójimo*. Y, por implicación, también descubrió que los otros dos viajeros en el camino *no eran* sus prójimos, quizás precisamente porque estaban ansiosos por mantenerse en un estado de pureza ceremonial, como parte del complejo funcionamiento del culto sacrificial. Lo que tenemos aquí, entonces, no es un relato moral generalizado *per se*, que casualmente trata sobre un judío y un samaritano porque forman un buen ejemplo de una disputa cultural de larga data. Tampoco es un ejemplo generalizado y abstracto de la demolición de las categorías tradicionales o la fractura de los "mundos de significado". Estos niveles obvios y, en sí mismos, no sin importancia de significado y función se toman dentro de un todo mayor, que es que la historia redefine dramáticamente el límite de la alianza de Israel, de la propia Torá y, por fuerte implicación, del culto del Templo. En juego a lo largo de todo el relato estaba la pregunta: ¿quién heredaría la era venidera? En otras palabras, ¿quién se beneficiaría cuando YHWH introdujera el reino? La parábola respondía a esta pregunta con gran claridad. Los forasteros entraban en el reino y, al menos implícitamente, los de adentro quedaban excluidos. Más específicamente, existía una forma de ser Israel que sería verdadera y radicalmente fiel al núcleo mismo de la Torá, tal como se resume en el *Shemá*. Pero esta forma, al ser llevada hasta el límite, implicaría la redefinición de las fronteras de Israel, para incluir a aquellos que normalmente se consideraban fuera de lugar. En ese proceso, todo el sistema del Templo y los sacrificios se vería cuestionado.

El resultado fue, por supuesto, un desafío al intérprete de la ley, similar al desafío de Jesús al joven rico. "¿Qué debo hacer para heredar *el ha'olam haba*, la era venidera?". Respuesta: seguir a Jesús en la búsqueda de una versión nueva y radicalizada de la observancia de la Torá. Amar al dios del pacto de Israel significaba amarlo como creador de todo y descubrir como prójimos a quienes estaban más allá de las fronteras del pueblo elegido. Quienes siguieran a Jesús de esta manera serían "justificados"; es decir, serían reivindicados cuando el dios del pacto actuara de manera crucial en la historia. "Ve y haz tú lo mismo".

Si el escriba hubiera tenido que aprender que el samaritano era su prójimo, es fácil sospechar que Jesús no habría detenido su redefinición en ese punto. Esta parábola, por lo tanto, señala otro tema vital dentro de la historia del reino, visto a la vez como anuncio y como llamado. La historia que Jesús relataba no se limitaba solo a Israel. Si Jesús anunciaba la llegada del reino, todo el contexto de la expectativa judía exigía que esto tuviera implicaciones mundiales. ¿Qué tenía que decir Jesús, si acaso dijo algo, sobre las naciones no judías?

6. Muchos vendrán de Oriente y Occidente

Ya he argumentado anteriormente que

El destino de las naciones estaba inexorablemente ligado al de Israel... Este punto es de suma importancia para comprender tanto el judaísmo del primer siglo como el cristianismo emergente. Lo que sucede con los gentiles depende, y está condicionado por, lo que sucede con Israel... El llamado de Israel tiene como objetivo fundamental el rescate y la restauración de toda la creación. No ver esta conexión es ignorar el significado de las doctrinas fundamentales de Israel: el monoteísmo y la elección.²³⁹

De esta manera se puede afilar la punta.

1. En muchas corrientes de la expectativa judía, evidentemente vigentes en el primer siglo, el destino de las naciones gentiles dependería del destino de Israel. Lo que Yahvé se proponía hacer por los gentiles, lo haría, de una forma u otra, a través de Israel.

2. Cuando, pues, YHWH hiciera por Israel todo lo que iba a hacer por Israel (dejando vago por el momento el contenido de la expectativa escatológica), entonces los gentiles participarían de los resultados.

3. Según algunas corrientes de pensamiento, esto significaría juicio para los gentiles (y para los judíos renegados); según otras, significaría que las naciones compartirían la bendición de Israel. Ambos conceptos concuerdan en algunos textos, como el de Zacarías.²⁴⁰

4. Cualquiera que anunciara que el dios de Israel por fin se convertía en rey estaría obligado a insinuar, al menos, que ahora, por fin, el reino se extendería, para bien o para mal, hasta los confines de la tierra. « YHWH reinará sobre toda la tierra», escribió Zacarías en una de las declaraciones más explícitas tanto sobre la venida del reino como sobre la subyugación de los gentiles.²⁴¹ De hecho, en la medida en que el lenguaje del reino se interpretara como lenguaje revolucionario, difícilmente podría *implicar* el gobierno de YHWH (y, por ende, el gobierno de Israel) sobre todos los pueblos de la tierra; ese era su propósito. Anunciar el reino en un sentido que simplemente trajera a Israel una nueva dimensión de experiencia religiosa, o un nuevo sentido de comunidad religiosa, pero que dejara al resto del mundo intacto, sería un completo desconocimiento.

5. En particular, hemos visto que Jesús desafiaba a Israel a *ser* Israel; es decir, a ser la luz del mundo, la sal de la tierra. Él era, eso Es decir, critica a sus contemporáneos por estar más preocupados por la victoria sobre el mundo gentil que por traerle la sanidad y salvación de YHWH .

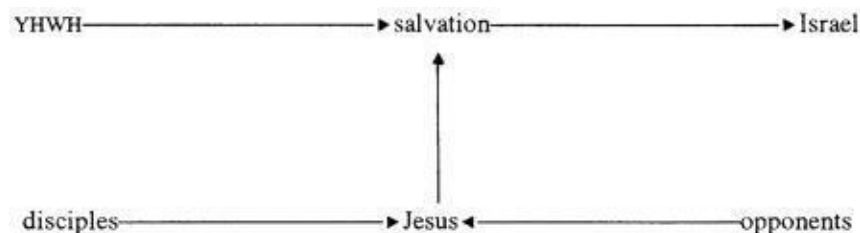
Todo esto apunta a una conclusión provisional: desde la perspectiva del historiador, cabría esperar que cualquiera que anunciara el reino y ofreciera esta crítica de sus contemporáneos previera que parte del resultado de su obra sería la reunión de las naciones de las que habían hablado los profetas. Cuando Yahvé finalmente actuara en favor de Israel, los gentiles también serían bendecidos.

Entonces, ¿qué encontramos? La evidencia es, a primera vista, desconcertante. En una conocida tradición evangélica, Jesús anuncia que los gentiles compartirán las bendiciones del reino.²⁴² En varios otros, compara a sus contemporáneos con varios paganos conocidos de las historias bíblicas, siempre en beneficio de estos últimos.²⁴³ Sin embargo, también insiste en que su propia misión, y la de los discípulos durante su vida, debe restringirse al Israel étnico.²⁴⁴ En la iglesia primitiva, incluso Lucas, quien obviamente está a favor de la misión gentil, enfatiza que la iglesia inicialmente era cautelosa con los gentiles, y algunos trataban de insistir en que los paganos conversos se convirtieran en prosélitos, un problema que también conocemos, por supuesto, por las cartas de Pablo.²⁴⁵

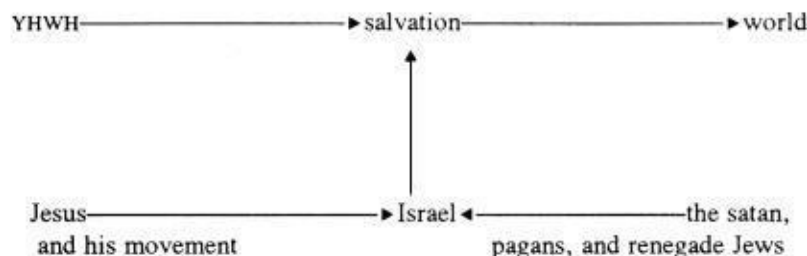
La mejor solución a este problema es, en principio, una versión de la defendida por Jeremías y apoyada recientemente, por ejemplo, por Meyer y por Caird y Hurst.²⁴⁶ Mi argumento hasta este punto nos da todas las razones para suponer que Jesús habría insinuado, como parte de su historia total del reino, la vocación de Israel que finalmente se haría realidad: Israel sería la luz del mundo. mundo, para que las naciones, al verlo, vinieran y glorificaran al

dios de Israel.²⁴⁷ Una vez más, el escándalo inherente a este anuncio no residía en su *significado religioso*, sino en su significado *escatológico* y, por lo tanto, *político*. No se trataba tanto de que Jesús condenara a sus contemporáneos por su mala actitud hacia los gentiles (anticipando convenientemente la corrección política occidental de finales del siglo XX), sino de que sugería que, mediante su obra, el reino estaba llegando, trayendo esperanza para el mundo gentil y una advertencia terrible para quienes fracasaban en su vocación de ser la luz del mundo.

La historia del reino narrada por Jesús se abrió así, como era inevitable desde sus raíces judías, a abarcar el mundo. Desde la perspectiva de Jesús, la narrativa de la relación de YHWH con Israel estaba diseñada para contribuir a la historia más amplia, la relación del Creador con el cosmos. En términos de análisis narrativo, el relato de Jesús de la historia de YHWH con Israel se presenta así:²⁴⁸



Mientras que la historia más grande, dentro de la cual ésta encaja, se ve así:



Esto demuestra, con la mayor claridad posible, que la promesa de Jesús, implícita y explícita, a las naciones más allá de las fronteras de Israel fue parte de una afirmación, no de una negación, del rol único de Israel como elegido dentro de los propósitos de YHWH. Al mismo tiempo, el desafío de Jesús a sus contemporáneos fue real y agudo. Su afirmación del estatus de Israel como elegido y su rol dentro de los propósitos del creador no significó que no criticara a los judíos de su época. Al contrario. No ofrecía sabiduría convencional, con algún que otro giro nuevo aquí y allá. Ofrecía una sabiduría profundamente subversiva e invitaba a sus seguidores a hacerla suya.

7. La verdadera sabiduría

Sin duda, existen muchas perspectivas diferentes a través de las cuales podemos ver a Jesús de forma útil, y siempre es bueno recordar a quienes

habían sido olvidados. Por lo tanto, acojo con entusiasmo el reciente énfasis en Jesús como un «sabio», un maestro de sabiduría.²⁴⁹ De hecho, desde cierto punto de vista, el presente capítulo ha tratado poco más. Jesús ofreció a sus contemporáneos un desafío y una llamada a abandonar el camino de la sabiduría recibida y a seguir una ruta diferente, que él mismo no solo ofrecía, sino que ejemplificaba. Como tal, se situaba en una línea de grandes maestros de sabiduría que se remontan, tanto en las tradiciones judías como paganas, al libro de Proverbios y más allá.

Hasta aquí, todo bien y sin apenas controversia. Dentro de esta afirmación general, se ha investigado mucho cómo la enseñanza de Jesús, por su propio estilo, estaba diseñada para subvertir la cosmovisión de sus oyentes. Aforismos provocativos, dichos lacónicos y crípticos, y extrañas historias subversivas, desafiaron sus percepciones de la realidad y abrieron hábilmente nuevas posibilidades.²⁵⁰ Una vez más: hasta ahora, todo bien.

El problema que surge en esta reciente ola de estudios es que la imagen de Jesús como un sabio, un maestro de sabiduría subversiva, se ha contrapuesto con frecuencia a otras ideas. En particular, como vimos en el capítulo 2, el Seminario de Jesús, y algunos (aunque no todos) de sus miembros más destacados, han utilizado rutinariamente su imagen de «Jesús el sabio» como base para ciertos argumentos negativos: Jesús era un maestro «sapiencial», por lo tanto, no era un profeta; enseñó sobre una nueva forma de vida en el presente, por lo tanto, no tenía nada que decir sobre el futuro; su campo de acción era la «sabiduría», por lo tanto, no tenía nada que ver con lo «apocalíptico».²⁵¹ Algunos han llegado al extremo de sugerir que la enseñanza de Jesús era sólo marginalmente judía y tenía poco que ver con las aspiraciones específicas, y mucho menos con las Escrituras, de Israel, teniendo su trasfondo en la sabiduría de estilo cínico que posiblemente pudo haber encontrado en la Galilea de sus primeros años.²⁵² Otros, queriendo aún destacar la categoría de «sabio», han tratado de evitar falsas antítesis y han colocado a Jesús, siempre como «sabio», dentro de un contexto más reconociblemente judío.²⁵³

El problema con el Jesús desjudaizado que se ofrece en las versiones más extremas de "Jesús el sabio" fue muy bien expresado hace una década por Ed Sanders: Jesús parece estar "ofreciendo cosas que, aunque misteriosas entonces, se ven, Cuando finalmente se resolvió, veinte siglos después, resultó sorprendente en su forma, pero no especialmente en su contenido."²⁵⁴ La enseñanza de Jesús se reduce a consejos y amonestaciones crípticos, como los que podrían darse en cualquier momento y lugar.²⁵⁵ Como comenta Sanders sobre este tipo de cosas: "Un Jesús que sólo era un maestro, pero como

maestro ni siquiera comunicaba ideas impactantes a su audiencia, seguramente era una persona de poca importancia". ²⁵⁶ Planteado este problema de otra manera, si Jesús fue simplemente un sabio críptico que no abordó el urgente estado de cosas dentro de Israel, virtualmente todo el material que hemos estudiado en este capítulo y en los dos anteriores debe considerarse falso, y todo el cuadro que hemos construido hasta ahora, con la argumentación histórica en cada punto, debe dejarse de lado.

De hecho, reconocer que Jesús se inscribía en las tradiciones de sabiduría de Israel (y sus vecinos) no implica en absoluto abandonar la idea de que utilizó esta amplia corriente de pensamiento y estilo para transmitir su mensaje sobre el llamado de YHWH a Israel en el momento crítico de su historia. Sabiduría y profecía, y sabiduría y apocalíptica, no se anulan mutuamente, sino que van de la mano. Profeta y apocalíptica comparten la misma agenda de la tradición de sabiduría judía: romper las perspectivas mundanas de lectores y oyentes, para que la verdad de YHWH pueda ser vista y su llamado escuchado. ²⁵⁷

Esto se puede ejemplificar fácilmente en diversos contextos judíos. El libro de Daniel, uno de los ejemplos más evidentes de literatura apocalíptica, tanto dentro como fuera del canon bíblico, enfatiza constantemente que Daniel y sus amigos son los verdaderos sabios que avergüenzan la sabiduría pagana. ^{1:4} , ¹⁹⁻²⁰ ; ^{5:10-17} ; etc.). Sus habilidades abarcan todo el espectro que la erudición compartimentadora ha querido fragmentar:

A estos cuatro jóvenes Dios les dio conocimiento y habilidad en todo aspecto de la literatura y la sabiduría; Daniel también tenía conocimiento en toda visión y sueños. ²⁵⁸

No debemos sorprendernos, por tanto, cuando al final del libro la gran predicción apocalíptica de la resurrección se vincula inmediatamente con la sabiduría:

Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y desprecio eterno. Los sabios brillarán como el resplandor del cielo, y los que guían a muchos hacia la justicia, como las estrellas por los siglos de los siglos. ²⁵⁹

Si nos preguntamos cuál de estas categorías es la principal, incluyendo a la otra, todo el libro ofrece una respuesta clara. Las visiones apocalípticas de Daniel No son un *ejemplo* de sabiduría, como si el libro simplemente elogiara la sabiduría y utilizara la capacidad de Daniel para interpretar sueños como un ejemplo notable de esta gran cualidad. Es al revés. La sabiduría de Daniel es lo que le permite comprender los secretos de *lo que el dios de Israel está haciendo con Israel y el mundo* .

Para empezar, la Sabiduría de Salomón parece funcionar al revés. El libro exhorta a los gobernantes del mundo a adquirir verdadera sabiduría para que sepan gobernar a su pueblo. 1:1-5 ; 6:21-5). Pero el testimonio y la oración que se ponen en boca del ficticio «Salomón» (caps. 7-9) indican, significativamente, que es en la historia de Israel, y en el llamado del dios verdadero a Israel, donde la verdadera sabiduría está activa. Así se ve en la segunda mitad del libro. Lo que comienza en el capítulo 10 como una lista de héroes (bíblicos) que ejemplifican la sabiduría, gradualmente se revela como una polémica contra la idolatría pagana y una advertencia del juicio divino que acarreará. El éxodo servirá de modelo para esto. 17-19): Las plagas de los egipcios y el rescate de Israel se repetirán en el venidero gran acto de liberación. Así pues, una vez más, la «sabiduría» es plenamente compatible con, y de hecho la apoya y sustenta, una teología en la que el dios de Israel actúa en la historia para derrotar al mal y reivindicar y liberar a su pueblo.

La amplia gama de pensamiento evidente en Ben-Sirach también ubica las múltiples y diversas enseñanzas sobre la sabiduría en un contexto judío muy específico. Por mucho que la «sabiduría» se extienda en los primeros capítulos del libro, por muy fácil que sea aplicar esta enseñanza tan generalizada a la humanidad en su conjunto, al final es la historia de Israel, resaltada en sus grandes líderes y héroes, la que encarna y ejemplifica el estilo de vida que se ha elogiado; y el sumo sacerdote de la época del escritor, Simón hijo de Onías, es la joya suprema de todas ellas, al bendecir al pueblo en el Templo.²⁶⁰ No es sorprendente, entonces, que en el centro del libro el gran poema de alabanza de la sabiduría imagine a la Señora Sabiduría, la sierva del creador, llegando a vivir en el Templo mismo, encarnándose en la Torá, la carta nacional de Israel, creando a Israel como otro Edén.²⁶¹

Un último ejemplo, esta vez de los Rollos. En la Regla de la Comunidad, una de las obras más importantes descubiertas en Qumrán, el contexto general es de pacto y apocalíptico. Las dos primeras columnas del rollo tratan sobre la admisión como miembro del pacto, el pacto secretamente renovado que ahora existe en paralelo al «dominio de Satanás», que aún sigue su curso. 2:19). Pero luego, en la tercera columna, encontramos uno de los motivos de "sabiduría" más familiares, que se remonta a los primeros capítulos de Proverbios: los "dos caminos" que se abren ante los humanos y las características de quienes los siguen. La implicación es bastante clara. Quienes pertenecen a la pequeña comunidad del pacto renovado son quienes siguen el camino de la verdad, mientras que quienes se quedan fuera siguen el camino de la falsedad. Pero entonces, uniendo con claridad «sabiduría» y «apocalíptico», leemos que

En los misterios de su entendimiento y en su gloriosa sabiduría, Dios ha ordenado el fin de la falsedad, y en el momento de la visitación la destruirá para siempre. Entonces la verdad, que se ha revolcado en los caminos de la maldad durante el dominio de la falsedad hasta el tiempo señalado del juicio, surgirá en el mundo para siempre... Y será sumergido en el espíritu de purificación para instruir a los rectos en el conocimiento del Altísimo y enseñar la sabiduría a los hijos del cielo para el camino perfecto. Porque Dios los ha elegido para un pacto eterno y toda la gloria de Adán será suya... ²⁶²

Una vez más, la «sabiduría» está firmemente arraigada en el contexto más amplio de la historia de Israel, con sus motivos tradicionales: la lucha entre el pueblo del dios verdadero y el mal que aún reside en el mundo, y la promesa de que este dios, siendo el creador, actuará para derrotar al mal y reivindicar a su verdadero pueblo.

En todos estos ejemplos, poseer «sabiduría» es potencialmente o de hecho altamente subversivo. Ben-Sirach apoya el régimen existente, pero implícitamente también desafía el paganismo; los demás son más explícitos. Para ninguno de ellos, «sabiduría» significa un conocimiento privado, esotérico o ahistórico. Más bien, significa vivir según la verdadera interpretación de la ley de Israel y, por lo tanto, ser reivindicado por el dios verdadero cuando actúa. «Sabiduría» va de la mano con «apocalíptico»; ninguna categoría elimina a la otra. Ambas son maneras de abordar la cuestión de la extraña y subversiva esperanza de Israel y su llamado a ser el pueblo de Yahvé en el momento crucial de la historia.

¿Qué es más probable, entonces? ¿Que Jesús hubiera enseñado como un sabio, pero sin que su sabia enseñanza se vinculara en modo alguno con las esperanzas apocalípticas y de pacto de sus contemporáneos? ¿O que, como todos los demás sabios judíos que conocemos, hubiera abordado los problemas candentes de su época, confrontando a sus contemporáneos con una disyuntiva entre la sabiduría y la locura, *entendida como* la disyuntiva entre seguir el llamado profético a la renovación del pacto y seguir el camino meramente humano, el camino del mundo, que conduciría a la ruina? La abrumadora probabilidad, a la luz de toda la evidencia, es que la segunda opción sea correcta. «Jesús el sabio» es, en última instancia, un subconjunto de «Jesús el profeta»; «Jesús el maestro de sabiduría» es un aspecto del Jesús que hemos estado estudiando en este capítulo, el Jesús que desafió a sus contemporáneos a una nueva forma de ser Israel y los convocó a seguirlo de esta manera.

Un ejemplo bastante claro de toda esta secuencia de pensamiento, escogido casi al azar entre muchas posibilidades, es la parábola de las doncellas prudentes y las necias ([Mateo 25:1-13](#)). Aquí encontramos exactamente ese contraste entre sabiduría e necedad, adecuadamente personificado, que se remonta a formas tan tempranas de la tradición sapiencial como el libro de Proverbios, y que se reexpresa en 1QS y en otros lugares. Pero el contexto de todo el pasaje es, por supuesto, el anuncio de Jesús del reino venidero, en otras palabras, su escatología apocalíptica. Lo que importa es esto. Jesús estaba instando a sus seguidores a comprender, o quizás a ser comprendidos por, la verdadera sabiduría, ya que solo aquellos que lo hicieran estarían listos para el gran día que se avecinaba, el día del juicio y la vindicación. Otras antítesis como las casas construidas sobre roca y arena planteaban el mismo punto. Había dos caminos (como en la enseñanza de la sabiduría tradicional); pero los dos caminos condujeron a dos resultados radicalmente diferentes para Israel (como en la escatología apocalíptica regular).

Tal vez la cumbre de la sabiduría subversiva de Jesús, que en cada punto iba en contra de la sabiduría convencional imperante, fue el desafío que, como tantas otras veces, llegó en forma de una narración sobre sí mismo y sobre quienes lo seguían:

Si alguno quiere seguirme, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien la pierda por mí y por el evangelio, la salvará. ¿De qué le servirá ganar el mundo entero si pierde su vida? ¿Qué puede dar a cambio de su vida? ²⁶³

Este es un enigma tan críptico, un aforismo tan arcano como cualquier otro que se encuentre en labios de Jesús. Sin embargo, en contexto, *exige ser entendido como parte de una narrativa* . Articula, muy nítidamente, una parte de una historia dominante. Es la historia de cómo los extraños propósitos del dios de Israel finalmente se cumplirían, y de cómo (¡como en 1QS!) cualquiera que quisiera pertenecer a la comunidad del nuevo pacto, durante el dominio continuo de Satanás, podría hacerlo. Y, dentro de eso, establece claramente la elección que enfrentaron los oyentes de Jesús. Estaba el camino de la sabiduría y el camino de la locura. La sabiduría convencional decía, por supuesto, que el camino del Mesías sería el camino de la realización y el autoengrandecimiento: aquellos que quisieran ganar sus vidas tendrían que luchar por ellas, y el diablo se llevaría al último. La enseñanza más subversiva de Jesús, tanto en forma como en contenido, consistió precisamente en esto: que el camino de la sabiduría significaba tomar la cruz, morir para vivir.

Así pues, como bien ha argumentado Ben Witherington, los dichos sapienciales «muy probablemente se basaban en la convicción de Jesús de que

el reino escatológico de Dios estaba irrumpiendo en Israel a través de su ministerio». El mensaje de Jesús «consistió en anunciar la Buena Nueva del Dominio de Dios que irrumpía, utilizando diversas formas de discurso sapiencial, en particular aforismos y *meshalim narrativos* ». ²⁶⁴ Jesús fue, en resumen, «un sabio que expresó sus convicciones escatológicas en formas de Sabiduría»; la suya era «una Sabiduría templada, más aún, moldeada, por sus convicciones escatológicas». ²⁶⁵ Visto desde la perspectiva de las tradiciones judías de las que Jesús fue heredero, el intento de convertirlo en un sabio y, *por lo tanto, en alguien que no se preocupara por la llegada del reino* se revela simplemente como otro intento poco convincente de zafarse de una teología indeseable, y tal vez de una praxis indeseable.

En la medida en que la moda actual de «Jesús el sabio» también intenta mostrar la profunda subversión de su mensaje, debemos responder que nada podría haber sido más subversivo que el mensaje apocalíptico del reino que Jesús articuló, y la invitación, la bienvenida, el desafío y la convocatoria que lo acompañaban. Este mensaje subvirtió, por supuesto, las estructuras de poder habituales del mundo, los Herodes, Pilatos y Caifás de la época, y los Césares que los respaldaban. Eso es lo que todos los anuncios del reino hicieron, y siguen haciendo. También subvirtió los anuncios del reino de otros supuestos profetas y mesías alternativos. La forma de rebelarse de Jesús fue radicalmente diferente de las demás propuestas. Además, por si acaso hubiera alguna duda, el mensaje de Jesús también habría subvertido cualquier enseñanza de sabiduría ahistórica y meramente aforística que pudiera (o no) encontrarse en la Galilea de su época. Para él, lo importante era la historia: la historia del dios de Israel y su trato con Israel y el mundo, y la historia de cómo esa historia más amplia alcanzaba su clímax en su propia obra. De la manera más radical imaginable, Jesús se presentó a sí mismo y a su mensaje como una historia sobre un orden alternativo de realidad que, según él, se estaba logrando a través de su obra. Y su relato de esa historia tenía como objetivo invitar a sus oyentes a abandonar sus metanarrativas dominantes y confiar en él. O, en el lenguaje más habitual con el que comenzó este capítulo, les dijo que se arrepintieran y creyeran en él.

8. Conclusión: El Pueblo Renovado de Dios

La historia que Jesús contaba, la historia del reino, era la historia de Israel. Él quería que quienes le respondieran se vieran a sí mismos como el verdadero Israel restaurado. Esto, como hemos visto, coloca a Jesús en el mismo plano que muchas otras personas aproximadamente contemporáneas a él, y tenemos bases históricas sólidas al afirmar todo esto de él. Pero, por lo tanto, debemos tener en cuenta su... Dando a sus seguidores un estilo de vida

que los caracterizara *como* sus seguidores. Si descartamos toda esta esfera de la enseñanza de Jesús como ahistórica, argumentando que «Jesús no pretendía fundar una iglesia», simplemente estamos fallando en el pensamiento histórico. Si, por el contrario, tratamos este aspecto de la historia del reino como una mera ética atemporal, estamos destinados a malinterpretarlo, sobre todo al ignorar su dimensión escatológica. Si, de nuevo, pensamos que Jesús, en su enseñanza «escatológica», esperaba el fin del mundo espacio-temporal, se pierde el sentido de sus detalladas instrucciones. La historia del reino de Jesús trataba sobre un tipo de cumplimiento escatológico muy diferente, uno que, de hecho, era mucho más acorde con otras expectativas judías del primer siglo, y que generó de forma natural y apropiada un conjunto de normas comunitarias para quienes estaban dispuestos a hacer suya la historia.

Contar semejante historia era, por supuesto, una amenaza para muchos dentro del propio Israel. Dado que no había ninguna posibilidad realista de que todo Israel respondiera al desafío radical de Jesús, uno de dos resultados era inevitable: o el movimiento de Jesús se desvanecía por completo, o se producía una confrontación. Jesús parece no haber contemplado nunca lo primero, y siempre había esperado lo segundo. De esto se desprenden tres cosas, que estudiaremos en capítulos sucesivos.

En primer lugar, Jesús advirtió constante y continuamente a sus contemporáneos que, a menos que Israel se arrepintiera —en el sentido que estudiamos anteriormente, es decir, que renunciara a su confrontación militante con Roma y adoptara su visión radicalmente alternativa del reino—, su tiempo se acabaría. La ira caería sobre ella, no tanto en forma de fuego y azufre del cielo, sino de espadas romanas y derrumbe de mampostería. En particular, Jerusalén misma, y en especial el Templo y su jerarquía, se habían corrompido irremediablemente y estaban tan a punto de ser juzgados como lo habían estado en los días de Jeremías. En este juicio venidero, el verdadero pueblo de Yahvé —es decir, los seguidores de Jesús— sería reivindicado. Este es el tema del capítulo 8.

En segundo lugar, la visión de Jesús de un Israel alternativo, como, en primer lugar, una red de células leales a él y a su visión del reino, estaba destinada a entrar en conflicto con otras visiones del reino del siglo I. Sus comunidades no debían conformarse con un relativo secretismo, como los esenios, ni tampoco con trabajar desde dentro del sistema, como los fariseos. De haberse encontrado con algún esenio, sin duda habrían chocado con él, pero no hay evidencia de tal encuentro. Era inevitable, sin embargo, que se encontraran con fariseos, tanto durante la vida de Jesús como posteriormente; e, igualmente inevitablemente, cuando lo hicieran, surgiría un conflicto, no

solo por sutilezas de religión, culto o moral, sino por el propio reino. Y cuando Jesús y sus seguidores finalmente se enfrentaran al propio sistema del Templo, la batalla se libraría definitivamente. Estudiaremos el enfrentamiento de Jesús con sus rivales en el capítulo 9.

En tercer lugar, aunque Jesús pretendía lo que hemos llamado una revolución social, al llamar a la gente a serle fiel en sus pueblos y aldeas, y a algunos en particular a dejarlo todo y seguirlo, nunca se da la sensación de que este desafío y este llamamiento constituyeran el principio y el fin de su agenda y programa. El movimiento iba a algún lugar, física y teológicamente: físicamente, a Jerusalén; teológicamente, a establecer el reino. Esto plantea la pregunta: ¿cuál fue exactamente la respuesta de Jesús a las cruciales preguntas tercera y cuarta de la cosmovisión? ¿Qué, en su opinión, estaba mal con Israel y el mundo, y cuál era la solución? Este será el tema del capítulo 10, que dará paso a la Parte III del libro.

¿Cuál fue, entonces, el resultado inmediato de la historia del reino de Jesús: su invitación, bienvenida, desafío y llamado? Anticipando por un momento algunas discusiones futuras, podemos responder de la siguiente manera. Jesús, durante su ministerio, tuvo seguidores, pero profundamente ambiguos. Los «doce», y muchos otros, continuaron siguiéndolo e intentaron, con mayor o menor confusión, incertidumbre y fracaso, poner en práctica lo que decía. Algunos al menos lo dejaron todo y lo siguieron, pero sus motivos, como se hizo evidente, distaban bastante de lo que Jesús tenía en mente. A pesar de que los llamó por los títulos de Israel, evidenciaban la ambigüedad del antiguo Israel, así como el celo del nuevo. Al final, ni siquiera quienes lo habían seguido estuvieron disponibles para ayudarlo mientras él experimentaba solo la vocación de Israel.

Pero la nueva forma de ser Israel de Jesús, paradójicamente, quedó así reivindicada, no anulada. Dado que su objetivo siempre fue mayor que una mera reforma social dentro de Israel —dado que lo que tenía en mente era el cumplimiento de los propósitos de YHWH, que no eran solo para Israel sino, a través de Israel, para el mundo—, de hecho, estaba dentro de su intención que sus seguidores, habiendo desatendido el llamado durante su vida, regresaran a él después y reutilizaran su enseñanza, su desafío a Israel, como base para su autocomprensión como la comunidad renovada del pueblo de YHWH. Mientras tanto, debemos concluir que Jesús sabía que sus seguidores estarían confundidos y ambiguos, así como sabía que la nación en su conjunto no se arrepentiría. Ambas creencias encajaban con su conciencia de que lo que tenía que hacer por Israel, en última instancia, debía hacerlo él solo.

Pero esto nos adelanta varios capítulos. Debemos posponer también la consideración de otras cuestiones que este capítulo plantea con bastante claridad, especialmente cuestiones cristológicas (¿Quién es este? ¿A quién seguir es obedecer al dios de Israel, incluso si parece abrogar la Torá? ¿Quién es este? ¿Pertener a quién es pertenecer al verdadero Israel? ¿Quién es este que administra soberanamente el perdón, que ofrece los nuevos corazones que su mensaje requiere, que termina siguiendo a la perfección el llamado que había hecho a los demás, incluso cuando ellos mismos no podían seguirlo?). Antes de abordar cualquiera de estos temas, debemos mirar más de cerca, al tercer rasgo principal de la historia del reino de Jesús. Si el reino está cerca, quienes lo rechacen incurrirán en juicio. En y a través de este juicio, quienes hayan aceptado el reino encontrarán su vindicación.

CAPÍTULO 8. HISTORIAS DEL REINO (3): JUICIO Y VINDICACIÓN

1. Introducción

Jesús creía que Israel había sido llamado por Dios para ser el agente de su propósito, y que él mismo había sido enviado para llevar a cabo la reforma sin la cual Israel no podría cumplir su destino nacional. Si la nación, lejos de aceptar ese llamado, rechazó al mensajero de Dios y persiguió a quienes respondieron a su predicación, ¿cómo podría la afirmación de la soberanía de Dios no incluir una demostración abierta de que Jesús tenía razón y la nación estaba equivocada? ¿Cómo podría no incluir la reivindicación de los perseguidos y la causa por la que vivieron y murieron?¹

Si Jesús contaba una historia similar a la que hemos descrito hasta ahora, debía tener alguna idea de cómo terminaría. Nadie relata una historia sin tener una idea de cuál podría ser el nuevo final. Las versiones de historias judías que encontramos, por ejemplo, en los Salmos, los textos de Qumrán, la literatura macabea y Josefo, dan la impresión de que la historia tiene un fin; hay un fin en mente.

Al examinar la proclamación de Jesús con esto en mente, surgen dos líneas claras. Primero, hay advertencias de un desastre nacional inminente: una pesadilla política, militar y social que se avecina, como resultado de la cual Jerusalén será destruida. Segundo, hay garantías de que quienes siguen a Jesús escaparán; se les insta a estar preparados para hacerlo en el momento oportuno. Estas dos cosas —que analizaremos por separado en breve— se unen con la urgencia del gran pasaje de Marcos 13 y sus paralelos, que deben estudiarse en su conjunto. Esto completará nuestro análisis de la mentalidad de Jesús desde la perspectiva de la «historia» y nos llevará a la cuestión adicional de los símbolos del reino.

La interpretación que propongo de esta corriente dentro de la tradición evangélica es, por supuesto, controvertida. (a) Los pasajes sobre el juicio inminente se han interpretado con frecuencia como predicciones del fin del universo espacio-temporal. Se supone que los judíos de la época de Jesús creían que el mundo creado estaba a punto de llegar a su fin; se supone que Jesús compartía esta creencia. Aquí lo reafirmaré y Desarrolle mi argumento en contra de esta interpretación. (b) Alternativamente, a veces se le ha negado a Jesús la existencia de tales pasajes, argumentando que no era un pensador "apocalíptico" de este tipo; por lo tanto, se le atribuyen a la iglesia primitiva. Ya he abordado este problema con bastante detalle en el capítulo 2. (c) De

igual manera, los pasajes sobre la vindicación de Jesús y su pueblo se han tratado rutinariamente como construcciones posteriores de la iglesia, argumentando que Jesús no previó ni su propia resurrección ni una comunidad de personas leales a él. Esto se ha examinado y se ha encontrado deficiente en el capítulo 7 : podemos estar prácticamente seguros de que Jesús, al igual que otros profetas líderes del primer siglo, consideraba a sus seguidores como el verdadero pueblo de Israel, que sobreviviría al momento de crisis venidero y formaría el pueblo renovado del dios de la alianza. (d) La idea de que Jesús advirtió a sus contemporáneos, y a la ciudad de Jerusalén, del juicio inminente, a veces se ha rechazado por considerar que Jesús era, de alguna manera, antijudío. Analizaremos esto en breve.

Creo que las opiniones habituales sobre el juicio inminente pueden ahora abordarse de forma históricamente responsable. En *NTPG* argumenté en detalle que

En los principales escritos judíos de este período, que abarcan una amplia gama de estilos, géneros, convicciones políticas y perspectivas teológicas, *prácticamente no hay evidencia de que los judíos esperaran el fin del universo espacio-temporal* . Existe abundante evidencia de que reconocían una buena metáfora al verla y utilizaban imágenes cósmicas para resaltar la plena trascendencia teológica de los cataclismos sociopolíticos. Casi nada sugiere que siguieran a los estoicos en la creencia de que el mundo mismo llegaría a su fin; y casi todo sugiere que no fue así.

2

Si esto es así, es el momento oportuno para una reevaluación completa de los numerosos pasajes de los evangelios que se han interpretado como evidencia de que Jesús o la iglesia primitiva esperaban el fin del mundo. Si Jesús y la iglesia primitiva usaron el lenguaje relevante de la misma manera que sus contemporáneos, es muy improbable que se refirieran al fin del mundo real, y muy probable que se refirieran a eventos dentro de la historia espacio-temporal que interpretaron como la llegada del reino.

No se puede descartar esta interpretación del lenguaje «apocalíptico» como «meramente metafórica». Las metáforas tienen fuerza; las complejas metáforas disponibles para los judíos del primer siglo eran particularmente agudas, y podían, y aparentemente lo fueron, reaplicarse a diversos escenarios, todos dentro de este mundo. Historia. He argumentado en otras ocasiones que los primeros cristianos reutilizaron el lenguaje de la escatología apocalíptica judía para describir, y por ende, interpretar, los acontecimientos de la muerte y resurrección de Jesús y el envío del espíritu divino. Al hacerlo, expresaron su creencia de que el «fin» decisivo que Israel anhelaba *ya había*

sucedido , y que la consumación que aún esperaban era simplemente el resultado final de ese acontecimiento ya pasado.³ Ahora quisiera sugerir que los primeros cristianos pensaban así, en gran medida porque el propio Jesús lo había hecho. Se refirió a acontecimientos de la vida de sus contemporáneos, estrechamente relacionados con su propia obra, con un lenguaje que les otorgaba la importancia de que, en ellos, YHWH se convertía en rey. Es esta propuesta la que ahora deseo exponer con más detalle.⁴

2. El gran desastre que se avecina

(i) Introducción

Comenzamos con algunas palabras adicionales sobre el mensaje del juicio. La historia que Jesús contó a menudo se considera una invitación a experimentar las alegrías de la salvación venidera, sin dejar rastros de juicio. Algunos incluso han sugerido que Jesús creía que Juan el Bautista ya había dicho suficiente sobre el juicio venidero, por lo que consideró innecesario añadir palabras propias al respecto, aunque, de hecho, coincidía con lo que Juan había dicho.⁵ De hecho, cuando leemos la tradición sinóptica (y Juan, en realidad), encontramos una gran cantidad de advertencias sobre el juicio venidero, en todos los hilos de las tradiciones, y todos apuntando en una misma dirección.⁶ Jesús, argumentaré ahora, predijo que el juicio caería sobre la nación en general y sobre Jerusalén en particular. Es decir, reinterpreta una creencia judía común (el juicio venidero que caería sobre las naciones) en términos de un juicio venidero que caería sobre el *Israel impenitente* . Los grandes profetas habían hecho exactamente lo mismo.⁷ Jerusalén, bajo su régimen actual, se había convertido en Babilonia. Los evangelistas enfatizaron el tema del juicio sobre el Israel actual,⁸ pero ciertamente no lo inventaron. Jesús parece haber adoptado el tema de Juan, quien predijo la «ira venidera».⁹ , afirmando que la pertenencia al Israel físico no garantizaba la participación en la era venidera. Muy similar a Amós, o incluso a Qumrán, Juan insistió en redefinir las fronteras de Israel; para él, solo quienes se arrepintieran y se sometieran al bautismo serían incluidos. La historia que Jesús relató sobre el futuro inmediato de Israel parece haberse desarrollado directamente a partir de este punto.¹⁰

El siguiente comentario debería ser innecesario, pero el malentendido ha sido tan prolongado que quizás convenga aclararlo. Las advertencias ya mencionadas, y las que se analizarán a continuación, son, de forma manifiesta y obvia, dentro de su contexto histórico, advertencias sobre un desastre nacional venidero, que implica la destrucción por parte de Roma de la nación, la ciudad y el Templo. La historia de juicio y vindicación que Jesús relató es muy similar a la del profeta Jeremías, que invoca las categorías del desastre

cósmico para dotar al desastre sociopolítico venidero de toda su trascendencia teológica. La interpretación habitual de estos pasajes dentro de la tradición cristiana ha sido considerarlos como referencias a un juicio general *post mortem en el infierno*; pero esto delata una profunda falta de comprensión histórica. Los dichos de Jesús podrían tener implicaciones más amplias. Este tema queda fuera¹¹ del alcance de este libro. Sin embargo, como historiadores, estamos obligados a interpretar al menos los pasajes analizados en este capítulo como advertencias sobre un desastre nacional inminente.¹²

Las advertencias de Jesús adquieren así un cuádruple carácter en el contexto de su época. En primer lugar, encajan con naturalidad en el contexto más amplio del judaísmo. El sectarismo de la época. Juzgar al régimen actual no era inusual; ni, cabe destacarlo, era en lo más mínimo señal de ser «antijudío».¹³ Por el contrario, era una señal de profunda lealtad al verdadero dios y a la verdadera vocación de Israel, y de profunda angustia ante la corrupción que parecía endémica en la vida nacional. Por supuesto, la posibilidad de falsas profecías siempre estuvo presente. Algunos declaraban «paz, paz» cuando no la había; otros, tal vez, declaraban «guerra, guerra» cuando no la había. Pero la profecía exige ser puesta a prueba por los acontecimientos; y ese es el núcleo de la presente discusión. Por el momento, observamos que los solemnes anuncios de Jesús eran plenamente pertinentes en el mundo de la polémica *interna judía del siglo I*.

En segundo lugar, las advertencias de Jesús encajan también de forma bastante natural en el contexto más amplio del primer siglo, donde Roma, provocada previamente, seguía siendo una presencia amenazante y melancólica.¹⁴ Los problemas del 4 a. C. y el 6 d. C. permanecieron en la poderosa memoria popular reciente; la administración de Pilato se dedicó a una represión sangrienta esporádica; no hacía falta mucha sabiduría política para extrapolar al futuro y sugerir que, si Israel continuaba provocando al gigante, este acabaría despertando de su letargo y lo haría pedazos. Josefo llegó a la misma conclusión unos treinta años después, razón por la cual hizo un llamado a los bandidos galileos para que se "arrepintieran" y confiaran en él, y por la cual, finalmente, contó la historia del dios de Israel pasándose al bando romano, para que su emperador, aclamado en Judea, fuera el "gobernante mundial" predicho por Daniel. Sugiero que Jesús de Nazaret propuso un cambio en la historia tradicional que, en algunos aspectos, aunque no en todos, era paralelo a esta. La historia que contó fue una en la que la intransigencia de Israel condujo al juicio: al juicio de la airada Roma imperial, provocada una vez más; Y, al mismo tiempo, al juicio del propio dios de Israel, quien regresó finalmente a su pueblo solo para descubrir que habían sido

infiel a su vocación. Y, en lugar de una reinterpretación de la historia de Daniel, en la que Vespasiano se convertiría en gobernante mundial, Jesús ofreció su propio giro: él mismo y su pueblo serían reivindicados cuando Jerusalén, tras rechazar su mensaje de paz, optara por la guerra y sufriera las consecuencias. Las advertencias de Jesús encajan perfectamente en el contexto de una Palestina bajo el amenazante y autoritario dominio romano.

En tercer lugar, parece que, aunque tales advertencias, al reflejar una tradición profética de siglos de antigüedad, podrían, en principio, haberse articulado en cualquier momento de la historia de Israel, las propias advertencias de Jesús conllevaban una referencia constante a la generación actual. Indagaremos en las razones de esto más adelante. Por el momento, debemos señalar que Jesús parece haber enfatizado «los signos de los tiempos»: la historia que contaba no se refería a algo general o abstracto. Verdad, de la cual el momento presente resultó ser un ejemplo. Su mensaje se dirigió específicamente a ese preciso momento de la historia de Israel.¹⁵

En cuarto lugar, las advertencias de Jesús, interpretadas de esta manera, chocaban con varias corrientes del complejo y pluriforme judaísmo de la época. La más obvia era que advertían, como lo haría Josefo más tarde, contra la revolución violenta. Dado que la revolución formaba parte de la agenda farisaica más estricta, también advertía a sus contemporáneos contra ella.¹⁶ Dado que los principales sacerdotes controlaban el Templo, que se convirtió para muchos en la época de Jesús, al igual que en la de Jeremías, en un símbolo de inviolabilidad nacional, y que él, al igual que Jeremías, atacó como tal, sus advertencias también los provocarían, especialmente cuando las palabras iban acompañadas de acciones. Es difícil saber cuántos judíos comunes de la época se adhirieron a alguna de estas agendas, pero la evidencia de los evangelios, por un lado, y de Josefo, por otro, indica que el mensaje de Jesús no era, en ese momento, uno que la mayoría de sus contemporáneos estuvieran particularmente dispuestos a escuchar.

Al combinar estos cuatro elementos de las advertencias de Jesús, encontramos un perfil profético clásico, un ejemplo clásico de crítica desde dentro. La historia de Israel se relata hasta alcanzar un clímax devastador, en el que el actual régimen de Jerusalén será juzgado y el profeta y sus seguidores serán reivindicados. El dios de la alianza utilizará las fuerzas paganas para ejecutar su juicio sobre su pueblo, y nacerá un nuevo pueblo, formado en torno al profeta mismo. Esto, sin duda, es parte de la razón por la que la profecía es específicamente para la generación actual: el profeta mismo, y sus seguidores inmediatos, traen la última palabra del dios de la alianza. De hecho, esta sensación de que la fase actual de la historia ha llegado a su última

página no solo tiene que ver con la naturaleza extrema de la crisis actual, sino también precisamente con la identidad del profeta como portador de la última palabra.

Un comentario más antes de adentrarnos en los textos. Doy por hecho que el lenguaje apocalíptico, incluyendo el derivado de Daniel 7, se entendería fácilmente en el primer siglo como un recuento de la historia nacional de Israel, que culminaría en el juicio de sus verdaderos enemigos y la vindicación de sus verdaderos representantes.¹⁷ Esto significa que las advertencias que utilizan ese lenguaje no deben ser desviadas como si se tratara únicamente de un lejano y futuro "juicio final" en el sentido del fin del universo espacio-temporal.¹⁸ Advertencias de este tipo son, por el contrario, exactamente lo que podríamos esperar de los labios de un profeta como hemos visto que era Jesús. Los textos relevantes pueden exponerse brevemente de la siguiente manera, dejando los de Marcos 13 y sus paralelos para una sección separada.

¹⁹

(ii) Juan el Bautista

Podemos comenzar con los dichos atribuidos a Juan, ya que es muy probable que Jesús continuara con sus oráculos de advertencia. Encontramos a Juan alertando a sus contemporáneos sobre la ira venidera:

Juan les dijo [a los fariseos y saduceos]: «¡Camada de víboras! ¿Quién les advirtió que huyeran de la ira venidera? Den frutos dignos de arrepentimiento, y no se atrevan a decirse a sí mismos: «Tenemos a Abraham por padre»; porque les digo que Dios puede levantar hijos a Abraham de estas piedras. Ya el hacha está puesta a la raíz de los árboles; por tanto, todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego».²⁰

Señalando hacia Aquel que había de venir, Juan lo designó como portador de juicio:

Su bieldo está en su mano, y limpiará su era, y recogerá su trigo en el granero, y quemará la paja en fuego inextinguible.²¹

Estas advertencias deben interpretarse en un sentido estrictamente histórico. Así como la ira de Yahvé, en las Escrituras hebreas, consistió casi siempre en conquistas militares y el consiguiente desastre social,²² Así que podemos asumir que los oyentes de Juan habrían oído, y Juan habría tenido la intención de, una referencia a un gran desastre nacional, que se interpretaría como el juicio del dios del pacto.

(iii) Advertencias generales sobre el juicio a Israel

El mensaje de Jesús, lejos de omitir o atenuar la advertencia del juicio, parece, según una amplia variedad de textos, haberla enfatizado

continuamente. Podríamos haberlo adivinado a partir de las tradiciones que informan sobre su imagen pública: fue comparado no solo con Juan el Bautista, sino también con Elías y Jeremías, una conclusión que la iglesia primitiva, con su identificación muy diferente de Jesús, difícilmente habría inventado.²³ Una vez que vemos a Jesús bajo esta luz, muchos dichos se unen y cobran sentido:

Si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.²⁴

En otras palabras, Jesús anunciaba que el dios de Israel estaba estableciendo su reino de una manera que dejaría fuera a los autoproclamados guardianes de la tradición de Israel. Israel estaba siendo redefinido; estar fuera de esa compañía cuando el dios verdadero actuaba significaría la ruina total. En esa situación, era mejor que Israel ajustara cuentas rápidamente, antes de ser entregado a juicio.

Ponte pronto de acuerdo con tu adversario, entre tanto que vas con él al tribunal, no sea que el adversario te entregue al juez, y el juez al guardia, y seas puesto en la cárcel. De cierto te digo que no saldrás hasta que pagues el último céntimo.²⁵

Esto no era un simple moralismo prudencial, que aconsejaba a las personas cómo escapar de las deudas y la cárcel. Su objetivo era atacar a la nación en su conjunto. Si no aprendían la nueva forma de ser el pueblo de Dios, pronto sería demasiado tarde.

Si no perdonáis a los hombres sus ofensas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas.²⁶

Había un camino diferente, un camino de paz, al que Jesús convocaba a Israel, y quienes lo rechazaban no encontrarían victoria, sino ruina:

El que toma la espada, a espada perecerá.²⁷

El camino que Jesús estaba señalando pasaría por una puerta estrecha, y muchos que pensaban que estaban inalienablemente dentro del pueblo de Dios se equivocarían:

Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella. Porque estrecha es la puerta y angosto el camino que lleva a la vida, y son pocos los que la hallan.²⁸

O, cambiando la metáfora, sólo los árboles que dan buen fruto escaparían de la devastación:

Todo árbol que no da buen fruto es cortado y echado al fuego.²⁹

En ese contexto, aquellos que pensaban que eran el pueblo de Abraham podrían descubrir que no lo eran:

Os digo que vendrán muchos de Oriente y de Occidente, y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; mientras que los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes.³⁰

El mismo tema surge poderosamente de las parábolas.³¹ La semilla crecía en secreto; y cuando estaba madura, se le metía la hoz, porque había llegado el tiempo de la siega.³² Al final de la era actual, los ángeles recogerían la cizaña, la atarían y la quemarían.³³ La red arrastraba peces de toda clase, que luego eran separados.³⁴ Los que rechazaran la invitación serían como asesinos que mataron a los mensajeros que les fueron enviados con invitaciones a una fiesta de bodas: el rey enviaría sus tropas y trataría con severidad con ellos.³⁵ En el banquete, los que insistieran en los mejores asientos serían humillados; los que rechazaran la invitación serían reemplazados por otros; los que no estuvieran preparados o no fueran dignos, serían excluidos.³⁶ Cuando el rey venía a su pueblo, los que no cumplían sus órdenes incurrían en juicio.³⁷ La parábola de los labradores malvados resume esto, como tantas otras cosas: la jerarquía actual había decidido intentar quedarse con la viña, pero ahora debía ser entregada a otros. Su rechazo a Jesús significaba que ahora no solo no serían herederos, sino que tampoco serían labradores. Quienes rechazaron a los mensajeros celestiales verían cómo el reino de Dios les era arrebatado y repartido en otro lugar; la piedra rechazada se convertiría en la cabeza del ángulo.³⁸ El recurso imaginario habitual de Israel, utilizado tradicionalmente para afirmar que cuando su dios actuara, ella, Israel, sería reivindicada mientras que las naciones paganas recibirían su justo merecimiento, es reutilizado aquí por el profeta de Nazaret para decir: cuando el dios de Israel actúe, será sobre Israel misma sobre quien caerá el juicio. ¿Por qué mira la paja que está en el ojo de su prójimo, y tiene una viga en el suyo? ³⁹ Si ella es ciega, ¿cómo podrá ser luz del mundo? ⁴⁰ Si la luz que en ella hay es oscuridad, ¿cuánta oscuridad será la misma oscuridad? ⁴¹

Los límites de Israel fueron así radicalmente redefinidos por Jesús, de modo que incluían a aquellos que se "arrepentían" según su propia redefinición, pero excluían a aquellos que no lo hacían:

Vino a vosotros Juan en camino de justicia, y no le creísteis; pero los publicanos y las ramera le creyeron; y aun cuando lo visteis, no os arrepentisteis después para creerle.⁴²

A lo largo de la enseñanza, la narración y la carrera de Jesús, este mensaje resonó una y otra vez, en palabras y hechos. Israel estaba siendo redefinido; y quienes no prestaran atención a las advertencias de Jesús se encontrarían en la posición que creían reservada para los paganos.

(iv) Advertencias de juicio inminente sobre «esta generación»

La advertencia general se hace con frecuencia más específica: el momento en cuestión llegará en la próxima generación. La comisión de Jesús a los discípulos, mientras se dedicaban a su propia labor de anunciar el reino, incluía severas advertencias para cualquiera que rechazara el mensaje:

Si alguien no los recibe ni escucha sus palabras, sacúdanse el polvo de los pies al salir de esa casa o ciudad. Les aseguro que en el Día del Juicio será más tolerable para la tierra de Sodoma y Gomorra que para esa ciudad.⁴³

Una vez más, esto no era una predicción de un «juicio final» atemporal. Era una advertencia directa de lo que sucedería si esta o aquella aldea galilea rechazaba el camino de paz que Jesús había venido a traer. Esto se amplificó en las palabras de aflicción pronunciadas sobre Corazín, Betsaida e incluso Capernaúm, la ciudad adoptiva de Jesús. El juicio caería sobre ellos, haciendo que el juicio de Tiro, Sidón y Sodoma pareciera leve en comparación.⁴⁴ Lo horroroso fue que Jesús estaba usando, como modelos para el juicio venidero sobre las aldeas dentro de Israel, imágenes de juicio tomadas directamente del Antiguo Testamento, donde tenían que ver con la juicio divino *sobre las naciones paganas* (Tiro, Sidón, Sodoma y Nínive; aunque Nínive escapó del juicio porque se arrepintió). Jesús había ofrecido a estos pueblos galileos⁴⁵ el camino de la paz. Siguiéndolo, encontrarían el hilo conductor divino que los guiaría a través del oscuro laberinto de las aspiraciones y maquinaciones políticas actuales, y hacia la reivindicación como verdadero pueblo del dios creador y del pacto. Si se negaban, estaban eligiendo el camino que los conducía, inevitablemente, a la confrontación con Roma y, por consiguiente, a la ruina inevitable.

El catálogo del juicio sobre los escribas y fariseos, tal como aparece en el material común a Mateo y Lucas, concluye con una advertencia adicional que es específica para «esta generación»:

¡Llenen, pues, la medida de sus padres! ¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo escaparán de la condena al infierno? Por eso les envío profetas, sabios y escribas, a algunos los matarán y crucificarán, y a otros los azotarán en sus sinagogas y perseguirán de ciudad en ciudad, para que caiga sobre ustedes toda la sangre justa derramada sobre la tierra, desde la sangre del inocente Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien asesinaron entre el santuario y el altar. De cierto les digo que todo esto vendrá sobre esta generación.⁴⁶

Ante esta perspectiva, sería mejor abandonar lo que más se apreciaba antes que lanzarse directamente a la conflagración:

Si tu mano te hace pecar, córtala; mejor te es entrar en la vida cojo que con dos manos ir al infierno, al fuego inextinguible. Y si tu pie te hace pecar, córtalo; mejor te es entrar en la vida cojo que con dos pies ser arrojado al infierno. Y si tu ojo te hace pecar, sácalo; mejor te es entrar en el reino de Dios con un solo ojo que con dos ojos ser arrojado al infierno, donde el gusano no muere y el fuego no se apaga. Porque todos serán salados con fuego. ⁴⁷

El juicio venía sobre «esta generación», ahora sorprendida en el acto de rechazar al mensajero final que había sido enviado para llamarla de nuevo a la obediencia. ⁴⁸

Este tema del juicio sobre la generación actual se aprecia con especial intensidad en la extensa secuencia de los capítulos 11 al 19 del evangelio de Lucas, con gran parte del material, por supuesto, paralelo a uno o ambos sinópticos. Gran parte de esta secuencia abarca material que ya hemos examinado en detalle, por lo que basta con repasarlo brevemente para captar su efecto. Si bien la secuencia y el orden son, por supuesto, de Lucas, la hipótesis histórica emergente sugiere firmemente que este era, de hecho, el tipo de cosas que Jesús decía con frecuencia, la devastadora historia que narraba habitualmente.

Los demonios volverán, y el último estado de la casa será peor que el primero. [11:24-6](#)). La generación que busca una señal es recompensada solo con la señal de Jonás, que será suficiente para condenarlos ([11:29-32](#)). Si la luz que hay en ti es oscuridad, la oscuridad es ciertamente grande ([11:33-6](#)). ¡Ay de los fariseos, porque están tan preocupados por la pureza ritual que no pueden ver la enorme enfermedad que crece en Israel! [11:37-54](#)). ⁴⁹ La sangre de todos los justos y de los profetas será demandada de esta generación, [11:51](#)). Israel tiene motivos para temer a aquel que no sólo puede matar, sino arrojar al Gehena ([12:4-5](#)). Los que reconocen a Jesús serán reivindicados, pero los que se niegan serán expulsados ([12:8-9](#)). Israel es como un rico insensato, acumulando inversiones en tierras y propiedades cuando su mundo está a punto de derrumbarse a su alrededor ([12:13-21](#)). El amo de la casa viene, y los sirvientes que no están preparados para él serán 'puestos con los infieles' ([12:35-46](#)); aquellos que son activamente desobedientes serán castigados según la gravedad de su ofensa ([12:47-8](#)). De ahora en adelante habrá división dentro de Israel ([12:49-53](#)), mientras que sus ciudadanos, al no leer los signos de los tiempos, no reconocen que su hora ha llegado ([12:54-6](#)). Si lo hicieran, llegarían a un acuerdo con sus enemigos ahora, en lugar de arriesgarse a la ruina total ([12:57-9](#)).

Lucas 13 comienza con una doble advertencia solemne. A menos que Israel se arrepienta de su precipitada carrera hacia la destrucción, sufrirá el mismo destino que aquellos a quienes Pilato mató o que fueron aplastados por la torre de Siloé: en otras palabras, las espadas romanas y la caída de mampostería serán su destino si persisten en el camino del nacionalismo idólatra. [13:1-5](#)). Las advertencias se refuerzan de inmediato con una parábola: más vale que la higuera dé fruto pronto, porque de lo contrario será cortada. [13:6-9](#)). Hay una puerta estrecha; una vez cerrada, no habrá posibilidad de entrar, y algunos que sean primeros serán últimos, y viceversa ([13:22-30](#)). Jerusalén está a punto de enfrentarse al equivalente de un devastador incendio en un corral, visto desde la perspectiva del ganado; Jesús anhelaba hacer lo que hacen las gallinas en tales circunstancias, pero los polluelos se niegan a ponerse bajo sus alas. Como resultado, el Templo es abandonado por su legítimo habitante, abandonado a su suerte, tal como en las profecías de Ezequiel ([13:34-5](#)).⁵⁰

En vista de todo esto, los que se exaltan a sí mismos comenzarán con vergüenza a ocupar el lugar más bajo ([14:7-11](#)). Ninguno de los invitados probará el banquete mesiánico ([14:24](#)). Israel debe dejar de aferrarse a la identidad familiar y a las posesiones ancestrales; de lo contrario, será como alguien que construye una torre pero no puede terminarla; o, en una advertencia cuya metáfora puede resultar un poco forzada para su comodidad, será como un rey con un pequeño ejército que va a la guerra contra alguien con uno grande. [14:25-33](#)). En este momento, la sal de la tierra está perdiendo su sabor, y cuando eso sucede, solo se puede desechar ([14:34-5](#)). La frase característica «si tenéis oídos, oíd» ([14:35b](#)) es otra señal reveladora de que Lucas al menos entendió este dicho como una advertencia críptica de un juicio terrible que se cernía sobre la cabeza de Israel.

Las parábolas de Lucas 15 y 16 apuntan en la misma dirección. El hermano mayor se queda fuera de la fiesta, mientras que el pródigo se convierte en el invitado de honor. [15:11-32](#)). El mayordomo está a punto de ser destituido de su cargo, y si supiera lo que hace, estaría buscando a todos los amigos que pudiera conseguir mientras tuviera tiempo. [16:1-9](#)).⁵¹ Los cinco hermanos de Dives adoran a Mammón tan devotamente como pueden ([16:10-15](#)), sin saber que pronto se unirán al hermano mayor en el tormento ([16:19-31](#)). Israel experimentará un tiempo que será como los días de Noé o de Sodoma ([17:22-37](#)). Los elegidos serán vindicados, pero serán pocos los que serán fieles en el día del hijo del hombre ([18:1-8](#)). Los que confían en sus riquezas nunca entrarán en el reino ([18:18-30](#)). Los ciudadanos que no querían que el

rey los gobernara serán destruidos; el siervo que no cumplió con su comisión será arruinado (19:11–27).

El mismo tema se refuerza cuando Jesús va a la cruz. Las mujeres que lloran la muerte de Jesús deberían llorar por ellas mismas y por sus hijos. Llegará un momento en que pronunciarán una terrible «bienaventuranza»: «¡Bienaventurados los vientres que no engendraron y los pechos que no criaron!». La gran bendición de los hijos se convertirá en vergüenza; pues si ellos (los romanos) hacen esto cuando el leño está verde, cuando el condenado es inocente de la revuelta violenta, ¿qué sucederá cuando el leño esté seco, cuando los niños que ahora juegan en las calles se conviertan en una fuerza revolucionaria que se opondrá directamente a Roma? ⁵² Jesús, sabiendo que Israel finalmente ha rechazado el único camino de paz, sabe también que en la próxima generación se verá envuelta en una guerra que no podrá evitar perder, y que perderá terriblemente. Los dos *lestai* crucificados con él son simplemente un anticipo de los miles de *lestai* —bandidos, revolucionarios— que sufrirán el mismo destino al terminar la siguiente generación. La noble pero trágica historia de Israel se está convirtiendo rápidamente en una pesadilla.

Estas advertencias constituyen un catálogo de considerable tamaño y poder. Por supuesto, algunos dirán que aquí se trata simplemente de la teología lucana, no... En absoluto con Jesús. Esta objeción debe abordarse en dos niveles muy diferentes. En primer lugar, es un error metodológico fundamental suponer que, dado que el evangelista, como todos los escritores que han existido, tuvo razones para seleccionar y ordenar lo escrito, el material carece de carácter histórico. Debido a este problema, buena parte de la Parte II de *NTPG* fue necesaria como preámbulo del presente volumen. ⁵³ En segundo lugar, debemos prestar atención a lo que implica decir que toda esta porción del material lucano no se relaciona con Jesús. Nos vemos obligados, francamente, a decir *que* Lucas desconocía por completo el énfasis de las enseñanzas de Jesús y la trama de su historia, o que el ministerio de Jesús realmente tuvo la advertencia de un desastre nacional inminente como una de sus principales prioridades. No hay un punto medio viable. Dos aspectos en particular respaldan esta última alternativa: muchos de los dichos recién recopilados aparecen de alguna forma en otras corrientes de la tradición; y el panorama que tenemos ante nosotros forma parte de una hipótesis general que, en mi opinión, tiene sentido histórico. Esto nos da buenas bases para pasar a las advertencias más específicas en las que se centra la categoría general, con la firme certeza de que es muy probable que este tipo de material se remonte al propio Jesús. ⁵⁴

(v) Advertencias de juicio sobre Jerusalén y el Templo

Las advertencias llegan a un punto crítico en [Lucas 19:39–44](#) , donde Jesús, bajando del Monte de los Olivos, rompe a llorar al ver la hermosa ciudad que aparece a la vista, muy similar a la que tendría Tito cuarenta años después, mientras reunía a sus legiones para el asedio final:

¡Si tú, incluso tú, hubieras reconocido en este día las cosas que contribuyen a la paz! Pero ahora están ocultas a tus ojos. Ciertamente, vendrán días sobre ti, cuando tus enemigos levantarán murallas a tu alrededor, te cercarán y te acorralarán por todos lados. Te aplastarán contra el suelo, a ti y a tus hijos dentro de ti, y no dejarán piedra sobre piedra en tu interior, porque no reconociste el tiempo de tu visitación de parte de Dios. ⁵⁵

Sin embargo, esta no era de ninguna manera la primera vez que Jerusalén y el Templo ocupaban un lugar destacado en la historia de juicio que Jesús contaba con frecuencia. ⁵⁶ Consideremos, por ejemplo, este pasaje, recordando que, dentro de su cultura, la palabra «casa» podía fácilmente evocar la idea de «Templo», y que la «roca» o «piedra» se identificaría fácilmente como la piedra fundamental de ese Templo: ⁵⁷

Todo aquel que oye estas palabras mías y las pone en práctica será como un hombre prudente que edificó su casa sobre la roca; y cayó la lluvia, vinieron las inundaciones, y soplaron los vientos y azotaron aquella casa, pero no se derrumbó, porque estaba cimentada sobre la roca. Y todo aquel que oye estas palabras mías y no las pone en práctica será como un hombre insensato que edificó su casa sobre la arena; y cayó la lluvia, vinieron las inundaciones, y soplaron los vientos y azotaron aquella casa, y se derrumbó; y fue grande su ruina. ⁵⁸

Jesús, al igual que otros sectarios judíos, invitaba a sus oyentes a unirse a él en el establecimiento del verdadero Templo. El Templo de Jerusalén estaba bajo juicio, un juicio que caería pronto. Los demonios, como vimos, regresarían, y el estado final de la «casa» sería peor que el primero. ⁵⁹ La caída de la mampostería, como cuando cayó la torre de Siloé, será el destino de los impenitentes. ⁶⁰ La 'casa' queda abandonada, desolada, desprotegida ante el ataque enemigo. ⁶¹ Es en este contexto que la dramática acción de Jesús en el Templo cobra perfecto sentido: fue una parábola dramatizada de juicio, de destrucción. La «casa» se había convertido en una guarida de *lestai* , bandidos, y Jesús, al igual que Jeremías, a quien citó, declaraba el juicio divino sobre ella. ⁶² La higuera funciona como una ayuda visual de lo que realmente se quería decir: Marcos ha hecho resaltar esto dividiendo la narración de la higuera en dos y colocando la acción del Templo en el medio, pero no hay razón para

suponer que esto haga más que explicitar lo que estaba latente en la tradición e implícito en la acción misma de Jesús.⁶³ El vínculo se refuerza con el dicho acerca de que “esta montaña” fue arrojada al mar.⁶⁴ El evidente carácter proverbial del dicho⁶⁵ no debe ocultar el hecho de que alguien que habla de 'esto La expresión 'montaña' arrojada al mar, en el contexto de una dramática acción de juicio en el Templo, inevitablemente se oiría como una referencia al Monte Sión.

Se llega a la misma conclusión por un camino diferente cuando consideramos diversos dichos que implícitamente declaran la redundancia del Templo. Jesús declara, citando a Oseas, que lo que el dios de Israel desea es «misericordia, no sacrificio».⁶⁶ El mismo punto está implícito en el diálogo de Jesús con el escriba en [Marcos 12:28-34](#) : Jesús estaba inaugurando un estilo de vida que ya no necesitaba el Templo. El hecho de que Johanan ben Zakkai supuestamente dijera cosas similares después del año 70 d. C. no es sorprendente, y no debería llevar a la conclusión de que Jesús no pudo haber usado [Oseas 6:6](#) de esta manera.⁶⁷ Y, en particular, hay todo un nexo de tradiciones en las que Jesús de hecho profetizó la destrucción de manera bastante explícita, a veces como un acto divino y a veces, sorprendentemente, como propio:

Le oímos decir: «Yo destruiré este templo hecho por manos humanas, y en tres días edificaré otro, no hecho por manos humanas.»⁶⁸

Los que pasaban lo insultaban, meneando la cabeza y diciendo: «¡Ajá! Tú que destruyes el templo y lo reconstruyes en tres días, ¡sálvate a ti mismo y baja de la cruz!».⁶⁹

Jesús les respondió: Destruid este templo, y en tres días lo levantaré.⁷⁰

«Hemos oído a Esteban decir que Jesús de Nazaret destruirá este lugar y las costumbres que Moisés nos dio.»⁷¹

Jesús dijo: «Destruiré esta casa y nadie podrá reconstruirla.»⁷²

Como veremos, esta notable afirmación concuerda plenamente con el tema que emerge constantemente en el centro de la historia de Jesús. Él se arrogaba la autoridad profética y mesiánica para juzgar el Templo. Por ello, finalmente fue acusado ante las autoridades. Con estas palabras, irónicamente, nos encontramos en la roca de la historia.⁷³

Jesús, entonces, pronunció advertencias contra la nación; advertencias contra su propia generación en particular; y advertencias centradas en el desastre que caería sobre Jerusalén y el Templo. Considero que todo esto está establecido incluso antes de abordar Marcos 13 y sus paralelos. A lo largo de su carrera pública, Jesús contó una historia, muy similar a la narrativa implícita de los Rollos, en la que el juicio generalmente asociado con la acción

de Yahvé contra las naciones paganas recaería sobre aquellos judíos que se negaran a seguir el camino que él les ofrecía. Ninguno de los dichos que he enumerado en este breve resumen debe atribuirse, en esencia, a otro lugar que no sea a él. Son típicamente oráculos proféticos que emiten, en nombre del dios de Israel, advertencias a su pueblo rebelde. Y el juicio venidero fue concebido en términos bíblicos clásicos: invasión y destrucción por parte de ejércitos extranjeros, a quienes se les permitió hacer lo que están haciendo porque Yahvé, habiendo advertido a su pueblo más allá de toda paciencia y esperanza, los ha abandonado deliberadamente a su suerte. Asiria y Babilonia habían sido antes instrumentos de la ira de YHWH; ahora sería el turno de Roma.

3. Garantía de vindicación

¿Sería este, entonces, el final de la historia? ¿Quedaría todo lo que quedara de los sueños y aspiraciones de Israel en un montón de escombros, con Jerusalén convertida en una enorme y humeante extensión de la Gehena, su propio vertedero? En cierto sentido, sí. Si Israel albergaba ambiciones nacionalistas, terminaría en el fuego. Quienes tomaran la espada, a espada perecerían. Pero en otro sentido, el más importante, no. El énfasis del anuncio del reino por parte de Jesús residía en que el dios de Israel ciertamente reivindicaría a su pueblo, a sus elegidos que clamaban a él día y noche. De no ser así, la acusación de que la proclamación de Jesús (tal como la hemos expuesto) estaba derribando los cimientos de todo lo judío podría parecer, a pesar de todo, tener cierto peso. Esta, después de todo, era la esperanza fundamental de Israel: que los enemigos del pueblo elegido fueran destruidos y los elegidos vindicados. Jesús parece haber reafirmado, aunque redefiniendo radicalmente, esta expectativa. ¿Cómo sucedería esto? ¿Qué forma adoptaría? ¿Cómo se desarrollaría la historia hasta su resolución?

El énfasis constante que encontramos aquí es que quienes habían seguido a Jesús (y, por ende, quienes seguirían su camino en el futuro) escaparían del gran desastre venidero y recibirían la vindicación prometida a Israel. Ellos serían quienes heredarían la promesa, quienes experimentarían la verdadera liberación del exilio. Aquí también hay una gran concatenación de pasajes, a los que podemos echar una simple mirada para percibir la forma y el contenido de la esperanza.

El punto principal se expresa en las tradiciones que, en lenguaje apocalíptico clásico, enfatizan que quienes siguieron a Jesús eventualmente serían reconocidos como su verdadero pueblo:

Así que, a cualquiera que me reconozca públicamente, yo también le reconoceré delante de mi Padre que está en los cielos; y a cualquiera que

me niegue públicamente, yo también le negaré delante de mi Padre que está en los cielos.⁷⁴

Entonces Jesús dijo a sus discípulos: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá, y el que pierda su vida por mí, la hallará. ¿De qué le servirá a alguien ganar el mundo entero si pierde su vida? ¿O qué dará uno a cambio de su vida? Porque el Hijo del Hombre ha de venir con sus ángeles en la gloria de su Padre, y entonces recompensará a cada uno según sus obras».⁷⁵

La verdad saldrá a la luz: en ese momento, nadie que mirara a los seguidores de Jesús se daría cuenta de que ellos serían reivindicados como el pueblo del dios del pacto, pero un día se manifestaría:

Así que no les tengan miedo; porque nada hay encubierto que no haya de ser revelado, ni oculto que no haya de saberse. Lo que les digo en la oscuridad, díganlo a la luz; y lo que oyen al oído, proclamenlo desde las azoteas.⁷⁶

Porque nada hay oculto que no haya de manifestarse; ni secreto que no haya de salir a la luz. Si alguien tiene oídos para oír, que oiga.⁷⁷

Se podía confiar plenamente en esta reivindicación: aunque los seguidores de Jesús pudieran parecer totalmente desprotegidos y en riesgo en todos los sentidos, debían confiar en el verdadero dios para su seguridad y reivindicación:

¿No se venden dos gorrones por un céntimo? Y ni uno de ellos caerá a tierra sin la voluntad de vuestro Padre. Pero hasta vuestros cabellos están todos contados. No temáis, pues; vosotros valéis más que muchos gorrones.⁷⁸

Por tanto, debían orar para que no fuesen llevados al *peirasmós*, el gran tiempo de prueba y tribulación que precedería a la gran liberación, y para que fuesen rescatados del *poneros*, el maligno.⁷⁹ Si los sometían a juicio, el espíritu con el cual Jesús había sido ungido para Su tarea sería también con ellos, para que supieran qué decir.⁸⁰ No sólo serían preservados y protegidos en medio de la tribulación y la persecución, sino que se les darían puestos de responsabilidad, de modo que en la *palingenesia*, el gran tiempo de renovación, se sentarían en doce tronos para juzgar a las doce tribus.⁸¹ Aquellos que lo habían abandonado todo para seguir a Jesús recibirían a cambio mucho más de lo que habían perdido.⁸² El dios de Israel vindicaría rápidamente a sus elegidos; aquellos que reconocieran a Jesús serían reconocidos en el día grande y terrible.⁸³ Finalmente, si Jesús hubiera pronunciado su juicio sobre el Templo, esto daría lugar a la afirmación

equilibradora: Jesús construiría el nuevo Templo; su pueblo sería la verdadera nueva Jerusalén.⁸⁴ Toda la historia, del juicio para los que no habían seguido a Jesús y de la reivindicación para los que sí lo habían seguido, se resume en esta frase críptica pero frecuentemente repetida: los primeros serán últimos y los últimos primeros.⁸⁵ En otras palabras, cuando la gran tribulación llegara a Israel, quienes habían seguido a Jesús serían liberados; y esa sería la señal de que Jesús había actuado correctamente, y de que, en consecuencia, ellos habían actuado correctamente al seguirlo. La destrucción de Jerusalén, por un lado, y el rescate de los discípulos, por otro, serían la vindicación de lo que Jesús había estado diciendo a lo largo de su ministerio.

¿Qué podemos decir como historiadores sobre este catálogo de pasajes? Respaldo la cita de Caird con la que comienza este capítulo: la secuencia de pensamiento que acabamos de esbozar tiene un sentido excelente dentro de la hipótesis en desarrollo.⁸⁶ Sanders descarta el material de dichos que hemos examinado por no ser como la "escatología de la restauración judía" y, por tanto, no ser lo que Jesús quería decir.⁸⁷ Pero creo que sería mejor decir que estos dichos se asemejan a la escatología restauradora judía de *Jesús*, es decir, ese esquema de pensamiento en el que las esperanzas de Israel se han redefinido y remodelado en torno a él y a su propia agenda para el reino. El doble criterio de similitud y disimilitud entra de nuevo en juego. Sanders niega la similitud y, por lo tanto, la autenticidad. Sugiero que la similitud falla precisamente en el punto en el que, si toda mi hipótesis hasta ahora es correcta, deberíamos esperar que falle. Jesús es Narrando la historia reconocible de Israel, con el juicio y la vindicación venideros, tal como uno podría imaginarlo dentro de la escatología restauradora principal; *excepto por el hecho de que*, tal como encontramos en algunos Rollos, los líderes oficiales de Israel (y su preciado símbolo, el Templo) han sido presentados como "enemigos", mientras que el papel de "Israel perseguido y reivindicado" se le otorga a Jesús y sus discípulos. La historia en sí no ha cambiado. Jesús habla de juicio y vindicación, tal como tantos profetas lo habían hecho antes que él. La trama es la misma, los *personajes dramáticos* son diferentes.

Por supuesto, cualquiera podría responder que, en la corriente académica dominante desde Bultmann, al menos casi todos estos dichos se han atribuido rápidamente a la iglesia primitiva. Por supuesto; nada podría ser más natural, dentro de un movimiento académico que, impulsado por una epistemología fenomenalista o empirista, asumió que los dichos que la iglesia primitiva habría encontrado útiles debieron haber sido inventados por ellos.⁸⁸ En este punto, nos encontramos bastante cerca de un choque directo de cosmovisiones, y cualquier afirmación se enfrentará a una contraafirmación.

Sostengo que la hipótesis que presento se basa mejor en los datos, lo hace de forma más sencilla y arroja luz sobre un ámbito más amplio que sus diversas alternativas bultmannianas y postbultmannianas. Además, posee esa similitud y disimilitud, tanto con el judaísmo como con la iglesia primitiva, lo cual constituye un indicio fundamental de plausibilidad histórica.

Esta afirmación puede verse ahora fuertemente reforzada por la consideración de otro pasaje central. Este también se atribuye comúnmente a la iglesia primitiva. Sin embargo, está muy arraigado en la tradición temprana de todo tipo y concuerda excelentemente con la hipótesis en desarrollo. Sugiero que debería permitirse una sólida afirmación que se remonta, de una forma u otra, al propio Jesús. Me refiero al llamado «pequeño apocalipsis» de Marcos 13 y sus paralelos.

4. Marcos 13 y paralelos: La destrucción y la vindicación venideras

(i) Introducción

Marcos 13 y sus paralelos han sido el foco de un intenso debate académico en las discusiones sobre el reino y, por ende, sobre los objetivos de Jesús. Mi argumento ahora es que si leemos este capítulo (y sus paralelos en Mateo y Lucas) a la luz del argumento hasta ahora y de las discusiones relevantes en *NTPG*, descubriremos que posee una coherencia interna y que reúne exactamente esa combinación de advertencias y promesas que... He visto que caracteriza el ministerio de Jesús a lo largo de todo el tiempo. El contexto —Jesús sentado en el Monte de los Olivos, mirando hacia el Monte del Templo al otro lado de Getsemaní y el valle de Cedrón— es absolutamente creíble. El momento —durante la última semana, tras haber representado Jesús una parábola sobre la destrucción del Templo— es igualmente perfecto. El contenido —la explicitación de las advertencias de destrucción inminente y las promesas de vindicación— tiene un sentido excelente. El lenguaje —metáfora y símbolo apocalípticos, para evocar las resonancias plenas de la profecía del Antiguo Testamento y dotar a los acontecimientos venideros de su pleno significado teológico— es característico de Jesús y totalmente apropiado para la ocasión. Simplemente no hay necesidad (como se sentía en los días en que Jesús estaba siendo «rescatado» del apocalipsis, como si este último fuera una intrusión judía indeseable en su mensaje puro y atemporal).⁸⁹) tratar este pasaje como un apocalipsis cristiano primitivo que Jesús no pudo y no quiso decir.⁹⁰ Tampoco hay necesidad real de imaginar que ha sido sustancialmente "escrito" a la luz de los eventos del año 70 d. C. Como se ha demostrado con suficiente frecuencia, el lenguaje empleado aquí no proviene de descripciones de batallas y asedios en el campo de batalla, sino de predicciones bíblicas de un juicio catastrófico sobre esta o aquella ciudad.

Aquí, de hecho, reside la verdadera conmoción de este pasaje. Así como antes Jesús había usado Tiro, Sidón, Sodoma y otras ciudades paganas como símbolos del juicio que caería sobre esta o aquella ciudad o pueblo que lo había rechazado, ahora, frente a Jerusalén y su rechazo a su mensaje, eligió imágenes que se habían usado para describir la mayor ciudad pagana del período del Antiguo Testamento. La destrucción que vendría sobre la ciudad elegida por YHWH sería como la que cayó sobre Babilonia.⁹¹ El exilio por fin llegaba a su fin. El archiesclavizador iba a ser destruido. La historia se encaminaba hacia su conclusión apropiada, aunque impactante.

[Marcos 13:5-37](#) y sus paralelos se han descrito y tratado durante mucho tiempo como un «pequeño apocalipsis», lo que implica que el material es, tanto en estilo como en contenido, sensiblemente diferente del resto del evangelio y de la enseñanza de Jesús en su conjunto. En particular, se ha argumentado repetidamente que el capítulo del versículo... A partir del [5](#) deben considerarse como una entidad separada de los versículos [1-4](#), desde los versículos [1-4](#) hablan de la destrucción del Templo, mientras que a partir del versículo [5](#) en adelante el pasaje consiste en una larga y tumultuosa preparación para la venida del hijo del hombre en una nube.⁹² Sin embargo, esto malinterpreta radicalmente El significado de «hijo del hombre» en la expectativa judía del primer siglo. En cambio, debemos insistir en una lectura histórica seria:

Aquí, como en el libro de Daniel..., la venida del Hijo del Hombre sobre las nubes del cielo nunca fue concebida como una forma primitiva de viaje espacial, sino como símbolo de un poderoso cambio de fortuna en la historia y a nivel nacional...

Qué extraño que Marcos, dicen los críticos, añadiera a una pregunta sobre una crisis histórica un discurso que responde a una pregunta sobre una crisis escatológica. Pero, suponiendo que Marcos tuviera razón, suponiendo que la predicción de la venida del Hijo del Hombre en las nubes del cielo fuera realmente una respuesta a la pregunta de los discípulos sobre la fecha de la caída de Jerusalén. ¿Es realmente creíble que Jesús, heredero de la riqueza lingüística y teológica de los profetas, y él mismo un teólogo y maestro de la imaginería más grande que todos ellos, hubiera convertido sus símbolos en prosa simple y literal?⁹³

Según esta perspectiva, Marcos 13 ha sido gravemente malinterpretado al incorporar ideas sobre la «segunda venida» de Jesús. Ha existido una larga tradición en el cristianismo tradicional de interpretarlo de esta manera, que se ha filtrado en sermones, libros e incluso en los encabezados de muchas Biblias, y de ahí en el torrente sanguíneo de generaciones de personas

piadosas. Ha habido una tradición comparativamente corta dentro de la erudición neotestamentaria tradicional, que se remonta particularmente a Johannes Weiss y Albert Schweitzer, de respaldar esta interpretación, con una diferencia significativa. El pietismo supone que, en Marcos 13, Jesús predijo su propia venida al final de los tiempos, una predicción aún por cumplirse; Weiss, Schweitzer y sus sucesores han creído que Jesús predijo aquí el fin inminente del mundo, y que se demostró que estaba equivocado. Sugiero que ambas tradiciones, la antigua pietista y la académica más reciente, están simplemente equivocadas.

Pero ¿no habla el pasaje de la «parusía», la «segunda venida»? Sí, la palabra griega «*parusía*» aparece en la versión de Mateo (24:3 , 27 , 37 , 39 ; estas son, sorprendentemente dada su popularidad entre los eruditos, sus únicas apariciones en los evangelios). Pero ¿por qué deberíamos pensar —salvo por razones de tradición eclesiástica y académica— que *parusía* significa «la segunda venida» y/o el descenso en una nube de Jesús y/o el «hijo del hombre»? ⁹⁴ *Parusía* significa 'presencia' en oposición a *apousia* , 'ausencia'; por lo tanto, denota la 'llegada' de alguien que no está presente en el momento; y se usa especialmente en relación con la visita 'de un personaje real u oficial'. Hasta que se presente evidencia de un significado diferente, este debería ser nuestro punto de partida.

¿Qué esperaban, después de todo, los discípulos? Habían llegado a Jerusalén con la expectativa de que Jesús fuera entronizado como el legítimo rey. Esto implicaría necesariamente que Jesús asumiera la autoridad que simbolizaba el Templo. Ahora se enfrentaban a la sorprendente noticia de que esta toma de autoridad significaría la demolición, literal y metafórica, del Templo, cuya desaparición Jesús, de hecho, había predicho constantemente, y que ya había derribado simbólicamente en su dramática (pero aparentemente intrascendente) acción en el propio Templo. Los discípulos ahora «oyeron» su anuncio profético de la destrucción del Templo como el anuncio, también, de su propia vindicación; en otras palabras, de su propia «venida» —no flotando en una nube, por supuesto, sino de su «venida» *a Jerusalén como el legítimo rey reivindicado* . Lo que los discípulos, naturalmente, querían saber era cuándo sería Jesús realmente instalado como rey. Respondió, como era de esperar, con una reelaboración de pasajes bíblicos sobre la destrucción de grandes ciudades y la vindicación del verdadero pueblo del dios de Israel. Todo se centraba en el punto central: que la destrucción del Templo constituiría su propia vindicación. Una vez aceptada esta premisa, la pesadilla de la confusa reconstrucción textual, en principio, termina.

El exégeta que desee argumentar una postura como esta se encuentra en un callejón sin salida. Como hemos visto, ni las tradiciones piadosas de la iglesia ni las (a veces) menos piadosas tradiciones académicas están acostumbradas a interpretar el pasaje de esta manera. Es probable que los piadosos me acusen de artimañas académicas, diseñadas para eludir lo que para ellos parece una declaración clara de la futura segunda venida del Señor. Es probable que los eruditos me acusen de artimañas piadosas, eludiendo el problema de que Jesús parece haberse equivocado. No me declaro culpable de ninguno de los dos cargos. Sostengo que interpretar el pasaje como sugiero implica mantenerse firme en tres puntos: primero, la reconstrucción de lo «apocalíptico» que se ofrece en el capítulo 10 *de NTPG* ; segundo, la reconstrucción de la cosmovisión de la iglesia primitiva que se ofrece en la Parte IV *de NTPG* ; tercero, la reconstrucción del anuncio del reino por parte de Jesús y su relato de la historia, que hemos expuesto hasta ahora en este volumen. Si tomamos estos como puntos de partida, me parece que todo el pasaje (a) se refiere claramente a la inminente destrucción de Jerusalén y (b) confiere a ese acontecimiento su significado teológico. Esto, enfáticamente, no pretende desmitificar el lenguaje apocalíptico en cuestión. Tampoco reducirlo a una mera metáfora. Se trata de insistir en leerlo como se habría escuchado en el primer siglo, es decir, *tanto* con su referencia sociopolítica, propiamente terrenal y revolucionaria, *como* con sus connotaciones plenamente simbólicas, teológicas e incluso mitológicas. El acontecimiento que se avecinaba sobre Jerusalén sería el juicio divino sobre el pueblo rebelde de Yahvé , ejercido a través del juicio de Roma sobre sus súbditos rebeldes. También fue el rescate del juicio del pueblo de Jesús, en Un evento que simbolizó dramáticamente su escape definitivo del exilio. Todo esto hablaba con fuerza de la reivindicación de Jesús mismo, tanto como profeta como quien tiene el derecho de pronunciarse sobre el Templo, y (en un sentido aún por explicar) como el verdadero *sustituto* del Templo. Esta me parece una hipótesis histórica con muchas más probabilidades de éxito que cualquiera de las rivales mencionadas anteriormente, y, *a fortiori* , que las fantásticas y cada vez más complejas teorías histórico-tradicionales que han surgido, desde Schweitzer, para intentar explicar cómo surgió un capítulo tan peculiar.⁹⁶ Una vez que aceptamos que la posición de Schweitzer es innecesaria e insostenible, la mayoría de esas teorías caen con ella.⁹⁷

(ii) La caída de Jerusalén

Al salir del Templo, uno de sus discípulos le dijo: «Maestro, mira qué piedras tan maravillosas y qué edificios tan maravillosos». Jesús le respondió: «¿No ves estos grandes edificios? No quedará piedra sobre piedra que no sea

derribada». Y estando sentado en el Monte de los Olivos, frente al Templo, Pedro, Santiago, Juan y Andrés le preguntaron en privado: «Dinos, ¿cuándo será esto y cuál será la señal de que todo esto se cumplirá?». ⁹⁸

Supongo que una de las principales razones por las que se ha ignorado durante tanto tiempo la manera obvia de leer el capítulo debe ser el hecho de que en gran parte de la teología cristiana la caída de Jerusalén no ha tenido ningún significado teológico. ⁹⁹ Esto ha significado no sólo que Marcos 13 se considere desconcertante, sino también que todas las referencias al mismo evento en otras partes de los evangelios, incluso donde comienza uno en la cara, como en [Lucas 13:1-5](#) —se han interpretado como advertencias generales sobre el fuego del infierno en el más allá, en lugar del juicio literal y físico divino a través del juicio romano que hemos visto como característico de la historia de Jesús. La predicción en [Marcos 13:2](#) («No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derribada») no es nuevo ni inesperado. Es algo que muchos judíos sectarios de la época bien podrían haber pensado o dicho. Es el punto central, necesario y predecible, de todo el ministerio profético de Jesús. Al igual que Jeremías, se lamentó por la ciudad, pero no pudo evitar anunciar su ruina inminente. Al igual que Josefo, afirmó ver que la destrucción era inevitable y la interpretó como un juicio divino por la maldad presente de Israel. En un extraño paralelismo con las advertencias que dio sobre su propia muerte inminente (lo exploraremos más adelante), continuó anunciando el desastre de Jerusalén y, ante el comprensible entusiasmo de los discípulos por los fantásticos edificios que tenían ante sí, fue absolutamente apropiado que llevara esta rama de su ministerio a su clímax, apaciguando su ardor con solemnes palabras de juicio.

El escenario del siguiente discurso de Mateo y Marcos es el Monte de los Olivos. Esto difícilmente puede ser accidental. La historia no debe contarse simplemente en abstracto: como ocurre con la praxis de Jesús en otros aspectos, la historia se representa simbólicamente. Jesús parece querer hacer una alusión a... [Zacarías 14:4-5](#). El contexto es la venida del reino divino ([Zacarías 14:9](#)) y la venidera gran batalla de las naciones contra Jerusalén ([14:1-3](#)). [Zacarías 14:4-5](#) habla del dios de Israel de pie en el Monte de los Olivos, y de un gran terremoto, tras el cual «vendrá YHWH tu dios, y todos los santos con él». No hay terremoto en el relato sinóptico (aunque compárese [Mateo 27:51-2](#)), y Jesús está sentado, no de pie; esto basta para sugerir que los evangelistas no inventaron la escena deliberadamente solo para «cumplir» con Zacarías. Mateo tampoco añade, como podría haber hecho, una nota que diga «esto se hizo para cumplir la profecía...». Pero esto, por lo tanto, apunta aún más a la probabilidad de que Jesús eligiera el Monte de los Olivos como el

lugar apropiado desde donde pronunciar sus últimos oráculos solemnes de juicio sobre Jerusalén, y sus últimas predicciones solemnes de vindicación de sí mismo y sus seguidores. Era al menos tan capaz de actuar de una manera simbólicamente resonante como lo habían sido los grandes profetas hebreos; y al menos tan atento a las resonancias simbólicas, en particular al simbolismo del lugar, como lo fueron los escritores cristianos una generación más tarde.

¹⁰⁰ El Monte de los Olivos era un lugar natural Para Jesús, de todos modos, estaba a medio camino entre la ciudad y Betania, donde él y sus seguidores pernoctaban. La fuerza del contexto parece residir en que se trataba de la paradójica narración que Jesús hacía de la gran historia de Zacarías 14: al predecir la última gran lucha de Jerusalén, la venida de Yahvé y la llegada final del reino divino, actuaba para cumplir, a su propia interpretación, la profecía de Zacarías.

Las preguntas que los discípulos le hacen a Jesús están explícitamente relacionadas con esta predicción. En Marcos ([13:4](#)) no hay ninguna duda sobre esto: '¿Cuándo será esto, y cuál será la señal cuando estas cosas estén por suceder?' En Lucas ([21:7](#)) es aún más claro: "¿Cuándo será esto, y cuál será la señal cuando esto esté por suceder?" Ya hemos visto que el uso que hace Mateo de la palabra *parusía* no indica que haya alterado este significado (aunque es en parte la versión de Mateo, que en términos de reconstrucción histórica parece inicialmente la menos plausible de las tres, la que ha dado a los eruditos, lectores y predicadores populares la idea de que el discurso trata realmente sobre el fin del universo espacio-temporal y el viaje de Jesús a la Tierra en una "segunda venida"). ¹⁰¹ Sin embargo, debemos recalcar de nuevo: para los discípulos, buenos judíos del primer siglo, no había razón alguna para que pensarán en el fin del universo espacio-temporal. No había razón, ni en sus propios antecedentes ni en nada de lo que Jesús les había dicho hasta entonces, para que se les ocurriera siquiera que la verdadera historia del mundo, de Israel o de Jesús mismo, pudiera incluir el fin del universo espacio-temporal, ni que Jesús o cualquier otra persona descendiera a la tierra en una nube. Ni siquiera habían pensado aún en que les sería arrebatado, y mucho menos en su posible regreso; ni tenían idea de otra figura, terrenal, celestial o algo intermedio, que un día descendería a la tierra cabalgando sobre una nube literal. ¹⁰² Si Jesús hubiera querido introducirles una idea tan extraña y tan poco judía, habría tenido una tarea muy difícil; como encontramos a menudo en los evangelios, sus mentes no eran exactamente las más agudas a la hora de captar redefiniciones incluso de ideas con las que ya estaban algo familiarizados.

los discípulos *estaban* muy interesados en una historia que culminaba con la llegada de Jesús a Jerusalén para reinar. *Esperaban* el cumplimiento de las esperanzas de Israel, que la historia, tan frecuentemente relatada en las Escrituras de Israel, alcanzara su clímax previsto. Y el «fin de los tiempos» que anhelaban no era el fin del orden espacio-temporal, sino el fin de la presente era malvada. (*ha'olam hazeh*), y la introducción de la era venidera (todavía muy mundana) (*ha'olam haba'*) —en otras palabras, el fin del período de duelo y exilio de Israel y el comienzo de su libertad y reivindicación.¹⁰³ Por lo tanto, [Mateo 24:3](#) se lee más naturalmente, en su contexto judío del primer siglo, no como una pregunta acerca de (lo que los eruditos han llegado a llamar, en lenguaje técnico) la "parusía", sino como una pregunta acerca de la "venida" o "llegada" de Jesús en el sentido de su entronización real como rey, consecuente con el destronamiento de los poderes actuales que ocupaban la ciudad santa.¹⁰⁴ Los discípulos presionaban a Jesús para que les diera detalles de su plan para convertirse en rey, como David lo había sido, en la ciudad que aún lo rechazaba. Anhelaban su propia versión del gran acontecimiento que todo Israel esperaba con ansias. En otras palabras, Mateo no se encuentra en una posición desfavorable respecto a Marcos y Lucas en este punto.¹⁰⁵ La pregunta que se plantea al inicio de las tres versiones, vista desde el interior del relato que los discípulos tienen en sus mentes, debe leerse como: ¿Cuándo vendrás en tu reino?¹⁰⁶ ¿Cuándo terminará la era malvada, simbolizada por el actual régimen de Jerusalén?

(iii) El comienzo de los 'Ayes' y las pruebas de los discípulos

El comienzo de la respuesta de Jesús a la pregunta de los discípulos es una pieza clásica de apocalíptica reelaborada.¹⁰⁷ En total coherencia con todo su enfoque de los acontecimientos que estaban a punto de tener lugar, él está prediciendo que los 'Ayes Mesiánicos', los dolores de parto de la era venidera, están a punto de ocurrir con toda su fuerza.¹⁰⁸ Así es como Israel renacerá. La historia adoptará la siguiente forma: ocurrirán todo tipo de acontecimientos extraños y terribles, y los discípulos se verán expuestos a la fascinación de diversas personas que se presentarán como los ungidos de Yahvé , comisionados para guiar a Israel hacia su glorioso futuro. Esto ya introduce uno de los temas principales del capítulo en los tres evangelios sinópticos (las referencias que siguen son a Marcos, salvo que se indique lo contrario). Los discípulos de Jesús no deben ser engañados, sino que deben ser salvados a pesar de todos los males que se avecinan. Se verán llevados ante las autoridades, tanto judías como paganas, en un momento en que toda la sociedad se ve desgarrada por un reinado de terror y acusaciones mutuas. [13:12](#)) encontrarán a todos mano contra ellos. No encajarán en ninguno de

los partidos regulares. Deben mantenerse firmes, y la reivindicación llegará. [13:13](#)).¹⁰⁹ El trasfondo bíblico para la predicción de la traición doméstica es, al menos en parte, [Miqueas 7:6](#) , que habla del juicio que viene sobre Israel y la necesidad de esperar con paciencia la liberación de YHWH . Mediante este proceso, Israel finalmente será rescatado y perdonado:

Los fieles han desaparecido de la tierra,
y no queda nadie que sea recto;
Todos acechan la sangre,
y se cazan unos a otros con redes.
Sus manos son diestras para hacer el mal;
El funcionario y el juez piden un soborno,
y los poderosos dictan lo que desean;
Así pervierten la justicia...
No confíes en un amigo,
no tener confianza en un ser querido;
guarda las puertas de tu boca
de aquella que yace en tu abrazo;
porque el hijo trata al padre con desprecio,
La hija se levanta contra su madre,
la nuera contra su suegra;
Tus enemigos son miembros de tu propia casa.
Pero yo miraré a Jehová,
Esperaré en el Dios de mi salvación;
Mi Dios me escuchará.
No te alegres de mí, oh enemiga mía;
cuando caigo, me levantaré;
Cuando me siento en la oscuridad,
YHWH será mi luz.
Debo soportar la indignación de YHWH,
porque he pecado contra él,
hasta que se ponga de mi lado
y hace juicio por mí.
Él me sacará a la luz;
Veré su reivindicación.
Entonces mi enemigo verá,
y vergüenza cubrirá a la que me dijo:
¿Dónde está Jehová tu Dios?
Mis ojos verán su caída;
Ahora será pisoteada

como el lodo de las calles.¹¹⁰

El eco de este pasaje en [Marcos 13:12](#) es un ejemplo clásico de un pasaje entero evocado por una sola referencia.¹¹¹ El pasaje de Miqueas describe la perseverancia del verdadero pueblo de YHWH, a pesar de la traición de sus allegados, y su eventual vindicación en el juicio que cae sobre sus enemigos. Este es, a su vez, un excelente ejemplo de cómo Jesús retomó una historia de la tradición profética y la relató para centrarse en su propia obra.

Hasta ahora, esta sección no ha tenido nada que ver con «las señales de la parusía» (en el sentido académico habitual), a pesar de estar etiquetada de alguna manera en comentarios, sinopsis, monografías y artículos. Es completamente creíble como una profecía judía del primer siglo, basada en claros pasajes de las Escrituras, que advierte de un tiempo venidero de angustia nacional, visto como el comienzo de la gran tribulación que debe sobrevenir sobre Israel. Jesús, al parecer, ha entretejido en esta historia un hilo adicional, el del rescate de Israel de la destrucción al mantenerse firme hasta el final; pero ahora el Israel que se mantiene firme, y por lo tanto es rescatado, consiste en *sus propios discípulos*. Y la gran ciudad que los oprime, de cuyo juicio inminente deben huir, no es Babilonia. Es Jerusalén.

[\(iv\) Señales específicas de emergencia](#)

Pero llegará un momento en el que ya no será cuestión de aferrarse, afrontar la tortura y la traición, dar testimonio del modo de ser de Jesús, Israel, aunque rodeado de las agendas airadas de diferentes facciones en guerra.¹¹² Llegará un momento en que la reacción apropiada será la huida. La ruina de Jerusalén ha sido anunciada, y los seguidores de Jesús no deben quedar atrapados en la ciudad cuando caiga. Su vindicación llegará cuando la ciudad que se ha opuesto a Jesús sea destruida.

A menudo se dice que este pasaje (junto con [Lucas 19:42-4](#)) refleja la descripción de Josefo de la caída real de Jerusalén en el año 70 d.C., y por lo tanto debe haber sido compuesta después de esa época.¹¹³ De hecho, como se ha dicho a menudo, Como se ha señalado, hay buenas razones para dudar de ello.¹¹⁴ Hay muchos rasgos sorprendentes del relato de Josefo sobre el asedio (peste, canibalismo e incendio) que no tienen eco en la tradición sinóptica; a la inversa, algunos rasgos de las predicciones sinópticas, en particular los que tienen que ver con el destino de los habitantes, no tienen equivalente en Josefo.¹¹⁵ Así también, no necesitamos que Josefo, ni siquiera los arqueólogos, nos informen de que las piedras de la ciudad y el Templo no fueron, de hecho, todas demolidas; la evidencia de nuestros propios ojos bastará. Es mucho más plausible considerar los detalles del pasaje como extrapolaciones de la antigua

profecía bíblica que leerlos como intentos ineficaces e imprecisos de convertir la historia, a posteriori, en pseudoprofecía.

El trasfondo bíblico es, de hecho, triple y muy ilustrativo para lo que debemos hipotetizar como la mentalidad de Jesús, reutilizando el legado profético de Israel y relatando su historia, en consonancia con todos sus objetivos. Hay, en primer lugar y brevemente, abundantes alusiones a destrucciones previas del pueblo de Yahvé, en particular la devastación de Jerusalén a manos de los babilonios en el siglo VI a. C. Este tema ya se ha repetido en Marcos 13.¹¹⁶ y ahora se vuelve aún más claro. Los males de quienes huirán con niños pequeños se remontan a Oseas;¹¹⁷ el acortamiento de los días, por causa de los elegidos, a Isaías.¹¹⁸ La venida de falsos profetas es un tema bíblico habitual.¹¹⁹ En particular, la imagen de todos corriendo a las montañas ante el ejército invasor recuerda la imagen de Ezequiel del juicio devastador de Jerusalén a manos de Babilonia.¹²⁰ Hasta aquí, Jesús se sitúa dentro de una tradición profética regular, recurriendo a diversas partes de ella para profundizar e intensificar sus advertencias.

En segundo lugar, de forma más completa, encontramos pasajes que vinculan la devastación venidera con la crisis macabea. Así, para empezar:

Después de las sesenta y dos semanas, un ungido será eliminado y no tendrá nada, y las tropas del príncipe que ha de venir destruirán la ciudad y el santuario. Su fin vendrá con un diluvio, y hasta el final habrá guerra. Se decretan desolaciones. Hará un pacto firme con muchos durante una semana, y durante la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la ofrenda; y en su lugar habrá una abominación desoladora, hasta que el fin decretado se derrame sobre el desolador.¹²¹

En la medida en que nos sea posible reconstruir el modo en que un judío sectario del primer siglo habría leído este pasaje, parece probable que se lo tomara como una profecía de la destrucción del Templo, acompañada por el establecimiento de símbolos paganos, y tal vez de un culto pagano, en su lugar.

¹²² Volveremos sobre este pasaje en breve.

El segundo pasaje de Daniel retoma ecos del primero:

Fuerzas enviadas por [un gobernante pagano] ocuparán y profanarán el templo y la fortaleza. Abolirán el holocausto regular y establecerán la abominación desoladora. Seducirá con intrigas a quienes violan el pacto; pero el pueblo leal a su Dios se mantendrá firme y actuará. Los sabios del pueblo darán entendimiento a muchos; sin embargo, durante algunos días caerán a espada y fuego, y sufrirán cautiverio y saqueo. Cuando caigan víctimas, recibirán poca ayuda, y muchos se les unirán con insinceridad. Algunos de los sabios caerán, para ser refinados, purificados y purificados,

hasta el tiempo del fin, pues aún queda un intervalo hasta el tiempo señalado.¹²³

Una vez más, la probable interpretación de este pasaje en el siglo I lo consideraría una referencia a la contaminación pagana del Templo, acompañada de tribulación para el verdadero pueblo de Yahvé . Este tema se repite en el tercer pasaje:

Muchos serán purificados, purificados y refinados, pero los malvados seguirán actuando con maldad. Ninguno de los malvados entenderá, pero los sabios sí. Desde el momento en que se retire el holocausto continuo y se establezca la abominación desoladora, habrá mil doscientos noventa días.¹²⁴

Este tema recurrente de la 'abominación desoladora' fue aplicado a la acción de Antíoco Epífanes por el autor de Primer Libro de los Macabeos:

El día quince de Kislev, en el año ciento cuarenta y cinco, erigieron un sacrilegio desolador sobre el altar del holocausto. También construyeron altares en las ciudades circundantes de Judá y ofrecieron incienso a las puertas de las casas y en las calles. Los libros de la ley que encontraron los hicieron pedazos y los quemaron en el fuego...

Pero muchos en Israel se mantuvieron firmes y resolvieron en su corazón no comer alimentos impuros. Prefirieron morir antes que contaminarse con la comida o profanar el pacto sagrado; y murieron. Una ira muy grande cayó sobre Israel.¹²⁵

El pasaje, que nuevamente vincula la contaminación pagana del Templo con el sufrimiento de los justos dentro de Israel, continúa describiendo el surgimiento de la casa Macabea como (desde la perspectiva del escritor) la respuesta de Yahvé a la terrible situación. La historia de Daniel se estaba repitiendo para dejar claro que los eventos del 167 a. C. debían verse como el cumplimiento de la profecía; en otras palabras, para que los héroes y mártires de ese fatídico momento pudieran ser vistos como el verdadero Israel. La redacción de la revuelta Macabea fue, después de todo, un acto polémico, diseñado para reforzar el nuevo régimen al mostrar la maldad no solo de Antíoco, sino también de aquellos que habían transigido con él. Tal objetivo a menudo se promueve mejor mediante una nueva versión sesgada de la historia tradicional.

Los temas que se agrupan en estos pasajes están estrechamente relacionados, y en el siglo I se interpretarían naturalmente no como una invasión siria, sino romana. La pregunta clave es entonces: ¿quiénes, en esta nueva situación, constituyen el verdadero pueblo de Yahvé , que espera la persecución y se mantiene firme ante ella? ¿Y quién es el verdadero

libertador, quién librará la batalla de Yahvé y saldrá reivindicado al final? Se trata de *roles* dentro de una *historia* : dada la trama, ¿quién es ahora el Agente, quién el Ayudador y quién el Oponente? Precisamente preguntas como estas abordan Marcos 13 y sus paralelos. No hay ninguna razón válida para negar que Jesús mismo pudiera, y muy probablemente lo hizo, referirse a ellas de esta manera.

Daniel 9 es la referencia crucial y determinante, y las demás se subordinan a ella, aunque la repetición de su idea central demuestra su importancia. Por lo tanto, debemos considerarlo con más detalle. En ese capítulo, Daniel ora: 9:4–19) para la restauración y vindicación de Jerusalén, actualmente destruida y oprimida por Babilonia; ora para que YHWH sea fiel y, según su promesa, libere a su pueblo fiel.

La respuesta angelical a Daniel (9:22–7) presenta diversos temas. Primero, habrá un fin a la transgresión, una expiación final, que marcará el comienzo del pacto renovado e implicará la reconstrucción de la ciudad (9:24–5). En segundo lugar, un ungido «será cortado y no tendrá nada» (9:26a).¹²⁶ En tercer lugar, «las tropas del príncipe que ha de venir destruirán la ciudad y el santuario», haciendo cesar el sistema de sacrificios y estableciendo «una abominación desoladora». Este pasaje, como hemos visto, se interpretó en el siglo II a. C. como una referencia a la profanación del Templo por parte de Antíoco (aunque no es fácil adivinar qué habrían pensado los judíos de aquella época sobre la muerte del ungido). Con igual claridad, la implicación natural en el siglo I d. C. sería que los romanos, las fuerzas de ocupación actuales, destruirían la ciudad y el Templo, estableciendo su propia abominación en lugar del sistema de sacrificios.¹²⁷

El contexto y el contenido de Daniel 9, por lo tanto, apuntan a una compleja trama de significados para Marcos 13 y sus paralelos: la fidelidad final de Yahvé al pacto y el rescate de sus fieles se materializarán, paradójicamente, mediante la destrucción de la ciudad reconstruida y también mediante la eliminación de un "ungido" abandonado. Estos, creo, son precisamente los temas que Jesús pretendía entretejer en su extraña predicción de la destrucción de Jerusalén.

Un último pasaje vincula estrechamente las predicciones de Marcos 13 con la historia de los Macabeos. Tras la profanación del santuario por parte de Antíoco, Matatías, padre de Judas Macabeo, lamenta la caída del gran lugar santo:

¡Ay! ¿Por qué nací para ver esto?
la ruina de mi pueblo, la ruina de la ciudad santa,
y vivir allí cuando fue entregado al enemigo,

¿El santuario entregado a los extraterrestres?
Su templo se ha vuelto como una persona sin honor;
sus gloriosas naves fueron llevadas al exilio...
Y mirad, nuestro lugar santo, nuestra belleza,
y nuestra gloria ha sido asolada;
los gentiles los han profanado. ¹²⁸

En ese momento, los oficiales del rey intentan persuadir a Matatías y a sus hijos para que ofrezcan un sacrificio, pero se niegan. Sin embargo, un judío anónimo se presenta para ofrecer el sacrificio según la orden del rey. Matatías, lleno de celo, mata al hombre en el altar, mata también al oficial y derriba el altar.

Entonces Matatías gritó en la ciudad a gran voz: «¡Que salgan conmigo todos los que son celosos de la ley y apoyan el pacto!». *Entonces él y sus hijos huyeron a las colinas y dejaron todo lo que tenían en la ciudad*. ¹²⁹

La historia continúa, por supuesto, con los hijos de Matatías continuando su trabajo después de su muerte, limpiando el Templo y terminando como una nueva línea de reyes-sacerdotes.

Las resonancias entre toda esta historia, particularmente su remate, y [Marcos 13:14-16](#) debería ser bastante claro:

Pero cuando veáis la abominación desoladora donde no debe estar (el que lee, entienda), entonces los que estén en Judea, huyan a los montes. El que esté en la azotea, no descienda, ni entre para tomar algo de su casa; y el que esté en el campo, no vuelva atrás a tomar su capa.

La adición entre paréntesis de Marcos bien pudo haberse introducido en la tradición durante la crisis por la estatua de Gayo, pero el pasaje en su conjunto es comprensible como pronunciado aproximadamente entre el 167 a. C. y el 135 d. C. (o al menos el 70 d. C.). Su fuerza radica en advertir que se avecina una crisis sobre Jerusalén, una crisis en la que el culto oficial del Templo se verá comprometido y deberá ser derribado. En ese momento, quienes sean verdaderos miembros de Israel, leales al pacto, deberán huir a las colinas, dejando sus posesiones en la ciudad.

Esto difícilmente puede tomarse como una referencia, posterior al evento, a los sucesos reales del 66-70 d. C. Para empezar, Tito y sus legiones ocupaban el Monte de los Olivos y el Monte Scopus, las dos colinas más altas que dominaban Jerusalén; huir a las colinas significaría rendirse o morir. Además, para cuando los romanos tomaron el santuario, ya era demasiado tarde para hacer nada al respecto. En tercer lugar, la tradición de los cristianos de salir de Jerusalén y dirigirse a Pella difícilmente se considera una huida «a las colinas»; para llegar a Pella habrían tenido que descender 900 metros hasta el

valle del Jordán y luego viajar hacia el norte unos 48 kilómetros (Pella se encuentra a unos 5 kilómetros al este del Jordán y a 32 kilómetros al sur del mar de Galilea). Nadie en su sano juicio describiría una huida a Pella como «a las colinas». ¹³⁰

Al mismo tiempo, el significado de las palabras de Jesús también debería ser claro. El culto oficial del Templo estaba (en su opinión, al igual que en la de los esenios) tan terriblemente comprometido que la única solución era su destrucción. Jesús estaba reclamando la supremacía de la verdadera lealtad al pacto; defender el santuario y el culto cuando estaban tan corrompidos sería deslealtad a Yahvé. El camino de la lealtad era el camino de la huida. Dicha huida no sería señal de cobardía. Se emprendería con la intención de reagruparse como cuerpo, para posteriormente ser reivindicados como el verdadero pueblo, de hecho, los verdaderos líderes. La huida de Matatías a las colinas terminó con su familia convirtiéndose en la nueva casa real.

Hasta ahora, pues, todo el capítulo debe interpretarse no solo como una predicción de la destrucción del Templo, sino también como una afirmación implícita de que esta se debía a la apostasía de Israel y a la contaminación del Templo. La postura de Jesús es, entonces, la del profeta piadoso, que contempla con horror la situación en que se ha convertido Jerusalén; o la del fanático piadoso, que anima a sus seguidores a abandonar el santuario corrupto y organizar un movimiento contraoficial. o el aspirante a Mesías, mirando más allá de la crisis actual hacia su propio establecimiento como el verdadero rey.

El tercer conjunto de alusiones al Antiguo Testamento que evoca este pasaje desarrolla este complejo tema en una nueva dirección. En lugar de ver a Jerusalén como víctima de la agresión o corrupción pagana, estos pasajes, al analizarlos en el contexto actual, designan a la propia Jerusalén como Babilonia, enemiga del verdadero pueblo del dios de la alianza. Las profecías de Isaías y Jeremías sobre la caída de Babilonia y la huida de Israel de en medio de ella, que conducen a la profecía de Daniel sobre la vindicación del pueblo de Dios y la destrucción del imperio del mal, encajan aquí a la perfección. Esta vez, la trama profética es bien conocida: se trata de la historia del reino de Dios, cuya «venida» consiste en parte en la destrucción del reino malvado. Pero una vez más (al igual que en la parábola del hijo pródigo), la pregunta es: ¿quién es quién en esta historia? ¿Qué ciudad asume ahora qué papel? La respuesta es tan sorprendente que vale la pena explicar con claridad la amplitud y la claridad de las alusiones. ¹³¹ Los pasajes claves dicen lo siguiente:

Aullad, porque cercano está el día de Jehová;

¡Vendrá como destrucción del Todopoderoso!...
 Dolores y agonía se apoderarán de ellos;
 Estarán angustiados como mujer de parto...
 He aquí, el día de Jehová viene,
 cruel, con ira y feroz enojo,
 para convertir la tierra en una desolación,
 y destruir de ella a sus pecadores.
 Para las estrellas de los cielos y sus constelaciones
 no darán su luz;
 El sol estará oscuro al salir,
 y la luna no arrojará su luz.
 Castigaré al mundo por su maldad,
 y los impíos por su iniquidad;
 Pondré fin al orgullo de los arrogantes,
 y abatir la insolencia de los tiranos...
 Y Babilonia, gloria de los reinos,
 el esplendor y el orgullo de los caldeos,
 será como Sodoma y Gomorra
 cuando Dios los derribó. ¹³²

Esto, entonces, es lo que significa decir que 'el sol y la luna se oscurecerán, y las estrellas no darán su luz' ([Marcos 13:24](#)). Significa: «¡Babilonia caerá, un acontecimiento trascendental!». O, de nuevo, esta vez con referencia a la estrella que cae del cielo:

Tomarás esta provocación contra el rey de Babilonia...
 ¿Cómo has caído del cielo,
 ¡Oh Estrella del Día, hijo del Alba!
 ¿Cómo fuiste derribado al suelo?
 ¡tú que humillaste a las naciones!
 Dijiste en tu corazón:
 “Subiré al cielo;
 Levantaré mi trono
 por encima de las estrellas de Dios;
 Me sentaré en el monte de la asamblea
 en las alturas de Zaphon;
 Subiré a las cimas de las nubes,
 “Me haré semejante al Altísimo.”
 Pero tú eres derribado al Seol,
 'a las profundidades del Pozo.' ¹³³

O también, con una referencia más amplia que meramente Babilonia, pero en la misma línea:

Sus muertos serán arrojados fuera,
y se elevará el hedor de sus cadáveres;
los montes fluirán con su sangre.
Todo el ejército del cielo se pudrirá,
y los cielos se enrollan como un pergamino.
Todo su ejército se marchitará
como una hoja que se marchita en una vid,
o fruto marchito en una higuera. ¹³⁴

El mismo tema se encuentra en la denuncia de Ezequiel contra el rey de Egipto:

Extenderé tu carne por los montes,
y llenaré los valles con tu cadáver.
Regaré la tierra con tu sangre que fluye hasta los montes,
y los arroyos se llenarán de ti.
Cuando te haya borrado, cubriré los cielos,
y oscurecer sus estrellas;
Cubriré el sol con una nube,
y la luna no dará su resplandor.
Oscureceré todas las luces brillantes de los cielos sobre ti,
y pondré tinieblas sobre vuestra tierra, dice Jehová el Señor. ¹³⁵

Joel usa el mismo lenguaje para advertir de un cataclismo que se acerca:

La tierra tiembla ante ellos,
Los cielos tiemblan.
El sol y la luna se oscurecieron,
y las estrellas retiran su brillo.
Jehová da su voz al frente de su ejército;
¡Cuán grande es su ejército!
Son innumerables los que obedecen su mandato.
Ciertamente grande es el día de Jehová;
¡Terrible en verdad! ¿Quién podrá soportarlo?

Mostraré prodigios en el cielo y en la tierra: sangre, fuego y columnas de humo. El sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre, antes de que llegue el gran y terrible día de YHWH. Entonces todo el que invoque el nombre de YHWH será salvo; porque en el monte Sión y en Jerusalén habrá quienes escapen, como ha dicho YHWH, y entre los sobrevivientes estarán aquellos a quienes YHWH llama.

Multitudes, multitudes,

¡en el valle de la decisión!
Porque cerca está el día de Jehová
en el valle de la decisión.
El sol y la luna se oscurecieron,
y las estrellas retiran su brillo.¹³⁶

Oscuridad, oscuridad cósmica: esta es la imagen dominante cuando YHWH actúa para juzgar a las Babilonias de este mundo. Estas historias proféticas, ricamente coloreadas, dan paso, aún en el contexto del juicio de YHWH sobre Babilonia, al mandato y la advertencia que instan a Israel a huir de la destrucción venidera del gran enemigo:

Salid de Babilonia, huid de los Caldeas,
Anunciad esto con gritos de alegría, proclamadlo,
Envíalo hasta lo último de la tierra;
Di: '¡YHWH ha redimido a su siervo Jacob!'
¡Salid, salid, salid de ahí!
No toquéis lo inmundo;
Salid de en medio de ella, purificaos,
vosotros que lleváis los vasos de YHWH.
Porque no saldrás apresuradamente,
y no saldréis huyendo;
porque Jehová mismo irá delante de ti,
y el Dios de Israel será vuestra retaguardia.¹³⁷

Todos estos pasajes narran una historia con los mismos motivos: la victoria de Yahvé sobre la gran ciudad pagana; el rescate y la vindicación de su verdadero pueblo que había estado sufriendo bajo su dominio; y la aclamación de Yahvé como rey. Más o menos la misma combinación reaparece en Jeremías:

Mi pueblo fue oveja perdida; sus pastores las hicieron errar,
descarriandolas por los montes... se olvidaron de su rebaño...

Huid de Babilonia, y salid de la tierra de los caldeos, y sed como machos
cabríos pastoreando el rebaño...

¡Escuchen! Fugitivos y refugiados de la tierra de Babilonia vienen a
declarar en Sión la venganza de Jehová nuestro Dios, venganza por su
templo.

Huid de en medio de Babilonia,
¡Salven sus vidas, cada uno de ustedes!
No perezcas a causa de su culpa,
porque este es el tiempo de la venganza de Jehová;
Él le está devolviendo lo que le debe.

Babilonia era una copa de oro en la mano de YHWH,
embriagando a toda la tierra;
Las naciones bebieron de su vino,
y entonces las naciones se volvieron locas.
De repente, Babilonia ha caído y está hecha añicos;
¡llorad por ella!
Trae bálsamo para su herida;
Quizás pueda sanar.
Intentamos curar a Babilonia,
Pero ella no pudo ser curada.
Abandonadla, y vámonos cada uno a su tierra;
porque su juicio ha llegado hasta el cielo
y fue elevado hasta los cielos.
Jehová ha sacado a la luz nuestra vindicación;
Venid, declaremos en Sión
la obra de YHWH nuestro Dios.
¡Salid de ella, pueblo mío!
Salven sus vidas, cada uno de ustedes,
¡De la feroz ira de YHWH!
No seáis cobardes ni temerosos
por los rumores que se oyeron en la tierra—
Un año llega un rumor,
El año que viene otro,
rumores de violencia en el país
y de gobernante contra gobernante...
Vosotros, supervivientes de la espada,
¡Vete, no te demores!
Acordaos de Jehová en tierra lejana,
y que Jerusalén venga a tu mente:
Estamos avergonzados, porque hemos oído injurias;
La deshonra ha cubierto nuestro rostro,
Porque han venido extraterrestres
a los lugares santos de la casa de YHWH...
Embriagaré a sus oficiales y a sus sabios,
también sus gobernadores, sus diputados y sus guerreros;
Dormirán un sueño perpetuo y nunca despertarán,
dice el Rey, cuyo nombre es Jehová de los ejércitos. ¹³⁸

Cuando Babilonia es destruida, solo hay una respuesta apropiada para el pueblo de Yahvé : salir corriendo. Descubrimos el mismo conjunto de temas, finalmente, en dos pasajes de Zacarías:

¡Arriba, arriba! Huyan de la tierra del norte, dice YHWH; porque los he esparcido como los cuatro vientos del cielo, dice YHWH. ¡Arriba! ¡Huyan de Babilonia! Porque así dijo YHWH de los ejércitos (después de que su gloria me envió) acerca de las naciones que los saquearon: En verdad, quien los toca, toca la niña de mis ojos. ¹³⁹

Yo reuniré a todas las naciones contra Jerusalén para la batalla... Entonces YHWH saldrá y peleará contra esas naciones como cuando pelea en un día de batalla. En ese día sus pies se posarán sobre el Monte de los Olivos, que está frente a Jerusalén al este; y el Monte de los Olivos se partirá en dos, de este a oeste, por un valle muy ancho; de modo que la mitad del Monte se retirará hacia el norte, y la otra mitad hacia el sur. Y huirán por el valle de mi montaña, porque el valle entre las montañas llegará hasta Azal; y huirán como huyeron del terremoto en los días del rey Uzías de Judá. Entonces YHWH mi Dios vendrá, y todos los santos con él... Y YHWH será rey sobre toda la tierra; en ese día YHWH será uno y su nombre uno. ¹⁴⁰

Estos pasajes, tomados en conjunto y en sus diversas partes, constituyen claramente el contexto previsto para varias partes del discurso de Marcos 13 y paralelos, incluso antes de llegar a las alusiones daniélicas. Narran la historia de Israel, su dios y las naciones de maneras que se prestan perfectamente a la redefinición que Jesús hace de Israel en torno a sí mismo; a su anuncio de que la tan esperada liberación del exilio (el «reino de dios») estaba cerca; y a su identificación de las fuerzas que se oponen al verdadero pueblo de este dios, no con Roma, sino con la Jerusalén actual y su jerarquía. Su relato de las historias proféticas, al igual que la adición de Susana a Daniel, tiene la fuerza de dirigir la crítica de las naciones paganas contra los gobernantes judíos actuales. La caída de Jerusalén y la huida y escape de los discípulos serán la culminación de las predicciones de que Babilonia caería e Israel escaparía. Esta será su vindicación, la señal de que su dios es, en efecto, el rey. ¹⁴¹

Este contexto y escenario muestran la dirección en la que se mueven las imágenes de [Marcos 13:14–23](#) es conmovedor. ¹⁴² Es un consejo «más útil para un refugiado de una invasión militar que para un hombre sorprendido por la última trompeta». ¹⁴³ Los discípulos no debían quedarse a luchar por la supervivencia física de Jerusalén. No debían involucrarse en la guerra que se avecinaba. Jesús moriría a manos de los romanos, acusado de ser un rebelde judío, pero ellos no debían hacerlo. Ningún sentimiento de lealtad equivocada

debía inducirlos a intentar, después de todo, traer el reino por la espada. Más bien, debían huir sin demora. Lucas (21:20) ha sacado a la luz las imágenes apocalípticas de Mateo (24:15) y Marcos (13:14) en cuanto al cerco de Jerusalén por parte de ejércitos. Esto, para sus lectores gentiles, tiene mucho más sentido: ante una alusión críptica a Daniel, no estarían en condiciones de obedecer la orden de Marcos 13:14b , 'El que lee, entienda.'¹⁴⁴ La lectura que hace Lucas de Marcos es bastante clara: todo este lenguaje se refiere a la caída de Jerusalén, que debe entenderse en el contexto bíblico de la predicha destrucción de Babilonia.¹⁴⁵ No hemos encontrado nada en todo el alcance del lenguaje, la enseñanza y el ministerio de Jesús que sugiera que Lucas estuviera leyendo mal a Marcos, o en realidad leyéndolo de manera diferente a Mateo, o que alguno de ellos, o sus predecesores en la tradición, estuvieran poniendo en la mente y la boca de Jesús ideas y palabras que habrían sido imposibles, anacrónicas o improbables.

Al contrario. Lo que encontramos en Marcos 13 y sus paralelos es, en esencia, una conocida historia judía recontada. Es profundamente similar a las historias que se contaban rutinariamente en el judaísmo. Habla del dios verdadero reivindicando a su pueblo y juzgando a sus enemigos. Es la historia del verdadero regreso del exilio; la historia, una vez más, de Yahvé regresando para juzgar y salvar. Por otro lado, es profundamente diferente: habla, como solo algunos sectarios extremos lo harían, de Jerusalén y el Templo como el verdadero enemigo, y de un pequeño grupo, en torno a una figura profética, como el verdadero pueblo de Israel. Es profundamente similar a la perspectiva que encontramos en la iglesia primitiva: escenarios apocalípticos similares se conocían en los grupos mayoritariamente gentiles que conformaban las congregaciones de Pablo y en otros lugares.¹⁴⁶ Pero también es profundamente diferente: en su contexto actual, irrumpe ante los oyentes como una sorpresa y una advertencia, no como una noticia que habían estado anticipando.

Los romanos, entonces, profanarían el santuario, en cumplimiento de la advertencia de Daniel. Plantarían sus estandartes en tierra santa, y la pequeña comunidad asediada de discípulos de Jesús lo vería y sabría que era el momento de apresurarse. A diferencia de su paradigma bíblico, la huida sería horrenda en sí misma. Marcos 13:17-20), pero era mejor que quedarse y hundirse con la ciudad, atrapada en la ruina de su idolatría. La nueva Babilonia iba a ser destruida en un instante, y huir era la única acción apropiada, la única vía de salvación para el Israel renovado de Jesús. Hasta aquí, la impactante historia sigue la línea de toda la narrativa que hemos reconstruido en los dos últimos capítulos.

En ese tiempo ([13:21-3](#)) habría falsos Mesías. Esto no requería mucha conjetura. En tiempos de gran crisis nacional, como la que ya había ocurrido en el año 4 a. C. y el 6 d. C. , siempre habría quienes se presentarían como los ungidos de Yahvé , y siempre habría quienes los encontrarían irresistiblemente atractivos. ¹⁴⁷ Pero la iglesia no debía dejarse engañar. Si alguien esperaba una «segunda venida» de Jesús para liderar el ejército de liberación, en paralelo (por así decirlo) al mito posterior de un «Nerón *redivivo* » que circulaba entre el ejército romano, tales ideas debían ser firmemente refutadas. ¹⁴⁸ Cuando el «hijo del hombre» fuera reivindicado, no habría lugar a dudas. Sería evidente para cualquiera, tuviera o no ojos para ver. La destrucción de Jerusalén no sería objeto de debate. Sería como un relámpago que brillara de este a oeste. Las águilas —presumiblemente las águilas romanas— se reunirían alrededor del cadáver y lo descuartizarían. ¹⁴⁹ La gran ciudad que había rechazado el mensaje de Jesús, su camino de paz, sería destruida. Así, él sería reivindicado como profeta; sí, y más que profeta.

(v) [La vindicación del Hijo del Hombre](#)

Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá, y la luna no dará su resplandor, y las estrellas caerán del cielo. ¹⁵⁰ Porque las potencias de los cielos serán conmovidas. Y entonces ¹⁵¹ verán al Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes con poder y gran gloria. Y enviará a sus mensajeros, ¹⁵² y reunirá a sus escogidos de los cuatro vientos, desde un extremo del cielo hasta el otro. ¹⁵³ De la higuera aprended la parábola: cuando su rama se pone tierna y brotan las hojas, sabéis que el verano está cerca. Así también vosotros, cuando veáis todas estas cosas, sabed que está cerca, a las puertas. De cierto os digo que esta generación no pasará hasta que todo esto suceda. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán. ¹⁵⁴

Nuestra interpretación de esta sección depende enteramente de los argumentos presentados en el capítulo 10 de *NTPG* . ¹⁵⁵ Resumiendo los resultados alcanzados, podemos decir: la «venida del hijo del hombre» no se refiere a la «parusía» en el sentido académico y popular moderno de una figura humana que desciende hacia la tierra sobre nubes reales. La frase «hijo del hombre» tampoco se refiere en sí misma a una figura «sobrehumana». Nada en Daniel, en las relecturas de Daniel en el siglo I, ni en la enseñanza de Jesús tal como la hemos estudiado, impulsa la lectura de [Marcos 13:26](#) en ese sentido. Ya hemos comentado el significado del oscurecimiento del sol, la luna y las estrellas. Es un literalismo craso, en vista de los numerosos pasajes proféticos en los que este lenguaje denota catástrofe sociopolítica y militar, insistir en que esta vez las palabras deben referirse al colapso físico del mundo espacio-temporal. Esta es simplemente la forma en que la imaginería

judía común puede referirse a grandes acontecimientos sociopolíticos y revelar su pleno significado.

En cuanto a En particular, en [Marcos 13:26](#) , podemos señalar brevemente los siguientes puntos en relación con la «venida» del «hijo del hombre». La palabra «venida», tan fácilmente malinterpretada en español, proviene del griego *erchomenon* , por lo que podría significar tanto «venida» como «ida». ¹⁵⁶ Incluso si se insistiera en la palabra "venida", esto no favorecería a quienes interpretan el versículo como una predicción de un descenso en las nubes para el "hijo del hombre", ya que Daniel 7 concibe la escena desde la perspectiva del cielo, no de la tierra. La figura del "hijo del hombre" "viene" al Anciano de Días. Viene *de* la tierra *al* cielo, reivindicado tras el sufrimiento. ¹⁵⁷ La historia de Daniel fue siempre una de reivindicación y exaltación, y como tal fue contada en el primer siglo. ¹⁵⁸

La «venida del hijo del hombre» es, pues, un buen lenguaje metafórico del siglo I para dos cosas: la derrota de los enemigos del verdadero pueblo de Dios y la vindicación del propio pueblo verdadero. Así, la *forma* que adoptará esta vindicación, como se prevé en Marcos 13 y sus paralelos, será precisamente la destrucción de Jerusalén y del Templo. De esto se ha tratado todo el capítulo desde el principio. La acción de Jesús en el Templo ya apuntaba en esta dirección, al igual que sus crípticos comentarios sobre las montañas arrojadas al mar. Como profeta, Jesús apostó su reputación a su predicción de la caída del Templo en una generación; si caía, y cuando cayera, sería reivindicado. Como portador del reino, había actuado constantemente, como veremos más adelante, de una manera que invitaba a la conclusión de que se creía con derecho a hacer y ser lo que el Templo era y hacía, lo que implícitamente lo convertía en redundante. La historia que había estado contando, y por la cual había ordenado su vida, exigía un final particular. Si, entonces, el Templo permaneció para siempre y su movimiento fracasó (como Gamaliel pensó que podría suceder), ¹⁵⁹ se demostraría que era un charlatán, un falso profeta, tal vez incluso un blasfemo. Pero si el Templo era destruido y se interrumpían los sacrificios; si las hordas paganas lo derribaban piedra a piedra; y si sus seguidores escapaban ilesos de la conflagración, en una recreación de la huida de Israel de su exilio en la condenada Babilonia, entonces sería reivindicado, no solo como profeta, sino como representante de Israel, como (en cierto sentido) el «hijo del hombre».

En este contexto, la imagería de [Marcos 13:24-5](#) , [El 27](#) se puede entender fácilmente. Estos versículos, como instó Caird, no son «prosa simple y literal». ¹⁶⁰ No hablan del colapso ni del fin del universo espacio-temporal. Son, como hemos visto en los pasajes de Isaías y Jeremías citados anteriormente,

imágenes judías típicas para eventos dentro del orden actual que se perciben como «cósmicos» o, como diríamos, «trascendentales». Más concretamente, son imágenes judías habituales para eventos que *llevan la historia de Israel a su clímax previsto*. Los días de la destrucción de Jerusalén se considerarían días de catástrofe cósmica.¹⁶¹ El mundo conocido entraría en convulsiones: las luchas de poder y *los golpes de Estado* estarían a la orden del día; la *pax romana*, presupuesto de la vida "civilizada" en todo el mundo mediterráneo de entonces, se derrumbaría en el caos.¹⁶² En medio de ese caos, Jerusalén caería. El «hijo del hombre» quedaría así reivindicado. sería la señal de que los seguidores de este «hijo del hombre» se extenderían ahora por todo el mundo: sus «ángeles», es decir, mensajeros, convocarían a gente del norte, del sur, del este y del oeste para venir a sentarse con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de YHWH.

Las imágenes aquí evocan, una vez más, la historia con la que ya estamos completamente familiarizados, la historia del regreso del exilio:

Si te vuelves a Jehová tu Dios, y tú y tus hijos le obedecen con todo tu corazón y con toda tu alma... entonces Jehová tu Dios restaurará tu cautiverio y tendrá compasión de ti, reuniéndote de entre todos los pueblos entre los cuales Jehová tu Dios te ha dispersado. Aunque tu destierro sea de un extremo del cielo al otro, de allí Jehová tu Dios te recogerá, y de allí te recibirá. Jehová tu Dios te hará volver a la tierra que heredaron tus padres, y la heredarás.¹⁶³

El resultado de "la reivindicación del hijo del hombre" —tal como debería ser dentro de la historia que la controla— es que el exilio finalmente terminará.¹⁶⁴ La reorientación de esta esperanza judía central hacia Jesús y su pueblo se hace aún más explícita por el otro eco claro que hay aquí, de un pasaje del cual ya hemos citado parte en otro contexto:

¡Arriba, arriba! Huyan de la tierra del norte, dice YHWH; porque los he esparcido como los cuatro vientos del cielo, dice YHWH. ¡Arriba! Escapad a Sion, los que moráis con la hija de Babilonia. Porque así dice YHWH de los ejércitos..., acerca de las naciones que os saquearon: En verdad, quien os toca, toca la niña de mis ojos. Mira ahora, voy a levantar mi mano contra ellos, y serán saqueados por sus propios esclavos. Entonces sabréis que YHWH de los ejércitos me ha enviado. ¡Canta y regocíjate, oh hija de Sion! Porque he aquí, vendré y moraré en medio de ti, dice YHWH. Muchas naciones se unirán a YHWH en ese día, y serán mi pueblo; y yo moraré en medio de ti. Y sabréis que YHWH de los ejércitos me ha enviado a vosotros. YHWH heredará a Judá como su porción en la tierra santa, y de nuevo elegirá a Jerusalén.¹⁶⁵

Este notable pasaje está cargado de ironía en nuestro contexto actual. Las promesas a Jerusalén, a Sión, ahora se transfieren a Jesús y a su pueblo. Mientras tanto, Jerusalén misma se ha convertido en el gran enemigo, la ciudad cuya destrucción señala la liberación del verdadero pueblo de Dios. Es más, cuando estos acontecimientos ocurran, el profeta que los profetizó quedará plenamente reivindicado.

En este contexto también entra en juego la pequeña parábola de la higuera ([Marcos 13:28-9](#)) tiene mucho sentido. Las higueras ya han sido importantes, dentro del relato, como señales escatológicas.¹⁶⁶ Ahora emergen de nuevo, esta vez no con hojas que deberían indicar la presencia de fruto, sino con hojas que indican que el verano está cerca. Así que, cuando la historia que Jesús ha contado —la abominación de la desolación, la gran tribulación, el caos de los catastróficos acontecimientos mundiales— se cumpla, esta será para los discípulos la señal que pidieron al principio del capítulo.

Se debe tener mucho cuidado al observar que los signos no significan que " *está cerca*", como lo indican la mayoría de las traducciones al inglés de [Marcos 13:29](#) y sus paralelos lo sugieren. El griego es *engus estin* , que puede significar « *él está cerca* », « *ella está cerca* » o « *eso está cerca* ». En el presente contexto, esto último es natural y obvio.¹⁶⁷ Lucas ha parafraseado, por si acaso alguien lee Marcos sin entender: cuando vean estas cosas, sabrán que *el reino de Dios* está cerca. Aquí nos encontramos, creo, con los momentos finales del relato de Jesús sobre la historia del reino. Lucas ha resaltado acertadamente el significado de toda la predicción. Cuando Jerusalén sea destruida y el pueblo de Jesús escape de la ruina justo a tiempo, *eso será...* YHWH se convierte en rey, provocando la liberación de su verdadero pueblo del pacto, el verdadero regreso del exilio, el comienzo del nuevo orden mundial.

La predicción que sigue, de que esta generación verá el fin ([Marcos 13:30-2](#)), es perfectamente comprensible en términos de la mentalidad de Jesús y plenamente coherente con el énfasis del discurso en su conjunto. Así es como *debe* terminar la historia. Si Jesús no es el último profeta, es un falso profeta. La referencia a la desaparición del cielo y la tierra no debe, por supuesto, interpretarse como una indicación de que el discurso, después de todo, haya tratado sobre el fin del universo espacio-temporal, sino como otra metáfora judía típica, como las de Isaías o Jeremías: aunque el cielo y la tierra, las cosas que YHWH creó en el principio, desaparecieran, deshaciendo la palabra misma de la creación del dios soberano, estas palabras seguirían siendo verdaderas.¹⁶⁸ Esto es como decir «De cierto, de cierto os digo», solo que magnificado al máximo. No hay afirmación más contundente que esta.

¿Cómo, entonces, interpretar el pasaje completo? No es necesario que la interpretación común se mantenga ni un minuto más. Schweitzer, y muchos eruditos posteriores, afirmaron que Jesús predijo el fin del mundo en una generación, reforzando esa predicción con las declaraciones más solemnes, y que se demostró que estaba equivocado. Muchos otros eruditos, creyendo que Jesús no habría dicho nada tan «apocalíptico», decidieron que la iglesia primitiva inventó el pasaje de la nada, con el mismo significado; la iglesia también se demostró equivocada. Esto, como hemos visto, es una interpretación errónea, aunque evidente, del lenguaje apocalíptico. La historia simplemente no funciona así. La mayoría de las lecturas cristianas populares del texto, sobre todo dentro del fundamentalismo, han compartido la interpretación de Schweitzer de que Jesús predijo el fin del mundo, pero han afirmado que, dado que esto no ocurrió en una generación, Jesús debió haber querido decir algo diferente con «esta generación». ¹⁶⁹ Aquí tenemos la solución al problema del *tiempo* del reino, que por supuesto también se plantea en versículos como [Mateo 10:23](#) y [Marcos 9:1](#). ¹⁷⁰ Ya presente en el ministerio de Jesús, e inaugurado culminantemente en su muerte y resurrección, el reino divino se manifestará dentro de una generación, cuando Jesús y sus seguidores sean reivindicados en y mediante la destrucción de Jerusalén. La generación que rechaza a Jesús debe ser la última antes del gran cataclismo. No puede haber otra, porque si la hubiera, necesitarían otro profeta de advertencia; una vez que el padre ha enviado al hijo a la viña, no puede enviar a nadie más. Rechazar al hijo es rechazar la última oportunidad. La profecía de «esta generación» está, por lo tanto, estrechamente ligada a la visión de Jesús de su propio papel dentro del proceso escatológico, que analizaremos con más detalle en la siguiente parte del libro.

[\(vi\) Noé, Lot y el Hijo del Hombre](#)

El discurso de Marcos se detiene prácticamente en este punto, con solo un breve párrafo que insta a la vigilancia (véase más adelante). Pero Mateo continúa, con material muy similar al que Lucas presenta en su capítulo diecisiete; y será más fácil incluirlo. [Mateo 24:26–8](#) aquí también. ¹⁷¹

Los días de Noé y los días de Lot fueron momentos en que un juicio devastador cayó sobre aquellos que no prestaron atención a la advertencia divina. ¹⁷² Su Los tiempos eran perfectamente normales, sin señales especiales de desastre inminente: comían, bebían, se casaban y se daban en matrimonio. Pero cuando Yahvé actuó en juicio, no había tiempo que perder. Solo los que lograron escapar —Noé en su barca, Lot y sus hijas huyendo— se salvaron. La esposa de Lot miró atrás y se convirtió en una columna de sal. Jesús no quería que sus discípulos fueran atrapados en la destrucción venidera. No debían

quedarse por razones sentimentales o nostálgicas, ni por un sentimiento equivocado de solidaridad o lealtad nacional o familiar. Hacerlo sería correr el riesgo de ser alcanzados por el juicio.

Mientras esperaban el momento, sin embargo, muchas voces instarían a que la reivindicación de Israel se encontrara en este o aquel nuevo movimiento. Ansiarían ver uno de los días del «hijo del hombre», pero no lo verían, y serían presa fácil de las invitaciones a considerar esta o aquella conspiración o levantamiento como el camino hacia la reivindicación. Pero cuando sucediera, no habría duda: sería como un relámpago que destellaría de este a oeste, y ese día (una vez más, ¡este consejo no serviría de mucho a alguien atrapado en el fin del universo espacio-temporal!) no deberían detenerse a empacar y prepararse, sino simplemente correr.

En ese momento habría división entre familias y colegas: uno sería tomado, otro abandonado. Cabe señalar que ser "tomado" en este contexto significa ser tomado en *juicio*. No hay ningún indicio, aquí, de un "rapto", un evento "sobrenatural" repentino que sacaría a los individuos de *tierra firme*. Tal idea parecería tan extraña, en estos pasajes sinópticos, como un Cadillac en una caravana de camellos. Se trata, más bien, de una policía secreta que llega en la noche, o de enemigos que arrasan una aldea o ciudad y se apoderan de todo lo que pueden. Si los discípulos escaparan, si los "abandonaran", sería por los pelos. La versión de Lucas de este discurso viene en su capítulo 17, que luego conduce a las parábolas del juez injusto, y del fariseo y el publicano, al comienzo de su siguiente capítulo.¹⁷³ El dios de Israel vindicaría a sus elegidos, quienes claman a él día y noche. Sus elegidos vindicados ([18:8](#) , [14](#)), Sin embargo, ¹⁷⁴ sería un grupo inesperado: no los guardianes oficiales o autoproclamados de la vida nacional de Israel, sino aquellos que claman a su dios por vindicación, sin pretender afirmar que han cumplido toda la Torá y, por lo tanto, pertenecen automáticamente a «Israel». Ellos serían los perdonados. Humildes en el presente, serían exaltados en el futuro, el día en que el dios de Israel actuara. El final de Lucas para el discurso del capítulo 21. También aquí pertenece. Los discípulos en ese período no deben permitir que su concentración divague, no deben asentarse y desperdiciar sus vidas. [21:34–6](#)). Deben estar esperando para estar delante del «hijo del hombre», para participar de su vindicación.

[5. Conclusión: Juicio y Vindicación](#)

La historia del reino que Jesús relató siguió así el patrón de las historias judías características de la época. Lo hizo en dos sentidos: primero, al relatar cómo el largo exilio de Israel finalmente llegaba a su fin; segundo, al hacerlo de forma subversiva, con el régimen actual de Jerusalén como blanco de una

feroz polémica. El relato de Jesús no debe reducirse a aforismos ingeniosos o proverbiales. No debe reducirse a una enseñanza moral o doctrinal atemporal. Habló como actuó, como un profeta a través de cuya obra YHWH estaba haciendo algo nuevo, de hecho, *el* algo nuevo que Israel había esperado tanto tiempo. Esto (por si alguien lo imaginara) no era, por supuesto, en ningún sentido antijudío. Jesús afirmaba hablar en nombre de las verdaderas tradiciones ancestrales de Israel, denunciando lo que consideraba desviación y corrupción en el corazón mismo de la vida actual de Israel.

Esta imagen posee la fuerza necesaria para cualquier hipótesis científica, incluidas las históricas.¹⁷⁵ En primer lugar, incluye los datos. Si imaginamos un modelo diferente para la trayectoria de Jesús del que hemos sugerido, gran parte del material se desmorona y debe asignarse de forma diversa a lo largo de una iglesia primitiva puramente hipotética (es decir, imaginaria), de forma similar a como una computadora en problemas esparce un archivo fragmentado por toda su memoria. Al comenzar donde lo hemos hecho y seguir la línea de pensamiento a través de la praxis profética y las historias que dieron forma a la mentalidad de Jesús, hemos descubierto que gran parte del material tiene un sentido coherente. En segundo lugar, lo hace dentro de un marco esencialmente simple, que sitúa a Jesús de forma creíble en el turbulento mundo del judaísmo del siglo I. Puedo imaginar a la gente disgustando esta imagen de Jesús; no puedo imaginar a alguien argumentando coherentemente que no podría ser histórica. La imagen, en otras palabras, tiene sentido, sin tener cabos sueltos sueltos por todas partes. Dado que se cumplen los dos criterios principales para el éxito de las hipótesis, que, por supuesto, se compensan entre sí, podemos proceder con cierta confianza. El tercer criterio es, por supuesto, si la hipótesis arroja luz sobre áreas distintas a la original. Eso está por verse.

Un lugar donde tal prueba clama por ser aplicada es el punto donde, según la tradición sinóptica, Jesús y sus contemporáneos entraron en conflicto. Si contar historias subversivas —y la historia del reino, tal como la hemos estudiado en estos últimos tres capítulos, es tan subversiva como cualquier otra cosa— puede provocar disensión e ira, esta ira se concentrará en los lugares donde la historia narrada, indicativa de la mentalidad repensada, desafía los símbolos centrales de la cosmovisión dominante. Por supuesto, surgen otras preguntas en este punto: por ejemplo, ¿qué papel creía Jesús desempeñar en los acontecimientos que previó sobre Israel? Pero estas preguntas deben quedar en segundo plano por el momento. Primero, debemos concentrarnos en los símbolos que caracterizaron la obra profética de Jesús.

CAPÍTULO 9. SÍMBOLO Y CONTROVERSIA

1. Introducción: Reino, Símbolo, Controversia

(i) El problema de los símbolos

Se puede cerrar los ojos ante un comportamiento inesperado. Se puede hacer oídos sordos a una historia recién contada. Pero si alguien quema la bandera, hay que hacer algo. Cabe esperar controversia, e incluso violencia, cuando, al continuar nuestro recorrido por el modelo de cosmovisión, llegamos al cuadrante denominado «símbolos», los elementos que hacen visible la cosmovisión. La proverbial osa a la¹ que le han robado sus cachorros no es más propensa a la violencia que un ser humano, por lo demás tranquilo, cuyos símbolos más profundos de su cosmovisión han sido derribados. La praxis puede ser perturbadora. Las historias pueden ser subversivas. Pero basta con tocar un símbolopreciado para que la grasa arda.

El comportamiento de Jesús, después de todo, pudo haber sido inusual, como mínimo. Pero los sanadores y los hombres santos errantes no eran en absoluto desconocidos en el mundo antiguo, incluido el judaísmo antiguo; y no despertaron gran hostilidad. Las historias de Jesús eran profundamente subversivas, sugiriendo oscuramente que la gran hora de Israel había llegado, pero no de la manera que ella imaginaba. Pero quizás sea significativo que, hasta la última de las parábolas públicas (los labradores malvados), no oigamos oposición o ira como respuesta a una de sus narrativas burlonas. Lo que genera hostilidad es un choque de símbolos. En este capítulo argumentaré que Jesús atacó implícita y explícitamente lo que se había convertido en los símbolos estándar de la cosmovisión judía del segundo Templo; que los símbolos de su propia obra eran profundamente provocativos; y que esta redefinición del mundo simbólico, como parte de su anuncio del reino, fue la causa de la hostilidad real contra él.

El choque de mundos simbólicos se vincula regularmente con la pregunta de por qué Jesús fue ejecutado. Existen, en términos generales, dos formas estándar alternativas de... Explicando la muerte de Jesús. En sus formas extremas, se presentan así: Primero, Jesús fue un revolucionario judío. Abrazó la causa del nacionalismo, buscando el «reino de Dios» en un sentido bastante tradicional de «zelote» (con «z» minúscula). Los romanos, quizás con la colaboración de algunos líderes judíos, consideraron esto profundamente amenazante y lo ejecutaron por ser un alborotador político e insurgente. Como vimos en el capítulo 3, esta solución se ha intentado de muchas

maneras y, a pesar de algunas razones políticas contemporáneas para afirmarla, ahora se ha abandonado en gran medida.

En segundo lugar, Jesús fue maestro de una nueva religión. Creía en el amor, la gracia y la misericordia del dios de Israel, en una época en que esas ideas eran decididamente impopulares entre los judíos. Los fariseos, en particular, se oponían a sus enseñanzas porque se oponía a la Torá, fundamento de todo su sistema legalista. Conspiraron contra él por motivos estrictamente religiosos, hasta que sus intenciones fueron ejecutadas por los sumos sacerdotes, quienes entregaron a Jesús a los romanos, bajo una acusación política falsa. Esta solución, ampliamente aceptada popularmente de una u otra forma, ha sido duramente criticada en los últimos años por su flagrante tergiversación del judaísmo y por no explicar por qué estas diferencias religiosas habrían llevado a la ejecución de Jesús.²

La primera solución ofrece un Jesús político que ofendió a los romanos; la segunda, un Jesús religioso que ofendió a los judíos. La primera solución explica la crucifixión, aunque no las controversias anteriores, a costa de la mayor parte de la evidencia sobre el ministerio de Jesús. La segunda explica las controversias, aunque no la crucifixión, a costa de la mayor parte de la evidencia sobre los judíos del primer siglo. A nivel histórico, nadie duda de que Jesús fue crucificado, pero muchos dudan de que entrara en controversia con los fariseos en particular. ¿Cómo debemos proceder?

Existe una creciente tendencia entre los académicos a considerar la acción de Jesús en el Templo como la causa inmediata de su muerte. Sanders, en particular, ha argumentado esto con contundencia; incluso Crossan, cuyo escepticismo sobre tales vínculos históricos es bastante extremo, admite que esto es al menos bastante posible.³ Cabe señalar que esto modifica efectivamente el fundamento de la antigua antítesis de religión y política, y la desplaza, además, considerablemente hacia una mayor verosimilitud histórica. Ahora tenemos un Jesús *político* (aunque no un revolucionario antirromano) que ofendió a los *judíos*, específicamente al jefe Sacerdotes, capaces de convertir una acusación política (una amenaza al Templo) en otra (una amenaza a Roma). Pero este enfoque parece ignorar las controversias aparentemente religiosas que los evangelios sinópticos registran como ocurridas en etapas anteriores de la vida de Jesús. Esto permite a Sanders, en particular, argumentar con contundencia que Jesús no se enfrentó a controversias con los fariseos sobre asuntos religiosos como el sabbat y la comida. Una vez más, ¿cómo debemos proceder?

Hasta ahora, hemos visto que el anuncio del reino de Jesús, realizado en la práctica y en la historia, planteaba una doble afirmación positiva y una única

negativa. Positivamente, afirmaba que Israel por fin experimentaba el verdadero retorno del exilio y (como veremos) que Yahvé finalmente regresaba a Sión. Negativamente, afirmaba (tal como, cabe recalcar una vez más, habrían afirmado los macabeos, los fariseos y los esenios) que el juicio de Yahvé pronto caería no solo sobre los gentiles, sino también sobre aquellos dentro de Israel que no habían sido verdaderamente leales. Su definición de lo que constituía la verdadera lealtad difería, por supuesto, de otras definiciones disponibles, al igual que los grupos mencionados habrían diferido entre sí en el mismo punto. La *forma* de su afirmación era completamente característica de los movimientos de renovación del Segundo Templo; el *contenido detallado* era notablemente diferente, al igual que el de ellos entre sí. Pues, como se hacía cada vez más evidente, no solo afirmaba que estas cosas —la plenitud, la catástrofe inminente— se estaban produciendo de alguna manera a través de su propia obra y en relación con ella. Esto también habría sido habitual entre los movimientos de renovación. Afirmaba que tanto la plenitud como la catástrofe se estaban *redefiniendo radicalmente* a través de su propia obra.

Si esta redefinición hubiera sido puramente una cuestión de ideas o de comportamiento privado, Jesús podría haber sido descartado. Al generar un choque de símbolos, se volvió peligroso. Todo indica, creo, que esto mismo ocurrió en varios momentos de su carrera pública.

(ii) Controversia sobre la controversia

Ahora debemos llegar al fondo del debate que se ha suscitado sobre los relatos sinópticos de las controversias de Jesús con sus oponentes, en particular con los fariseos. Un resumen preliminar del argumento puede ser útil en este punto.

(i) Las lecturas tradicionales de los evangelios han hecho de Jesús el maestro de una religión de amor y de gracia, de la observancia interior del corazón más que de la observancia exterior de los códigos legales.

(ii) Las mismas lecturas tradicionales han imaginado a Jesús oponiéndose a los fariseos, o ellos a él, sobre la base de que apoyaban una religión de observancias externas y lo percibían como una amenaza antinomiana.

(iii) Esta doble lectura ha sido recientemente rechazada, particularmente por EP Sanders, por razones de inverosimilitud histórica: Jesús no "habló contra la ley", y lo que dijo no habría sido particularmente irritante para los fariseos.

(iv) Propondré una lectura muy diferente de las historias de la controversia, que evita la crítica de la postura más antigua y caricaturizada, con la que no comparto ni por un instante. Jesús anunció,

tanto en símbolo como en palabra, el reino del dios de Israel; atacó los símbolos que hablaban de un Israel resistente a su visión del reino. (Una vez más: con esto, hacía prácticamente lo mismo que los esenios y los fariseos se hacían entre sí). Como resultado, algunos de sus contemporáneos creyeron que era culpable del delito descrito en Deuteronomio 13, es decir, de «desviar a Israel».

(v) Es muy probable que los relatos de controversia sean en esencia históricos; pero su significado no es el que se les asigna tradicionalmente. Trataban de escatología y política, no de religión ni moralidad.

Escatología: la esperanza de Israel se estaba haciendo realidad, pero a la manera de Jesús y por iniciativa suya. Política: el reino que Jesús anunciaba estaba socavando, en lugar de respaldar, el celo revolucionario antipagano que era el blanco de gran parte de la polémica de Jesús, la causa (según él) de la inminente ruina de Israel y el foco de gran parte de la enseñanza y aspiración farisaica (sammaíta).

Hasta aquí el resumen. Una introducción adicional podría ser útil. En el volumen anterior argumenté que las suposiciones habituales sobre el origen de las historias de controversia en los evangelios sinópticos deben replantearse. Podemos recapitular brevemente lo siguiente :

La sabiduría popular sugiere que las historias de controversias se desarrollaron a partir de dichos aislados e independientes, posiblemente inventados por la iglesia primitiva en respuesta a necesidades particulares. Según esta teoría, se convirtieron en narraciones más largas, recibiendo así un matiz fresco de las Escrituras y otros contextos. He propuesto que es más probable que ocurra lo contrario. Tras cualquier incidente impactante en la vida de una figura como la que ya hemos mostrado que era Jesús, la primera audiencia contaría la historia de tal manera que se hiciera eco de las historias de controversias judías con las que podrían estar familiarizados. Los dichos independientes, cuando aparecen, serían el resultado de la historia transmitida. Posteriormente, en contextos donde tales ecos no serían reconocidos ni apreciados. Es obvio, por supuesto, que los relatos de controversia sinópticos, tal como los conocemos, comparten una forma notablemente similar. Basta comparar la extensa y compleja narrativa de Juan 6 para ver cuán bien estructurados están los relatos de Marcos 2:1-3:6. Esta forma refleja, sin duda, las narraciones con motivaciones teológicas y políticas de las comunidades primitivas, entre las que incluiría las comunidades durante la vida del propio Jesús. Pero no hay razón, dentro de la gramática narrativa o la hipotética tradición histórica de los propios relatos, para

sugerir, por razones de forma, que los relatos de controversia sean esencialmente invenciones posteriores.

En particular, debemos notar que muchos asuntos fueron debatidos de manera destacada en la iglesia primitiva y que no han dejado registro alguno en los evangelios.⁵ No hay nada en los evangelios sobre la circuncisión; nada sobre la comida ofrecida a los ídolos; sobre hablar en lenguas; sobre el incesto; de hecho, sobre la multitud de temas tratados en 1 Corintios (un buen ejemplo, ya que es una especie de repositorio de temas apremiantes de los primeros cristianos). La única excepción, un punto en el que algo tratado en la carta también aparece en los relatos evangélicos, es el divorcio; y, precisamente en ese punto, Pablo se refiere explícitamente a una palabra de Jesús.⁶

Argumentos más recientes contra la historicidad de las controversias provienen de círculos que han intentado, a menudo por motivos bastante evidentes del siglo XX, negar que Jesús chocara con sus contemporáneos judíos. Dentro de la teología posholocausto, como vimos antes, esto ha formado parte del intento de reivindicar a Jesús como un buen judío del siglo I, que se horrorizaría ante la idea de que un cristianismo intentara basarse en él.⁷ Esto, obviamente, conlleva la necesidad de argumentar no solo sobre Jesús, sino también sobre la iglesia primitiva: Jesús no se opuso a sus contemporáneos judíos, pero la iglesia primitiva sí lo hizo. Hay cuatro variantes de este argumento, de las cuales la cuarta, sin duda la más importante, reúne en sí misma una variedad adicional de vertientes diferentes. Debemos analizarlas por separado.

1. Quizás la perspectiva predominante sobre los relatos en los que Jesús choca con los fariseos o los critica sea la representada por WD Davies. Los relatos en cuestión (argumenta) no reflejan la época de Jesús, ni siquiera la de la iglesia hasta el año 70 d . C. Reflejan el período posterior al 70, cuando, al reagruparse los rabinos en el Sínodo de Jamnia, los cristianos se vieron excluidos del rebaño. (probablemente por el *Birkat ha-Minim*), y respondieron enojados, inventando dichos de Jesús para denunciar a los fariseos (y por ende a sus sucesores, los rabinos), y proyectando sus propias controversias a los días de Jesús.⁸ Este esquema básico se ha vuelto enormemente popular en los estudios del Nuevo Testamento, de modo que uno se encuentra con estudiantes que inocentemente suponen que el "Sínodo de Jamnia, 85 d. C. " es un punto tan fijo como la "Caída de Jerusalén, 70 d. C. ", y que la controversia o conflicto entre el judaísmo y el cristianismo puede fecharse con seguridad a algún tiempo después de este punto.

Las cosas, por decirlo suavemente, no son tan sencillas. Argumenté en el volumen anterior que la imagen que se suele tener de Jamnia es casi enteramente mitológica, y que las pruebas de la promulgación de una «bendición» que excluyó repentinamente a los cristianos de las sinagogas son extremadamente escasas.⁹ Otros estudios recientes han confirmado que lo que se ha llamado “la separación de caminos” fue mucho más compleja de lo que los estudiosos del período comprendido entre 1960 y 1990 tendían a suponer o permitir.¹⁰ De hecho, la mejor evidencia que poseemos de una hostilidad seria y abierta entre los judíos —especialmente los fariseos— y el naciente movimiento cristiano (que era, como siempre debemos recordar, el movimiento *judeo* -cristiano) se encuentra en el período más temprano del que tenemos evidencia, concretamente en las cartas de Pablo. Él, según admitió él mismo, había perseguido a la iglesia primitiva con violencia y celo.¹¹ Si queremos evidencia sólida de una aguda controversia entre cristianos y fariseos, estamos en terreno mucho más firme en el año 35 d. C. (o 45, o 55) que en el 85 d. C.

De hecho, la persecución de los cristianos no provino inicialmente de los paganos. Aparte de los problemas esporádicos y locales mencionados en los Hechos, un período feroz pero breve bajo el gobierno de Nerón, y la posibilidad (es solo eso, a pesar de las frecuentes afirmaciones académicas) de una mayor persecución bajo Domiciano, no tenemos noticias de una persecución seria u organizada por parte de los gentiles hasta el siglo II.¹² Todo proviene del lado judío. Y el período para el que tenemos la mejor evidencia de persecución de la iglesia por parte de los judíos no es posterior al año 70 d. C., sino durante la primera generación del cristianismo. De hecho, dudo que alguien hubiera apoyado el «mito de Jamnia» si no fuera por un deseo natural y loable de socavar... La imagen superficial y ahistórica del judaísmo en general, y del fariseísmo en particular, como una religión miserable y de segunda categoría, que contrasta marcadamente con la religión que supuestamente enseñó Jesús. Esta imagen ya ha causado bastante daño, pero no debemos permitir que cause más, produciendo distorsiones históricas «correctivas» iguales y opuestas.

2. La segunda variedad de argumentos contra la amplia historicidad de las historias de la controversia puede estar representada por Geza Vermes.¹³ Su retrato de Jesús como un jasad galileo le permite cierta individualidad o idiosincrasia, pero no un choque radical con sus contemporáneos.¹⁴ Vermes, sin embargo, margina al mismo tiempo la afirmación y las acciones escatológicas de Jesús; y, a diferencia de casi todos los demás escritores serios recientes sobre Jesús, no cree que Jesús hiciera, dijera o pensara mucho sobre

el Templo. En particular, no ofrece una explicación sólida e integrada de las razones de la muerte de Jesús. El retrato de Vermes responde a la primera de nuestra serie de preguntas («¿Qué clase de judío era Jesús?»). Pero sin respuestas a las demás, en particular a la tercera («¿Por qué fue ejecutado Jesús?»), su teoría sigue siendo débil y sin demostrar.¹⁵

3. Una tercera forma de argumentar que Jesús y los fariseos no se oponían realmente es la del notable erudito judío Jacob Neusner. En su opinión, Jesús estaba estableciendo nada menos que un sistema religioso completamente diferente. «El cristianismo y el judaísmo, en sus primeras declaraciones» —y la primera declaración cristiana, para Neusner, la hizo el propio Jesús— «realmente representan a personas diferentes que hablan de cosas diferentes a personas diferentes».¹⁶ Es interesante notar que Neusner, con esta acción, atribuye a Jesús lo que Vermes y otros le legaron a Pablo, a saber, el primer intento de establecer algo que podríamos llamar «cristianismo» en contraposición a algo que podríamos llamar «judaísmo». A diferencia de la mayoría de los eruditos judíos del siglo XX que han escrito sobre el tema, presenta un Jesús que se distancia de sus contemporáneos judíos, aunque no entra en controversia directa con ellos. Pero esta imagen, si bien posee el aparente mérito contemporáneo de permitir que el diálogo judeo-cristiano se desarrolle de forma distante, por así decirlo, tiene poco que la avale históricamente.¹⁷ Bien puede ser, Como veremos, Jesús hizo y dijo cosas que, con razón, se percibieron como revolucionarias. Pero no ofrecía simplemente *una alternativa* al judaísmo, una «religión» completamente diferente tanto en estilo como en contenido. Afirmaba, como hemos visto siempre, anunciar que las aspiraciones centrales del pueblo judío se estaban cumpliendo, aunque no de la forma que esperaban. Proponía un cumplimiento, no una mera novedad. Y, como todas las demás propuestas similares dentro del judaísmo (y debemos enfatizar la palabra «dentro»), fue la naturaleza de ese cumplimiento propuesto lo que inevitablemente condujo a la controversia.

4. La cuarta y más significativa objeción a la imagen sinóptica de los enfrentamientos de Jesús con sus contemporáneos, y con los fariseos en particular, la ofrece EP Sanders. En dos libros importantes ha presentado el siguiente panorama:

(i) Los fariseos eran un grupo pequeño, centrado en Jerusalén.¹⁹

(ii) Los fariseos debatían entre sí, a menudo con vehemencia, pero sin violencia. Sus discusiones daban por sentado que debía observarse la Torá y se centraban en la manera correcta de hacerlo. Jesús podría haberles parecido un mal polemista, pero no le habrían respondido con violencia.²⁰

(iii) Los fariseos se preocupaban por su propia pureza, no por vigilar la de los demás, algo que, en cualquier caso, no tenían derecho a hacer, ya que, en sentido estricto, no «manejaban» las cosas en el judaísmo de la época. La mayoría de la población, según los estrictos estándares farisaicos, tendría las manos sucias; pero los fariseos no los espiaban ni conspiraban para matarlos.²¹

(iv) Muchas de las enseñanzas clave de Jesús en el área de la Torá implicaban una intensificación, no una abrogación, de la Torá. Nadie habría se opuso si Jesús había logrado prevenir el asesinato al prevenir el odio, el adulterio al frenar la lujuria, o la avaricia al reformar a los recaudadores de impuestos.²²

(v) Si Jesús hubiera “hablado contra la ley”, la iglesia primitiva no habría estado tan confundida en ese tema; Pablo no habría necesitado escribir Gálatas.²³

(vi) Aunque Jesús, por tanto, no “habló en contra de la ley”, sí “cuestionó la idoneidad de la dispensación mosaica” en varios puntos.²⁴ Esto, junto con su pretensión de ser el portavoz del dios de Israel y su anuncio del reino, generó una oposición real, y cuando su programa finalmente lo llevó a un conflicto con el Templo, esto condujo a su muerte.²⁵

Mi desacuerdo con Sanders en estos puntos es indirecto, no directo. Estoy convencido de que su último punto es básicamente correcto: donde surgió el conflicto, fue debido a las creencias y la agenda escatológica de Jesús, y no a un choque de valores o enseñanzas religiosas o morales abstractas. Pero no creo que Sanders haya profundizado en esta idea en el resto de su análisis.²⁶ Examinemos sucesivamente cada uno de los primeros cinco puntos.

(i) No sabemos con certeza cuántos fariseos había en tiempos de Jesús. La cifra de seis mil, citada a menudo en este contexto de Josefo, *Antigüedades* 17.42, se refiere específicamente a los fariseos que se negaron a prestar juramento de fidelidad al César, durante el reinado de Herodes el Grande. En los aproximadamente²⁷ cuarenta años transcurridos entre ese incidente y la época de Jesús, se produjeron varios acontecimientos políticos importantes que bien podrían haber inducido a muchos más a unirse al movimiento. Podemos suponer que, en cualquier caso, había muchos fariseos ajenos al incidente en cuestión, y muchos más que, en general, simpatizaban con el movimiento.²⁸ Para arriesgar una analogía moderna: el número de activistas ecológicos que participaron en una protesta antinuclear específica en 1956 no es un buen indicador de la Un número considerable de personas participaron o simpatizaron con tales protestas en 1996, tras Chernóbil y eventos similares. Asimismo, desconocemos la extensión geográfica del fariseísmo en

esa etapa. Si bien Jerusalén era casi con certeza su base, la idea de que nunca fueron a ningún otro lugar debería abandonarse.²⁹

(ii) Es cierto que diferentes escuelas de fariseos debatían entre sí, a veces acaloradamente, sin considerar necesario asesinarse. (Nuestra evidencia, por supuesto, data en su mayoría de doscientos años o más tarde, por lo que no podemos estar completamente seguros; pero no hay indicios de que las escuelas de Hillel y Shammai emplearan violencia real entre sí). Pero esto solo es relevante si aceptamos que Jesús ofrecía un conjunto de enseñanzas que parecían, o pretendían parecer, simplemente un conjunto más de variaciones sobre la pregunta: ¿qué significa ser leal a la Torá y meticuloso en su observancia? El debate entre Hillel y Shammai no fue el único punto de tensión en la Palestina del siglo I; existían distinciones mucho más nítidas entre fariseos y saduceos, entre estos y los esenios, y, por supuesto, entre judíos y samaritanos. (No debemos olvidar que, según una tradición, el propio Jesús fue acusado de ser samaritano).³⁰ Y si, en lugar de un debate ético estable, se postula —como lo hace el propio Sanders, y como sugiere todo mi argumento hasta ahora— que Jesús anunciaba que el clímax de la historia de Israel se acercaba rápidamente, con consecuencias a gran escala en todos los niveles de la vida nacional judía, entonces cabe imaginar que lo impensable en tiempos normales podría volverse de repente pensable. No se trata, en la terminología de Thomas Kuhn, de «ciencia normal», sino de un importante cambio de paradigma propuesto.³¹ Si los escenarios sinópticos no son una invención total, Jesús no estaba debatiendo con los fariseos en sus propios términos ni sobre los detalles de sus agendas. Dos músicos pueden discutir qué tonalidad es mejor para una canción de Schubert. Alguien que propone reorganizar el poema para una banda de heavy metal no participa en la discusión, sino que cuestiona sus premisas.

(iii) Ya he argumentado extensamente que la agenda de los fariseos en este período no era simplemente acerca de (lo que consideramos como) "pureza".³² Toda la evidencia sugiere que al menos la mayoría de los fariseos, desde los períodos asmoneo y herodiano hasta la guerra del 66-70 d. C. , tenían como objetivo principal aquello que simbolizaba la pureza: la lucha política para mantener el orden judío. identidad y hacer realidad el sueño de la liberación nacional. El partido shamaíta, que constituía la mayoría de los fariseos hasta al menos el año 70, tenía una fuerte inclinación hacia la revolución. El partido "vive y deja vivir" estaba formado por los "indulgentes" hielitas, tan acertadamente ejemplificados por la actitud de Gamaliel en [Hechos 5:33-40](#) ; pero fueron minoría hasta al menos después del año 70 (y debemos recordar que nuestra evidencia para el período 70-135 proviene principalmente de

fuentes posteriores y completamente hillelitas). El celo que observamos en Saulo de Tarso representa la línea severa de los samaítas, que dominaba la agenda farisaica en tiempos de Jesús. La pureza (en sus muy diversas manifestaciones, como las leyes alimentarias, el lavado de manos, etc.) no era, en este período, un fin en sí mismo, si es que alguna vez lo fue. Era el símbolo, aún más importante para un pueblo que se percibía amenazado, de la identidad y la liberación nacional.³³

¿Se interesaban entonces los fariseos por las acciones de quienes no pertenecían a su círculo? Sin duda.³⁴ Eran conocidos por criticar a las autoridades, tanto reyes como sacerdotes. La imagen del Cuarto Evangelio de los fariseos que vienen de Jerusalén para investigar a Juan el Bautista, y posteriormente al propio Jesús,³⁵ se sustenta en el testimonio de Saulo de Tarso. No se conformó con ocuparse de sus propios asuntos, con mantener su pureza y dejar que otros fueran tan impuros como quisieran. A pesar del amargo arrepentimiento que expresa en retrospectiva, deja que su testimonio se exprese en su contra: persiguió a la joven iglesia incluso fuera de las fronteras de la Tierra Santa.³⁶ No es que pudiera hacerlo por su propia cuenta. No era miembro de una «policía del pensamiento» oficial. Más bien, buscó, y obtuvo, la autoridad de quienes la tenían, es decir, los principales sacerdotes. Al igual que el propio Josefo, en una expedición que ya hemos tenido ocasión de comentar, fue enviado al norte de Jerusalén para investigar y abordar actividades que pudieran resultar problemáticas y peligrosas.³⁷ Esto se ve respaldado por un pasaje revelador de Filón, quien describe las actividades policiales autoproclamadas de los fariseos de la siguiente manera. Dios, dice, nunca liberará de su culpa a los perjurios, sobre todo porque, para cualquiera en tales categorías,

Hay miles que tienen sus ojos puestos en él, llenos de celo por las leyes, guardianes estrictos de las instituciones ancestrales, despiadados con aquellos que hacen cualquier cosa para subvertirlas.³⁸

Podemos concluir que los fariseos, sin duda los «celosos», que eran el grupo líder en nuestro período, se interesaban activamente en el comportamiento de quienes no pertenecían a su círculo. El hecho de que su actividad fuera extraoficial no significaba que fuera menos celosa ni eficaz.

(iv) Por supuesto, es cierto que, si Jesús intensificaba las enseñanzas de la Torá, quienes lo seguían no la quebrantarían y, por lo tanto, no incurrirían en problemas como antinomianos. Pero en este punto, como el propio Sanders reconoce, la pregunta no puede ser simplemente: ¿Jesús apoyó la ley o la socavó? Lo que estaba en juego era su afirmación implícita, y a veces explícita: que en y a través de su propia obra, el dios de Israel estaba haciendo algo

nuevo, o mejor dicho , *lo* nuevo, aquello que Israel había anhelado. Y cuando eso sucediera, todo sería diferente. La Torá podía regular ciertos aspectos del comportamiento humano, pero no podía tocar el corazón. Eso no constituía una crítica a la Torá; la Torá opera en su propia esfera. Pero cuando se cumplieran las promesas de las Escrituras, entonces el corazón mismo cambiaría y, en consecuencia, la posición suprema de la Torá se relativizaría. Lo que estaba en juego era *la escatología* , en el sentido ya argumentado, no una comparación entre dos estilos o patrones de religión.³⁹

(v) Si Jesús hubiera "hablado contra la ley" y hubiera hecho de ese discurso un programa para toda su misión, sería realmente extraño que tantos en la iglesia primitiva aparentemente no lo entendieran. Pero, una vez más, las cosas no son tan sencillas.⁴⁰ Ni Jesús ni Pablo, ni, en realidad, ningún otro cristiano primitivo, ofrece una respuesta categórica, de sí o no, de blanco o negro, a las preguntas sobre «la Torá» en abstracto. Todos los intentos de que lo hagan están condenados al fracaso. La pregunta, de nuevo, presupone que lo que importa es un esquema estable de religión y ética, con algo llamado «judaísmo» proponiendo un modelo y Jesús, Pablo o quien sea, proponiendo una alternativa. Al contrario. Lo que importa es precisamente *la esperanza de Israel* : el anuncio de Jesús de que la esperanza se estaba haciendo realidad, la creencia de Pablo de que en la cruz y resurrección de Jesús se había hecho realidad, las luchas de la iglesia primitiva por comprender qué significaba vivir como el pueblo recién constituido del único dios verdadero. La pregunta no es: ¿qué piensas de la Torá en abstracto? La pregunta es: ¿qué hace el dios de Israel con, y para, Israel y el mundo? ¿Y qué papel juega la Torá en eso? En este punto, irónicamente, creo que la discusión ha sido secuestrada exactamente por el tipo de esquema dogmático protestante que Sanders, famosamente, rechaza en otros lugares: la célebre "cuestión de la ley" (¿es la Torá algo bueno o algo malo?) se plantea en esa forma no en el Nuevo Testamento, sino en los debates algo más recientes entre los seguidores de Lutero y de Calvino.

Para Pablo, la pregunta adquirió una forma muy concreta y práctica: ¿debían los gentiles circuncidarse para ser miembros plenos del pueblo del único dios verdadero? Como Sanders vio (al menos en parte) en su célebre libro «*Pablo y el judaísmo palestino*» , lo que Pablo realmente atacó fue la creencia judía fundamental en la elección inalienable de Israel como familia, nación, *‘am* , *etnia* .⁴¹ La llamada «crítica de la ley» de Pablo es en realidad una crítica a la idea de que el pueblo del único dios verdadero puede, en principio, estar confinado a una sola nación. En la medida en que la Torá formaba parte del sistema mediante el cual Israel mantenía su propia superioridad, Pablo

declaró que la santa, justa y buena Torá se había vuelto demoníaca. El dios verdadero ahora llamaba a hombres y mujeres de toda raza y nación a pertenecer, en igualdad de condiciones, a su única familia, y en este proceso la Torá no tenía nada que aportar.⁴²

Ninguno de estos asuntos, tan vitales para la obra de Pablo, estaba en juego en el ministerio de Jesús. Los evangelistas tuvieron abundantes oportunidades para que Jesús se reuniera con gentiles y para discutir la cuestión de las condiciones bajo las cuales podrían alcanzar la membresía del pueblo del pacto, pero encontramos pocas reuniones de este tipo y ninguna discusión al respecto.⁴³ Cuando examinamos varias palabras de Jesús que *encontramos* en los evangelios —por ejemplo, el comentario a la mujer sirofenicia, inmediatamente después del relato de la controversia en Marcos 7—, lo que encontramos es, como mínimo, ambivalente en términos del debate paulino posterior. «Perros bajo la mesa» no es precisamente una forma paulina de referirse a los gentiles, incluso si el relato termina con ellos siendo alimentados de todos modos. Lo que encontramos es una pregunta completamente diferente: ¿qué significa la lealtad al dios de Israel para un judío palestino ante el anuncio de que el reino tan esperado finalmente está apareciendo? Los fervientes contemporáneos de Jesús habrían dicho: «La Torá proporciona la prueba de fuego de la lealtad al dios de Israel y a su alianza». Jesús dijo: «Lo que cuenta es seguirme».

Desde cierta perspectiva, por supuesto, una vez que alguien como Pablo comprendió este punto, podría llevar directamente a la conclusión radical, en una situación muy diferente, de que, por lo tanto, cualquier gentil que siguiera a Jesús era considerado miembro del pueblo del pacto, independientemente de su adhesión a la Torá. *Pero el tema clave de la Torá en las iglesias de Pablo era la cuestión de la admisión de los gentiles, y por lo tanto, de la circuncisión; y sobre eso Jesús no dijo ni una palabra*. Cuando se trata de la comida en Gálatas 2, la cuestión no es «qué comida se puede comer» (Pablo da un veredicto abierto al respecto en Romanos 14), sino «con quién se puede comer». Cuando se plantea la observancia del sábado en [Gálatas 4:10](#), la pregunta es No se trata de si los sábados son buenos o malos (de nuevo, un veredicto abierto aparece en Romanos 14), sino de si los cristianos gentiles deberían guardarlos como una cuestión de estatus. La pregunta de Pablo es: ahora que los gentiles están entrando en el pueblo renovado y escatológico de Dios, ¿deben hacerse prosélitos, asumiendo todo el yugo de la Torá? No sirve, entonces, decir: «Si Jesús hubiera hablado en contra de la Torá, Pablo no habría necesitado escribir Gálatas». Pablo no argumentaba que la Torá fuera «algo malo»; Jesús no enseñaba que la Torá fuera «algo bueno». Los matices de la teología

paulina y de la proclamación de Jesús no se ven bien con esta especie de simplificación anacrónica. Pablo, se podría argumentar, estaba reflexionando sobre todo el efecto de la inauguración, muerte y resurrección del reino de Jesús, en relación con una situación que Jesús mismo nunca enfrentó ni discutió. Sin duda, Pablo habría reivindicado la continuidad teológica entre su propia posición y la de Jesús.⁴⁴ Pero la radical diferencia de contexto implica que no pudo aclarar las cosas con una simple cita de los dichos de Jesús. Ese no era su estilo habitual; pero, en cualquier caso, no disponía de tal cita.

He aquí, pues, la ironía del relato de Sanders (y de quienes, como Fredriksen, lo han seguido). Busca rechazar por completo la idea anacrónica de que Jesús enseñaba una religión, o una teología, «superior» a la del judaísmo. Rechaza, con razón, cualquier idea de que lo que Jesús consideraba incorrecto en la enseñanza farisaica fuera un «legalismo mezquino». Ofrece, en cambio, una categoría que yo mismo, en términos generales, respaldaría: Jesús anunciaba la «escatología de la restauración». Pero Sanders luego analiza la cuestión de Jesús y la ley dentro de la categoría no escatológica de los «patrones de religión». En esos términos, no sorprende que la cuestión no se resuelva.

Al defender la amplia historicidad de los relatos evangélicos sobre los enfrentamientos de Jesús con los fariseos, la imagen de Jesús que propongo no es ni un ápice menos «judía» que las descritas y rechazadas anteriormente. No es que Davies, Vermes, Neusner, Sanders y otros ofrezcan un «Jesús judío», mientras que yo ofrezco algo distinto. El Jesús del que hablo es tan judío como Elías, Jeremías y Juan el Bautista, con quienes, al menos según Mateo, se le comparó. Era un profeta judío, y los profetas siempre se arriesgaban a la acusación de deslealtad. Como veremos más adelante en este capítulo, esa acusación podía adoptar una forma muy específica y amenazante.

(vi) Estoy completamente de acuerdo con Sanders en que Jesús 'cuestionó la idoneidad de la dispensación mosaica' en varios puntos, con el argumento de que el día para Se avecinaba una nueva era. Esto, de hecho, proporciona la clave para comprender todo el panorama. Fue precisamente el programa escatológico de Jesús lo que lo llevó a oponerse a muchos de sus contemporáneos y lo que finalmente lo condujo a las acciones que provocaron su muerte. Sugiero que esta perspectiva se considere el punto de partida para resolver los problemas detallados. A esta tarea nos dedicaremos ahora.

2. Símbolos de la identidad de Israel: Sabbath, comida, nación, tierra

(i) Introducción: Contexto y agendas

¿Qué explicación podemos dar de las controversias que se han vuelto tan controvertidas en la erudición contemporánea del Nuevo Testamento?

Debemos empezar donde Sanders termina: con la escatología. El principal conflicto entre Jesús y sus contemporáneos judíos fue su afirmación de que el momento había llegado, que su dios estaba inaugurando su reino en ese mismo instante, y que *esta praxis, estas historias, esta persona, era el modo y el medio para su inauguración*. Hasta aquí, Sanders; y, en mi opinión, con razón.

Pero el anuncio del reino que hemos trazado a lo largo de este libro no consistía simplemente en decirle a la gente qué hora era. Implicaba un propósito. Este propósito tampoco era simplemente una *halaká alternativa*, un conjunto de principios éticos prácticos que se comparaban con los de Shammai y Hillel. Constituía un desafío para los contemporáneos de Jesús: abandonen la interpretación de su tradición que tanto los ha cautivado, que los está llevando al borde de la ruina. Abracen, en cambio, una interpretación diferente de su tradición, una que, aunque parezca el camino de la pérdida, es de hecho el camino a la verdadera victoria. Y con este anuncio y propósito venía una advertencia: quienes no se acerquen a este camino perderán su última oportunidad de arrepentirse. De ahora en adelante, quienes persistan en su interpretación destructiva de las tradiciones de Israel cosecharán lo que están sembrando. Fue este anuncio complejo, creo, el que generó los acalorados intercambios entre Jesús y los fariseos que encontramos en los evangelios sinópticos. Incluso desembocó en conspiraciones contra la vida de Jesús. Señaló lo que sucedería cuando el mismo anuncio, agenda y advertencia chocaran de frente con el mayor símbolo de todos, custodiado por aquellos que, a diferencia de los fariseos, tenían poder real para hacer algo acerca de los profetas que decían e hacían lo incorrecto en el momento incorrecto.

Para comprender la lógica interna de todo esto, debemos recordar dos puntos que argumenté en *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios*, y que ya he reiterado en la sección anterior. El primero es vital, aunque no muy conocido. El segundo es igualmente vital y, aunque más Aunque es ampliamente reconocido, a veces es cuestionado y es necesario explicarlo aquí un poco más de lo que había creído necesario al escribir el volumen anterior.

En primer lugar, la agenda dominante del grupo dominante de fariseos en la época de Jesús no era simplemente (en nuestros términos) «religiosa». Era igualmente (en nuestros términos) «política». ⁴⁵ El celo por Yahvé, característica principal de los fariseos samaítas de línea dura, que formaban el grupo de presión judío más fuerte antes del año 70 d. C., implicaba celo por la Torá. Basta con leer los libros de los Macabeos para comprender su significado. La ley celestial debe obedecerse; no debe haber concesiones a las costumbres idólatras de las naciones. Esta ley, además, debe defenderse; debe

emplearse la fuerza, cuando sea necesario, para protegerla y así salvaguardar la vida del verdadero Israel. Los grandes ejemplos de celo de los primeros tiempos, Finees y Elías, fueron hombres cuya piedad tuvo un cariz práctico, por no decir violento. El primero mató a un israelita *en flagrante delito* con una mujer pagana. El segundo pasó a cuchillo a los profetas de Baal.⁴⁶

Tenemos todas las razones para suponer que los fariseos samaítas mantuvieron viva esta tradición. Su proverbial rigor con respecto a la Torá no se limitaba a las observancias religiosas. Se trataba de proteger a Israel de la paganización y, más positivamente, de intentar (si la ocasión lo permitía) liberarse por completo del yugo pagano. Fue esta agenda la que, creo, llevó a Jesús a un choque frontal con el movimiento farisaico dominante de su época. Para los fariseos samaítas, la venida del reino de Yahvé sería una cuestión de liberación nacional y la derrota de los paganos. Para Jesús, el reino se ofrecía a quienes se arrepintieran de esa misma aspiración. Era inevitable que ambos chocaran. Cuando lo hicieron, lo que estaba en juego era mucho más que una discusión sobre los detalles de cómo debía observarse la Torá, las sutilezas de lo que constituía pureza e impureza.

Pero ¿qué es la «pureza»? Este es el segundo punto en cuestión: existe una conexión crucial entre los códigos de pureza (todos centrados, en última instancia, en el Templo mismo) y la conducta y las aspiraciones políticas. En pocas palabras, el culto del Templo, la observancia de los sabbats, los tabúes alimentarios y la circuncisión eran los elementos clave que diferenciaban al judío del gentil, lo que (en otras palabras) mantenía y reforzaba exactamente la agenda, tanto política como religiosa, de los fariseos de línea dura.⁴⁷ Estas "obras clave de la Torá" fueron el *leitmotiv constante* de la existencia judía (al menos, de los aspirantes a judíos observantes).

Es importante ser claro en este punto. No digo que los códigos de pureza sean extraños, legalistas, irrelevantes para la verdadera piedad o que no estén de acuerdo con las reglas implícitas del protestantismo, el idealismo o el movimiento romántico. Todas las sociedades tienen códigos de pureza de un tipo u otro; algunas están más integradas en una estructura religiosa, otras menos, pero todas los tienen. Tampoco digo, más específicamente, que los códigos de pureza judíos de la época de Jesús fueran extraños, legalistas, etc. Paula Fredriksen ha criticado a algunos escritores recientes sobre Jesús por haberlo hecho oponerse convenientemente a diversas características del judaísmo antiguo que ofenden ciertas sensibilidades contemporáneas (en cuanto a la desigualdad económica, los prejuicios raciales e incluso el sexismo).⁴⁸ Esa crítica puede ser válida o no; no se aplica al caso que estoy presentando. No digo (aunque, como señalamos en el capítulo 2, algunos

escritores actuales se acercan peligrosamente a decirlo) que Jesús rechazara su propia cultura religiosa.⁴⁹ Digo que Jesús ofreció una interpretación nueva de la tradición bíblica que compartía con sus contemporáneos judíos. La suya fue una crítica desde dentro. Y el objeto de su crítica, sugiero, era el celo que llevaba a Israel a la ruina, y que se mantenía y reforzaba precisamente por aquellos aspectos de la Torá que diferenciaban a Israel de sus vecinos paganos.

En caso de duda al respecto, cito algunos testimonios, modernos y antiguos, sobre cómo la Torá, en particular los códigos de pureza, se consideraba el distintivo de la nación de Israel. En primer lugar, EP Sanders:

Sin embargo, hay algo común a la circuncisión, el sabbat y las leyes alimentarias, que las distingue de otras leyes: crearon una distinción social entre los judíos y otras razas en el mundo grecorromano. Además, fueron los aspectos del judaísmo que suscitaron críticas y burlas por parte de autores paganos. El monoteísmo judío también separaba a los judíos de los gentiles, pero parece que no provocó la burla de los paganos como sí lo hicieron el sabbat, las leyes alimentarias y la circuncisión.⁵⁰

O, de nuevo, analizando las exageradas afirmaciones de Josefo sobre la distinción judía:

El argumento se basa en que los judíos eran famosos por su lealtad a la ley y la tenacidad con la que la observaban. La imagen idealizada se basa en la realidad de la observancia general.⁵¹

Mantener los códigos distintivos era *la* forma de distinguir a Israel de sus vecinos paganos. Este es el tema de los primeros capítulos de 1 Macabeos. Antíoco Epífanes intenta someter a los judíos a la política y la religión obligándolos a abandonar sus códigos ancestrales:

El rey escribió a todo su reino que todos debían ser un solo pueblo y que todos debían abandonar sus costumbres particulares. Todos los gentiles aceptaron la orden del rey. Muchos, incluso de Israel, adoptaron con gusto su religión; sacrificaron a los ídolos y profanaron el sábado. Y el rey envió cartas por mensajeros a Jerusalén y a las ciudades de Judá; les ordenó seguir costumbres extrañas a la tierra, prohibir los holocaustos, los sacrificios y las libaciones en el santuario, profanar los sábados y las festividades, profanar el santuario y a los sacerdotes, construir altares, recintos sagrados y santuarios para los ídolos, sacrificar cerdos y otros animales impuros, y dejar a sus hijos sin circuncidar. Debían hacerse abominables por todo lo impuro y profano, de modo que olvidaran la ley y cambiaran todas las ordenanzas.⁵²

Es imposible ser más claro. El proceso de asimilación debe eliminar los cuatro grandes distintivos: el Templo, el sabbat, la pureza y la circuncisión. Sin estos, Israel ha perdido su singularidad. La rebelión inicial de Matatías tenía como objetivo restaurar precisamente estos elementos; la clave era el celo, especialmente el celo por la Torá.

...un judío se presentó a la vista de todos para ofrecer un sacrificio en el altar de Modín, según la orden del rey. Al verlo, Matatías se enfureció y se conmovió profundamente. Dio rienda suelta a su ira; corrió y lo mató en el altar. Al mismo tiempo, mató al oficial del rey que los obligaba a sacrificar y derribó el altar. Así, ardió en celo por la ley, tal como lo hizo Finees contra Zimri, hijo de Salu.⁵³

Se acercaban los días de la muerte de Matatías, y él dijo a sus hijos: «...Ahora, hijos míos, sean fervientes por la ley y den sus vidas por el pacto de nuestros antepasados... Hijos míos, sean valientes y fortalézcanse en la ley, porque por ella alcanzarán honor... Reúnan a su alrededor a todos los que observan la ley y venguen el agravio hecho a su pueblo. Pagen a los gentiles con creces y obedezcan los mandamientos de la ley».⁵⁴

La misma imagen surge del relato de 2 Macabeos:

El rey envió a un senador ateniense para obligar a los judíos a abandonar las leyes de sus antepasados y a no vivir más según las leyes de Dios; también para contaminar el templo de Jerusalén y llamarlo el templo de Zeus Olímpico ... El altar estaba cubierto de ofrendas abominables que estaban prohibidas por las leyes. Las personas no podían guardar el sabbat, ni observar las festividades de sus antepasados, ni siquiera confesarse como judíos ... Dos mujeres fueron traídas por haber circuncidado a sus hijos. Los hicieron desfilar públicamente por la ciudad, con sus bebés colgando de sus pechos, y luego los arrojaron de cabeza desde el muro ... Eleazar, uno de los escribas en alta posición, ... estaba siendo obligado a abrir la boca para comer carne de cerdo. Pero él, dando la bienvenida a la muerte con honor en lugar de la vida con contaminación, subió al potro por su propia voluntad, escupiendo la carne.⁵⁵

El templo, el sabbat, la circuncisión y la pureza alimentaria eran, por lo tanto, marcas cruciales de la identidad judía. Quienes amenazaban esa identidad intentaban abolirlas; quienes la defendían se aferraban a ellas tenazmente.

Filón también consideraba que esta adhesión a las leyes ancestrales era lo que diferenciaba a la nación judía de todos los demás pueblos. Contra las pretensiones de Calígula, afirma:

Pues él [Calígula] veía con desaprobación solo a los judíos porque solo ellos se le oponían por principio, entrenados como fueron, podemos decir, incluso desde la cuna, por padres, tutores e instructores y por la autoridad mucho mayor de las leyes sagradas y también de las costumbres no escritas, para reconocer a un solo Dios que es el Padre y Creador del mundo... Solo una nación que se mantenía aparte, la nación de los judíos, era sospechosa de intentar oponerse, ya que estaba acostumbrada a aceptar la muerte tan voluntariamente como si fuera la inmortalidad, para salvarse de someterse a la destrucción de cualquiera de sus tradiciones ancestrales, incluso la más pequeña... ⁵⁶

El mismo punto se plantea una y otra vez en la famosa descripción que hace Josefo de las leyes judías y la forma en que sostienen a Israel como un pueblo diferente en todo aspecto de las naciones paganas que lo rodeaban:

Mi objetivo no es componer un panegírico sobre nuestra nación; pero considero que, en respuesta a las numerosas acusaciones falsas que se presentan contra nosotros, la defensa más justa que podemos ofrecer se encuentra en las leyes que rigen nuestra vida diaria...

Si a alguien de nuestra nación se le preguntara sobre las leyes, las repetiría todas con más facilidad que su propio nombre. El resultado, pues, de nuestro profundo conocimiento de las leyes desde los albores de la inteligencia es que las tenemos, por así decirlo, grabadas en nuestras almas... A esta causa, sobre todo, debemos nuestra admirable armonía... Solo entre nosotros no se oirán declaraciones contradictorias sobre Dios, como son comunes en otras naciones...

Prácticas que, bajo el nombre de misterios y ritos de iniciación, otras naciones solo pueden observar durante unos días, las mantenemos con deleite y determinación inquebrantable durante toda nuestra vida... Y de estas leyes nuestras nada ha podido apartarnos, ni el miedo a nuestros amos ni la envidia a las instituciones que otras naciones estiman. Hemos cultivado nuestro coraje, no para librar guerras por egoísmo, sino para preservar nuestras leyes...

No hay una sola ciudad, griega o bárbara, ni una sola nación, en la que no se haya extendido nuestra costumbre de abstenernos de trabajar el séptimo día, y donde no se observen los ayunos, el encendido de lámparas y muchas de nuestras prohibiciones en materia de alimentación. ⁵⁷

Y todo esto, debemos señalar, no es una defensa de algún sistema abstracto, sino de la nación judía cuyas leyes son estas. ⁵⁸ Estos códigos —el sabbat y otras festividades, las leyes alimentarias y los tabúes, entre los que

destacaban— eran lo que diferenciaba a los judíos de sus vecinos paganos. Los judíos lo sabían; sus vecinos lo sabían.⁵⁹

¿Adónde nos lleva toda esta evidencia? Hemos superado la vieja idea de que la observancia de la ley era una forma temprana de pelagianismo, mediante la cual los fariseos y otros buscaban su justificación o salvación mediante el esfuerzo moral. Sanders ha dedicado un gran esfuerzo a demostrar que tal imagen es completamente falsa respecto a las fuentes del primer siglo, y, aunque esta noción sin duda reaparecerá de vez en cuando, debe ser resistida. Debemos también tener cuidado con otras caricaturas, en las que los judíos son ridiculizados por los no judíos modernos, como lo fueron por los antiguos, por sus supuestas costumbres pintorescas, cómicas o extrañas. En cambio, debemos aceptar sin reservas lo que dicen las propias fuentes judías: estas leyes, con todo su detalle y especificidad, formaban la barrera que rodeaba al pueblo de Israel, la nación de los judíos.

Esto puede reforzarse, desde el punto de vista de la antropología social, mediante una consideración del papel que desempeñan los tabúes de la pureza dentro de la autoconciencia de diversas culturas.⁶⁰ Si bien los códigos de pureza originales de Levítico y Números no establecen una conexión entre los tabúes alimentarios y la distinción entre Israel y los gentiles, esta conexión era claramente endémica en el judaísmo del Segundo Templo, no a nivel de alguna proyección académica, sino en la realidad cotidiana representada por textos como los citados anteriormente. Si bien se han tenido en cuenta las zonas grises y los límites difusos, quienes observaban los tabúes alimentarios y los sabbats enfatizaban su pertenencia o solidaridad con la nación judía. Quienes no los observaban eran considerados por los judíos como renegados (si eran judíos) o intransigentes (si eran gentiles).

En este momento, no tiene suprema importancia si a los judíos de este período se los llama familia, pueblo, raza o nación.⁶¹ Por supuesto que hay excepciones: las Rahabs y las Ruts, que son acogidas desde fuera, como subraya Josefo.⁶² Por supuesto, hay muchos casos en los que la frontera se difumina. Pero no hay duda de que en el primer siglo había un grupo considerable, sobre todo en Judea y Galilea, que se consideraba judío por... Basándose, en mayor o menor medida, en una ascendencia compartida, y que consideraban su deber divino proteger dicha identidad mediante la observancia cuidadosa de la ley divina, en particular los distintivos del sabbat, la alimentación y la circuncisión, así como la santidad del Templo. Estos constituyeron los hitos más claros del mundo simbólico de Israel. Y, según los evangelios sinópticos, tres de estos cuatro se convirtieron en motivo de controversia entre Jesús y sus contemporáneos, en particular los fariseos.

¿Qué significa esto? ¿Que el propio Jesús consideraba estas leyes extrañas, pintorescas o cómicas? Desde luego que no. ¿Que consideraba que tales leyes eran inhumanas, perversas o que necesitaban una reforma radical? Lejos de eso. Él no, en ninguno de esos sentidos, «habló en contra de la ley». Francamente, esa forma de resumir las cosas es demasiado generalizada y, en cualquier caso, anacrónica. Más bien, la aplicación rigurosa de la ley, como hemos observado, como defensa contra los gentiles y, por lo tanto, como refuerzo de las fronteras y aspiraciones nacionales, se había convertido, en la opinión de Jesús, en un síntoma del problema más que en parte de la solución. El reino del único dios verdadero estaba por fin naciendo, y se caracterizaría no por la defensa, sino por ser Israel la luz del mundo; no por el celo iracundo que pagaría a los gentiles con su propia moneda (como Matatías había aconsejado a sus hijos).⁶³), sino poniendo la otra mejilla y dando la segunda milla. El mandato de amar a los enemigos y la prohibición de la revolución violenta no constituyeron un ataque a la Torá como tal, sino una interpretación radicalmente diferente de la tradición ancestral de Israel de las que se ofrecen actualmente. Jesús, precisamente al afirmar la vocación única de Israel de ser la luz del mundo, insistía en que, llegado el momento de la plenitud, era hora de relativizar esos rasgos distintivos de Israel, dados por Dios.⁶⁴

Sin duda, es fácil caricaturizar este énfasis, dar a entender que es proyectado sobre Jesús por un igualitarismo contemporáneo que desea ver su propio rostro en el fondo del pozo histórico.⁶⁵ Pero esto no refleja la imagen que nos presentan los textos. La propia distinción que Jesús hace entre sus seguidores y el resto de Israel, y mucho menos entre los gentiles paganos, difícilmente sugiere que fuera un igualitario moderno nacido fuera de tiempo. Su bienvenida a todos se vio contrarrestada por el marcado exclusivismo que implicaban sus categorías dominantes: quienes «escuchaban sus palabras» y lo seguían formaban parte del pueblo verdadero, y quienes no lo hacían, no lo eran.⁶⁶ Su redefinición de la verdadera familia era en sí misma un poderoso desafío simbólico para una sociedad cuyo énfasis en la familia, la raza y la *etnia* se había vuelto simbólico. En cualquier caso, todos estos argumentos, una vez más, no prestan atención a la contundente evidencia que encontramos a cada paso. Lo que Jesús hizo y dijo en relación con los símbolos de la identidad judía no surgió de la intención de propagar un sistema religioso o ético, y ciertamente no de una «oposición» al «judaísmo» concebido como «sistema religioso», sino de la convicción de que se aproximaba el clímax de la historia de Israel, trayendo consigo una gran oportunidad y un gran peligro. La oportunidad, creía él, residía en el anuncio de su propio reino. El peligro

residía en la obsesión de Israel con su existencia y liberación nacional, y en los símbolos que la identificaban y la reforzaban.

Por lo tanto, propongo que el choque entre Jesús y sus contemporáneos judíos, especialmente los fariseos, debe verse en términos de *agendas políticas alternativas* generadas por *creencias y expectativas escatológicas alternativas*. Jesús estaba anunciando el reino de una manera que no reforzaba, sino que ponía en tela de juicio, la agenda del celo revolucionario que dominaba el horizonte, especialmente, del grupo dominante dentro del fariseísmo. No es de extrañar, por lo tanto, que pusiera en tela de juicio el gran énfasis en aquellos símbolos que se habían convertido en los puntos focales de ese celo: el sabbat, los tabúes alimentarios, la identidad étnica, la tierra ancestral y, en última instancia, el propio Templo. Los símbolos se habían convertido en códigos promulgados para las aspiraciones de sus contemporáneos. Jesús, al desafiarlos, no estaba "hablando en contra de la Torá" *per se*. Ciertamente no estaba "hablando en contra" de la idea de Israel como el pueblo elegido del único dios verdadero. Más bien, ofrecía una interpretación alternativa del destino de Israel y su vocación divina, una forma alternativa de contar la verdadera historia de Israel y una alternativa a la piedad que se expresaba en símbolos nacionalistas. Afirmaba la elección de Israel al mismo tiempo que la *redefinía*, al igual que otros grupos y partidos judíos. Esto era, por supuesto, revolucionario; razón por la cual, en todas las historias hasta el incidente del Templo, el mensaje permaneció velado y críptico.

Lo cual no es sorprendente si tenemos en cuenta las dos cuestiones simbólicas en torno a las cuales estalló la controversia: el sábado y la comida.

(ii) Sábado

Hay cuatro relatos en los evangelios sinópticos y dos en Juan, en los que el sábado es el tema principal.⁶⁷ Aquí nuevamente me encuentro en desacuerdo con la análisis ofrecido, entre otros, por EP Sanders.⁶⁸ Su postura se resume, una vez más, fácilmente:

(i) Las historias son históricamente inverosímiles. En la primera, los fariseos no espiaban a la gente en los campos de trigo; en las otras tres, Jesús solo habló, lo cual no habría sido ilegal ni objetable.

(ii) En cualquier caso, sanar en sábado era permisible, aunque solo fuera por extensión de la enseñanza rabínica que permitía acciones que salvaban vidas. Se podría haber considerado que Jesús tenía una visión diferente de lo que era permisible, pero esto habría entrado en el ámbito de las controversias actuales, y nadie lo habría considerado culpable de un crimen atroz.

(iii) Por lo tanto, las historias deben verse como retroyecciones, ya sea de debates internos dentro de la iglesia, o de debates externos entre la iglesia y la sinagoga.

(iv) En términos de la observancia del sábado, Jesús no “habló contra la ley”.

Al abordar esta cuestión, debemos comentar una vez más sobre los fariseos, su agenda y su actividad. Aquí Sanders, particularmente en su análisis anterior, se permite caricaturizar:

Los fariseos no se organizaron en grupos para pasar sus sábados en los campos de trigo de Galilea con la esperanza de atrapar a alguien transgrediendo..., ni es creíble que los escribas y fariseos hicieran un viaje especial a Galilea desde Jerusalén para inspeccionar las manos de los discípulos de Jesús.⁶⁹

Los discípulos de Jesús estaban cosechando trigo, cuando de repente aparecieron los fariseos. Pero ¿qué hacían en medio de un campo de trigo en sábado? ¿Esperando a que alguien recogiera trigo?⁷⁰

Aquí, lo que Sanders realmente hace es destacar un punto que, aunque quizás necesario en términos de una caricatura más antigua y opuesta, ya debería darse por sentado: los fariseos no eran una «policía del pensamiento» religiosa, ni tenían jurisdicción oficial bajo Herodes, los sumos sacerdotes ni las autoridades romanas. Sin embargo, debemos dar plena importancia al pasaje de Filón citado anteriormente, en el que se describe a los fariseos como un grupo autoproclamado, celoso y muy eficaz en la protección de las tradiciones ancestrales.⁷¹ Sin embargo, incluso sin esto, incluso si aceptáramos el punto de vista de Sanders de que no esperaban que los judíos comunes se ajustaran a sus propias normas estrictas, Si nos opusiésemos a los estándares de pureza, a que no persiguieran a judíos comunes que infringieran minucias legales, o a que viajaran desde Jerusalén con tales fines, tendríamos que objetar. Sanders se ha retractado una vez más de su tesis fundamental, que Jesús fue un profeta de la escatología restauradora, para abordar un argumento muy diferente, relacionado con la religión y la ética no escatológicas. En cuanto volvemos a la escatología, al anuncio del reino y, por ende, a la política, las cosas se ven muy diferentes.

Las analogías contemporáneas son peligrosas. Pero existen ciertas personas en la sociedad occidental moderna que no son elegidas para ningún cargo, no ocupan ningún puesto gubernamental, no tienen autoridad policial ni judicial, y aun así se autoproclaman guardianes de la moral pública. Desde esta posición no oficial, se arrogan el derecho de escrutar y criticar cada movimiento de la realeza, los religiosos y los activistas políticos; todos ellos,

con resentimiento, permanecen impotentes. Me refiero, por supuesto, a los periodistas. Lejos de mí atacar a todos los miembros de tan noble profesión con críticas solo propias de algunos; sin embargo, es innegable que algunos periodistas con frecuencia imponen pesadas cargas morales, difíciles de soportar, a aquellos cuyas actividades informan, mientras que ellos mismos no intentan aliviarlas ni con el dedo meñique. Esto no es una mera digresión. Nos recuerda dos puntos importantes: (a) No es necesario ser miembro de una policía del pensamiento oficial para tener una influencia considerable en una cultura.⁷² (b) Los autoproclamados guardianes del comportamiento público quizá no crucen la calle para inspeccionar el comportamiento privado de un desconocido. Pero con gusto irán al otro lado del mundo y se esconderán en lugares mucho menos agradables que los campos de trigo de Galilea para tomar una fotografía subrepticia de una princesa vestida con algo menos de lo que normalmente se pondría para las cámaras.

Para volver al siglo I, incluso si, a pesar de Filón, admitiéramos que el fariseo promedio no inspeccionaría las manos ni se preocuparía por los hábitos de recolección de trigo de un judío común, debemos insistir en que, en términos generales, *Jesús no era un judío común*. Era un profeta que anunciaba que el dios de Israel se convertía en rey. Si un humilde monje se convierte repentinamente en arzobispo, o un joven campesino decide postularse a la presidencia, todas las miradas están puestas en él. Si ya ha dado indicios claros de adoptar políticas anticuadas o impopulares, algunos estarán ansiosos por el escándalo.

En este contexto —y, dejando de lado los rasgos anacrónicos, me parece que el paralelismo se sostiene bastante bien— el hecho de que (a) Jesús no estuviera arrancando el maíz él mismo, y que (b) sus curaciones sabáticas se realizaran con una simple palabra, parece irrelevante. En todo caso, tales detalles deberían reforzar nuestra Sospechas de que, después de todo, las historias no fueron inventadas para legitimar la práctica de la iglesia posterior. En (a), la estrecha identificación entre discípulo y maestro es proverbial.⁷³ Y lo que atrajo a los fariseos ese sábado fue precisamente que Jesús era el líder y punto focal de un nuevo movimiento. En cuanto al punto (b), lo que importa en relación con las curaciones no son las normas detalladas establecidas por la Mishná (mayoritariamente hilelita), doscientos años después, sobre lo que se podía o no hacer en sábado. Lo que importa es la actitud hacia el sábado que muestra alguien que lidera un movimiento del reino.

No podemos reconstruir con precisión la perspectiva sobre la observancia del sabbat que tenían los shamaítas de línea dura, o sus simpatizantes, en la

Galilea de la época de Jesús. Sabemos que la observancia del sabbat era un símbolo importante de identidad y aspiración nacional. También sabemos, por una gran cantidad de datos, que Jesús se opuso a la aspiración revolucionaria imperante y, al hacerlo, reivindicó la autoridad del dios y las escrituras de Israel. Los fariseos de línea dura, naturalmente, querrían examinar su ortodoxia, o mejor dicho, la ortopraxis: ¿cumplía este nuevo profeta del reino con los estándares requeridos? ¿Era tan estricto, como debía ser, con las tradiciones ancestrales de Israel? ¿Acaso él y su movimiento apoyarían la revolución, y de hecho, la revolución correcta, si llegaba a producirse? ⁷⁴ Las señales no eran buenas. Si hubiera pasado la semana sanando, se habría esperado que se detuviera el sábado. Pero no lo hizo. El hecho de que pudiera responder a sus contrincantes con un argumento legal... ⁷⁵ no significa que la disputa fuera acerca de la interpretación fina de la Torá, tal como podría haber tenido lugar en cualquier momento; simplemente que, como en varios otros casos, Jesús estaba afirmando que su praxis del reino (motivada escatológicamente) no podía ser legalmente controvertida, por desagradables que pudieran ser sus implicaciones simbólicas.

¿Qué hay, entonces, de la respuesta de Jesús a la acusación de arrancar el trigo? La breve historia de David y sus hombres comiendo el pan sagrado. ⁷⁶ No está diseñado simplemente (como insinúa Sanders) para ofrecer un paralelo legal en un caso esencialmente legal. No sorprende que la historia no funcione bien interpretada de esta manera. Está diseñada para ofrecer un paralelo con el reino en un caso esencialmente relacionado con el reino. David, en la época de la historia, huía de Saúl. Pero él era el verdadero rey, y a su debido tiempo fue reivindicado por Yahvé. El relato de Jesús de esta historia funciona como la parábola del hijo pródigo, invitando a sus oyentes a descubrir qué papel desempeñan. Jesús y sus seguidores son como David y su variopinto grupo. Los fariseos son como el siervo de Saúl, Doeg el edomita, que lo espiaba y luego huía a informar a las autoridades. ⁷⁷

Esto también establece el contexto para la última palabra en la historia de la recolección de maíz. En un capítulo posterior, abordaré esa pesadilla de los eruditos, «el hijo del hombre», basándome en mi análisis anterior y mostrando su relevancia para la autocomprensión de Jesús. ⁷⁸ Pero, para anticipar, existe excelente evidencia de que algunos judíos del primer siglo ya interpretaban la frase, en su contexto daniélico, como una referencia general al momento en que Yahvé vindicaría a Israel sobre sus enemigos paganos, y como una alusión particular a la figura central de esa vindicación, a saber, el rey davídico que encabezaría la gran victoria venidera. La frase en sí, por supuesto, es notoriamente ambigua, incluso críptica. «El hijo del hombre es

señor del sábado»; sin duda hubo muchos que oyeron pero no entendieron, que miraron pero nunca vieron. Es posible que simplemente oyeran a Jesús decir «yo», «la gente en general», o «alguien en mi posición». Esto encaja perfectamente con el tono críptico que ya hemos observado. Pero, a la luz de todo nuestro debate hasta ahora, encaja con la mentalidad de Jesús el referirse a sí mismo de manera indirecta, para aquellos que tienen oídos para oír, como el ungido pero aún no entronizado, como el que sería reivindicado cuando YHWH finalmente hiciera por Israel lo que se proponía hacer.

Las dos historias del sábado de Lucas ([13:10-17](#) ; [14:1-6](#)) poseen el mismo patrón esencial. En el primero, el énfasis recae (como suele ocurrir en Lucas) en la misión de Jesús de restaurar a Israel: esta hija de Abraham, a quien Satanás tuvo atada durante dieciocho años, será liberada de sus ataduras en sábado. Aquí se presenta a Jesús retomando y transformando el gran tema del sábado como liberación del trabajo, poniendo de manifiesto y nítidamente el tema del sábado como descanso después de la tribulación, como redención después de la esclavitud. Jesús afirmaba que el anhelo de Israel —un gran día de reposo en el que todos sus enemigos serían avergonzados y ella misma se regocijaría por la liberación de Dios— se estaba cumpliendo en él. Por eso no era simplemente apropiado en general que esta mujer sanara, y si sucedía en sábado, bien. La afirmación era que el sábado era el día *más apropiado* , porque celebraba la liberación del cautiverio, de la esclavitud, así como del trabajo.⁷⁹ Jesús definió la difícil situación de la mujer: la esclavitud a Satanás, que como veremos fue parte de su descripción de la difícil situación de Israel. En general, de tal manera que dejaba claro este punto. Y afirmaba que el gran sábado venidero de Israel *ya estaba comenzando a manifestarse* en su propio ministerio. Esta afirmación es afín tanto a la que se presenta en los relatos del sábado de Marcos como a la implicación del lenguaje de la resurrección en dos parábolas lucanas posteriores.⁸⁰ Esto encaja con la redefinición que Jesús hace de la esperanza de Israel en la acción y en torno a sí mismo, y al mismo tiempo ayuda a explicar por qué tal afirmación era sentida como una amenaza, no al legalismo mezquino, sino a toda la percepción normal del reino venidero de Dios.⁸¹

La observación repetida acerca de los casos que invalidan el mandamiento del sábado, entonces, ^{El} ⁸² no era simplemente una táctica de abogado para justificar precedentes. Indica la constante determinación de Jesús de situar lo que hacía, al traer el reino mediante su propio ministerio, en el contexto de lo que, de hecho, Israel había sabido desde siempre, pero que ahora era demasiado ciego para ver. Absorta en sus propias aspiraciones, no pudo reconocer la venida del reino cuando lo tuvo ante sí en carne y hueso.

Por supuesto, las historias se han acertado en el relato. Supongo que, lejos de haber sido inventadas en la iglesia primitiva para abordar una nueva situación, se han atenuado en la iglesia primitiva, a medida que la aguda situación política que las originó se disipó y otras cuestiones tomaron el relevo. No era probable que el choque de agendas que hizo que las controversias sobre el sábado fueran lo que fueron en el ministerio de Jesús volviera a ocurrir en la misma forma.⁸⁴ Tenemos, una vez más, doble similitud y doble disimilitud. La discusión encaja en el contexto judío del primer siglo, pero con Jesús desafiando la opinión predominante desde un marco de referencia judío; los relatos se dirigen a la iglesia primitiva, pero con el recuerdo de una sutil diferencia entre su significado para la iglesia y el significado que habían tenido en su primera aparición. Sanders persiste en analizar los incidentes del sabbat como si se trataran de disputas legales, siendo la verdadera pregunta: ¿habló o actuó Jesús "en contra de la ley"? Sugiero que se trataba de la agenda escatológica de Jesús, siendo la verdadera pregunta: ¿afirmó Jesús, como el aspirante a traer el reino a Israel, los símbolos clave del cielo de Israel? La respuesta a esa pregunta fue no. Jesús afirmó la elección de Israel, la creencia de Israel en su dios y la Esperanza escatológica. Pero este estatus, esta teología y esta aspiración debían redefinirse en torno a un nuevo conjunto de símbolos.

Todo esto, creo, se ve poderosamente reforzado por los comentarios crípticos de Jesús sobre los tabúes que rodean la comida.

(iii) Alimentos

La compleja historia que nos presenta el séptimo capítulo de Marcos y el decimoquinto de Mateo ofrece otro ejemplo del mismo punto fundamental. Aquí, Jesús discrepa con algunos de sus contemporáneos sobre los símbolos centrales con los que se definía el Israel de su época: en esta ocasión, las leyes alimentarias.⁸⁵ El debate actual se ha centrado nuevamente en la probabilidad de que Jesús "hablara contra la ley" en este caso. Los puntos generales que deben abordarse al respecto ya se han expuesto anteriormente, y podemos centrarnos en los detalles relevantes.

La complejidad del pasaje, tanto en Marcos como en Mateo, reside en que se mueve rápidamente entre tres temas distintos. Comienza con una disputa sobre el lavado de manos. Continúa con la crítica de Jesús a los fariseos por la forma en que sus tradiciones invalidan las Escrituras. Concluye con una frase enigmática, seguida de un discurso más extenso, sobre la naturaleza de la verdadera pureza: lo que importa no es la comida, sino el estado del corazón.

Es perfectamente posible que en este pasaje se combinen tres ocasiones, o tipos de ocasiones, completamente distintas. Nuestra interpretación de los

dichos de Jesús aquí no depende en absoluto de esto. Pero antes de concluir con demasiada facilidad que la mezcla de cizaña textual entre el trigo es evidencia de que «un redactor ha hecho esto», debemos señalar que la cuestión que une las dos discusiones principales (el lavamiento de manos y la alimentación) es, por supuesto, la pureza. Tras esto, a su vez, surge una vez más la pregunta: ¿es Jesús, o no, leal a los símbolos de la identidad de Israel? Esta pregunta deriva en otra: ¿quién decide qué constituye tal lealtad? Desde la perspectiva de estas preguntas interrelacionadas, que pertenecen estrechamente al ministerio de Jesús, el pasaje ofrece una respuesta clara. Jesús cuestiona el derecho de los fariseos a hacer de sus propias interpretaciones de la Torá la prueba de fuego de dicha lealtad. Afirma, en cambio, que su interpretación es la verdadera y la de ellos, la distorsionada. Además, insiste en que la pureza genuina es una cuestión del corazón, para la cual las leyes normales de pureza —y, por ende, una de las principales definiciones del judaísmo y la lealtad judía— son irrelevantes.⁸⁶

Sugiero que esta lectura integrada se ajusta una vez más al contexto del ministerio de Jesús que a la vida de la iglesia primitiva. Marcos debe explicar a sus lectores las costumbres judías sobre el lavado de manos; si necesitaban tal explicación, es poco probable que al mismo tiempo estuvieran seriamente preocupados por si debían o no cumplir las leyes judías de pureza.⁸⁷ Esta conclusión se ve reforzada por la transición de un dicho público y críptico a una explicación privada. Una vez que comprendemos el significado altamente político y polémico del dicho de Jesús sobre la pureza, esta secuencia cobra sentido. «No es lo que entra en una persona lo que la contamina, sino lo que sale»: ⁸⁸ Este extraño dicho, que en sí mismo debe haber sido simplemente un enigma provocativo, fue (dice Marcos) explicado más detalladamente a los seguidores más cercanos de Jesús "en la casa, lejos de las multitudes".⁸⁹ Se trata, por supuesto, de un recurso marcano familiar, pero no se explica fácilmente como una retroyección del propio contexto de Marcos.⁹⁰ Para Marcos, la abolición, o simplemente ignorar, de los tabúes alimentarios judíos no era algo que se debiera susurrar tras puertas cerradas. Para su época, ya era bien conocido, como de hecho lo había sido desde los inicios de la iglesia. En este punto, parece que podemos estar en contacto con otra señal reveladora del propio contexto de Jesús. La doble disimilitud (la propuesta es escandalosa para los judíos, el secretismo innecesario para la iglesia primitiva) se equilibra con la doble similitud (la disputa presupone el contexto judío; la nueva perspectiva se fue desarrollando gradualmente en la iglesia primitiva, con [Marcos 7:19b](#) como un paso importante en ese proceso). Es muy probable que Jesús dijera, crípticamente, algo muy parecido a esto.

El paralelo con [Marcos 10:10](#) es instructivo. Un cristiano en la época de Marcos, y en su iglesia, que afirmara la prohibición del divorcio no habría necesitado mantener esta enseñanza en secreto. El asunto bien pudo haber sido controvertido, pero nada en el contexto de la iglesia primitiva sugiere que hubiera sido un tema para discutirse solo a puerta cerrada. Pero si alguien en el valle del Jordán, durante el reinado de Herodes Antipas, proclamara en público que quienes se divorciaban y se volvían a casar eran adúlteros, entonces se estaba buscando problemas. El último profeta que dijo cosas así no vivió mucho después.⁹¹ Es mejor dejar que la multitud se devane los sesos con un dicho críptico. ('Lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre'), y explicárselo en privado a los discípulos.

Lo mismo ocurrió con los tabúes alimentarios. Si Jesús hubiera dicho, en la calle, que había llegado el momento en que los tabúes divinos, que diferenciaban a los judíos de sus vecinos paganos, serían superfluos, ya que en el reino que amanecía simplemente no serían necesarios, bien podría haber provocado un motín.⁹² personas habían muerto, según la memoria popular, por negarse a comer cerdo. Como hemos visto, toda la agenda de los Macabeos, y de quienes siguieron su celo en la época de Jesús, se centraba en la necesidad de mantener los límites culturales, e incluso cultuales, que insistían en la existencia de un solo dios y en que Israel era su pueblo. Jesús afirmaba que este dios único estaba redefiniendo a Israel en torno a sí mismo y a la proclamación de su reino; que, como parte de esa obra, la pureza que señalaba la Torá se alcanzaría mediante el sueño de los profetas de un corazón purificado; y que, en consecuencia, las tradiciones que intentaban fortalecer la identidad nacional de Israel estaban desfasadas y fuera de lugar.

Sugiero que surgió una verdadera controversia sobre el sabbat y la comida. Pero hubo otros dos aspectos en los que Jesús desafió los símbolos de la cosmovisión de Israel, al tiempo que afirmaba hablar en nombre de sus verdaderas tradiciones y de su dios, al anunciar el reino tan esperado.

[\(iv\) Nación y familia](#)

El primero de ellos fue, sin duda, desconcertante para los contemporáneos de Jesús; es, inevitablemente, controvertido hoy en día. En *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios*, presenté una amplia gama de fuentes del período del Segundo Templo para respaldar la proposición de que la identidad (utilicé la palabra «racial») de Israel en este período funcionaba en sí misma como un símbolo de cosmovisión. Se ha objetado la terminología, pero no esperaba que se cuestionara la realidad.⁹³ Israel en este período era a la vez más y menos que una "raza": en otras palabras, los extranjeros podían Entrar, y los de adentro podían marcharse. Pero Israel nunca fue simplemente una

asociación voluntaria de personas que compartían territorio, costumbres y aspiraciones. Israel obtuvo una parte vital y central de su autoidentificación al rastrear una ascendencia común hasta Abraham, Isaac y Jacob. Ya sea que se describa esto como «raza», «familia» o «nación», y por mucho que se admitan formas en que las fronteras podrían difuminarse de una u otra manera, la realidad central permanece.⁹⁴

Sugiero que esto no debería ser motivo de controversia. Se puede citar a George Foot Moore, uno de los escritores sobre judaísmo más respetados de este siglo, quien enfatizó la necesidad de que los judíos, en el período persa y posteriormente, mantuvieran las fronteras claras del pueblo de Israel. Escribió:

En las condiciones que existían en Judea en la época de la restauración y después, una parte urgente de la tarea de los líderes religiosos era resistir la mezcla de paganismo y los alejamientos del judaísmo mediante las relaciones íntimas entre los judíos y los pueblos circundantes, y especialmente a través de los matrimonios mixtos.⁹⁵

Esto, señaló rápidamente, no era ninguna innovación, ya que se remontaba al mismo Pentateuco.⁹⁶ Además, esto no era inusual en el mundo antiguo: los romanos, los atenienses y otros tenían leyes estrictas sobre los matrimonios mixtos, algunas de las cuales hacían que las prohibiciones de, por ejemplo, Esdras 10 "parecieran insignificantes en comparación".⁹⁷ Pero los judíos, enfatizó Moore, tenían más razón que otros. Bajo el dominio persa, no existían como nación independiente. «Solo tenían una religión nacional, y en su preservación residía su supervivencia».⁹⁸

Por supuesto, esto no es en ningún sentido desacreditable (por mucho que la gente haya pensado así):

La separatividad de los judíos, su *amixia*, fue una de las causas principales de la animosidad hacia ellos, especialmente en la fusión miscelánea de pueblos y el sincretismo de religiones en los reinos helenísticos y el mundo romano; pero logró su fin en la supervivencia del judaísmo, y en eso la historia lo ha reivindicado.⁹⁹

Esta solidaridad nacional funcionó, como vimos en el volumen anterior, como un símbolo y un hito fundamental. Los debates sobre la «nacionalidad y la universalidad», o como podría llamarse, el «particularismo y universalismo» del judaísmo, son constantes. Por supuesto, a lo largo de las escrituras judías y escritos posteriores, el mundo entero se presenta como la preocupación del único dios verdadero, aun cuando es evidente que este dios ha llamado a Israel a ser su especial... Las aparentes tensiones entre estas dos creencias (en resumen, el monoteísmo creacionista y la elección pactal) se

resolvieron de muchas maneras diferentes en distintas etapas, y no es nuestro propósito describirlas.¹⁰⁰ Lo que importa es que la elección de Israel generó el símbolo de la nación o familia, que junto a los demás símbolos sostuvo toda la cosmovisión judía en sus múltiples variedades.¹⁰¹

Antes de demostrar cómo Jesús, por decirlo suavemente, puso una bomba de relojería junto a este símbolo, es fundamental descartar la sugerencia, hecha por Fredriksen en sus dos artículos de 1995, de que Jesús, con ello, se habría opuesto al énfasis de Israel en la familia y la ascendencia común como si fuera algo malo, despreciable o de segunda categoría, y que, en cambio, habría ofrecido un nuevo y brillante pluralismo en la observancia y la lealtad religiosas. Tales teorías existen, pero no es en absoluto lo que estoy diciendo. No pretendo presentar a Jesús como un reformador religioso, y mucho menos como un pensador occidental posmoderno nacido fuera de tiempo. Más bien, sugiero (como lo hace la propia Fredriksen) que Jesús fue un profeta escatológico que anunció el reino. La razón por la que hizo lo que hizo y dijo lo que dijo fue que leyó los signos de los tiempos, creyó que el reino estaba amaneciendo en y a través de su propio trabajo, y se dio cuenta de que algunos de los símbolos de la cosmovisión de Israel ahora se habían vuelto (no malvados o de mala calidad, sino) redundantes.

¿Qué más podemos concluir de un pasaje como éste?

Al oírlo su familia, salieron a detenerlo, pues decían: «Se ha vuelto loco». ... Entonces llegaron su madre y sus hermanos; y estando afuera, mandaron a llamarlo. Había una multitud sentada a su alrededor, y le dijeron: «Tu madre, tus hermanos y hermanas están afuera y te buscan». Él respondió: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?». Y mirando a los que estaban sentados a su alrededor, dijo: «¡Aquí están mi madre y mis hermanos! Quien hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre».¹⁰²

En caso de que la fuerza de esto se vea embotada por la familiaridad, podemos notar cuán marcadamente contradice la visión resumida por un escritor judío reciente:

La literatura tannaítica está repleta de comentarios y declaraciones sobre el valor de la vida familiar. Los sabios... intentaron dotarla de un aura de santidad. La vida familiar se valora enormemente en la mayor parte de la literatura de la Segunda Mancomunidad.¹⁰³

O, de nuevo, ¿qué pasa con esto?

Mientras decía esto, una mujer de entre la multitud alzó la voz y le dijo: «¡Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te criaron!».

Pero él respondió: «¡Bienaventurados, más bien, los que escuchan la palabra de Dios y la guardan!». ¹⁰⁴

Esto expresa el mismo punto, aunque con mayor contundencia. La identidad y el orgullo familiar no son nada comparados con el mensaje del reino. Esto se afirma de forma contundente en el siguiente pasaje:

Otro de sus discípulos le dijo: «Señor, permíteme ir primero a enterrar a mi padre». Jesús le respondió: «Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos». ¹⁰⁵

Esto es, francamente, indignante. Muchos estudiosos han señalado que Jesús aquí aboga por un comportamiento que sus contemporáneos, tanto judíos como no judíos, habrían considerado escandaloso: la obligación de proporcionar un entierro digno a la familia inmediata era tan importante que anulaba casi cualquier otra consideración. ¹⁰⁶ La única explicación para el asombroso mandato de Jesús es que él consideraba que la lealtad a sí mismo y a su movimiento del reino creaba una familia alternativa. La misma impresión da muy fuertemente la cita de Jesús de [Miqueas 7:5-6](#), y el comentario que sigue:

No piensen que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Porque he venido a poner al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su propia casa. El que ama a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí; y el que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí. ¹⁰⁷

El mismo tema surge una vez más en el debate que, en los tres sinópticos, sigue al incidente del joven rico:

No hay nadie que haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos, por causa de mí y del evangelio, que no reciba cien veces más ahora en este siglo: casas, y hermanos, y hermanas, y madres, e hijos, y campos, con persecuciones; y, en el siglo venidero, la vida del nuevo mundo. ¹⁰⁸

Este tema está profundamente arraigado en la tradición de los dichos de Jesús (probablemente deba entenderse también como parte, al menos, del significado de la respuesta de Jesús a los saduceos sobre el tema de la resurrección). ¹⁰⁹ Cumple los criterios de doble disimilitud y doble similitud. Es sorprendentemente diferente a todo lo conocido anteriormente y apenas refleja la práctica de la iglesia primitiva, que parece haber conservado algunas solidaridades familiares. Al mismo tiempo, cobra sentido precisamente como un desafío impactante *al* mundo judío de la época de Jesús y como la raíz de

esa multiétnicidad que pronto fue defendida por Pablo y otros. Podemos suponer que Jesús dijo, en más de una ocasión, cosas impactantes como esta; que, en otras palabras, consideraba que la lealtad a sí mismo prevalecía sobre la lealtad e identidad familiar, que era una obligación universalmente reconocida en el mundo antiguo y un importante símbolo de identidad cultural y religiosa judía.

Una vez más, debemos enfatizar que esto no significa que Jesús considerara tal símbolo intrínsecamente malo, ni siquiera de segunda categoría, como tampoco el rabino que dijo que enterrar a los muertos tenía prioridad sobre recitar el *Shemá* pensó que recitar el *Shemá* fuera una actividad mala o de segunda categoría. Lo que estaba en juego era la urgencia escatológica. Así como enterrar a los muertos normalmente tendría prioridad sobre la admirable y digna actividad de las oraciones diarias, así también seguir a Jesús tendría prioridad incluso sobre el admirable y digno símbolo cultural de la lealtad familiar. En un mundo donde la identidad familiar importaba mucho más que en la cultura occidental individualizada actual, la actitud que Jesús instaba a adoptar resultaría en el discípulo negando efectivamente su propia existencia básica.¹¹⁰ El resultado fue, inevitablemente, "un estilo de vida socialmente desviado fuera del hogar",¹¹¹ como se ejemplifica en el desafío:

Un escriba se acercó y le dijo: «Maestro, te seguiré adondequiera que vayas». Jesús le respondió: «Las zorras tienen guaridas y las aves del cielo sus nidos; pero el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar la cabeza».¹¹²

Jesús, por lo tanto, desafió a sus seguidores a no adherirse a uno de los principales símbolos de la cosmovisión judía (que correspondía, por supuesto, al símbolo principal similar en muchas cosmovisiones no judías). El individualismo occidental contemporáneo quizás ha hecho que los dichos de Jesús sobre la familia parezcan menos impactantes de lo que fueron. Como resultado, el debate sobre los enfrentamientos entre él y sus contemporáneos se ha centrado en asuntos como los tabúes alimentarios, que solo aparecen en un pasaje sinóptico, y se ha alejado de este tema vital, que aparece por todas partes. El anuncio escatológico del reino de Jesús no negó la donación divina de los símbolos judíos, en este caso la identidad nacional y familiar. Pero los contradujo por completo. Estaba, como veremos, creando un grupo de parentesco ficticio —en términos menos técnicos, una nueva familia— a su alrededor.

(v) Posesiones

Estrechamente vinculado al llamado escatológico a romper con los lazos familiares estaba el llamado similar a despreocuparse de las posesiones. Para la mayoría de la gente del mundo antiguo, la posesión más básica era la tierra;

para los judíos, la tierra era, por supuesto, la tierra santa, prometida por Yahvé a su pueblo.¹¹³ Fue a causa del registro romano de la Tierra Santa que Judas el Galileo inició su revuelta en el año 6 d.C.¹¹⁴ Así como Israel había «heredado» la tierra en primer lugar, la tierra sería la herencia más básica que un padre podía dejar a sus hijos; este último fenómeno, de hecho, recibiría profundidad y significado religioso gracias al primero.¹¹⁵ Esto, entonces, más que un ataque al Evangelio del primer siglo, El equivalente del materialismo del siglo XX es lo que estaba más profundamente en juego cuando Jesús llamó a la gente a renunciar a sus posesiones:¹¹⁶

No acumulen tesoros en la tierra, donde la polilla y el óxido corroen, y donde ladrones minan y roban; sino acumulen tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el óxido corroen, y donde ladrones no minan ni roban. Porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón.¹¹⁷

Alguien de la multitud le dijo: «Maestro, dile a mi hermano que comparta la herencia conmigo». Pero él respondió: «Hombre, ¿quién me ha puesto como juez o repartidor sobre ustedes?». Y les dijo: «Cuidado, cuídense de toda avaricia; la vida no consiste en las posesiones».¹¹⁸

Vendan sus posesiones y den limosna; formen bolsas que no se desgasten, un tesoro inagotable en el cielo, donde el ladrón no se acercará ni la polilla destruirá. Porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón.¹¹⁹

«Cualquiera de vosotros que no renuncia a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo.»¹²⁰

«Una cosa te falta: anda, vende lo que tienes y dalo a los pobres, y ven y sígueme.» Pero él, entristecido por estas palabras, se fue triste, porque tenía muchas posesiones.¹²¹

Puede que esto no se considerara tan escandaloso como el mandato de abandonar las lealtades familiares, pero se sitúa en la misma escala. Israel había recibido la tierra; a las diferentes tribus, y a las familias dentro de ellas, se les había asignado su propia porción, su propia "herencia"; mantener esta herencia formaba parte del simbolismo cultural y religioso del mundo de Jesús, especialmente cuando, tras el exilio, los judíos regresaron geográficamente a su tierra. Los paralelismos en el Israel/Palestina de finales del siglo XX pueden no ser demasiado engañosos; indican la profundidad del sentimiento y la violencia potencial que podría evocar un desafío a este símbolo. El contexto del segundo dicho citado —la exigencia de que Jesús actuara como árbitro en una disputa familiar sobre bienes— no es ficticio: nadie en la iglesia primitiva consideraba a Jesús un magistrado local, y la iglesia no tenía que cumplir con las exigencias de actuar de esta manera. El

irónico comentario de Jesús sobre no ser "juez ni divisor" se hace eco, por supuesto, de... [Éxodo 2:14](#) , donde Moisés es desafiado en este punto: Jesús se niega a ser, en ese sentido, un nuevo Moisés, uno que repartirá la tierra prometida. Ha venido para guiar a Israel a su verdadero «regreso del exilio»; pero, así como esto no respaldará las aspiraciones étnicas de Israel, también... No reafirmará su herencia y posesión territorial simbólica, defendida con celo. Al contrario: a los labradores infieles se les arrebatará su viña.

La familia y la propiedad, entonces, no eran para el judío antiguo simplemente lo que son para el mundo occidental moderno. Ambas tenían un significado religioso y cultural que trascendía la identidad y seguridad personal, y mucho menos la individual. Ambas funcionaban simbólicamente dentro de la cosmovisión judía. A ambas, Jesús les planteó un desafío directo: quienes lo siguieran, leales a su plan de reino, tendrían que estar dispuestos a renunciar a ellas, por muy divinas que fueran. La razón no es difícil de encontrar, a la luz de los capítulos anteriores. La familia y la propiedad sostenían a los contemporáneos de Jesús en una búsqueda idólatra, en una búsqueda que no podían esperar ganar. Animaban a Israel a construir una torre que no podía completarse, a participar en una guerra, en defensa de su tierra, que no podía ganar. ¹²² Ambas imágenes, de hecho, son bastante realistas. La concentración de Israel en la nación y la tierra se centró en el mayor programa de construcción de la época y se dirigió hacia la mayor guerra que jamás libraría. Jesús, como vimos, se opuso resueltamente a la transición hacia una guerra santa. Ahora veremos que también se opuso a la idolatría del gran edificio.

[3. Símbolos de la identidad de Israel: El Templo](#)

[\(i\) Introducción](#)

Uno de los principales logros de los últimos veinte años de investigación sobre Jesús es que la cuestión de Jesús y el Templo ha vuelto a ocupar el lugar que le corresponde, en el centro de la agenda. Salvo una o dos voces disidentes, Casi todos ¹²³ los estudiosos que escriben actualmente en este campo coinciden en dos puntos básicos: Jesús realizó una acción dramática en el Templo, y esta acción fue una de las principales razones de su ejecución. Pero en este punto el consenso se acaba y surgen las preguntas. ¿Qué hizo exactamente Jesús en el Templo? ¿Por qué lo hizo? Más precisamente, ¿qué pretendía *simbolizar* y lograr con ello? ¿De qué manera esta acción fue la causa de su muerte? ¿Previo esta consecuencia? Y, de ser así, ¿la llevó a cabo a pesar de ella o debido a ella?

Estas preguntas fundamentan gran parte del resto de este libro. En esta sección, comenzaremos abordando el primer par: ¿qué hizo Jesús y por qué?

Para abordar esto, necesitamos recapitular un poco y recordar la importancia del Templo en el judaísmo de la época de Jesús. ¹²⁴

(ii) El Templo y su Significado

El Monte del Templo en Jerusalén aún es objeto de reivindicaciones rivales. Actualmente en posesión del islam, un grupo judío lo asedia de vez en cuando, al menos simbólicamente, con la aparente intención de reclamarlo y reconstruir el Templo después de casi dos milenios. Mientras tanto ¹²⁵, los judíos menos ambiciosos se reúnen regularmente para adorar en el Muro de las Lamentaciones, lo más cerca posible del lugar donde el dios de Israel prometió morar con su pueblo. El simbolismo del lugar aún posee un enorme poder.

Algunas escenas modernas incitan a la historiografía anacrónica. Esta nos ayuda a evitar un anacronismo en particular: la idea de que Jesús lanzó el equivalente a la protesta de un turista contra la venta de baratijas religiosas en la Abadía de Westminster. El Templo era, en la época de Jesús, el símbolo central del judaísmo, el lugar de la praxis más característica de Israel, el tema de algunas de sus historias más vitales, la respuesta a sus preguntas más profundas, el tema de algunas de sus canciones más hermosas. Y fue el lugar que Jesús eligió para su acción pública más dramática. Desde hace tiempo se reconoce que los evangelistas eran conscientes del valor simbólico de Jerusalén, el Monte Sión y el propio Templo; tanto es así, que supieron integrarlo como tema en sus escritos de una manera bastante sofisticada. ¹²⁶ Sería muy extraño que el mismo Jesús no fuera igualmente consciente del significado del lugar descrito por el salmista como «la alegría de toda la tierra». ¹²⁷

Hay tres aspectos del Templo y su significado que deben destacarse en particular: la presencia de YHWH, el sistema de sacrificios y la Importancia política del Templo. En primer lugar, el Templo era considerado la morada del dios del pacto de Israel:

La morada terrenal de Dios fue el tabernáculo y, posteriormente, el templo. Su gran amor por Israel se manifiesta en que, desde su trono sobre los siete cielos, tan lejos..., vino a morar cerca de su pueblo en la tienda de piel de cabra que les ordenó que le construyeran... Si Dios tiene un tabernáculo o templo en la tierra, no es porque necesite un lugar donde morar, pues su santa casa en lo alto ya existía antes de la creación del mundo, sino, podríamos decir, porque los hombres necesitan algo visible que les permita percibir su amorosa presencia. ¹²⁸

Este punto se amplía en el reciente artículo de Carol Meyers:

El Templo en su concepción era una morada en la tierra para la deidad del antiguo Israel... La naturaleza simbólica del Templo de Jerusalén... dependía de una serie de características que, tomadas en conjunto, establecían que el recinto sagrado estaba ubicado en el centro cósmico del universo, en el lugar donde convergen el cielo y la tierra y, por lo tanto, desde donde se efectúa el control de Dios sobre el universo. ¹²⁹

Esto significaba, por supuesto, que cuanto más se acercaba uno al Templo y, dentro del Templo, cuanto más se acercaba uno al Lugar Santísimo, más ascendía uno en una escala cuidadosamente graduada de pureza y sus requisitos. ¹³⁰ Esto subraya el primer punto: el Templo era la morada divina, el lugar en la tierra donde el dios viviente se dignó habitar.

En segundo lugar, el Templo era, por supuesto, el lugar de los sacrificios. Era el lugar donde se creía que se efectuaba el perdón de los pecados, por un lado, y la purificación de la impureza, por otro. ¹³¹ Esto se puede ver dramáticamente en las descripciones de lo que sucedió cuando el sistema de sacrificios llegó a su fin en el año 70 d.C.:

La destrucción del Templo en el año 70 d. C. puso fin a todo el sistema de expiación sacrificial, tanto pública como privada, y al *piaculum* universal, el chivo expiatorio del Día de la Expiación. La pérdida se sintió profundamente... La historia [de Johanan ben Zakkai y Joshua ben Hananiah hablando de la destrucción del Templo] ilustra la consternación que la cesación del sacrificio debió llenar muchos corazones. ¹³²

O también, en palabras de un escritor más reciente:

Este sacrificio *tamid* ['continuo'] simbolizaba no solo la comida de la deidad, sino, por extensión, su presencia entre el pueblo. No cabía imaginar mayor calamidad cultural que la pérdida de este sacrificio, ya que simbolizaba la ruptura de la relación divino-humana. [Daniel 8:11](#)). ¹³³

Llegar al significado fundamental y comprender los sacrificios antiguos es muy difícil. Cabe destacar que esto no se debe a que sean intrínsecamente objetables o ajenos. El sacrificio de animales se daba por sentado en todo el mundo antiguo; si a la gente hoy le resulta difícil la idea, ese es nuestro problema y no debe ser retrocedido. Más bien, se debe a que las fuentes que nos hablan de sacrificios suelen preocuparse más por describir lo que debe hacerse que por interpretar el significado de las acciones. ¹³⁴ Con considerable cautela, entonces, podemos sugerir la siguiente tipología, basada en los diferentes tipos de ofrendas mencionadas en Levítico 1-7.

Las ofrendas quemadas eran el regalo regular a la deidad, que a lo largo de la historia del culto podría considerarse como alimento para que la deidad oliera y comiera, a pesar del hecho de que esto era ampliamente reconocido

como un antropomorfismo (compárese con [Salmo 50:7-15](#)).¹³⁵ Las «ofrendas de paz» eran los sacrificios que acompañaban a los holocaustos, que eran consumidos por el pueblo, a diferencia de la deidad; por consiguiente, adquirirían un carácter celebratorio. Estos dos sacrificios se ofrecían regularmente, día tras día, confirmando y celebrando la presencia de la deidad con su pueblo. Si bien las demás ofrendas tenían como objetivo más específico (lo que en general podría llamarse) la «expiación», estas ofrendas diarias regulares también se denominaban de esta manera. Para su provisión regular se recaudaba el impuesto del Templo, con el efecto de que todo Israel era responsable, en un solo acto, de las ofrendas diarias.¹³⁶

Si los dos primeros tipos de ofrendas representaban y celebraban la presencia de la deidad, los dos siguientes tenían el efecto de restaurar la comunión del adorador, cuando esta se había visto interrumpida por el pecado o la impureza. Es fundamental recalcar que estas dos cosas (pecado e impureza) no deben, por supuesto, identificarse. Una mujer incurre en impureza al dar a luz, pero no por ello peca; un ladrón es pecador, pero técnicamente puede no haber contraído impureza.¹³⁷ No obstante, es importante señalar que el tercer sacrificio mencionado en Levítico, el *hatta't*, normalmente traducido como «ofrenda por el pecado», puede traducirse igualmente como «ofrenda de purificación». Se requiere *tanto* en casos particulares de pecado (Levítico 4:1-5:13; [Números 15:22-9](#) ; etc.),¹³⁸ y en varios casos de impureza, por ejemplo, después de dar a luz (Levítico 12) o después de sufrir un flujo (Levítico 15). La relación entre el pecado y la impureza, y entre librarse de uno y de la otra, ha sido objeto de cierto debate, reflejado en la discusión sobre la precisión con la que se suponía que los sacrificios eran eficaces. El ritual parece haber tenido una función tanto expiatoria como purificadora; entonces, ¿se trata de que el pecador sea purificado del pecado, o de que la impureza cúltica creada por la presencia de la persona impura, o del pecador, sea expulsada del recinto sagrado?¹³⁹

El camino de la sabiduría bien podría ser conservar ambos énfasis. En ambos casos, aunque por diferentes razones, la persona en cuestión no era apta para acercarse al lugar sagrado, y mucho menos a la deidad que allí moraba; por lo tanto, la ofrenda por el pecado/purificación se ofrecía antes del holocausto y la ofrenda de paz, que, como hemos visto, celebraban la morada de la deidad con su pueblo.¹⁴⁰ Quien haya *pecado* dentro de los límites prescritos (es decir, por ignorancia o involuntariamente) recibirá *perdón* mediante la ofrenda por el pecado/purificación; quien haya contraído *impureza* recibirá *purificación* por el mismo medio. El arrepentimiento y la restitución del pecado, así como el baño y la espera del ocaso, constituyen la

primera parte del perdón en un caso, y la purificación en el otro. Por supuesto, pueden practicarse en cualquier lugar. Pero, como bien dice Sanders, «el acto del sacrificio siempre fue el último momento en la corrección de la impureza o la culpa». ¹⁴¹

El cuarto sacrificio era la “ofrenda por la culpa”, que en realidad es “una categoría especial de ofrenda por el pecado”. ¹⁴² Nuevamente, el significado es muy debatido; pero la característica principal parece ser que este sacrificio se refería a casos en que se habían profanado objetos sagrados. La ofrenda era una reparación, una restitución a la deidad por el agravio específico cometido.

Estas ofrendas centrales y regulares apuntaban hacia las grandes fiestas nacionales y días sagrados, y hacia los sacrificios ofrecidos en esas ocasiones. ¹⁴³ Mientras que las ofrendas por el pecado/purificación y las ofrendas por la culpa se relacionaban con el judío como individuo, estas grandes ocasiones se relacionaban con Israel en su conjunto. La festividad más conocida era, por supuesto, la Pascua, en la que todo el ritual —peregrinación, recitación de la historia del éxodo, cena especial— recordaba y celebraba el éxodo de Egipto, como el acto paradigmático de la liberación divina de Israel de sus enemigos paganos, centrado en el presente en el sacrificio del cordero pascual. Pasado y presente se fusionaban, como lo hacían la tierra y el cielo en el propio Templo, en un gran acto de celebración y esperanza nacional. ¹⁴⁴ De manera similar, el Día de la Expiación actuaba como el evento nacional corporativo que correspondía a las ofrendas individuales regulares:

Si bien a lo largo del año se puede purgar la impureza de los pecados individuales o comunitarios a medida que surgen, una vez al año se debe realizar un rito especial que limpia el santuario de la impureza de los pecados deliberados y de cualquier otra impureza persistente aún no rectificada. ¹⁴⁵

Como parte de todo este proceso, los pecados del pueblo se confesaban sobre la cabeza del chivo expiatorio, que luego era conducido al desierto. Dado que el propósito de este chivo era expulsar los pecados, y por ende, la impureza, del Templo, era, por supuesto, el único animal de toda la ceremonia anual en el Templo que no se sacrificaba.

Podemos resumir este segundo punto principal sobre el Templo. Si era el lugar donde vivía el dios de Israel (reconociendo siempre, como hacen los textos centrales, que «el cielo y el cielo más alto no pueden contenerlo») ¹⁴⁶), era también el lugar del sacrificio, donde se podían tratar tanto los pecados como las impurezas, permitiendo al pueblo, individualmente y como nación, disfrutar de la presencia ininterrumpida de su dios. ¹⁴⁷

Este esquema divino de sacrificios regulares fue diseñado para un uso regular día tras día, mes tras mes, año tras año. Pero los mismos textos, en particular Levítico 26 y 1 Reyes 9:1-9 también habla de un movimiento histórico. Así como quien peca deliberadamente (en lugar de hacerlo involuntariamente) debe ser separado del pueblo,¹⁴⁸ Así pues, si la nación peca voluntariamente y con persistencia, el resultado será el exilio y la destrucción del Templo. ¿Cómo se restaurará entonces la comunión nacional con YHWH ? En cierto sentido, como vimos en el capítulo 7 , la respuesta es que Israel debe arrepentirse y buscar a YHWH con todo su corazón.¹⁴⁹ Esto corresponde, más o menos, al arrepentimiento del individuo y Restitución. Sin embargo, en relación con el sacrificio individual, encontramos dos sugerencias. En la sección central de Isaías, el «siervo» de Yahvé será el verdadero sacrificio para expiar el pecado que ha resultado en el exilio.¹⁵⁰ En los capítulos finales de Ezequiel y en otras partes (por ejemplo, el Rollo del Templo), se erigirá un nuevo Templo, lo que indica la restauración del verdadero culto. El Templo sigue siendo el eje central de la esperanza nacional, la escatología rectora, así como de la vida e identidad nacionales; y en el corazón de la existencia y la importancia del Templo se encontraba el sistema de sacrificios.

En tercer lugar, el Templo poseía una enorme importancia política. Esto, aunque breve, es de gran alcance. Si el único dios verdadero y viviente se ha dignado habitar en este edificio en particular, sus responsables adquieren gran prestigio. El primer Templo no fue simplemente un adorno de la realeza de Salomón, sino un elemento clave de la misma; el segundo Templo restaurado simbolizó cierta autonomía, a pesar de la ausencia de un elemento crucial: la monarquía.¹⁵¹ La purificación macabea del Templo en el año 164 a. C. allanó el camino para la fundación de la dinastía asmonea. La grandiosa reconstrucción del Templo por parte de Herodes constituyó un elemento crucial en su pretensión de ser rey de los judíos.¹⁵² Bar-Kochba, el último de los aspirantes a Mesías de nuestro período, acuñó monedas que representaban la fachada del Templo; Adriano había planeado construir un templo pagano en el sitio, y los revolucionarios judíos, naturalmente, aspiraban a reconstruir el verdadero.¹⁵³ El Templo, por lo tanto, funcionaba como el símbolo político y religioso central del judaísmo. Señalaba no solo la promesa de Yahvé de morar con su pueblo, y su resolución de sus pecados, sus impurezas y, en última instancia, su exilio, sino también su legitimación de los gobernantes que lo construyeron, reconstruyeron o dirigieron. Estaba inextricablemente ligado a la casa real y a las aspiraciones reales. Es por esta razón que las acciones de Jesús en relación con el Templo deben tratarse con

la máxima seriedad. Para cualquiera, incluso mínimamente familiarizado con el simbolismo relevante, tales acciones inevitablemente habrían hablado no solo de religión, sino también de realeza.

Por supuesto, no todos los judíos de la época de Jesús veían el Templo con el mismo entusiasmo. Los esenios, que consideraban usurpadores a la dinastía sumo sacerdotal asmonea, se negaron a participar en el culto, creyendo que su propia comunidad era el sustituto divino, y que a su debido tiempo, Cuando YHWH finalmente actuara, se construiría un nuevo Templo.¹⁵⁴ El llamado "Apocalipsis Animal", ahora parte de *1 Enoc*, consideraba las ofrendas en el segundo Templo como impuras, probablemente reflejando una profunda insatisfacción con un sacerdocio corrupto.¹⁵⁵ Los fariseos, o al menos sus autoproclamados sucesores, los rabinos, desarrollaron una teología en la que su propia comunión y estudio de la Torá funcionaban como un casi equivalente del Templo: estudiar la Torá era estar en presencia del dios de Israel,¹⁵⁶ y la observación de la Torá podría incluso funcionar, según Johanan ben Zakkai en una historia posterior, en lugar del sistema de sacrificios.¹⁵⁷ Por supuesto, es difícil saber cuánto de esta teología del Templo sustituto se articuló realmente mientras este aún estaba en pie. Parece probable que algunos maestros de la diáspora enseñaran tal perspectiva, pero también es probable que el énfasis principal en el estudio y la práctica de la Torá, como sustituto del culto del Templo, se desarrollara en el período posterior a la destrucción. Ciertamente, hay motivos para suponer que la creencia atribuida a Johanan, incluso si la sostuvo en el año 70 d. C., no fue ampliamente aceptada hasta al menos después del año 135 d. C., y entonces, podemos suponer, solo con gran pesar y duelo, evidenciado en el cuidado que la Mishná dedicó a los detalles del (para entonces inexistente) servicio del Templo.¹⁵⁸ Pero claramente existía la posibilidad de teologías completamente judías en las que el Templo mismo fuera al menos relativizado, si no criticado activamente.

Si los esenios se oponían ideológicamente al Templo actual, argumentando que lo dirigían personas indebidas, y los fariseos desarrollaban una teología según la cual las bendiciones normalmente disponibles en el Templo podían obtenerse, por extensión, a través de la Torá, también existía una crítica más popular. Las clases más pobres, evidentemente, consideraban el Templo un símbolo de la opresión que sufrían a manos de la élite adinerada. Como vimos en una discusión anterior, cuando los revolucionarios tomaron el Templo al comienzo de la guerra, una de sus primeras medidas fue quemar el registro de deudas.¹⁵⁹ La impopularidad de la clase dirigente en esa época está bien documentada, y el desagrado generalizado hacia ella significó que el Templo

del primer siglo, y particularmente la forma en que se administraba, fuera objeto de críticas regulares.¹⁶⁰ La acción de Jesús en el Templo pertenece a este mapa más amplio de inquietud.

(iii) La acción de Jesús en el Templo

¿Qué hizo entonces Jesús en el Templo y por qué lo hizo? Esta pregunta ha sido objeto de constante y fascinante debate en los últimos años.¹⁶¹ Es evidentemente imposible entrar en todos los detalles de este debate. Afortunadamente, las propuestas se enmarcan en un espectro que puede describirse con bastante claridad a un nivel más general.

El espectro abarca, básicamente, desde la «purificación» hasta la «representación de una parábola de destrucción». En un extremo, muchos aún creen que Jesús desaprobaba el culto del Templo, o alguna de sus características, y quería reformarlo (no abolirlo).¹⁶² Como acabamos de señalar, muchos judíos estaban profundamente insatisfechos con el funcionamiento actual del culto, y los principales sacerdotes que lo dirigían eran ampliamente detestado y desconfiados.¹⁶³ Alternativamente, se ha sugerido que Jesús puede haber tenido una nueva teoría de la pureza, que intentó instituir sin éxito en el Templo.¹⁶⁴

En el otro extremo del espectro, varios escritores han argumentado recientemente que Jesús representó, simbólicamente, la destrucción del propio Templo.¹⁶⁵ Para algunos, esta destrucción fue simplemente el preludio necesario para la reconstrucción, y no tenía connotaciones de juicio (Sanders); para otros, fue el resultado de la ira divina (Borg; ver abajo); para otros, fue el resultado del sistema inherentemente opresivo y no igualitario del Templo (Crossan);¹⁶⁶ Para otros, fue el preludio del establecimiento de un sistema religioso alternativo, que comenzó con la Última Cena (Neusner).¹⁶⁷ Varios estudiosos esbozan una posición intermedia: Jesús quería reformar ciertos aspectos del Templo, pero su acción, que hablaba de la venida del reino, sobre Jerusalén, también advirtió que si esto no ocurría el resultado sería la ruina;¹⁶⁸ Jesús estaba ofreciendo una señal de la destrucción venidera, y la corrupción actual del Templo servía como garantía para ello.¹⁶⁹ También existen posturas más suaves. Para Catchpole, el elemento de «purificación» debe considerarse una adición interpretativa posterior; la acción de Jesús fue simplemente una señal del reino venidero.¹⁷⁰ Borg, en su obra anterior, subrayó que la acción del Templo debía ser vista como una parábola actuada del juicio, y que gran parte del material "apocalíptico" en la tradición sinóptica se relacionaba con el mismo tema; más recientemente ha enfatizado el elemento de la crítica socioeconómica.¹⁷¹

Como muchos eventos de la historia antigua, la acción del Templo está claramente indeterminada. Es decir, las preguntas sobre qué hizo Jesús y por qué lo hizo, consideradas en sí mismas, poseen suficiente ambigüedad como para permanecer abiertas; no existen datos suficientes para la aplicación plena de los criterios habituales para las hipótesis.¹⁷² Sin embargo, la plétora de teorías recientes (de las cuales el párrafo anterior ofrece solo una muestra) señala ciertos temas que deberían tener cabida en cualquier reconstrucción eventual: pureza, dinero, animales sacrificiales, destrucción simbólica, reino venidero. La aparente gran división entre «reforma» y «destrucción» se suaviza en la teoría de Sanders, ya que para él Jesús previó un Templo recién construido; un método de reforma bastante drástico, pero que aún no critica el «sistema» en sí. Quienes discrepan con Sanders en este punto aún a veces insisten en que Jesús sí previó una reconstrucción metafórica, en términos de sí mismo y de su comunidad.¹⁷³ Por lo tanto, incluso por sí solo, el incidente del Templo ofrece los elementos para una reconstrucción histórica (que, como todas las reconstrucciones históricas, implica entrar con simpatía en la cosmovisión de las personas involucradas).

Sin embargo, nadie supone que las preguntas puedan, de hecho, abordarse por sí solas. A menos que imaginemos que la acción de Jesús fue puramente aleatoria e irreflexiva —lo cual sería sumamente improbable, dado todo lo demás que sabemos sobre él—, debemos suponer que lo que hizo en el Templo estuvo estrechamente integrado, quizás incluso culminante, con el resto de su obra. Por lo tanto, ya sea que comencemos con el incidente del Templo y construyamos un... caso en torno a él, como lo hace Sanders en un movimiento audaz e innovador,¹⁷⁴ o si desarrollamos una hipótesis basándonos en otras evidencias y analizamos cómo se relaciona la acción del Templo con ella, como haré aquí, el objetivo final es el mismo: ver dónde encajará esta piedra de forma irregular dentro del edificio en construcción. Hay razones para suponer que resultará ser la piedra angular principal.¹⁷⁵

Recapitulemos. En el capítulo 5 argumenté que Jesús actuó y se consideraba un profeta, enmarcado en la larga tradición profética de Israel. Profetas como Isaías, Jeremías y Ezequiel actuaron simbólicamente, a menudo en relación con Jerusalén y el Templo, y a veces prediciendo su destrucción. La desnudez de Isaías, la olla rota de Jeremías y el ladrillo de Ezequiel me vienen a la mente como ejemplos obvios.¹⁷⁶ Hemos visto que Jesús era capaz de actuar simbólicamente, y con deliberados matices escriturales, en otras situaciones; no debería sorprendernos que, ante el símbolo central de Israel, hiciera lo mismo aquí también. Vimos en el capítulo 8 que sus advertencias, al igual que las de Jeremías, se centraban en la destrucción del Templo por los paganos.

Una acción que dramatizara esta predicción constituiría, por así decirlo, el clímax de su carrera profética.

Además, argumenté en el capítulo 6 que Jesús entendió su propia vocación como la de un profeta que anunciaba que el dios de Israel finalmente se estaba convirtiendo en rey. Esto tenía dos puntos focales particulares: el regreso de Israel del exilio (capítulo 6 arriba), y el regreso de YHWH a Sión (capítulo 14 abajo). Ambos temas se relacionan estrecha y obviamente con el Templo. Cuando suceda el regreso, el Templo será reconstruido adecuadamente. Cuando YHWH regrese a Sión, por supuesto vendrá al Templo; '¿pero quién podrá soportar el día de su venida?' La proclamación del reino de YHWH, en sus dos temas principales, enfocó así la atención en el Templo. Si, en algún sentido, iba a ser reconstruido; si YHWH iba a regresar en juicio así como en misericordia; entonces el Templo actual, que en los días de Jesús significaba el Templo de Herodes, estaba bajo juicio.¹⁷⁷ Su fabulosa belleza no la salvaría. Como habrían afirmado los esenios, era una farsa, y necesitaba ser destruido si YHWH verdaderamente iba a morar con su pueblo, si el verdadero retorno del exilio iba a ocurrir.

Nuevamente, argumenté en el capítulo 7 que Jesús ejerció un ministerio itinerante, caracterizado por la bienvenida a todos; por un desafío a seguir su camino en lugar del camino del cielo; y por una advertencia sobre las consecuencias para quienes se negaran. Esta oferta de sabiduría verdadera (aunque subversiva), y esta advertencia sobre los peligros de la locura real (aunque convencional), también se centraban en el Templo. Argumenté además, en el capítulo 8, que Marcos 13 y sus paralelos unían los hilos de advertencias previas sobre el Templo, y que predecía solemnemente, en un lenguaje extraído en particular de Jeremías y Daniel, que el Templo sería destruido por ejércitos extranjeros, y que este evento debería verse como el derramamiento de la ira de Yahvé sobre su pueblo recalcitrante. El estado final de la casa sería peor que el primero. Así como el Templo simbolizaba y unía los temas de la vida nacional y la autocomprensión de Israel, Jesús, ofreciendo (como otros movimientos de la época) una forma nueva y subversiva de ser Israel, naturalmente concibió esto en términos del Templo. La casa construida sobre arena se derrumbaría con estrépito. Solo la construida sobre la roca del anuncio del reino de Jesús permanecería en pie.

Finalmente, en este capítulo ya hemos visto que las acciones de Jesús durante su ministerio en Galilea desafiaron los símbolos que constituían el eje central del pensamiento, las aspiraciones y las acciones de muchos de sus contemporáneos, en particular los fariseos, cuyo celo por la Torá sustentaba el nacionalismo al que Jesús se oponía. No se trataba simplemente del sistema de

pureza, aunque este influyó; ni de que Jesús defendiera ciertas ideologías del siglo XX en contraposición a las del siglo I. Se trataba de los símbolos que, según las propias fuentes judías del Segundo Templo, estaban en el centro de la autocomprensión judía.

El argumento de este libro hasta ahora crea un contexto en el que la lectura natural del incidente es verlo como una parábola de juicio representada. Hay un hecho significativo adicional: prácticamente todas las tradiciones, tanto dentro como fuera de los evangelios canónicos, que hablan de Jesús y el Templo hablan de su destrucción. El incidente de la higuera en Marcos; la imagen de Jesús llorando sobre Jerusalén en Lucas; las palabras de Juan sobre la destrucción y la reconstrucción; las tradiciones sinópticas de los falsos testigos y su acusación, y de la burla al pie de la cruz; la enigmática frase *de Tomás* («Destruiré esta casa, y nadie podrá reconstruirla»); la acusación en los Hechos de que Jesús destruiría el Templo: todas estas palabras hablan con bastante claridad, no de purificación ni reforma, sino de destrucción.¹⁷⁸ Sostengo que no todas ellas pueden ser retroyecciones, «profecías». Después del evento. Además, el tema de la destrucción es tan diferente de la práctica de los primeros cristianos de continuar el culto en el Templo que puede considerarse simplemente un rasgo de la teología cristiana primitiva.¹⁷⁹

Todo esto, sugiero, crea un contexto en el que la conclusión es irresistible: cuando Jesús llegó a Jerusalén, simbólica y proféticamente ejecutó su juicio sobre ella, un juicio que, tanto antes como después, anunció verbalmente y con hechos. El Templo, como símbolo central de toda la vida nacional, estaba bajo amenaza divina y, a menos que Israel se arrepintiera, caería en manos de los paganos. Además, al hacer esta afirmación de esta manera, Jesús se percibió no solo como un profeta como Jeremías, anunciando la ruina del Templo, sino como el verdadero rey, quien tenía la autoridad que tanto los asmoneos como Herodes habían creído atribuirse.¹⁸⁰ Al actuar como lo hizo, "evocó las tradiciones más convincentes de la nación en un momento en que la competencia receptora estaba en su apogeo",¹⁸¹ es decir, cuando los espectadores, peregrinos pascuales con sus corazones puestos en el reino de YHWH, probablemente habrían comprendido los múltiples significados simbólicos de su acción.

Por lo tanto, sobre la controvertida cuestión de qué hizo Jesús en el Templo y qué quiso decir con ello, adopto una posición que reúne los puntos fuertes de las principales alternativas:

(i) Jesús quería simbolizar la inminente destrucción del Templo.

(ii) Él creía que el dios de Israel estaba en el proceso de juzgar y redimir a su pueblo, no sólo como un incidente entre muchos, sino como el clímax de toda la historia de Israel.

(iii) El juicio sobre el Templo tomaría la forma de destrucción por parte de Roma, que (como Babilonia, según Jeremías) sería el agente de la ira de YHWH .

(iv) Las razones específicas para este juicio fueron, en términos generales, el fracaso de Israel de obedecer el llamado de YHWH a ser su pueblo (capítulos 7 y 8 anteriores); más específicamente, el compromiso a gran escala de Israel con la rebelión nacional, junto con su fracaso en promulgar justicia dentro de su propia sociedad, especialmente dentro del propio sistema del Templo.

(v) Por lo tanto, coincido con Sanders en que Jesús simbolizó la destrucción del Templo; pero también coincido con los críticos de Sanders (p. ej., Bauckham y Evans) en que esto era más que una simple intención de reemplazar el Templo actual por uno nuevo. Incluía una crítica del Templo actual. Esta crítica, sin embargo, formaba parte del programa escatológico de Jesús. Eso es, después de todo, lo que cabría esperar de un profeta.

Ahora estamos en condiciones de comprender el pasaje tan discutido. Marcos 11:1-25 , y sus paralelos en Mateo 21:1-22 ; Lucas 19:28-48 , y Juan 12:12-19 ; 2:13-17 . Dado que el punto de partida de nuestro argumento fue la demostración de la autopercepción de Jesús como profeta, podemos comenzar con el contexto profético que ofrecen los tres relatos sinópticos. Este consiste, en primer lugar, en la cita compuesta, de Isaías 56:7 y Jeremías 7:11 , en Marcos 11:17 y paralelos; ¹⁸² En segundo lugar, de los ecos más amplios de Zacarías en todo el incidente. Al igual que muchos eruditos, acepto con gusto que Jesús conocía estos pasajes bíblicos y pretendía evocarlos o representarlos. ¹⁸³

El contexto del pasaje de Isaías es la predicción del regreso completo del exilio, y todo lo que esto significaría:

Y los extranjeros que se unan a YHWH,
para servirle, para amar el nombre de YHWH,
y ser sus siervos...

A éstos traeré a mi santo monte,
y alegrarlos en mi casa de oración;
sus holocaustos y sus sacrificios
será aceptado en mi altar;

porque mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos .

Así dice Jehová, el dios que reúne a los desterrados de Israel:

Reuniré a otros además de los que ya están reunidos. ¹⁸⁴

Este pasaje pertenece, claramente, a aquellos que predicen, como un aspecto de la bendición final de Israel, la reunión de los gentiles en el único pueblo de YHWH. ¹⁸⁵ Sin embargo, inmediatamente después aparecen pasajes que critican fuertemente la condición actual de Israel (56:9-12 ; 57:1-21). Los gentiles deben ser bienvenidos, pero el pueblo actual de Israel, especialmente sus supuestos líderes y guardianes (56:10s .) están bajo juicio. Esto ofrece un vínculo natural con el pasaje de Jeremías, que, por supuesto, forma parte del gran sermón que denuncia el Templo y advierte contra una confianza irreflexiva en él:

Así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel: «Enmienden sus caminos y sus obras, y permítanme morar con ustedes en este lugar. No confíen en estas palabras engañosas: «Este es el Templo de YHWH, el Templo de YHWH, el Templo de YHWH».

Porque si en verdad mejoráis vuestros caminos y vuestras obras, si en verdad practicáis la justicia los unos con los otros, si no oprimís al extranjero, al huérfano ni a la viuda, ni derramáis sangre inocente en este lugar, ni vais en pos de dioses ajenos para vuestro propio mal, yo habitaré con vosotros en este lugar, en la tierra que di antiguamente a vuestros padres, para siempre y para siempre.

Aquí están, confiando en vano en palabras engañosas. ¿Robarán, asesinarán, cometerán adulterio, jurarán en falso, ofrecerán ofrendas a Baal y seguirán a otros dioses que no han conocido, para luego presentarse ante mí en esta casa, que lleva mi nombre, y decir: "¡Estamos a salvo!", solo para seguir cometiendo todas estas abominaciones? *¿Se ha convertido esta casa, que lleva mi nombre, en una cueva de ladrones ante sus ojos?* Ya saben, yo también estoy observando, dice Yahvé. Vayan ahora a mi lugar que estaba en Silo, donde hice habitar mi nombre al principio, y vean lo que le hice por la maldad de mi pueblo Israel.

Y ahora, por haber hecho todo esto —dice Jehová—, y cuando les hablé con insistencia, no escucharon, y cuando los llamé, no respondieron, haré con la casa que lleva mi nombre, en la cual confían, y con el lugar que les di a ustedes y a sus antepasados, lo mismo que hice con Silo. Los echaré de mi presencia, como eché a todos sus parientes, a toda la descendencia de Efraín. ¹⁸⁶

No cabe duda de la esencia de este pasaje. Por un lado, es una crítica devastadora a la corrupción dentro de la sociedad judía en general. Por otro,

es una advertencia inequívoca de que, como resultado, el Templo será destruido.

La atención se ha centrado, con razón, en los «ladrones» de la frase «cueva de ladrones». Las interpretaciones más antiguas del incidente como una protesta dramática contra la explotación económica no presentaban ninguna dificultad aparente en este caso: el sistema de cambio de moneda y compraventa de animales constituía (se decía) un robo a plena luz del día. Muchos intérpretes aún asumen que la expresión «cueva de ladrones» significa que al menos los evangelistas sinópticos, y probablemente sus fuentes, interpretaron el incidente como una «purificación», más que como una parábola de destrucción.¹⁸⁷ Pero el contexto de Jeremías sugiere lo contrario. La purificación no basta; lo que se requiere es destrucción, no solo porque se deba construir un nuevo Templo, sino porque el actual está completamente corrompido.

De hecho, la palabra que se traduce habitualmente como «ladrones» o «ladrones» no apunta necesariamente, ni siquiera principalmente, a la corrupción económica, ni siquiera fuera de este contexto. La palabra griega en cuestión (*lestes*) y la palabra hebrea que la respalda en Jeremías (*parisim*) no significan «estafador», sino «quien roba con violencia».¹⁸⁸ Esto no encaja con la acusación de explotación económica, pero En cambio, apunta en una dirección bastante distinta. La palabra griega *lestes* significa, en efecto, «el que roba con violencia»; pero su uso habitual en la Palestina del siglo I, como lo demuestran decenas de veces en Josefo, se refiere a bandidos. En dos ocasiones se refiere a «cuevas de *lestai* »; en ambos casos, se trata de los bandidos que vivían en las colinas y a quienes Herodes el Grande exterminó.¹⁸⁹ Estos bandidos no eran simples salteadores de caminos buscando lo que pudieran obtener (aunque sin duda también existían). Eran revolucionarios. Barrabás, líder de un levantamiento civil mortífero en Jerusalén, era un *lestes* . También lo eran los dos que fueron crucificados con Jesús.¹⁹⁰ La crucifixión era el castigo reservado, no para los ladrones o estafadores, sino para los revolucionarios.

El resultado es una acusación contra el Templo muy distinta a la de fraude económico, para la cual, de hecho, hay comparativamente poca evidencia exactamente en este período.¹⁹¹ En cambio, la evidencia, como argumentó Borg en 1984, "apunta decisivamente al papel del Templo en la resistencia hacia Roma".¹⁹² Como en la época de Jeremías, el Templo se había convertido en el centro de la esperanza de liberación nacional, y por lo tanto se consideraba una garantía de seguridad contra los paganos. ¿Cómo podía entonces simbolizar, como Isaías había indicado, el deseo de Yahvé de que

todas las naciones compartieran las bendiciones que recibirían Israel cuando viniera el reino, cuando se produjera el verdadero regreso del exilio y cuando Yahvé mismo regresara a Sión? ¹⁹³ Esto no quiere decir que ya en los días de Jesús hubiera revolucionarios violentos atrincherados en el Templo. ¹⁹⁴ El punto tiene que ver con la ideología: el Templo se había convertido, tanto en los días de Jesús como en los de Jeremías, en el talismán de la violencia nacionalista, la garantía de que Yahvé actuaría por Israel y la defendería de sus enemigos. Este punto ideológico resultó, posteriormente, en acciones que de otro modo permanecerían inexplicables: tras la caída del Templo, Los líderes de la resistencia pidieron a Tito que le permitiera salir de la ciudad en paz. ¹⁹⁵

Todo el anuncio del reino de Jesús, y las advertencias que lo acompañaron, se centraron, pues, de forma clara y concreta, en su eco de la advertencia de Jeremías sobre la destrucción venidera. Este dicho ofreció la explicación más inmediata y directa de la acción profética simbólica que acababa de ocurrir, que de otro modo habría permanecido opaca. La grave distorsión actual (desde la perspectiva de Jesús) de la vocación nacional de Israel solo podía conducir a una cosa: la destrucción del Templo, para la cual la invasión babilónica, como predijo Jeremías, sería el contexto histórico más natural.

El contexto de Jeremías también ofrece una explicación para el incidente de la higuera. ¹⁹⁶ Como es bien sabido, Marcos intercala la acción del Templo entre la maldición de la higuera y el descubrimiento de su marchitamiento. De esta forma, claramente pretendía que sus lectores captaran la idea (aunque innumerables lectores la han pasado por alto, y algunos, a pesar de ello, lo han considerado defensor de la «purificación» en lugar de la «destrucción»): lo que Jesús hace en el Templo es similar a lo que hace con la higuera. Ha venido buscando fruto y, al no encontrarlo, anuncia la ruina del Templo. La acción de la higuera es, por lo tanto, una parábola actuada de una parábola actuada. Esto es lo que los eruditos señalan con frecuencia. ¹⁹⁷ Pero la conexión con Jeremías no se establece con tanta frecuencia. Poco después del pasaje citado, encontramos lo siguiente:

Han tratado con descuido la herida de mi pueblo,
diciendo 'Paz, paz', cuando no hay paz.
Ellos actuaron vergonzosamente, cometieron abominaciones;
Pero no se avergonzaron en absoluto,
No sabían cómo sonrojarse.
Por tanto, caerán entre los que caigan;
En el tiempo en que yo los castigue, serán derribados,
dice YHWH.

Cuando quise reunirlos, dice Jehová,
No hay uvas en la vid, ni higos en la higuera ;
Hasta las hojas están marchitas ,
y lo que les di pasó de largo.¹⁹⁸

En otras palabras, Jesús parece evocar deliberadamente todo el contexto de Jeremías. La maldición de la higuera forma parte de su dolorosa demostración jeremíaca de que Israel y el Templo están bajo juicio.

La palabra acerca de la montaña arrojada al mar también pertenece exactamente aquí.¹⁹⁹ Aunque la existencia de más de un dicho en este grupo sugiere que Jesús solía decir este tipo de cosas con bastante frecuencia, «este monte», dicho en Jerusalén, se referiría naturalmente al monte del Templo. El dicho no es simplemente un comentario misceláneo sobre cómo la oración y la fe pueden causar, por ejemplo, maldecir las higueras. Es una palabra de juicio muy específica: el monte del Templo, en sentido figurado, debe ser recogido y arrojado al mar.²⁰⁰

Además de Isaías y Jeremías, todo el incidente clama a ser visto, como varios escritores han argumentado recientemente, dentro del contexto de una reaplicación deliberada de Zacarías.²⁰¹ La entrada casi real en la ciudad y la autoridad mesiánica de Jesús sobre el Templo (sobre lo que hablaremos más adelante) evocan [Zacarías 9:9](#) y [6:12](#) ; la advertencia de un gran cataclismo resuena [14:1-5](#) . Además, todo el contexto habla de los actos poderosos mediante los cuales YHWH establecerá su reino de una vez por todas ([14:9](#)), tras lo cual los gentiles vendrán a adorar ([14:16-19](#)). En este contexto, puede ser que la acción relatada por [Marcos 11:16](#) , donde Jesús se negó a permitir que nadie llevara vasos a través del Templo (algo también prohibido en la literatura rabínica).²⁰²), era a la vez parte del lado "limpiador" de la historia y, más importante aún, otro símbolo que indicaba, mediante una alusión velada a [Zacarías 14:20s](#) ., que "el día" por fin había llegado.²⁰³

Con este complejo pero coherente material profético como contexto necesario para comprender lo que hizo Jesús y por qué, podemos abordar la cuestión central del problema. ¿Por qué desterraría Jesús a los comerciantes? Si no explotaban económicamente a la gente, o si esa no era la razón principal. ¿Qué propósito tendría su acción? Borg ha sugerido que, al cambiar monedas profanas por monedas sagradas y proporcionar animales puros e inmaculados, «su actividad servía y simbolizaba la búsqueda de la santidad entendida como separación, una búsqueda que se encuentra en la raíz de la resistencia a Roma». ²⁰⁴ Richardson ha argumentado un caso que él mismo describe como «casi opuesto» al de Borg: el problema era que las monedas del Templo consistían en shekels tirios, que llevaban un símbolo ofensivo de

águila; Jesús estaba así reaccionando a favor del sistema de pureza y contra la profanación implícita del Templo.²⁰⁵ Bauckham también sugiere una solución financiera: Jesús se oponía por principio al impuesto del Templo (ya que los judíos no debían ser gravados por su "padre", es decir, YHWH), y al precio excesivo de las palomas (que se suponía que estaban disponibles a un precio suficientemente barato para la gente pobre).²⁰⁶ Chilton, como Richardson, piensa que Jesús estaba proponiendo una extensión del sistema de pureza, esta vez implicando un cambio en la forma en que se administraban los sacrificios.²⁰⁷

Sospecho que la respuesta se encuentra más cerca de la mecánica de lo que realmente ocurrió en el Templo. Sin el impuesto del Templo, no se podrían haber suministrado los sacrificios diarios regulares.²⁰⁸ Sin el dinero adecuado, los fieles no podían comprar sus animales para el sacrificio. Sin animales, no se podía ofrecer el sacrificio. Sin sacrificio, el Templo había perdido toda su *razón de ser*. El hecho de que Jesús solo efectuara una breve suspensión del sacrificio encaja perfectamente con la idea de una acción simbólica. No intentaba una reforma; simbolizaba el juicio. Recordemos el horror con el que los judíos contemplaron la suspensión de los sacrificios regulares.²⁰⁹ La acción de Jesús simbolizó su creencia de que, al regresar a Sión, Yahvé no se instalaría en el Templo, legitimando su administración actual y su lugar y función dentro del mundo simbólico judío del siglo I. Más bien, como el propio Josefo afirma haber comprendido, la cesación del sacrificio significaba que el dios de Israel usaría tropas romanas para ejecutar sobre el Templo el destino que su propia impureza, en particular su aprobación de la ideología de la resistencia nacional, le había acarreado.²¹⁰ La breve interrupción que Jesús hizo de los actos que se llevaron a cabo en el funcionamiento normal del Templo simbolizaban la destrucción que sobrevendría a toda la institución en una generación.²¹¹

Concluyo que la acción de Jesús en el Templo fue concebida como un símbolo dramático de su inminente destrucción; que esto se sustenta en el contexto implícito de la profecía de Zacarías y las citas de Isaías y Jeremías; y que las acciones específicas de Jesús, como volcar mesas, prohibir el uso del Templo como atajo y maldecir la higuera, también fueron concebidas como simbolismo profético y escatológico, indicando tanto la llegada del reino como la ruina de la ciudad y el Templo que lo rechazaron. Las razones de esta acción total deben buscarse en la agenda de Jesús y su crítica a sus contemporáneos, que hemos explorado en capítulos anteriores. Lo que hizo en Jerusalén fue totalmente coherente con lo que había hecho y dicho a lo largo de su obra pública.

Conviene hacer cuatro observaciones finales sobre el incidente del Templo. En primer lugar, los eruditos se han preguntado a menudo por qué Jesús logró realizar una acción tan subversiva y escandalosa y escapar del arresto inmediato. Las tropas, tanto romanas como judías, intervinieron en otras ocasiones; ¿por qué no esta vez? ²¹² La hipótesis que planteo simplifica considerablemente este problema. La acción de Jesús debe verse como un símbolo rápido y contundente, más que como un supuesto golpe militar o un intento de controlar y reformar todo el sistema. Esto no significa, como sugiere Sanders (sin duda con ironía), que «quizás solo unos pocos discípulos se dejaron caer discretamente sus mantos delante del asno..., mientras que solo unos pocos murmuraron en voz baja «Hosanna»». ²¹³ Sugiero que significa que la acción fue repentina, dramática y poderosa, pero pronto... Terminado. Para cuando la atención de las tropas se despertó, Jesús habría hecho lo que pretendía y habría estado hablando ante un público entusiasmado mientras los cambistas se afanaban por conseguir sus monedas y los comerciantes intentaban frenéticamente recuperar el control de sus cargas, que revoloteaban o se desbocaban. Incluso suponiendo que el comandante hubiera pedido refuerzos, como tuvo que hacer Cumanus veinte años después, para cuando llegaran, la situación probablemente se habría calmado. ²¹⁴ Concedido que las autoridades querían evitar problemas ([Marcos 11:18](#) y [14:2](#) tienen sin duda razón al enfatizar su conciencia de que una acción pública contra alguien como Jesús podría precipitar problemas, y su deseo de evitarlos. Es perfectamente creíble imaginar a Jesús realizando una acción simbólica dramática y muy visible sin ser arrestado de inmediato. A partir de entonces, sin embargo, sería, por supuesto, un hombre marcado:

Evocar, aunque sea condicionalmente, la destrucción de “este templo” era tocar no sólo la piedra y el oro y no sólo el bienestar general, sino también la historia y la esperanza, la identidad nacional, la autocomprensión y el orgullo. ²¹⁵

En segundo lugar, si Jesús predijo la destrucción del Templo, ¿predijo también su posterior reconstrucción por YHWH ? Ese es el núcleo de la afirmación de Sanders:

¿Con qué fundamento concebible podría Jesús haber emprendido el ataque —y simbolizar la destrucción— de lo ordenado por Dios? La respuesta obvia es que la destrucción, a su vez, busca la restauración. ²¹⁶

No todos estarán de acuerdo en que esta respuesta sea obvia. Los textos de los evangelios sinópticos que hablan de reconstrucción son los que se pusieron en boca de los falsos testigos en la audiencia ante el Sanedrín: «Destruiré este templo hecho a mano, y en tres días construiré otro, hecho sin

mano». ²¹⁷ Por supuesto, también existe un dicho similar en la versión joánica del incidente. ²¹⁸ Es cierto, como Sanders se esfuerza en demostrar, que hay no pocos textos judíos que hablan de la destrucción y reconstrucción escatológica del Templo. ²¹⁹ Pero Sanders rechaza lo que ya he argumentado que es el verdadero motivo detrás de la acción y los dichos: el análisis de Jesús de la difícil situación actual de Israel en términos de su aceptación de la resistencia violenta, y así incurriendo en la ira de YHWH en la forma de destrucción romana. ²²⁰ En cambio, Sanders persiste en afirmar, sobre una base que a mí me parece muy endeble, que el único motivo real para que Jesús "destruya" simbólicamente el Templo es la perspectiva de que sea reconstruido en un sentido bastante literal. ²²¹

Estoy totalmente de acuerdo con Sanders en que la acción de Jesús se enmarcaba en un programa de expectativa escatológica, no de reforma. También coincido, por supuesto, en que Jesús, al igual que Jeremías, consideraba el Templo un don divino; no cabe duda de que sugirió que nunca debió construirse, ni que adorar en él fuera intrínsecamente incorrecto. ²²² Simplemente declaraba que estaba a punto de volverse redundante. En estos puntos, Sanders y yo coincidimos con Schweitzer y sus sucesores, en contra del siglo XIX por un lado, y del Seminario de Jesús (y muchos otros, sobre todo en la periferia fundamentalista) por otro. Pero no creo que la acción de Jesús estuviera motivada por su expectativa de que Yahvé pronto construiría un nuevo Templo de ladrillos y cemento. Creo que Jesús se veía a sí mismo, y quizás a sus seguidores con él, como el nuevo Templo (véase más adelante, capítulo 13).

En tercer lugar, hay un vínculo aquí con la cita de Jesús de Oseas 6:6 : «Misericordia quiero, y no sacrificio». El dios de Israel deseaba misericordia, no sacrificio: este texto representa un elemento clave en la redefinición. ²²³ Es necesario un breve comentario sobre este pasaje. La cita es propia de Mateo, y una obra del siglo III también la atribuye a Johanan ben Zakkai, como comentario sobre la destrucción del Templo. No es sorprendente que ²²⁴ esto se haya presentado como evidencia de que la atribución de la cita a Jesús es una invención posterior a 1970, en respuesta al uso de la idea por parte de Johanan. ²²⁵ Confieso que me inclino por En esta ocasión nos acercamos más a la opinión de Neusner: ²²⁶ Esta historia de Johanán, como muchas otras, es probablemente una proyección retrospectiva de un debate posterior, quizás en la época de Bar-Kojbá o incluso después. En ese momento, la discusión no giraría en torno a si la destrucción del Templo fue una tragedia. Eso no se discutía en los años inmediatamente posteriores al año 70 d. C .; nadie habría dudado de que la destrucción fue uno de los mayores males que jamás

azotaron a la nación. La cuestión, más bien, era si sería prudente reconstruir el Templo ahora. Considero que la imagen de Johanán, contemplando con calma el esqueleto quemado del Templo y citando Oseas 6 con, por así decirlo, un encogimiento de hombros, es menos creíble históricamente que la imagen de un rabino en (digamos) el año 130 d. C. , temeroso de que el yugo del reino acarreará más problemas, presentando Oseas 6 como razón para mantener un perfil bajo ante los romanos, una alta concentración en la Torá y un aplazamiento indefinido de la reconstrucción del Templo. Y me parece bastante probable que esta visión se atribuyera a Johanan ben Zakkai, una vez superadas las ambigüedades de su época y pudiéndose considerar con seguridad el fundador del judaísmo rabínico (en gran medida hilelita y, desde luego, no revolucionario). Esto, en mi opinión, proporciona un contexto mucho más favorable para la historia.

(Hay aquí un punto de método que no debe pasar desapercibido. Es extraño que se invite a uno a confiar en una tradición sobre Johanan, de un escrito manifiestamente 150 o más años después del evento, en un momento en que el pensamiento rabínico lo estaba elevando a él y a su supuesta academia jamniana a una posición que casi con certeza nunca ocuparon en su propia época, con el comentario de que las grandes crisis evocan aforismos significativos.²²⁷ —mientras se le decía que Jesús, maestro tanto del saber bíblico como del aforismo, y consciente de la crisis en la vida nacional de Israel, no pudo haber usado el texto a su manera y, como sugiere Mateo, con diversos propósitos. La salsa para el ganso crítico es salsa —y quizás fuente— para el ganso crítico.

El cuarto y último punto se centra en las discusiones posteriores. Ya hemos visto que el Templo estaba completamente ligado a la ideología real de Israel.²²⁸ La línea, algo inestable, que va desde David y Salomón, pasando por Joás, Josías y Ezequías, hasta Zorobabel, Judas Macabeo, Herodes el Grande y, finalmente, Bar-Kochba, da testimonio de este vínculo, al igual que pasajes como Zacarías 6 y Salmos 17. ¿Estableció Jesús mismo este vínculo? ¿Fue su acción en el Templo no solo profética, sino deliberadamente (aunque sin duda paradójicamente) mesiánica? ¿Entendieron los espectadores este punto? Creo que la respuesta... La respuesta a las tres preguntas es sí. Sin embargo, esto será objeto de una discusión posterior (en la Parte III). Nuestra tarea inmediata debe ser distanciarnos del incidente del Templo y examinar las líneas que lo condujeron. En otras palabras, debemos examinar el movimiento de Jesús con la pregunta: ¿cuáles fueron los símbolos positivos de su propia obra?

4. Los símbolos del Reino de Jesús

(i) Introducción: Símbolos del 'retorno'

Hemos visto que Jesús, con un estilo verdaderamente profético, se opuso a las instituciones y símbolos centrales de Israel. Lo hizo no porque los considerara malos en sí mismos, sino porque creía que sus contemporáneos los utilizaban erróneamente para sustentar una interpretación y una puesta en práctica espurias de la verdadera cosmovisión judía. Al igual que los autores de los Rollos, actuó de forma radical. No pretendía con ello apartarse del judaísmo ni de las tradiciones de Israel; su objetivo era llamar a Israel a volver a lo que él consideraba el verdadero significado de esas tradiciones. Argumentaré ahora que los símbolos positivos de la obra de Jesús no deben verse, como algunos han sugerido recientemente, como un intento de establecer un estilo de vida no judío, diferente del judaísmo mismo. No indican un *abandono* de la cosmovisión judía subyacente, sino más bien una *variante particular* de ella. Fueron concebidos como símbolos verdaderamente judíos, signos de la gran renovación que Israel anhelaba.

Ya he argumentado que uno de los principales temas del reino que inspiran el relato de Jesús sobre la historia de Israel fue su creencia en que el verdadero regreso del exilio y el verdadero regreso de Yahvé a Sión ocurrían en y a través de su propia obra. Los principales símbolos de su obra refuerzan y esclarecen esto con fuerza. Como suele ocurrir con los símbolos de la cosmovisión, estos se integran estrechamente tanto con la praxis como con la historia, y por lo tanto pueden analizarse brevemente a la luz de los capítulos 5-8 mencionados.²²⁹ Forman una secuencia acumulativa. La esperanza de Israel se concibió en relación con la tierra, la familia, la Torá y el Templo; Jesús subvirtió la interpretación común de estos y ofreció sus propias alternativas, nuevas y positivas.

(ii) Tierra restaurada, gente restaurada

Las profecías del retorno del exilio y del regreso de YHWH a Sión vieron estos eventos como marcados por la dramática restauración de la creación, centrada en la curación de los enfermos:

Se alegrarán el desierto y la tierra seca,
el desierto se alegrará y florecerá;
Como el azafrán florecerá abundantemente,
y nos alegramos con alegría y cánticos...
Verán la gloria de Jehová,
la majestad de nuestro dios...
Entonces se abrirán los ojos de los ciegos,
y los oídos de los sordos se destaparon;

Entonces el cojo saltará como un ciervo
y la lengua de los mudos cantará de alegría...
Y los redimidos de Jehová volverán,
y vendréis a Sión con alegría;
habrá alegría eterna sobre sus cabezas;
obtendrán gozo y alegría,
y huirán la tristeza y el gemido.²³⁰

A la luz de nuestros argumentos anteriores, podemos afirmar con seguridad que Jesús pretendía que sus «poderosas obras» de sanación se entendieran simbólicamente como el cumplimiento de esta expectativa. No eran simplemente subversivas social o religiosamente, aunque claramente también lo eran. Hablaban, como lo hacen los símbolos, de retorno y restauración, de la venida de Yahvé para salvar y sanar a su pueblo.²³¹ Así fue que, cuando el profeta escatológico Juan estaba desconcertado por lo que Jesús hacía, y tal vez por lo que no hacía, Jesús respondió alertando a los mensajeros de Juan sobre el valor simbólico de su praxis característica:

Vayan y cuéntenle a Juan lo que oyen y ven: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres escuchan la buena nueva. Y bienaventurado el que no se escandalice de mí.²³²

La expectativa de la tierra restaurada se ha centrado en la restauración de los seres humanos. Jesús ofreció a la gente una herencia y mayores posesiones de las que habrían abandonado; pero solía interpretar esto en términos de vidas y comunidades humanas que se renovaban y restauraban con la llegada del reino.²³³ La perla de gran precio estaba disponible para aquellos que vendieron todo lo demás;²³⁴ Entre las cosas que habría que vender se encontraba el símbolo tradicional de la tierra sagrada. Fue absorbido por la promesa escatológica. Yahvé sería ahora rey de toda la tierra.

Al mismo tiempo, Jesús parece haber tenido una profunda conciencia del simbolismo del lugar. Su movimiento se originó, después de todo, en el de Juan el Bautista, quien, como varios otros profetas judíos de la época, reunía a la gente en el valle del Jordán, recreando el éxodo en el que Israel había entrado por primera vez para poseer la tierra. El viaje deliberado de Jesús a Jerusalén, su acción en el Monte del Templo y su discurso en el Monte de los Olivos, estaban diseñados para evocar, simbólicamente, las líneas bíblicas de la expectativa del reino que él afirmaba cumplir. En ese sentido, el símbolo de la tierra se afirmaba y redefinía a la vez; las piedras clamaban para saludar a alguien cuya agenda era radicalmente diferente de la imaginación popular. Una vez más, debemos insistir en que, si los eruditos están dispuestos a

atribuir a Mateo, por ejemplo, o a Lucas la capacidad de comprender cómo funcionaba el simbolismo geográfico de las tradiciones de Israel —y si, igualmente, Juan el Bautista y muchos otros fueron capaces de comprender estos mismos símbolos y recrearlos—, no hay razón alguna para negarle a Jesús la misma habilidad. ¿Acaso el verdadero problema es que resulta menos amenazante pensar en alguien tejiendo ingeniosamente tapices de *ideas* que pensar en alguien que elige deliberadamente *actuar* de forma simbólica? Sugiero que Jesús hizo precisamente eso.

(iii) La familia redefinida

Vimos en la sección anterior que Jesús desafió drásticamente el simbolismo familiar y nacional existente. En su lugar, parece haberse esforzado por crear un parentesco ficticio, una familia sustituta, a su alrededor. «Aquí están mi madre y mis hermanos»: todos los que escucharon y obedecieron la palabra del dios de Israel —con lo que Jesús claramente se refería a todos los que respondieron favorablemente a su anuncio del reino— constituyeron una nueva familia y debían tratarse mutuamente como corresponde.²³⁵ Jesús había llamado a una profunda y escandalosa deslealtad hacia la familia humana, que define la nación, que sus oyentes conocían; esta debía ser reemplazada por una total devoción y lealtad a Jesús mismo y a los demás que también lo seguían. Esto nos recuerda a Qumrán.

El paralelismo, de hecho, deja bastante claro el punto simbólico: se trataba de una teología del remanente, de la teología del retorno del exilio. En lugar de las genealogías que distinguían a los retornados,²³⁶ El símbolo de identidad del pueblo renovado era Jesús mismo y su anuncio del reino. Cuando Jesús le dijo a un discípulo que «dejara que los muertos enterraran a sus muertos», la alternativa que ordenó... era 'id y anunciad el reino de Dios'.²³⁷ Jesús y su anuncio del reino debían anular las más estrictas obligaciones simbólicas habituales. En particular, el llamado de los doce anunciaba, en un lenguaje mucho más legible que el griego o el arameo, que allí era donde YHWH finalmente restauraba a su pueblo Israel.²³⁸ Ésta era la familia restaurada, redefinida.

Es más, esta familia estaba, en principio, abierta a todos, más allá de las fronteras de Israel. La tierra y la familia se repensaron simultáneamente con la promesa de que la bendición escatológica trascendería los límites tradicionales. Como habían predicho los profetas, muchos vendrían de oriente y occidente y se sentarían con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de Dios. Una vez que Jesús redefinió simbólicamente al Israel restaurado simplemente en términos de lealtad a sí mismo, esta acción quedó, en principio, abierta. Sin embargo, es interesante que los evangelistas, quienes respaldaron claramente

la misión a las naciones, se negaran a inventar incidentes simbólicos en los que Jesús realmente representara esta implicación más amplia. Los encuentros de Jesús con los gentiles son escasos y crípticos, y por lo tanto, es más probable que sean auténticos.²³⁹

Esta nueva familia estaba, por supuesto, caracterizada y marcada por uno de los rasgos más conocidos de la obra de Jesús: su comunión de mesa abierta con cualquiera que compartiera su agenda, que quisiera aliarse con su movimiento del reino.²⁴⁰ Recientemente se ha discutido si Jesús realmente incluyó a recaudadores de impuestos y otros personajes notorios en su séquito, pero esta opción parece ser una opinión minoritaria que puede dejarse de lado sin problemas.²⁴¹ La mayoría de los escritores coinciden hoy en que comer con los «pecadores» era una de las señales más características y llamativas de la actividad regular de Jesús.²⁴² Esto no habría tenido ninguna importancia, por supuesto, si Jesús actuara simplemente como un particular. Pero cuando se combina con la afirmación, hecha en la práctica y en la historia, de que Jesús estaba inaugurando el reino tan esperado, se vuelve profundamente simbólico. Por eso, como vimos, suscitó controversia. Jesús estaba, por así decirlo, celebrando el banquete mesiánico, y lo hacía con la gente equivocada.

Jesús, entonces, creó un nuevo símbolo que absorbió el simbolismo de la familia y la nación que caracterizaba al Israel tradicional. Lealtad a Jesús. Él mismo constituía un nuevo vínculo familiar, superior a todos los demás. Es desde esta perspectiva que los dos símbolos siguientes se comprenden mejor.

(iv) La Torá redefinida

Junto con la redefinición que Jesús hizo de nación y familia, y en consonancia con ella, se produjo su redefinición de la Torá. Este es un tema amplio, pero su punto principal puede resumirse de forma sencilla. La Torá definió a Israel: específicamente, las obras de la Torá funcionaron como una praxis simbólica, como el conjunto de distintivos que demostraban tanto a los judíos observantes como a sus vecinos que eran, en efecto, el pueblo de la alianza. Para Jesús, la praxis simbólica que caracterizaría a sus seguidores, y que, por lo tanto, puede clasificarse, en ese sentido, como una Torá redefinida, se expone en pasajes como el Sermón de la Montaña, que hemos estudiado en otros lugares.²⁴³ En particular, su pueblo, que había regresado del exilio y que había recibido «misericordia» y «perdón» precisamente por ser el pueblo de Jesús, ahora estaba obligado a demostrar la misma «misericordia» y «perdón» en sus nuevas relaciones familiares. La comunión en la mesa de Jesús prácticamente reemplazó las leyes alimentarias. El perdón era el núcleo de la praxis simbólica que caracterizaría a su Israel redefinido.²⁴⁴

(v) El Templo Reconstruido

Todos estos símbolos redefinidos se unieron, como era de esperar, en el simbolismo alternativo del Templo de Jesús. Encontramos esto en diversos lugares de la tradición, que debemos analizar con más detalle.

El Templo era para Judea lo que la Torá para Galilea. Es una simplificación excesiva, pero quizás útil. De hecho, hasta el año 70 d. C. , la Torá permaneció firmemente en segundo plano, dependiente del Templo. Sin embargo, en cuanto a los símbolos que regían la vida del pueblo judío en ambas zonas, el aforismo es válido. La lealtad al Templo en Judea funcionaba en paralelo a la lealtad a la Torá en Galilea.

Las acciones y palabras de Jesús en el Templo funcionaron simbólicamente de forma similar a sus acciones y palabras con respecto a la Torá. En ninguno de los dos casos se negó que la institución en sí fuera buena, divina y digna de respeto. En ambos casos se afirmó que había llegado el momento de trascender la institución; en ambos casos se acusó a la institución de operar de forma destructiva. Tanto para los involucrados como, más importante aún, para la voluntad de Yahvé para su pueblo Israel. En ambos casos, se trató de una crítica típicamente judía (y típicamente del siglo I) desde dentro. En otras palabras, Sanders tiene razón al enfatizar que lo que estaba en juego en ambos casos era la percepción de Jesús de que el fin del mundo estaba amaneciendo. Pero se equivoca al minimizar o marginar la crítica que Jesús lanzó, tanto contra sus contemporáneos como contra los símbolos que expresaban y reforzaban su interpretación de la cosmovisión judía. En retrospectiva, desde la acción en el Templo, la importancia de las acciones simbólicas de Jesús en el período anterior de su obra se hace aún más clara.

Una de estas acciones simbólicas claves sale a la luz en el pequeño relato, común a los tres evangelios sinópticos, sobre la actitud de Jesús ante el ayuno.
²⁴⁵ Los discípulos de Juan y los seguidores de los fariseos ayunaban, pero Jesús y sus seguidores no. La diferencia no tenía nada que ver con patrones religiosos. No era que los dos grupos que ayunaban se preocuparan por las observancias externas, mientras que Jesús solo se preocupaba por la actitud interior del corazón. Tampoco se puede descartar a los grupos que ayunaban como ascetas legalistas en contraste con Jesús, visto como un antinomiano despreocupado. Tal análisis aplanaría los contornos del judaísmo del Segundo Templo en el anodino y anacrónico panorama del moralismo. Algo muy diferente estaba en juego.

El ayuno en este período no era, para los judíos, simplemente una disciplina ascética, parte de la práctica general de la piedad. Tenía que ver con la condición actual de Israel: aún se encontraba en el exilio. Más

específicamente, tenía que ver con la conmemoración de la destrucción del Templo. ²⁴⁶ La promesa de Zacarías de que los ayunos se convertirían en fiestas sólo podía hacerse realidad cuando YHWH restaurara la fortuna de su pueblo. ²⁴⁷ Eso, por supuesto, era precisamente lo que implicaban los comentarios crípticos de Jesús:

Los invitados a la boda no pueden ayunar mientras el novio esté con ellos, ¿verdad? Mientras el novio esté con ellos, no pueden ayunar...

Nadie cose un remiendo de tela nueva en un manto viejo; de lo contrario, el remiendo tira de él, lo nuevo de lo viejo, y se hace un desgarrón peor. Y nadie echa vino nuevo en odres viejos; de lo contrario, el vino reventará los odres, y el vino se perderá, y con él los odres; pero sí se echa vino nuevo en odres nuevos. ²⁴⁸

En otras palabras, la fiesta está en su apogeo, y nadie quiere caras tristes en una boda. Esto no es una "enseñanza" sobre "religión" o "moralidad"; ni es la difusión de una verdad atemporal. Es una afirmación sobre escatología. El tiempo se ha cumplido; el exilio ha terminado; el novio está cerca. El símbolo representado por Jesús, festejando en lugar de ayunar, pone de manifiesto públicamente su controvertida afirmación de que en su obra se estaba cumpliendo la esperanza de Israel; más específicamente, que en su obra *se estaba reconstruyendo el Templo*. Quienes se habían acostumbrado tanto a vivir en el exilio que no podían oír el mensaje de liberación estaban, en efecto, sordos. ²⁴⁹

Lo mismo puede decirse de la afirmación de Jesús de poder conceder el perdón. ²⁵⁰ Este «perdón» no debe considerarse una bendición aislada y ahistórica, como la que cualquiera podría ofrecer en cualquier momento. La oferta de Jesús no debe interpretarse, como se ha hecho tan a menudo, como un intento de «ser dios»; ni debe rechazarse como ahistórica por considerarla impensable. El perdón era una bendición escatológica; si Israel fue al exilio por sus pecados, entonces el perdón consiste en su regreso: regresar a Yahvé, regresar del exilio. ²⁵¹ La acción y la afirmación de Jesús indicaban que este símbolo del regreso se estaba haciendo realidad. Si los autores de los Rollos creían que su grupo, siendo los verdaderos retornados del exilio, había recibido el perdón de los pecados, ²⁵² No es un gran paso pensar que un profeta escatológico, como Juan el Bautista o Jesús, ofreciera lo mismo a sus seguidores. Esto nos lleva al corazón del movimiento anti-Templo de Jesús:

Esta clase de independencia extravagante rompería el monopolio del sistema, con su centro en el sacerdocio y el templo. ²⁵³

Como resultado,

Ahora estamos en una posición mucho mejor para comprender por qué los escribas descendieron de Jerusalén para desacreditar a Jesús ya en Galilea. Todo su ministerio allí ya estaba socavando las pretensiones absolutas de su ciudad y la base de su control: el templo.²⁵⁴

Éste también es el punto central del pequeño intercambio con un escriba, registrado sólo en Marcos:

El escriba dijo: «Tienes razón, maestro; has dicho con verdad que él es uno solo y que no hay nadie fuera de él; y que amarlo con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo, es más que todos los holocaustos y sacrificios». Y cuando Jesús vio que había respondido con inteligencia, le dijo: «No estás lejos del reino de Dios».²⁵⁵

En contexto, esto solo puede significar una cosa: el comportamiento del reino, en el que se cumple verdaderamente la confesión básica de fe de Israel, *vale más que el Templo y su sistema de sacrificios*. Y, dado que Jesús afirmaba ofrecer el corazón renovado, la bendición del nuevo pacto mediante el cual el pueblo finalmente podría guardar el *Shemá* amando a su dios y al prójimo, esta conversación resuena simbólicamente con el resto de la evidencia. Indica que, para Jesús, parte del propósito del reino que afirmaba inaugurar sería que traería consigo todo lo que ofrecía el Templo, reemplazando y haciendo redundante el mayor símbolo de Israel.

La práctica de Jesús adquiere de repente un significado sorprendente y simbólico al ser vista desde esta perspectiva. «Hijo mío, tus pecados te son perdonados»: ²⁵⁶ Esa frase tiene el efecto de un particular que se acerca a uno en la calle y ofrece expedir un pasaporte o un permiso de conducir; o, quizás más apropiadamente en este caso, un particular que se acerca a un preso en la cárcel y le ofrece un indulto real, firmado por él mismo. Desde la perspectiva occidental individualista del siglo XX, deísta tardío, parece simplemente como si Jesús se comportara como «dios», dispensando el perdón desde una gran altura metafísica. Esto da una falsa percepción de por qué tal comportamiento simbólico era impactante. En la realidad judía del siglo I, la forma en que Yahvé perdonaba los pecados, como vimos, era en última instancia a través de los canales oficialmente establecidos y autorizados del Templo y el sacerdocio.²⁵⁷ Jesús estaba afirmando, como ha sostenido Sanders, que en ese sentido "hablaba en nombre de Dios", afirmando con fuerte implicación que él llevaba en sí mismo la autoridad que normalmente está conferida a otra persona.²⁵⁸

Esto debería aclarar la verdadera naturaleza del choque simbólico de Jesús con quienes afirmaban representar las tradiciones ancestrales de Israel. El ayuno hablaba de un Israel aún en el exilio. El sabbat hablaba del gran día de

descanso aún por venir; además, tanto para Israel como para los paganos, anunciaba la determinación de Israel de permanecer separado. Las leyes alimentarias también hablaban de un Israel separado de las naciones, comiendo alimentos diferentes, ansioso por reforzar sus fronteras étnicas y, en última instancia, nacionales. Toda la obra de Jesús tenía como objetivo anunciar que el día de luto, de exilio, de separación nacional necesaria y ordenada por Dios, estaba llegando a su fin. Su afirmación de que el dios de Israel actuaba para cumplir las antiguas promesas en y a través de su propia obra fue, por lo tanto, vista como una profunda amenaza por los autoproclamados guardianes del legado de Israel. En su opinión, cualquiera que fuera el cumplimiento del destino de Israel, no sería así.

Como argumentamos antes, los fariseos probablemente habrían estado contentos de que Jesús persuadiera a pecadores como Zaqueo o María Magdalena a enmendarse. Pero ese no era el problema. La objeción de los fariseos en este punto, relacionada con el conflicto de agendas ya estudiado, era que Jesús afirmaba ofrecer algo que no tenía derecho a ofrecer, bajo condiciones que no tenía derecho a imponer, a personas que no tenían derecho a recibirlo. El arrepentimiento era un asunto de la comunidad, de sus estructuras oficiales, y de la reintegración en ella de alguien que (por la razón que fuera) había sido excluido. Eso implicaba pasar por los canales oficiales. Era asunto de Yahvé, y solo podía hacerlo sus vicerregentes oficiales, es decir, los sacerdotes, y en última instancia, a través del propio Templo. Jesús, como vimos en el capítulo 7, estaba redefiniendo la noción misma del arrepentimiento. Reivindicaba el derecho a considerar a quienes lo seguían como el verdadero Israel «penitente», que había regresado del exilio.

(¿Por qué entonces, podríamos preguntarnos, los *sacerdotes*, especialmente los locales, no se opusieron a Jesús? Tal vez sí. Tal vez hubo tanta controversia con los sacerdotes como con los fariseos, pero lo que tenemos en los evangelios no es tanto la *invención* de material para satisfacer las necesidades de la iglesia primitiva, sino la *supresión* de material potencial que *no se* ajustaba a esas necesidades en la misión de la diáspora, donde no había sacerdotes alrededor, o en la comunidad posterior al año 70 d. C. donde no quedaban sacerdotes. Tal vez los debates de Jesús con los fariseos se consideraron más análogos a (aunque no idénticos a) los debates que enfrentó la iglesia en esas nuevas situaciones, mientras que los asuntos planteados por los sacerdotes podrían no ser tan relevantes. Tal vez, también, muchos de los sacerdotes se convirtieron, como lo indican los Hechos (6:7). Esta sugerencia sobre la historia de las tradiciones de Jesús es, por supuesto, especulativa, pero no más que las que se suelen presentar para respaldar otras hipótesis. De

hecho, es moderada en comparación con algunas ideas que, a pesar de carecer de fundamento, se han convertido en «resultados aceptados de la erudición».

La sanación, el perdón, la renovación, los doce, la nueva familia y sus nuevas características definitorias, la comensalidad abierta, la promesa de bendición para los gentiles, las fiestas que sustituyen a los ayunos, la destrucción y reconstrucción del Templo: todo declaraba, en el poderoso lenguaje simbólico, que el exilio de Israel había terminado, que Jesús mismo era, en cierto modo, responsable de esta nueva situación, y que todo lo que el Templo había representado estaba ahora disponible a través de Jesús y su movimiento. No es sorprendente, por lo tanto, que cuando Jesús llegó a Jerusalén, el lugar no fuera, por así decirlo, lo suficientemente grande para él y el Templo juntos. La afirmación que había sido central para su obra en Galilea era que el dios de Israel estaba ahora activo, a través de él, para enfrentar el mal y así lograr el verdadero regreso del exilio, la restauración que Israel había anhelado; y que el dios mismo de Israel regresaba a Sión con juicio y misericordia. Sin embargo, la casa construida sobre arena —el Templo actual y todo— que la acompañaba, y todas las esperanzas de seguridad nacional que se agrupaban, como en los días de Jeremías, en torno a ella, se derrumbarían estrepitosamente. Si entendemos la acción de Jesús en el Templo como he sugerido, obtenemos el gran beneficio histórico de la coherencia, en este punto, entre muchas palabras y hechos característicos de Jesús durante su ministerio itinerante, y los hechos y palabras que, en Jerusalén, culminaron toda su carrera profética.

Si, entonces, indagamos, como lo hemos estado haciendo a lo largo de este capítulo, sobre la actitud de Jesús hacia los símbolos dominantes del judaísmo de su época, y en cuanto a los símbolos que él mismo escogió, encontramos, con bastante naturalidad, que el Templo y la Torá dominan el panorama. Jesús asumió la dádiva divina de las instituciones. Se mantuvo firme dentro de una de las tradiciones más antiguas del judaísmo, la de ofrecer una crítica profética desde dentro. Pero la crítica simbólica era aguda. La apropiación actual de los símbolos antiguos por parte de Israel la estaba llevando de cabeza a la ruina. Jesús advertía de esto de la manera más clara posible, al mismo tiempo que invitaba a todos los que lo hicieran a arrepentirse y acompañarlo en su forma de ser Israel, su forma de lealtad a YHWH. Esto, debemos enfatizar nuevamente, no era algo extraño para un judío del primer siglo. Tampoco era extraño que reuniera sus acciones simbólicas en un escenario final que las encapsulara todas.

(vi) El enfoque simbólico

Si unimos todos los símbolos que hemos esbozado hasta ahora, ¿qué obtenemos? Vemos a Jesús festejando con su variopinto grupo de seguidores, como señal de su sanación y perdón; Jesús insinuando que quienes lo acompañan son el verdadero Israel; Jesús representando el verdadero regreso del exilio, el nuevo éxodo; Jesús marcando a su pueblo con una nueva praxis que hizo por ellos lo que la Torá hizo por el Israel preescatológico; Jesús formando un movimiento anti-Templo a su alrededor. Si intentáramos resumir estas imágenes, la escena podría resultarnos repentinamente familiar. Podría consistir en un joven profeta judío, reclinado a la mesa con doce seguidores, celebrando una especie de cena de Pascua, constituyéndose a sí mismo y a ellos como el verdadero Israel, el pueblo de la alianza renovada, y haciéndolo en un entorno y contexto que constituía una extraña pero deliberada alternativa al Templo. En otras palabras, los símbolos del anuncio del reino de Jesús se unen en el aposento alto.

Analizaremos esta escena con más detalle en el capítulo 12. Aquí podemos simplemente señalar tres puntos.

En primer lugar, es completamente coherente con la praxis, la historia y los símbolos que hemos estudiado a lo largo de esta parte del libro que Jesús debería haber celebró una especie de Pascua con sus seguidores, como parte de su intención de establecer el reino.²⁵⁹ Si hubiéramos estado en terreno histórico en la entretrejida reconstrucción histórica hasta ahora, casi podríamos haber predicho una acción profética final como ésta.

En segundo lugar, la acción en el Templo y la puesta en escena de dicha comida son, como han visto varios escritores recientes, mutuamente interpretativas.²⁶⁰ Cualquiera sea la forma en que "leamos" todo el complejo del Templo y la Última Cena —sobre lo cual volveremos—, todo pertenece junto *como* un complejo, una red interconectada de eventos intencionales en los que Jesús estaba representando, o preparando el escenario para representar, la llegada del reino.

En tercer lugar, en el corazón del universo simbólico recién concebido de Jesús encontramos a Jesús mismo. Su propia obra, su propia presencia, su propia enseñanza, incluso su propio destino inminente; todo esto y más se agrupa, sugiriendo que, si buscamos símbolos, él mismo fue el mayor símbolo de su propia carrera. No se trata simplemente, como en la vieja caricatura que aún se escucha a veces, de que Jesús hablara de Dios mientras que la iglesia primitiva hablaba de Jesús. «Si alguno oye mis palabras y las pone en práctica...»; «Si yo por el dedo de Dios echo fuera demonios...»; «Pero yo os digo...». Las sensibilidades occidentales anacrónicas pueden encontrar esto

algo fuerte. Algunos todavía intentan rescatar a Jesús de esta autorreferencia, para preservar su humildad de un enfoque tan definido en sí mismo.²⁶¹ Pero el perfil del profeta de Nazaret, al enfocarse con mayor claridad, no nos permite hacerlo a nuestra imagen y semejanza de esa manera. Se asemeja mucho más a lo que podríamos suponer que fueron ciertas otras personas del judaísmo del primer siglo: personas que impulsaron movimientos, que invitaron a la gente a seguirlos, que creyeron y persuadieron a otros a creer que, mediante su propia obra, el dios de Israel traería su reino. Algunas de estas personas, como hemos visto, fueron profetas de «liderazgo»; otras, aspirantes a mesías.

Quienes observaban a personas haciendo tales afirmaciones y discrepaban con ellas, por supuesto, ofrecerían un análisis alternativo de lo que estaba sucediendo. Si, una vez más, no era extraño que un joven judío carismático hablara y actuara como Jesús, tampoco era extraño que la gente reaccionara como lo hizo. Puede que los profetas no perezcan fuera de Jerusalén, pero solo la providencia les impide hacerlo. Cualquiera que actuara y hablara como Jesús se metía en problemas. La gente seguramente diría que estaba extraviando a Israel; y eso, tradicionalmente, era un delito capital.

5. ¿Jesús “desviando al pueblo”?

La acusación de que Jesús estaba «desviando a Israel» surge con bastante claridad en la literatura del siglo II y posteriores. Justino Mártir es consciente de la acusación;²⁶² Esto queda claramente reflejado en dos conocidos pasajes talmúdicos.²⁶³ Esto es bien sabido. No se sugiere con tanta frecuencia que la idea de Jesús como «engañador del pueblo» se plantee, al menos implícitamente, en el famoso pasaje sobre Jesús en *las Antigüedades de Josefo* 18.63s. Al eliminar lo que suelen considerarse interpolaciones cristianas, el texto restante puede, sin duda, interpretarse de forma positiva, como sigue:

[Jesús] fue alguien que realizó hazañas sorprendentes y fue maestro de quienes aceptan la verdad con alegría. Conquistó a muchos judíos y a muchos griegos.²⁶⁴

Pero se pueden presentar buenos argumentos para tomar las palabras cruciales en un sentido mucho más negativo:

[Jesús] era un hacedor de hechos extraños y un engañador de los ingenuos. Extravió a muchos judíos y griegos.²⁶⁵

La misma acusación está claramente presente en Juan, Lucas y Mateo.²⁶⁶

La acusación se remonta, en términos del sistema legal judío, a Deuteronomio 13. Allí se enumeran tres categorías de personas: el profeta que persuade a la gente a seguir a otros dioses; el amigo o familiar culpable de la misma ofensa; y el sinvergüenza que extravía a todo un pueblo. En cada caso, el culpable debe ser condenado a muerte. Los análisis posteriores de esta

legislación indican que se tomó con extrema seriedad, por lo que no se aplicarían las precauciones habituales diseñadas para impedir la ejecución de la pena de muerte.²⁶⁷ Aunque el 'engañador' es, técnicamente, distinto del 'falso profeta' de Deuteronomio 18 (el falso profeta es conocido porque sus predicciones no se cumplen, mientras que el 'engañador' realiza señales exitosas y las usa como una estratagema para atraer a la gente tras dioses falsos), la evidencia del siglo II, cuando se lee junto con los pasajes relevantes en el Los evangelios hacen parecer muy probable que las acusaciones de «engañador», «impostor», «mago» y «falso profeta» estuvieran estrechamente relacionadas, sobre todo en el caso de Jesús.²⁶⁸

El trabajo reciente sobre este tema puede resumirse y aplicarse a nuestro capítulo actual de la siguiente manera.²⁶⁹

En primer lugar, es probable que Jesús fuera visto por al menos algunos de sus contemporáneos judíos en categorías tomadas de Deuteronomio 13. Aunque gran parte de la evidencia es muy posterior, hay una convergencia de varias fuentes independientes, que luego es corroborada por pasajes como [Marcos 3:22](#) , con sus paralelos (que muchos piensan que son independientes de Marcos) en [Mateo 12:24](#) y [Lucas 11:15](#) .²⁷⁰ Jesús parece haber utilizado técnicas, al realizar curas, que sus contemporáneos bien podrían haber considerado como mágicas;²⁷¹ y cualquiera que hiciera exorcismos probablemente sería considerado un mago, ya que el exorcismo era la forma más común de magia judía en ese período.²⁷² No sólo es probable el contexto de Deuteronomio 13; es muy probable que Jesús también fuera considerado un «hijo rebelde», en la categoría de [Deuteronomio 21:18-21](#) . El hijo rebelde es descrito como «un glotón y un borracho»; aunque las palabras de la Septuaginta en este punto no son las mismas que las de [Mateo 11:19](#) y [Lucas 7:34](#) , donde se describe a Jesús como "un comilón y un bebedor de vino, amigo de publicanos y de pecadores", la coincidencia es sorprendente y da peso a pasajes como [Marcos 3:21](#) , cuando la familia de Jesús viene a llevárselo, diciendo que está loco.²⁷³

En segundo lugar, si Jesús fue visto en categorías tomadas de uno o más de estos pasajes del Deuteronomio, solo puede ser porque, en efecto, estaba haciendo cosas para las cuales ninguna otra explicación parecía posible. Sus «obras poderosas», sus «paradojas»,²⁷⁴ no se puede negar; pero sí su motivación y origen. ser seriamente cuestionado. La razón de tal cuestionamiento, por supuesto, sería que, al mismo tiempo, enseñaba cosas que parecían implicar deslealtad a YHWH . Realizar actos poderosos mientras se mantenía fiel a las tradiciones de Israel no sería problemático, como lo indica la existencia de otros antiguos curanderos y exorcistas judíos. Enseñar

deslealtad sin realizar actos poderosos sería amenazante, pero podría no conducir a acciones serias; después de todo, una gran cantidad de judíos durante los últimos doscientos años o más habían ofrecido lo que los intérpretes más estrictos consideraban una enseñanza comprometida o desleal, y, aunque los celosos pudieran rechinar los dientes, no solían actuar. Lo que era intolerable era alguien cuyos actos poderosos atraían interés, multitudes y un seguimiento regular, y cuya enseñanza a ese seguimiento sonaba a deslealtad radical.

En tercer lugar, esto explica de golpe algo que de otro modo seguiría siendo problemático, a saber, la mención de complots para matar a Jesús. Si, después de todo, parecía que estaba extraviando a todo un pueblo, entonces... Entraría en juego [Deuteronomio 13:12-18](#) ; se ha sugerido que esta fue la razón por la cual varias ciudades se negaron a aceptar su enseñanza, ya que hacerlo habría acarreado un desastre tanto para ellas como para él.²⁷⁵ La sospecha de que alguien actuaba como 'engañador' era el único caso, según la Mishná, en el que a los potenciales acusadores se les permitía obtener pruebas de manera sigilosa.²⁷⁶ Al añadir este elemento al argumento presentado anteriormente, parece que había muy buenas razones para que los fariseos, y quizás otros, mostraran un interés inusualmente cercano en Jesús y sus seguidores, para ver si podían detectar algún indicio de la deslealtad que ya sospechaban. Es improbable, como argumentaré más adelante, que este tema explique todo el proceso que condujo a la muerte de Jesús.²⁷⁷ Sin embargo, parece probable que un elemento importante dentro de la acusación total contra él fuera la sospecha de que era culpable del crimen descrito en Deuteronomio 13. Era un engañador que desviaba al pueblo.

En cuarto lugar, este tema reúne varios elementos de toda nuestra reconstrucción histórica hasta el momento. Vimos en el capítulo [5](#) que la personalidad pública de Jesús era la de un profeta, en particular por sus acciones proféticas. Vimos en el capítulo [6](#) que anunció el reino de YHWH de una manera que debió percibirse como profundamente subversiva; estudiamos en los capítulos [7](#) y [8](#) la agenda que Jesús estableció ante sus seguidores y la advertencia que dio sobre lo que sucedería si Israel no seguía su camino. Todo esto ha conducido hasta el presente capítulo, en el que hemos visto que Jesús habló y actuó de forma subversiva en relación con los símbolos de Israel, y que esta actividad despertó... Una controversia muy distinta a los debates entre las diferentes escuelas farisaicas. No defendía lo que se consideraban los símbolos inalienables de la nacionalidad y las aspiraciones nacionales de Israel. En cambio, ponía en primer plano los símbolos de su propia obra, afirmando con hechos, incluso más que con palabras, que el dios

de Israel estaba reconstituyendo así a su pueblo. La acusación de ser un engañador, que desviaba al pueblo, quizás mediante magia y falsas profecías, encaja a la perfección: sus testigos habrían tenido que concluir algo similar o haberse convertido en sus seguidores.²⁷⁸ Podemos estar bastante seguros de que nadie en la iglesia primitiva inventó la idea de que la familia de Jesús dijera que estaba loco.²⁷⁹ Es muy poco probable que alguien hubiera inventado la acusación de que Jesús hizo lo que hizo por estar en connivencia con el príncipe de los demonios.²⁸⁰ Nos encontramos aquí sobre terreno histórico firme.

La perspectiva desde este punto es instructiva. El retrato de Jesús que surge de nuestra investigación hasta ahora sigue profundamente arraigado en el judaísmo del primer siglo. De hecho, la cuestión es que Jesús afirmaba hablar en nombre del dios de Israel, sus escrituras y su verdadera vocación. Israel confiaba en sus símbolos religiosos ancestrales; Jesús afirmaba hablar en nombre de la realidad a la que apuntaban esos símbolos y demostrar que, al concentrarse en ellos, Israel se había replegado sobre sí misma y estaba siendo no solo desobediente, sino peligrosamente desobediente, a la visión que su dios tenía para ella, a su vocación de ser la luz del mundo. Sin embargo, los contemporáneos de Jesús no podían sino considerar a alguien que hacía y decía estas cosas como un engañador. Su agenda chocaba en todo momento con la de ellos. Tanto en símbolo como en praxis e historia, su forma de ser Israel, su lealtad al dios de Israel, era radicalmente diferente a la de ellos. Sus acciones en Galilea en relación con la Torá apuntaban a la acción que emprendería en Jerusalén en relación con el Templo; La respuesta que suscitó en Galilea prefiguraba la respuesta que suscitaría en Jerusalén. Un choque de visiones, encarnado en un choque de símbolos, condujo a la confrontación. ¿Fue esto, entonces, lo que condujo a la muerte de Jesús?

Abordaremos esta pregunta cuando hayamos abordado el tema anterior: ¿se consideraba Jesús a sí mismo como el Mesías? Pero antes de analizar cualquiera de las dos opciones, necesitamos un capítulo más para resumir el perfil de Jesús como profeta. Hemos examinado su praxis, sus historias y sus símbolos. ¿Qué respuestas dio, implícita y explícitamente, a las preguntas clave que componen el cuarto cuadrante de la cosmovisión?

CAPÍTULO 10. LAS PREGUNTAS DEL REINO

1. Introducción

El perfil del profeta requiere solo una pincelada más. Hemos estudiado las acciones características de Jesús, las historias que contó y cómo reorganizó su mundo simbólico. Quedan las preguntas clave, las preguntas que pueden caracterizar cualquier cosmovisión: ¿quiénes somos?, ¿dónde estamos?, ¿qué anda mal?, ¿cuál es la solución?, ¿y qué hora es? ¹ ¿Qué respuestas pudo haber dado Jesús a estas preguntas? Las dos primeras pueden abordarse brevemente, integrando los temas ya tratados.

Examinar las respuestas de Jesús a estas preguntas sobre la cosmovisión aclarará y profundizará nuestra propia respuesta a las dos primeras preguntas con las que comenzó este libro: ¿cuál era la relación de Jesús con el judaísmo y cuáles eran sus objetivos? Las respuestas a estas preguntas nos impulsarán a la tercera parte del libro.

2. ¿Quiénes somos?

La respuesta breve que Jesús podría haber dado a la cuestión de la identidad es: somos Israel, el pueblo elegido del dios creador. Más específicamente, somos el Israel real, el verdadero, en proceso de ser finalmente redimido por este dios, frente a los falsos pretendientes que ostentan el poder o que desarrollan programas alternativos.

Este es el mensaje que encierra cada historia, en el corazón de la renovación simbólica. «Bienaventurados los que... porque de ellos es el reino de los cielos; ellos heredarán la tierra; verán a Dios; serán llamados hijos de Dios». «Se les ha dado a conocer los secretos del reino». «Te doy gracias, Padre, por revelar estas cosas a los niños». «Te asigno un... reino, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino, y os sentéis en tronos juzgando a las doce tribus de Israel.» ² El llamado de los doce lo deja bastante claro; la esencia de los relatos principales, como el del hijo pródigo, lo enfatiza desde otra perspectiva. Jesús y quienes lo rodean, su variopinto grupo de seguidores, o constituyen el verdadero Israel o no son nada. Son el pueblo que regresa del exilio, el pueblo que por fin conoce a YHWH y es conocido por él, el pueblo del nuevo pacto cuyos pecados son perdonados, por cuya venida los ángeles cantan de alegría.

³ Esa es toda su *razón de ser*.

Por supuesto, pocos judíos del primer siglo en su sano juicio estaban dispuestos a decir esto con tantas palabras. Quienes lo creían sabían que era una apuesta desesperada. Quienes no lo creían tenían todos los motivos para

considerar al profeta de Nazaret y a sus seguidores como propagadores de peligrosos disparates. La ambigüedad que muchos han visto, y que examinaremos en breve, sobre el *momento* del reino (¿es presente o futuro en el ministerio de Jesús?) aparece así ya en la cuestión de *la identidad*. Todo lo que Jesús y sus seguidores hacían solo significaba algo si pensaban que eran, en cierto sentido, el verdadero pueblo del dios de la alianza; pero eran muy diferentes de lo que la mayoría de los demás judíos habían imaginado que sería ese pueblo. La propia comprensión de Jesús de su identidad y la de sus seguidores iba mucho más allá de la imagen de un maestro de verdades o máximas misceláneas. La identidad corporativa del nuevo movimiento pertenecía firmemente al mundo de las expectativas escatológicas judías.

Dentro de ese mundo, también existía una corriente que, aunque inmersa en otros movimientos, Jesús sacó a la luz y la convirtió en tema para su propia obra. Israel no era el pueblo elegido para sí mismo, sino para el bien del mundo. Parte de la identidad de Jesús y sus seguidores residía en que heredarían esta vocación bíblica: «Vosotros sois la sal de la tierra, la luz del mundo». ⁴ El Sermón del Monte desarrolla el tema: los seguidores de Jesús debían reflejar en el mundo el amor del dios creador, que da el sol y la lluvia a Israel y a los gentiles por igual. ⁵ Jesús consideraba a sus seguidores como, en cierto sentido, el pueblo escatológico prometido en las Escrituras, a través del cual, de una manera todavía por explicar, la gloria de YHWH sería revelada al mundo. ⁶ Los discípulos tal vez sólo tenían una idea muy vaga de cómo sucedería eso; muy probablemente pensaron, si es que reflexionaron sobre ello, que el establecimiento del reino, de alguna manera En un sentido puramente político, revelaría a las naciones que YHWH era, en efecto, el rey de toda la tierra. Cabe destacar que, aunque los evangelios están escritos desde la perspectiva de una misión gentil bien establecida, no inundan las enseñanzas de Jesús con nada que se asemeje remotamente a una teología bien desarrollada sobre cómo el pueblo de Jesús se *convertiría en* la luz del mundo. Esto ⁷ destaca la claridad y la sutileza de la respuesta de Jesús a la primera pregunta sobre su cosmovisión. Él y sus seguidores eran el pueblo escatológico del único dios verdadero y, como tal, serían, de una manera aún por explicar, el pueblo a través del cual este dios daría a conocer sus caminos al resto de la tierra.

3. ¿Dónde estamos?

Como argumenté en *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios*, y he reafirmado en este libro, la gran mayoría de los contemporáneos de Jesús creían que aún estaban en el exilio, en todos los sentidos importantes. Habrían compartido la visión expresada por Esdras y Nehemías: aunque hemos

regresado a nuestra tierra, seguimos siendo esclavos. En la medida en que la obra de Jesús ofrece una idea de ubicación y condición, representa la tan esperada noticia de que los esclavos finalmente serían liberados. Los mansos heredarían la tierra; los hambrientos y sedientos serían saciados.⁹

Dicho esto, Jesús parece haber dicho y hecho notablemente poco sobre el tema de la tierra. Como vimos en el capítulo anterior, sus palabras sirvieron para socavar la adhesión a la tierra como símbolo principal dentro de la cosmovisión judía.¹⁰ Se movía libremente y anunciaba el reino no sólo dentro de Galilea, sino también dentro de la Decápolis, habitada mayoritariamente por gentiles.¹¹ Y andaba entre el territorio de Antipas y el de Felipe (Capernaúm y Corazín estaban en el uno, y Betsaida en el otro).¹² Y salió del territorio de Judea hacia el norte, hacia la región de Tiro y de Sidón.¹³ Parece haber sido muy consciente del simbolismo geográfico de Jerusalén, sobre todo en su relación con Galilea; pero, en lo que a él respectaba, uno de los principales significados de Jerusalén era que era la ciudad donde eran asesinados los profetas.¹⁴ Su sentido de la ubicación correspondía, al parecer, a su sentido de identidad y, como veremos, de oportunidad y propósito. No había venido a rehabilitar el símbolo de la Tierra Santa, sino a subsumirlo en una realización diferente del reino, que abarcaría toda la creación, de la cual, por supuesto, se nutrió continuamente en las narrativas e imágenes de su enseñanza y anuncio.

Mucho más importante, dentro de la mentalidad de Jesús, fue su análisis de la difícil situación de Israel, su oferta de solución y su lectura de los signos de los tiempos.

4. ¿Qué pasa?

(i) Introducción

«Hombres violentos la están tomando por la fuerza». «Un enemigo ha hecho esto». «Esta generación malvada y adúltera». «No conociste el tiempo de tu visita». «Miró a su alrededor con enojo, consternado por la dureza de sus corazones». ¹⁵ Claramente, Jesús pensó que algo andaba muy mal. ¿Cuál fue su análisis de la difícil situación a la que su mensaje del reino era la solución?

Jesús se mantuvo, y era consciente de estar se mantuvo, en la larga tradición de los profetas hebreos. ¹⁶ Una y otra vez, castigaron a Israel por no haber estado a la altura de su llamado como pueblo de YHWH. La acusación era doble. Primero, Israel había sido desleal a YHWH mismo. Segundo, se había entregado a alguna forma de idolatría o paganismo. Elías se enfrentó a un pueblo inclinado a la adoración de Baal; Jeremías, a un pueblo que usaba el Templo como talismán para protegerse de las consecuencias de su propio comportamiento pagano. Como ya hemos visto, la acusación de Jesús contra

sus contemporáneos no fue diferente. Habían malinterpretado las señales de su propia vocación y reclamaban el respaldo divino para una perversión de la misma. El llamado a ser la luz del mundo pasa fácilmente a una sensación de ser hijos de la luz, mirando con temor y odio a los hijos de las tinieblas.¹⁷

El análisis que Jesús hizo de la difícil situación de Israel fue más allá de los detalles específicos del comportamiento y la creencia y llegó a lo que él consideraba la raíz del problema: el Israel de su época había sido engañado por el acusador, el «satanás». ¹⁸ *Lo que estaba mal en el resto del mundo también estaba mal en Israel*. El «mal» no podía ubicarse convenientemente más allá de las fronteras de Israel, en las hordas paganas. Se había establecido dentro del pueblo elegido. La batalla contra el mal —El análisis correcto del problema y la respuesta correcta al mismo eran, por tanto, de un orden diferente al imaginado por sus contemporáneos.

Dos advertencias al explorar lo que esto significa. En primer lugar, decir que Jesús consideraba al Israel de su época dominado por Satanás es, en cierto modo, simplemente ubicar a Jesús en el mapa de los partidos y sectas judías del siglo I. Esto no lo convierte en antijudío en absoluto; la sola idea es ridícula. Incluso hoy, sobre todo en Jerusalén, se pueden ver carteles y pancartas en los que un grupo denuncia a otro (a menudo notablemente similar) por estar inspirado por el diablo. Cualquier pretensión de hablar en nombre del dios verdadero puede eventualmente llevar a la afirmación de que quienes discrepan están conspirando con poderes oscuros. Debemos recordar una vez más que Jesús era un judío del siglo I, no un liberal occidental de los siglos XIX o XX.

En segundo lugar, la oposición radical de Jesús a toda la tradición de la fervorosa guerra santa no tiene nada que ver con la aversión liberal del siglo XX al nacionalismo ferviente, proyectada de forma imprecisa y anacrónica al siglo I. Jesús operaba sobre la base de una crítica *desde dentro de* la cultura judía de su época. Existen analogías judías del siglo I con su oposición al nacionalismo violento. Josefo, y no por primera vez, viene a la mente, advirtiéndolo a sus contemporáneos contra la guerra con Roma. Las advertencias de Jesús sobre el resultado de la precipitada ofensiva de Israel hacia la resistencia tienen cierto paralelismo con el extraño profeta, también llamado Jesús, que vagó por las murallas de Jerusalén durante la guerra, profiriendo sus oráculos de aflicción hasta que fue silenciado por una piedra lanzada desde una catapulta romana.¹⁹ Por supuesto, ambos paralelismos son inexactos. Las ambigüedades del relato egoísta y retrospectivo de Josefo nublan la realidad; pero el relato en sí mismo es notable como una forma de reconstruir la esperanza judía. De igual manera, el desafortunado oráculo de

Jesús ofrece solo una analogía parcial: no convocó a seguidores, no emprendió ningún programa de acción y murió no como resultado de sus oráculos, sino simplemente como una víctima más del asedio. Sin embargo, sirven para recordarnos que en el primer siglo hubo voces que pedían paz. Jesús de Nazaret fue una de ellas. Pero él creía, como argumentaré ahora, que el camino hacia la paz, bloqueado por el fanatismo general, solo podía llegar librando la verdadera batalla contra el verdadero enemigo.

En lo que respecta a Jesús, el Israel de su época se enfrentaba a una gran batalla. Esto también lo situó en el centro del mapa del judaísmo del primer siglo (y, de hecho, firmemente en el mapa del mesianismo, como veremos en breve); pero, al igual que con los símbolos judíos que estudiamos en el capítulo anterior, Jesús redefinió radicalmente la batalla que debía librarse. Esto se debió a que sus agendas fundamentales chocaban con las de muchos de sus contemporáneos, en particular Los líderes de Israel, tanto *los de iure* como los autoproclamados, se vieron envueltos en controversias de diversa índole. Sugiero que él entendía precisamente esas controversias como parte de *la redefinida batalla por el reino*. Una gran ironía se cierne sobre esta formulación: fue porque Jesús se negó a librar la batalla que sus contemporáneos querían que librara, que se encontró librando, desde su punto de vista, la verdadera batalla: contra ellos; o mejor dicho, habría dicho él, contra el verdadero enemigo, a quien percibía operando a través de ellos.

La tradición y el símbolo que Jesús estaba redefiniendo en este punto era el de la guerra santa “celosa”. Como ²⁰ hemos visto, esta tradición forma parte de la historia de Israel desde sus inicios. Basta pensar en el éxodo y la conquista, en los jueces, en David, en Finees y Elías, considerados héroes que ardían de celo por Yahvé y su ley, y que emprendieron acciones decisivas y violentas contra los paganos de fuera de Israel y los renegados de dentro. Los ejemplos más recientes incluyen, por supuesto, a los héroes macabeos (cuyo recuerdo se mantenía fresco en la celebración regular de Janucá) y figuras legendarias como Judit. Quienes desaprobaban la dinastía asmonea también tenían su propia y bien desarrollada teología de la guerra santa, como lo atestigua el Rollo de la Guerra de Qumrán. Los diversos movimientos de resistencia violenta que estallaron entre los años 66 y 70 d. C. , y el posterior y fuerte resurgimiento que condujo a la nación a su desastre final entre los años 132 y 135 d. C. , constituyen una sólida evidencia no solo del fervor nacionalista que podía acompañar a cualquier movimiento revolucionario en cualquier nación y en cualquier período histórico, sino también de la esperanza judía, muy específica, de que, mediante la gran batalla final, el reino de Yahvé llegaría

finalmente a la tierra como lo fue en el cielo. Esta tradición era parte integral de una importante percepción judía de la realidad en el siglo I.²¹

Las historias del reino de YHWH eran, por lo tanto, esencialmente historias de conflicto, y ese conflicto llegó a desempeñar un papel simbólico dentro de la cosmovisión en su conjunto. El dios verdadero no gobernaba el mundo en ese momento como pretendía. Los poderes malignos habían usurpado su autoridad y tendrían que ser derrotados si quería recuperar su legítimo trono. En varias corrientes del judaísmo del primer siglo, encontramos que Israel esperaba librar una guerra o batalla crucial, o quizás que su dios la librara en su nombre, o quizás (en algunas tradiciones) que el Mesías la librara por ella. Cualquiera que contara una nueva historia sobre el reino tendría que incluir esto como un elemento, ya sea en la forma de la batalla por la supervivencia del «hombre» bajo la tiranía de las «bestias» (cuya historia podría traducirse a otras imágenes, como la del león librando una guerra contra el águila).²²), la lucha por los justos de YHWH. La victoria que se alcanzaría contra las hordas malignas que se aliaron con él y su pueblo, la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de la oscuridad, o de alguna otra forma. Al menos en este sentido, considero acertada la declaración de Horsley:

La perspectiva general de Jesús era que Dios estaba poniendo fin a los poderes demoníacos y políticos que dominaban su sociedad para que fuera posible una renovación de la vida individual y social... El lenguaje del fin no se refiere al fin de la historia o de la creación, sino a la resolución de la crisis histórica, y la principal esperanza [en Daniel] es la liberación del pueblo mediante la derrota (divina) de las fuerzas imperiales seléucidas... Lo que los estudios bíblicos anteriores etiquetaron como expectativas de «catástrofe cósmica» típicas del apocalipticismo judío, se llamaría, en el lenguaje contemporáneo común, ansiosas esperanzas de que Dios efectúe una revolución antiimperial... La proclamación y práctica del reino de Dios por parte de Jesús pertenecían de hecho al entorno del apocalipticismo judío. Pero lejos de ser una expectativa de una catástrofe cósmica inminente, era la convicción de que Dios estaba ahora expulsando a satanás del control sobre la vida personal e histórica, haciendo posible la renovación del pueblo de Israel. La presencia del reino de Dios significaba la terminación del antiguo orden.²³

Horsley coincide, en principio, con el análisis del lenguaje apocalíptico que ofrecí en *El Nuevo Testamento y el pueblo de Dios*.²⁴ y aplicado a las advertencias de Jesús sobre el juicio venidero en el capítulo 8 del presente libro. Lo que ahora propongo es una extensión de ese argumento: que Jesús usó el lenguaje de la guerra cósmica para *denotar* las luchas específicas en las

que él mismo participó, y para *connotar* su creencia de que la dimensión interna de estas luchas era una batalla, de hecho, en última instancia , *la* batalla, contra los poderes de la oscuridad. Sugiero, en otras palabras, que Jesús creía que él mismo tenía que librar la verdadera batalla del pueblo de YHWH , oponiéndose, no solo a los paganos (aunque sin duda él, como la mayoría de los judíos del primer siglo, desaprobaba sus creencias y comportamiento), no solo a algunos judíos renegados, sino a todo el movimiento en la vida judía que había abrazado exactamente esta tradición de guerra santa, y buscaba vigorosamente promoverla, y que, tal vez, esperaba reclutarlo para la causa.²⁵ Debía librar la batalla contra quienes deseaban librarla. «¡Si tan solo hubieras reconocido lo que contribuye a la paz! Pero ahora está oculto a tus ojos».²⁶

No es sorprendente, considerando el contexto judío, que, dado que Jesús estaba anunciando el reino, muchos eruditos hayan sostenido que en realidad era un luchador por la libertad judía, y que los evangelios simplemente hayan silenciado esta tradición, transformando el cristianismo en algo bastante diferente al hacerlo.²⁷ Horsley, de hecho, está defendiendo una versión bastante suave de esta tesis, como, en cierto sentido, lo es Crossan.²⁸ Pero el problema con esto ya debería ser evidente. El argumento no solo fracasa por falta de evidencia y lógica interna, como se ha demostrado a menudo.²⁹ Esto va en la dirección diametralmente opuesta a todo el curso del ministerio de Jesús, tal como lo hemos trazado hasta ahora. No es que la agenda de Jesús no fuera política. Eso sería, en el mejor de los casos, una verdad a medias, y además, la mitad equivocada. Es que Jesús, en su enseñanza y su desafío a Israel, pretendía precisamente decirle a Israel que se arrepintiera de su nacionalismo militarista. Sus aspiraciones de liberación nacional de Roma, que se lograría mediante una gran batalla real, eran en sí mismas el síntoma revelador de su enfermedad fundamental, y debían ser erradicadas. Jesús ofrecía un camino diferente de liberación, un camino que afirmaba la humanidad del enemigo nacional, *así como* el destino de Israel, y, por lo tanto, también afirmaba el destino de Israel como portador de luz al mundo, no como aquel que aplastaría el mundo con celo militar.³⁰

¿Acaso Jesús abandonó la batalla y predicó un evangelio de bondad con todas las personas, eliminando todo elemento de lucha y esfuerzo? Rotundamente no. Una vez más, debemos tener cuidado con el anacronismo. En la cosmovisión de los judíos del primer siglo, y sin duda en la mentalidad de Jesús, existía una percepción bastante clara de un enemigo alternativo al que habría que combatir, un poder oscuro que planeaba ataques contra el pueblo de Yahvé . Uno de los elementos clave en la percepción de Jesús de su

tarea fue, por lo tanto, su *redefinición* de quién era el verdadero enemigo; luego, dónde se encontraba realmente este enemigo; luego, cuál era su estrategia y cómo debía ser derrotado. Si realmente deseamos comprender cómo funcionaba la mente de Jesús, no podemos ignorar todo este tema. Ocupa un lugar destacado en los evangelios. Es comparativamente escaso en la literatura cristiana primitiva y recibe un tratamiento muy diferente en la literatura judía no cristiana de la época. Al mismo tiempo, se trata de una percepción completamente judía de la realidad, y cobra un sentido excelente como presupuesto de lo que encontramos en el cristianismo primitivo. Por lo tanto, cumple con la prueba, que por supuesto solo es aplicable a grandes rasgos, de la doble disimilitud y la doble semejanza. Podemos estar razonablemente seguros de que aquí nos encontramos con la mentalidad del propio Jesús. La principal fortaleza de la hipótesis reside en el sentido que da a la evidencia en su conjunto.

(ii) El verdadero enemigo identificado: no Roma, sino Satanás

La historia de Israel se había contado a veces en términos de cuatro grandes imperios que la habían oprimido. El último sería destruido cuando su dios finalmente intervino para establecer su reino.³² En los relatos judíos del siglo I sobre esta historia, el cuarto reino debía ser Roma. Pero Roma, desde la perspectiva de Jesús, podía ser, como mucho, el penúltimo enemigo. Las hordas paganas que rodeaban a Israel no eran el enemigo real del pueblo de Yahvé. Detrás de todo el problema del exilio de Israel se encontraba el poder oscuro conocido en algunas tradiciones del Antiguo Testamento como Satanás, el acusador.³³ La lucha que se avecinaba era, por lo tanto, cósmica, no meramente marcial (así como el Templo era el punto focal no solo de Israel, sino del cosmos; es necesario recordar constantemente la multidimensionalidad con la que los judíos del primer siglo entendían su mundo). En esta lucha, los gentiles, incluyendo a los soldados que reclutaban voluntarios para cargar sus mochilas, eran, en última instancia, compañeros de sufrimiento. Desde la perspectiva de Jesús, Israel no podía identificar a Roma como la figura de Satanás y dejarlo ahí.

Este tema se desarrolla en tres pasajes del cuerpo de los evangelios, flanqueados por pasajes al principio y al final que intentan mantener la coherencia entre las distintas líneas. Debemos examinarlos uno por uno. En cada caso, descubrimos una historia implícita que añade algunos detalles a la renovada historia del reino que Jesús narra y subvierte sistemáticamente el símbolo de la batalla santa.

(a) La controversia de Beelzebul

La historia más conocida sobre la batalla de Israel y su redefinición aparece, de una forma u otra, en los tres evangelios sinópticos, con ecos también en otras corrientes de la tradición. La discusión surge a raíz de un exorcismo. Como sugerimos antes, los exorcismos que evidentemente formaron parte central de la obra de Jesús no fueron simplemente la liberación de la esclavitud de unas pocas almas atormentadas, sino... Parte de la esencia misma de su misión. En la historia, Jesús exorciza a un endemoniado ciego y mudo; los espectadores preguntan: "¿Será este el Hijo de David?". Sin embargo, los fariseos acusan a Jesús de expulsar demonios mediante "Belzebul, el príncipe de los demonios". Él responde con lógica ("Si Satanás expulsa a Satanás, está dividido contra sí mismo; ¿cómo, entonces, se mantendrá en pie su reino?"); contraataque ("Si yo expulso demonios por Beelzebul, ¿por quién los expulsan vuestros hijos?"); afirmación ("Si es por el Espíritu de Dios que expulso demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros"); lógica de nuevo ("¿Cómo puede alguien entrar en la casa de un hombre fuerte y saquear sus bienes, si primero no lo ata? Entonces sí podrá saquear su casa"); y advertencia ("Todo pecado y blasfemia será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada").³⁴

Esta historia destaca tres puntos importantes. Observe, en primer lugar, cómo la reacción del pueblo revela la historia en la que vivían. Aquí hay alguien, piensan, librando una batalla contra un enemigo real, y haciéndolo por nosotros: tal vez sea el hijo de David, quien libró las batallas de Israel por ella, en particular la gran batalla contra Goliat.³⁵ Consideremos, en segundo lugar, el hecho absolutamente seguro de que la iglesia primitiva no inventó la acusación de que Jesús estaba poseído por el príncipe de los demonios (ni, en realidad, el testimonio frecuente de los demonios en cuanto a la identidad mesiánica de Jesús).³⁶ Esto constituye en sí mismo una importante evidencia negativa de que Jesús efectivamente realizó exorcismos como parte regular y controvertida de su ministerio, y que esto resultó en controversias como la presente. Reflexionemos, en tercer lugar, que esta acusación contra Jesús no es simplemente un fragmento de propaganda religiosa desagradable. Es la única manera en que sus oponentes pudieron evitar la clara implicación del ministerio que presenciaban. O bien la redefinición del reino que Jesús afirmaba estar efectuando era real y dada por Dios, o bien había un poder oscuro actuando en él, más fuerte aún que los poderes oscuros que se habían apoderado de los individuos afligidos. No había una tercera opción disponible. Dentro del mundo del judaísmo del primer siglo, alguien que hacía tales cosas debía provenir del dios verdadero o del enemigo.

De hecho, dado que (como hemos visto) los oponentes de Jesús sospechaban de él deslealtad al pacto con Yahvé, a la Torá y al Templo, no es sorprendente que presentaran este análisis. En la propia Torá, a menudo se considera que quienes extravían a Israel están en connivencia con sus rivales. gallinero.³⁷ Desde su punto de vista, por lo tanto, esto no era solo una simple calumnia, la típica polémica religiosa dispersa. Era un análisis teológico serio de los fenómenos que se presentaban ante ellos, que reflejaba una cosmovisión judía reconocible del primer siglo. El choque de mentalidades que representan esta historia y la contrahistoria es típico de la batalla por la cosmovisión de Israel que estamos considerando en esta sección.

La única manera en que Jesús pudo responder a esto fue describiendo su propio trabajo como parte de la verdadera historia del reino.³⁸ Además de exponer la ilógica de su acusación y hacer una contraacusación propia, Jesús destacó la calidad única de sus exorcismos.³⁹ Él actuó directamente, dando órdenes a los demonios por su propia cuenta.⁴⁰ Él afirmó estar investido con esta autoridad por parte del dios del pacto; específicamente, en el sentido de que estaba equipado de una manera nueva con el espíritu divino.⁴¹ Cuando obedecieron sus órdenes a los demonios, los espectadores solo podían concluir lo mismo: el dios de Israel por fin se convertía en rey. «El reino de Dios ha llegado a vosotros». La batalla ya estaba librada, y no era contra Roma, sino contra el verdadero acusador, Satanás.

Además, la batalla se estaba librando con éxito. Pero esto solo podía ser así —es decir, los exorcismos solo podían surtir efecto— si, en cuarto lugar, ya se había ganado una batalla previa. Jesús afirmaba que ya se había enfrentado al príncipe de los demonios y lo había derrotado. Esta extraordinaria y críptica declaración solo puede entenderse a la luz del relato de la tentación (véase más adelante) y de pasajes como... [Lucas 10:18](#) : 'Vi a Satanás caer del cielo como un rayo.'⁴² Jesús estaba afirmando, y pretendía demostrar, que estaba teniendo éxito en la lucha de la verdadera batalla.

La polémica continúa (en Lucas concluye) con la advertencia: los que no se unen a esta batalla están luchando del lado enemigo.⁴³ En Mateo, continúa con la advertencia adicional de que, al decir lo que han dicho, sus oponentes se han arriesgado mucho. Una cosa es mirar a Jesús y decir: «Está loco». Eso podría disculparse. Después de todo, los espectadores no habían visto ni esperaban ver una actividad como esta, y no se parecía en nada a sus expectativas sobre la llegada del reino. Pero otra cosa era observar la obra del espíritu de YHWH (esto, Quizás, después de todo, por eso Mateo usa «espíritu» y Lucas «dedo»?) y decir: «Esto es obra del diablo». Decir tal cosa era

acorrallarse sin salida. Si defines la lucha por tu liberación como obra del enemigo, jamás serás libre.⁴⁴

El resultado de esta controversia, cuya historicidad, al menos en líneas generales, es indudable, es que, desde la perspectiva de Jesús, la batalla por el reino se estaba redefiniendo clásicamente, mediante acciones simbólicas y explicaciones verbales. La historia se estaba recontando radicalmente, para centrarse en el conflicto culminante no con Roma, sino con Satanás. Jesús ya había obtenido una victoria decisiva en esta batalla; sus exorcismos eran la materialización de esa victoria. Actuando por su propia autoridad, demostraba que el reino ya estaba presente en cierto sentido; y, por implicación, que él mismo era el agente espiritual de ese reino. El dios de Israel ya se estaba convirtiendo en rey, en los acontecimientos del ministerio de Jesús.⁴⁵

(b) ¿A quién hay que temer?

La misma historia de batalla y enemigo, redefinida de manera muy similar, surge en otro pasaje:

Les digo, amigos míos, no teman a quienes matan el cuerpo y después no pueden hacer nada más. Pero les diré a quién deben temer: teman a quien, después de matar, tiene poder para arrojar al infierno; sí, les digo, ¡teman a él! ¿No se venden cinco gorriones por dos centavos? Y ni uno de ellos está olvidado ante Dios. ¡Hasta los cabellos de su cabeza están todos contados! No teman; ustedes valen más que muchos gorriones.⁴⁶

¿Qué historia implícita escuchamos en este pasaje? Este texto, tanto en Lucas como en Mateo, forma parte del encargo a los discípulos mientras se dedicaban a su propia labor de anuncio, advertencia y proclamación. Dado que su misión cobraba sentido al ser una extensión de la obra de Jesús, la advertencia presumiblemente reflejaba y representaba la percepción de Jesús de su propia tarea, de la lucha que él también enfrentaba. Algunos han visto a Yahvé como «el que puede arrojar al infierno»; pero esto es irreal. Jesús, sin duda, no percibía al dios de Israel como un abuelo bondadoso y liberal que jamás mataría a una mosca, y mucho menos enviaría a nadie al infierno.⁴⁷ Pero de nuevo y nuevamente, no menos importante en el siguiente versículo de este párrafo, el dios de Israel es retratado como el creador y sustentador, aquel en quien se puede confiar amorosamente en todas las circunstancias, no aquel que espera con un gran palo para golpear a cualquiera que se salga de la línea.⁴⁸ Más bien, aquí tenemos una redefinición de la batalla en términos de la identificación del enemigo real. Quien puede matar el cuerpo es el enemigo imaginario, Roma.⁴⁹ ¿Quién es entonces el verdadero enemigo? Seguramente no el dios de Israel. El verdadero enemigo es el acusador, Satanás.⁵⁰

(c) Los otros siete demonios

En Lucas, la controversia de Beelzebul continúa directamente con un dicho adicional, que aparece unos párrafos más adelante en Mateo:

Cuando el espíritu inmundo sale de un hombre, recorre lugares áridos buscando reposo, pero no lo encuentra. Entonces dice: «Volveré a mi casa de donde salí». Y al llegar, la encuentra vacía, barrida y ordenada. Entonces va y trae consigo otros siete espíritus peores que él, y entran y moran allí; y el estado final de ese hombre es peor que el primero. Así también será con esta generación perversa.⁵¹

La breve historia de Jesús sobre el deambular y el regreso del espíritu inmundo previamente exorcizado es una pista importante de cómo consideraba sus exorcismos, y su batalla central con Satanás, como parte de su carrera en general. A la luz de los pasajes anteriores, creo que es muy improbable que estos versículos sean un triste comentario sobre la naturaleza temporal de los exorcismos: primero se expulsa al espíritu, luego se reúne con algunos amigos y regresa. Si Jesús realmente pensaba que este sería el efecto a largo plazo de los exorcismos que realizaba, entonces su afirmación de que había ganado una batalla decisiva y que estaba... Realizar exorcismos sobre esa base sería seriamente cuestionado. De hecho, si así fuera, sería mejor no realizarlos. Más bien, como parece indicar la última frase de Mateo y el contexto de Lucas, se trata de una especie de *parábola* sobre *Israel*.⁵² Aquí está el vínculo entre los exorcismos y la misión general de Jesús. Así como muchas de las curaciones eran señales de lo que el dios de Israel quería hacer con ella (véase el capítulo 5), los exorcismos mismos eran señales de que este dios deseaba liberar a Israel del verdadero enemigo que ahora se le oponía: Satanás.

Pero —y aquí reside la fuerza de este extraño dicho— el problema radica en que Israel ya había intentado librarse del demonio antes, sin éxito. Es difícil saber con certeza a qué se refiere específicamente, pero la esencia del comentario no debe ponerse en duda. La mención de la «casa» bien podría ser una pista de que Jesús tenía en mente, una vez más, la institución y símbolo central de Israel: el Templo. Habría entonces una conexión con otro dicho críptico: «Vuestra casa os ha sido dejada desolada».⁵³ El anterior «exorcismo» de Israel presumiblemente se refiere a uno u otro de los movimientos reformistas o revolucionarios, o posiblemente a la reconstrucción del Templo. Estos, dice Jesús, no cumplieron con su tarea adecuadamente y dejaron a Israel expuesto a más y peores conflictos internos. Si nos referimos a movimientos específicos, podríamos pensar en la revuelta de los Macabeos, cuando «la casa» fue «barrida y ordenada»;⁵⁴ o quizás el movimiento farisaico

en su conjunto, que intentaba purificar el cuerpo y el alma del judaísmo mediante su celo por una pureza que, en cierto modo, reflejaba la del Templo; o posiblemente el masivo programa de reconstrucción de Herodes, que produjo una «casa» magnífica, pero en la que (según Jesús y probablemente muchos de sus contemporáneos) Yahvé no tenía intención de morar. Creo que la primera es la más probable, pero no importa mucho. De hecho, Jesús bien podría haberse referido simplemente a los movimientos reformistas en general dentro del judaísmo de las generaciones recientes. En cualquier caso, lo que decía sobre tales movimientos, y/o algunos ejemplos específicos, era que podían limpiar la casa por un tiempo, pero que no podían evitar el regreso de los demonios con fuerza. Nada menos que una nueva morada en «la casa» sería suficiente. Esta interpretación del dicho concuerda estrechamente con la crítica del Templo que describimos en los capítulos 8 y 9 , así como con la propia agenda positiva de Jesús.

(d) La victoria inicial

Pero ¿dónde comenzó la victoria de Jesús sobre los poderes del mal? Los tres evangelios sinópticos ofrecen una respuesta: en una dramática batalla al inicio de la carrera pública de Jesús. El hecho de que las versiones de Mateo y Lucas sean obras literarias tan estilizadas y refinadas no debería ocultar dos puntos. En primer lugar, tanto en Marcos como en el llamado ⁵⁵Q se presenta algún tipo de relato de tentación. En segundo lugar, debe postularse algún tipo de experiencia, al principio de su carrera, en la que Jesús creyó haber obtenido una victoria inicial decisiva sobre el «verdadero enemigo», si queremos explicar lo que se dijo durante la controversia de Belcebú. Si Jesús afirmó que sus exorcismos eran la puesta en marcha de una batalla decisiva previa contra el demonio-maestro, es lógico preguntarse qué forma adoptó esa batalla y cuándo tuvo lugar. Una posibilidad es que Jesús se refiriera con estos términos a una lucha que había experimentado inmediatamente después de su bautismo.

Por supuesto, existen enormes problemas para encajar un episodio así en un tratamiento histórico. El lenguaje es muy cargado y la historia, muy elaborada. Las representaciones artísticas posteriores de una discusión entre Jesús y una extraña figura menuda con extremidades sospechosamente formadas no han contribuido mucho a que los lectores del siglo XX se apropien de la narrativa como parte seria de un retrato histórico.⁵⁶ Pero debe decirse enfáticamente que una y otra vez, en diversas tradiciones religiosas, y ciertamente en muy diferentes partes de la cristiana, quienes se han creído vocados para librar batallas en nombre de su dios se han descrito constantemente como combatientes contra fuerzas invisibles. No importa

cómo el siglo XX decida analizar, psicologizar, explicar, reducir o traducir de otro modo tales relatos. Puede ser que, si la cosmovisión dominante posterior a la Ilustración es correcta, todo ese lenguaje deba considerarse evidencia de neurosis religiosa. Sin embargo, se podría sugerir que cualquiera que se conciba con una vocación —una experiencia humana bastante común— podría experimentar luchas internas que, en muchas culturas, se describirían más fácilmente como una batalla contra un poder hostil. Lo que no podemos hacer, ni en el siglo XX ni en ningún otro, es negar que tales autopercepciones caracterizaron, y aún caracterizan, a personas como, en términos generales, las que descubrimos que Jesús tenía. estado. No debería sorprendernos encontrar una descripción, por muy estilizada y esquematizada que sea ⁵⁸, de semejante batalla. De hecho, sería sorprendente si no la encontráramos.

Dicho esto, si tal batalla tuvo lugar, obviamente fue algo esencialmente privado de Jesús. Para que alguien más lo supiera, Jesús tendría que habérselo contado. La probabilidad de esto puede ser objeto de diversos argumentos. Si se concluye que los evangelistas, o sus predecesores (ya que aparece tanto en Marcos como en Q), inventaron la historia como hipótesis para explicar los fenómenos esencialmente históricos que se les presentaban, aún tendríamos que preguntarnos si, dado lo dicho en el párrafo anterior, deberíamos estar de acuerdo en que la hipótesis de tal lucha es probable. Mi opinión, como ya he indicado, es que sí lo es.

La lucha es precisamente sobre la naturaleza de la vocación y el ministerio de Jesús. La atracción del hambre, la tentación del "éxito" barato y rápido, el deseo de cambiar la vocación de ser la luz del mundo en la vocación de traer a todas las naciones bajo su poderoso gobierno por otros medios, todo esto se combinaría fácilmente en la tentación de dudar de la naturaleza de la vocación de la que había estado seguro en el momento del bautismo de Juan. *Si eres el Hijo de Dios...* Hay muchos estilos diferentes de carrera, ministerio y agenda que Jesús pudo haber adoptado. Los mesías vinieron en muchas formas y tamaños. De ninguna manera estaba claro en nada en la cultura de la época exactamente cómo alguien que se creía el profeta escatológico, y mucho menos el ungido de YHWH, debía comportarse, cuál debía ser su programa o cómo debía comenzar a implementarlo. Encontrar el camino a seguir iba a ser sin duda una batalla que implicaba toda la incertidumbre y la duda inherentes ⁵⁹ a adentrarse en un territorio desconocido que se suponía estaba bajo ocupación enemiga.

Por lo tanto, cuando nos preguntamos cómo concebía Jesús la batalla que afirmaba haber librado como inicialmente decisiva, los evangelistas nos ofrecen una sugerencia que no podemos descartar a la ligera. Que la batalla

había sido un éxito desde el punto de vista de Jesús queda demostrado por el hecho de que *no había* adoptado ninguno de los estilos «mesiánicos» que le ofrecía su cultura. No cabe duda de que Jesús se vio constantemente tentado a compartir y actuar en consonancia con la mentalidad de la mayoría de los judíos de su época. No pudo haber sido indiferente a la difícil situación de sus compatriotas judíos, que eran sistemáticamente aplastados económica, política y militarmente por Roma. La tentación de ser el Mesías que muchos deseaban debió de ser real y fuerte. Pero era, desde el punto de vista de su mentalidad, precisamente una tentación. La había enfrentado y la había vencido en principio, y con ello había confirmado el rumbo de la misión que debía emprender.

Así pues, en su actividad pública, tal como la hemos estudiado, Jesús no se dedicaba a lo que podríamos llamar autoengrandecimiento. No realizaba señales notables para impresionar al público; cuando la gente se lo pedía, lo consideraba una trampa y un engaño, evidencia de su dureza de corazón.⁵⁹ Él no estaba involucrado en la subversión contra Roma, con la intención de dominar el mundo.⁶⁰ Estaba anunciando e inaugurando el reino del dios de Israel *de una manera nueva*, irreductible a ninguno de estos términos, y de hecho explícitamente opuesto a todos ellos. La victoria retratada en [Mateo 4:1-11](#) refleja, más o menos con exactitud, la victoria que se materializó en la carrera de Jesús, tal como la hemos estudiado a lo largo de esta parte del libro. Como parte de una hipótesis estrictamente histórica, podemos afirmar que algo así, o al menos algo que habría dado lugar a una historia como esta, casi con certeza ocurrió como parte de la historia mental, emocional y espiritual de Jesús. La historia que posteriormente relató sobre la derrota del acusador así lo exige. La batalla simbólica contra el verdadero enemigo había comenzado, en lo que a él respectaba, con una lucha privada al inicio de su carrera pública. Continuó con las controversias entre él y sus contemporáneos, cuyo tema central, como vimos en el capítulo anterior, era el mundo simbólico de Israel y su propia subversión del mismo. Dónde terminaría, lo descubriremos a su debido tiempo.

Si el verdadero enemigo fue identificado como Satanás y no Roma, surge otra pregunta: ¿dónde estaba ubicado este verdadero enemigo?

[\(iii\) El enemigo reubicado: Israel y Satanás](#)

¿Dónde creía Jesús que Satanás actuaba? Esta pregunta no puede ignorarse, y de hecho debe comprenderse con claridad para que los detalles del ministerio, de la proclamación de Jesús y de su autocomprensión en muchos aspectos se consideren adecuadamente.

Podemos plantear la pregunta en términos de la lógica narrativa que subyace al relato de Jesús sobre la historia de Israel. Las historias, como hemos visto, suelen tener tres actores clave: un agente, uno o más ayudantes, y uno o más oponentes.⁶¹ ¿Quién es entonces el «opponente» en el relato que Jesús hace de la historia?

La respuesta es bastante clara. Para comprenderla, basta con revisar rápidamente varios pasajes que apuntan en la misma dirección:

Israel se consideraba trigo bueno, listo para la gran cosecha; pero, al desatarse el drama apocalíptico, entre el trigo aparecía cizaña, sembrada por «un enemigo». En la interpretación de la parábola, el enemigo se identifica como el diablo.

Podemos suponer que Satanás también era responsable de los peces malos que la red arrastraba junto con los buenos.

Israel había limpiado la ‘casa’, la había barrido y puesto en orden, pero los demonios regresaban y tomaban posesión de ella nuevamente.

La generación actual era malvada y adúltera (como habían dicho los antiguos profetas, Israel ha abandonado a YHWH como su verdadero esposo y se ha ido tras otros dioses), y estaba ansiosa por el tipo de señales que sólo podían ser señales del tipo de reino equivocado.

El Israel que se negó a ver a Jesús como la respuesta enviada por el cielo a sus problemas era el Israel que había aceptado una visión de la situación actual inspirada por los demonios, y por lo tanto se había vuelto duro de corazón, ciego a dónde lo llevarían sus propias aspiraciones.

Los fariseos, más específicamente, estaban esclavizados a Mammón.

Satanás había atado a «esta hija de Israel»; su liberación, en sábado, fue señal no sólo de que Jesús había venido a liberar a Israel de una esclavitud real, sino también de cuál era esa esclavitud real.

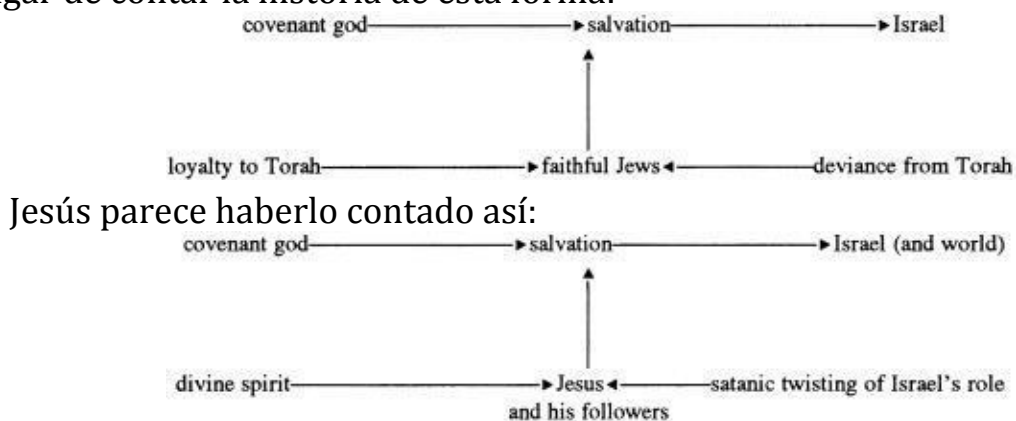
Cuando Jesús se presentó ante Caifás, se identificó como el representante del verdadero pueblo del dios de Israel, y a Caifás como el representante de la Bestia que en ese momento se oponía a ese verdadero pueblo.⁶²

Es importante ver qué se dice y qué no. Cabría interpretar este breve catálogo como si dijera que Jesús se oponía a Israel y a todo lo que representaba. (Quizás algunos se muestren ansiosos por interpretarlo así, para que, al caricaturizar lo que dijeron los evangelistas como otro ejemplo de antijudaísmo cristiano, eviten comprender el panorama general que está emergiendo). Eso sería lo contrario de la verdad. Jesús sostenía, como vemos a lo largo de esta reconstrucción histórica, que Israel necesitaba ser rescatada, y que él había venido para rescatarla. Sin embargo, el enemigo del que

necesitaba ser rescatada no era un enemigo externo, sobre el cual pudiera proyectar todas sus inseguridades y ambigüedades. En este sentido, su programa era revolucionario, sin duda, pero revolucionario contra los líderes actuales de Israel, reales y autoproclamados, y no contra Roma.

La analogía con Qumrán puede ayudar a mostrar cómo alguien decidido a ser leal a la vocación fundamental de Israel podía pensar de esta manera. Qumrán en sí mismo fue simplemente uno de una larga línea de movimientos judíos, que se remonta a los primeros profetas. Pensamos, por ejemplo, en Amós, quien se atrevió a relatar la historia de Israel en términos de la corrupción del régimen actual; o en Jeremías, quien se atrevió a ver la victoria de los enemigos de Israel y la destrucción del Templo como obra del propio dios de Israel. La línea continúa, como vimos, con Josefo afirmando ver al dios de Israel obrando en la destrucción de Jerusalén por Roma.⁶³ Sugiero que Jesús veía a los gobernantes y maestros judíos actuales como víctimas del acusador, y a él mismo y a sus seguidores como el verdadero Israel. Relató la historia de Israel, como la habían narrado profetas como Elías y Micaías ben Imlach muchos siglos antes, con los gobernantes actuales y sus profetas domesticados como los *oponentes* del verdadero pueblo del dios de la alianza, él mismo como el *agente* y el espíritu divino como su *ayudante*.

Según el esquema diagramático de Greimas, podríamos explicarlo así. En lugar de contar la historia de esta forma:⁶⁴



(iv) Conclusión: El análisis de Jesús del problema

¿Qué habría pensado entonces Jesús que estaba pasando? ¿Cómo se desarrollaba la historia? La batalla que él mismo tenía que librar era contra Satanás; Satanás había establecido su hogar en Israel y en sus preciadas instituciones y aspiraciones nacionales. La casa había sido ocupada por otros siete demonios, peores que el primero; así sería con esta generación. Pero, como Jezabel intentando seducir a Jehú, Satanás ahora intentaba inducir a Jesús a cometer el mismo error que Israel.⁶⁵ Si esto no resultara posible, el

satanás trataría de asustarlo o de matarlo antes de tiempo.⁶⁶ Si examinamos la mentalidad de Jesús desde este punto de vista, muchos rasgos de los relatos evangélicos encajan.

Este análisis demuestra, por ejemplo, las dimensiones ocultas de las controversias estudiadas en el capítulo anterior. Los enfrentamientos simbólicos debieron de parecerle a Jesús parte de la historia general. Desde su perspectiva, libraba la verdadera batalla de Israel al desafiar su nacionalismo idólatra, que hacía pasar su cosmovisión satánica por una verdadera lealtad al reino de Yahvé . Mientras tanto, sus oponentes, especialmente los fariseos (durante el ministerio en Galilea) y los sumos sacerdotes (en Jerusalén), se resistían a sus intentos, cuestionando así la validez de su misión, su vocación y su plan para Israel. Rechazaban su mensaje, su urgente llamado al camino de la paz, porque percibían, acertadamente, que esto significaría aflojar su control sobre algunos símbolos nacionales y culturales preciados, e incluso otorgados por Dios. Cabe imaginar a Josefo, frente a Jesús, el bandido galileo, haciendo un análisis similar de la situación. Serían fáciles de encontrar otros ejemplos del mismo fenómeno en otros períodos.

Sin duda, toda polémica religiosa tiende a convertir a sus oponentes en víctimas de Satanás. Los fariseos, según las fuentes, intentaron hacérselo a Jesús, y si él (al menos implícitamente) les pagó con la misma moneda, no es de extrañar.⁶⁷ Lo que estudiamos aquí, después de todo, no es cómo el pensamiento occidental moderno "querría" ver a Jesús, sino lo que, históricamente, parece haber sido el caso en cuanto a su mentalidad. Y me parece que una reconstrucción histórica como esta debe incluir la sospecha de Jesús de que Satanás, tras seducir a Israel para que malinterpretara la vocación divina, intentaba por todos los medios conducirlo, a su vez, por el mismo camino.

Un giro inesperado en la historia surge con la imagen de los discípulos. Su papel ambiguo, tan discutido en la literatura moderna sobre la teología y el propósito de los evangelistas, resulta de interés aquí, en el contexto de nuestro estudio del propio Jesús. El llamado de los discípulos, y la selección de doce en particular, los distingue como la punta de lanza del movimiento revolucionario de Jesús. Debían ser sus ayudantes en la proclamación e inaugurar el reino, la nueva forma de ser de Israel. Pero, al percibir Jesús el momento histórico en el que se encontraba (recordando que para un judío del siglo I, en particular para uno que se consideraba profeta, la interpretación de lo que el dios de Israel estaba haciendo en la historia era de vital importancia), naturalmente llegó a ver y experimentar a esos mismos discípulos, en

particular a los doce, y en particular al propio Pedro, como ambiguos; aliados en cierto modo, pero también una amenaza potencial.

Ellos pensaron, como bien se puede imaginar, que iban a Jerusalén para sentarse en tronos físicos reales, y disputaban sobre quién obtendría los más importantes. ⁶⁸ Pedro intentó disuadir a Jesús de la plan de ir a la cruz; el satanás (dijo Jesús) había deseado zarandearlo como a trigo. ⁶⁹ Judas se convirtió en el “acusador” que fue la causa próxima del juicio y la muerte de Jesús. ⁷⁰ Por lo tanto, Jesús no podía confiar ni siquiera en sus colaboradores más cercanos. Tenían un pie en ambos bandos. Leales a él en principio (excepto posiblemente Judas, aunque no tenemos motivos para suponer que hasta casi el final sus aspiraciones y esperanzas fueran significativamente diferentes a las del resto), aún albergaban ambiciones para la nación de Israel y para sí mismos dentro de Israel, lo que demostraba que no habían comprendido la naturaleza radical de la agenda de Jesús. ⁷¹ Por lo tanto, siempre eran propensos a decepcionarlo en el momento crucial. Este tema en su conjunto, independientemente de cómo se interpreten los dichos particulares, tiene un excelente derecho a ser histórico, ya que se encuentra en muchas corrientes de la tradición y va en contra de la adulación posterior a los primeros líderes. ⁷² —y, mucho más importante que cualquiera de estos, tiene mucho sentido dentro de la hipótesis general.

Todo esto apunta a la naturaleza de la batalla final. Jesús debió comprender en algún momento que, si concebía correctamente la tarea, eventualmente tendría que librar la batalla solo. Su reinterpretación de la batalla simbólica de Israel generaría finalmente un nuevo símbolo, más potente que cualquier otro concebido hasta entonces. Pero incluso para abordar este tema es necesario pasar a la cuarta pregunta sobre la cosmovisión.

5. ¿Cuál es la solución?

Si el análisis de Jesús sobre la difícil situación fue como lo he descrito, deberíamos esperar que la solución fuera igualmente radical. En cierto sentido, el reino de YHWH era en sí mismo la solución que él proponía, con sus componentes: el regreso del verdadero Israel del exilio, la derrota del mal y el regreso de YHWH a Sión. Toda la agenda y el anuncio de Jesús afirmaron esta respuesta a la difícil situación, reformulando la respuesta en consonancia con su replanteamiento de la misma. Pero, si esta es una respuesta obvia, la otra es «Jesús mismo». Afirmó que el reino había llegado donde él estaba y con su actividad. No lo anunciaba como si fuera una simple mosca en la pared. Su propia obra —el anuncio del reino, su praxis profética, sus celebraciones, sus advertencias, su actividad simbólica— formaba parte del movimiento

mediante el cual Israel se renovaría, el mal sería derrotado y YHWH regresaría finalmente a Sión.

Ya podemos comentar, desde esta perspectiva, las principales teorías del reino que han dominado la investigación académica en el siglo XX.⁷³ Schweitzer acertó al situar a Jesús en su contexto del siglo I, pero se equivocó desastrosamente al imaginar que esto significaba una escatología en la que el universo espacio-temporal llegaría a su fin. Bultmann acertó al considerar la escatología como central para el mensaje de Jesús, pero se equivocó por completo al pensar que esta podía desmitificarse, sin pérdida real, en un llamado a la decisión existencialista individual, dejando de lado los asuntos del siglo I en favor de un «ahora» eterno. Dodd acertó al insistir en que el reino ya estaba presente en lo que respecta a Jesús, pero se equivocó al reducir este reino (de forma similar a Bultmann) al nivel de la experiencia religiosa o moral individual; también se equivocó al descartar un futuro en el que esto se manifestaría de una manera nueva al mundo. Brandon, siguiendo a Reimarus, acertó al situar a Jesús en el contexto de las expectativas nacionalistas judías del siglo I, pero se equivocó al pensar que las convirtió en el centro de su propio programa en lugar del centro de su crítica. La respuesta habitual a Brandon ha sido correcta: Jesús se negó a aceptar la política nacionalista; pero esto se ha afirmado a menudo a costa de convertirlo en algo "apolítico". El mensaje de Jesús, de juicio sobre el Israel existente y de un cumplimiento del reino que dejaba a la nación *como* nación fuera del lado positivo del panorama, era político hasta la médula. Jesús lo sabía y actuó en consecuencia.

Pero ¿cómo terminaría la historia? Varios análisis recientes de la obra de Jesús han dejado el asunto en este punto, como si Jesús se hubiera contentado simplemente con seguir adelante con su obra y esperar que Israel entrara en razón y aceptara su punto de vista. Esto no solo violenta varios elementos del perfil complejo e integrado de Jesús en las tradiciones evangélicas; sigue siendo históricamente muy improbable. Dos de las principales líneas de pensamiento sobre el reino en los últimos doscientos años han hecho propuestas muy específicas sobre lo que Jesús habría considerado una conclusión exitosa de su movimiento. Reimarus y sus seguidores pensaron en términos de una revuelta militar exitosa. Schweitzer, y los suyos, pensaron en términos del fin del mundo, con Jesús como el verdadero profeta, habiendo predicho el evento, o como el «hijo del hombre», que «vendría en las nubes». Si (aunque, por supuesto, lo hemos redefinido) mantenemos el marco escatológico de la agenda de Jesús, si, En otras palabras, debemos resistir la idea de que él era simplemente un maestro de verdades eternas; debemos

plantear la pregunta con mayor agudeza: ¿qué quería Jesús que sucediera a continuación?

Podemos plantear esta pregunta de la siguiente manera. Si las acciones simbólicas de Jesús y su análisis de la difícil situación de la nación se centraban en la gran batalla que debía librarse contra el verdadero enemigo, Satanás, ¿cómo supuso Jesús que se libraría esta batalla? El Sermón del Monte y los planes relacionados que estudiamos en el capítulo 7 sugieren el camino hacia una respuesta. El mal sería derrotado, no mediante una victoria militar, sino mediante un método *doblemente* revolucionario: poner la otra mejilla, ir más allá, la sabiduría profundamente subversiva de tomar la cruz. El plan que Jesús trazó para sus seguidores fue el mismo al que él mismo obedeció. Así vendría el reino, así se ganaría la batalla.

Exploraremos esto con más profundidad en el capítulo 12. Por el momento, podemos indicar adónde nos ha llevado la lógica del argumento hasta ahora. En varias versiones judías de la historia de Israel, los grandes temas del exilio y la restauración, y de los reinos de Dios y del mundo, alcanzarían su clímax en un gran momento de sufrimiento y vindicación. La noche se oscurecería cada vez más, y luego llegaría el amanecer. Las tribulaciones de Israel alcanzarían su punto álgido, y entonces llegaría la redención.⁷⁴ Daniel se enfrentaría a los leones y luego sería exaltado. Judit entraría en la tienda del comandante enemigo y saldría victoriosa. Los mártires macabeos morirían horriblemente, y una nueva dinastía se establecería dentro de un Israel independiente. El hijo del hombre sufriría a manos de las bestias y luego sería enaltecido a la diestra del Anciano de Días.⁷⁵ El símbolo del sufrimiento era en sí mismo un ingrediente clave dentro de la expectativa judía de la gran liberación, la gran victoria.

Si, entonces, Jesús relataba una historia que pertenecía genéticamente a este grupo de narrativas judías, como he argumentado, es muy probable que imaginara para sí mismo un destino similar de sufrimiento y reivindicación. El lenguaje que utiliza en varios puntos del relato de la pasión probablemente refleja una conciencia de vocación que, históricamente, lo había preocupado durante mucho más tiempo.⁷⁶ Al llevar el destino de Israel a su gran momento, la historia que Jesús contaba incluiría, como parte de su clímax, los «ayes», la gran tribulación, que caracterizaron la vocación de Israel de dar a luz el reino de su dios. Las «pruebas» y la crucifixión no fueron simplemente la última gran controversia entre él y sus oponentes. Jesús debió percibirla como el clímax de esa batalla mayor, de la que formaban parte todas las controversias. Aquí es donde, como veremos más adelante, Albert Schweitzer vislumbró uno de los aspectos más importantes de la comprensión apocalíptica de Jesús.

Todas las líneas, entonces, apuntan en una dirección, que nos ocupará por completo en la Parte III . Jesús se veía a sí mismo, al menos, como un profeta como Juan el Bautista y Jeremías; su destino, o incluso peor, sería el suyo. Jesús acogía a los pecadores, se relacionaba con los impuros; su mancha lo infectaría al final. Adoptó una postura que lo llevó a un inevitable conflicto con las autoridades, pero interpretó ese conflicto no solo como un conflicto con ellas, sino con el poder oscuro que, según él, se ocultaba tras ellas. El clímax de la historia, de la batalla por el reino, fue, por lo tanto, inevitablemente, que Jesús moriría, no como un accidente, ni como un extraño cuasi suicidio, un martirio manipulado, sino como el resultado inevitable de su carrera inauguradora del reino. Pero esta muerte, tal como él la concebía, sería la victoria real del reino, por la cual el enemigo del pueblo sería finalmente derrotado. Jesús representaría el papel del revolucionario, en el punto en que ya no podría malinterpretarse. Por lo tanto, no es sorprendente, sino completamente natural, sugerir que Jesús, al narrar la historia de un Israel reestructurado en torno a sí mismo, predijo su propia muerte. No se requirió mucha perspicacia para ver que era muy probable desde el principio. Desde el punto de vista del relato de Jesús de las historias judías, tal muerte conllevaría una interpretación obvia, aunque impactante.⁷⁷

Jesús, entonces, respondió a la cuarta pregunta sobre la cosmovisión, al menos implícitamente, con referencia al reino y a sí mismo. Recontó la historia de Israel como si fuera la suya propia. El resultado fue un anuncio extraño y doblemente subversivo: el dios de Israel finalmente se convertía en rey, mediante su propia obra (la de Jesús), su propia vida y, finalmente, al parecer, su propia muerte. Tras redefinir la batalla simbólica, redefinió también la tarea que el representante de Israel llevaría a cabo para lograrla. En el proceso, como vimos en el capítulo anterior, inevitablemente fue considerado un traidor, que desvió a Israel. No fue ni el primero ni el último líder judío en ser ridiculizado por grupos ortodoxos de línea dura por ofrecer una visión que implicaba la pérdida de preciados símbolos ancestrales. Este fue parte del precio que tuvo que pagar por su redefinición radical, en la práctica, la historia, el símbolo y la pregunta, del reino de YHWH . Después de todo, era parte del perfil de un profeta. Pero se mantuvo firme en su mensaje. Creía que así era como YHWH demostraría ser Dios, no meramente un dios: al ganar la victoria final en la batalla definitiva.

La respuesta que hemos dado a las primeras cuatro preguntas sobre la cosmovisión apunta claramente en la dirección de una respuesta particular a la quinta y última pregunta.

6. ¿Qué hora es?

Si la situación y la solución apuntaban a la venida escatológica del reino de YHWH, ¿en qué etapa de este proceso creía Jesús encontrarse? Quizás se haya escrito más sobre esta cuestión que sobre cualquier otra relacionada con el reino en la obra de Jesús. Al abordarla como lo hemos hecho —mediante cinco capítulos de exposición detallada de los diversos ángulos del anuncio de Jesús— podemos esperar razonablemente aclarar el asunto. Después de todo, Jesús parece haber creído poder leer «los signos de los tiempos» y haber esperado que sus oyentes también lo hicieran.⁷⁸

Todo nuestro argumento hasta este punto indica una respuesta irreductiblemente doble a la pregunta. Por un lado, Jesús creía claramente que con su propia obra algo radicalmente nuevo ya estaba sucediendo. Los días de preparación habían terminado; el dios de Israel actuaba ahora como lo había prometido antaño. Por otro lado, la obra de Jesús se extendía hacia algo que estaba a punto de suceder, que ocurriría tan pronto que, si sus oyentes no tenían cuidado, los sorprendería como un ladrón en la noche. Ambos elementos están fuertemente presentes en las diversas corrientes de la tradición evangélica, y eliminar uno de ellos por considerarlos incompatibles es una crítica anacrónica de la peor calaña. Es mucho mejor mantenerlos unidos y descubrir el marco de creencia e intención dentro del cual ambos cobran sentido.⁷⁹

Las analogías con otros movimientos del reino ilustran este punto con claridad. Si dejamos de lado los asuntos puramente teológicos y nos centramos en cuestiones más pertinentes al judaísmo del primer siglo —es decir, en cuestiones en las que la teología estaba íntimamente ligada a las esperanzas sociales y políticas del pueblo—, podemos comprender fácilmente cómo pudo haber sido. David fue ungido mucho antes de ser entronizado. ¿Era rey durante ese período o no? En el siglo de Jesús, Judas el Galileo bien podría haber dicho a sus seguidores que, al unirse a su movimiento, formaban parte de la nueva y definitiva reconstitución de Israel, aunque aún quedaba un pequeño detalle. De liberarse del yugo romano para asentarse. Bar-Kochba llegó al extremo de acuñar monedas, numerando los años desde el «1», lo que indicaba el comienzo de su declaración de independencia. Se comportó con sus seguidores como si ya fuera rey. Pero esta «escatología inaugurada» también necesitaba una victoria final, que nunca llegó. Si hubiéramos preguntado a Bar-Kochba o a sus seguidores si vivían en la época del reino, sus propias monedas —el único medio de comunicación real del mundo antiguo— habrían respondido afirmativamente. Negarlo habría significado deslealtad. Pero si de esto concluyéramos que no tenían esperanza de futuro,

nada a lo que aspirar, que su dios había establecido su reino de una vez por todas, estaríamos ridículamente equivocados. Si pensamos históricamente, el lenguaje de un reino presente pero futuro, ya establecido pero que aún necesita obtener su victoria decisiva, cobra perfecto sentido.

Lo mismo ocurre con el anuncio del reino que hace Jesús. «Desde los días de Juan el Bautista el reino ha estado irrumpiendo»; este no es el anuncio de un reino completamente futuro.⁸⁰ De hecho, al llamar a Juan «Elías» y vincular su propio movimiento en secuencia directa con el de Juan, Jesús no deja a sus oyentes otra opción. O es un impostor, o está inaugurando el reino. El significado de la «irrupción» del reino no puede ser simplemente (como permitiría el griego, fuera de contexto) «ha estado sufriendo violencia»; esto habría sido cierto a lo largo de la larga y trágica historia de Israel.⁸¹ Lucas, al traducir la misma frase como «el reino *está siendo predicado* » (*euangelizetai* en lugar de *biazetai*), indica que así era como él, al menos, lo entendía: el reino había irrumpido en escena con la llegada de Jesús. La cláusula que sigue, tanto en Mateo (11:13b) y Lucas (16:16b), es críptico, pero quizá pueda interpretarse correctamente como un comentario irónico y lacónico sobre la presencia del reino que irrumpe: sí, y los hombres violentos intentan secuestrar el movimiento para sus propios fines, o, quizás, usar la violencia contra él. La versión de Mateo quizá se incline por la primera dirección, la de Lucas por la segunda.⁸² La adición de Mateo de “Oye, cualquiera que tenga orejas” (11:15) indica que reconoce que el dicho es críptico y tiene una fuerte carga política. En ambos casos, el reino ciertamente ya está presente, pero aún corre peligro, pues aún necesita alcanzar su victoria final.

Esto se ve respaldado además por el dicho controvertido y muy discutido en Lucas 17:20-1 .⁸³ En su forma lucana es una *chreia clásica* :⁸⁴

Cuando los fariseos le preguntaron cuándo vendría el reino de Dios, Jesús les respondió: «El reino de Dios no vendrá de manera calculada, ni dirán: “¡Miren aquí!” o “¡Miren allí!”; porque el reino de Dios está *a su alcance* .»

La frase en cursiva traduce *entos hymon* , una expresión que ha generado mucha controversia. Se ha interpretado como «dentro de ti», en el sentido de «en tu corazón, en contraposición a tus circunstancias políticas o materiales»: es decir, el reino es una realidad interna, no externa. También se ha interpretado como «en medio de ti», es decir, el reino ya está presente, aquí entre ustedes. De estas dos, la última se acerca más al significado que habríamos inferido del resto de la obra de Jesús. Pero filológicamente, es más probable que el significado sea una tercera opción: «a tu alcance». ⁸⁵ «Si tuvieras ojos para ver», parece decir Jesús, «podrías extender la mano y captar

la nueva realidad que ya está en acción». Esta lectura está respaldada por los siguientes versículos (17:22-37). El juicio se aproxima, y la presencia del reino no implica beneficios automáticos para quienes presumen de ellos como si fueran un derecho. Más bien, significa una oportunidad que hay que aprovechar mientras aún hay tiempo. Cabe destacar que, si bien esta afirmación significa enfáticamente que el reino ya está presente, también solo tiene sentido si esa presencia es, al menos, críptica y oculta. Los fariseos no creen que el reino esté presente; nada en el ministerio de Jesús se corresponde con su visión de cómo deberían ser las cosas si lo estuvieran. Por lo tanto, Lucas 17:21 no apoya un punto de vista simplista del "reino presente", sino la mezcla más matizada de presente y futuro que hemos visto que caracteriza la proclamación de Jesús a lo largo del texto.

Un tercer dicho que refuerza la idea del reino como una realidad presente, en la que las personas pueden participar, pero que aún espera una validación definitiva, es el de los exorcismos: «Si yo, por el dedo de Dios, expulso demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros». ⁸⁶ Esta afirmación no sólo afirma que el reino está presente durante el ministerio de Jesús; redefine la naturaleza de ese reino. Claramente, Herodes, Pilato y Caifás siguen en la corte; pero hay un enemigo diferente que ya ha sufrido un golpe devastador y que pronto será completamente derrotado. Jesús ya actúa como el soberano a través del cual YHWH está derrotando ahora mismo a los enemigos de su pueblo. Una vez más, aunque el reino es claramente una realidad presente, este dicho, en su contexto, anticipa el futuro cuando quedará claro que Jesús no ha estado aliado con el príncipe de los demonios, sino que lo ha estado derrotando y saqueando su reino. ⁸⁷

Los tres dichos que acabamos de examinar enfatizan la presencia del reino, a la vez que permiten, como lo demuestra la analogía con Bar-Kojbá, una futura victoria final. Sin embargo, uno de los dichos más famosos sobre el «reino» presenta este equilibrio al revés: «Algunos de los que están aquí no probarán la muerte hasta que vean el reino de Dios». ⁸⁸ Esto constituye una clara promesa adicional de victoria y reivindicación futuras. Al igual que los ávidos seguidores de los muchos otros profetas y figuras mesiánicas que recorren las páginas de la historia judía del primer siglo, los oyentes de Jesús habrían entendido que su líder les prometía la victoria final que anhelaba toda la nación. El gran nuevo éxodo ocurriría: el verdadero «regreso del exilio», el regreso de YHWH a Sión, la reconstrucción del Templo, la derrota de las fuerzas del mal; todo esto estaría contenido en la promesa. Y sucedería durante sus vidas. Líderes políticos y revolucionarios a lo largo de los siglos han dicho prácticamente lo mismo, aunque sin las connotaciones teológicas

judías específicas del primer siglo. Interpretar este dicho como si fuera una predicción del «regreso» de Jesús, o de la «parusía» en algún sentido schweitzeriano del fin del mundo, es simplemente no pensar históricamente.

Al mismo tiempo, en los tres relatos la predicción del reino venidero sigue rápidamente al reconocimiento casi formal del propio Jesús como rey, como Mesías.⁸⁹ El material intermedio constituye un llamado a la lealtad, con la recién aclamada figura "real" convocando a sus seguidores. para acompañarlo a la capital, donde habría de conquistar el reino, y estar preparados para la posibilidad de sufrir una muerte violenta.⁹⁰ Una vez más, la secuencia es plenamente creíble en el contexto del mundo judío del siglo I. Es posible imaginar a Judas el Galileo, Simón o Athronges, Simón bar-Giora, Menahem o Eleazar, o al propio Bar-Kochba, hablando precisamente en estos términos, y es posible imaginar a sus seguidores con pensamientos muy similares a los que sin duda albergaban los seguidores de Jesús.⁹¹ Por lo tanto, el hecho de que la plena revelación o el amanecer del reino permanezca en el futuro no niega, sino que exige, que algo ya se reconozca como presente, en este caso, el mesianismo de Jesús. Solo si «el reino» se concibe en términos no históricos, quizás mediante algún esquema teológico, esto parece algo más que completamente natural.

Así pues, podemos abordar con cierta confianza la declaración resumida al comienzo del relato de Marcos y Mateo sobre el ministerio público de Jesús. Tras el arresto de Juan, dicen, Jesús llegó a Galilea anunciando el evangelio y diciendo: «El tiempo se ha cumplido; el reino de Dios está cerca; arrepíentanse y crean en el evangelio».⁹²

La frase crucial aquí es "está cerca", en griego *engiken*. Los eruditos han tenido dudas sobre si interpretar esto como una indicación de la *presencia* del reino ("ya está aquí") o de su *inminencia* ("está a punto de amanecer"). Este debate, por supuesto, se ve afectado directamente por lo que los diferentes eruditos piensan sobre el reino. Si el reino significaba el fin del universo espacio-temporal, o el descenso literal a la Tierra, montado en una nube, de una figura humana, esto obviamente no había sucedido. Sin embargo, eso habría tenido poco o ningún sentido para un judío del primer siglo. Si significaba que Herodes y Pilato ya no gobernaban Judea, y que en su lugar se había establecido un reino judío bajo el gobierno directo del dios de Israel, esto también —aunque habría tenido mucho sentido para los contemporáneos de Jesús— obviamente aún no había sucedido. El problema, sin embargo, es que Jesús dedicó todo su ministerio *a redefinir* el significado del reino. Se negó a abandonar el lenguaje simbólico del reino, pero lo llenó de

un contenido tan nuevo que, como hemos visto, subvirtió poderosamente las expectativas judías.

Este cambio de significado en el contexto original, sumado a una lectura errónea por parte de los académicos del término apocalíptico en el contexto moderno, ha producido el verdadero problema, que en realidad no puede resolverse mediante estudios léxicos de la palabra griega. *Engiken* . La lexicografía es, en última instancia, una rama de la historia y da pocos frutos si se separa de su origen. La redefinición que Jesús hace del reino de Yahvé , tal como la hemos estudiado hasta ahora, indica que, en su opinión, el reino sí estaba presente, pero que no era como Israel había imaginado. El dios de Israel se estaba convirtiendo en rey en y a través de la obra de Jesús; este reino alcanzaría su clímax en la batalla que él iba a librar en Jerusalén; dentro de una generación, habría un evento que demostraría que Jesús tenía razón al afirmar todo esto. Yahvé sería rey, y el verdadero Israel finalmente sería redimido de su exilio. Incluso antes de los grandes eventos que inaugurarían el reino en el escenario público y en la historia mundial, ese reino ya estaba presente *donde Jesús estaba* . Negar su presencia, de hecho, sería socavar el futuro esperado: si no estaba, en este sentido, ya presente, ¿qué garantía tenían los seguidores de Jesús de que la victoria final era inminente? ⁹³ La lectura que Jesús hizo de los signos de los tiempos, entonces, produjo una respuesta a la quinta pregunta sobre la cosmovisión que, una vez que lo comprendemos históricamente, cobra pleno sentido. Su ministerio público fue en sí mismo la verdadera inauguración del reino que pronto se establecería.

7. El Profeta y el Reino

A modo de resumen de lo que hemos logrado hasta ahora y como punto de partida para la siguiente parte del libro, podemos abordar las dos primeras preguntas que, como vimos en el capítulo 3 , centran la actual investigación académica sobre Jesús. ¿Cómo se relacionó Jesús con el judaísmo de su época y cuáles eran sus objetivos?

Jesús pertenecía plenamente al complejo y multiforme judaísmo de su época. ⁹⁴ Sus protestas fueron protestas judías clásicas desde dentro. Sus reivindicaciones (como las que hemos examinado hasta ahora) eran paralelas en forma, aunque diferentes en contenido, a las de muchos otros líderes judíos de su época. Sus actividades tenían sentido, y pretendían tenerlo, dentro de una cosmovisión judía. Sus relatos evocaban, ampliaban y, en parte, redefinían algunas narrativas judías habituales. Los símbolos de su propia obra cuestionaban la permanencia de los símbolos habituales de sus contemporáneos judíos, en particular al sugerir que, cuando llegara el momento del cumplimiento, una de sus características sería una necesaria

reordenación del universo simbólico de Israel. De ahí su praxis, su Todas sus historias y símbolos apuntaban a su creencia y afirmación de que el dios de Israel estaba cumpliendo sus promesas y propósitos en y a través de lo que él mismo estaba haciendo.

Jesús no fue el primero ni el último en hacer tal afirmación, aunque su manera de anunciarla y encarnarla fue, hasta donde sabemos, sin paralelo. En un mundo cuya turbulencia política, religiosa y social generó numerosas definiciones posibles de lo que significaba ser judío, ser lealmente judío o formar parte del verdadero Israel que un día sería reivindicado, no cabe duda de que Jesús debe ubicarse en el mapa judío del siglo I junto con los numerosos movimientos y grupos que surgieron y desaparecieron en aquella época convulsa. Si era, como él afirmaba, un judío verdaderamente leal, y mucho menos si era el punto focal del verdadero Israel que un día sería reivindicado, fue, por supuesto, un tema de debate en su época, y así ha permanecido. Pero Jesús no puede ubicarse, históricamente, excepto como alguien que planteó precisamente estas preguntas, dentro del judaísmo del siglo I, de forma aguda. Él fue, y sigue siendo, «Jesús el judío».⁹⁶

¿Qué pretendía entonces? ¿Cuáles eran sus objetivos?⁹⁷ Este es, por supuesto, el tema de la siguiente parte de este libro; pero por el momento, sobre la base del argumento presentado hasta ahora, podemos sugerir lo siguiente.

He argumentado que Jesús pretendía llevar la historia de Israel a su clímax divino, en y a través de su propia obra. Su praxis profética estaba diseñada para desafiar a sus contemporáneos a abandonar sus agendas, incluyendo aquellas que parecían estar sancionadas, o incluso exigidas, por la Torá y los Profetas. Los convocó a seguirlo como pueblo de YHWH, lo cual era, según él, el verdadero, aunque sorprendente, cumplimiento de toda la historia bíblica. Su objetivo era provocar un cambio radical en la cosmovisión de sus oyentes, no un abandono de la misma. Se consideraban Israel, esperando el cumplimiento de las promesas de YHWH, particularmente las concernientes a la gran redención, la restauración, el regreso del exilio y el perdón de los pecados. Jesús ofreció precisamente eso; pero, como sus propias historias lo dejaron claro, lo que ofreció no se parecía a lo que esperaban. Sus acciones simbólicas concretaron tanto su rechazo a las formas actuales de concebir la esperanza de Israel como su propia alternativa. Su objetivo, entonces, era reconstituir a Israel en torno a sí, como el verdadero pueblo que había retornado del exilio; lograr la victoria del dios de Israel sobre el mal que había esclavizado a su pueblo; y, de algún modo, hacer realidad la mayor esperanza de todas: el regreso victorioso de YHWH a Sión.

Si estos (hasta donde podemos decir en esta etapa del argumento) eran los objetivos de Jesús, ¿cuáles eran sus intenciones más detalladas? Claramente, emprender el ministerio profético itinerante que hemos estudiado en este perfil. Su intención era llamar a discípulos, doce en particular. Su intención era anunciar el reino en la práctica, la historia y el símbolo. Y, hasta donde podemos ver, logró estas intenciones.

Pero hay una intención más, a la que solo hemos llegado brevemente hasta ahora, y que nos lleva a la siguiente parte de este libro. Al parecer, Jesús pretendía aclarar las cosas con una visita particular a Jerusalén. Después de todo, sería Sión la que escucharía el evangelio de labios de los mensajeros enviados por Dios. Jerusalén se alegraría al saber que Yahvé había vencido a Babilonia y que su pueblo era finalmente libre. Pero para descubrir las razones por las que Jesús centró su obra en Jerusalén de esta manera, debemos abrir un nuevo panorama. Parece que podemos decir mucho sobre el perfil de Jesús como profeta. ¿Qué podemos decir, como historiadores, sobre la vocación específica a la que obedeció este profeta?

CAPÍTULO 11. JESÚS E ISRAEL: EL SIGNIFICADO DEL MESIANISMO

1. Introducción

Las acciones proféticas, las historias, los símbolos y las respuestas a la cosmovisión de Jesús están ahora ante nosotros. En conjunto, presentan una visión completa de su mentalidad, su particular conjunto de variaciones dentro de la cosmovisión del judaísmo del primer siglo. Como todos estos esbozos de cosmovisiones o mentalidades, este apunta más allá de sí mismo a la cuestión de los objetivos y creencias del sujeto. Con esto, por supuesto, nos encontramos con aún más controversia.

Aunque el tema es complejo, argumentaré que hay una salida. En esta parte del libro, más específicamente, argumentaré que Jesús se aplicó a sí mismo los tres aspectos centrales de su propio anuncio profético del reino: el regreso del exilio, la derrota del mal y el regreso de YHWH a Sión. Estos tres se superponen y encajan en varios puntos. De hecho, al estudiarlos, volveremos repetidamente a algunos de los mismos textos y pasajes. Pero para mayor claridad, podemos, hasta cierto punto, intentar desentrañarlos. Es más, esta parte del libro no se relaciona linealmente con la parte anterior: no sugiero que la enseñanza de Jesús cambiara de un tema a otro de la misma manera que mi discusión, o que solo comenzó a revelar sus objetivos y creencias cuando su enseñanza del reino quedó completamente clara. Los objetivos y creencias de Jesús se relacionaban por igual con todo lo que he dicho hasta ahora sobre su mentalidad y su anuncio del reino; Somos nosotros quienes tenemos que reconstruirlas por este camino tortuoso, sobre todo por el modo en que se ha desarrollado el debate sobre el tema en los últimos doscientos años.

Comenzamos con el primer aspecto del anuncio del reino de Jesús. En este capítulo argumentaré que Jesús se consideraba el líder y el punto focal del verdadero Israel que regresaba del exilio. Él era el rey mediante cuya obra YHWH finalmente restauraba a su pueblo. Él era el Mesías.

Tres cosas deben decirse de inmediato sobre esta afirmación. En primer lugar, por si alguien no lo ha comprendido, la palabra «Mesías», en el lenguaje de Jesús, no se refiere, en sí misma, a una figura divina o casi divina.¹ Hay textos desconcertantes y opacos en las escrituras hebreas que hablan del rey como se habla del dios de Israel.² Hay pasajes donde los roles de YHWH y del rey parecen estar entrelazados.³ Pero no hay evidencia que sugiera que las diversas figuras mesiánicas y cuasi-mesiánicas que recorren las páginas de la

historia del primer siglo se consideraran a sí mismas, o fueran consideradas por otros, de esta manera. Así, cuando Pedro le dice a Jesús «Tú eres el Mesías», y cuando Caifás pronuncia las mismas palabras, pero como una pregunta irónica, ninguno de ellos debe entenderse como una afirmación o pregunta sobre si Jesús se cree la segunda persona encarnada de la Trinidad. El uso cristiano posterior de la palabra «Cristo» (la traducción griega de «Mesías»), e incluso de la frase «hijo de Dios», como si fueran títulos «divinos», no ha ayudado, como mínimo, a comprender este punto; pero es necesario comprenderlo para comprender a Jesús en su contexto histórico.⁴

Aclarar esto libera al historiador de muchas tonterías que se han propagado en los últimos cien años aproximadamente. Cuando William Wrede escribió su libro sobre el «secreto mesiánico» en Marcos, simplemente asumió que «Mesías», «Hijo del Hombre» e «Hijo de Dios» significaban prácticamente lo mismo y, en particular, que correspondían a lo que la iglesia primitiva llegó a creer sobre Jesús como figura divina. Wrede (quien creía, por supuesto, que Jesús nunca se vio a sí mismo como tal) fue seguido por Bultmann, y posteriormente por muchos de los estudiosos más influyentes del Nuevo Testamento del siglo XX. Al mismo tiempo, por supuesto, Schweitzer estaba elaborando una visión mucho más matizada de lo que el mesianismo podría haber significado para Jesús. Pero la visión de Wrede, que coincidía con gran parte del uso popular, perduró durante muchos años, generando una serie de falsas distinciones: aún se escucha a gente preguntarse con vehemencia si Jesús era, y se consideraba, el «Mesías divino», o si «era realmente, después de todo, un judío palestino del siglo I». En este debate, como en otros, la discusión apenas ha comenzado a avanzar desde las posiciones esbozadas hace un siglo.⁵

En segundo lugar, debemos estar dispuestos a abandonar la falsa modestia histórica que ha hecho que tantos eruditos se muestren reacios a atribuir el pensamiento teológico al propio Jesús. Uno de los grandes logros de los últimos cincuenta años de investigación ha sido el reconocimiento de que Mateo, Marcos y Lucas, así como Juan, Pablo y Otros eran *teólogos*. No eran cronistas ni transcriptores ingenuos. Reflexionaban profunda y creativamente sobre las escrituras judías, sobre el dios de Israel, sobre el logro de este dios al completar la historia de esas escrituras en Jesús, y sobre las tareas y los problemas de sus propias comunidades como pueblo de este dios, llamados a una vida de lealtad a este Jesús.⁶ Al mismo tiempo, sin embargo, los eruditos se han mostrado desconcertantemente tímidos a la hora de afirmar algo similar en relación con el propio Jesús. Cualquier pensamiento o idea profunda o creativa que parezca haber tenido se descarta de inmediato: «Oh»,

se nos dice, «eso es simplemente otro aspecto de la teología de Mateo (o de Marcos, o de Lucas, o de Juan). Jesús debe seguir siendo, al parecer, una persona irreflexiva, instintiva y simplista, que nunca reflexionó sobre lo que hacía como lo hicieron varios de sus contemporáneos y seguidores. Sostengo que, históricamente, es mucho más probable que la situación sea la contraria.⁷ Precisamente porque Mateo, Marcos, Lucas y Juan parecen ser escritores y teólogos creativos e inteligentes, debemos plantear la hipótesis de que, como elemento común a los cuatro (sin mencionar las fuentes que pudieron o no haber utilizado), existe una mente superior, más original y más sutil. ¿Quién daría cabida a un libro que argumentara que toda la música más majestuosa y sutil atribuida a Johann Sebastian Bach fue, de hecho, obra de sus cuatro hijos compositores: Wilhelm Friedemann, Carl Philipp Emmanuel, Johann Christoph Friedrich y Johann Christian? Quizás podamos esperar un nuevo día, en el que Jesús mismo sea reconocido, por derecho propio, como un teólogo pensante, reflexivo, creativo y original.⁸

En tercer lugar, y a raíz de esto, indagar cómo Jesús comprendió su propio papel en los acontecimientos históricos que estaba iniciando no es intentar lo imposible, es decir, estudiar su psicología. Tales intentos se hacen de vez en cuando,⁹ pero no han sido muy convincentes. Después de todo, como saben pastores, psiquiatras y psicoterapeutas, es bastante difícil comprender el funcionamiento interno de la psique de alguien (incluso suponiendo que pudiéramos definirlo con precisión) cuando comparte la misma cultura e idioma, y cuando coopera con el proceso y responde a las preguntas. ¿Cómo? Es mucho más difícil cuando ninguna de estas cosas se cumple. Sin embargo, podemos preguntarnos, y los historiadores a menudo lo hacen, sobre los objetivos, las motivaciones y las creencias de las personas. De hecho, estos aspectos constituyen en gran medida la esencia de la «historia».¹⁰ Y cuando combinamos propósitos, objetivos, motivos y creencias, con frecuencia encontramos algo que los combina, y que podríamos llamar «vocación» o «ambición». Estudiar el sentido de vocación o ambición de una figura del pasado no es indagar en psicología, sino en historia. Podemos o no poder responder a la pregunta. Eso depende de los datos disponibles. Pero puede plantearse y estudiarse de la misma manera que cualquier otro asunto histórico.

Dos ejemplos ilustrarán este punto. Sabemos, históricamente, que Saulo de Tarso, tras una extraña y catastrófica experiencia en el camino a Damasco, creyó tener una vocación del dios de Israel para anunciar a Jesús al mundo pagano. ¿Cómo lo sabemos? No psicoanalizando a Pablo; los intentos de hacerlo fracasan con frecuencia. Más bien, mediante el estudio de la historia.

Pablo actuó de una manera que resultaría extraña (en su mundo) a menos que creyera tener tal vocación, pero que, dada la vocación, se vuelve completamente comprensible. Con frecuencia se refiere a sí mismo como el apóstol de los gentiles. Parece haberse metido en problemas por actuar y hablar de esta manera, y a pesar de ello continuó haciéndolo. Podemos decir, ni por conjeturas ni por psicología, sino por la historia, que realmente creía tener esta vocación.

También sabemos, históricamente, que Juan el Bautista creía tener una vocación del dios de Israel para hablar y actuar como profeta escatológico, agente de una renovación que allanaría el camino para el gran acto final en el largo y tormentoso drama de YHWH e Israel. De nuevo, esto no es cuestión de psicología, ni siquiera de conjeturas. Podemos llegar a esta conclusión históricamente a partir de lo que sabemos que Juan dijo e hizo, en el contexto de su tiempo y lugar. Podemos estar seguros de que no se despertó una mañana y decidió, por pura diversión, intentar salpicar agua a la gente a ver qué sucedía. Continuó su labor sin miedo, arriesgándose al oprobio oficial, la cárcel y la muerte. Como historiadores, podemos y debemos afirmar que creía tener una tarea y un papel asignados por Dios a los que debía obedecer. La historia insiste en que, en este punto, hablamos de una conciencia de vocación.

Si podemos decir esto de dos figuras que florecieron en los años inmediatamente anteriores y posteriores a Jesús, parece absurdo no decir lo mismo de Jesús mismo. ¿Cuál fue la vocación a la que obedeció, o la ambición que lo impulsó? ¿Qué propósitos, objetivos, motivos y creencias surgieron? ¿Juntos para obligarlo a seguir el camino que siguió? ¹¹ En respuesta a esta pregunta, la presente parte del libro propone la siguiente hipótesis: Jesús creía que era su tarea no solo anunciar, sino también representar y encarnar los tres temas principales del reino, a saber, el regreso del exilio, la derrota del mal y el regreso de Yahvé a Sión. Esto lo motivó a perseguir ciertas metas y objetivos identificables. En otras palabras, actuó de maneras que resultan desconcertantes sin esta hipótesis, pero que son claramente explicables a partir de ella. No estamos persiguiendo solo un proyecto de historia de ideas, ni procediendo solo mediante el estudio de las palabras de Jesús. Estamos investigando la historia completa de lo que *hizo* y por qué pensó que tenía sentido.

El presente capítulo, pues, expone la primera parte de esta hipótesis. Jesús creía encarnar, y por tanto simbolizar en sí mismo, el regreso de Israel del exilio. Por ello, creía que la suerte del pueblo recaía sobre él y su obra. Creía, en resumen, que era el Mesías, aunque su visión de la situación en su conjunto y su vocación en ella le obligaron a redefinir también esa noción.

Al igual que con otras hipótesis históricas, la mejor manera de examinar y comprobar esta es partir del marco externo y avanzar hacia el interior. A continuación, resumimos brevemente, en particular a la luz de los escritos publicados desde la redacción de *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios*, lo expuesto en las secciones pertinentes de las Partes III y IV de dicho volumen.

2. El mesianismo en el judaísmo y el cristianismo primitivo

(i) El mesianismo en el mundo judío en tiempos de Jesús

Se han escrito volúmenes enteros sobre el significado del mesianismo en el mundo judío de la época de Jesús. Por lo tanto, resulta innecesario e imposible profundizar en el tema. Hay ¹², sin embargo, ciertos puntos fijos y algo que se acerca a un consenso emergente que puede indicar el camino correcto a seguir.

Para empezar, como he argumentado yo mismo, no existía una única imagen del «Mesías» dentro del judaísmo de la época de Jesús. Los movimientos monárquicos y/o mesiánicos de la época muestran considerable libertad y flexibilidad dentro de un concepto amplio; la idea del futuro rey de Israel era una que diferentes movimientos y diferentes aspirantes podían reformular fácilmente sin que nadie los denunciara por no ajustarse a un ¹³ ideal o retrato común. Las diversas especulaciones de los escritores de los Rollos, por un lado, y la sombría historia de la dinastía herodiana, por otro, demuestran la amplia gama de posibles opciones sobre cómo podría ser el futuro rey de los judíos. El panorama se completa con los numerosos movimientos mesiánicos populares de los que tenemos evidencia, que alcanzaron un clímax inicial con las diversas figuras que surgieron durante la Guerra de los Judíos, y un segundo y último en la importante pero fallida rebelión de Bar-Kojba. El mesianismo, al parecer, era lo que la gente entendía de él.

Sin embargo, debemos insistir en la relevancia de un amplio conjunto de evidencias. Es históricamente espurio, aunque sin duda comprensible desde el punto de vista de la metafísica idealista, imaginar que se pueda separar una corriente de pensamiento mesiánico «pura» (atestiguada por ciertos textos destacados) de la experiencia real de la realeza, y de la aspirante a realeza, que los judíos habían tenido desde la época de los Macabeos. ¹⁴ Las dinastías asmonea y herodiana proporcionaron los modelos reales de realeza que la mayoría de la gente conocía; las especulaciones sobre un rey venidero eran especulaciones sobre alguien que reemplazaría a estas dinastías sospechosas con el verdadero rey, dado por Dios. Basta con recordar que «Mesías» significaba, entre otras cosas, «rey de los judíos», para recordar también que en la época de Jesús hubo al menos una persona que reivindicó ese título y que

tenía el poder para respaldarlo. Como veremos, esto explica algunas de las declaraciones más crípticas de Jesús. No se podía desafiar a la ligera, ni siquiera implícitamente, a un hijo de Herodes el Grande.¹⁵

Si estos movimientos dispares tenían algo en común, era la expectativa, que constituía el contexto para cualquier figura mesiánica que emergiera, de que la larga historia de Israel alcanzaría por fin su meta divinamente ordenada. La larga noche del exilio, el «presente siglo malo», daría paso al amanecer de la renovación y la restauración, el nuevo éxodo, el regreso del exilio, «el siglo venidero». Donde se albergaban las esperanzas reales, era en este contexto: el rey que vendría sería el agente mediante el cual YHWH lograría esta gran renovación. También se podría citar un pasaje bíblico como Zacarías 1-8, donde las frecuentes (aunque a veces desconcertantes) referencias a figuras mesiánicas se enmarcan firmemente en el contexto de las profecías de restauración nacional y sectaria. Este es precisamente el tipo de contexto en el que se puede entender la reacción de las multitudes ante Jesús, tal como se relata en [Juan 6:15](#) : Querían apoderarse de Jesús y hacerlo rey. Donde existían expectativas mesiánicas, estas formaban parte de una historia implícita más amplia, contada y vivida por los judíos de la época de Jesús. El rey era el eje central del sueño de libertad nacional.

Es importante recalcar, por lo tanto, que no se necesita, ni se puede esperar, descubrir un panorama completo de la expectativa judía del Mesías, en el que Jesús podría o no encajar. El mundo judío de Jesús ofrece, en cambio, una oleada de elementos confusos, algunos de los cuales pueden estar presentes en algunos movimientos mesiánicos. A veces, como en los *Salmos de Salomón* y Qumrán, hay una considerable concentración en los textos bíblicos; en otras ocasiones, los movimientos monárquicos (como el de Herodes) se desarrollaron sin, hasta donde sabemos, la necesidad de recurrir a las Escrituras.¹⁶ La esperanza de la nación era central y se organizaba tanto en torno a símbolos, praxis e historias como en torno a textos de prueba.

Entre esos símbolos, que tenían connotaciones “reales”, el Templo era central.¹⁷ David, el primer gran rey, tuvo la idea original del Templo; Salomón, hijo y heredero de David, lo construyó. Ezequías y Josías, dos de los reyes más importantes del preexilio, lo purificaron y restauraron. Su reconstrucción debía formar parte de la tarea real postexílica de las figuras sombrías de Zorobabel y Josué, hijo de Josadac.¹⁸ Al purificarlo, Judas Macabeo fundó una dinastía sacerdotal y real de cien años. Reconstruirlo fue un elemento central de la pretensión de Herodes de fundar una dinastía propia. Menahem, uno de los aspirantes a mesías del período de la Guerra, apareció en el Templo con ropajes reales, como para anunciar la tan esperada llegada de la liberación

divina; Simón bar Giora apareció, vestido con ropas reales, en el lugar donde se alzaba el Templo. ¹⁹ Bar-Kochba, como vimos, dio tanta prioridad a la reconstrucción del Templo que la hizo estampar en sus monedas. El Templo y la realeza iban de la mano. ²⁰

De igual manera, el rey sería quien libraría las batallas de Israel. David había derrotado a Goliat y a los filisteos; la señal de que sería rey ya era evidente cuando las mujeres cantaron: «Saúl ha matado a sus miles, y David a sus diez miles». ²¹ Su verdadero sucesor, según los Salmos bíblicos, alcanzaría su señorío derrotando a los enemigos de Israel. ²² Según los *Salmos posteriores de Salomón*, él cumpliría las promesas davídicas del Salmo 2 aplastando a los pecadores con una vara de hierro y destrozándolos como una vasija de alfarero. ²³ Ezequías había derrotado a los asirios (aunque en ese caso Yahvé lo había hecho todo él solo); Josías había muerto en batalla contra el enemigo nacional. Una de las razones por las que Zorobabel desaparece del panorama del segundo Templo puede ser precisamente porque ni siquiera intentó luchar por la libertad de Israel. Antes de que Judas Macabeo purificara el Templo, había obtenido la gran victoria sobre los sirios. Antes de que Herodes comenzara a reconstruirlo, había obtenido notables éxitos militares contra los partos y los nabateos. (Parte de la inaceptabilidad de Herodes para muchos judíos puede haber sido, por supuesto, la forma en que él, al igual que los macabeos, cooperó constantemente con la propia Roma). ²⁴) Tareas similares fueron realizadas o intentadas por los supuestos Mesías del período de la guerra, como Simón bar Giora, ²⁵ y, por supuesto, el propio Bar-Kochba, cuyo nombre ('hijo de la estrella') está tomado de la profecía bélica de [Números 24:17-19](#):

Lo veo, pero no ahora;
Lo contemplo, pero no de cerca.
Una estrella saldrá de Jacob,
y se levantará un cetro de Israel;
aplastará las fronteras de Moab,
y el territorio de todos los setitas.
Edom será una posesión,
Seir, posesión de sus enemigos,
Mientras que Israel actúa valientemente.
Uno de Jacob gobernará,
y destruir a los supervivientes de Ir. ²⁶

La praxis que demostraría el mesianismo incluía, por lo tanto, liderar la batalla victoriosa contra los enemigos de Israel. Todo esto se resume en una conclusión de obvia importancia para la cuestión de Jesús y el mesianismo: un

Mesías ejecutado por las fuerzas de ocupación no era, después de todo, el verdadero Mesías. Este no es un punto teológico sutil, aunque tiene enormes implicaciones teológicas. Es simplemente una obviedad de la política del primer siglo.

El templo y la batalla eran, por lo tanto, símbolos centrales de una vocación real. En torno a estos puntos más o menos fijos, capaces de sustentar prácticas de muy diversa índole, surgieron diferentes movimientos. En algunos de ellos, la historia subyacente, los símbolos centrales y la praxis real se expresaban en términos de profecía escritural. Qumrán, en particular, recopiló textos «mesiánicos», a veces integrados en escritos más extensos, a veces concentrados en colecciones de «testimonios».²⁷ Si bien incluso allí debemos tener claro que tales textos eran vistos como parte de una historia y como un elemento que marcaba tanto el símbolo como la praxis, también debemos notar que representan la posibilidad abierta, dentro del judaísmo de los días de Jesús, de ecos escriturales que estaban, por así decirlo, listos para ser despertados cuando alguien hablaba o actuaba de ciertas maneras.²⁸

Hay un eco en particular que debe destacarse y comprenderse adecuadamente. Varios textos de este período se refieren al rey como «hijo de dios». El uso del Salmo 2 y 2 Samuel 7 está atestiguado en Qumrán en un contexto mesiánico, y existen otras referencias que demuestran que «hijo de dios» como título mesiánico era conocido en diversos círculos de este período.²⁹ Pero debemos subrayar que en el primer siglo el significado judío regular de este título no tenía nada que ver con un incipiente El trinitarismo; se refería al rey como *representante de Israel*. Israel era hijo de Yahvé : el rey que vendría a asumir su destino compartiría este título.

Incluso a partir de este breve resumen de la evidencia, el historiador se enfrenta a una pregunta. Jesús de Nazaret no reconstruyó ni adornó el Templo. No lideró una revolución victoriosa contra los romanos. Es decir, no se conformó, en el plano de la praxis simbólica (y mucho menos en el del paradigma textual), ni siquiera a la vaga expectativa popular que podemos trazar. Entonces, ¿por qué insistieron sus seguidores en que él era, después de todo, el Mesías, el hijo del dios viviente?

(ii) El mesianismo en el cristianismo primitivo

Porque insistieron. Desde sus inicios, la comunidad de seguidores de Jesús lo consideró el Mesías.³⁰

Es necesario profundizar un poco más en lo que querían decir con esto. Muchos han intentado argumentar que Pablo, escribiendo unos veinte años después de la crucifixión de Jesús, ya usaba la palabra *Cristo* como nombre propio, y que su significado titular («Mesías») fue absorbido por otros

significados teológicos. Creo que esto es un error.³¹ Pero, incluso si fuera cierto, la única explicación sería que el movimiento cristiano primitivo había sido tan categórico en la aplicación del *título* a Jesús, por sorprendente que esto haya sido, que incluso quienes no estaban de acuerdo con la atribución se vieron obligados a seguir usando la palabra, aunque, según esta hipótesis, les habría resultado embarazoso. Creo, de hecho, que la gimnasia mental necesaria para sostener esta línea de pensamiento indica en sí misma que la verdad es más simple, y que Pablo, junto con todos los demás cristianos primitivos que conocemos (a diferencia de aquellos inventados por eruditos ingeniosos), creía que Jesús era el verdadero Mesías, y mantenía esa creencia como una seña de identidad central. Pero mi punto aquí es que, incluso si no lo hiciera, su uso continuo de *Cristo* indica aún más la fuerza de la convicción mesiánica en la iglesia primitiva.

De hecho, *el término Christos está muy extendido en los primeros escritos cristianos, y Jesús era conocido con esa palabra por personas ajenas a él, como Suetonio y Josefo.*³² Incluso si argumentáramos que su significado judío, nacional y real se olvidó desde muy temprano, solo intensificaríamos la pregunta: ¿por qué se le atribuyó esta palabra a Jesús en primer lugar? En otras palabras, dado que la comunidad cristiana primitiva era judía hasta la médula, ¿qué la llevó a predicar el mesianismo de Jesús con tanta firmeza que el título perduró incluso cuando su significado original pudo haberse olvidado?

Esta cuestión debe agudizarse con otras dos consideraciones. En primer lugar, declarar un movimiento como mesiánico equivalía a buscarse problemas, tanto de las autoridades romanas (para quienes César era el único rey verdadero) como, como hemos visto, de los demás aspirantes al título de «rey de los judíos», a saber, la familia herodiana. Ambos problemas son claramente visibles en los Hechos; sin embargo, los primeros seguidores de Jesús se mantuvieron fieles a la palabra y al tema. El enfrentamiento con las autoridades, sin embargo, no se produce como podríamos haber imaginado a partir de nuestro conocimiento de la historia judía, es decir, en forma de una confrontación violenta entre la nueva casa real advenediza y la de César o la de Herodes. (Podemos contrastar los movimientos mesiánicos del 4 a. C. y el 6 d. C. , y, por supuesto, la rebelión de Bar-Kochba). Lo más cercano a tal enfrentamiento es el extraño incidente relatado por Hegesipo, en el que algunos parientes consanguíneos de Jesús fueron juzgados por Domiciano como si formaran parte de una dinastía real.³³ ¿Por qué, entonces, los primeros cristianos se etiquetaron de una manera que probablemente causaría problemas? ¿Por qué, dado que parecen haber trabajado con una

noción considerablemente redefinida del Mesianismo y sus implicaciones, continuaron usando esa palabra, ese modelo? Una vez más, ¿por qué, viendo que Jesús no hizo lo que se esperaba de un Mesías, siquiera comenzaron a usar la palabra?

En segundo lugar, un movimiento mesiánico sin un Mesías físicamente presente planteaba una anomalía, sobre todo cuando el Mesías en cuestión había fallecido a manos de un líder revolucionario *fracasado*. Si los primeros cristianos ansiaban tanto un movimiento mesiánico, ¿por qué no eligieron a otro Mesías, quizás de la familia de Jesús, quizás a su propio hermano, Santiago, quien, después de todo, era el líder reconocido de la iglesia de Jerusalén para la siguiente generación? Si no lo hicieron, ¿qué les llevó a afirmar, escandalosa para los judíos e incomprensible para los gentiles, que Jesús era en realidad el Mesías?

En este punto una línea regular de pensamiento ha dicho: fue la resurrección, y sólo la resurrección, la que lanzó la reivindicación mesiánica.³⁴ Hasta ese momento el movimiento de Jesús no había sido mesiánico; la Pascua lo hizo así.

Reconozcamos primero la evidente verdad en esta sugerencia. Sin la resurrección —dejando abierta por el momento la interpretación que los primeros discípulos dieron a esa palabra— es simplemente inconcebible que alguien considerara a Jesús como el Mesías, especialmente si no lo habían considerado así de antemano. Pero una breve reflexión revelaría que esta no puede ser una explicación completa del asunto. No solo no está claro en este momento —sobre todo en los escritos de quienes han propuesto esta hipótesis— qué sucedió exactamente en la Pascua; ciertamente no está claro que alguien en ese momento esperara que el Mesías muriera a manos de los paganos, y mucho menos que resucitara de entre los muertos en medio de la historia en curso. Por lo tanto, independientemente de la interpretación que hagamos de la resurrección, no hay un contexto circundante en el que tenga sentido suponer que los primeros discípulos se dijeran a sí mismos: «No creíamos que fuera el Mesías, solo creíamos que era un profeta. Pero si resucitó de entre los muertos, entonces debemos concluir que era y es el Mesías, aunque no hiciera lo que pensábamos que haría un Mesías». A veces uno se pregunta si ciertos académicos reconocerían un *reductio ad absurdum* si les surgiera en las narices. Para cambiar la metáfora, cuando un argumento se topa con los topes de esta manera, deberíamos ser honestos y admitir que iba por mal camino.

De hecho, podemos sospechar que la facilidad con la que se ha aceptado el argumento «resurrección, por lo tanto, mesianismo» durante este siglo se

debe en gran medida a una confusión entre ambos lados de la ecuación. Si bien la resurrección de Jesús obligaría a sus seguidores a reevaluar el significado de su crucifixión, no le habría otorgado a él, a su vida ni a su muerte un significado «mesiánico» *si dicho significado no hubiera estado ya presente de alguna manera*. Es este argumento, en mayor o menor medida, el que ha obligado cada vez más a los estudiosos a concluir que había algo, al menos en la muerte de Jesús, y muy posiblemente también en su vida, que, por sorprendente que parezca, debe considerarse mesiánico.³⁵ El mismo argumento también echa por tierra cualquier ataque preventivo fácil por parte de los eruditos empeñados en afirmar que todo el material «mesiánico» de los evangelios debe, *ex hypothesi*, ser invención de la iglesia primitiva. Si Jesús era tan diferente de cualquier Mesías esperado, y si su propio movimiento era tan diferente de un movimiento mesiánico, ¿por qué molestarse en inventar pasajes? ¿Dichos y, sobre todo, un título que, en el mejor de los casos, resultaría irrelevante y, en el peor, peligrosamente engañoso?

El criterio de doble semejanza y doble desemejanza ayuda nuevamente a afinar el caso.³⁶ Adelantándonos al argumento detallado, podemos sugerir que la imagen de Jesús como Mesías en los evangelios sinópticos no solo difiere significativamente de lo que el contexto judío nos habría hecho esperar (aunque solo tiene sentido dentro de ese contexto judío, y como una variante clave de este). También difiere significativamente, tanto en contenido como en tono de presentación, de lo que encontramos en la iglesia primitiva (aunque la proclamación de Jesús como Mesías por parte de la iglesia solo tiene sentido si presuponemos algo similar a la imagen de los evangelios). En el cristianismo primitivo, el «mesianismo» se convierte rápidamente en parte de un panorama más amplio que se anuncia sin vacilación ni secretismo, mientras que en los evangelios está rodeado de un aura de misterio. Como en otros casos, la imagen que pintan los evangelios es a la vez continua y discontinua con el judaísmo no cristiano, por un lado, y la vida de la iglesia primitiva, por otro, de tal manera que obliga al historiador a postular que aquí estamos en contacto con el propio Jesús.

Incluso un vistazo superficial al mesianismo dentro del judaísmo y la iglesia primitiva nos lleva, por lo tanto, inexorablemente de vuelta a la pregunta: ¿cómo se transformó la noción de mesianismo en una? En última instancia, la hipótesis más simple debe ser que fue Jesús mismo quien provocó la transición. ¿Existen, entonces, indicios de que Jesús se considerara, por paradójico que parezca, el Mesías, el representante de Israel, enviado por Yahvé para ser la punta de lanza del gran movimiento de liberación nacional?

3. Jesús y la realeza: acontecimientos en Jerusalén

(i) Introducción

La cuestión, como ya hemos indicado, no puede consistir en encajar a Jesús con precisión en un marco cuidadosamente diseñado y preconfigurado de «lo que los judíos creían sobre el Mesías». No existe tal cosa. Tampoco podemos simplemente recopilar textos mesiánicos de la Biblia hebrea y preguntarnos cuántos de ellos estaban presentes en la conciencia que Jesús tenía de su propia vocación y agenda. Los textos importan, pero los contextos importan aún más. Nuestra indagación debe centrarse, como se ha hecho a lo largo de este trabajo, en la praxis, las historias y los símbolos —que a menudo trabajan juntos— que caracterizan la trayectoria de Jesús, por un lado, y las diversas corrientes de la creencia mesiánica judía, por otro.

El debate, algo difuso, sobre estos puntos en la última generación de académicos ha dado lugar a dos puntos principales: el *título* y el Templo. El «título» en la cruz, que indica el motivo de la ejecución de Jesús, es ampliamente reconocido como genuinamente histórico. Jesús murió con la inscripción «el rey de los judíos» sobre su cabeza.³⁷ Esto no es, después de todo, tan sorprendente; la crucifixión era la forma habitual de tratar con los aspirantes a Mesías. La cuestión es por qué alguien pensó en acusar a Jesús de esa manera, y por qué, a pesar de tanta evidencia aparente en contra, se mantuvo. Y la respuesta principal a esa pregunta tiene que ver con la acción de Jesús en el Templo, que la mayoría ahora coincide en que fue la causa inmediata de su muerte. Estos dos puntos focales servirán, por lo tanto, de marco para nuestra discusión. ¿De qué manera se percibió o pretendió que la acción de Jesús en el Templo fuera mesiánica? ¿Y de qué manera la acusación bajo la cual Jesús finalmente murió reflejó sus propios intereses?

(ii) La Acción del Templo

La acción de Jesús en el Templo constituye el acto más evidente de praxis mesiánica dentro de las narraciones evangélicas. Ya hemos estudiado el incidente en detalle en el capítulo 9, donde concluimos que no solo se refería a la religión, sino también a la realeza; y, en realidad, no solo a la purificación, sino también al juicio. Jesús estaba reclamando cierto tipo de autoridad sobre el Templo y su vida. Aunque los sumos sacerdotes gobernaban el Templo de facto en este período, el modelo bíblico, que sabemos que se mantuvo vigente en este período no solo por los textos, sino también por los movimientos históricos, se refería al gobernante del Templo como el verdadero rey davídico.

No se trataba tanto de *enseñanza* como de *acción simbólica*. Jesús, como hemos visto con frecuencia, era tan capaz como cualquiera de sus

contemporáneos de realizar deliberadamente acciones de gran valor simbólico. En su época y cultura, su cabalgada sobre un burro por el Monte de los Olivos, el Cedrón y el Monte del Templo expresaba con mayor fuerza que las palabras una reivindicación real.³⁸ La alusión a Zacarías (y, con ella, a varios otros pasajes) es obvia:

¡Alégrate mucho, hija de Sión!
¡Grita en voz alta, oh hija de Jerusalén!
He aquí que tu Rey viene a ti;
Él es triunfante y victorioso,
humilde y montado en un burro,
sobre un pollino, hijo de asna.
Destruirá el carro de Efraín
y el caballo de guerra de Jerusalén;
y el arco de guerra será cortado,
y mandará paz a las naciones;
Su dominio será de mar a mar,
y desde el Río hasta los confines de la tierra.³⁹

La llamada «entrada triunfal» fue, pues, claramente mesiánica. Este significado es algo desarrollado por los evangelistas, en particular por Mateo, pero no por ello debe negarse al incidente original. Todo lo que sabemos de las multitudes judías en la época de la Pascua en este período hace que su reacción, en todos los relatos, sea plenamente comprensible: alaban a su dios por la llegada, por fin, del verdadero rey.⁴⁰ Es difícil evaluar qué querían decir exactamente con esto; no hay motivos para dudar de que lo pensaron y lo dijeron.

La acción de Jesús en el Templo, sin embargo, fue igualmente “real”.⁴¹ Una vez más hay claros ecos de las Escrituras, de pasajes algunos de los cuales sabemos que fueron considerados explícitamente mesiánicos en este período:

[YHWH le dijo a David, por medio de Natán:] «Cuando tus días se cumplan y te reúnas con tus antepasados, levantaré a tu descendencia después de ti... y afirmaré su reino. Él edificará una casa a mi nombre, y yo afirmaré el trono de su reino para siempre. Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo».⁴²

Aquí hay un hombre llamado Renuevo; él se extenderá en su lugar y edificará el templo de YHWH. Él edificará el templo de YHWH; tendrá honor real y se sentará y gobernará en su trono.⁴³

No habrá más mercaderes en la casa de Jehová de los ejércitos en aquel día.⁴⁴

El rey tenía la máxima autoridad sobre el Templo. Él sería su reformador, su reconstructor. Dado que la acción de Jesús tenía como objetivo el juicio y la reconstrucción de este símbolo central, todo el incidente debe interpretarse como cargado de una afirmación mesiánica explícita. Esto, cabe destacar, pertenece a la praxis simbólica del propio incidente y al mundo narrativo que pretende evocar. No se trata solo de una «enseñanza» en un sentido abstracto. Alguien que hacía lo que Jesús hacía indicaba que la historia de Israel había llegado al punto de una destrucción y reconstrucción decisivas, y que sus propias acciones encarnaban ese momento.

Esto puede verse mejor si consideramos el incidente a la luz de los capítulos iniciales del Primer Libro de los Macabeos.⁴⁵ Dado que la festividad de Janucá se celebraba con entusiasmo en la época de Jesús, un círculo mucho más amplio que el de los pocos letrados habría conocido la historia; la conexión entre la revuelta contra los paganos, la acción en el Templo y el establecimiento de una casa real quedó firmemente grabada en la mente popular. En resumen, la narración se desarrolla de la siguiente manera: Antíoco Epífanes, el rey megalómano sirio, conquista Jerusalén, abolió oficialmente el cumplimiento de la Torá e instauró un culto sacrificial sacrílego en el Templo. Matatías, un sacerdote, se niega a obedecer el edicto del rey y mata a un judío que ofrecía un sacrificio pagano; él «arde de celo por la ley, tal como lo hizo Finees» (2:26). Él y sus hijos huyen entonces a las colinas, donde reúnen un ejército de personas ávidas de la ley y se lanzan a ataques esporádicos contra paganos y renegados. Cuando Matatías está a punto de morir, pronuncia un discurso instando a sus hijos a mantenerse firmes, a derrotar a los gentiles y a defender la ley. Judas Macabeo actúa, en cumplimiento de la imagen y la profecía reales,⁴⁶ para reagrupar a Israel; obtiene algunas victorias iniciales. Judas y su ejército derrotan entonces a los sirios, entran en Jerusalén, purifican el Templo y restauran el verdadero culto. Las implicaciones reales de esto no se ignoran: Judas comienza su oración previa a la batalla con

Bendito seas tú, oh Salvador de Israel, que aplastaste el ataque del valiente guerrero por mano de David tu siervo, y entregaste el campamento de los filisteos en manos de Jonatán hijo de Saúl...⁴⁷

La historia concluye con la muerte de Antíoco Epífanes y la exitosa defensa del Templo contra el contraataque.⁴⁸ el tratado entre Judas y Roma; la muerte de Judas y la sucesión de su hermano Jonatán; la reconstrucción de Jerusalén por Jonatán, sus actividades subsiguientes y su muerte; la sucesión del siguiente hermano, Simón; su establecimiento de lo que equivale a una paz escatológica;⁴⁹ Su instalación como Sumo Sacerdote y líder; y la transmisión

de su cargo a sus hijos. En otras palabras, la secuencia es la siguiente: victoria sobre los paganos, purificación del Templo, cumplimiento de las promesas y establecimiento de la nueva dinastía.

Las acciones simbólicas de Jesús inevitablemente evocaban todo este contexto más amplio. Jesús realizaba acciones *macabeas*, si bien con algunas diferencias radicales. Esto explica, entre otras cosas, por qué la familia del Sumo Sacerdote, que se consideraba en cierto sentido sucesora de la línea sacerdotal asmonea, consideró la acción de Jesús tan amenazante. También explica por qué dicha acción estaba tan inevitablemente cargada de connotaciones «reales». Esto, a su vez, explica lo que sigue: una brillante serie de enigmas, todos ellos que apuntan a la acción del Templo y a la afirmación mesiánica implícita de Jesús.

(iii) Acertijos reales

(a) Destruir y reconstruir

Uno de los enigmas mejor atestiguados —que un erudito, de hecho, ha convertido en el eje central de toda su interpretación de los objetivos de Jesús en este punto— es el oscuro dicho sobre la destrucción y reconstrucción del Templo.⁵⁰ Cualquiera que sea la forma original en que esto sucedió, parece probable que Jesús dijera este tipo de cosas más de una vez.⁵¹ Aunque Marcos afirma que los testigos del juicio eran «falsos»,⁵² La tradición paralela en Juan, la profecía a los discípulos en el Monte de los Olivos y la burla en la cruz⁵³ Todo esto refuerza la probabilidad de que un dicho como este formara parte de su explicación de lo que había hecho en los atrios del Templo. La cuestión que nos ocupa aquí es... Una vez más, esta explicación enigmática constituía un derecho real.⁵⁴ Jesús haría, en un sentido u otro, lo que Salomón, el hijo de David, había hecho, o, *mutatis mutandis*, lo que Judas Macabeo y sus hermanos habían hecho. Su acción en el Templo era una reivindicación de estatus real.

(b) Decidle a este monte...

En Marcos y Mateo, la acción de Jesús en el Templo está estrechamente vinculada con la maldición de la higuera. Como⁵⁵ se ha comentado a menudo, esto tiene el efecto de usar un símbolo actuado para interpretar otro. En este caso, sin embargo, el símbolo se interpreta aún más mediante un acertijo que dice:

Cualquiera que diga a este monte: Quítate y échate en el mar, y no dude en su corazón, sino crea que será hecho lo que dice, lo que dice le será hecho.⁵⁶

Ya hemos comentado que «este monte», dicho en Jerusalén, cerca del Templo, se referiría naturalmente al propio monte del Templo. Sin embargo, hay una alusión bíblica que sugiere que el dicho también era un enigma

mesiánico críptico. Zacarías 1-8 trata del regreso del exilio, la restauración de Jerusalén, el regreso de Yahvé a Sión y la reconstrucción del Templo; y, como era de esperar, de los ungidos venideros: el sacerdote y el rey.⁵⁷ Zorobabel es la figura davídica en quien el profeta deposita sus esperanzas para la reconstrucción del Templo, a pesar de toda la oposición; y, para simbolizar esa oposición, utiliza la imagen de la gran montaña, tal vez (como en otros pasajes de Zacarías 1-8) haciéndose eco de Isaías 40, que habla de las montañas y colinas que serán aplanadas a la venida de YHWH :

Me dijo: «Esta es la palabra de Jehová a Zorobabel: No con ejército ni con fuerza, sino con mi Espíritu, dice Jehová de los ejércitos. ¿Qué eres, oh gran monte? Ante Zorobabel te convertirás en llanura; y él sacará la piedra angular entre gritos de "¡Gracia, gracia a ella!"». ⁵⁸

Sugiero, por lo tanto, que el dicho sobre la montaña tiene una doble connotación. Primero, enfatiza que la acción de Jesús significó la destrucción del Templo; segundo, señala a Jesús como aquel que finalmente haría lo que Zorobabel debía hacer, es decir, ser el verdadero ungido que construiría el verdadero Templo. Cualquiera que sea el significado de la «montaña» en la obra de Zacarías... profecía, era claramente algo que se interponía en el camino de la construcción del Templo.⁵⁹ Así, en el enigma de Jesús, (a) el Templo actual se opone al verdadero, (b) el Templo actual será destruido para dar paso al verdadero, y (c) Jesús es el verdadero ungido, quien sacará la piedra angular del edificio y así lo completará. Una vez más, la acción del Templo reivindica la realeza.

(c) Juan el Bautista

Lo mismo ocurre con otro enigma que, en los tres sinópticos, sigue de cerca el incidente del Templo. A Jesús se le plantea una doble pregunta: ¿con qué autoridad hace estas cosas y quién se la dio? Obviamente, se trata de una pregunta sobre el mesianismo. Alguien que hace lo que Jesús hacía incita a pensar que actúa como un aspirante a Mesías; de ser así, presumiblemente afirma que Yahvé le ha dado esta autoridad.

Jesús responde con un enigma sobre Juan el Bautista.⁶⁰ ¿Fue enviado del cielo, es decir, fue un verdadero profeta, o fue simplemente otro ser humano sin autorización divina? ⁶¹ Esta respuesta, como señalan los evangelistas, funcionaba como una contrapregunta capciosa: cualquier respuesta que dieran los interlocutores de Jesús los acarrearía dificultades. Pero el enigma de Jesús va más allá de una simple discusión verbal.⁶² Para comprender su sentido pleno, es necesario traer a la discusión el otro lugar donde Juan ocupa un lugar destacado en el discurso de Jesús.

En el período en que Juan todavía vivía pero estaba en prisión, y Jesús ya se había lanzado a su carrera pública, Juan envió mensajeros para preguntar si Jesús era realmente el que él, Juan, había esperado.⁶³ Claramente, Jesús no podría haber respondido simplemente a la pregunta diciendo: «Sí, en verdad soy el Mesías». Tal respuesta podría o no haber satisfecho a Juan; sin duda habría despertado demasiada excitación entre los seguidores y oyentes de Jesús, y bien podría haber precipitado la acción de Herodes. En cambio, Jesús respondió con una alusión a Isaías. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, Los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres escuchan la buena nueva. Dichoso, en consecuencia, quien no se ofende por Jesús en esta obra. Las implicaciones son claras: esta es, sin duda, la era mesiánica, si tan solo tienes ojos para verla. Jesús no puede decir más en público. Cualquier pretensión de ser el rey de los judíos, en cualquier sentido, será una amenaza directa para Herodes, como lo demuestra la siguiente discusión.⁶⁴

Jesús se dirige entonces a la multitud de forma aún más críptica. ¿Por qué habían salido al desierto siguiendo a Juan? ¿Para ver una caña sacudida por el viento? ¿Era este el tipo de movimiento real que cabría esperar en Galilea? Aquí es donde, bajo la cuidadosa codificación de la pregunta de Jesús, se hace evidente la verdadera dimensión del problema. Cualquier pretensión, por parte de Juan sobre Jesús o de Jesús sobre sí mismo, de ser el rey de los judíos plantearía, por supuesto, un desafío directo, por absurdo que fuera en términos de poder real, a Herodes Antipas. Herodes había elegido como símbolo, colocado en sus monedas (en lugar de un retrato, por recelo ante los escrúpulos judíos), una típica caña galilea.⁶⁵ (A diferencia de los textos escritos, las monedas eran un medio, de hecho el principal, de comunicación masiva, y sus símbolos podían funcionar de forma similar a las caricaturas políticas conocidas de nuestros días). La pregunta de Jesús, sin cifrar, significa más o menos: ¿buscaban a otro rey al estilo herodiano? Seguramente no; querían algo mucho mayor, algo más que un simple pseudoaristócrata, que los dominara como un tirano pagano. Y lo consiguieron. Juan era un profeta; de hecho, el profeta más grande que jamás haya existido, aquel del que habló Malaquías, el último profeta antes del amanecer del gran día final. Pues bien: si Juan fue el último de los profetas preparatorios, ¿dónde estamos ahora? La respuesta es clara, aunque solo pueda enunciarse crípticamente. El más pequeño en el reino es mayor que Juan. En otras palabras, Jesús mismo, el portador del reino, no es un simple profeta. Él es a quien Juan, y con él las verdaderas esperanzas de Israel, habían estado esperando. Si Juan es Elías, esto significa, sin duda, que Jesús es el Mesías.⁶⁶ Toda la discusión sobre Juan

resulta ser una discusión velada sobre el propio Jesús. El comentario sobre Juan a la multitud funciona como una respuesta adicional, aunque alusiva, a la pregunta que el propio Juan había planteado: sí, Jesús es el que había de venir, y no hay necesidad de buscar a otro.

Con este pasaje en mente, podemos volver al enigma de Jesús en Jerusalén. Este plantea una doble respuesta a la pregunta sobre la autoridad con la que Jesús había actuado en el Templo y de dónde la obtuvo.

En primer lugar, Jesús afirmaba implícitamente, como en Mateo 11, ser el verdadero sucesor del último gran profeta. Jesús había sido bautizado por Juan; consideraba su obra y ministerio la continuación y culminación de los de Juan; quienes lo observaban pensarían en su carrera como, en cierto sentido, la continuación de la de Juan. Juan, a su manera, había iniciado un movimiento de reino, independiente tanto de Herodes como de los funcionarios del Templo. Herodes había visto que Juan representaba una amenaza; cuánto más lo vio Jesús. El enigma de Jesús dice, con la mayor claridad posible, que la razón por la que tiene la autoridad para actuar como lo hizo en el Templo es porque, como aquel a quien Juan señaló, él es, de hecho, el Mesías. Si Juan fue un profeta enviado por el cielo, fue el último en la sucesión: después de él viene el rey.⁶⁷ El movimiento implícito de Juan contra el Templo se ha vuelto explícito en Jesús. En otras palabras, se ha vuelto mesiánico.

En segundo lugar, Jesús había sido *ungido* por el Espíritu Santo en el momento del bautismo de Juan.⁶⁸ Por lo tanto, se encontraba en la misma posición que David entre su unción por Samuel y su entronización final. Tenía la autoridad para actuar como lo hizo porque YHWH se la había otorgado mediante el bautismo de Juan.

Cualquier duda sobre esta interpretación del enigma sobre Juan queda disipada por los demás enigmas que siguen inmediatamente.

(d) Inquilinos, sirvientes, hijo y piedra

El siguiente enigma, que debe tomarse como una explicación críptica adicional de cómo Jesús interpretó su propia acción y su probable resultado, es la llamada parábola de los labradores malvados. De las muchas⁶⁹ reflexiones relevantes que esta parábola podría evocar, hay tres de particular importancia para nuestro propósito presente.

En primer lugar, la parábola encaja perfectamente con el enigma de Juan. En cierto sentido, Jesús es el último de la línea profética, que vino a Israel a pedir fruto de la viña. En otro sentido, Juan era el último de la línea; después del último mensajero viene el hijo. A la luz de 2 Samuel 7, que, como hemos visto, era conocido y utilizado en el primer siglo con referencia al Mesías y su papel en la construcción del Templo, la interpretación natural de esto es que el

mensajero final, que trae la última de las advertencias proféticas, también es de una naturaleza diferente. Él es el Mesías.

En segundo lugar, la parábola narra la historia de Israel, que culmina en el juicio. Como en otras parábolas, Jesús tomaba un tema bíblico bien conocido, en este caso de... [Isaías 5:1-7](#) y Salmo 80, y desarrollándolo más.⁷⁰ La historia relatada sirvió como explicación adicional de lo que había hecho en el Templo y, con sus ecos de Isaías, ofreció una justificación para dicha acción, sugiriendo que el Templo, en los días de Isaías y de Jesús, invitaba a la denuncia profética y, finalmente, a la demolición divina. El amo, que había enviado a siervos e hijo por igual y los había visto a todos rechazados, vendría y destruiría a los labradores, y entregaría la viña a otros.⁷¹ Esto se refiere de forma natural a la inminente destrucción de Jerusalén; la acción de Jesús en el Templo era un símbolo del juicio venidero. La parábola hablada proporcionó el marco narrativo más amplio, basándose en la tradición profética de Israel y pretendiendo llevarla a su clímax, dentro del cual la parábola actuada cobraba sentido. La parábola, por lo tanto, explicaba la acción de Jesús (y, por extensión, aunque esto quizá no sea tan relevante como a veces se cree, la futura acción del dios de Israel). Su acción en el Templo fue un acto mesiánico de juicio.

En tercer lugar, la parábola concluye con el pequeño enigma del hijo y la piedra. Tal como está, se trata de una simple cita de [Salmo 118:22-3](#) :

La piedra que desecharon los constructores
se ha convertido en la cabeza del rincón;
Esto es del Señor,
y es maravilloso a nuestros ojos.⁷²

Sin embargo, el contexto de esta referencia al salmo, inmediatamente después de la parábola de los labradores (un contexto que incluso *Tomás* ha conservado), convierte la cita en un enigma dentro de otro enigma, una pregunta intrigante dentro de la pregunta intrigante de la parábola más amplia. En este punto, convergen varias vertientes de la comprensión de Jesús sobre el incidente del Templo y su papel en él.

1. El salmo en cuestión está claramente diseñado para ser cantado por los peregrinos que van al Templo; en este punto al menos (versículos [19-27](#)) se trata de la construcción del Templo, la celebración en él y, finalmente, el sacrificio en él. Su contexto original (y debemos recordar que, con el canto regular de los salmos, sobre todo por parte de los peregrinos, estos contextos probablemente habrían sido tan conocidos como cualquier otra cosa en las Escrituras) lo hace sumamente apropiado en el contexto de la acción de Jesús en el Templo, en el punto álgido de una celebración de peregrinos. No

debemos olvidar, tampoco, que la procesión hacia Jerusalén cantaba Los cantos de alabanza eran un acto tanto político como religioso. Era lo que los Macabeos habían hecho tras sus victorias, y su ejemplo fue seguido por quienes obtuvieron la notable victoria temprana contra los romanos en el año 66 d. C.⁷³

2. Más específicamente, la idea de la «piedra» está estrechamente vinculada con la idea del nuevo Templo escatológico. No tengo conocimiento de que... [El Salmo 118:22-3](#) fue interpretado de esta manera por cualquiera de las variedades del judaísmo de la época de Jesús,⁷⁴ Pero el uso variado que hace el propio Jesús de las imágenes bíblicas de rocas y piedras en relación con la construcción del nuevo Templo, interpretado aparentemente como la nueva comunidad del pueblo de YHWH, hace muy probable que esta fuera su intención aquí también, aun si la vinculación de este pasaje con este tema (ampliamente atestiguado) fuera original de él.⁷⁵ Los otros pasajes obvios son los de Isaías y Zacarías. [Isaías 28:16](#) habla de la instauración de YHWH en Sión.

una piedra fundamental, una piedra probada,
una piedra angular preciosa, un cimiento seguro;⁷⁶

[Isaías 8:14](#) habla de YHWH mismo haciéndose

Un santuario, una piedra contra la que se tropieza; para ambas casas de Israel se convertirá en una roca con la que se tropieza, una trampa y un lazo para los habitantes de Jerusalén. Y muchos de ellos tropezarán; caerán y serán quebrantados; serán atrapados y apresados.⁷⁷

[Zacarías 4:7-10](#), que examinamos hace un momento, desafía cualquier oposición u obstáculo en el camino del programa de reconstrucción de Zorobabel:

¿Qué eres, oh gran montaña? Ante Zorobabel te convertirás en llanura; y él sacará la piedra angular entre gritos de "¡Gracia, gracia a ella!". Además, la palabra de Jehová vino a mí, diciendo: "Las manos de Zorobabel pusieron los cimientos de esta casa; sus manos también la completarán. Entonces sabrás que Jehová de los ejércitos me ha enviado a ti. Porque quien menospreció el día de las pequeñeces se alegrará y verá la piedra escogida en la mano de Zorobabel".⁷⁸

La posibilidad de que esta combinación de ideas, y tal vez de pasajes, no esté lejos del significado del enigma de la piedra se ve reforzada por la alusión de Lucas, y probablemente de Mateo, a Isaías 8 inmediatamente después.⁷⁹ La piedra rechazada que se convierte en cabeza del ángulo se asemeja mucho, en contexto, a otro enigma concebido como una afirmación críptica del mesianismo de Jesús y una explicación más detallada de su acción en el

Templo. Jesús debe ser la realidad a la que apuntaba la figura de Zorobabel. Al juicio le seguirá una nueva y extraña reconstrucción.

3. La piedra que aplasta a sus oponentes es otra piedra bíblica, esta vez de un pasaje crucial de Daniel.⁸⁰ La visión de Nabucodonosor, que Daniel relata primero y luego interpreta, consiste en una estatua con cabeza de oro y pies de barro cocido mezclado con hierro. Una piedra es cortada de una montaña y destroza los pies de la estatua, de modo que todo el edificio queda hecho pedazos; sin embargo, la piedra misma se convierte en una montaña y llena toda la tierra.⁸¹ La interpretación de la piedra que se da en el propio pasaje es que

En los días de estos reyes el dios del cielo levantará un reino que no será jamás destruido... Y desmenuzará y consumirá todos estos reinos, pero él permanecerá para siempre.⁸²

El pasaje fue interpretado regularmente, al menos desde el primer siglo, como una referencia al Mesías y al reino que se establecería a través de él.⁸³ En el volumen anterior vimos evidencia contundente de que Josefo, al menos, consideraba que Daniel 2, 7 y 9 se referían conjuntamente al gran día venidero del reino mesiánico mediante el cual Israel finalmente gobernaría el mundo. Si estas especulaciones eran de hecho comunes en la época de Jesús, como parece muy probable, el enigma de la «piedra» adquiere una nueva dimensión. No solo... La palabra «piedra» se refiere al Mesías y al Templo escatológico; también se refiere a la victoria de este Mesías sobre los reinos que han oprimido al pueblo de Yahvé. Lo más impactante de este pasaje, y justificaría plenamente los intentos inmediatos de arrestar a Jesús,⁸⁴ —es la constatación de que, en esta relectura de la profecía, el Templo actual y su régimen actual se consideraban parte de la colección de reinos malignos. Sin duda, los esenios habrían estado de acuerdo. Si los revolucionarios interpretaron el texto de Daniel como que un gobernante mundial surgiría de entre los judíos, y si Josefo pudo reinterpretarlo (aunque con ironía) como que Vespasiano sería aclamado como emperador mientras estuviera en Judea, no hay razón para que Jesús no lo reinterpretara como que él era el verdadero Mesías, cuyo reino se establecería, y que los gobernantes actuales del Templo se encontraban entre los pies híbridos de barro y hierro que serían aplastados en el proceso.

4. En caso de que se piense que el hilo interpretativo se ha estirado hasta el límite, cabe señalar finalmente que la «piedra» también está estrechamente vinculada con el «hijo» de la parábola. El arameo para «piedra» en Daniel 2 es *eben* (la palabra es la misma en hebreo); el hebreo normal para «hijo», como por ejemplo en 2 Samuel 7, es *ben*. No se requirió mucha habilidad en la

interpretación bíblica para que el juego de palabras se observara y se aprovechara.⁸⁵

El complejo enigma se completa. La historia profética de los siervos rechazados culmina con el hijo rechazado; él, sin embargo, es la piedra mesiánica que, rechazada por los constructores, ocupa el lugar principal en la edificación. Quienes se oponen a él verán destruido su régimen (y su Templo), mientras que su reino será establecido. El texto del salmo indica, crípticamente, lo que más tarde se aclarará: cuando el dueño de la viña actúe contra los labradores malvados, el hijo será reivindicado. Todo el panorama sirve como una explicación más completa y rica de lo que Jesús había estado haciendo en el Templo y por qué. Sostengo que una explicación tan elegante y a la vez rica en matices es mucho más probable que se remonte a Jesús — quien, después de todo, había planeado y meditado durante mucho tiempo su acción simbólica culminante— que a cualquier pensador o escritor posterior.

⁸⁶

(e) Tributo a César⁸⁷

La afirmación implícita de Jesús de que mediante su propia obra YHWH finalmente se convertiría en rey, invitó a la pregunta: ¿cómo se relaciona esta realeza con el gobierno del César?⁸⁸ Su afirmación posterior (explícita en la acción del Templo), de que él mismo era el verdadero rey, clarificó esta pregunta. ¿Sería este el momento en que Jesús sería sacado de su escondite y se revelaría finalmente como un verdadero revolucionario? ¿O se alinearía finalmente con la élite gobernante en su relación, fuertemente comprometida, con Roma?⁸⁹

La acción de Jesús en el Templo seguramente planteó preguntas como estas. Las mentes de sus observadores no eran *tabulae rasae*. Tampoco eran las de los demócratas occidentales modernos. Estaban repletas, pertrechadas, podríamos decir, de historias y símbolos sobre el reino, la esclavitud, la batalla y la libertad. Entre las historias más antiguas, por supuesto, estaba el éxodo: el gobierno injusto del faraón condujo al gran momento de la liberación. Entre las no tan antiguas estaba la revuelta de los Macabeos: cuando los paganos parecían haber ganado, el dios de Israel actuó. Entre las muy recientes estaba la revuelta de Judas el Galileo: los judíos leales no deben pagar impuestos al César, ya que no tienen amo, ni *déspotas*, sino a YHWH mismo.⁹⁰ Los dos Judas, el Macabeo y el Galileo, constituyen la caja de resonancia donde deben escucharse cuestiones de reino y libertad como este breve intercambio. Templo, impuestos, revolución y mesianismo iban de la mano. Aquí (pensarían los espectadores) había otro purificador del Templo, otro galileo.

Por lo tanto, la cuestión del dinero de los impuestos no era simplemente una treta, diseñada para acusar a Jesús, sino que, por lo demás, no guardaba relación con su intervención en el Templo. La respuesta de Jesús, asimismo, no debe interpretarse simplemente como una astuta evasión del tema, y mucho menos como una forma de desviar la discusión de la «política» a la «piedad». Los impuestos y el Templo, el César y Dios, son el tema central.

“Sabemos que vosotros... no hacéis acepción de personas”.⁹¹ Este preámbulo presupone que Jesús no teme al César, por lo que dará la respuesta revolucionaria si así lo cree. Eso, al menos, es lo que quienes preguntan suponen que pensarán los presentes.⁹²

La concisa respuesta de Jesús resume los asuntos más importantes de su propia agenda, doblemente revolucionaria, para el reino. Comenzó pidiendo una de las monedas pertinentes. Esto les quitó la iniciativa a quienes le preguntaban, obligándolos a revelar primero su propia mano. La moneda tenía una imagen y una inscripción que, desde una perspectiva estrictamente judía, eran blasfemas.⁹³ La imagen estaba prohibida (incluso el cínico Antipas, como vimos, había evitado usar una imagen de sí mismo en sus monedas), y la inscripción proclamaba a César en términos divinos, específicamente como el hijo de un dios.⁹⁴ Los interrogadores de Jesús se encontraban ya muy comprometidos por el hecho de poseer semejante objeto.⁹⁵

Jesús respondió entonces con el famoso aforismo de dos líneas: Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.⁹⁶ A menudo se ha interpretado que esto implica una clara división de lealtades: Estado e Iglesia, César y Dios, mantenidos en una delicada tensión. Alternativamente⁹⁷, el dicho ha sido leído como un comentario irónico y mordaz o, de hecho, como un desafío directo al fanatismo.⁹⁸ Pero hay razones para suponer que ambas partes del aforismo son más sutiles y están más estrechamente vinculadas a las cuestiones del Templo, del Mesías y del anuncio del reino entero de Jesús, de lo que permiten esas opciones.

Los oyentes de Jesús habrían estado esperando algún tipo de señal de que él estaba realmente a favor de la revolución. Puede que sea críptico, pero en muchos contextos políticos... Las situaciones, las declaraciones codificadas son todo lo que uno puede ofrecer. Sugiero que Jesús formuló deliberadamente su respuesta en términos que pudieran interpretarse como tal declaración codificada, con la que rechazó tajantemente la disyuntiva que se le había planteado y señaló su propia agenda del reino como la alternativa radical.

La pista inicial se encuentra en un pasaje probablemente familiar para Jesús y su audiencia, aunque solo fuera por las celebraciones habituales de los héroes macabeos en la festividad anual de Janucá. Mientras el anciano

revolucionario Matatías se preparaba para morir, dirigió un discurso a sus hijos, exhortándolos al celo por la ley e invocando a los héroes celosos de antaño. El discurso termina así:

Judas Macabeo ha sido un valiente guerrero desde su juventud; él comandará tu ejército y librará la batalla contra los pueblos. Reunirás a todos los que observan la ley y vengarás el agravio infligido a tu pueblo.

Paga a los gentiles por completo y obedece los mandamientos de la ley. ⁹⁹

Con esto, Matatías murió. La consecuencia, como hemos visto, es que Judas tomó el mando, lideró la revuelta, libró la batalla, derrotó al ejército pagano, purificó y restauró el Templo, refortificó Jerusalén y estableció una dinastía real que perduró cien años. Gracias al matrimonio de Herodes con Mariamne, esta aún existía en la época de Jesús.

Matatías instruyó a sus hijos a devolver a los paganos una retribución igual: háganles lo que ellos nos han hecho. El dicho es inequívocamente revolucionario. La segunda cláusula lo enmarca en un contexto más amplio: obedecer los mandamientos de la ley. Siempre existía el peligro de que el fervor revolucionario llevara a los celosos más allá de los límites de la Torá. De hecho, anteriormente en el pasaje, los revolucionarios habían debatido si debían luchar para defenderse en sábado. ¹⁰⁰ El dicho macabeo, entonces, tenía una doble connotación: vuestro deber hacia los paganos es combatirlos, y vuestro deber hacia nuestro dios es guardar sus mandamientos. El primero quedó subsumido, finalmente, en el segundo. El celo por Yahvé y la Torá significaba revolución.

Propongo que el dicho críptico de Jesús debe entenderse como un eco codificado y subversivo de las últimas palabras de Matatías. Su acción en el Templo, a la cabeza de un movimiento de reino, con claras connotaciones mesiánicas para quienes tuvieran oídos para oír, y reforzada por los enigmas sobre la destrucción y la reconstrucción, sobre Juan el Bautista, y sobre el «hijo» y la «piedra», creó un contexto en el que su dicho habría significado: ¡Dad al César lo que se le debe! ¡Dad al César lo que se le debe! ¹⁰¹ Las *palabras que dijo* Jesús habrían sido, *a primera vista*, consideradas revolucionarias.

Sin embargo, al contextualizar las palabras, adquieren un nuevo significado. Jesús no estaba en un aula dando una conferencia, ni siquiera en el campo de batalla animando a las tropas. Estaba frente a alguien que le preguntaba con una moneda romana en la mano. De repente, surge un contrapunto bajo el significado revolucionario en clave; frente a la moneda, y con la pregunta implícita de la revolución, Jesús dice, en efecto: «¡Pues bien, más vale que pagues al César como se merece!». ¹⁰² ¿Les había dicho que se rebelaran? ¿Les había dicho que pagaran el impuesto? No había hecho ninguna de las dos

cosas. Había hecho ambas. Nadie podía negar que el dicho era revolucionario, pero tampoco podía decirse que Jesús había prohibido el pago del impuesto. ¹⁰³ Jesús el Galileo imaginó una revolución distinta a la de Judas el Galileo. No abogaba por un acuerdo con Roma, pero tampoco por una resistencia directa como la que se niega a pagar el impuesto hoy y afila sus espadas para la batalla mañana. ¹⁰⁴

La segunda cláusula del dicho de Jesús ofrece un mensaje adicional de doble filo. «Dad a Dios lo que es de Dios» evoca el llamado a adorar al único dios verdadero, que se repite en los salmos y las profecías de toda la tradición de Israel:

Dad a Jehová, familias de los pueblos,
Dad a Jehová gloria y poder.
Dad a Jehová la gloria debida a su nombre;
Traed ofrenda y venid a sus atrios.
Oh, adorad a Jehová en la hermosura de la santidad,
tiembla ante él, toda la tierra.
Decid entre las naciones: ¡YHWH es Rey! ¹⁰⁵

Adorar en el Templo también era celebrar el reinado de Yahvé sobre los paganos. El contexto de la cita es ilustrativo. El pasaje se desprende inmediatamente de una denuncia habitual de la idolatría extranjera:

Grande es Jehová, y digno de suprema alabanza;
Es más temible que todos los dioses.
Porque todos los dioses de las naciones son ídolos,
pero es Jehová quien hizo los cielos.
Gloria y majestad están delante de él,
Poder y honor están en su santuario. ¹⁰⁶

Una vez más, el dicho de Jesús exige ser escuchado en al menos dos niveles. Podría significar simplemente «adorar al dios verdadero como se merece». Pero en contexto, cuando Jesús se encuentra frente a una moneda con una inscripción blasfema, la línea de pensamiento habitual que resume el Salmo 96 sugiere que entendemos el dicho como un desafío más profundo. «Dad a Dios lo que es de Dios»; en otras palabras, dad a Yahvé , y solo a él, el honor divino que el César reclama blasfemamente. Esto no es un llamado a una piedad distante. Es un llamado a renunciar al paganismo y a adorar y servir al dios verdadero y a nadie más.

Ambas partes del dicho probablemente se habrían interpretado en relación con los escrúpulos ortodoxos contra las monedas con imágenes. Muchos judíos contemporáneos de Jesús consideraban tales monedas tan blasfemas

que ni siquiera debían mirarse, y mucho menos poseerse.¹⁰⁷ El dicho podría entonces tener una nota de disgusto: "¡Lo único que se puede hacer con algo así es devolvérselo directamente a sus dueños paganos!"¹⁰⁸ Esto, de nuevo, podría interpretarse simultáneamente como una aceptación a regañadientes del impuesto y una condena directa del paganismo. Pagar el impuesto podría, paradójicamente, considerarse parte necesaria de la estricta observancia judía: cualquier cosa con tal de deshacerse de estas monedas blasfemas. Ningún fariseo ni revolucionario se opondría a ello, al menos en público.

El dicho no es, por lo tanto, una simple protesta encubierta contra el paganismo (en otras palabras, un llamado encubierto a la revolución). Protesta contra el *compromiso judío con el paganismo*. Dado que Jesús consideraba el impulso revolucionario precisamente como tal compromiso, el dicho funciona como un desafío críptico y enigmático adicional para seguirlo en la verdadera revolución, el verdadero movimiento del reino, la adoración del dios verdadero, que se parodia no solo por la adoración blasfema a César, sino también por el abuso del Templo como talismán de la ambición nacionalista. Si Tiberio César es, según la moneda, hijo del divino Augusto, Israel es, según las Escrituras, hijo del Dios creador YHWH.¹⁰⁹ Y, en el contexto de la parábola del «hijo y la piedra», el hijo del terrateniente es, más específicamente, el propio Mesías. Sí, Jesús dice que está a punto de suceder una revolución, que es el verdadero cumplimiento de todos sus sueños de reino; pero se producirá de una manera muy diferente, a través de... La verdadera ofrenda del verdadero Israel a Yahvé. Jesús se consideraba el verdadero Mesías, líder del verdadero movimiento del reino; la verdadera respuesta de Israel a Yahvé sería reconocerlo y seguir su plan de reino.

Así, el dicho va más allá de la segunda instrucción de Matatías, que consistía simplemente en observar los mandamientos de la ley. La trasciende exactamente de la misma manera que lo hacen las «antítesis» del Sermón del Monte.¹¹⁰ La verdadera revolución no surgiría del impago de impuestos y la consiguiente confrontación violenta. Sería cuestión de obediencia total e imitación del dios de Israel; esto descartaría la revolución violenta, como lo deja claro Mateo 5.¹¹¹ Jesús convocaba a sus oyentes a la verdadera revolución, que se produciría cuando Israel reflejara el generoso amor de Yahvé al mundo entero. En otras palabras, los invitaba a seguirlo en su propio movimiento real, diseñado para instaurar el reino de una manera muy diferente a la de Judas Macabeo dos siglos antes, o Judas el Galileo dos décadas antes. El aforismo de Jesús, al igual que toda su enseñanza sobre el reino, trascendió la visión popular del reino, subvirtiendo las blasfemas

pretensiones del César, *las* concesiones de la jerarquía actual del Templo y los sueños de los revolucionarios.

Este enigma, entonces, se relaciona muy estrechamente con su contexto, en el cual la acción de Jesús en el Templo fue pensada y percibida como un reclamo real implícito.¹¹² Pero no podía reducirse a términos estándar. Al pretender derrocar a César en nombre de YHWH y su Torá, los revolucionarios, en opinión de Jesús, estaban usando las propias armas de César. Ellos eran los verdaderos conciliadores. Él estaba reclamando la superioridad: Dar a Dios lo que es de Dios.

(f) El Señor de David y el Hijo de David

El último enigma explícitamente real en Marcos 12 y sus paralelos se encuentra, inusualmente, en una pregunta formulada por el propio Jesús, para la cual sus interlocutores no tienen respuesta. Si se leen los pasajes anteriores, como suele ocurrir, como si ni ellos ni el incidente del Templo tuvieran connotaciones reales, esta pregunta salta a la vista del lector como un non sequitur. Pero si la secuencia de enigmas que concluye posee, como he argumentado, un tema más o menos consistente sobre el Mesías y el Templo,¹¹³ encaja de forma muy natural:

¿Cómo pueden los escribas decir que el Mesías es hijo de David? El mismo David, hablando por el Espíritu Santo, dice:

El SEÑOR le dijo a mi Señor:

Siéntate a mi diestra

Hasta que haga a tus enemigos

Un taburete para tus pies.

El mismo David le llama Señor; ¿cómo es entonces su hijo?¹¹⁴

El salmo (110) que cita Jesús se refiere a la entronización del Mesías, a su batalla victoriosa contra los reyes de la tierra y a su sacerdocio eterno según el orden de Melquisedec.¹¹⁵ La idea de la entronización mesiánica se relaciona con varios textos en los que una figura, posiblemente mesiánica, es entronizada junto al propio YHWH. Curiosamente, el Salmo 110 apenas se menciona en los textos judíos que se conservan de la época, por lo que podemos concluir que su uso generalizado en el cristianismo primitivo se remonta al propio Jesús.¹¹⁶ Collins, al comentar el fragmento recientemente publicado 4Q491, que también habla de una entronización entre los dioses, sugiere que el entronizado puede haber sido 'el sacerdote/maestro escatológico', y dice

La afirmación de que tiene un trono en el cielo es una validación de su autoridad y sirve como exhortación frente a la tribulación de la batalla escatológica.¹¹⁷

Entonces, ¿qué pudo haber querido decir Jesús al hacer esa pregunta? ¹¹⁸

Hay dos maneras principales de entender la intención de Jesús. ¹¹⁹ La primera, tomada por varios eruditos, sugiere que Jesús está negando que el Mesías sea Hijo de David. Se cree que una misma persona no puede ser a la vez señor e hijo de David, y, dado que el salmo habla tan claramente del Mesías como señor de David, debe descartarse la filiación davídica. Sin embargo, la filiación davídica forma parte tan claramente del perfil mesiánico en la tradición judía, que se remonta a 2 Samuel 7, que parece improbable que alguien, ni siquiera Jesús, hubiera intentado revocarla con un único contratexto. De hecho, el nexo entre el Mesías y el Templo, que, como hemos visto, inspiró la acción de Jesús en el Templo y los enigmas posteriores, es explícitamente davídico en sus profundas raíces tradicionales.

La segunda lectura entiende que la pregunta propone una reevaluación drástica del *significado de la filiación davídica*, probablemente en contraposición a las expectativas actuales de un rey guerrero. Sin embargo, sería extraño usar el Salmo 110 con este propósito; habla, sin ambigüedades, del rey derrotando a sus enemigos en una batalla sangrienta. Es más, vimos en el capítulo 10 que Jesús sí creía estar librando una batalla contra los verdaderos enemigos de Yahvé y su pueblo, si bien a un nivel diferente de las batallas militares imaginadas por sus contemporáneos. Si bien la batalla puede redefinirse, este punto no está implícito, ni mucho menos explícito, en el salmo en su conjunto ni en el versículo citado.

La pregunta apunta, más bien, a dos rasgos de la realeza davídica que, como todos estos enigmas mesiánicos, ayudan a explicar la acción de Jesús en el Templo. En primer lugar, el Salmo insiste en que el rey también es «sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec» (versículo 4): es decir, el rey reemplazará al actual régimen sumo sacerdotal. Lo sabemos por Qumrán y por textos como Zacarías 3:1-4:14 y 6:9-14, que existía una tensión potencial entre la casa sacerdotal ungida y la familia real ungida. Si un aspirante a rey actuaba en el Templo de tal manera que precipitara una confrontación con el régimen sacerdotal actual, el Salmo 110 era exactamente el texto adecuado para justificar tal acción.

En segundo lugar, el salmo, en particular el versículo citado aquí, revisa el retrato mesiánico *de modo que incluye una escena de entronización*, como la que encontramos en los textos judíos a los que se hace referencia en la nota ¹¹⁶ supra. Uno de los puntos más evidentes de tal escena es que quien está entronizado es el juez que dictará la sentencia sobre los enemigos de YHWH; Jesús explica de nuevo la fuente de su autoridad, la razón de su juicio profético y soberano. Nos encontramos de nuevo en la estrecha relación entre el Mesías

y el Templo. Al plantear esta pregunta, Jesús implica que ha obtenido su autoridad sobre el Templo no solo como hijo de David, sino, más concretamente, como su señor.

Sin embargo, la pregunta de Jesús, por sí sola, resulta densa y críptica. Necesita, y recibe inmediatamente en los tres evangelios sinópticos, mayor desarrollo, que analizaremos en la siguiente sección y en el capítulo 14.

(g) Adivinanzas Reales: Jesús y los Evangelistas

Seis enigmas reales: ¿en qué momento histórico, desde Juan el Bautista hasta la iglesia en el año 100 d. C., serían apropiados? Solo, sugiero, dentro del ministerio del propio Jesús. Marcos no necesitaba ni deseaba atenuar las afirmaciones de que Jesús era el Mesías. Independientemente de si se supone o no que su libro comenzó originalmente con lo que ahora llamamos [Marcos 1:1](#),¹²⁰ El primer clímax de su obra es la confesión de Pedro de Jesús como Mesías, el segundo es la misma palabra en labios de Caifás, y su escena de la crucifixión está dominada por el tema del Mesianismo de Jesús.¹²¹ Hay ciertas cosas que Marcos prefiere dejar implícitas en lugar de afirmarlas, pero este tema no es una de ellas.¹²² Para Mateo y Lucas, el mesianismo de Jesús es motivo de celebración, no de secretismo. El resto de la iglesia primitiva, como vimos, celebró y anunció la condición mesiánica de Jesús de diversas maneras. El único momento en que la naturaleza críptica y enigmática de todas estas discusiones cobra sentido histórico es antes de la crucifixión y resurrección de Jesús.¹²³ Una vez más, encontramos una doble similitud y disimilitud: los enigmas tienen sentido en el judaísmo del siglo I, pero nadie más dijo algo parecido; son comprensibles en el contexto del cristianismo primitivo, pero carecen de sentido (es decir, su forma enigmática se vuelve innecesaria) después de la Pascua. Pertenecen históricamente, es decir, donde los evangelistas sinópticos los sitúan: como las explicaciones crípticas pero reveladoras de Jesús sobre su acción en el Templo.

(iv) Templo, Mesías e Hijo del Hombre

(a) Templo destruido, Jesús reivindicado

Hasta ahora en este capítulo hemos esbozado una imagen de la afirmación mesiánica de Jesús, hecha simbólicamente en el Templo y crípticamente en una serie de acertijos. ¿Qué sucede cuando integramos esta imagen con las advertencias proféticas de Jesús contra Jerusalén y el Templo (capítulo 8 arriba), y su acción profética contra el Templo (capítulo 9)? La respuesta es, más o menos, Marcos 13 y sus... paralelas.¹²⁴ Debemos volver a este pasaje una vez más, esta vez para ver cómo la acción de Jesús en el Templo se explica también aquí en términos de su mesianismo. De hecho, están tan estrechamente relacionados que la destrucción del Templo —predicha ya en

la acción simbólica, y aquí en el oráculo profético— está ligada a la propia vindicación de Jesús, como profeta y también como Mesías. En la escena escatológica del tribunal, se ha enfrentado al Templo. Cuando su profecía de su destrucción se cumpla, ese evento demostrará que él era, en efecto, el Mesías que tenía la autoridad sobre él. [Marcos 13:2](#) y sus paralelos hacen así explícito el significado de [Marcos 11:15-17](#). 'No quedará piedra sobre piedra que no sea derribada.'

Cuando se le presiona para que dé una explicación, Jesús advierte sobre posibles mesías espurios ([13:3-6](#)). También advierte que sus seguidores serán perseguidos «por causa de mi nombre» ([13:13](#)). Introduce una vez más una nota explícitamente macabea: «Cuando veáis “la abominación de la desolación” allí donde no debe estar, entonces los que estén en Judea huyan a las colinas» ([13:14](#)). El contexto de 1 Macabeos, descrito arriba, debería dejar esto claro: algo sucederá que solo puede entenderse como una recreación de la crisis macabea, en la que la «abominación» siria precipitó la huida de Matatías y sus hijos «a las colinas», como preludio necesario para su victoria final, con todas sus supuestas connotaciones escatológicas, y el establecimiento de su casa real. ¹²⁵

Detrás de esto, por supuesto, se encuentran tres pasajes de Daniel. Tomándolos en orden inverso:

Desde el tiempo que sea quitado el holocausto continuo hasta la abominación desoladora, habrá mil doscientos noventa días. ¹²⁶

Porque naves de Kittim vendrán contra él... Se enfurecerá y tomará medidas contra el pacto sagrado. Fuerzas enviadas por él ocuparán y profanarán el Templo y la fortaleza. Abolirán el holocausto regular y establecerán la abominación desoladora. Seducirá con intrigas a quienes violan el pacto; pero el pueblo leal a su dios se mantendrá firme y tomará medidas. ¹²⁷

Después de las sesenta y dos semanas, un ungido será eliminado y no tendrá nada, y las tropas del príncipe que ha de venir destruirán la ciudad y el santuario. Su fin vendrá con un diluvio, y hasta el final habrá guerra. Se decretan desolaciones. Hará un pacto firme con muchos durante una semana, y durante la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la ofrenda; y en su lugar habrá una abominación desoladora, hasta que el fin decretado se derrame sobre el desolador. ¹²⁸

Estos pasajes, en conjunto, respaldan claramente las advertencias de Marcos 13. Considerando todo nuestro argumento hasta ahora, no hay razón para dudar de que Jesús mismo los usara de esta manera. Abordan la destrucción y desolación del santuario a manos de los paganos, y en cada caso

destacan la suspensión de los sacrificios regulares.¹²⁹ Jesús, al detener temporalmente el sistema de sacrificios (capítulo 9), había representado simbólicamente la destrucción del Templo. El patrón habitual, de Jesús explicando en privado a los discípulos lo que se había dicho o hecho crípticamente en público, se desarrolla aquí a gran escala. Y los textos de Daniel tienen un claro significado mesiánico: el establecimiento de la «abominación» está vinculado a la actividad del «ungido».¹³⁰ Las advertencias de sufrimiento y persecución que rodean al pueblo de Marcos encajan perfectamente en el contexto de Marcos, donde, una vez más, Jesús lanza una solemne advertencia sobre los «falsos Mesías» ([Marcos 13:18-20](#) , [21-3](#)).

Éste es el contexto en el que encontramos el famoso, y muy controvertido, pasaje sobre el "hijo del hombre":

Pero en aquellos días, después de aquella tribulación,
'El sol se oscurecerá
y la luna no dará su resplandor;
y las estrellas caerán del cielo,
y los poderes en los cielos serán conmovidos.

Y entonces verán al Hijo del Hombre viniendo en las nubes con gran poder y gloria.¹³¹

¿Qué hilo de Ariadna podemos usar para guiarnos en el laberinto de interpretaciones que rodea este pasaje? Sin duda, necesitamos al menos uno. Existe tanta literatura sobre el problema del «hijo del hombre» que se puede entender a aquellos académicos, incluido Sanders, que afirman no tener una solución que proponer; a aquellos como Borg y Crossan que simplemente eliminan la cuestión del estudio de Jesús por completo; y a aquellos como un colega de Oxford, mejor no nombrarlo, que murmuró en un seminario: «¿Hijo del hombre? ¿Hijo del hombre? Por ahí se llega a la locura».¹³² Propongo tres principios rectores que nos alejarán del Minotauro y nos llevarán hacia la luz.

Debemos comprender, en primer lugar, la naturaleza del lenguaje apocalíptico en general, y de Daniel en particular. Lo expuse en detalle en el capítulo 10 de *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios* , y lo reafirmé en el capítulo 8 del presente volumen. «Apocalíptico», argumenté, utiliza un lenguaje «cósmico» o «de otro mundo» para describir (lo que consideramos) realidades «de este mundo» y para dotarlas de (lo que consideramos) su significado «teológico» o «espiritual». (Las advertencias entre paréntesis en la oración anterior insinúan la insensatez de intentar encajar el huracán de la teología judía del siglo I en la botella de las categorías occidentales de la modernidad tardía, con sus habituales falsas antítesis). [Isaías 13:10](#) y [34:4](#) , citado en [Marcos 13:24s](#) . habla del oscurecimiento del sol, la caída de las

estrellas del cielo, etc. En sus propios contextos, estos pasajes no se refieren al colapso del mundo espacio-temporal, sino a eventos sorprendentes y de gran importancia cósmica, como la caída de grandes imperios, *dentro* del mundo espacio-temporal. ¹³³ El lenguaje dramático y (para nosotros) extraño de muchos escritos «apocalípticos» no evidencia paranoia ni una cosmovisión dualista, como a veces se sugiere anacrónicamente, sino una reutilización creativa del legado bíblico, y en particular profético, de Israel. Nunca debemos olvidar que los judíos del primer siglo, al leer un pasaje como Daniel 7, pensarían que eran oprimidos, no por monstruos míticos, sino por romanos reales. El contenido de tales escritos «apocalípticos» encaja perfectamente en el contexto del ministerio profético de Jesús. Su lenguaje se presenta como el vehículo apropiado para el devastador mensaje que debía anunciar.

Parece que nos hemos dejado engañar por la viveza de sistemas metafóricos ajenos al nuestro, al atribuir a los judíos del primer siglo una creencia que sus escritos y, de igual importancia, su comportamiento social, político, personal, cultural y religioso niegan. Sus expectativas siguieron siendo nacionales, territoriales y centradas en el Templo. Por supuesto, surgieron disputas furiosas entre quienes querían que el Templo actual se conservara y purificara y quienes lo habrían demolido y reconstruido, según los patrones de Ezequiel o el Rollo del Templo; pero ningún judío cuyas opiniones conocemos pensó que su dios estuviera a punto de traer el mundo espacio-temporal, incluyendo la tierra y el Templo, a un fin repentino. Una comprensión histórica de la apocalíptica es, por lo tanto, el primer hilo conductor.

En segundo lugar, debemos hacer todo lo posible para entender cómo la figura del "hijo del hombre" en Daniel 7 fue percibida por varios grupos judíos en el primer siglo, y debemos leer el llamado discurso "apocalíptico" de Jesús a la luz de eso, en lugar de que ubicarlo dentro de las especulaciones de lectores cristianos y otros lectores posteriores. Esto puede intentarse en tres pasos.

1. Hay una impresionante variedad de evidencia que sugiere que la figura daniélica de "uno como un hijo de hombre", aunque no necesariamente "mesiánica" en su contexto original, fue de hecho leída de esa manera, al menos por algunos judíos, aproximadamente en la época de Jesús. ¹³⁴ Lo que importa aquí no es el significado original del pasaje, ni el uso preciso de una frase aramea solitaria en el siglo II a. C. o el siglo I d. C. , sino más bien la secuencia narrativa completa de Daniel (especialmente el capítulo 7) y las formas en que esa narrativa pudo ser invocada, repetida o apropiada de otro modo entre los contemporáneos cercanos a Jesús. ¹³⁵ Así, Daniel 2, 7 y 9, tomados en conjunto, proporcionaron la profecía mesiánica que, 'más que

cualquier otra cosa, incitó a los judíos a la revuelta'.¹³⁶ 4 Esdras 11-12 retoma la narrativa completa de Daniel 7 y la utiliza en un oráculo explícitamente mesiánico, imaginando al León de Judá triunfando sobre el Águila de Roma. 2 *Baruc* 35-40 hace lo mismo, con la vid de Israel oponiéndose al cedro de Roma. Las llamadas «parábolas de Enoc» (1 *Enoc* 37-71), que solían considerarse posiblemente poscristianas y, por lo tanto, irrelevantes, se consideran cada vez más no cristianas; reflejan un desarrollo mesiánico diferente, pero relacionado, de la historia y la imagen de Daniel 7.¹³⁷ Los versos 68-89 del poema dramático de *Ezequiel el Trágico* ofrecen otro ejemplo del mismo fenómeno. Estos textos no parecen depender unos de otros; ofrecen evidencia sólida y variada de lo que parece ser una expresión generalizada de esperanza. El contexto sigue siendo la esperanza nacional de Israel: Yahvé la vindicaría contra los paganos, rescatándola como una figura humana de entre monstruos; como, podríamos decir, un judío solitario pero fiel liberado de un foso de leones. Pero en el centro de esta imagen encontramos al rey ungido.¹³⁸

2. Si presuponemos *esta* imagen (en contraposición a las diversas interpretaciones literalistas habituales), la secuencia de pensamiento en Marcos 13 no solo tiene sentido, sino que concuerda estrechamente con la evidencia mesiánica que hemos estudiado en este capítulo hasta ahora. Jesús, en Marcos 13, ya ha aludido a Daniel 9; cuando Si encontramos, poco después, una cita de Daniel 7, tenemos pleno derecho a suponer que se trata de esta imagen mesiánica compuesta. No se trata simplemente de una evocación general de vagas ideas «mesiánicas». La imagen es muy nítida: esta figura del Mesías soportará el peso de la furia gentil y será reivindicada. Al comparar esto con... [Daniel 9:24-7](#) , el cuadro completo incluye el verdadero fin del exilio, la expiación final por el pecado, la unción de un lugar santísimo,¹³⁹ La llegada de un príncipe ungido, la muerte de un ungido, la cesación de los sacrificios y el establecimiento de la abominación desoladora. Parece que la combinación de Daniel 7 y 9 proporciona parte del tema principal del discurso de Jesús en el Templo, en el cual la clara implicación es que la destrucción del Templo y la propia vindicación de Jesús, *precisamente como Mesías* , de alguna manera van de la mano.

El discurso en su conjunto se desarrolla de la siguiente manera. Se le ha preguntado a Jesús sobre la destrucción del Templo. Su respuesta ha guiado a los discípulos a través del escenario venidero: gran tribulación, falsos mesías que surgen y son llevados ante los magistrados. Necesitan saber que Jerusalén será destruida y que no deben quedarse de brazos cruzados, sino escapar mientras puedan. Entonces ocurrirá el gran cataclismo que será a la vez (a) el

juicio final sobre la ciudad que ahora ha llegado, con terrible paradoja, para simbolizar la rebelión contra Yahvé ; (b) la gran liberación prometida por los profetas; y (c) la vindicación del profeta que había predicho la caída y que afirmaba encarnar en sí mismo todo lo que Jerusalén y el Templo habían representado anteriormente.

El único lenguaje apropiado para un acontecimiento de este tipo —el único lenguaje que podría hacer justicia a la convergencia de temas que se produce en ese momento— es la metáfora y el mito altamente cargados del apocalipsis.¹⁴⁰ Las bestias harán la guerra contra el hijo del hombre, contra el verdadero Israel de YHWH ; la gran Babilonia hará lo peor; y entonces llegará el momento en que el tirano será derrocado y el verdadero Israel será redimido, reivindicado públicamente, demostrado como el verdadero pueblo del dios creador. En otras palabras, Jesús y su pueblo tendrán razón. Su afirmación se comprobará. La ciudad que se ha opuesto a él (y a ellos) cosechará el resultado inevitable de elegir el camino contra el cual él había advertido solemnemente, el camino de la confrontación con Roma, de la rebelión contra el dios de la misericordia y la gracia. Así, en la vindicación del hijo del hombre, el pueblo de Jesús también será reivindicado: sus ángeles, sus mensajeros, reunirán a sus elegidos de todo el mundo, como corresponde al pueblo del único dios creador. Esto se enmarca plenamente en el marco de... Profecía de Daniel 7: cuando el 'hijo del hombre' sea vindicado, todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán.

3. Como vimos en el capítulo 8 , no hay ninguna sugerencia, ni de Jesús ni de Marcos, de que el universo espacio-temporal esté a punto de terminar, ni de que una figura trascendente esté a punto de llegar flotando, en una nube, hacia la Tierra. Jesús se identificó con el verdadero pueblo de Israel, y el Templo con la corriente principal de Israel que se alzaba frente a él, cuya destrucción él, al igual que Jeremías antes que él, había predicho repetidamente. Marcos 13:24–7 no se refiere a un acontecimiento *diferente* del predicho al comienzo del capítulo (vv. 2 , 4). «El sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor»: así podría hablar cualquier profeta judío de una serie de acontecimientos que tendrían, por así decirlo, una trascendencia trascendental. «Verán al Hijo del Hombre viniendo en las nubes con gran poder y gloria; y enviará a sus ángeles y reunirá a sus elegidos de los cuatro vientos»: así podría hablar cualquier profeta judío después de Daniel, refiriéndose a la vindicación de Yahvé de su verdadero pueblo, especialmente del verdadero Mesías, y a la destrucción de las fuerzas que se habían opuesto a él y a ellos. Y así, sugiero, Jesús pudo haber hablado, y habló, con esta intención.

Todo esto demuestra lo imprudente que es descartar una referencia a Daniel 7 en los dichos de Jesús, argumentando que tal alusión designaría a Jesús simplemente como una figura «trascendente». La ironía radica en (a) que Daniel 7 se ha leído como si sus lectores del primer siglo lo hubieran entendido así, y (b) que este significado le ha sido atribuido a Jesús por la erudición piadosa, ansiosa por encontrar vestigios de una gloria sobrenatural para el hijo de Dios encarnado, y le ha sido arrebatado por la erudición menos piadosa, convencida de que Jesús no podría haber hablado así de sí mismo. Todo el debate ha sufrido las consecuencias de no haber leído Daniel 7 como se leía en el primer siglo. Hasta aquí, el segundo hilo conductor.

El tercer hilo conductor es, más brevemente, el argumento del presente libro hasta la fecha. Si Jesús realmente actuó, contó historias, reordenó símbolos y respondió a las preguntas clave de la manera que estudiamos en la Parte II, entonces naturalmente habría hablado de la destrucción del Templo de manera más explícita, con sus seguidores cercanos y lejos de las multitudes, en un lenguaje que dejaba claro que consideraba el Templo de Herodes y el régimen de Caifás y su familia como parte del problema, parte del estado de exilio del pueblo de YHWH, más que como parte de la solución. También tiene sentido suponer que, al profetizar la caída del Templo en un acto simbólico y un oráculo solemne, se consideraba a sí mismo como el que tenía autoridad sobre el Templo, es decir, el verdadero Mesías. Llevar el argumento a este punto implica reconocer la coherencia interna de todo el panorama, una vez que aprendemos a leer el lenguaje de apocalíptico, y la frase codificada “hijo del hombre”, de un modo que resulta creíble dentro del turbulento mundo de las aspiraciones judías del reino del primer siglo.

Trenzadas juntas (la coleta de Ariadna, quizás, en lugar del hilo de Ariadna), estas tres líneas de pensamiento nos alejan de la interminable especulación sobre futuras figuras supuestamente “apocalípticas”, como el supuesto “hijo celestial del hombre” que “vendría” —es decir, “regresaría”— a la tierra, en una nube literal. Esta monstruosidad, muy querida (aunque por diferentes razones) tanto por fundamentalistas como por supuestos eruditos “críticos”, puede dejarse atrás, apropiadamente, en el centro de su laberinto mitológico, donde sin duda continuará atrayendo a viajeros incautos a una perdición consistente en interminables notas a pie de página y epícloos cada vez mayores de *Traditionsgeschichte* hipotéticas e indemostrables. El “hijo del hombre” verdaderamente “apocalíptico” no tiene nada que ver con tal figura. En el mundo histórico del siglo I, Daniel se leía como un texto revolucionario sobre el reino de Dios, en el que el/los verdadero(s) representante(s) de Israel sería(n) reivindicado(s) tras su prueba y sufrimiento a manos de los paganos.

Jesús, como parte de su obra profética de anunciar el reino, se alineó con el «pueblo de los santos del Altísimo», es decir, con aquel «como un hijo de hombre». En otras palabras, se consideraba quien resumía la vocación y el destino de Israel. Él era aquel en quien y a través de quien se produciría el verdadero «retorno del exilio»; de hecho, ya se estaba produciendo. Él era el Mesías.

De igual manera, no hay necesidad de agrupar todos los dichos de "hijo del hombre" en la categoría expuesta y de hecho popularizada por Geza Vermes en particular, es decir, el uso "circunlocutorio" en el que "hijo del hombre" simplemente significa "yo", o tal vez "alguien en mi posición".¹⁴¹ Es posible que este uso circunloquial fuera bien conocido.¹⁴² Es posible que el mismo Jesús lo haya usado en alguna ocasión; bien puede ser el significado de la frase en algunos otros pasajes de los evangelios.¹⁴³ Pero ahora hemos establecido un panorama más amplio de lo habitual para la interpretación de Marcos 13; dentro de ese panorama más amplio, podemos proponer que Jesús pudo, y de hecho reutilizó, Daniel 7, de una manera perfectamente creíble en el primer siglo, para referirse a su propia vindicación mesiánica venidera. Incluso si Jesús a veces usó la frase como circunloquio, esto, en sí mismo, no dice nada sobre la probabilidad o no de que también hiciera más Uso explícito de Daniel 7, en su contexto más amplio, tanto dentro de Daniel (es decir, incluyendo los capítulos 2 y 9) como en las relecturas de Daniel realizadas en el siglo I. Si, como Vermes debe admitir, la iglesia primitiva pudo haber establecido el vínculo entre la circunloquia aramea y el tema daniélico del sufrimiento y la vindicación de Israel, no hay razón para que el propio Jesús no lo hubiera hecho también.¹⁴⁴

Finalmente, no es necesario sugerir, como se ha hecho con bastante frecuencia al menos desde Wrede, que Jesús no pudo, o no quiso, referirse a sí mismo como el «hijo del hombre», argumentando que la frase conlleva tantas connotaciones de teología encarnacional o trinitaria que resulta impensable. Mi argumento hasta ahora es que la frase, con sus asociaciones daniélicas, se habría referido principalmente al rey ungido mediante el cual YHWH derrotaría a los paganos. Es fácil imaginar que se refiere, por ejemplo, a Bar-Kochba.

Vuelvo al punto de partida.¹⁴⁵ No debemos confundir la «representación» *literaria* con la «representación» *sociológica* o *metafísica*, ni ninguna de estas con la *identificación metafísica*. A nivel *literario*, «uno como un hijo de hombre» en Daniel 7 representa al «pueblo de los santos del Altísimo». La frase «uno como un hijo de hombre» *se refiere, pues, al* «pueblo de los santos del Altísimo» y los *confiere*, mediante imágenes apocalípticas, la condición de

ser los verdaderamente humanos que serán exaltados sobre las «bestias». Al ser leído este texto por los judíos sufrientes en los días de Jesús, el «hijo del hombre» pasó a ser identificado como el Mesías ungido; él, por supuesto, «representaría» al verdadero Israel en el sentido *sociológico*, ocupándolo y librando su gran batalla. A un nivel muy diferente (aunque, confusamente, aún relacionado), el lenguaje apocalíptico puede sugerir una «representación» *metafísica*: el reino terrenal tiene sus contrapartes en el reino celestial. Desde cierto punto de vista, la escena de la corte celestial en Daniel 7 funciona de esta manera. La realidad «celestial» es la vindicación, por parte del «Anciano de Días», del «hijo del hombre» sobre las «bestias»; esto corresponde a la realidad terrenal: Israel sufre a manos de los paganos y será reivindicado por su dios. Suponer que esto habría significado automáticamente, para un judío del primer siglo, que Israel, o su líder humano, *era en realidad* un ser «celestial» o «trascendente» es correr el riesgo de cometer un grave error de categoría. Esto no significa que las categorías no pudieran fusionarse de nuevas maneras: solo que objetar a que Jesús se refiera a sí mismo con el lenguaje de «hijo del hombre», tomado de Daniel 7, argumentando que esto implicaría declararse, inequívocamente, «un ser trascendente», es un error de concepto. La frase, en su contexto, *podría* interpretarse en el siglo I como una referencia al Mesías; he argumentado que Jesús la tomó y la usó así. Si tiene un significado más profundo, aún por descubrir, el contexto judío no deja claro que alguien lo hubiera esperado.

Un último argumento sobre la probabilidad histórica de atribuir esta línea de pensamiento al propio Jesús. Las referencias al «hijo del hombre» en la literatura judía precristiana son escasas, y no existe precedente alguno de que la imagen del «hijo del hombre» se utilizara *contra el propio Templo*. Este es un *nuevo paradigma* tan enorme que debemos postular un contexto lo suficientemente sólido como para soportarlo. La iglesia primitiva se definió a sí misma frente al judaísmo no cristiano de diversas maneras, pero es muy improbable que haya iniciado esta relectura de Daniel. El único contexto válido —y que, de hecho, lo será— es el del ministerio del propio Jesús.

¿Y por qué no? ¹⁴⁶ Como en tantos otros casos, debemos estar preparados para admitir —parece absurdo tener que argumentarlo, pero es necesario— que Jesús mismo fue creativo y original en su pensamiento, su lectura de las Escrituras y su uso de imágenes. No es necesario poseer, ni siquiera postular, una formación completa en historia de las religiones para todo lo que parece haber dicho. En el presente caso, tenemos exactamente lo que la historia podría llevarnos a esperar: un marco dentro del cual es fácil pensar cierto rango de significado; una trayectoria en la que, punto tras punto, la historia de

Israel se replantea y reimagina en torno a un nuevo centro; y una mente, y una vocación, capaces de remodelar las imágenes bíblicas de una manera que, aunque nueva en su enfoque nítido, tuviera sentido dentro de su contexto. Eso, sugiero, es lo que tenemos en [Marcos 13:26](#) . La reutilización que Jesús hace de Daniel 7 en el discurso del Templo constituye, en su contexto más amplio, un enigma mesiánico de gran envergadura, comparable a las miniaturas de Marcos 12. Subraya una vez más su acción en el Templo y su significado. Refiere a Jesús, de una manera nueva y dramática, la vocación y el destino de encarnar en sí mismo ese gran «regreso del exilio», que fue uno de los tres significados principales de su anuncio del reino.

[\(b\) Jesús en el juicio](#)

Ahora tenemos el camino libre para examinar de frente uno de los pasajes más problemáticos de todo el relato evangélico, a saber, el proceso que condujo Específicamente a la muerte de Jesús. Hablaremos más sobre ello en los próximos dos capítulos, desde dos perspectivas adicionales; por ahora, debemos examinar su contenido específicamente mesiánico.¹⁴⁷

La llamada "narrativa del juicio" en [Marcos 14:55–64](#) y paralelos ha sido objeto de crítica histórica con regularidad, por diversos motivos. (a) Describe un proceso semiformal que, según la Mishná, debería haber tenido lugar en el Templo y durante el día, no, como en los relatos que nos ocupan, en la casa del Sumo Sacerdote por la noche. (b) La historia se basa en la suposición, a menudo cuestionada, de que las autoridades judías no tenían derecho a ejecutar la pena de muerte (de lo contrario, ¿por qué, habiendo hallado a Jesús culpable de un delito capital, no habrían ejecutado la sentencia ellos mismos?). (c) Combina varios temas teológicos cristianos posteriores de forma aparentemente aleatoria: a la pregunta sobre el Templo le sigue la pregunta sobre si Jesús es «Mesías» e «hijo de Dios»; Jesús responde con una referencia al «hijo del hombre»; el Sumo Sacerdote lo acusa de blasfemia. Cada eslabón de esta cadena ha sido menospreciado por ser extremadamente débil, lo que ha dado lugar a una sucesión de *nonsequiturs* . (d) No está claro, dentro del supuesto contexto histórico, qué fue lo que se supone que dijo Jesús que era realmente blasfemo.¹⁴⁸ Detrás de todo esto, por supuesto, se encuentra una cuestión profundamente polémica: ¿quién fue responsable de la muerte de Jesús?

El primero de estos problemas no debería, de hecho, detenernos por mucho tiempo.¹⁴⁹ La Mishná, después de todo, consiste en regulaciones ideales codificadas alrededor del año 200 d. C. , mucho después de la destrucción del Templo y la represión de la revuelta de Bar Kojba, eventos que alteraron radicalmente la situación y el carácter del judaísmo. Suponer sin más que

estas normas estaban vigentes casi doscientos años antes, en una situación política, religiosa y cultural diferente, es como imaginar, *mutatis mutandis*, que las leyes estadounidenses del siglo XX ya estaban en vigor bajo el mandato de George Washington. (Incluso si las leyes de la Mishná ya hubieran estado en vigor, cabe dudar de si se habrían observado necesariamente en una emergencia, durante una festividad importante, con los sumos sacerdotes ansiosamente alertas ante posibles disturbios y la probable reacción romana).

La segunda pregunta es igualmente conocida: ¿estaban las autoridades judías legalmente autorizadas a ejecutar la pena de muerte? ¹⁵⁰ Si hubieran podido Ejecutar a Jesús, el hecho de que no lo hicieran demostraría que, de hecho, no lo habían condenado por un delito capital, y que los romanos eran los únicos responsables de su muerte (la iglesia primitiva entonces desplazó la culpa a los judíos). El estado actual de la cuestión sugiere, sin embargo, que la perspectiva adoptada en los evangelios es más o menos correcta. Hubo ocasionales actos extralegales y de celo, como la lapidación de Esteban; ¹⁵¹, pero oficialmente los romanos habían prohibido a los judíos ejecutar la pena de muerte. En cualquier caso, los relatos evangélicos no atribuyen toda la culpa de los romanos a las autoridades judías. Casi ninguno de los hombres de la historia, incluidos aquellos que pronto se convertirían en los líderes del joven movimiento cristiano, sale con algún crédito.

La atención debe centrarse, pues, en el problema central de la comparecencia de Jesús ante Caifás. ¿Cómo debemos entender históricamente un relato en el que parecen estar presentes tantos elementos de la teología posterior? La respuesta, como suele ocurrir con los complejos problemas históricos, es que debemos empezar por ambos extremos.

Por un lado, hemos descubierto abundante evidencia de que Jesús, en el clímax de su ministerio profético, realizó un acto poderoso e implícitamente mesiánico al entrar en Jerusalén y representar simbólicamente la destrucción del Templo; y que explicó —si podemos llamarlo así— esta acción de múltiples maneras que, en conjunto, demuestran que, de hecho, actuaba dentro de una mentalidad centrada en el Templo y el Mesías. Él era el verdadero rey, con autoridad sobre el Templo. Como tal, sería reivindicado cuando su predicción se cumpliera y el Templo fuera finalmente destruido.

Por otro lado, sabemos que, cuando Jesús fue finalmente ejecutado, se le acusó de ser un pretendiente mesiánico. El título en la cruz, cuya historicidad solía ser cuestionada ocasionalmente, ahora se acepta generalmente como histórico. ¹⁵² Incluso sin ella, la crucifixión misma nos señala la acusación de que Jesús era un revolucionario, un insurgente, como los dos *lestai* («bandidos») crucificados con él. La burla a Jesús encaja a la perfección: el

manto real, la corona de espinas, la caña en lugar del cetro hablan simbólicamente de una carga mesiánica.¹⁵³ Las burlas explícitas de la multitud cobran sentido dentro de esta imagen, uniendo una vez más los enigmas del Templo y la afirmación mesiánica.¹⁵⁴ La simple amenaza al Templo podría no haber sido suficiente para que ejecutaran a Jesús; los esenios se habían opuesto al Templo durante muchos años, y el extraño profeta llamado Jesús, hijo de Ananías, que proclamó ay contra la ciudad durante la guerra fue derrotado, pero no asesinado.¹⁵⁵ Solo la acusación de liderar un movimiento mesiánico explicaría el escenario, lo cual resulta aún más notable si recordamos que los primeros cristianos *no* siguieron el patrón de los movimientos mesiánicos populares; es decir, no organizaron una revuelta militar contra Roma. Históricamente hablando, no cabe duda de que Jesús fue ejecutado como un impostor mesiánico.

El historiador se encuentra, pues, ante la pregunta: ¿qué pasos siguieron desde los actos y palabras mesiánicas de Jesús en Jerusalén hasta su muerte «mesiánica»?¹⁵⁶ Los relatos evangélicos nos ofrecen, después de todo, una explicación relativamente sencilla de tres pasos. Los romanos veían a Jesús como un aspirante a Mesías y, por lo tanto, una amenaza para el buen orden del César; lo veían así porque las autoridades judías lo acusaron; las autoridades judías lo acusaron porque Jesús primero actuó como un Mesías y luego confesó la acusación. La simplicidad esencial de esta secuencia de acontecimientos, su explicación de los datos y la luz que arroja en ambas direcciones (hacia atrás, hacia las acciones anteriores de Jesús, hacia adelante no solo hacia la crucifixión, sino también hacia la naturaleza del cristianismo primitivo) sugiere que, como historiadores, deberíamos abandonarla solo si encontramos otro esquema que logre estas funciones aún mejor. Que yo sepa, no se ha propuesto ninguno que logre este resultado. Las únicas alternativas son, en efecto, variaciones del «escepticismo consistente» de Wrede, que, como gran parte del escepticismo, va de la mano con una credulidad consistente y asombrosa. Los seguidores de Wrede han fragmentado el relato simple en tantas partes que los eruditos han reunido doce cestas llenas de retazos de tradición de numerosos movimientos y círculos puramente imaginarios de la iglesia primitiva. En este punto, sugiero que podría encontrarse por fin una utilidad para el escepticismo de la Ilustración sobre los milagros, por no hablar de la navaja de Ockham.

Una vez que retomamos el argumento desde el punto al que llegamos —la acción de Jesús en el Templo, y los enigmas y enseñanzas que la siguieron—, la secuencia de acontecimientos se vuelve, de hecho, completamente

comprensible. La audiencia pasa por cuatro etapas, cada una de las cuales tiene sentido en sí misma y es coherente con las demás.

En primer lugar, está —como podríamos haber adivinado— la cuestión del Templo. Esta ocupa casi la mitad del relato de Marcos ([14:57-61a](#)). Aunque Marcos describe a los testigos como "falsos", él mismo ha informado que Jesús dijo cosas bastante similares a su testimonio. La diferencia radica en dos puntos. Primero, acusan a Jesús de decir que él *mismo* destruiría el Templo; hasta entonces, Marcos solo había informado que Jesús dijo que el Templo sería destruido (aunque su acción profética podría haber sugerido que él mismo tendría algo que ver con ello). La acusación suena como una combinación de un informe confuso de algo que Jesús dijo y una inferencia extraída de sus acciones. Segundo, dicen que Jesús afirmó que reconstruiría el Templo en tres días. Aparte del dicho paralelo en [Juan 2:19](#) , los únicos otros dichos de tres días han tenido que ver con Jesús mismo, su muerte y su resurrección.¹⁵⁷ El silencio de Jesús ante estas acusaciones es comprensible. Contienen una gran parte de verdad, pero está mezclada con tanta confusión que desentrañarla requeriría un complejo discurso explicativo, para el cual no era precisamente el momento.

La segunda etapa es la cuestión del mesianismo. Que el Sumo Sacerdote planteara esto ahora era completamente natural. Si Jesús había estado haciendo y diciendo cosas contra el Templo, la implicación natural es que se cree el ungido, el Mesías. Si no responde a la acusación preliminar, debe afrontar la cuestión central a la que apunta.

Tres aspectos de la pregunta de Caifás requieren comentario en este momento. Debemos recordar, una vez más, que la pregunta «¿Eres tú el Mesías, el hijo del bendito?» *no* significa «¿Eres la segunda persona de la Trinidad?» ni «¿Eres la encarnación de Yahvé ?». Se centra en Jesús como el futuro Mesías, al que se le llama «hijo de Dios» en textos como el Salmo 2 y 2 Samuel 7.¹⁵⁸ La pregunta es claramente despectiva: sería difícil imaginar algo menos parecido a un Mesías que este Jesús mudo e indefenso. En segundo lugar, la forma de la pregunta (en griego, y presumiblemente en arameo) es, como he insinuado, una afirmación, que solo se convierte en pregunta con el signo de interrogación implícito, presumiblemente en el tono de voz, al final. Es muy posible que Marcos la haya querido decir, e incluso que Jesús la haya entendido, como una afirmación irónica: el Sumo Sacerdote, sin darse cuenta, ha declarado a Jesús como el Mesías.¹⁵⁹ Los enigmas han sido finalmente resueltos, y por el representante oficial de Yahvé . En tercer lugar, la relación implícita entre un Mesías y un Sumo Sacerdote no está clara, pero la afirmación de Jesús probablemente era amenazante. El Sumo Sacerdote

también era ungido; tenía autoridad sobre el Templo; algunos de los sumos sacerdotes asmoneos también habían sido reyes. Por lo tanto, la pregunta de Caifás debe interpretarse como una invitación a Jesús a una confrontación directa.

El tercer elemento de la escena es la respuesta de Jesús. Esto, de nuevo, es completamente comprensible, dado el argumento hasta ahora. Detrás de los tres relatos sinópticos diferentes se encuentra un patrón común. Jesús responde afirmativamente, posiblemente dejando que las palabras de Caifás hablen por sí solas.¹⁶⁰ Tras las acciones y los enigmas de Jesús, es imposible interpretar ninguno de los relatos sinópticos como si implicara reticencia o negación del mesianismo. Jesús debe, finalmente, admitir abiertamente lo que ha dicho hasta ahora en enigmas actuados y hablados. Pero también predice que será reivindicado. Por un lado, esto simplemente respalda la afirmación: «Sí, y verás que tengo razón». Por otro lado, invoca dos pasajes mesiánicos clave que Jesús ya ha utilizado para interpretar tanto su acción en el Templo como su afirmación mesiánica: Daniel 7 y Salmo 110.

El texto de Daniel, como vimos hace unas páginas, no tiene nada que ver con una figura que "viene" *del* cielo *a* la tierra. A pesar de la opinión generalizada de que esto es lo que "debe" significar en los evangelios,¹⁶¹ No hay razón para suponer que en labios de Jesús, o en la comprensión de las tradiciones más antiguas, significara algo distinto de vindicación. Habla de exaltación: de alguien que, representando al «pueblo de los santos del Altísimo», es levantado del sufrimiento a manos de las bestias y se le otorga un trono donde sentarse, ejerciendo el poder real.¹⁶² La referencia de Jesús a este pasaje no tiene nada que ver, como a veces se suele sugerir, con que Jesús admitiera que el mesianismo era una manera posible de describirlo, sino que prefería el papel más modesto, y por implicación humilde y sufriente, de 'hijo del hombre'.¹⁶³ No hay nada particularmente modesto o subestimado en la reivindicación del «hijo del hombre» en [Daniel 7:14](#) , [18](#) y [27](#). En conjunción con Daniel 2 y 9, el texto se integra perfectamente en la comprensión que Jesús tenía de su obra, del destino del Templo y de la venida del reino. Él es el verdadero representante del pueblo de YHWH , y será reivindicado como tal. El salmo, asimismo, habla de la entronización del Mesías a la diestra de YHWH , como parte de la exitosa guerra contra el mal. Ambos textos, como hemos visto, ya habían sido utilizados por Jesús como parte de su críptico perfil mesiánico, su propia redefinición de lo que implicaría realmente ser el rey de los judíos. Ambos textos, considerados en conjunto con sus resonancias previas aún audibles, proporcionan una Respuesta no solo a la pregunta sobre el Mesianismo, sino también a la pregunta sobre el Templo: un aspecto de la

vindicación de Jesús sería la destrucción del Templo y, por ende, de su régimen gobernante actual. Y ambos textos, tomados en conjunto, implican que cuando todo esto suceda, el evento conjunto constituirá la restauración del reino a Israel, la liberación del pueblo de Yahvé del poder de las bestias, el verdadero regreso del exilio.

La respuesta de Jesús, entonces, resuena con irónica fuerza. Ahora, por fin, cuando ya no puede malinterpretarse, puede volver a contar la historia de Daniel 7 en su propia versión revisada. Afirma ser el representante del verdadero pueblo de Dios. Al igual que los mártires juzgados ante tiranos paganos, se niega a abandonar la fe y la esperanza ancestrales, aunque le cueste la vida. Como Susana, juzgada ante jueces judíos que resultaron ser tan indignos como los paganos, se presenta ante un tribunal que, a sus ojos, representa la cínica concesión en lugar de la lealtad a Yahvé.¹⁶⁴ Por lo tanto, declara que el dios de Israel lo vindicará; y que esa vindicación incluirá la destrucción del Templo que ha llegado a simbolizar y encarnar la rebelión de Israel contra Dios, su determinación de mantener su exclusivismo nacional a costa de su vocación.

Jesús no sugiere, entonces, que Caifás presenciara el fin del orden espacio-temporal. Ni tampoco mirará por la ventana un día y observará una figura humana descendiendo en una nube. Es absurdo imaginar a Jesús, a Marcos, o a cualquiera entre ambos, suponiendo que las palabras signifiquen eso. Caifás presenciara los extraños acontecimientos que siguen a la crucifixión de Jesús: el surgimiento de un grupo de discípulos que afirman haber resucitado, y los acontecimientos que se precipitan hacia el enfrentamiento final con Roma, en el que, juzgado según la prueba intachable, Jesús será reivindicado como un verdadero profeta.¹⁶⁵ En todo esto y a través de todo esto, Caifás será testigo de acontecimientos que mostrarán que Jesús, después de todo, no estaba equivocado en su afirmación, hasta entonces implícita, ahora por fin explícita: él es el Mesías, el ungido, el verdadero representante del pueblo de Israel, aquel en quien y a través de quien el dios de la alianza está actuando para establecer su reino.

Entre las demás implicaciones que resuenan de esta explosiva declaración, hay una que Caifás sin duda no pasó por alto. Si Jesús ha de ser reivindicado como el verdadero representante del pueblo de Yahvé; y si él, Caifás, lo está juzgando actualmente; entonces, Caifás mismo y el régimen que representa, quedan expuestos bajo una luz singularmente desfavorable. Su corte se ha convertido en parte de la fuerza maligna que oprime al verdadero Israel, y que será... Derrocado cuando YHWH reivindica a su pueblo. Caifás, el Sumo Sacerdote, se ha convertido en el nuevo Antíoco Epífanes, el gran tirano que

opprime al pueblo de YHWH . El Sanedrín representaba la Cuarta Bestia ante el Hijo del Hombre de Jesús. La escena, ya de por sí impactante en términos teológicos y políticos, adquiere una dimensión retórica añadida. La sala del tribunal se transforma por completo: el preso se convierte en juez, el juez en el condenado.

El cuarto y último elemento de la escena —la acusación de blasfemia— es el más difícil de comprender históricamente. De hecho, Lucas la omite, simplificando el relato: la escena del juicio termina con Jesús admitiendo una afirmación mesiánica, que es precisamente lo que el tribunal necesita para llevarlo ante Pilato y presentar la acusación que, en última instancia, resultará en la ejecución de Jesús. Mateo y Marcos, sin embargo, declaran que, ante la declaración de Jesús sobre su próxima vindicación, Caifás exclama: «¡Blasfemia!». ¿Por qué? ¹⁶⁶

Se pueden descartar de inmediato tres posibles respuestas. Una vez más, «Mesías» e «hijo de Dios» no significaban, en el lenguaje judío de este período, «la segunda persona de la Trinidad». Por lo tanto, se excluyen la mayoría de las interpretaciones precríticas de la acusación, así como la idea de que la ley le prohibía al Mesías declararse, de modo que, al hacerlo, Jesús finalmente se vio inducido a quebrantar este mandamiento (aunque cabe destacar que, en la tradición sinóptica, Jesús nunca se declara abiertamente hasta este punto). ¹⁶⁷ También se excluye la idea de que cuando Jesús dijo «Yo soy» (la versión de Marcos de su respuesta), esto fue tomado como una pronunciación del nombre divino.

En cambio, hay cuatro líneas de pensamiento que apuntan a la acusación de blasfemia. La primera, por supuesto, es que Jesús se ha opuesto tanto al Templo como al Sumo Sacerdote ungido. Ha juzgado el lugar santo y a su guardián designado. Ha pronunciado su condenación. Será reivindicado, y la morada del dios de Israel será desolada. En efecto, ha reemplazado el Templo consigo mismo. ¿Cómo puede esto ser otra cosa que blasfemia? ¹⁶⁸

En segundo lugar, Jesús será exaltado para sentarse a la diestra de Yahvé . Una vez más, debemos abstenernos de suponer de inmediato que esto lo convierte en una figura «trascendente» (sea lo que sea que eso signifique). Así se menciona al rey en otro salmo, cuyo significado parece ser simplemente que será la «mano derecha» de Yahvé , su principal administrador en la dirección de los asuntos de Israel y del mundo. ¹⁶⁹ Los 'tronos' de Akiba dijo que [Daniel 7:9](#) era 'Uno para Dios, uno para el Mesías' —y debemos recordar que *Akiba pensaba que Bar-Kochba era el Mesías* , el rey guerrero que derrotaría a los romanos. ¹⁷⁰ Sentarse en el trono junto a YHWH es, por lo tanto, ante todo, un estatus *real* : *así como* YHWH gobernó a Israel y a las

naciones vecinas por medio de David, ahora gobernará el mundo por medio del Mesías. En otras palabras, el Mesías será para el dios creador como José lo fue para el faraón, o Daniel para Nabucodonosor y luego para Darío.¹⁷¹ Será, en otras palabras, 'el más alto de los reyes de la tierra';¹⁷² pero no, o no necesariamente ni explícitamente, una figura "trascendente".¹⁷³ Al mismo tiempo, sin embargo, la lectura que Akiba hace de Daniel 7 es una afirmación de la idea de que, después de todo, había «dos poderes en el cielo», una cuestión que provocó un serio debate en el siglo posterior a la muerte de Jesús.¹⁷⁴ Esto demuestra que, *dentro de* la referencia a un gran rey venidero que sería la mano derecha de YHWH, y no superpuesta a ella, era posible que algunos judíos de este período sugirieran que tal figura compartiría, en cierto sentido, la gloria divina, y que otros judíos objetaran tal idea. Ciertamente, es posible que Jesús pretendiera referirse a esta idea y que Caifás la entendiera en estos términos y la considerara blasfemia.¹⁷⁵

El tercer punto sirve para reforzar esto. La exaltación de Jesús será «en las nubes», como en [Daniel 7:13](#). Las nubes, por supuesto, representan teofanía. Presumiblemente, en Daniel, sirven como señal de la presencia del Anciano de Días. Al mismo tiempo, indican que cuando el «hijo del hombre» sea exaltado al trono junto al Anciano, esto también tendrá un carácter teofánico.

En cuarto y último lugar, hemos sostenido anteriormente que Jesús era considerado un «falso profeta» que estaba «desviando a Israel», y que esta acusación, sostenida durante mucho tiempo por algunos de sus oponentes, subyacía en el interrogatorio ante Caifás.¹⁷⁶ No está claro si esta acusación en sí misma podría ser considerada como 'blasfemia'; pero si alguien ya considerado como un hereje peligroso, que llevaba a Israel a adorar a otros dioses, declarara proféticamente que el Templo sería destruido y que él mismo sería reivindicado en una exhibición de esplendor cumpliendo el Salmo 110 y Daniel 7, la combinación de todos estos elementos sería difícil de describir *excepto* como 'blasfemia'.

Sugiero que esta cuádruple combinación explica la acusación de «blasfemia» de maneras que encajan con el contexto histórico.¹⁷⁷ Exploraremos las implicaciones más amplias en el capítulo 13. Por el momento, nuestro objetivo principal es subrayar, para los fines del presente argumento, dos características de la comparecencia de Jesús ante Caifás. Primero, toda la escena del juicio es ineludiblemente mesiánica. Jesús es juzgado por acciones y palabras que implican una reivindicación real, de la cual finalmente se declara culpable. Segundo, su reivindicación de futura vindicación es en sí misma mesiánica. Cualesquiera que sean las otras connotaciones presentes en su declaración, la reivindicación real se hace

nuevamente en términos que conllevan la implicación adicional de que, cuando sea reivindicado y exaltado a su trono real, esto será la derrota del mal, el verdadero regreso del exilio. La escena del juicio, así, reúne los elementos clave del anuncio profético del reino de Jesús y los centra en sí mismo. Él es el representante del verdadero pueblo de YHWH.

Toda la escena ante Caifás, entonces, confirma y culmina la imagen mesiánica ya obtenida del estudio de la acción en el Templo, y los enigmas y discursos que la siguieron. Ahora debería quedar claro, no solo que Jesús fue ejecutado por los romanos bajo la acusación de ser un impostor mesiánico, sino también que esta acusación fue presentada ante las autoridades romanas por los líderes judíos, quienes le habían extraído a Jesús una confesión de lo que ya habían inferido de sus acciones: él, en efecto, se consideraba el Mesías. Desde la respuesta de Jesús a Caifás hasta su muerte a manos de los romanos hay una línea clara y natural, con la palabra «Mesías» escrita, por así decirlo, sobre ella. Nos encontramos aquí en una sólida base histórica.

Todo esto plantea la pregunta: ¿Fue solo en su llegada final a Jerusalén que Jesús actuó y habló mesiánicamente? ¿Fue esta una idea y creencia nueva en la última semana de su vida?

4. El mesianismo como secreto del ministerio profético de Jesús

(i) Cesarea de Filipo

Los tres evangelios sinópticos relatan que, mientras aún se encontraban en Galilea, los seguidores más cercanos de Jesús llegaron a considerarlo el Mesías. Esto tiene sentido, en particular, en el viaje a Jerusalén: una vez que Jesús fue visto como el rey en espera, la decisión natural fue ir a la ciudad que, desde el tiempo de David, había estado irrevocablemente asociada con los reyes de Israel.¹⁷⁸ Sin embargo, quedan ciertas preguntas por responder. ¿Qué dijeron exactamente los seguidores de Jesús sobre él en ese momento, y qué quisieron decir con ello? ¿Qué los llevó a ver a Jesús desde esta perspectiva? Y, lo más importante, ¿qué pensaba el propio Jesús, en ese momento, sobre el asunto?

La escena central es corta y sencilla.¹⁷⁹ Jesús pregunta a sus seguidores sobre la opinión pública general sobre él y su obra; le dicen que se le considera profeta. Pero ¿quién creen que es? El Mesías.¹⁸⁰ Jesús les ordena severamente que no repitan esto a nadie.

Los discípulos, claramente, tenían cierta idea del Mesías y estaban deseosos de incluir a Jesús en ella. El mandato de guardar el secreto no debe interpretarse como una treta de Marcos, una sutil explicación de por qué la iglesia primitiva veía a Jesús como el Mesías, aunque nadie lo había considerado así durante su vida.¹⁸¹ Tampoco debe verse como una negación

por parte de Jesús de tal estatus.¹⁸² Tampoco, una vez más, la mención del sufriente «hijo del hombre», que sigue a esta historia, debe interpretarse como un rechazo del «Mesías» en favor de un título y un rol más humildes. Más bien, es una indicación de lo que ya hemos visto: una vez que se consideró a Jesús como un Mesías potencial o aspirante, el movimiento rápidamente atrajo la atención equivocada. Herodes ya había oído hablar de Jesús y lo consideraba una especie de profeta. Si hubiera sabido más, quizá no se habría conformado con simplemente «esperar verlo». ¹⁸³ Ya hemos visto que Jesús habló de Herodes, y de Juan y de sí mismo en relación con Herodes, de maneras que implicaban una conciencia de que estaba haciendo una afirmación que Herodes no aceptaría. encontrarlo amenazante. ¹⁸⁴ Jesús, como hemos visto, tenía en mente algunas redefiniciones del «Mesianismo»; pero aceptó el título mismo. De no haberlo hecho, su acción en el Templo y los enigmas que la rodean permanecerían inexplicables.

¿Existen entonces indicios, en los relatos sinópticos del ministerio de Jesús antes de su último viaje a Jerusalén, de que él se involucraba, como lo haría en el Templo, en una práctica significativamente mesiánica? ¿Existen enigmas que apunten en la misma dirección que los dichos crípticos que siguen a su acción en el Templo? ¹⁸⁵ Una vez que hemos comprendido el esquema de la proclamación del reino de Jesús tal como se expone en la Parte II anterior, la respuesta a ambas preguntas es Sí.

(ii) La praxis mesiánica en el ministerio primitivo

La misma acción de Jesús al anunciar el reino bien pudo haber sido concebida y reconocida como mesiánica. Suponiendo lo argumentado en el capítulo 6 , que la proclamación del reino de Jesús tenía un sentido explícitamente isaiano, de regreso del exilio, podemos invocar un texto de Qumrán que identifica al proclamador isaiano del reino con el Mesías daniélico:

El mensajero [de Isaías 52:7] es el ungido del espíritu de quien habló Daniel... y el mensajero del bien que anuncia la salvación es aquel de quien está escrito que lo enviará 'para consolar a los afligidos, para velar por los afligidos de Sión' [Isaías 61:2-3]. ¹⁸⁶

No podemos estar seguros de cuán extendida estuvo esta visión, ni de si Jesús mismo la compartió explícitamente; pero el texto señala algo sobre la proclamación de Jesús, como la estudiamos anteriormente, que ahora debe ser puesto de manifiesto. Todo el anuncio de Jesús del reino de Dios indica que creía que ese reino estaba presente donde él estaba y operaba a través de él personalmente. Creía que el destino de Israel se estaba cumpliendo en su vida, que debía librar las batallas de Israel y que debía convocar a Israel a

reagruparse y encontrar una nueva identidad en torno a él. Las aspiraciones de Israel, que... No debería haber más rey que su propio dios, se estaban cumpliendo, y la forma en que los israelitas descubrirían ese cumplimiento estaba en el llamado a seguir a Jesús. Este anuncio, entendido históricamente, abre la clara posibilidad de que el proclamador pudiera estar afirmando ser el rey representante de Israel. Por lo tanto, decir, como muchos escritores han hecho, que Jesús predicó el reino pero la iglesia predicó a Jesús, o que «el proclamador se convirtió en el proclamado», como si esto implicara una falsificación del mensaje original, es anacrónico y engañoso. El estilo y la manera en que Jesús anunció el reino implicaron que siempre hubo una autorreferencia implícita, una especie de cristología oculta en el anuncio y la invitación, la bienvenida y la advertencia.

Hay algunas señales de que la gente empezó a captar las implicaciones: "¿Será este el hijo de David?" ¹⁸⁷ Es inconcebible que Jesús, sensible como era a las sutilezas y alusiones del lenguaje y las imágenes proféticas, no se planteara la pregunta: si estaba llamado a la vocación de portador del reino, ¿qué decía eso sobre su propio rol e identidad? Si hubiera considerado el asunto y hubiera concluido que el «mesianismo» era una idea que no deseaba abrazar, podemos suponer que habría tomado medidas para asegurarse de que sus estilos, no solo de enseñanza sino también de acción, *no* se correspondieran con ella. De hecho, esto se manifestó en algunos aspectos, como su rechazo a la opción militar. Pero, en general, al analizar esta cuestión, la respuesta debe ser que continuó realizando acciones mesiánicas y respaldándolas, aunque críticamente, con palabras. Una vez más, nos encontramos ante un *cumplimiento paradójico*. El reino está presente, *y el Mesías está presente*, pero ninguno se parece a lo que se había anticipado. El anuncio del reino abrió la posibilidad de que el heraldo fuera él mismo el portador del reino.

Cuando relacionamos esto con otro texto de Qumrán, la imagen se aclara más plenamente.

...porque los cielos y la tierra escucharán a su Mesías... Porque él honrará a los devotos en el trono de la realeza eterna, liberando a los cautivos, dando vista a los ciegos, enderezando a los torcidos... y el Señor realizará hechos maravillosos... porque sanará a los gravemente heridos y dará vida a los muertos, proclamará buenas nuevas a los mansos, dará abundantemente a los necesitados, guiará a los exiliados y enriquecerá a los hambrientos. ¹⁸⁸

Este pasaje encuentra ecos claros en los relatos de las curaciones de Jesús, sobre todo en un pasaje que tiene claras connotaciones mesiánicas. ¹⁸⁹ Por implicación, las acciones con las que Jesús estaba inaugurando el reino eran en

sí mismas Señales de mesianismo. Esto es especialmente cierto si los exorcismos se consideran mesiánicos, como se ha argumentado recientemente.¹⁹⁰ Ciertamente, forman parte de la batalla contra las fuerzas del mal que, como hemos visto, era a la vez parte de la comprensión de Jesús de su propia obra y parte de la comprensión judía más amplia de la tarea real.

Hay, pues, indicios de que Jesús, desde el principio, consideró su obra, en cierto sentido, mesiánica. Estos indicios se refuerzan con fuerza al examinar la praxis de Jesús en relación con sus seguidores. La elección de los doce (sin ser él mismo *primus inter pares*, sino, en realidad, llamándolos a la existencia y, en cierto sentido, oponiéndose a ellos) indica que se creía aquel a través del cual se reconstituía el verdadero Israel.¹⁹¹ En este sentido, la elección de tres colaboradores especialmente cercanos —Pedro, Santiago y Juan— tiene claros ecos, en particular, de David, que eligió a tres para que fueran sus compañeros especiales y su guardaespaldas.¹⁹²

Finalmente, podemos volver a la praxis simbólica de Jesús de festejar con sus seguidores y de tejer historias en torno a esta práctica.¹⁹³ Esto se considera regularmente, y con razón, como una evocación simbólica del banquete mesiánico venidero, quizá ya anticipado por la comunidad que espera la consumación final.¹⁹⁴ Pasajes como Isaías 25, 1 *Enoc* 62 y 2 *Baruc* 29 se citan a menudo como evidencia de este tema; también, aunque quizás de manera más discutible, se cita la «Regla Mesiánica» de Qumrán. A veces¹⁹⁵ se ha dudado de si la idea aparece entre los rabinos, aunque las referencias en *Pirke Aboth* parecen asumir que es de conocimiento común.¹⁹⁶ Fuera de los evangelios, se encuentran referencias cristianas primitivas a este tema en Pablo, Apocalipsis y en otros lugares.¹⁹⁷

Los festines de Jesús y las historias que contó que reflejan esta práctica deben leerse en este contexto, como también lo son, tal vez, los relatos de alimentaciones extraordinarias de grandes multitudes.¹⁹⁸ Esta actividad constituía una parte vital de su simbolismo. La praxis, como signo no tanto de un igualitarismo social generalizado como de su pretensión mesiánica implícita. En conjunto con las demás pruebas aquí reunidas, demuestra que Jesús seguía conscientemente un programa «mesiánico» a lo largo de su obra, no solo en sus acciones en Jerusalén. Es más, este argumento avanza por el pantano del escepticismo histórico no por la cuerda floja de dichos aislados, sino por la amplia y sólida vía formada por la praxis, las historias y los dichos en su conjunto. Nos centraremos ahora en el tercero de estos elementos —los dichos—.

(iii) Dichos mesiánicos en el ministerio primitivo

La primera categoría de dichos mesiánicos es especialmente impactante. Jesús compara con frecuencia su labor con la de un pastor, especialmente la de uno que busca a la oveja perdida. Manda a los discípulos que vayan a las ovejas perdidas de la casa de Israel.¹⁹⁹ y explica su propio trabajo en términos de la misma tarea.²⁰⁰ Los mismos discípulos deben ser como ovejas o corderos;²⁰¹ Ellos son el «pequeño rebaño» al que el Padre dará el reino.²⁰² Jesús cuenta parábolas sobre un pastor y una oveja perdida para explicar su propio ministerio de acogida a los marginados, y sobre un pastor con ovejas y cabras para señalar la crisis y el juicio venideros.²⁰³ Marcos y Mateo registran que Jesús citó [Zacarías 13:7](#) ('Hiere al pastor, y las ovejas serán dispersadas') de sí mismo en la noche en que iba a ser traicionado.²⁰⁴ Incluso si uno o dos de estos pasajes fueran cuestionados históricamente, la casi total disimilitud de este tema con el cristianismo primitivo, que tenía muchas otras cosas que decir acerca de Jesús, es una evidencia negativa sorprendente de que el tema se remonta a Jesús mismo.²⁰⁵

Todo esto evoca claramente un importante tema real del Antiguo Testamento, y también de otros lugares.²⁰⁶ Podemos comparar [2 Samuel 24:17](#) , donde David es responsable de la locura del censo, y las "ovejas", su pueblo, no deben ser castigadas por su locura; [1 Reyes 22:17](#) , donde la muerte del rey dejará a Israel como ovejas sin pastor; ²⁰⁷ [Isaías 44:28](#) , donde el rey pagano Ciro es descrito como el pastor de YHWH ; [Ezequiel 34:23-4](#) , donde los falsos pastores serán reemplazados por 'David, mi siervo'; y Ya se ha mencionado [Zacarías 13:7](#) , que, entre otros oráculos «davídicos», habla del rey-pastor que es herido y sus ovejas dispersadas.²⁰⁸ En Jeremías la imagen podría usarse para la nobleza gobernante en general.²⁰⁹ La imaginaria continúa en el período postbíblico, en pasajes como este:

Mira, Señor, y suscítales un rey,
el hijo de David, para gobernar sobre tu siervo Israel
en el tiempo conocido por ti, oh Dios...
Su esperanza estará en el Señor.
Entonces, ¿quién podrá vencerlo?
poderoso en sus acciones
¿Y fuertes en el temor de Dios?
Pastoreando fiel y justamente el rebaño del Señor,
No dejará que ninguno de ellos tropiece en su pasto.
Él los guiará a todos en la santidad.
y no habrá arrogancia entre ellos,
que nadie sea oprimido.

Esta es la belleza del rey de Israel.
que Dios conocía,
para levantarlo sobre la casa de Israel
para disciplinarlo.²¹⁰

El uso que Jesús hace de la imagen del «pastor» es, por lo tanto, comprensible en este contexto judío como una evocación de roles y expectativas mesiánicas, aun cuando el estilo que adoptó lo diferenció de otras figuras mesiánicas de la época. Así también, la imagen es comprensible como algo que la iglesia primitiva recordaba de Jesús, aunque no la convirtiera en un tema principal dentro de su propia proclamación. Nos encontramos en una sólida base histórica al afirmar que este uso no solo se remonta al propio Jesús, sino que indica una autorreferencia mesiánica en dichos crípticos que acompañaban su praxis implícitamente mesiánica. En resumen, Jesús contaba constantemente una *historia particular*, en la que el verdadero rey de Israel llega a buscar a sus ovejas descarriadas. Este es un punto claramente definido del mensaje del reino, en el que Israel será finalmente restaurado tras sufrir el exilio a manos de los paganos y el desgobierno de sus propios líderes.

La misma conclusión se puede extraer de dos dichos crípticos en los que Jesús evoca tradiciones reales para explicar sus propias acciones controvertidas. El primero se relaciona con la controversia sobre la recolección de espigas por parte de los seguidores de Jesús en sábado.²¹¹ Al ser cuestionado sobre su actividad, Jesús respondió con un paralelo: cuando David recorría el país con su grupo de seguidores, tenía derecho, como rey ungido (pero aún no entronizado), a anular el código de conducta habitual. El paralelo solo tiene sentido si Jesús, de alguna manera, creía encontrarse en una situación análoga.²¹² Había sido ungido por Yahvé en el bautismo de Juan; quienes lo buscaban representaban el papel de Saúl y sus hombres. El hecho de que los evangelistas (quienes no tienen reparos en considerar la idea) no expliquen más explícitamente la implicación mesiánica habla contundentemente a su favor, además de sugerir que la frase final, «el hijo del hombre es señor del sábado»,²¹³ también puede tener la intención de transmitir un significado mesiánico críptico.

El segundo dicho compara a Jesús con Salomón. El contexto anuncia un juicio sobre los contemporáneos de Jesús, comparándolos desfavorablemente con personajes de la historia bíblica. Los hombres de Nínive denunciarán a esta generación, porque se arrepintieron ante la predicación de Jonás, y algo más grande que Jonás está aquí; la Reina del Sur denunciará a esta generación, porque vino de lejos para escuchar la sabiduría de Salomón, y algo más grande que Salomón está aquí.²¹⁴ Salomón, el constructor del Templo, es un claro

modelo mesiánico. Afirmar que Jesús es superior a él es afirmar que él es el verdadero Mesías; que él construirá el Templo escatológico; que a través de él se restaurará el reino davídico. El contexto también sugiere que este Mesías será aquel a quien las naciones acudirán y se inclinarán en obediencia: mediante su reino se cumplirán las profecías de la restauración mesiánica mundial.²¹⁵ La popularidad de Salomón como autor ficticio de diversas obras (Odas, Salmos, Sabiduría y un Testamento) es prueba elocuente de su fama en el período del Segundo Templo; que Jesús se comparara con Salomón, en detrimento de este último, equivalía a una clara reivindicación mesiánica. Una vez más, no encontramos ningún uso de Salomón dentro de la iglesia primitiva fuera de estos pasajes en los evangelios.

A la luz de estos pasajes, podemos sugerir que la colocación por parte de Lucas de una declaración más explícitamente mesiánica al comienzo del ministerio de Jesús no es tan impensable como a veces se supone.²¹⁶ El pasaje de Isaías 61 que Jesús cita en la sinagoga de Nazaret es inequívocamente davídico y explícitamente mesiánico: el Espíritu de Yahvé ha ungido al mensajero para traer la buena noticia a los pobres.²¹⁷ El anuncio es, de hecho, mucho más explícito y público que cualquier otro hasta el incidente del Templo, y esto, por supuesto, sin duda lo desvirtúa históricamente; todo lo demás en esta etapa del ministerio público de Jesús trata el tema de forma mucho más críptica. Sin embargo, esto no debe considerarse un juicio definitivo. Podría verse como la excepción que confirma la regla: si la reacción al anuncio de Jesús fue tan violenta como sugiere Lucas, en realidad ayudaría a explicar el estilo críptico e incluso secreto que Jesús adoptó a partir de entonces. Por mucho que el pasaje muestre claras señales de la edición lucana, un anuncio mesiánico inicial, basado en Isaías y que establece una controvertida agenda del reino, es perfectamente coherente con el panorama general de la obra de Jesús que hemos explorado a lo largo de este libro.²¹⁸

De esto debería quedar claro que la conciencia de Jesús de su obra como (entre otras cosas) mesiánica no surgió repentinamente a su llegada a Jerusalén. La práctica y los relatos de toda su carrera pública indican que creía tener una vocación mesiánica. ¿Podemos profundizar y explorar las raíces de esto?

(iv) ¿Un comienzo mesiánico para el ministerio?

Todos los evangelios sugieren que sí. La conciencia humana de la vocación es, sin duda, difícil de describir; sin embargo, en la Biblia hebrea hay varias historias de personas que recibieron una vocación. Profetas como Samuel, Isaías y Jeremías fueron llamados por Yahvé. Los dos primeros reyes de

Israel, Saúl y David, y, por cierto, el rey rebelde del Reino del Norte, Jeroboam hijo de Nabat, recibieron un llamado divino.²¹⁹

Los cuatro evangelios canónicos nos ofrecen una narrativa de “llamado” que respalda la praxis, los símbolos, las historias y las enseñanzas del ministerio público de Jesús.²²⁰ Cualquier intento de utilizar esta narrativa en la reconstrucción histórica está, por supuesto, plagado de dificultades. Pero si la hipótesis que hemos elaborado hasta ahora en este capítulo tiene alguna plausibilidad, tiene sentido indagar en las raíces de esa vocación. De lo cual Jesús parece haber sido plenamente consciente. Dado que el bautismo de Jesús a manos de Juan no está históricamente en duda; puesto que Jesús se refirió al bautismo de Juan cuando se le cuestionó sobre su ejercicio de la autoridad mesiánica;²²¹ Y puesto que al menos dos corrientes de la tradición nos ofrecen una lectura de ese acontecimiento en términos de la vocación mesiánica de Jesús,²²² Podemos, sin entrar en detalles, sugerir que fue en este momento cuando Jesús recibió la llamada a actuar como Mesías de Israel o, suponiendo que ya había sido consciente de tal llamada, la confirmación de esta vocación. [Salmo 2:7](#) y [Isaías 42:1](#), comúnmente considerado como la voz que se escuchó en el bautismo de Jesús, apunta, al menos en primera instancia, al mesianismo como el significado de todo el incidente. La unción de Jesús con el espíritu divino puede interpretarse como una alusión deliberada a pasajes como... [Isaías 11:2](#) (la unción del Mesías con el espíritu de YHWH) y [1 Samuel 16:13](#) (donde el espíritu de Yahvé desciende con fuerza sobre David tras la unción de Samuel). Por mucho que el texto haya sido influenciado por la reflexión postpascual, históricamente no hay razón para negar que en el bautismo de Juan Jesús tomó conciencia de una nueva forma de su vocación mesiánica.²²³ Nada en el argumento general del presente capítulo depende de esta sugerencia, pero no hay razón, dado el resto del argumento, para que se la considere improbable.

[\(v\) Un ministerio profético/mesiánico](#)

Todas las líneas de la proclamación de Jesús, por lo tanto, apuntan tanto hacia adentro como hacia afuera. Su mensaje profético no consistía en impartir información abstracta ni conceptos generalizados; Jesús tampoco era, por así decirlo, una simple voz incorpórea; el mensaje trataba sobre lo que el dios del pacto de Israel estaba haciendo *dentro del propio ministerio de Jesús*. «Si por el dedo de Dios echo fuera los demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros». El reino ya estaba presente donde Jesús estaba, y de hecho *porque* él estaba allí. Ser acogido en este reino consistía en ser acogido en comunión con Jesús: él era aquel en torno al cual Israel se estaba reconstituyendo, en cuya palabra podía encontrar perdón y sanación. La

bienvenida que ofrecía, y la ira que provocaba, solo tenían sentido *si Jesús afirmaba, de alguna manera, representar a Israel en sí mismo* . Como profeta, reunió seguidores, y, al menos en su mente, ellos constituían el Israel renovado, el que regresaba del exilio. Pueblo de YHWH . Toda esta escena, resumida aquí de la parte anterior del libro, nos ha animado a preguntarnos: ¿quién se creía Jesús que era? La primera respuesta debe ser: Israel en persona, el representante de Israel, aquel en quien el destino de Israel alcanzaba su clímax. Él se creía el Mesías.

Las acciones de Jesús, su mensaje, su advertencia y su bienvenida solo tienen sentido en este contexto. Si no fuera consciente de esta vocación, tendríamos que decir que, a pesar de su mentalidad astuta, ágil y profundamente bíblica, era extraordinariamente ciego a lo obvio. Sin embargo, tenemos buenas razones para pensar lo contrario. Como dice EP Sanders:

Lo que él reivindicaba para sí *equivalía* a reivindicar la realeza... La evidencia concreta es ésta: hablaba de un reino; sus discípulos esperaban desempeñar un papel en él; lo consideraban su líder; fue crucificado por afirmar ser rey.²²⁴

He argumentado en esta sección, basándome en la anterior, que podemos ir aún más allá. El mesianismo, y la identificación con Israel en los propósitos de YHWH que implicaba, fue fundamental para la autocomprensión de Jesús.

5. Conclusión: Jesús y el regreso del exilio

Jesús, entonces, se consideraba el centro del pueblo de YHWH , el pueblo que había regresado del exilio, el pueblo de la alianza renovada, el pueblo cuyos pecados ahora serían perdonados. Él encarnaba lo que había anunciado. Era el verdadero intérprete de la Torá; el verdadero constructor del Templo; el verdadero portavoz de la Sabiduría.

Todo esto constituía una reivindicación impactante. No, ciertamente, a una realeza como la de los asmoneos o los herodianos, aunque Herodes podría haberla visto así; ni tampoco a una realeza como la que aspiraban Judas el Galileo, Simón bar Giora o Simeón ben Kosiba, aunque varios seguidores de Jesús sin duda lo vieron en esos términos, y Jesús fue ejecutado como si esa hubiera sido su intención. Era una reivindicación de un mesianismo que se redefinió en torno a la propia agenda del reino de Jesús, retomando varios hilos presentes en la expectativa mesiánica popular, pero combinándolos en un nuevo y sorprendente patrón, que no correspondía a ninguna de las opciones que otros barajaban en aquel entonces. El estilo de mesianismo de Jesús era lo suficientemente similar a la opinión pública como para que fuera ejecutado, y para que sus primeros seguidores vieran su resurrección como

una reafirmación de su condición de Mesías, no como algo completamente diferente. Pero era suficientemente diferente como para que todos, desde sus seguidores más cercanos hasta los principales sacerdotes, malinterpretaran al menos en cierta medida lo que realmente estaba diciendo. Llegando a; y que el movimiento que nació después de su resurrección, aunque se llama a sí mismo mesiánico,²²⁵ sostenían agendas y adoptaban estilos de vida muy distintos a los de otros movimientos con la misma etiqueta. Si Jesús era un Mesías, lo era con una gran diferencia. Pero el Mesías era lo que afirmaba ser.

La noción redefinida de Jesús del Mesianismo correspondía así a toda su praxis del reino (capítulo 5 arriba), sus historias del reino (capítulos 6 , 7 y 8), y sus símbolos del reino (capítulo 9). Se ofrecía como la respuesta central a las preguntas clave del reino (capítulo 10). Y apuntaba a un cumplimiento del destino de Israel que nadie había imaginado o sospechado. Él vino, como representante del pueblo de YHWH , para traer el fin del exilio, la renovación de la alianza, el perdón de los pecados. Para lograr esto, una opción obvia del primer siglo para un aspirante a Mesías sería: ir a Jerusalén, luchar la batalla contra las fuerzas del mal y entronizarse como el rey legítimo. Jesús, de hecho, adoptó precisamente esta estrategia. Pero, como insinuó a Santiago y Juan, tenía en mente una batalla diferente, un trono diferente. Es a este tema oscuro al que debemos dirigirnos ahora.

CAPÍTULO 12. LAS RAZONES DE LA CRUCIFIXIÓN DE JESÚS

1. Introducción

De todas las preguntas que se formulan con frecuencia sobre Jesús, la pregunta "¿Por qué murió Jesús?" debe ser una de las más frecuentes. Sin duda, es la más fascinante y, como pronto descubre el investigador, una de las más frustrantes. Tiene todos los ingredientes de un clásico: fuentes densas y complejas; la confluencia de dos grandes culturas (la judía y la romana) en un único y vertiginoso drama; personajes que aún saltan de la página, a pesar de la diferencia de dos milenios; tragedias e ironías trágicas, tanto pequeñas como grandes; nubarrones filosóficos y teológicos que se ciernen sobre él; y, en el centro, una figura imponente pero enigmática, quien, si las fuentes son ciertas, tenía la capacidad de evocar ira y admiración en toda su magnitud. No es de extrañar que no solo historiadores y teólogos, sino también artistas y músicos, hayan vuelto a tratar el tema innumerables veces.

"¿Por qué murió Jesús?", pues —la tercera de las preguntas clave que nos planteamos al comienzo de este libro— llega al corazón de nuestro tema.¹ La pregunta «por qué», en tal caso, nos involucra ineludiblemente en el estudio de la intencionalidad humana. ¿Por qué las autoridades romanas consideraron apropiado o deseable ejecutar a Jesús? ¿Por qué las autoridades judías consideraron correcto entregarlo a los romanos como merecedor de la muerte? Y, en medio de todo esto, ¿cuál era la intención de Jesús al respecto? La pregunta no se limita a estos tres aspectos. También es necesario preguntarse: ¿por qué ciertos judíos del siglo I, en un lapso de tiempo extremadamente breve, se refirieron a la muerte de un pretendiente mesiánico —un acontecimiento nada inusual ni destacable en aquel tiempo y lugar— con términos como «me amó y se entregó por mí»?²

Así como las cuestiones históricas se centran en este punto, también lo hacen los problemas de método. El escepticismo constante se enfrenta una vez más a la escatología constante. O sabemos poco o nada sobre lo que realmente sucedió, o sabemos que la explicación definitiva reside en las creencias de Jesús sobre la inminencia. momento culminante en la historia de Israel.³ Las fuentes presentan problemas particulares; incluso si Q fuera admitido como una fuente histórica sería en otras partes de los evangelios sinópticos, necesariamente desaparece aquí, ya que Mateo, Marcos y Lucas se superponen. En un nivel, los textos están repletos de reflexión teológica y exegética; en otro, de ese tipo de detalles que, como testigos presenciales,

sugieren que la reflexión fue causada por los acontecimientos, y no (a pesar de los escépticos) al revés. Después de todo, si un judío del siglo I creía que los acontecimientos que acababa de presenciar, y en los que, de hecho, había participado, marcaron un punto de inflexión en la historia, sería improbable que los describiera con el lenguaje deliberadamente neutral de quien escribe un experimento de química inorgánica. Cambiar la ciencia, desconfiar de las fuentes porque muestran evidencia teológica y exegética, es como desconfiar del informe de un astrónomo porque las observaciones no se realizaron durante el día.

En particular, hay que subrayar que aquí más que en ningún otro lugar es peor que inútil intentar separar la teología de la política. La vieja y trillada división entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe nunca ⁵ fue más engañosa que en este punto. Generaciones de lectores de los evangelios en busca de teología de la expiación, o al menos de homilética de la expiación, ignoraron la historia real que los evangelistas contaban, con todas sus ásperas aristas políticas, en favor del esquema teológico que se consideraba que la historia inculcaba, o al menos ilustraba. Las generaciones más recientes de historiadores, en particular aquellos que buscan aclarar peligrosas medias verdades, han visto los relatos como meros relatos teológicos (y, por lo tanto, históricamente irrelevantes) o, peor aún, como teología con motivaciones políticas (y, por lo tanto, históricamente perjudiciales). Dado que la división del siglo XVIII entre estas diferentes esferas se demuestra cada vez más como un error, es hora de intentar reconstruir lo que no debería haberse separado en primer lugar. ⁶

Una característica de la mezcla histórica, política y teológica requiere un comentario especial. Se ha vuelto común afirmar que las narraciones evangélicas de la Los juicios y la muerte de Jesús están fuertemente teñidos de antisemitismo. ⁷ Creo que esto no se ha establecido. Es cierto, por supuesto, que las narrativas se han interpretado y explotado en este sentido, a veces de forma devastadora; pero eso es un hecho que afecta a los lectores posteriores, no necesariamente a las historias en sí. Cuando los relatos se refieren a «los judíos», el cristianismo gentil posterior podría olvidar con demasiada facilidad que Jesús, su familia, sus seguidores, los primeros cristianos y algunos o todos los escritores de los evangelios eran judíos. Pablo, cuya propia judeidad ⁸ emerge, a menudo explícitamente, en cada frase que escribe, puede referirse a «los judíos» en general para referirse a los «judíos no cristianos». ⁹ La frase se puede usar simplemente para significar ‘judíos’ en oposición a ‘galileos’ y así sucesivamente (después de todo, la palabra en griego es *Ioudaioi*), y algunas de las ocurrencias en Juan claramente pertenecen aquí. ¹⁰ Después de todo,

incluso la Biblia hebrea puede hablar de “los judíos” de esta manera.¹¹ Durante gran parte de la narración que ahora debemos examinar, los evangelistas utilizan la frase para referirse a los *líderes judíos*; y no fueron sólo los primeros cristianos los que tuvieron una pelea con Caifás y sus colegas.

Por lo tanto, hay que tener cuidado de no intentar reconstruir la historia estudiando los efectos mucho más tardíos de relatos y acontecimientos. Sugerir que un relato es sesgado, o sugerir que seguir contándolo probablemente perpetúe un punto de vista sesgado y quizás violento, no implica afirmar nada en un sentido u otro sobre su valor histórico. El hecho de que los escabrosos relatos de atrocidades británicas hayan incitado a generaciones de republicanos irlandeses a continuar su campaña de violencia contra el dominio británico en Irlanda del Norte no indica (por desgracia), en sí mismo, que los relatos fueran falsos en primer lugar. La responsabilidad social del historiador hasta su época debe equilibrarse con la responsabilidad profesional de seguir la evidencia adondequiera que lleve. En última instancia, no se beneficia a la sociedad suprimiendo la verdad ni inventando falsedades. Los relatos deben hablar por sí mismos. Eso, espero, es lo que harán en este capítulo.

Es necesario intentar una tarea más, de acuerdo con algunas sugerencias recientes.¹² Las razones de la muerte de Jesús no deben añadirse como un tema aparte al final de una discusión sobre su agenda general; al menos debemos plantearnos si ambas estaban realmente integradas. Por supuesto, es posible que la muerte de Jesús fuera, en ese sentido, un accidente, sin tener nada que ver con... objetivos y agendas que perseguía. Pero adoptar esa postura implica afirmar que, en este punto, *todas* las fuentes están *totalmente* equivocadas (como admiten sin reservas quienes adoptan esta postura), y que simplemente debemos inventar otra narrativa, por insignificante que sea, para reemplazarlas.¹³ Pero solo se debería recurrir a esta medida desesperada —el equivalente metodológico de intentar esquiar descalzo— cuando todas las demás soluciones han fracasado. La abundante literatura sobre el tema sugiere que aún no hemos llegado a ese punto.

El método para abordar la triple cuestión —las intenciones conjuntas de los romanos, los líderes judíos y Jesús— debe ser el mismo que hemos adoptado a lo largo del texto. Contamos con puntos fijos en ambos lados de la cuestión: en este caso, la carrera de Jesús como profeta anunciando el reino y su muerte como pretendiente mesiánico. Hemos visto en el capítulo anterior que estas dos se superponen: hay una vertiente profética en la audiencia ante Caifás, y hay connotaciones mesiánicas a lo largo de la carrera pública de Jesús.

Estamos en posición de estudiar no solo *dichos aislados o aislados*, que siempre inclinan la balanza hacia la no reconstrucción o la pseudo-reconstrucción escéptica.¹⁴ —sino *acciones y eventos* que, cargados de significado simbólico, crean un contexto en el que las historias y los dichos pueden arraigarse y sentirse como en casa. En todo esto, buscamos una vez más la continuidad y discontinuidad adecuadas tanto con el judaísmo del siglo I como con el cristianismo emergente, aunque definir con precisión qué podría significar esto en este caso, antes de la discusión propiamente dicha, sería, como mínimo, imprudente.

Puesto que ya hemos examinado los relatos del juicio hasta cierto punto en el capítulo anterior, podemos ser razonablemente breves ahora y cubrir el mismo material desde un ángulo ligeramente diferente, despejando así el terreno para nuestra discusión de Jesús mismo.

2. La carga romana

La crucifixión era un símbolo poderoso en todo el mundo romano. No era solo un medio para eliminar a los indeseables; lo hacía con la máxima degradación y humillación. Decía alto y claro: aquí mandamos; son de nuestra propiedad; podemos hacer lo que queramos con ustedes. Insistía, fría y brutalmente, en la soberanía absoluta de Roma y de César. Contaba una historia implícita sobre la inutilidad de la obstinación rebelde y la crueldad del poder imperial. Decía, en particular: esto es lo que les sucede a los líderes rebeldes. La crucifixión era un acto simbólico con un significado claro y aterrador.¹⁵

Todo esto, aunque desagradable, no es polémico. Lo que sigue, sin embargo, sí lo es: Jesús fue ejecutado por rebelarse contra Roma. Al menos, esta conclusión es controvertida en la mayoría de los círculos ortodoxos. Siempre que alguien sugiere que Jesús era una especie de rebelde político, las protestas son largas y sonoras. El impulso de rescatar a Jesús de la política, o al menos de la política equivocada, también puede estar detrás de los inútiles intentos de rescatarlo del mesianismo. Pero la evidencia analizada en el capítulo anterior nos¹⁶ deja pocas opciones en cuanto al último punto, y por ende, a su corolario: cuando Jesús fue crucificado, la impresión general en Jerusalén ese día debió ser que era uno más en una larga lista de aspirantes a Mesías, pero fracasados.

Sin embargo, las cosas tampoco son tan sencillas como sugieren las teorías revolucionarias habituales. Hay buenas razones para suponer que, aunque los acusadores de Jesús lo entregaron y Pilato lo ejecutó por esta acusación, *ambas partes sabían que no era culpable*, o al menos no en un sentido directo.

¹⁷ Es cierto que la predicación del reino de Jesús debió de transmitir, a todos

sus oyentes, una especie de sentido revolucionario: si Yahvé finalmente se convertía en rey, todos los demás gobernantes, desde César hacia abajo, verían su poder al menos relativizado. Pero la constante redefinición del reino por parte de Jesús, tanto en la práctica como en las palabras, significaba que cualquiera que lo hubiera observado de cerca habría sido consciente de que no encajaba en la misma categoría que Judas el Galileo antes que él, o que Simón bar Giora una generación después. Y, aunque los sumos sacerdotes y Pilato quizás no habían investigado a fondo a Jesús, sugiero que ambos eran conscientes de algunas diferencias importantes.

Pilato no era, en ningún caso, un funcionario particularmente competente o distinguido.¹⁸ Su gobierno en Judea fue a menudo provocador e intimidatorio. La descripción que Filón hace de él, aunque sin duda exagerada para lograr un efecto retórico, merece ser citada. Describe el incidente en el que Pilato colocó escudos de oro en el palacio herodiano, causando una ofensa que, para Filón, fue un anticipo de lo que habría sucedido si el plan de Gayo de erigir una estatua de sí mismo se hubiera llevado a cabo.¹⁹ Cuenta cómo una delegación de príncipes se enfrentó a Pilato, amenazando con contarle a Tiberio lo que estaba ocurriendo.²⁰ La reacción de Pilato es reveladora:

Temía que si enviaban una embajada, también expondrían el resto de su conducta como gobernador, detallando los sobornos, los insultos, los robos, los ultrajes y las injusticias desmedidas, las ejecuciones sin juicio repetidas constantemente, la crueldad incesante y sumamente grave. Así pues, con todo su afán vengativo y su temperamento furioso, se encontraba en una posición difícil. No tenía el valor de desmentir lo que se había consagrado ni deseaba hacer nada que complaciera a sus súbditos. Al mismo tiempo, conocía perfectamente la política constante de Tiberio en estos asuntos...²¹

Incluso suponiendo, correctamente, que Filón se excedió, su imagen no difiere mucho de la de Josefo. El espectro de opiniones académicas sobre Pilato no es particularmente amplio, abarcando desde quienes lo consideran un desastre absoluto hasta quienes, como Brown, afirman simplemente que «no estaba exento de graves defectos».²² Lo interesante para nuestra presente discusión es la similitud, bajo la retórica, entre el relato de Filón sobre el incidente de los «escudos» y el relato de Juan sobre el juicio de Jesús ante Pilato. En ambos incidentes, Pilato se encuentra atrapado entre su deseo de no hacer lo que quieren sus súbditos judíos —pretende desairarlos si puede— y su temor a lo que pensará Tiberio si se filtra la noticia. «Si dejas ir a este hombre, no eres amigo del César».²³

Esto plantea el punto de debate actual. Desde hace tiempo se ha puesto de moda decir que los evangelistas blanquearon cada vez más la imagen de Pilato para culpar a sus contemporáneos judíos de la muerte de Jesús.²⁴ Pero los defensores de esta visión nunca llegan a aceptar el hecho de que si Juan y el resto *estaban* tratando de presentar a Pilato como algo más que débil, vacilante, acosador y atrapado entre dos agendas apremiantes, ninguna de las cuales tenía nada que ver con la verdad o la justicia, hicieron un trabajo bastante pobre.²⁵ La posterior adopción cristiana de Pilato como héroe, o incluso como santo, dista mucho de su caracterización en los evangelios: la famosa escena de Pilato lavándose las manos sin duda debe interpretarse, tanto en la historia como en la redacción de Mateo, como simplemente el punto culminante de su cinismo. Él era el gobernador; era responsable de la muerte de Jesús; lavarse las manos era un símbolo vacío y despectivo, pretendiendo que podía evadir la responsabilidad de algo que estaba completamente dentro de su poder.²⁶ Lo que surge de los registros no es que Pilato quería rescatar a Jesús porque pensaba que era bueno, noble, santo o justo, sino que Pilato quería hacer lo contrario de lo que los principales sacerdotes querían que hiciera porque siempre quería hacer lo contrario de lo que los principales sacerdotes querían que hiciera.²⁷ Ése era su *modus operandi* habitual y establecido.

En este caso, sin embargo, se vio frustrado. Los relatos comparativamente breves de la tradición sinóptica cobran mucho más sentido al contrastarlos con el panorama más amplio de la narrativa joánica; en conjunto, sugieren cuatro cosas.²⁸ En primer lugar, Pilato reconoció que Jesús no era un líder revolucionario cualquiera, un *lestes* o un bandido. Si era un aspirante a Mesías, era uno muy inusual. Parte de este reconocimiento se debió, suponemos, a la propia ambigüedad del prisionero: «Las palabras son tuyas», como dicen los cuatro relatos.²⁹ En segundo lugar, Pilato se dio cuenta de que los líderes judíos tenían sus propias razones para querer la ejecución de Jesús y usaban la acusación de sedición como excusa conveniente. En tercer lugar, esto le dio la oportunidad de hacer lo que normalmente se esperaría, es decir, rechazar su petición; lo intentó, pero fracasó.³⁰ Fracasó, en cuarto lugar, porque se le indicó en términos inequívocos que si no ejecutaba a un posible rey rebelde, se enfrentaría a un acusado, él mismo, de deslealtad a César. Histórica, emocional y políticamente, la secuencia tiene perfecto sentido. En³¹ cuanto a las autoridades romanas, la respuesta a la pregunta "¿por qué murió Jesús?" es que Pilato no solo antepuso los cínicos juegos de poder a la justicia (lo cual era normal), sino que, en esta ocasión, antepuso el interés personal manifiesto a ambos.

Esto, sin embargo, simplemente intensifica el segundo y tercer aspecto de nuestra pregunta. ¿Por qué los sumos sacerdotes presentaron a Jesús ante Pilato como un criminal condenado? ¿Y por qué Jesús no se defendió de la acusación de sedición?

3. La acusación judía

La tarea del historiador al examinar la(s) audiencia(s) judía(s) sería mucho más fácil si pudiéramos comenzar por el final, como ocurre con el juicio romano. Así como nos encontramos en terreno seguro con el *título* en la cruz, desde el cual podemos trabajar hacia atrás, sería conveniente comenzar por el final de la audiencia judía y reconstruir el proceso mediante el cual el tribunal llegó a su veredicto. Lamentablemente, esto es precisamente lo que no podemos hacer, ya que, como vimos en el capítulo anterior, el veredicto sugerido por los evangelios sinópticos, especialmente Mateo y Marcos, suele considerarse históricamente desconcertante. En cambio, nos vemos obligados a profundizar en la narrativa del juicio desde los dos puntos exteriores fijos: la acción de Jesús en el Templo, por un lado, y la acusación ante Pilato (que con toda razón se considera histórica), por otro.³²

A simple vista, ninguna de las dos acciones es particularmente difícil. La acción de Jesús en el Templo condujo directamente a la pregunta sobre su mesianismo; su inequívoca afirmación de su mesianismo se traduciría sin dificultad en la acusación con la que Pilato lo confrontó: «¿Eres tú el rey de los judíos?». ³³ Pero, al igual que con Pilato, nos enfrentamos a un fenómeno curioso. El tribunal judío, sin duda, quería una acusación que pudieran presentar ante Pilato con alguna esperanza de que su condena y sentencia fueran ratificadas y ejecutadas. Pero ellos, al igual que Pilato, sabían muy bien que Jesús no era un supuesto Mesías de la misma clase que Judas el Galileo. Si hubieran pensado que lo era, probablemente... Probablemente también arrestó a sus seguidores. De hecho, sin embargo, « *nadie* podría pensar que [Jesús] representara una amenaza real para el gobierno judío..., y mucho menos para el Imperio Romano». ³⁴ Simplemente no era ese tipo de movimiento, y nadie lo supuso seriamente. La misma claridad de la secuencia histórica, centrada en la idea del Mesianismo, simplemente resalta el verdadero problema: ¿por qué, entonces, las autoridades judías decidieron deshacerse de Jesús?

La tradición judía posterior, por si sirve de algo, destaca el motivo que, como vimos en el capítulo 9, surgió como un trasfondo durante el ministerio público de Jesús. El Talmud de Babilonia lo expresa así:

Jesús fue ahorcado la víspera de la Pascua. El heraldo lo precedió durante cuarenta días, diciendo: «Va a ser apedreado porque practicó

hechicería y sedujo y extravió a Israel. Que todo el que sepa algo en su defensa venga y abogue por él». Pero no se encontró nada en su defensa, así que fue ahorcado la víspera de la Pascua.³⁵

En otras palabras, la tradición judía, que ciertamente no debe nada a las interpretaciones cristianas de la muerte de Jesús, es clara en que Jesús fue asesinado debido a crímenes castigados con la muerte en la ley judía, específicamente Deuteronomio 13 y pasajes similares, y sus interpretaciones rabínicas posteriores.³⁶ Esto es, tal vez, lo más cerca que llegamos a un punto fijo en las audiencias judías, desde el cual podemos trabajar hacia adentro.

Pero ¿de qué maneras creían que Jesús estaba "desviando al pueblo"? No está claro que liderar un movimiento rebelde cuente en esta categoría, aunque Josefo, por supuesto, hace todo lo posible por desprestigiar la reputación e impugnar los motivos de esos líderes "proféticos" a los que califica de "bandidos". En cualquier caso, como hemos visto, es improbable que los sumos sacerdotes o Pilato consideraran a Jesús una amenaza revolucionaria seria. No; como argumentamos antes, invocaron Deuteronomio 13 y pasajes similares porque Jesús seguía y defendía una agenda que implicaba dejar de lado algunos de los símbolos más centrales y preciados del judaísmo de su época y reemplazarlos con la lealtad a sí mismo. Más específicamente, su actitud hacia la Torá (durante su trabajo en Galilea) apuntaba a su acción en el Templo: uno puede imaginar a los espectadores, conscientes de lo que Jesús había hecho y dicho en Galilea, diciendo: "¡Ahí tienes! ¡Sabía que tramaba algo malo!". Apareció, hasta donde cualquiera podía imaginar. Juez, por hablar y actuar en contra de la Torá y el Templo, y por guiar a otros, con su palabra, ejemplo y obras de poder, a hacer lo mismo. ¿Qué podía ser, a sus ojos, sino un falso profeta, realizando señales y prodigios para extraviar a Israel?

El subtexto de la audiencia ante Caifás queda así aclarado. El texto superficial, como vimos en el capítulo anterior, era la formulación de una acusación que se presentaría ante Pilato, a quien (como deja claro el relato de Juan) le importaría un bledo que alguien «desviara a Israel», pero sí le importaría, o debería importarle, alguien que liderara un movimiento rebelde contra Roma. El subtexto, sin embargo, era la determinación del tribunal de declarar a Jesús culpable de un delito según la ley *judía*. El pueblo en general *quería* que Jesús fuera el tipo de Mesías que Pilato, si lo atrapaba, tendría que ejecutar; el tipo que, como Barrabás, lideraría una revolución violenta en la ciudad.³⁷ Si los dirigentes judíos hubieran hallado culpable a Jesús de ser un Mesías revolucionario y lo hubieran entregado a Pilato por esa acusación, bien podrían haber precipitado el motín que ansiaban evitar.³⁸ Pero si pudieran afirmar que era culpable de un delito capital bien conocido según la ley judía,

podrían convencer al pueblo. Otra prueba de que este era su objetivo se encuentra en las burlas del tribunal judío. Mientras Herodes y los romanos se mofan de Jesús llamándolo un supuesto Mesías, los líderes judíos se burlan de él llamándolo un supuesto *profeta*.³⁹

Sin embargo, no debemos reducir la motivación del tribunal judío a lo puramente cínico y político. Los observadores judíos serios estaban destinados a concluir que Jesús estaba «desviando a Israel» en función de las agendas e interpretaciones de la Torá vigentes en aquel entonces.⁴⁰ Precisamente porque no apoyaba, sino que más bien se oponía, al movimiento de resistencia nacional, la mayoría (shammaíta) de los fariseos lo encontraría profundamente insatisfactorio.⁴¹ Precisamente porque estaba «alborotando al pueblo», creando agitación dondequiera que iba en un contexto social y político sumamente volátil, los principales sacerdotes y los saduceos inevitablemente lo consideraban un serio alborotador. El relato de Juan sobre su ansiedad posee todas las características de la historicidad:

Los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron una reunión del concilio y dijeron: «¿Qué haremos? Este hombre realiza muchas señales. Si lo dejamos seguir así, todos creerán en él, y los romanos vendrán y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación».⁴²

Está realizando señales; la gente será llevada tras él; el Templo, y la vida nacional misma, están en peligro. Estos, sugiero, fueron los verdaderos problemas subyacentes a la audiencia nocturna en la casa del sumo sacerdote. Estos problemas, además, al sumarse a la acusación más obvia de que Jesús era un aspirante a Mesías, dieron lugar a la acusación que, según el relato de Lucas, la asamblea presentó ante Pilato:

Hemos encontrado a este hombre pervirtiendo nuestra nación, prohibiéndonos pagar impuestos al emperador y diciendo que él mismo es el Mesías, un Rey.⁴³

A menos que, entonces, tomemos el camino del escepticismo extremo y neguemos que sabemos algo en absoluto acerca de cómo y por qué Jesús fue ejecutado, debemos decir que la combinación de cargos que ahora tenemos ante nosotros estaba en el centro de la audiencia ante los principales sacerdotes.

¿Celebraron entonces un juicio oficial apresuradamente, de noche? Sherwin-White argumentó, basándose sobre todo en pruebas circunstanciales, que probablemente así fue.⁴⁴ Querían poder atrapar a Pilato durante las horas de trabajo, es decir, a primera hora de la mañana, y resolver el asunto antes de que comenzara la fiesta propiamente dicha.⁴⁵ Aunque la certeza en este punto es imposible -y tampoco es necesaria para el argumento de este capítulo- me

inclino a pensar que la reunión de Juan 11, celebrada sin la presencia de Jesús, fue el verdadero 'juicio', en el que se acordó (a) que Jesús era un falso profeta que estaba desviando a Israel, (b) que era una seria responsabilidad política, y (c) que, puesto que parecía ser una elección entre matarlo y dejar que el Templo y la nación se pusieran en peligro, debía ser asesinado.⁴⁶ Solo faltaba extraer algún tipo de confesión de culpabilidad, tanto en relación con el Templo como con la acusación de falsa profecía. Eso fue lo que la audiencia nocturna logró.⁴⁷

Tuvieron un éxito, de hecho, superior a sus esperanzas. El prisionero, al aceptar la acusación de ser un supuesto Mesías, profetizó su propia vindicación de tal manera que una acusación plausible de blasfemia podía añadirse a la lista. Ahora no solo había profetizado falsamente contra el Templo, sino que, por consiguiente, Colocándose claramente en la categoría condenada por Deuteronomio 13, la categoría que podría convencer a la multitud de la veredicto de los sumos sacerdotes. Ahora no solo había confesado aspiraciones mesiánicas, sino que se colocaba claramente en la categoría necesaria para que Pilato, a pesar de su habitual desprecio por los sumos sacerdotes, cumpliera la sentencia que habían dictado. Había hecho estas dos cosas de tal manera que profetizó que él, como Mesías, se sentaría en un trono junto al dios de Israel. «Veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo».⁴⁸

Dado que no tenemos evidencia de que nadie, antes o después de Jesús, haya dicho algo así de sí mismo, no es sorprendente que no tengamos evidencia de que alguien haya promulgado una ley de blasfemia para impedirlo. Pero, dada la acusación de falsa profecía que ya pesaba sobre él, y la implicación de los "dos poderes" que sugiere la referencia a Daniel 7, me parece probable que la reacción de Caifás, como en [Mateo 26:65](#) y [Marcos 14:63-64](#) es fundamentalmente histórico. Entre otras cosas, explica [Juan 19:7](#), donde los principales sacerdotes le dicen a Pilato: «Nosotros tenemos una ley, y según nuestra ley debe morir, porque ha afirmado ser el Hijo de Dios.»⁴⁹ Sin la referencia a Daniel 7, la frase 'Mesías, Hijo del Bendito' en [Marcos 14:61](#), como insistí en el capítulo anterior, simplemente significaría «el verdadero rey davídico». Con esto, al menos queda abierta la posibilidad de que la frase adquiriera un nuevo significado: «el que se sentará a la diestra del dios de Israel». La única objeción restante a la historicidad de la escena es, por supuesto, que Jesús nunca habría dicho ni querido decir tal cosa. El análisis de este punto debe posponerse para el próximo capítulo.

Para las autoridades judías, la pregunta "¿Por qué murió Jesús?" evoca una respuesta quintuple. Fue enviado al gobernador romano con una pena capital.

(i) porque muchos (entre ellos muchos fariseos, pero probablemente también los principales sacerdotes) lo veían como «un falso profeta que desviaba a Israel»;

(ii) porque, como un aspecto de esto, vieron su acción en el Templo como un golpe contra el símbolo central no sólo de la vida nacional sino también de la presencia de YHWH con su pueblo;

(iii) porque, aunque claramente no estaba liderando una revuelta militar real u organizada, se veía a sí mismo en cierto sentido como el Mesías, y podía así convertirse en un foco de actividad revolucionaria seria;

(iv) porque, como foco pragmático de estos tres puntos, lo veían como una peligrosa molestia política, cuyas acciones bien podrían provocar la ira de Roma sobre el Templo y la nación por igual;

(v) porque, en el momento crucial de la audiencia, no sólo (en lo que a ellos respectaba) se declaró culpable de los cargos antes mencionados, sino que además lo hizo de tal manera que se colocaba, blasfemamente, al lado del dios de Israel.

Así, los líderes del pueblo judío pudieron presentar a Jesús ante Pilato como un sedicioso y alborotador; ante sus contemporáneos judíos (y generaciones posteriores del judaísmo rabínico) como un falso profeta y blasfemo que extraviaba a Israel; y ante sí mismos como una peligrosa molestia política. A todas luces, tenía que morir.

Su veredicto no fue, por supuesto, causa *suficiente* para la muerte de Jesús. Necesitaban que Pilato ratificara y ejecutara la sentencia. Sin embargo, fue una causa *necesaria* para la crucifixión de Jesús: Pilato mismo no habría presentado cargos contra Jesús, o, de haberlo hecho, lo más probable es que solo hubieran resultado en una flagelación.⁵⁰ La decisión de Pilato fue causa necesaria y suficiente para la crucifixión de Jesús. Si se hubiera negado a obedecer, Jesús habría sido azotado y liberado; una vez que accedió, el asunto quedó concluido. Este complejo entramado de causas explica los acontecimientos; hace justicia a las fuentes originales; no refleja ningún sesgo entre las autoridades judías y romanas, ya que Pilato sale al menos tan mal parado como Caifás; y explica, en particular por su complejidad, los diversos énfasis que se encuentran en la literatura pagana, judía y cristiana primitiva.⁵¹

Sin embargo, en ambas audiencias, el preso tuvo un papel que desempeñar. Podría haber evitado el arresto desde el principio.⁵² Quizás podría haber optado por apaciguar al Sanedrín. Podría haberle señalado a Pilato que no representaba ninguna amenaza para el orden público, como harían más tarde sus sobrinos nietos ante Domiciano.⁵³ En otras palabras, podría haber jugado

todas sus cartas de otra manera, y bien podría haber sido absuelto o haber recibido una pena menor. Sus propias decisiones, en otras palabras, fueron en sí mismas causas necesarias, aunque insuficientes, de su muerte. Tras examinar a Pilato y a los sumos sacerdotes, debemos, por tanto, centrar nuestra atención en el propio Jesús y preguntarnos una vez más, pero ahora en relación con su propia mentalidad: ¿por qué murió Jesús?

4. La intención de Jesús (1): El símbolo clave

(i) Introducción

¿Acaso Jesús pretendía morir de una manera similar a la que lo hizo, y de ser así, por qué? Argumenté anteriormente que tiene sentido histórico plantear esta pregunta, citando tres figuras muy diferentes de aproximadamente la época de Jesús: Séneca, Eleazar e Ignacio de Antioquía. En cada caso, no solo tiene sentido preguntar qué pretendía el sujeto, sino también explorar la mentalidad que sustentaría ⁵⁴ tal intención y la cosmovisión en la que dicha mentalidad podría originarse. Es una tarea similar a la que ahora abordamos en relación con la comprensión de Jesús de su propia muerte.

Albert Schweitzer sugirió, hace casi un siglo, que se podrían dividir las «Vidas de Jesús» en dos grupos principales: aquellas en las que Jesús fue a Jerusalén para «trabajar» y aquellas en las que fue allí para morir.⁵⁵ El propio Schweitzer defendió firmemente esta última opción. La mayoría ⁵⁶ de los estudiosos posteriores se han alejado de este texto, considerándolo (en palabras de un escritor reciente que por lo demás está mucho más cerca de Schweitzer que muchos) como una implicación de que Jesús era "raro".⁵⁷ Dado que propongo coincidir con Schweitzer, en líneas generales, aunque no en detalle, conviene decir desde el principio que este contraargumento es erróneo. Por supuesto, sería «extraño» que un erudito occidental moderno y acomodado actuara deliberadamente de tal manera que provocara una acusación de pena capital y luego se inculpará, en parte mediante silencio y en parte mediante revelaciones crípticas pero inculpatorias. Pero Jesús no era un erudito occidental moderno y acomodado. Otra cosmovisión dominó su horizonte, estableció sus objetivos y creencias, y generó sus intenciones. Cuatrocientos ⁵⁸ años antes que él, Sócrates había optado por la muerte antes que congraciarse con el régimen ateniense; sus seguidores lo lloraron profundamente, pero nadie lo consideró extraño, ni siquiera incoherente. De hecho, la razón por la que Sócrates aceptó la pena de muerte era que cualquier otra cosa sería radicalmente incoherente con toda su vida y enseñanza. Debería ⁵⁹ ser al menos una pregunta abierta si Jesús abrazó una cosmovisión (no, por supuesto, la misma que la de Sócrates) dentro de la cual su propia

muerte tendría sentido, y de hecho tendría más sentido que cualquier otra cosa.⁶⁰

Al igual que en nuestras investigaciones anteriores, debemos comenzar con la praxis, la historia y el símbolo antes de investigar las «ideas» y los dichos aislados que pueden o no revelarlas. La tradición idealista, al partir de dichos, tiende a perder de vista los acontecimientos y las acciones en la niebla de la hipotética tradición-historia. Pero son los acontecimientos y las acciones, y las narrativas implícitas que revelan, los que cuentan en un mundo que reconoce el valor de los símbolos. Los occidentales modernos, que vivimos en un mundo que se ha deshecho de muchos de sus antiguos símbolos y se burla o margina de los que quedan, tenemos que hacer un enorme esfuerzo de imaginación histórica para adentrarnos en un mundo donde una sola acción realmente puede *decir* algo (es irónico que los filósofos, dentro de nuestra cultura de palabras e ideas, hayan tenido que luchar para recuperar esta noción mediante conceptos como los «actos de habla»).⁶¹ Sin embargo, a menos que nos esforcemos, nos convertimos en prisioneros de nuestra propia cultura y deberíamos renunciar incluso a intentar ser historiadores. Las palabras enfocan, limitan y agudizan las acciones simbólicas, pero no las sustituyen. Y la acción simbólica central que proporciona la clave del relato implícito de Jesús sobre su propia muerte es, por supuesto, la Última Cena.

(ii) La Última Cena: Símbolo y significado

(a) Introducción

La última cena de Jesús con sus seguidores fue un doble drama deliberado. Como una especie ⁶² de cena de Pascua, narraba la historia judía en términos de la liberación divina de la tiranía, recordando el éxodo de Egipto y el gran éxodo, el regreso del exilio, que aún se esperaba con ansias. Pero la cena de Jesús fusionó esta gran historia con otra: la historia de su propia vida y la de su muerte inminente. De alguna manera, lo involucró en el drama divino, no como espectador ni como un participante más, sino como el personaje central.

(b) La Última Cena y la Pascua

Esto presupone, por supuesto, que la Última Cena fue en un sentido u otro una comida de Pascua.⁶³ Los evangelistas sinópticos lo dicen: lo fechan; hacen que Jesús y los discípulos hablen de 'comer la Pascua'; hacen que los discípulos 'preparen la comida pascual'.⁶⁴ Juan, sin embargo, indica que la comida tuvo lugar el día *antes de* la fiesta; pero no describe la comida ni ninguna acción simbólica relacionada con el pan o el vino, sino sólo el lavatorio de los pies.⁶⁵ Esto encaja con la evidencia talmúdica, que como vimos indica que Jesús fue ejecutado "en vísperas de la Pascua". Se han hecho varios ⁶⁶ intentos para resolver este problema. Jesús pudo haber seguido un

calendario rival (¿quizás esenio?); Juan alteró la cronología para argumentar teológicamente que Jesús es el verdadero cordero pascual, sacrificado al mismo tiempo que se mataban los corderos en el Templo en preparación para la cena; los sinópticos convirtieron la cena en una cena pascual en obediencia a su teología o tradición; y así sucesivamente.⁶⁷ Si vamos a utilizar el significado simbólico y la narrativa implícita de la comida como punto de partida para esta parte de nuestra investigación, la pregunta es de cierta importancia.

Me parece prácticamente seguro que la comida en cuestión era *algún tipo de* cena de Pascua. Varios detalles, casi incidentales, apuntan en esta dirección. Se comía de noche y en Jerusalén; Jesús y sus seguidores solían regresar a Betania para pasar la noche, pero las comidas de Pascua debían celebrarse dentro de los límites de la ciudad y al anochecer (los días en el calendario judío comenzaban, por supuesto, al atardecer).⁶⁸ La comida terminó con un himno, presumiblemente los salmos *del Hallel* cantados al final de la cena de Pascua.⁶⁹ La mejor explicación de las palabras cruciales de Jesús es que el cabeza de familia normalmente explicaba ciertas partes de la cena de Pascua en relación con la narrativa del éxodo. Asimismo, los contraargumentos a la datación sinóptica no son especialmente sólidos. Así, por ejemplo, la Pascua normalmente se celebraba en familia; pero Josefo puede hablar de que se celebraba por lo que él llama «una pequeña fraternidad» y, en cualquier caso, como hemos visto, Jesús consideraba a sus seguidores como un parentesco ficticio. grupo.⁷⁰ La única alternativa a esta conclusión es adoptar un escepticismo bastante radical sobre todo el acontecimiento, lo que deja entonces completamente inexplicable una característica importante del cristianismo primitivo: Pablo "recibió" las tradiciones detalladas sobre la Última Cena en (presumiblemente) sus primeros días como cristiano, es decir, en Damasco después de su conversión a principios de los años 30.⁷¹

Al mismo tiempo, no tenemos motivos para suponer, dado todo lo que hemos visto sobre la agenda y el modo de actuar normal de Jesús, que se sintiera obligado a celebrar la fiesta en el día oficialmente señalado. Las normas bíblicas permitían celebrar la Pascua, en caso de necesidad, en una fecha distinta a la establecida, y si Jesús hubiera estado ansioso (como Lucas lo insinúa) por forzar la situación que se le presentaba, podría haber considerado esa razón suficiente.⁷² Aunque la propuesta de Jaubert de que Jesús seguía el calendario esenio (solar), en contraposición al oficial (lunar), no ha recibido mucho apoyo posterior, no hay razón para suponer que Jesús no celebrara lo que podríamos llamar una cena *casi* pascual un día antes de la celebración oficial. Esto, por supuesto, habría implicado prescindir de un

cordero (ya que los sacerdotes no los sacrificarían para la Pascua hasta el día siguiente); esto no impediría que la cena se considerara una Pascua auténtica, ya que, después de todo, era lo que sucedía en la diáspora (y, por supuesto, lo que sucedería en todo el mundo judío después del año 70 d. C.).⁷³ Si bien Jesús, a lo largo de su obra, reorganizó el mundo simbólico de sus contemporáneos en torno a su propia vida y misión (capítulo 9), no es difícil creer que organizara una cena especial casi pascual un día antes. Todas las líneas de nuestra investigación hasta el momento apuntan en esta dirección y sugieren que Jesús veía la cena como la forma apropiada de plasmar el simbolismo de la Pascua, y todo lo que esta significaba tanto en términos de esperanza como de historia, sobre sí mismo y su destino inminente.⁷⁴

¿Qué historia contaba esta comida profundamente simbólica, antes de que se pronunciara alguna palabra? Si bien⁷⁵ se trataba de una celebración casi pascual, la comida en sí decía dos cosas muy específicas.

En primer lugar, como todas las comidas de la Pascua judía, el evento hablaba de la salida de Egipto. Para un judío del siglo I, señalaba el regreso del exilio, el nuevo éxodo, la gran renovación del pacto anunciada por los profetas. La comida simbolizaba el «perdón de los pecados», el regreso de Yahvé para redimir a su pueblo, su victoria sobre los faraones, tanto literal como metafórica; se celebraba «conforme a las Escrituras», enmarcada en la historia continua de los extraños propósitos salvadores de Yahvé para Israel, que llegaban a su clímax. En otras palabras, esta era la comida que anunciaba que el dios de Israel estaba a punto de convertirse en rey. Esto, de hecho, no es especialmente controvertido.

En segundo lugar, sin embargo, la cena culminó el movimiento del reino de Jesús. Indicó que el nuevo éxodo, y todo lo que este implicaba, estaba sucediendo *en y a través de Jesús mismo* . Esto es sumamente controvertido y requiere mayor detalle.

El nuevo significado que Jesús dio a la antigua cena se aprecia al correlacionarla con su acción en el Templo. Ambos funcionaron como símbolos proféticos, indicando un cumplimiento inesperado del destino de Israel, en el que este se redibujaba extrañamente en torno a Jesús mismo. De hecho, desde esta perspectiva, casi podríamos sugerir que era *necesario* que Jesús *no* celebrara la Pascua en la noche habitual; precisamente no la celebraba como una más en la secuencia, como parte del culto judío anual, dependiente del Templo para el necesario cordero sacrificial.⁷⁶ Si creía que el reino estaba a punto de amanecer, es decir, que Yahvé estaba a punto de inaugurar la nueva alianza, el fin del exilio, el perdón de los pecados, es muy probable que distinguiera esta comida de la cena pascual ordinaria,

conservando al mismo tiempo su forma para que el simbolismo fuera efectivo. Si creía que el reino no era simplemente un acontecimiento futuro, aguardando a la vuelta de la esquina, aún por negociar, sino que irrumpía en el momento presente, tendría sentido anticipar la noche de Pascua, celebrando una Pascua nueva y peculiar que conllevaría un significado de reino en el presente. Y si realmente creía que el Templo estaba destinado a ser destruido, que había sido juzgado solemnemente por Yahvé y hallado deficiente, bien podría considerar apropiado comportarse como si ya estuviera en la diáspora, sin el Templo, y celebrar su cena pascual sin recurrir al sistema que había denunciado y cuya inminente caída había predicho.

Para calcular el significado simbólico y narrativo de la acción de Jesús en el Cenáculo, debemos, por lo tanto, compararla con la acción del Templo. Ambas se interpretan mutuamente.⁷⁷ Así, por ejemplo, Jacob Neusner ha argumentó que la acción del Templo y la Última Cena, tomadas en conjunto, indicaban que Jesús en efecto tenía la intención de reemplazar el Templo, como el foco simbólico del judaísmo, con su propia comida cuasi-cultural recién instituida.⁷⁸ Bruce Chilton, siguiendo una línea de pensamiento similar, ha llegado hasta el punto de sugerir que lo que Judas reveló a los principales sacerdotes fue que Jesús había realizado un acto escandaloso contra el Templo al celebrar su propia Cena como una alternativa nueva y radical.⁷⁹ Creo que Neusner y Chilton han dado en el clavo, pero no creo que hayan extraído la conclusión que exige. El contraste pretendido no es tanto entre el sistema del Templo y la celebración regular de una comida instituida por Jesús, sino entre el sistema del Templo y *el propio Jesús*, específicamente, su muerte inminente. Esta no es una idea peculiar traída desde fuera, sino que surge claramente de la evidencia acumulada a lo largo del presente libro, y en particular del capítulo anterior, de que Jesús incorporó deliberadamente toda la tradición de la expectativa y la esperanza judías. Se veía a sí mismo como el Mesías, el punto focal del gran acto divino de liberación. Los símbolos que ordenaban la vida y la esperanza de Israel fueron rediseñados, centrándose ahora en el propio Jesús. La última comida que celebró con sus seguidores no fue, en ese sentido, aislada. Su significado surgió de toda su vida y agenda, y de los acontecimientos que, según él, pronto ocurrirían. Fue la manera elegida por Jesús de investir esos acontecimientos inminentes con el significado que él creía que tendrían.⁸⁰

En este contexto más amplio, las acciones de Jesús con el pan y la copa — que hay excelentes razones para considerarlas históricas—⁸¹ —debe interpretarse de la misma manera que las acciones simbólicas de ciertos profetas en las Escrituras Hebreas. Jeremías rompe una olla; Ezequiel

construye una maqueta de Jerusalén sitiada.⁸² Las acciones tienen poder profético, y efectúan los eventos (en su mayoría actos de juicio) que ocurrirán. Se explican de inmediato en función de esos eventos, o más bien de la acción de YHWH a través de ellos. De la misma manera, Las acciones centrales de Jesús durante la cena parecen haber tenido como objetivo reforzar el propósito de toda la cena: la agenda del reino, a la que había obedecido durante todo su ministerio, llegaba por fin a su destino final. La Pascua recordaba el éxodo y la llegada del reino. Jesús pretendía que esta cena simbolizara el nuevo éxodo, la llegada del reino a través de su propio destino. La cena, centrada en las acciones de Jesús con el pan y la copa, narraba la historia de la Pascua y la de Jesús, uniéndolas en una sola.

(c) Del símbolo a la palabra

Si el simbolismo y la historia implícita inherentes a la acción generaron y sostuvieron el significado principal de la comida, las palabras pronunciadas lo enfocaron y lo articularon. Es imposible determinar con precisión qué se decía en las comidas de Pascua en este período, y por lo tanto hasta qué punto Jesús pudo o no haber adaptado las palabras a su nuevo significado. Pero hay razones para suponer que el anfitrión de una comida de Pascua, tanto entonces como ahora, narraría la historia del éxodo, interpretando las acciones y los elementos de la comida en función de esa historia, vinculando así a la compañía presente con los hijos de Israel al salir de Egipto.⁸³ Por lo tanto, las palabras de Jesús en la cena se habrían interpretado, no solo en retrospectiva, sino en aquel momento, como si cumplieran una función similar. Se habrían entendido como una reinterpretación de la cena en relación con él mismo, afirmando que los acontecimientos del reino que estaban por ocurrir eran la culminación de una larga historia que se remontaba al éxodo de Egipto como su momento formativo.

Sin duda, el debate continuará acerca de qué dijo exactamente Jesús y en qué orden, pero como en cualquier caso estamos tratando (a) con una traducción griega de un denso original arameo⁸⁴ y (b) con dichos que se reutilizaron (y quizás retradujeron) una y otra vez en la vida de la iglesia primitiva, no deberíamos esperar alcanzar una precisión completa. Lo que importa es que en la tradición cuádruple, tanto más impresionante por su aparición en al menos tres formas independientes (Marcos y Mateo, como suele ocurrir, parecen estar más estrechamente relacionados que los demás), se desprende que Jesús, en estilo profético, identificó el pan con su propio cuerpo y el vino con su propia sangre, y que habló de ellos en un lenguaje que reflejaba el contexto de la Pascua, el sacrificio y la alianza que la comida, en cualquier caso, ya debía haber poseído.⁸⁵ La tradición sinóptica también

indica que Jesús dijo algo acerca de que los acontecimientos climáticos estarían tan cerca que ésta sería la última comida de ese tipo que compartiría con sus seguidores antes de que llegara el reino; este énfasis escatológico se modifica apropiadamente en la nueva situación de Pablo.⁸⁶

Todo esto puede explicarse en detalle de la siguiente manera:

1. Las palabras de Jesús sobre el pan lo identificaron con su propio cuerpo, como Ezequiel identificó su ladrillo con Jerusalén. La acción de Jesús, por lo tanto, indicó proféticamente que moriría, y que su muerte sería la fuente de vida para sus seguidores. Según la Mishná, Gamaliel (contemporáneo de Jesús) explicó que el pan sin levadura de la Pascua simbolizaba la redención de Egipto.⁸⁷ El pan ácimo era necesario, en la historia original, debido a la urgencia del éxodo. Además de identificarse como el medio de la redención de Israel, Jesús pudo haber estado aludiendo a la urgencia con la que su propia misión finalmente debía cumplirse.

2. Las palabras de Jesús sobre la copa (en Lucas, la segunda copa) la identifican, de forma profética similar, con su sangre. Detrás de las cuatro versiones hay un significado común, y algunos relatos explicitan lo que ya está implícito en el contexto de la Pascua. El significado común es que la muerte inminente de Jesús traerá consigo la renovación de la alianza, es decir, el gran regreso del exilio que Israel había anhelado.⁸⁸ La frase «la sangre del pacto», que aparece de alguna forma en todos los relatos, hace eco [Éxodo 24:8](#), en el que Moisés estableció el primer pacto con el pueblo en el monte Sinaí.⁸⁹ También evoca, quizás de manera igualmente significativa, [Zacarías 9:9-11](#), que resuena estrechamente con los temas que ya hemos estudiado en este capítulo y en el anterior:

¡Alégrate mucho, hija de Sión!
¡Grita en voz alta, oh hija de Jerusalén!
He aquí que tu Rey viene a ti;
Él es triunfante y victorioso,
humilde y montado en un burro,
sobre un pollino, hijo de asna.
Destruirá el carro de Efraín,
y el caballo de guerra de Jerusalén;
y el arco de guerra será cortado,
y mandará paz a las naciones;
Su dominio será de mar a mar,
y desde el Río hasta los confines de la tierra.

En cuanto a vosotros también, *a causa de la sangre de mi pacto con vosotros*,

Yo libraré a tus prisioneros del pozo sin agua.
Volved a vuestra fortaleza, oh prisioneros de la esperanza;
Hoy declaro que te restituiré el doble [o: Declaro por segunda vez
que volveré a ti].

La alianza se renueva en el contexto de la victoria mesiánica, que liberará de una vez por todas a Israel de su largo exilio.⁹⁰ Como ya hemos recalcado, las acciones de Jesús en la Última Cena deben verse en estrecha conjunción con sus acciones anteriores en el Templo, incluyendo, como en este caso, su entrada casi real. No hay razón para dudar de que, al hablar de la última copa de la cena en relación con su propia muerte, pretendiera aludir a este tema de la renovación de la alianza.⁹¹ Encaja exactamente con todo lo que hemos visto de su agenda hasta ahora.

Los tres relatos sinópticos contienen una explicación inicial adicional: la sangre de Jesús será derramada «por la multitud» (Lucas dice «por vosotros»). Se ha vinculado comúnmente la versión de Mateo y Marcos con Isaías 53; el significado de esta afirmación debe entonces determinarse con mayor precisión a la luz del panorama general de las palabras explicativas de Jesús, que se explican más adelante.

A esto Mateo añadió: “para el perdón de los pecados”.⁹² Una vez más debemos subrayar: en su contexto judío del primer siglo, esto denota, no una transacción abstracta entre seres humanos y su dios, sino la expectativa muy concreta de Israel, a saber, que la nación sería finalmente rescatada del "exilio" que había sobrevenido a causa de sus pecados.⁹³ Mateo no sugiere que la muerte de Jesús logrará una expiación abstracta, sino que será el medio para rescatar al pueblo de Yahvé de su difícil situación en el exilio. Estas palabras vuelven a explicitar el significado simbólico de la cena.⁹⁴

3. Los tres sinópticos tienen una versión de un dicho en el que Jesús insiste en que esta será su última cena con sus discípulos antes de la llegada del reino. Mateo y Marcos se refieren a cenas posteriores en el reino; Lucas, simplemente, a que esta fue la última cena previa al reino.⁹⁵ Estos dichos, por supuesto, solo tienen sentido si consideramos el contexto escatológico y apocalíptico de la obra de Jesús, que hemos defendido a lo largo del texto. Pero, dentro de este contexto, encajan a la perfección. La Pascua de Jesús, al igual que la original, tenía un fuerte tono de urgencia.

4. Tanto Lucas como Pablo incluyen un mandato de que se repita la comida, y que esta repetición se realice como una forma de recordar al mismo Jesús.⁹⁶ Como ha señalado Jeremías, esto pertenece estrechamente a las palabras utilizadas en las comidas de Pascua desde aquel día hasta hoy, en las que se hace oración para que Dios recuerde y envíe al Mesías.⁹⁷ El mandato, aunque

bastante comprensible en el contexto que hemos descrito, vuelve a explicitar lo que, en cualquier caso, está implícito en la acción simbólica de la propia cena. Si Jesús estaba a punto de realizar la gran acción mesiánica, y si su última cena con sus seguidores funcionaría en relación con dicha acción como la Pascua funcionó en relación con el éxodo de Egipto, entonces, por supuesto, la cena incluiría la oración para que esta acción mesiánica se cumpliera con éxito; y, por supuesto, al ser repetida la cena por los seguidores de Jesús, no se haría con la intención de que YHWH enviara finalmente al Mesías —ya lo había hecho—, sino con la intención de recordar el acto mesiánico que Jesús ya había realizado. Todo esto, de nuevo, solo cobra sentido si se admite que Jesús realmente supuso que estaba a punto de morir, y que esto formaba parte del plan escatológico para el cumplimiento de los propósitos del reino de YHWH . Sin embargo, una vez que se asume esto —y el presente capítulo argumenta a favor de hacerlo con sólidos fundamentos históricos—, encaja perfectamente. La acción simbólica de Jesús evocó deliberadamente toda la tradición del éxodo y le dio una nueva dirección.

(d) Conclusión

La gran mayoría de los eruditos coinciden en que Jesús celebró una última cena con sus seguidores la noche anterior a su muerte, y que esta tuvo lugar al menos en el contexto de la semana de Pascua. Basándome en este sólido consenso, he argumentado que la cena, como acción, ya contenía un simbolismo tan poderoso y una narración tan contundente de una de las historias más impactantes de Israel, que los interminables debates sobre las palabras que Jesús pudo o no haber usado en ese momento dejan de ser el factor central para determinar el significado que pretendía transmitir con la cena. Cuando añadimos las palabras, incluso en resumen, a la acción, no debería haber duda de que Jesús pretendía decir, con todo el poder del drama simbólico y la narrativa, que iba a morir pronto, y que su muerte debía considerarse en el contexto de la historia más amplia de la redención de Israel por parte de Yahvé . Más específicamente, pretendía decir que su muerte debía considerarse el momento central y culminante hacia el que se dirigía esa historia, y para el cual los acontecimientos del éxodo eran cruciales y... contexto determinante; y que quienes compartieron la cena, no solo entonces sino posteriormente, eran el pueblo de la alianza renovada, el pueblo que recibió «el perdón de los pecados», es decir, el fin del exilio. Agrupados como estaban en torno a él, constituían el verdadero Israel escatológico.⁹⁸

5. La intención de Jesús (2): Los dichos y el símbolo

(i) Introducción

La acción simbólica de Jesús en el Cenáculo, al igual que su acción en el Templo, debe situarse en dos contextos: el panorama general de su obra, que hemos construido en la Parte II, y el panorama general del mundo judío, dentro del cual dicha obra cobraba sentido. Y, así como en relación con el Templo descubrimos que muchos de los dichos de Jesús, agrupados en torno al incidente, funcionaban como enigmas que explicaban el símbolo, encontramos en este caso varios dichos que, aunque crípticos en sí mismos, apuntan colectivamente en una dirección particular. Finalmente, como antes, la acción simbólica y los enigmas que la explican crean un contexto histórico en el que otros materiales pueden asentarse y, mediante la coherencia con el panorama general, encontrar su lugar.

¿Cómo funciona esto?

En la segunda parte de este libro, argumenté extensamente que Jesús anunciaba el reinado de YHWH como algo en proceso de *suceder*. No era una idea, una nueva creencia, una forma diferente de considerar la propia existencia personal o social, relacionada tangencialmente con el tiempo y el lugar de su anuncio. Era algo que nacería en la historia real. La praxis profética y simbólica de Jesús (capítulos 5 y 9) apuntaba constantemente en esta dirección; relató la historia del reino (capítulos 6-8) como el movimiento mediante el cual la historia de Israel alcanzaría su anhelada meta. Todo esto genera la pregunta: ¿qué creía Jesús que sucedería después?

Esta pregunta, de hecho, es crucial en cualquier análisis de Jesús y su obra. Quienes suponen que Jesús fue esencialmente un maestro de verdades atemporales (ya sean políticas, religiosas o existenciales) inevitablemente se preguntarán, tarde o temprano, si Jesús suponía que su mensaje tenía una amplia aceptación y, de no ser así (como parece haber sido el caso), qué debería hacer a continuación.⁹⁹ ¿Cuánto más debemos pedirle cuando hemos rechazado este modelo y abrazado en cambio el ¿Qué imagen escatológica presenta Jesús anunciando que el gran momento había llegado? ¿Cómo sería ese momento? ¿Cómo vendría el reino?

Dos pistas fuertes emergen de nuestra consideración de las respuestas que Jesús dio implícitamente a las preguntas de la cosmovisión (capítulo 10), y la historia que les presentó a sus seguidores (capítulo 7). De la primera, surgió que Jesús previó algún tipo de batalla; esto era parte de la agenda mesiánica, parte de lo que tenía que lograrse si el reino había de venir. Pero el enemigo contra el cual se libraría la batalla no serían las fuerzas paganas de ocupación. Sería el enemigo real que estaba detrás de ellas; el acusador, el satanás, que

había engañado al pueblo de YHWH para que tomaran la ruta pagana, buscando traer el reino de YHWH por la fuerza de las armas y la revuelta militar. Jesús parece haber entendido sus propios enfrentamientos con los gobernantes y guardianes de la tradición reales y autoproclamados de Israel como parte de tal batalla (capítulo 9). Si se enfrentara directamente a estos gobernantes, se vería obligado a considerar dicho encuentro como la confrontación culminante entre su agenda y la de ellos: su vocación de establecer el reino y su determinación de mantener a Israel en el rumbo que él había denunciado. Las historias que Jesús contó y los símbolos que representó no eran indicios estáticos ni atemporales de un sistema religioso o político; eran eventos diseñados para conducir al gran Acontecimiento, la verdadera batalla contra el verdadero enemigo.

Pero ¿cómo se libraría semejante batalla? Aquí la historia del reino del capítulo 7 es enormemente reveladora. Jesús convocó a sus seguidores a una extraña clase de revolución: una doble revolución, de hecho, mediante la cual Israel se convertiría en la luz del mundo, la respuesta celestial al paganismo, no librando una batalla militar como Judas Macabeo, sino poniendo la otra mejilla, dando la segunda milla, amando a sus enemigos y orando por sus perseguidores. Esta agenda era una forma revolucionaria de ser revolucionario. No era contrarrevolucionaria en el sentido de que apoyara el *statu quo* ; difícilmente podría hacerlo sin abandonar toda la teología isaiánica del reino en la que se basaba, en la que Yahvé se revelaba como el verdadero rey, el verdadero Dios, en oposición a los dioses paganos y los regímenes que estos apoyaban. Jesús presentó la verdadera sabiduría subversiva, en oposición a la espuria sabiduría convencional de su época. En el corazón de esa sabiduría subversiva estaba el llamado a sus seguidores a tomar la cruz y seguirlo, a convertirse en sus compañeros en la historia del reino que él estaba representando.

Mi propuesta es que Jesús tomó su propia historia en serio, tan en serio que, habiendo recomendado a sus seguidores una manera particular de ser Israel por el bien del mundo, hizo de esa manera el tema de su propio sentido de vocación, de su propia creencia acerca de cómo el reino vendría a través de su propio trabajo. ¹⁰⁰ Él pondría la otra mejilla; recorrería la segunda milla; Tomaría la cruz. Sería la luz del mundo, la sal de la tierra. Sería Israel por el bien del mundo. Sería el medio para la venida del reino, tanto al encarnar en sí mismo al Israel renovado como al derrotar al mal de una vez por todas. Pero la forma en que derrotaría al mal sería coherente con la naturaleza profundamente subversiva de su propio anuncio del reino. Derrotaría al mal permitiendo que le hiciera lo peor. El contexto judío de Jesús le proporcionó,

como veremos enseguida, varias esferas de significado en las que tal línea de pensamiento y acción tendría sentido, aunque sorprendente.

El sentido particular que adquiere surge de cada aspecto del anuncio del reino por parte de Jesús. Vimos al final del capítulo 9 que su acción en el aposento alto funcionó como el clímax de su reconstrucción del mundo simbólico de Israel. Ahora podemos ver que esta acción simbólica obtuvo su significado de la esencia misma de su obra, su relato de la historia del reino y su praxis profética. Por supuesto, si sacamos a Jesús de este contexto, es fácil ridiculizar la sugerencia de que se creía llamado a derrotar al mal mediante su propio sufrimiento y muerte. Pero, como observó Schweitzer, una vez que lo situamos de nuevo en su propio mundo, el mundo de la escatología apocalíptica judía, tal sugerencia cobra mucho sentido en sí misma y añade la considerable virtud histórica de integrar los diferentes aspectos de la obra de Jesús en una estrecha unidad temática. Esta lectura, creo, posee la gran ventaja de incorporar los datos y hacerlo con la debida economía y elegancia.

Una vez que comprendemos esto, los diversos enigmas que giran en torno a la conciencia de Jesús sobre adónde lo conducía su obra también empiezan a tener sentido. A ellos debemos ahora referirnos.

(ii) Los enigmas de la cruz

(a) El hijo rechazado

Regresamos una vez más a la parábola clave que da profundidad teológica a la acción de Jesús en el Templo.¹⁰¹ Ya hemos visto que Jesús se veía a sí mismo como el hijo (mesiánico), que venía como el último en la línea de los profetas, llegando a Israel en nombre de su dios. Pero lo verdaderamente inquietante de la historia es, por supuesto, que los labradores, al rechazar al hijo, y por ende el mensaje de su padre, mátalos y échalo fuera de la viña.¹⁰² Esto es lo que precipita el juicio del dueño de la viña sobre sus malvados labradores.

Como ocurre con gran parte de este material, cualquiera puede objetar que la parábola se ha escrito *ex post facto* y que Jesús no pudo haber contado una historia sobre sí mismo, ni siquiera crípticamente, que terminara de esta manera. Respondo (1) que esto plantea la cuestión; (2) que la historia encaja tan bien con tantas vertientes de la obra de Jesús y su autocomprensión profética que no es forzar la credibilidad histórica atribuírsela; (3) que la muerte del hijo no es un añadido, añadido a la historia desde fuera, sino que pertenece a su mismo clímax; (4) que lo que puede ser la versión más antigua, la de Marcos, no muestra al hijo siendo primero expulsado de la viña y luego asesinado (como lo hace Mateo, lo que refleja quizás una conciencia cristiana posterior de que Jesús fue sacado de la ciudad y luego crucificado).¹⁰³), sino más bien lo contrario, lo cual difícilmente puede considerarse una

retroyección cristiana; y (5) que la parábola está notablemente libre de cualquier teología cristiana posterior de la expiación, centrándose en cambio en la estrecha conexión entre la muerte del hijo y la destrucción de la viña. Concluyo que el simbolismo narrativo profético de esta parábola se debe a la conciencia de Jesús de que su desafío al Templo resultaría en su propia muerte, ya que los guardianes de las tradiciones de Israel se negaron a responder al mensaje que él (por supuesto) creía provenía del mismo Yahvé.

(b) El Gran Mandamiento

Un punto de vista diferente sobre los mismos símbolos lo proporciona la pequeña discusión sobre cuál mandamiento es el más grande.¹⁰⁴ En su contexto marcano, esta historia no trata del valor relativo de diferentes códigos halájicos, aunque es concebible que así fuera como Mateo lo interpretó.¹⁰⁵ Marcos continúa el relato con la reacción del escriba ante el énfasis de Jesús en el amor a Yahvé y al prójimo: sí, dice, estos mandamientos valen más que todos los holocaustos y sacrificios. Jesús, al ver su astucia, le replica: «No estás lejos del reino de Dios».¹⁰⁶ Este elogio inusualmente cálido de un interlocutor escriba, que no es el tipo de cosa que uno esperaría que hubiera sido inventada por la iglesia primitiva, apunta en la misma dirección que las otras pistas que ya hemos examinado. La agenda del reino de Jesús, con el amor a YHWH y al prójimo como eje central, sugería que el sistema de sacrificios debía ser redundante. Esto confirma el significado de la acción del Templo y sugiere el significado de la acción de la Cena. Uno era un acto de juicio; el otro, un indicio de la sustitución del Templo.

(c) Unción para el entierro

Los cuatro evangelios canónicos registran la acción de una mujer al ungir a Jesús.¹⁰⁷ Mateo, Marcos y Juan sitúan el incidente en los últimos días de la vida de Jesús, Lucas mucho antes; Mateo y Marcos hacen que la mujer unja la cabeza de Jesús, Lucas y Juan sus pies. La acción provoca quejas de los discípulos (Mateo), los presentes (Marcos), el fariseo que hospedaba a Jesús (Lucas) y Judas Iscariote (Juan). En Mateo, Marcos y Juan, la respuesta de Jesús a las críticas (debemos recordar que muchos de sus dichos responden a críticas de él mismo o de sus seguidores; en otras palabras, que los dichos corresponden a acciones simbólicas) incluye la sugerencia de que lo que se ha hecho ha sido una preparación para su entierro.¹⁰⁸ También pueden estar presentes otros matices: un indicio de unción mesiánica, tal vez,¹⁰⁹ o incluso la sugerencia de que la unción es necesaria en esta etapa porque, dado que Jesús está a punto de morir como un criminal, es posible que no reciba la unción adecuada más tarde.¹¹⁰ El dicho, aunque impactante en su contexto, no proporciona por sí solo la esencia del relato (lo que también podría indicar su

historicidad); sin embargo, es una forma de conferir a la acción de la mujer un valor simbólico tan grande que Jesús añade (en Mateo y Marcos) la seguridad de que dondequiera que se predique el evangelio en todo el mundo, lo que la mujer ha hecho será contado como un memorial en su memoria. Por sí solo, este incidente, y el dicho de Jesús que lo encierra, apenas supone más que una extraña pista. En el contexto de las acciones simbólicas en el Templo y el Cenáculo, sin embargo, funciona como un enigma más, que apunta a la conciencia de Jesús de lo que le esperaba. Su propia muerte, de alguna manera, iniciaría un anuncio mundial de la «buena nueva».

(d) El árbol verde y el árbol seco

Uno de los enigmas más extraños y, sin embargo, en última instancia, más reveladores es un pasaje peculiar de Lucas:

Una gran multitud lo seguía, incluyendo a algunas mujeres que lloraban y se lamentaban por él. Jesús se volvió hacia ellas y les dijo: «Hijas de Jerusalén, no lloren por mí; lloren por ustedes mismas y por sus hijos. Porque he aquí, vendrán días en que dirán: «Bienaventuradas las estériles, los vientres que no dieron a luz y los pechos que no criaron». Entonces empezarán a decir a los montes: «Caigan sobre nosotros», y a las colinas: «Cubrannos». Porque si hacen esto con el leño verde, ¿qué harán con el seco?». ¹¹¹

¿Qué podría ocasionar una terrible bienaventuranza como esta, que desvirtúa la suposición cultural del primer siglo de que la esterilidad era la peor maldición de la mujer? La respuesta, a la luz del capítulo 8 mencionado, debe ser que Jesús estaba advirtiéndolo, una última vez, de lo que sucedería si Jerusalén rechazaba «lo que contribuye a la paz». ¹¹² Ella había elegido el camino de la revolución, de la confrontación con Roma; los jóvenes que jugaban en las calles en tiempos de Jesús se convertirían en las provocaciones de la siguiente generación y sufrirían las terribles consecuencias. Las madres debían guardar sus lágrimas para cuando realmente las necesitaran.

¿Cómo se relaciona la cita con ¿Encaja en esto Oseas 10:8 (dirán a los montes: “Caed sobre nosotros”, etc.)? ¹¹³ Todo el contexto del pasaje original, aunque normalmente se ignora, es muy instructivo:

Israel es una vid exuberante
que da su fruto.
Cuanto más aumentaba su fruto
Cuanto más altares construía;
A medida que su país mejoraba,
Mejóro sus pilares.
Su corazón es falso;

Ahora deben cargar con su culpa.
Jehová derribará sus altares,
y destruir sus columnas.
Por ahora dirán:
"No tenemos rey,
porque no tememos a Jehová,
Y un rey, ¿qué podría hacer por nosotros?
... los lugares altos de Avén, el pecado de Israel,
serán destruidos.
Espinass y cardos crecerán
en sus altares.
Dirán a los montes: Cubridnos,
y a los cerros, caed sobre nosotros.

... Yo vendré contra el pueblo descarriado para castigarlo;
y las naciones se juntarán contra ellos
cuando sean castigados por su doble iniquidad
...Has arado la maldad,
Habéis cosechado injusticia,
Habéis comido el fruto de la mentira.
Porque has confiado en tu poder
y en la multitud de tus guerreros,
Por tanto, se levantará tumulto de guerra contra tu pueblo.
y todas tus fortalezas serán destruidas,
como Salmán destruyó a Bet-arbel el día de la batalla
Cuando las madres fueron estrelladas con sus hijos.
Así te será hecho, oh Bet-el,
por tu gran maldad.
Al amanecer el rey de Israel
será completamente cortado.¹¹⁴

Todo está ahí: la vid enorgullecida y arruinada, el juicio sobre el santuario, el rechazo de Yahvé y del rey, el terrible juicio que resultará de confiar en el poder militar, la terrible advertencia a las madres y sus hijos, y, finalmente, la muerte del rey. La aplicación a los contemporáneos de Jesús encaja en todos los puntos con el panorama general que hemos trazado. El juicio del que Jesús advertía a las mujeres de Jerusalén era la devastación que resultaría del rechazo de la ciudad a él como verdadero rey y a su mensaje como el verdadero camino a la paz. Su propia muerte a manos de Roma fue la señal más clara del destino que le aguardaba a la nación que lo había rechazado.

Con esto, podemos comprender el enigmático dicho final. Jesús había anunciado el juicio divino sobre Jerusalén por su falta de arrepentimiento y su persistencia en el nacionalismo militante. No se trataba simplemente de que los líderes judíos lo juzgaran y, por lo tanto, se atrajeran sobre sí mismos un juicio más severo.¹¹⁵ Se trataba de que los romanos condenaran a Jesús por una acusación de la que él era inocente y sus compatriotas culpables. Él era el árbol verde, ellos el seco.¹¹⁶

El dicho no conlleva ningún tipo de teología expiatoria como la que caracterizó la comprensión de la iglesia sobre la muerte de Jesús desde sus inicios. De hecho, no ofrece ninguna esperanza de rescate, solo la advertencia de que lo que le sucede a Jesús es un anticipo de lo que les sucederá a muchos más jóvenes judíos en un futuro no muy lejano. No se corresponde ni siquiera con la primera reflexión postpascual sobre la crucifixión de Jesús, sino exactamente donde Lucas lo sitúa. Su valor en nuestra búsqueda actual es, por lo tanto, simple y poderoso. Sugiere, en su oscuro y enigmático tono, que Jesús entendió su muerte como orgánicamente ligada al destino de la nación. Murió como el rey rechazado, que había ofrecido el camino de la paz que la ciudad había rechazado; como el rey representante, que asumió el sufrimiento de Israel, aunque aquí ni siquiera insinuó que Israel escaparía de ello. El enigma se relaciona con los enigmas mesiánicos que estudiamos en el capítulo anterior, pero los trasciende para señalar el destino que sufriría el verdadero Mesías. Tras anunciar el juicio divino sobre el Templo y la nación por igual, un juicio que se traduciría en una terrible devastación a manos de las fuerzas paganas, Jesús se adelantaba a la nación para sufrir el castigo que, sobre todo, simbolizaba el juicio de Roma sobre sus súbditos rebeldes. Si hicieron esto con el único revolucionario que no abogaba por la rebelión contra Roma, ¿qué harían con los que sí lo hacían y con quienes los seguían?

(e) La gallina y los pollitos

Un enigma similar, que nuevamente solo puede entenderse plenamente cuando se lo escucha en relación con las acciones simbólicas centrales de Jesús, se encuentra en dos contextos diferentes en Mateo y Lucas:

Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados; ¡cuántas veces quise reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas, y no quisiste! Mira, tu casa ha sido abandonada. Te digo que no me verás hasta que digas: «Bendito en el nombre del Señor el que viene». ¹¹⁷

Este dicho tiene tres elementos. El primero se relaciona estrechamente con el enigma anterior; el segundo y el tercero lo integran con el panorama

general que hemos estado estudiando, en particular con algunos aspectos de los enigmas mesiánicos que examinamos en el capítulo 11.

En primer lugar, la imagen de la gallina y los pollitos evoca un incendio en una granja, en el que la gallina reúne a sus crías bajo sus alas para protegerse. Cuando el incendio se apaga... Puede que haya muerto quemada, pero los pollos estarán vivos, protegidos bajo sus alas. La imagen es familiar en la Biblia hebrea, donde suele sugerir que los hijos de Israel se refugian bajo las alas de Yahvé.¹¹⁸ Esta imagen indica una vez más que Jesús creía que sufriría el destino que se cernía sobre Jerusalén; de hecho, deseaba asumirlo para que ella pudiera evitarlo. En ese sentido, trasciende la imagen del árbol verde y seco, sugiriendo que al menos existía la posibilidad de que Jesús, como Elías en Ben-Sirach, apartara la ira divina de Israel.¹¹⁹ El enigma indica con bastante claridad que la casualidad había llegado y se había ido: el destino de Jesús y el de Jerusalén siguen indisolublemente unidos.

El segundo elemento une la desesperación de Jesús ante el fracaso de Israel en buscar y encontrar el refugio ofrecido con el tema del juicio sobre el Templo en particular. La casa ha sido abandonada. Yahvé ha dejado el Templo desprotegido, expuesto a la devastación enemiga. De nuevo, la imagen resulta familiar y bíblica.¹²⁰

El tercer elemento, citando [El Salmo 118:26](#) se refiere a la bienvenida ofrecida a los peregrinos en su camino a Jerusalén. El versículo del salmo aparece, por supuesto, justo después del pasaje sobre la piedra que desecharon los constructores y que se ha convertido en cabeza del ángulo.¹²¹ —que a su vez se usó en la parábola de los labradores malvados como parte de la explicación de la acción de Jesús, al final de la línea de profetas rechazados. Los pasajes están estrechamente relacionados y deben interpretarse mutuamente.

Al combinar los diversos elementos, podemos sugerir el siguiente significado: (1) Jesús se consideraba el verdadero constructor del Templo, que venía en una peregrinación no común a Jerusalén. (2) El Templo actual, abandonado por Yahvé, estaba bajo amenaza de destrucción, al haber rechazado su mensaje de paz y su ofrecimiento de una vía de escape. (3) La única esperanza era reconocerlo como el verdadero peregrino y darle la bienvenida, para que la piedra desechada por los constructores se convirtiera en la piedra angular.¹²² El enigma así se relaciona estrechamente con los enigmas mesiánicos que estudiamos en el capítulo anterior, añadiendo a ellos la poderosa nota de que este Mesías comprendió que su vocación incluía rescatar a Jerusalén de la devastación venidera, tomándola sobre sí. Ella estaba empeñada en negarse, pero la oferta permaneció abierta. Irónicamente,

por supuesto, las multitudes en Jerusalén lo recibieron (como era de esperar) con [Salmo 118:26](#) ; pero para entonces aparentemente ya era demasiado tarde.¹²³

(f) El Bautismo y el Cáliz

Trabajando hacia atrás a través de la tradición sinóptica de los enigmas que explican las acciones simbólicas de Jesús, llegamos al extraño dicho sobre el destino que le esperaba a Jesús, que él veía como una cuestión de vocación:

Vine a traer fuego a la tierra, ¡y cuánto desearía que ya estuviera encendido! Tengo que ser bautizado, ¡y cuánto me apremia esperar hasta que se cumpla!¹²⁴

¿Podéis beber la copa que yo bebo, o ser bautizados con el bautismo con que yo he de ser bautizado?... La copa que yo bebo, la beberéis, y seréis bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado; pero el sentaros a mi derecha o a mi izquierda, no es mío concederlo, sino a aquellos para quienes está preparado.¹²⁵

En sí mismas, estas son necesariamente crípticas. En el contexto que hemos descubierto, apuntan inequívocamente en una dirección. Jesús era consciente de su vocación, como parte de su obra mesiánica, de culminar la batalla por el reino en un evento que solo podía describirse completamente mediante metáforas. La primera metáfora, la del bautismo, parece prever que la carrera pública de Jesús terminaría como comenzó: no ahora, sin embargo, con una iniciación en el pueblo renovado de Israel, sino con algo más que pudiera servir como signo y símbolo apropiado. Si el bautismo de Juan evocaba el éxodo; y si el acto simbólico central y final de Jesús, que señalaba su propio destino, era una evocación más del éxodo; entonces no es ilógico considerar esta críptica referencia a un «bautismo» aún por experimentar como una alusión al destino que tendría que sufrir, y como algo que le confería significado éxodo.¹²⁶ Otros usos de 'bautismo' y sus cognados en el contexto metafórico La sensación de estar sufriendo sugiere que esta alusión es acertada.¹²⁷

Lo mismo ocurre, *mutatis mutandis* , con la «copa», que aparece nuevamente en el relato de Getsemaní.¹²⁸ Esta imagen es más frecuente; y 'beber la misma copa' significa claramente 'compartir el mismo destino'.¹²⁹ La copa puede denotar sufrimiento, incluso martirio,¹³⁰ aunque el contexto puede indicar que también puede ser una copa de bendición.¹³¹ El contexto indica aquí una advertencia para los seguidores de Jesús y una extraña vocación para él mismo, de asumir el sufrimiento predicho para el pueblo.

A medida que dejamos que los enigmas se interpreten entre sí, se va formando una imagen en torno a la acción central en el aposento alto. Jesús

sabía, de alguna manera, que iba a sufrir y morir. Interpretó ese acontecimiento mediante una serie de imágenes que no solo decían que este era su destino divino, sino que formaba parte de la vocación que unía su obra y el destino de Israel. Profundizaremos en esto más adelante.

(g) Acertijos y autenticidad

Al examinar los enigmas mesiánicos que Jesús planteó tras su intervención en el Templo, argumenté que su propia forma era un claro indicio de su originalidad respecto a Jesús mismo. La iglesia primitiva no era reticente ni propensa a plantear enigmas sobre su mesianismo; el único lugar que estos enigmas deben ocupar es el ministerio mismo de Jesús. Algo muy similar puede decirse de los enigmas que apuntan al significado de la muerte de Jesús.

La iglesia primitiva no dudó en hablar de la muerte de Jesús ni en desarrollar una interpretación rica y multifacética de ella. Los primeros cristianos no necesitaban hablar de ella con acertijos. La cruz era de dominio público y, aunque pudiera ser un escándalo, era una ortiga que se agarraba, no un hecho extraño al que solo se pudiera aludir con dichos crípticos. Dicho de otro modo, los acertijos están notablemente libres incluso de los inicios de esa teología primitiva de la expiación que vemos, por ejemplo, tan claramente en Pablo. De hecho, algunos de ellos hablan simplemente de una muerte trágica inminente, sin ninguna Sentido de redención así alcanzado. No parecen ser historia posterior convertida en profecía: la predicción de que Santiago y Juan sufrirían el mismo destino que Jesús fue, hasta donde sabemos, solo parcialmente exacta.¹³² Si la historia de los dos hermanos fue inventada para reflejar posiciones ocupadas en la iglesia primitiva, es muy extraño que no se mencione a Pedro.¹³³ Sin embargo, aunque estos dichos no reflejan nada de lo que sabemos de la teología de la expiación cristiana primitiva, podemos ver cómo dichos como estos, en torno a las acciones simbólicas centrales de Jesús, podrían haber formado parte de la matriz a partir de la cual se desarrolló dicha teología. Por lo tanto, son apropiadamente diferentes y apropiadamente similares a la vida de la iglesia primitiva.

Lo mismo ocurre (lo exploraremos con más detalle más adelante) en relación con el contexto judío de la obra de Jesús. Los enigmas que hemos estudiado contienen numerosos vínculos, en particular, con el mundo de la profecía clásica. Pero su forma y dirección particulares son únicas; no tenemos otros ejemplos de profetas que se aplicaran a sí mismos una combinación de motivos similar. Estos enigmas, una vez más, pertenecen a donde los encontramos, es decir, en los propios labios de Jesús. Funcionaron como indicadores crípticos pero reveladores del evento cuyo principal indicador fue la Última Cena. La propia muerte de Jesús —la muerte del

extraño Mesías no mesiánico— estaba de alguna manera ligada tanto al destino de toda la nación como a la llegada del nuevo éxodo en el que YHWH finalmente establecería su reino.

(iii) Predicciones de la Pasión

Retrocediendo aún más, desde el acto simbólico de la Última Cena y las breves adivinanzas que ofrecen pequeños destellos de comprensión interpretativa sobre por qué Jesús hizo lo que hizo en esa ocasión, descubrimos un contexto en el que finalmente podemos abordar los dichos más sustanciales sobre el tema que ofrece la tradición sinóptica. Por sí mismas, por supuesto, estas «predicciones de la pasión» suelen descartarse como vaticinia ex eventu, «profecías» posteriores al evento, que reflejan la apologética cristiana primitiva y la teología de la expiación más que algo característico de la mentalidad de Jesús. Abordarlas como lo hemos hecho ofrece una nueva vía para adentrarse en la mentalidad de Jesús y para comprender cómo, desde su perspectiva, su propia muerte podría realmente funcionar como parte del medio para la instauración del reino.

Los textos son bien conocidos:

Comenzó a enseñarles que el Hijo del Hombre debía padecer mucho, ser rechazado por los ancianos, por los principales sacerdotes y por los escribas, ser muerto y resucitar a los tres días. ¹³⁴

¿Cómo, pues, está escrito del hijo del hombre que padecerá mucho y será menospreciado? ¹³⁵

Jesús enseñaba a sus discípulos que el Hijo del Hombre sería entregado en manos de hombres, y lo matarían, y que resucitaría tres días después de su muerte. ¹³⁶

Tomó a los doce y comenzó a contarles lo que le iba a suceder: «Miren, subimos a Jerusalén; el Hijo del Hombre será entregado a los principales sacerdotes y a los escribas, quienes lo condenarán a muerte y lo entregarán a los gentiles. Lo azotarán, lo escupirán, lo azotarán y lo matarán; y a los tres días resucitará». ¹³⁷

El hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos. ¹³⁸

Todos vosotros os apartaréis de mí esta noche; porque escrito está: Heriré al pastor, y las ovejas serán dispersadas. ¹³⁹

Porque os digo que es necesario que se cumpla en mí lo que está escrito: «Y fue contado entre los sin ley». Porque lo que a mí respecta tiene su cumplimiento. ¹⁴⁰

La hora está cerca, y el hijo del hombre es entregado en manos de pecadores. ¹⁴¹

Todo esto sucedió para que se cumplieran las Escrituras. ¹⁴²

Hay también otras pistas: el profeta no puede morir excepto en Jerusalén (pero presumiblemente lo hará cuando llegue allí); el novio será llevado; habrá un tiempo cuando los discípulos tendrán que valerse por sí mismos en ausencia de Jesús. En conjunto ¹⁴³, es un catálogo impresionante.

Mucho depende, por supuesto, de lo que uno considere posible o concebible para el propio Jesús. No hay problema en que el lenguaje empleado aquí le fuera accesible; no hay problema en demostrar que estos dichos son muy diferentes tanto de lo que encontramos en el judaísmo de la época como de lo que encontramos en la teología de la expiación de la iglesia primitiva. El verdadero problema surge cuando intentamos evaluar si Jesús pudo o habría albergado tales ideas; es decir, al decidir la configuración de su mentalidad.

Ya he argumentado que Jesús se veía a sí mismo como el centro de la larga y tortuosa historia de Israel (y que esto no era inusual en aquellos tiempos, bajo ciertas circunstancias). También he argumentado que Jesús actuó simbólicamente y relató la historia de Israel, de tal manera que sugiere firmemente que creía que esta alcanzaría su clímax en la gran batalla mediante la cual el mal sería derrotado y el pueblo de YHWH rescatado de una vez por todas. Los enigmas que acabamos de estudiar, desde esta perspectiva, apuntan a una vocación de una forma particular, en la que estas predicciones encajan a la perfección. El «hijo del hombre» —el representante del pueblo de los santos del Altísimo— se encontraría con las bestias haciéndole la guerra; pero sería reivindicado.

Para profundizar en este tema y comprender mejor los dichos, debemos hacer un desvío. Llegamos al punto en que debemos preguntarnos: ¿qué recursos tenía Jesús a su disposición para reflexionar sobre cómo el reino podría llegar a través del sufrimiento y la muerte del representante de Israel?

6. La intención de Jesús (3): La redención escatológica en el judaísmo

(i) Introducción

Para responder a esta pregunta, volvemos al variado contexto del judaísmo del Segundo Templo. Avanzamos en dos líneas, la narrativa y el símbolo, conscientes de la praxis generada y sostenida por estas, y de las respuestas implícitas que ofrecen como resultado a preguntas clave sobre la cosmovisión, especialmente en este caso: "¿Cuál es la solución?".

(ii) La historia dominante: exilio y restauración

Podemos comenzar sobre un terreno ya bien preparado. La categoría general dentro de la cual la reflexión judía del primer siglo podía abordar toda la cuestión del sufrimiento presente y la vindicación futura, de la aflicción presente y la redención futura, y de los medios por los cuales YHWH podría

llevar a su pueblo de uno a otro, era la del exilio («el presente siglo malo») y la restauración («el siglo venidero»). Utilizo estos términos, por supuesto, como una abreviatura; sin duda, hay diferentes maneras de decir lo mismo; pero una vez más debo enfatizar: para la mayor parte del judaísmo del primer siglo, el exilio simplemente no había terminado. Las promesas de Isaías y los demás no se habían cumplido. Mientras Pilato y Herodes —y, por cierto, Caifás— gobernaban, pero el reino aún no había llegado. La opresión pagana era la señal de la presente era malvada; la era venidera traería libertad y paz, cuando Yahvé reivindicara a su pueblo tras un largo período de sufrimiento.

Una vez más, debemos recalcar: el regreso del exilio, en este período, *significaba* «perdón de pecados», y viceversa. «El castigo de tu iniquidad, oh hija de Sión, está cumplido; ya no te mantendrá en el exilio». ¹⁴⁴ Mientras Israel seguía sufriendo bajo el dominio extranjero, los pecados que habían causado el exilio no habían sido perdonados. El perdón era concreto, como lo sería para alguien en prisión: un indulto que no resultara en una liberación real no sería perdón en absoluto. Tanto los salmos como los profetas anhelaban el día en que se cumplirían las promesas, cuando los pecados serían perdonados y Yahvé habría acabado de una vez por todas con el mal que aún oprimía a su pueblo.

En particular, el tema histórico y teológico que dominaba el horizonte de quienes anhelaban el verdadero regreso del exilio era, por supuesto, el éxodo. Celebrado cada año en la Pascua judía, el éxodo creó la metanarrativa judía clásica, dentro de la cual cobraba sentido la esperanza del regreso del exilio, y en función de la cual dicho regreso se describía en algunos de los textos proféticos clásicos. ¹⁴⁵ Es difícil sobreestimar la importancia del relato del éxodo dentro de la cosmovisión histórica, política y teológica del judaísmo del Segundo Templo; y, una y otra vez, ese relato resonó en un mundo donde la mayoría de los judíos esperaban y rezaban para que se cumpliera una vez más, esta vez para siempre. Ese, como hemos visto, fue el mundo que Jesús se propuso evocar deliberadamente en su última gran acción profética y simbólica. Si comenzamos aquí, tendremos la mayor probabilidad de rastrear la mentalidad de Jesús.

(iii) La primera subtrama: Los males mesiánicos

Como vimos en *NTPG*, algunos judíos del Segundo Templo creían que la gran liberación vendría a través de un período de intenso sufrimiento. ¹⁴⁶ Esto funciona como una historia dentro de la historia más amplia: el tiempo de sufrimiento sería el medio por el cual el drama apocalíptico alcanzaría su objetivo. Aunque el tema no es omnipresente en el judaísmo del Segundo Templo, ocurre con frecuencia suficiente (sobre todo en Qumrán, que ofrece

una gama de analogías con Jesús y su movimiento) para que podamos postularlo con cierta confianza.

Para comprender la importancia de esta subtrama dentro de la historia más amplia del nuevo éxodo, del exilio y la restauración, podemos volver por un momento a Albert Schweitzer. Schweitzer vio la expectativa del Segundo Templo de los «males mesiánicos» como la clave vital para que Jesús comprendiera tanto el momento histórico en el que vivía como su propia vocación en relación con ese momento. Para él, la idea central era el *peirasmós*, la prueba:

Para comprender la resolución de Jesús de sufrir, primero debemos reconocer que el misterio de este sufrimiento está involucrado en el misterio del reino de Dios, ya que el reino no puede venir hasta que haya tenido lugar el *peirasmós* ... La novedad reside en la forma en que se conciben [los sufrimientos]. La tribulación, en lo que respecta a Jesús, está ahora conectada con un acontecimiento histórico: Irá a Jerusalén, para sufrir allí la muerte a manos de las autoridades... En el secreto de su pasión que Jesús revela a los discípulos en Cesarea de Filipo, la tribulación premesiánica es para otros dejada de lado, abolida, concentrada solo en Él, y eso en la forma en que se cumplen en su propia pasión y muerte en Jerusalén. Esa fue la nueva convicción que había amanecido en Él. Él debe sufrir por otros... para que el Reino pudiera venir.¹⁴⁷

Esta idea, como gran parte de las propuestas de Schweitzer, contradecía la sensibilidad teológica de principios del siglo XX, por lo que no se ha utilizado mucho, ni siquiera se ha debatido, en investigaciones posteriores. Sin embargo, estoy convencido de que, con ciertas modificaciones importantes (necesarias, sobre todo, debido a nuestro mayor conocimiento de la apocalíptica judía), existe aquí una esencia de perspicacia histórica que no debe perderse.

Tal vez sea pertinente un comentario sobre la probable reacción a tal propuesta. Sería, por supuesto, extraordinario pensar en un erudito occidental cauteloso actuando deliberadamente en obediencia a un esquema de pensamiento que, por así decirlo, proporcionaba el guion de una obra teatral. (De hecho, al reflexionar sobre la forma en que algunos académicos planifican sus carreras, puede que no sea tan extraordinario). Al fin y al cabo, los académicos occidentales no solo creen en la libertad de investigar a su manera. También se enorgullecen de ser observadores imparciales, como moscas en la pared: observadores, no participantes. Aquí, una vez más, nos enfrentamos al peligro del anacronismo, al imaginar a Jesús como un gran maestro de verdades divorciadas de la vida real. Solo cuando nos empapamos

de la historia de la época podemos escapar de este encierro en nuestra propia cultura. Schweitzer, estoy convencido, forzó la puerta de la prisión a abrirse un poco. Sugiero que la abramos aún más, permitiendo que tanto la historia como la teología escapen de las garras de quienes han sido dominados por el anacronismo disfrazado de escepticismo (aparentemente sofisticado). Solo si seguimos la evidencia del primer siglo donde Al fin y al cabo, ¿podemos estar justificados en referirnos a «Jesús», ya sea en la historia o en la teología?

Mi punto en este momento es que, dentro del abanico de opciones disponibles para un judío reflexivo del siglo I que se consideraba partícipe del tan esperado drama del reino de YHWH, tenía mucho sentido suponer que este finalmente llegaría tras un período de intenso sufrimiento. Aplicaremos esto a Jesús enseguida; por el momento, debemos completar el panorama con una segunda subtrama, que también se enmarca en la metanarrativa general del nuevo éxodo, el gran regreso del exilio, y que pone de relieve el concepto de los males mesiánicos.

(iv) La segunda subtrama: el sufrimiento específico o individual

La creencia en la probabilidad, o incluso la necesidad, del sufrimiento como parte del camino para la realización del plan de YHWH no se mantuvo a un nivel general en la literatura de este período. Podemos detectar varias categorías de personas para quienes cabría esperar un sufrimiento específico a manos de los malvados o los paganos. Dicho sufrimiento podría interpretarse dentro del marco escatológico que hemos esbozado. No fue arbitrario ni aleatorio, sino que constituyó una faceta esencial del sufrimiento general de Israel. En este contexto, hay indicios de que dicho sufrimiento *podría* considerarse, en cierto sentido y en algunos casos, como parte del medio por el cual se lograría la liberación venidera.

Una de las categorías más evidentes de personas que sufren en Israel es la de los profetas. La evidencia más evidente de esto se encuentra en el Nuevo Testamento, donde la idea se ha vuelto proverbial.¹⁴⁸ pero tiene sus raíces en la tradición bíblica,¹⁴⁹ y se refleja en libros como el *Martirio de Isaías*. En la época y la experiencia de Jesús, por supuesto, el mayor profeta reciente fue Juan el Bautista, y su destino debió pesar mucho en la mente de quien lo consideraba precursor.¹⁵⁰ El profeta intrépido, combatido y quizá asesinado por las autoridades judías a las que había anunciado la palabra de YHWH, fue un modelo que nunca pudo estar lejos de la autocomprensión del profeta de Nazaret.

Muy cercano a esto se encuentra el importante pasaje al principio de la Sabiduría de Salomón. Aquí, los malvados, conscientes de la inutilidad de sus

vidas, conspiran para hacer el mal. En concreto, planean matar al justo que ha puesto de manifiesto sus malos caminos:

Pongamos emboscadas al justo,
porque nos resulta incómodo y se opone a nuestras acciones;
nos reprocha los pecados contra la ley...
Él profesa tener conocimiento de Dios,
y se llama a sí mismo un hijo [o 'siervo'] del Señor...
Él nos considera algo bajo,
y evita nuestros caminos como si fueran inmundos;
Él llama feliz el último fin de los justos,
y se jacta de que Dios es su padre.
Veamos si sus palabras son ciertas,
y probemos qué sucederá al final de su vida;
Porque si el justo es hijo de Dios, él le ayudará,
y lo librará de la mano de sus adversarios.
Probémosle con insultos y torturas,
para que podamos descubrir lo gentil que es,
y poner a prueba su paciencia.
Condenémoslo a una muerte vergonzosa,
porque según lo que dice, será protegido. ¹⁵¹

El escritor comenta, primero, que cuando esto suceda, el dios de Israel sostendrá en su mano las almas de los justos, en paz aunque fuera de la vista humana; luego, que en el tiempo señalado los resucitará de entre los muertos, poniéndolos a gobernar el mundo. ¹⁵² Los impíos, mientras tanto, serán castigados como merecen. ¹⁵³ Esta lección se aplica luego de manera más amplia, con una descripción adicional del destino que sufren los justos a manos de los malvados, y una descripción adicional de la dicha que les espera a los justos como resultado, antes de ser enfocada nuevamente como una advertencia a los reyes de la tierra de que lo que necesitan más que cualquier otra cosa es Sabiduría. ¹⁵⁴ Como se ha señalado a veces, el lenguaje utilizado para describir el destino de los justos parece provenir del pasaje del "siervo sufriente" en Isaías 52 y 53, mientras que la escena que describe el juicio de los malvados tiene sus raíces en pasajes como Isaías 14 (la extraña figura cuyo orgullo que invade el cielo conduce a la caída) y el Salmo 2 (el rey davídico que derrota a sus enemigos). ¹⁵⁵ Hay buenas razones para suponer que este pasaje de la Sabiduría de Salomón se basa en una tradición exegética que fue utilizada independientemente por *1 Enoc* y otros escritos del segundo templo. ¹⁵⁶ El valor de este pasaje para nuestro propósito actual es que abre una

ventana a un tema que podemos presumir cautelosamente que era más ampliamente conocido que sólo entre los lectores de un libro en particular.

Esta suposición se ve fuertemente confirmada por la evidencia de Qumrán. Los sufrimientos del Maestro de Justicia se mencionan con frecuencia, como por ejemplo en el comentario sobre Habacuc:

Interpretado, [[\[Habacuc 1:13b\]](#)] se refiere a la Casa de Absalón y a los miembros de su concilio, quienes guardaron silencio en el momento del castigo del Maestro de Justicia y no le dieron ninguna ayuda contra el Mentiroso... ¹⁵⁷

La interpretación de [[\[Habacuc 2:15\]](#)] se refiere al Sacerdote malvado que persiguió al Maestro de Justicia para consumirlo con la ferocidad de su ira en el lugar de su destierro, en tiempo de fiesta, durante el resto del día de Expiación... ¹⁵⁸

Pero también toda la comunidad sufrirá y así encontrará su camino hacia la salvación final:

Interpretado, [[\[Habacuc 2:4b\]](#)] se refiere a todos aquellos que observan la Ley en la Casa de Judá, a quienes Dios libraré de la Casa del Juicio a causa de su sufrimiento y a causa de su fe en el Maestro de Justicia. ¹⁵⁹

Los hijos de la luz y la suerte de las tinieblas lucharán juntos por el poder de Dios, entre el rugido de una multitud inmensa y el clamor de dioses y hombres, en el día de la calamidad. Será un tiempo de sufrimiento para todo el pueblo redimido por Dios. De todos sus sufrimientos, ninguno será como este, por su premura hasta que se cumpla la redención eterna. ¹⁶⁰

Así pues, aunque es muy improbable que alguien en Qumrán pensara en términos de un Mesías sufriente, está claro que había una creencia más amplia de que los sufrimientos de la secta en general, y de uno de sus fundadores en particular, eran indicadores de la liberación venidera, y tal vez parte de los medios para su llegada. ¹⁶¹ Esto podría incluso expresarse en términos de expiación:

En el Consejo de la Comunidad habrá doce hombres y tres Sacerdotes... Conservarán la fe en la Tierra con firmeza y mansedumbre y expiarán el pecado mediante la práctica de la justicia y sufriendo los dolores de la aflicción... ¹⁶²

Si Qumrán ofrece más sugerencias sobre la manera en que el sufrimiento inocente o justo podría entenderse dentro de una cosmovisión judía del Segundo Templo, lo mismo es cierto, quizás de manera más obvia, de las historias de los mártires, particularmente del tiempo de los Macabeos. ¹⁶³ Lo que importa aquí no es tanto lo que realmente sucedió, sino la forma en que se

escribieron retrospectivamente las historias del martirio. Debemos recordar, además, que los Macabeos fueron celebrados en la gran fiesta anual de Janucá, lo que dio a conocer ampliamente su historia; y que algunas de las acciones simbólicas y los enigmas explicativos de Jesús parecen haber evocado deliberadamente la acción macabea.¹⁶⁴ Los sufrimientos de los mártires son descritos en 2 Macabeos como teniendo el efecto de tratar con los pecados de la nación en el tiempo presente, para que Israel pudiera recibir misericordia en el futuro, a diferencia de las otras naciones cuyos pecados estaban acumulándose hasta que finalmente serían juzgados.¹⁶⁵ Los mártires, pues, se dirigieron con alegría al sufrimiento y a la muerte, creyendo que en el futuro resucitarían a una nueva vida.¹⁶⁶ Sus sufrimientos, afirmaban, abrirían un camino a través del tiempo presente de ira hacia la salvación que estaba más allá, mientras sus torturadores estaban acumulando ira para sí mismos:

Nuestros hermanos, tras soportar un breve sufrimiento, han bebido de la vida eterna, bajo el pacto de Dios; pero tú [el rey sirio Antíoco], por el juicio de Dios, recibirás el justo castigo por tu arrogancia. Yo, al igual que mis hermanos, doy mi cuerpo y mi vida por las leyes de nuestros antepasados, implorando a Dios que muestre pronto misericordia a nuestra nación y que, mediante pruebas y plagas, les haga confesar que solo él es Dios, y que, a través de mí y de mis hermanos, ponga fin a la ira del Todopoderoso que justamente ha caído sobre toda nuestra nación.¹⁶⁷

O, también, en una obra más o menos contemporánea de la época de Jesús:

Tú sabes, oh Dios, que aunque podría haberme salvado, muero en tormentos ardientes por causa de la ley. Ten piedad de tu pueblo, y que nuestro castigo les baste. Haz que mi sangre sea su purificación, y toma mi vida a cambio de la suya.¹⁶⁸

Imítente, hermanos; no abandonen su puesto en mi lucha ni renuncien a nuestros valientes lazos familiares. Peleen la sagrada y noble batalla por la religión. Así, la justa Providencia de nuestros antepasados podrá ser misericordiosa con nuestra nación y vengarse del tirano maldito.¹⁶⁹

Estos, pues, que han sido consagrados por amor a Dios, son honrados no solo con este honor, sino también por el hecho de que, gracias a ellos, nuestros enemigos no gobernaron nuestra nación, el tirano fue castigado y la patria purificada, convirtiéndose, por así decirlo, en un rescate por el pecado de nuestra nación. Y mediante la sangre de estos devotos y su muerte como sacrificio expiatorio, la divina Providencia preservó a Israel, que anteriormente había sido maltratado.¹⁷⁰

Quienes entregaron sus cuerpos en sufrimiento por la religión no solo fueron admirados por los mortales, sino también considerados dignos de compartir una herencia divina. Gracias a ellos, la nación alcanzó la paz... ¹⁷¹

Hay tres corrientes de creencia que recorren estos relatos. Primero, el destino de los mártires está ligado al destino de la nación en su conjunto. Segundo, como resultado, su sufrimiento constituye, por así decirlo, el punto focal del sufrimiento de la nación, continuando el tema del exilio como castigo por el pecado que encontramos en los grandes escritos proféticos como Jeremías, Ezequiel, Isaías 40-55 y Daniel, pero ahora dándole un enfoque más preciso. Tercero, este sufrimiento representativo del exilio funciona *redentoramente* : no solo los mártires disfrutarán posteriormente de la bendición celestial y/o la vida de resurrección, sino que sus sufrimientos tendrán el efecto de atraer sobre sí los sufrimientos de la nación en su conjunto, *para que esta pueda de alguna manera escapar* . ¹⁷² El hecho de que todos estos elementos se encuentren juntos en varios pasajes diferentes sugiere que esta compleja línea de pensamiento teológico (y político) ya era bien conocida en el momento en que se escribió el 4º Libro de los Macabeos, es decir, muy probablemente a mediados del primer siglo. ¹⁷³

Esta evidencia, proveniente de las creencias populares sobre los profetas, de la Sabiduría de Salomón, de Qumrán, de la literatura macabea y de otras fuentes, indica que nos encontramos aquí en contacto con una tradición bastante extendida y bien conocida en el período del Segundo Templo. Según esta tradición, el sufrimiento y quizás la muerte de ciertos judíos podrían estar dentro del plan de Yahvé para redimir a su pueblo de la opresión pagana: para obtener para ellos, en otras palabras, el rescate de la ira, el perdón de los pecados y la renovación del pacto. Esto, por sí solo, creo, sería suficiente para darnos alguna idea. pistas sustanciales acerca del mundo de pensamiento dentro del cual un profeta y aspirante a Mesías, en el primer tercio del primer siglo, podría encontrar decisivamente configurada su propia vocación.

Pero ¿de dónde surgió esta tradición? El lenguaje y las frecuentes alusiones bíblicas sugieren diversas fuentes; y, dado que lo que encontramos en las tradiciones sobre Jesús a veces refleja pasajes similares, debemos analizarlos con más detalle.

(v) 'Según las Escrituras'

¿Cuándo una alusión no es una alusión? Esta pregunta constituye un trasfondo importante en gran parte del estudio del Nuevo Testamento. La pregunta histórica (¿Aludía Pablo, o quien fuera, a un texto en particular, y de ser así, por qué?) a menudo se entrelaza con preguntas literarias sobre la

intención del autor y similares; sobre estas cuestiones, como dice el autor de Hebreos, no podemos entrar en detalle ahora. Es muy probable que los escritores del judaísmo del Segundo Templo aludieran a numerosos textos bíblicos, creando deliberadamente un mundo de discursos con una sola palabra o frase. También es muy probable que los lectores del siglo XX, atentos a tales alusiones, oigan al menos algunas donde no se pretendía hacer ninguna. Es absolutamente seguro que los lectores modernos, conscientes de este peligro y, por lo tanto, reacios a permitir alusiones más allá de citas más o menos directas, malinterpretarán radicalmente textos importantes. Hay momentos en que el historiador necesita recordar que la historia es un arte, no una ciencia.¹⁷⁴

Con esta incómoda introducción, podemos proceder a indagar en las raíces bíblicas de la tradición que hemos estado examinando. Avanzando hacia atrás, llegamos primero al libro de Daniel. Cuando las tradiciones de Daniel alcanzaron su forma actual, es evidente que fueron de crucial importancia en la época de la crisis macabea y que fueron leídas con entusiasmo durante el siglo I como una carta fundacional para los revolucionarios que se adhirieron a la misma tradición macabea de santa rebelión contra el dominio del paganismo.¹⁷⁵ Hemos visto con frecuencia cómo se interpretaron los primeros capítulos de Daniel en el siglo I, en particular como parte del anhelo de que el reino de YHWH se estableciera en lugar del dominio pagano. Es evidente que historias como la de los tres jóvenes en el horno de fuego y la del propio Daniel en el foso de los leones habrían funcionado, en el período macabeo y posteriormente, como un estímulo para que los judíos perseguidos se aferraran a sus leyes ancestrales. Incluso si eso significaba tortura o muerte. En este contexto, encontramos de nuevo una estrecha correlación entre el destino de la nación, en particular el del propio Templo, y el destino de los mártires:

Fuerzas enviadas por [el rey pagano] ocuparán y profanarán el templo y la fortaleza. Abolirán el holocausto regular y establecerán la abominación desoladora. Seducirá con intrigas a quienes violan el pacto; pero el pueblo leal a su dios se mantendrá firme y actuará. Los sabios del pueblo darán entendimiento a muchos; sin embargo, durante algunos días caerán a espada y fuego, y sufrirán cautiverio y saqueo... Algunos de los sabios caerán, para ser refinados, purificados y purificados, hasta el tiempo del fin...¹⁷⁶

Gran parte de esto, claramente, se sugiere como una fuente para los temas que acabamos de mencionar, en particular en la Sabiduría de Salomón y los relatos macabeos. Poco después de este pasaje, los temas se repiten:

Habrá un tiempo de angustia, como nunca ha ocurrido desde que las naciones existieron. Pero en ese momento tu pueblo será liberado, todos los que se encuentren inscritos en el libro. Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y desprecio eterno. Los sabios brillarán como el resplandor del cielo, y los que guían a muchos a la justicia, como las estrellas por los siglos de los siglos... Cuando termine la destrucción del poder del pueblo santo, todas estas cosas se cumplirán... Muchos serán purificados, purificados y refinados, pero los malvados continuarán actuando con maldad... ¹⁷⁷

Nación y mártir, sabiduría y maldad, apocalíptico y pacto: los temas se integran en un mismo patrón general. El destino del Templo y su sistema de sacrificios está estrechamente ligado al destino de los sabios, quienes, como en Sabiduría 2-6, mueren pero serán reivindicados. El tiempo de gran angustia dará origen al tiempo de liberación y purificación.

Daniel, entonces, es una fuente obvia para la reflexión del primer siglo sobre la relación entre el destino de la nación y el del mártir. Pero  de dónde provienen estas ideas en Daniel? En cierto sentido, la idea de la purificación se enmarca en el código levítico de sacrificios. En Daniel 12, como en 4 Macabeos 17, presenciamos la transferencia al ámbito del sufrimiento humano de una teología que propiamente, o al menos originalmente, pertenece al mundo del Templo y el culto:

Palabras como «satisfacción», «sangre», «purificación», «rescate» y «propiciación» recapitulan claramente tradiciones de larga data del Antiguo Testamento, por ejemplo, las regulaciones lev ticas para el D a de la Expiación (Lev 16; 17:11 ; etc.) ... ¹⁷⁸

En otro nivel, las tradiciones en cuestión muestran algunas conexiones con la reflexión del Segundo Templo sobre la *Akedah* , la llamada "unión" de Isaac. (relatado en Génesis 22). Sigue siendo discutible si esta tradición se desarroll  con la misma claridad en nuestra época que posteriormente. El asunto no es urgente para nuestra propia pregunta, ya que no hay indicios de que Jesús se refiriera a este tema. ¹⁷⁹

Sin embargo, no hay debate sobre el lugar del Salterio en la formación de la cosmovisión y las expectativas del juda simo del Segundo Templo. Los Salmos continuaron cant ndose durante todo el período en la vida litúrgica y de oración habitual de Israel, especialmente en el propio Templo. Quienes iban a Jerusalén utilizaban los salmos de peregrinación, y quienes celebraban un festival, los festivos (el *Hallel* de la Pascua, por ejemplo). Dado que el Salterio adquirió su forma actual mucho después de que la monarquía davídica dejara

de funcionar como tal, el enfoque constante en la promesa a David y a sus herederos fue un factor clave para mantener viva la esperanza de un reino renovado.¹⁸⁰ Dentro de esto, los salmos de lamento, que constituyen la mayor parte de los Libros I y II del Salterio (es decir, los Salmos 1–41, 42–72), hablan una y otra vez del sufrimiento del pueblo de Yahvé y de su confianza en él para reivindicarlos y liberarlos. En un caso notable, un salmo explícitamente davídico se convierte, a mitad de su recorrido, en un salmo de lamento. 89:1–37 , 38–52). Cualquiera cuya espiritualidad y pensamiento se hubieran formado, aunque fuera parcialmente, mediante el uso regular de los Salmos, y cuya vida transcurriera bajo la opresión pagana, no tendría dificultad en establecer conexiones entre los temas de los poemas y su propia situación.

Un libro que, como ya hemos visto, tuvo sin duda una gran influencia en Jesús, y que contenía oscuras pistas sobre el sufrimiento necesario del pueblo de YHWH , es por supuesto Zacarías, particularmente su segunda parte (capítulos 9-14).¹⁸¹ El escritor promete la tan esperada llegada del verdadero rey (9:9–10), el pacto renovado y el verdadero regreso del exilio (9:11–12), la derrota violenta de los enemigos de Israel y el rescate del verdadero pueblo de YHWH (9:13–17). Sin embargo, en este momento, Israel es como ovejas sin pastor (10:2); tienen pastores, pero no están haciendo su trabajo y serán castigados (10:3) como parte del plan divino para el regreso del exilio (10:6–12). El profeta recibe instrucciones de actuar como pastor, pero al hacerlo simboliza a los pastores inútiles que actualmente gobiernan Israel (11:4–17). Habrá una gran batalla entre Israel y las naciones, en la que «la casa de David será como Dios, como el ángel de YHWH , a la cabeza» de los habitantes de Jerusalén (12:1–9 ; cita del versículo 8). Habrá un gran luto por «aquel a quien traspasaron» (12:10); una 'fuente... para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para purificarlos del pecado y de la impureza' (13:1); un juicio sobre los profetas de Israel (13:2–6); y juicio también sobre el pastor de Israel, que será derribado y las ovejas dispersadas (13:7). En otra reminiscencia de Ezequiel, esto tendrá el efecto de destruir dos tercios del pueblo, mientras que el tercio restante será purificado, para ser en verdad el pueblo de YHWH (13:8–9). El libro concluye con el gran drama en el que todas las naciones se reunirán para luchar contra Jerusalén; YHWH obtendrá una gran victoria, convirtiéndose en rey, juzgando a las naciones y santificando a Jerusalén. 14:1–21).

De esta (para nosotros) a menudo confusa confusión de imágenes, ciertos aspectos sobresalen. El tema subyacente del pasaje, como en gran parte de la literatura judía de la época, es el establecimiento del reinado de Yahvé , el rescate de Israel de la opresión y el exilio, y el juicio tanto de las naciones

como de los líderes malvados dentro del propio Israel. Estos eventos se centrarán en Jerusalén y el Templo; no es sorprendente que la casa real de David tenga una clara influencia en ellos, con el rey entrando a caballo en Jerusalén (capítulo 9) y siendo como Dios al frente del ejército (capítulo 12). Sea cual sea la relación real entre las dos partes del libro, este tema encaja naturalmente con la imagen de Zorobabel en Zacarías 1-8.¹⁸² Una de las imágenes predominantes del libro es la de la oveja y el pastor. Basándose sin duda en Ezequiel 34, el profeta ve a Israel como el rebaño y al rey como el pastor, quien finalmente comparte el destino del pueblo. El pasaje sobre el pastor herido se cita, en un contexto marcadamente mesiánico, en un manuscrito del Documento de Damasco de Qumrán.¹⁸³ 'mirarán a aquel a quien traspasaron' (12:10) se toma mesiánicamente en un texto talmúdico posterior, que tal vez pueda referirse a Bar-Kochba.¹⁸⁴ Estos proporcionan indicios tenues de cómo algunos judíos pueden haber leído los textos en nuestro período.

Un pasaje bíblico algo diferente, que guarda analogía tanto con las tradiciones descritas en la sección anterior como con los actos simbólicos y las profecías enigmáticas de Jesús, se encuentra en Ezequiel, donde el profeta sufre simbólicamente el exilio del pueblo:

Y tú, mortal, toma un ladrillo y colócalo delante de ti. Dibuja sobre él una ciudad: Jerusalén; y ponle fortificaciones de asedio, y construye contra ella una muralla de asedio, y levanta contra ella una rampa; también acampa contra ella, y coloca arietes contra ella por todos lados... Esta es una señal para la casa de Israel.

Acuéstate sobre tu lado izquierdo y coloca sobre él el castigo de la casa de Israel; cargarás con su castigo durante el número de días que permanezcas allí. Porque te asigno trescientos noventa días, igual al número de años de su castigo; y así cargarás con el castigo de la casa de Israel. Cuando hayas cumplido estos, te acostarás una segunda vez, pero sobre tu lado derecho, y cargarás con el castigo de la casa de Judá; cuarenta días te asigno, un día por cada año...¹⁸⁵

Esto también tiene connotaciones del sistema de sacrificios levítico, donde se dice que el animal sacrificado "lleva" las iniquidades del pueblo.¹⁸⁶ Una vez más, no hay nada aquí que pueda llamarse una "teología de la expiación" cristiana; sólo una sensación de que la vocación de Ezequiel, primero de representar la destrucción de Jerusalén de manera simbólica, y luego de sufrir en su propia persona el destino que acababa de representar simbólicamente para la ciudad, tiene algunas semejanzas sorprendentes con la imagen que construimos antes, en la que las acciones simbólicas de Jesús en el Templo y

en el cenáculo, y los enigmas con los que explicó esas acciones, apuntaban a un doble efecto similar, a través del cual sufriría el destino que había anunciado para el Templo.

Más importante aún que Daniel o Ezequiel, como contexto bíblico de las historias de sufrimiento y martirio en el período del Segundo Templo, es la profecía de Isaías, en particular los capítulos 40-55, y en particular, dentro de ellos, la figura del siervo. Este ha sido un tema controvertido, y debemos abordar el material con cautela. Hay cuatro puntos principales que destacar sobre las interpretaciones judías precristianas o no cristianas de este famoso pasaje.¹⁸⁷

En primer lugar, la imagen del “siervo”, ya sea en Isaías 52:13–53:12 o en los otros llamados “cantos del siervo”, solo en tiempos muy modernos fue abstraída del mensaje de Isaías 40–55 en su conjunto.¹⁸⁸ Si queremos tener alguna posibilidad de comprender cómo un judío del primer siglo pudo haber interpretado estos pasajes, uno de nuestros primeros pasos debe ser leer los contextos circundantes. Y allí encontramos, no una teología expiatoria aislada, sino la profecía a la que nos hemos referido varias veces en este volumen: que Yahvé consolaría y restauraría a su pueblo después del exilio, derramaría su ira sobre los paganos que los habían mantenido cautivos y regresaría en persona a Sión para reinar como rey. De hecho, uno de los pasajes en los que estos temas se expresan con mayor claridad (junto con el oráculo inicial, 40:1–11), es el pasaje que conduce directamente al cuarto cántico del siervo, es decir 52:7–12 (“¡Qué hermoso sobre los montes...!”). Asimismo, los capítulos (54–55) Los cánticos que siguen al cuarto cántico celebran con claridad la restauración de Israel, la renovación del pacto y el perdón de los pecados que llevaron al exilio; y el capítulo 55 invita a todos a unirse a la bendición. En otras palabras, sería un gran error separar la imagen del «siervo» de este contexto profético (y del «reino de Dios») más amplio.

En segundo lugar, es ampliamente reconocido que Isaías 40-55, en particular la imagen del siervo justo sufriente, fue una de las principales influencias en los escritos del Segundo Templo que examinamos hace un momento, y de hecho en muchos otros textos judíos posteriores. Sin duda, los textos macabeos dan testimonio de ello.¹⁸⁹ Daniel 11-12, en particular, debe considerarse como uno de los primeros intérpretes existentes de la figura del siervo en Isaías: parece como si viera a los mártires de su época como al menos un cumplimiento parcial de Isaías 53.¹⁹⁰ Esto no sorprende. Siempre que los judíos del Segundo Templo luchaban por comprender su continuo y duro sufrimiento, es lógico suponer que Isaías ofrecía una esperanza gloriosa a gran escala: el regreso del exilio y la venida del reino. Desde esa perspectiva,

el sufrimiento presente de los justos podría entenderse como parte, de algún modo, de los propósitos a largo plazo de YHWH .

En tercer lugar, hay alguna evidencia de que algunos judíos al menos interpretaron la figura del "siervo" mesiánicamente. La "Rama" de [Zacarías 3:8](#) es descrito como 'mi siervo'; se puede defender el argumento de que los pasajes mesiánicos de Zacarías 12 y 13 hacen alusión a Isaías; ¹⁹¹ y se puede argumentar que las sutilezas dentro de los dos rollos de Isaías encontrados en Qumrán, y dentro de las traducciones de los LXX , sugieren que los responsables en cada caso eran conscientes de al menos la posibilidad de interpretaciones mesiánicas de un tipo u otro. ¹⁹² La extraña figura del «hijo del hombre» en *1 Enoc* parece muy bien ser una combinación de Daniel 7 e Isaías 53. ¹⁹³ Es bien sabido que el Targum de Isaías, que algunos fecharían en el siglo I, identifica al «siervo» de [52:11](#) con el Mesías. ¹⁹⁴ No hay razón para suponer que una interpretación mesiánica hubiera tomado por sorpresa a un judío del primer siglo. ¹⁹⁵

En cuarto lugar, si bien esta identificación mesiánica podría hacerse (como una agudización y personalización de la referencia más amplia al pueblo en su conjunto), esto no significa que el judaísmo precristiano, en su conjunto o en una parte importante, abrazara la doctrina de un Mesías *sufriente* , y mucho menos de uno moribundo. El Targum de Isaías lo demuestra de forma contundente: tras identificar al siervo como el Mesías, los pasajes posteriores sobre el sufrimiento se refieren al santuario que fue contaminado por los pecados de Israel. [53:5](#)), o al sufrimiento que el Mesías infligiría a los enemigos de Israel ([53:7](#) , [9](#) , [11](#)), o a la tribulación por la que pasarían los exiliados para alcanzar la salvación cuando cesara finalmente el dominio pagano sobre Israel ([52:14](#) ; [53:3-4](#) , [8](#)), o (una variación del mismo tema) al sufrimiento por medio del cual el verdadero remanente sería refinado y purificado ([53:10](#)). Sólo en un punto hay una nota diferente: en la lectura del Targum de [53:12](#) parece ser el Mesías quien “entregó su alma a la muerte”. ¹⁹⁶ De hecho, el uso de Isaías 40-55 en su totalidad y en sus partes, rara vez o nunca en el judaísmo precristiano incluye *todos* aquellos elementos que la teología cristiana posterior reunió (como, por ejemplo, en [1 Pedro 2:21-5](#)): siervo, Mesías, sufrimiento y carga vicaria con el pecado. Es concebible ¹⁹⁷ que encontremos la idea de llevar el pecado, con referencia a Isaías, en algunos textos judíos, pero esto es mucho más difícil de probar que los significados mesiánicos. ¹⁹⁸ El énfasis principal del texto en nuestro período recaía en los sufrimientos que implicaba el exilio aún continuo de Israel. El exilio era, después de todo, el contexto y el referente de la profecía original; los judíos

posteriores, desde los días de Daniel en adelante, habrían se consideraron plenamente justificados al leer el pasaje en relación con su propia situación.

¿Qué se desprende de esto en términos del mundo en el que Jesús leyó las escrituras judías y llegó a comprender su propia vocación? No existía una creencia judía precristiana directa en un «siervo de Yahvé » isaiano que, quizás como Mesías, sufriría y moriría para hacer expiación por Israel o por el mundo. Pero había algo más, que literalmente docenas de textos atestiguan: una creencia a gran escala y generalizada, a la que Isaías 40-55 hizo una contribución sustancial, de que el estado actual de sufrimiento de Israel se mantenía de alguna manera dentro del propósito divino en curso; que a su debido tiempo este período de aflicción llegaría a su fin, con la ira divina cayendo en su lugar sobre las naciones paganas que habían oprimido a Israel (y quizás sobre los renegados dentro del propio Israel); que la explicación para el estado actual de cosas tenía que ver con el propio pecado de Israel, por el cual ella, o en algunos casos sus representantes justos, fue o estaban siendo castigados; y que este sufrimiento y castigo acelerarían de algún modo el momento en que la tribulación de Israel sería completa, cuando finalmente habría sido purificada de su pecado para que su exilio pudiera ser deshecho al fin. ¹⁹⁹ Había, en otras palabras, una creencia, forjada no en un debate abstracto sino en y a través de la pobreza, el exilio, la tortura y el martirio, de que los sufrimientos de Israel podrían ser, no meramente un estado *del* cual, en el buen tiempo de YHWH , sería redimida, sino paradójicamente, bajo ciertas circunstancias y en ciertos sentidos, parte de los medios *por* los cuales esa redención se efectuaría.

(vi) Conclusión: El contexto judío de Jesús

El mundo de Jesús, como hemos visto, se estructuraba en torno a un rico simbolismo y vívidas historias que lo controlaban. Los textos que acabamos de examinar ofrecen un conjunto de símbolos y una historia compleja, dentro de la cual el propio acto simbólico de Jesús en la Última Cena, y los enigmas y relatos crípticos y codificados con los que explicó dicho acto y, de hecho, todo su viaje final a Jerusalén, cobran vida de forma novedosa. Pero no estoy argumentando que Jesús recogiera un conjunto de ideas vigentes entre los judíos de su tiempo y simplemente las aplicara a sí mismo. Estaba desafiando las interpretaciones existentes de la tradición, precisamente cuando sus contemporáneos esperaban una victoria militar sobre los enemigos de Israel; eso formaba parte de la cuestión. Sin embargo, no debemos permitirnos vernos obligados a enfrentarnos al dilema de que Jesús se ve obligado a conformarse con una visión judía existente o a «oponerse al judaísmo» proponiendo algo totalmente diferente. Lo que encontramos en los evangelios,

creo, es un retrato de Jesús que reafirma la arraigada tradición judía que hemos estado estudiando y la redefine en torno a su propia visión y vocación de traer el reino. En esos términos, me parece muy probable que ese retrato sea históricamente preciso.

No existía, entonces, una versión judía precristiana de (lo que ahora consideramos) la teología de la expiación paulina. Existía una historia variada y multifacética sobre cómo comprender la presente era maligna del exilio, y cómo, de hecho, ponerle fin, mediante ciertas personas que encarnaban en sí mismas los sufrimientos de Israel. Jesús, por lo tanto, no ofrecía una teología de la expiación abstracta; se identificaba con los sufrimientos de Israel. Nos enfrentamos una vez más a las semejanzas y diferencias pertinentes. El simbolismo y la narrativa de Jesús solo tienen sentido en este mundo judío, pero presentan su propia y singular variación sobre su oscuro tema. Lo que Jesús hizo y dijo difiere enormemente de lo que el cristianismo primitivo dijo sobre él y su ejecución, pero la teología de la expiación cristiana primitiva solo se explica plenamente como la reconsideración postpascual de la comprensión esencialmente prepascual de Jesús. Volvemos, metodológicamente, a una posición que ya hemos abordado más de una vez. Para pasar, como historiadores, del mundo judío al mundo, muy similar y a la vez muy diferente, del cristianismo primitivo, debemos postular un término medio. Los evangelios nos lo ofrecen.

7. La intención de Jesús (4): La extraña victoria

(i) Introducción

Pero ¿en qué consiste exactamente ese término medio? En otras palabras, ¿cómo podemos aclarar la mentalidad de Jesús al aceptar su extraña vocación? ¿Cómo podemos entender sus predicciones sobre sus propios sufrimientos, dentro de su contexto prepascual, profundamente judío?

Recapitulemos rápidamente el argumento de este capítulo hasta ahora. Jesús consolidó su obra en dos grandes acciones simbólicas, de las cuales la segunda, la Última Cena, simbolizó claramente el nuevo éxodo, la renovación de la alianza y el perdón de los pecados, el verdadero regreso del exilio. En torno a estas acciones simbólicas, contó acertijos que indicaban que veía su propio destino y el de la nación como estrechamente entrelazados. La destrucción que se cernía sobre ella y la muerte que le aguardaba estaban, de alguna manera, entrelazadas. Juntos. También existen repetidos informes de que habló de forma bastante explícita (aunque desconcertante para sus oyentes) sobre su consciencia de una vocación de ir a Jerusalén y morir. A veces parece que esta consciencia tenía una base bíblica. Al situar esta imagen —acción simbólica, interpretada a través de un entramado de acertijos e

historias— dentro del panorama general del judaísmo del Segundo Templo, encontramos, no una coincidencia exacta, pero sí suficiente convergencia para sugerir la fuerte posibilidad de historicidad, especialmente cuando reflexionamos sobre cuán diferente resulta ser la imagen resultante de la teología de la expiación cristiana primitiva. ¿Por qué murió Jesús? En última instancia, porque creía que era su vocación.

Por lo tanto, me expreso a favor de Schweitzer y en contra de Wrede y sus seguidores, así como también en contra de aquellos que, como Moule, han adoptado una cautelosa posición intermedia.²⁰⁰ Ante la disyuntiva entre un escepticismo coherente y una escatología coherente, opto por esta última: Jesús construyó su mentalidad, su variante de la cosmovisión judía de su época, partiendo de la base de que vivía y ponía en práctica la historia dominante que le ofrecían las Escrituras, la cual estaba alcanzando su clímax. No se trataba de que él sacara de la nada uno o dos textos de prueba que pudieran servir para generar o sustentar algunas ideas o creencias abstractas. Tampoco, en realidad, se trataba de que él, como individuo, se comportara de una manera que debemos calificar de «extraña».²⁰¹ Se trataba de vivir dentro de la historia de YHWH e Israel a medida que esta se acercaba a su meta. Jesús vivió en un mundo donde bien podría tener sentido creer que uno estaba llamado a asumir el destino, el exilio, de Israel.

Propongo, entonces, que podemos reconstruir con credibilidad una mentalidad en la que un judío del primer siglo pudiera llegar a creer que YHWH actuaría a través del sufrimiento de un individuo en particular, en quien se centraban los sufrimientos de Israel; que este sufrimiento tendría un significado redentor; *y que este individuo sería él mismo*. Y propongo que podemos sugerir plausiblemente que esta era la mentalidad del propio Jesús.

Esta elección de una escatología coherente dista mucho de ser arbitraria. *No se trata de priorizar la «credulidad» sobre el «escepticismo»*.²⁰² Es una cuestión de juicio científico e histórico. Si optas por el escepticismo, No incluye los datos, ni produce simplicidad, ni arroja luz sobre otras áreas de investigación afines. Elige la escatología y lograrás las tres cosas.

(ii) Propuesta: Escatología y la Cruz

Si, es decir, comprendes la escatología, he argumentado a lo largo del libro que Jesús no esperaba ni proclamó el fin del universo espacio-temporal. Tampoco optó por la opción habitual del revolucionario militar. Tampoco, he sugerido, previó la reconstrucción del Templo, ni por obra humana ni por medios sobrenaturales. Más bien, anunció el fin de la presente era malvada; la verdadera revolución, doblemente subversiva; y la reconstrucción del pueblo de YHWH sobre una base que eliminaría cualquier rol futuro para el Templo.

La hipótesis que ahora deseo proponer integra estas tres en una sola. Propongo que Jesús, en consonancia con la lógica interna de toda su praxis, historia y simbolismo del reino, relató la historia del segundo Templo, del sufrimiento y el exilio del pueblo de YHWH , bajo una nueva forma, y procedió a representarla, viéndose llamado, como Ezequiel, simbólicamente a sufrir el destino que había anunciado, en símbolo y palabra, para Jerusalén en su conjunto.²⁰³

La imagen se puede reconstruir paso a paso. Jesús creía que la historia de Israel había llegado a su punto álgido. Es más: creía que *el exilio de Israel* había llegado a su clímax. Creía, como vimos en el capítulo anterior, que él mismo era el portador del destino de Israel. Él era el Mesías, quien asumiría ese destino y lo conduciría a su punto álgido. Como profeta, a la manera de Elías, Jeremías o Ezequiel, había anunciado solemnemente que Israel —Jerusalén—, el Templo, estaba bajo juicio. Los profetas habían ido y venido, y habían sido ignorados. Él llegó como el último de la fila, y planeaban matarlo.

La reacción divina a esto, desde el punto de vista de Jesús, no fue caprichosa ni malévol. Más bien, los profetas y el Mesías habían estado intentando decirle al pueblo que había un camino de paz, una vía de escape. Estaban... extendiendo una cuerda salvavidas. Los profetas habían advertido a Israel de las consecuencias de comprometerse con cultos paganos; Jesús advirtió de las consecuencias de comprometerse con la política pagana. Los Macabeos habían denunciado, como no mejores que paganos, a aquellos judíos que habían comprometido con Antíoco Epífanes; Jesús denunció, como no mejores que paganos, no solo a aquellos que se comprometieron con César jugando sus juegos de poder, *sino también a aquellos que se comprometieron con él pensando derrotarlo con sus propias armas* . Aquellos que toman la espada, perecerán a espada. Aquí está el giro doblemente radical en el relato de Jesús de la historia del reino, que lo distingue de su contexto teológico, escatológico y político judío, incluso mientras insiste en que solo es comprensible dentro de él. Su anuncio del reino, como todos los anuncios del reino verdaderamente judíos, llegó como el mensaje del único Dios verdadero, el Dios de Israel, en oposición al poder pagano, los dioses paganos y la política pagana. Pero, a diferencia de otros anunciadores del reino de su tiempo, desde Judas el Galileo hasta Simeón ben Kosiba, Jesús declaró que el camino al reino era el camino de la paz, el camino del amor, el camino de la cruz. Luchar la batalla por el reino con las armas del enemigo significaba que uno ya lo había perdido en teoría, y pronto lo perdería, y lo perdería terriblemente, en la práctica.

Y Jesús determinó que su tarea y rol, su vocación como representante de Israel, era perder la batalla en nombre de Israel. Al igual que Jeremías,

advertiría a la ciudad de su inminente ruina, incluso si se le consideraba un traidor por sus esfuerzos. Al igual que los mártires macabeos, en quienes quizás tenía en mente, se enfrentaría al tirano y asumiría las consecuencias. Al igual que el Maestro de Justicia, en quien casi con seguridad no tenía en mente, se enfrentaría al Sacerdote Malvado, incluso si nadie se ponía de su parte. Como el hombre verdaderamente sabio, denunciaría a los malvados y permitiría que le hicieran lo peor, creyendo que el reino naciente lo vería reivindicado. Al igual que los jóvenes exaltados que derribaron el águila del Templo de Herodes, se opondría al corrupto símbolo central del judaísmo y se enfrentaría a la ira de sus guardianes.²⁰⁴ Asumió la vocación, total y comprensiblemente judía, no solo de *crítica* interna; no solo de *oposición* interna; sino de *sufrir las consecuencias* de la crítica y la oposición internas. Y, con ello, creía —¡por supuesto!— que Yahvé lo reivindicaría. Eso también era comprensiblemente judío.

Sí, pero radicalmente nuevo dentro de ese marco, y eso en dos sentidos. Primero, Jesús, a diferencia de sus predecesores en este paradigma, había anunciado y estaba poniendo en práctica un programa que no apuntaba a la victoria nacionalista sobre los paganos, sino a hacer de Israel lo que estaba llamado a ser, es decir, la luz del mundo. De hecho, el celo que caracterizó tanto a los Macabeos como a sus sucesores en el primer siglo, impulsándolos a intensificar la observancia de la Torá y a estrechar cada vez más sus límites (reales y simbólicos), era precisamente a lo que Jesús se había opuesto en su enseñanza y ahora se oponía en la práctica. Israel estaba llamado, creía él, a ser el pueblo del dios creador *para el mundo*. Cualquiera que fuera la interpretación que diera a su propia muerte, por lo tanto, no podía corresponder simplemente a la interpretación que los mártires habían dado a la suya, es decir, que estaban permitiendo a la nación de Israel escapar de su exilio mientras el resto del mundo se tambaleaba hacia su perdición. Sus acciones simbólicas apuntaban a una renovación de Israel que rompía las fronteras, los odres y los tabúes, e incorporaba un nuevo conjunto de símbolos. Su última acción simbólica, podemos suponer, pretendía continuar y completar este proceso.

En segundo lugar, Jesús, por lo tanto, no solo tomó sobre sí la "ira" (que, como es habitual en el pensamiento judío, se refiere a una acción militar hostil) que venía sobre Israel porque había transigido con el paganismo y estaba sufriendo el exilio. También tomó sobre sí la "ira" que venía sobre Israel *porque había rechazado su camino de paz*. Al igual que los mártires macabeos, sufrió lo que vio como las consecuencias de la corrupción pagana de Israel. Israel había coqueteado con el paganismo; el sufrimiento vendría de

ello, como siempre había sucedido; los mártires lo tomaron sobre sí mismos. A diferencia de ellos, él vio como corrupción pagana *el deseo mismo de luchar contra el paganismo*. Israel se había convertido en un semillero de revolución nacionalista; el sufrimiento vendría de ello, específicamente en forma de espadas romanas, mampostería derribada y, sobre todo, cruces plantadas fuera de la ciudad capital. Él iría, como representante de Israel, y lo tomaría sobre sí mismo. Como en tantas de sus propias parábolas, contaría la conocida historia de Israel una vez más, con un giro radical y múltiplemente subversivo. Solo que la contaría, no como un orfebre, intercambiando aforismos en el mercado, sino como el rey, exiliado a las afueras de su amada ciudad.

Mi propuesta, entonces, para dar sentido a todos los datos que tengo ante mí, es que Jesús creía que su vocación divina era identificarse con la causa rebelde, la causa del reino, cuando por fin esa identificación no podía malinterpretarse como una aprobación. Israel estaba en el exilio, sufriendo a manos de los paganos; la cruz romana era el símbolo más amargo de ese estado de exilio continuo. Él iría delante de su pueblo, para asumir tanto el destino que habían sufrido de una forma u otra durante medio milenio a manos de los imperios paganos como el destino que sus contemporáneos aparentemente estaban empeñados en imponer sobre sí mismos de una vez por todas. La tradición del mártir sugería que esta era la manera en que Israel sería finalmente llevado, a través del sufrimiento, a la reivindicación. Los enigmas de Jesús, que vinculaban el destino de la nación al suyo propio, sugerían firmemente que pretendía evocar y representar esta tradición. La tradición de los 'males mesiánicos' indicaba que este sufrimiento y reivindicación serían culminantes, únicos, el momento único en el que la historia y la historia del mundo finalmente darían un giro, cuando viniera el reino de Yahvé y se hiciera su voluntad en la tierra como en el cielo. El acto simbólico central con el que Jesús dio sentido a su muerte inminente sugiere firmemente que creía que este momento había llegado. Este sería el nuevo éxodo, la renovación de la alianza, el perdón de los pecados, el fin del exilio. Haría por Israel lo que Israel no podía hacer por sí mismo. Cumpliría así la vocación de Israel: ser el pueblo siervo, la luz del mundo.

(iii) La cruz y las Escrituras

Es dentro de este modelo de comprensión, sugiero, que cobran sentido las referencias de Jesús a los paradigmas escriturales que sustentan las tradiciones del mártir y del «ay mesiánico». Durante demasiado tiempo, la erudición se ha preguntado, como si se tratara de una cuestión de vacío, si Jesús se consideraba «el siervo» o «el hijo del hombre», como si viviera en un mundo donde solo importaban las «ideas», donde los símbolos e historias de

la vida real, la política, la revuelta, la observancia de la Torá, el culto al Templo y demás eran secundarios o irrelevantes. En este contexto, no es de extrañar que el debate haya sido inconcluso, con los de atrás gritando «¡Adelante!» y los de delante gritando «¡Atrás!».

Sin embargo, una vez que interpretamos el contexto histórico completo *como* historia —es decir, como la rica trama de praxis, relato, símbolo y pregunta que conforma la vida real—, todo se ve diferente. Debería ser indudable que Jesús conocía las Escrituras a fondo; si el Maestro de Justicia de Qumrán pudo brindar a sus seguidores una nueva perspectiva interpretativa que les permitió comprender su propia situación a la luz de la Biblia (y viceversa), no hay razón para que Jesús no hiciera algo similar. Parte de la evidencia de esto se encuentra, como observó C. H. Dodd, en la concentración del cristianismo primitivo en ciertos libros y pasajes particulares, leídos de ciertas maneras, pero presentes en escritos tan diversos que nos obligan a postular una gran mente creativa detrás de cada una de las corrientes del cristianismo primitivo.²⁰⁵ Incluso si esto no fuera así, sin embargo, el argumento de este libro hasta ahora hace prácticamente seguro que Jesús debe haber pensado y enseñado de esta manera.

Se necesita muy poca imaginación para descubrir dónde se encuentran algunos de los puntos focales de esta exégesis creativa. La narrativa subyacente del libro de Daniel en su conjunto, con el capítulo 7 indiscutiblemente como uno de sus principales puntos focales; de Zacarías, en particular los capítulos 9-14; de los Salmos, con Algunos en particular son de obvia importancia; y de Isaías 40-55 en su conjunto, con 52:13-53:12 como indiscutiblemente su punto focal principal: juntos, estos ofrecen declaraciones a gran escala, profundamente poéticas y ricamente simbólicas de exilio y restauración, de sufrimiento y vindicación, y de cómo, según la promesa profética, YHWH se convertiría en rey de todo el mundo. Juntos hablan de la derrota definitiva del mal por parte de YHWH y de su vindicación de su pueblo, su siervo, su Mesías, después de su terrible, pero redentor, sufrimiento. Sea o no cierto que Daniel 7 e Isaías 52-3 ya se habían combinado en las *Similitudes de Enoc*,²⁰⁶ Hay motivos para suponer que Jesús mismo los conectó, incorporando también Zacarías 9-14 y ciertos salmos, no como textos de prueba aislados o abstractos, sino como lo que manifiestamente eran: declaraciones culminantes del momento culminante en los largos propósitos redentores de YHWH. Cada uno de estos pasajes trataba sobre la venida del reino.²⁰⁷ Cada uno de ellos trataba sobre la derrota radical de los poderes del mal.²⁰⁸ Cada uno de ellos, obviamente, trataba sobre la reivindicación de Israel o de su representante. Cada uno de ellos, a pesar de la impresión popular

contraria, podía interpretarse en el siglo I como una figura o figuras mesiánicas.²⁰⁹ Puesto que ya hemos argumentado que éstos constituían los elementos principales del anuncio del reino por parte de Jesús, hay muchas razones para suponer que él se habría sentido libre de recurrir a estos textos, a su manera, como pasajes que en cualquier caso se encontraban a la sombra de las tradiciones macabeas y otras que formaban su contexto más inmediato.

Más específicamente, ¿cómo parece haber releído Jesús mismo estas cuatro partes cruciales de la Escritura, en relación con la vocación que lo llevó al cenáculo, al huerto y a la cruz?

Ya he argumentado con cierto detalle que Jesús hizo del libro de Daniel el tema de toda su vocación. Entendió que se refería al gran clímax en el que YHWH derrotaría al cuarto imperio mundial y reivindicaría a su pueblo sufriente. Proyectó la noción del imperio del mal sobre el actual régimen de Jerusalén y se identificó a sí mismo y a su movimiento con el pueblo que debía ser reivindicado. Esto le proporcionó una autocomprensión mesiánica. ¿Generó también, por sí solo, la expectativa de que tendría que sufrir y que ese sufrimiento sería de alguna manera redentor?

Se pueden encontrar argumentos a favor de este punto de vista.²¹⁰ El contexto general de Daniel, en el que los sufrimientos del pueblo de Yahvé a manos de los paganos constituyen un tema central; y el contexto histórico, desde los Macabeos hasta Jesús, en el que se destacó tanto el sufrimiento de los mártires, deberían garantizar que la figura del «hijo del hombre» en el capítulo 7, quien es exaltado después de que la cuarta bestia le haya «hecho la guerra», se entienda como una figura sufriente. Sin embargo, debemos ser cautelosos. Nada en el capítulo 7 en sí indica sufrimiento; nada en el libro en su conjunto, excepto posiblemente... [11:31-5](#) y [12:1-3](#) sugiere que el sufrimiento de los mártires sería redentor. Cualquier intento de demostrar que Daniel 7 podría, por sí solo, generar una imagen de alguien que sufriría redentoramente, y de marginar otros textos en los que estos temas son evidentes, invita una vez más al comentario de Schweitzer sobre regar el jardín con un cubo agujereado cuando hay un arroyo justo al lado. Sin embargo, no cabe duda de que el libro de Daniel en su conjunto proporcionó un marco de expectativa apocalíptica, esperanza mesiánica y la promesa de vindicación para el fiel Israel, más allá de la angustia presente, lo cual contribuyó sustancialmente al sentido de vocación de Jesús.

Zacarías también fue, sin duda, de gran importancia.²¹¹ Vimos en el capítulo anterior que Jesús utilizó la imagen de pastor de sí mismo en varias ocasiones; ²¹² Zacarías proporcionó un contexto en el que los sufrimientos de las ovejas se vinculaban con los del pastor (real). Varios de los enigmas que exploramos,

relacionados con la acción simbólica de Jesús en la Última Cena, establecen precisamente esta conexión entre los sufrimientos de Israel y los del Mesías. Cuando, en este contexto, encontramos a Jesús citando explícitamente... [Zacarías 13:7](#) ('Hiere al pastor, y las ovejas serán dispersadas'), ²¹³ No debemos sospechar una inserción astuta por parte de un teólogo cristiano posterior con mentalidad exegética, sino ver esto como una indicación de la propia mentalidad de Jesús. Esto, por supuesto, se confirma de forma sorprendente no por dichos aislados, sino por acciones simbólicas: Zacarías 9 se centra en el rey que entra en Jerusalén montado en un burro, como agente del regreso del exilio y la renovación de la alianza; Zacarías 14, que celebra la llegada de Yahvé y su reino, termina con el Templo siendo limpiado de comerciantes. No debe haber duda de que Jesús conocía todo este pasaje y lo consideraba fundamental para su propia vocación, no solo a nivel de ideas, sino también de... agendas. ²¹⁴ Y esta vez encontramos el tema del sufrimiento asociado no sólo a Israel en general, sino al pastor, el Mesías, en particular.

Los temas del sufrimiento y el reino también emergen, como vimos, en el Salterio. Ya hemos observado el uso que Jesús hace del Salmo peregrino 118 («la piedra que desecharon los constructores») y del Salmo real 110 («YHWH dijo a mi Señor»). Sin aventurarnos en el terreno de la psicología, podemos afirmar con una fuerte probabilidad histórica que Jesús consideraba los Salmos como una fuente adicional de información sobre su vocación, sobre todo porque se centraban en su extraño viaje real y peregrino a Jerusalén y sus acciones allí. Sin embargo, fue un salmo de lamento el que, según Mateo y Marcos, le proporcionó una de sus últimas palabras: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». ²¹⁵ Esto, por supuesto, ha sido objeto de interminables debates, tanto a nivel teológico como homilético. Para nuestros propósitos, lo crucial es destacar cómo el salmo en su conjunto (sin hablar del Salterio en su conjunto) encaja con lo que hemos esbozado como la mentalidad, los objetivos y las creencias de Jesús. Es, en cierto sentido, lo opuesto al Salmo 89 (el salmo real que se transforma en lamento), pasando finalmente de la vergüenza y la desesperación a una afirmación no solo de esperanza, sino también de la venida del reino de YHWH :

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?
¿Por qué estás tan lejos de ayudarme, de las palabras de mi gemido?
Dios mío, clamo de día, y no respondes;
y de noche, pero no encuentran descanso...
Anunciaré tu nombre a mis hermanos;
En medio de la congregación te alabaré:
Vosotros que teméis a Jehová, alabadle.

Glorificadlo, descendencia toda de Jacob;
 ¡Temedlo, toda la descendencia de Israel!
 Porque no menospreció ni aborreció la aflicción de los afligidos;
 No me ocultó su rostro,
 pero oyó cuando clamé a él...
 Los pobres comerán y se saciarán;
 los que buscan a Jehová le alabarán.
 ¡Que vuestros corazones vivan por siempre!
 Se acordarán y se volverán a Jehová todos los confines de la tierra;
 y todas las familias de las naciones adorarán delante de él.
 Porque de Jehová es el reino,
 Y él gobierna sobre las naciones.
 Ante él se inclinarán todos los que duermen en la tierra;
 Ante él se inclinarán todos los que descienden al polvo,
 y viviré para él.
 Mi descendencia le servirá;
 A las generaciones futuras se les hablará de YHWH,
 y proclamar su liberación a un pueblo aún no nacido,
 diciendo que lo ha hecho. ²¹⁶

La combinación de temas es notable, considerando nuestra reconstrucción completa del ministerio y la mentalidad de Jesús. «El reino es de YHWH »; ese es el clamor del salmista que, tras la terrible desolación de los primeros veintiún versículos, ha llegado a la vindicación, la restitución y, de hecho, la resurrección de la sección final. Al igual que en el caso de Daniel, no se dice explícitamente que el sufrimiento sea redentor; pero forma parte del extraño proceso mediante el cual finalmente amanece el reino. Desde un punto de vista histórico, no hay razón para que Jesús no tuviera presente el Salmo 22 (y muchos otros), ni para que no orara su primer versículo mientras sufría la agonía de la crucifixión. ²¹⁷

Daniel, Zacarías y los Salmos contribuyen así a diversos elementos de la mentalidad de Jesús, a su conciencia de su vocación. El reino vendría a través del sufrimiento de los justos; el verdadero rey compartiría el sufrimiento del pueblo. Pero el sufrimiento *redentor* no se enuncia explícitamente; solo obtenemos algo similar si consideramos el contexto completo de estos libros, tanto literario como histórico. Esto, por supuesto, debemos hacer, como nos anima a hacerlo el uso posterior de tales textos en la literatura martirológica, y su uso aún más tardío entre los rabinos. Pero hay, como hemos visto, un libro que, no solo en sus contextos literarios e históricos, sino también en sus declaraciones claras y explícitas, reúne todos los temas que hemos estado

estudiando (el sufrimiento de Israel a manos de los paganos y su posterior vindicación cuando Yahvé se convierte en rey del mundo y la redime del exilio; la llegada de una figura mesiánica; el *sufrimiento* de una figura mesiánica), y les añade una piedra que los constructores rechazan habitualmente, pero que tiene un fuerte derecho a ser la piedra angular: la afirmación de que la redención de Israel del exilio y el sufrimiento de la figura mesiánica están vinculados precisamente como efecto y causa. Me refiero, por supuesto, a Isaías 40-55.²¹⁸

Comenzamos en terreno sólido. [Isaías 52:7-12](#) fue, como hemos visto, un tema central para toda la obra de Jesús. El anuncio profético y heráldico de la El evangelio, que le anunciaba a Sión que su dios se estaba convirtiendo en rey, que había derrotado a Babilonia y la traería de vuelta del exilio, podría servir como resumen de todo lo que Jesús intentaba decir y lograr. Pero si, entonces, nos preguntamos cómo el mensaje de [Isaías 52:7-12](#) iba a cumplirse; la profecía, tal como Jesús debió interpretarla, tenía una respuesta clara. El brazo de YHWH , que se revelaría para redimir a Israel del exilio y ahuyentar el mal, se reveló, según... [Isaías 53:1](#) , en y a través de la obra del siervo de YHWH .

Ya hemos visto que el «siervo», de los capítulos 42 al 53, podía verse en el período del Segundo Templo como una referencia al Mesías. Esto no sorprende, de hecho, cuando comparamos la imagen del siervo en [42:1-9](#) con las imágenes mesiánicas en [Isaías 9:6-7](#) y [11:1-10](#) . De hecho, el propio «heraldo» isaánico es visto como una figura mesiánica en un texto de Qumrán.²¹⁹ Todo el pasaje, con la misma claridad, habla del sufrimiento del pueblo de YHWH a manos de los paganos y mantiene la constante esperanza de que, gracias al amor y la lealtad de YHWH , serán perdonados de sus pecados y liberados del exilio. Una de las principales dinámicas internas de todo el libro es la fluidez de pensamiento, a menudo comentada, entre Israel mismo como siervo y una figura de siervo que claramente se opone a Israel.²²⁰ Todo esto crea un contexto en el que los temas del ministerio de Jesús, tal como los hemos estudiado, parecen encajar a la perfección. Así, llegamos al siguiente argumento:

(1) Jesús anuncia y pone en práctica el reino de YHWH , haciendo y diciendo cosas que encajan muy de cerca con el mensaje de Isaías 40-55 en su conjunto.

(2) El programa del reino de Isaías 40-55 en su totalidad se pone en práctica a través de la obra del siervo, específicamente su sufrimiento redentor.

(3) Jesús actúa simbólicamente como si quisiera poner en práctica su programa del reino al compartir el sufrimiento de Israel, y habla como si eso fuera realmente lo que pretende.

(4) Uno de los dichos relevantes cita directamente Isaías 53, y otros pueden explicarse más fácilmente como una alusión a él.²²¹

(5) Es por tanto muy probable que, además de varios otros pasajes que informaron su vocación, Jesús considerara Isaías 53, en todo su contexto literario e histórico, como determinante.

(6) Por tanto, Jesús no sólo pretendía compartir los sufrimientos de Israel, sino hacerlo como acción clave en el plan de redención divinamente designado para Israel y el mundo.

Este argumento es sólido y específico. No sugiero que Jesús se considerara “el siervo”, como si los judíos del Segundo Templo se hubieran anticipado a las críticas modernas al separar los “cánticos del siervo” del resto de Isaías 40-55, ni como si Jesús se hubiera creado un rol a partir de unos pocos textos sacados de contexto. Tampoco afirmo que el patrón isaánico fuera necesariamente dominante en el sentido de vocación de Jesús; aportó un elemento único y específico a un conjunto más complejo. Jesús no mencionó Isaías 53 cuando se enfrentó a Caifás; el contexto del juicio exigía la escena de Daniel 7, y la cuestión del Templo exigía una declaración de entronización mesiánica, ninguna de las cuales se vio modificada ni suavizada por una declaración de humilde sufrimiento. No habló de ello directamente al instruir a sus desconcertados discípulos; si lo hubieran entendido, no lo habrían seguido a Jerusalén. Habló de ello en sus acciones, particularmente en el aposento alto, y en su disposición a ir al ojo del huracán, el lugar donde los males mesiánicos alcanzarían su punto álgido, donde el *peirasmós*, el tiempo de prueba, se agudizaría, y a soportar el peso del exilio de Israel, muriendo como su Mesías fuera de los muros de Jerusalén. Captamos ecos de esto, más que declaraciones directas, a medida que las palabras de Jesús se agrupan en torno a sus acciones. El hijo del hombre debe, como está escrito, sufrir mucho y ser tratado con desprecio; vino a dar su vida en rescate por muchos; esta es mi sangre de la alianza, derramada por ti y por muchos para el perdón de los pecados (en otras palabras, para el fin del exilio); fue contado entre los transgresores. No se trata de asumir «la influencia del Siervo» en Jesús y luego encontrar «pasajes que parezcan apoyarla».²²² Se trata de entender todo el anuncio del reino hecho por Jesús a la luz de varios temas importantes de las escrituras judías, y mostrar que es absurdo, dado el panorama completo, rechazar la referencia, la alusión y el eco a Isaías 40-55 en general, y a 52,13-53,12 en particular.

Sugiero, entonces, que Isaías 40-55 en su conjunto fue el tema del anuncio del reino de Jesús. Su obra no debe entenderse en términos de la enseñanza de un sistema teológico abstracto y atemporal, ni siquiera de la teología de la expiación, sino como la manifestación histórica y concreta de la voluntad de Yahvé . Promesa de derrotar al mal y rescatar a su pueblo del exilio, es decir, de perdonar finalmente sus pecados. En este contexto, las alusiones a Isaías 53 no deben considerarse la *base* de una teoría sobre la autocomprensión de Jesús en relación con su muerte; pueden ser, más bien, indicios de una vocación que difícilmente podía expresar con palabras: la vocación de ser el «heraldo» de [Isaías 40:9](#) y [52:7](#) , y, desde entonces, ser él mismo el siervo, representando al Israel llamado a ser la luz del mundo, pero que tan notoriamente había fracasado en vivir a la altura de su llamado. La única manera de articular tal vocación sin distorsión era mediante la historia, el símbolo y la praxis: los tres se unieron en el Templo, en el Cenáculo y, finalmente, en la colina a las puertas de la ciudad. La interpretación personal de Jesús de Isaías no se inscribe tanto en la historia de las ideas, sino en la historia de la vocación, la agenda, la acción y, en última instancia, la pasión. Y él entendió esta vocación, agenda, acción y pasión como mesiánicas.

[\(iv\) La tarea mesiánica](#)

En el capítulo anterior mostré que dos tareas en particular aguardaban al futuro Mesías: purificar, restaurar o reconstruir el Templo; luchar y ganar la batalla contra los enemigos de Israel. Ahora, basándome en mi hipótesis hasta ahora, deseo proponer que Jesús pretendía con su muerte inminente cumplir estas dos tareas, si bien de una manera completamente redefinida, aunque no sorprendentemente.

Neusner ha sostenido, como hemos visto, que la acción de Jesús en el Templo y su Última Cena deben considerarse como deliberadamente interpretativas entre sí. [223](#) Estoy de acuerdo, pero cuestiono su conclusión. Sugiere que la Cena misma reemplazó el culto del Templo por parte de Jesús. Sin embargo, como hemos visto, el simbolismo de la Cena no era autorreferencial. Particularmente cuando se explicaba mediante los acertijos e historias de Jesús, por no hablar de sus advertencias explícitas y alusiones bíblicas, no apuntaba a sí misma, sino al evento que estaba a punto de ocurrir; en otras palabras, a la muerte de Jesús.

¿Qué dice entonces el paralelismo entre la acción del Templo y la Cena sobre la comprensión que Jesús tenía de su muerte? Indica, aparentemente, que Jesús pretendía que su muerte cumpliera lo que normalmente se lograría en y a través del Templo mismo. En otras palabras, Jesús pretendía que su muerte tuviera, en cierto sentido, un efecto sacrificial. [224](#) Esto no debería

sorprendernos excesivamente, ni interpretarse como que significa necesariamente que los textos que sugieren este punto de vista deben ser una retroyección cristiana posterior. Para empezar, lo que apunta en esta dirección no son textos de prueba, sino acciones y eventos que hemos visto. Ya hemos visto buenas razones para considerarlo históricamente sumamente plausible. Por otra parte, argumentamos anteriormente que, durante el ministerio de Jesús, actuó con frecuencia como si pudiera eludir el sistema del Templo al ofrecer perdón a todos, sin excepción, allí donde se encontraban.²²⁵ Además, ya hemos visto que los mártires macabeos eran considerados como si, en cierto sentido, se hubieran ofrecido a sí mismos como un sacrificio a través del cual Israel podría ser limpiado y purificado.²²⁶ También podemos señalar que cerca del corazón de Isaías 53 hay una frase extraña que, cualquiera que haya sido su significado original, en el primer siglo ciertamente se entendía que se refería a un sacrificio:

Cuando hagas de su vida una ofrenda por el pecado,
verá descendencia, y prolongará sus días;
por medio de él la voluntad del Señor prosperará.²²⁷

No es ir más allá de la evidencia, entonces, sugerir que Jesús vio su muerte inminente en términos del culto sacrificial. Pero el suyo no sería un sacrificio entre muchos. La metáfora dominante que eligió para su símbolo crucial no fue el Día de la Expiación, sino la Pascua: el momento único de libertad en el pasado de Israel, que ahora se traduciría en el momento único que inauguraría el futuro de Israel. En su última gran acción simbólica, Jesús insinuaba que él, como Mesías, establecería una realidad que reemplazaría al Templo. Por lo tanto, veía su muerte inminente como una parte clave de su tarea mesiánica.

La otra parte era, por supuesto, la batalla. Como descubrimos en el capítulo 10, Jesús interpretó la batalla que debía librarse como la batalla contra el verdadero enemigo, el acusador, Satanás. Renunció a la batalla que sus contemporáneos esperaban que librara un Mesías, y que varios aspirantes a Mesías de aquel siglo ansiaban librar. En cambio, se enfrentó a lo que parece haber concebido como la batalla contra las fuerzas de la oscuridad, respaldando a las fuerzas visibles (tanto romanas como judías) que se le oponían.

En un nivel, libró esta batalla a lo largo de su ministerio, en particular cuando luchó contra la enfermedad y la posesión demoníaca («esta mujer, a quien Satanás ató...»; «Si por el dedo de Dios echo fuera demonios, ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros»). En otro nivel, libró esta batalla al entablar controversia con aquellos oponentes empeñados en

impulsar su plan de seguridad nacional, símbolos nacionales, esperanza nacional, ante su desafío a una nueva forma de ser Israel, de siendo la luz del mundo. Pero, en el nivel fundamental, había dos lugares donde la batalla debía librarse.

En primer lugar, Jesús debe haber creído que estaba peleando la batalla contra Satanás cuando se encontró cara a cara con Caifás como su acusador. ('Esta es vuestra hora', dijo en el jardín cuando los sirvientes del sumo sacerdote vinieron a buscarlo, 'y el poder de las tinieblas'.²²⁸) Ciertamente, el Maestro de Justicia pensó que se enfrentaba a algo parecido a la encarnación del mal al enfrentarse al Sacerdote Malvado, y no tenemos motivos para suponer que Jesús hubiera adoptado una postura sustancialmente diferente con el Sumo Sacerdote de su época. Como hemos visto, parece haber considerado a la propia Jerusalén, trágicamente comprometida como estaba, como la nueva morada de Satanás. Su respuesta a Caifás significó, entre otras cosas, que estaba haciendo de David ante el Goliath de Caifás; que estaba haciendo de «hijo del hombre» daniélico ante la cuarta bestia de Caifás. No es de extrañar que Caifás rasgara su manto.

En segundo lugar, dado todo lo que sabemos sobre Jesús, él debió creer que también debía librar la verdadera batalla, la batalla mesiánica, cuando se enfrentó al poder de Roma, el enemigo al que todo Mesías, durante cien años, a ambos lados de Jesús, tuvo que enfrentarse. Las hordas paganas, con todas sus (para un judío) creencias blasfemas y prácticas viles, eran consideradas ampliamente como hijos de las tinieblas. Jesús, sin embargo, creía que debía luchar contra la oscuridad misma, no simplemente contra sus descendientes. De ahí Getsemaní, el momento en que su vocación se puso a prueba al máximo. Podría haber optado, en ese mismo momento, por escabullirse y establecer un movimiento privado contra el Templo, como los esenios. Podría haber optado por convocar a las doce legiones de ángeles, o más probablemente a su equivalente terrenal; habría habido mucha gente en Jerusalén dispuesta a unirse a él. La escena de Getsemaní, que envuelve a Jesús en la debilidad, el miedo y (aparentemente) la agonía de la duda, es difícil de comprender como una invención cristiana posterior. Es perfectamente comprensible como biografía. Después de todo, fueron mesías fracasados los que acabaron en la cruz; el Jesús que hemos descrito a lo largo de la historia debió de enfrentarse a la seria posibilidad de estar completamente engañado.

Sin embargo, ya había establecido los términos de la batalla que tenía que librar.²²⁹ «El que salve su vida, la perderá; el que pierda su vida, la salvará». Esta sabiduría críptica y subversiva siempre había sido el desafío que lanzaba

a sus seguidores; ahora iba a revelarse como la sabiduría por la cual él Él mismo debía vivir y morir. Israel, había instado, debía ser la sal de la tierra, la luz del mundo, poniendo la otra mejilla, recorriendo la segunda milla; ahora debía exponer todo su cuerpo al látigo romano y emprender una marcha forzada con la carga que los soldados le habían dado para llevar. Y, a pesar de todas las connotaciones de los mártires macabeos que rodearon el evento, al dirigirse a su muerte, parece no haber respondido a sus torturadores paganos de la manera tradicional. En lugar de proferirles insultos y amenazas, sufrió en silencio o con palabras de perdón; una sorprendente innovación en la tradición martirológica, que resonó en el cristianismo primitivo de tal manera que, creo, es inexplicable a menos que sean sustancialmente históricos.²³⁰

Apuntan, por lo tanto, al tema que se retomó en el cristianismo primitivo como la nota dominante en la obra de Jesús. A lo largo de toda su carrera pública, actuó con compasión por las multitudes, los pobres y las ovejas sin pastor. Al ser preguntado sobre el mandamiento más importante de la ley, destacó el amor a Dios y al prójimo. No se dice mucho en el texto bíblico sobre el *amor* que el Mesías podría tener por su pueblo, pero con Jesús este parecía ser primordial, una vez más no solo como una idea, sino como una realidad. Exploraremos las raíces de este tema en el próximo capítulo, pero sería muy extraño no destacarlo en este punto. Los primeros cristianos consideraban la obra de Jesús en la cruz como la victoria decisiva sobre el mal. Pero la veían, aún más, como la culminación de una carrera en la que el amor activo, extrovertido y sanador se había convertido en la marca registrada y el sello distintivo. Es tan fácil desviar este punto hacia una dirección sentimental o pietista que un historiador podría dudar en plantearlo. Pero cuando reunimos el conjunto histórico como lo hemos hecho, este es el tema que emerge. Ben Meyer lo expresó así:

¿Qué fue lo que, al final, impulsó a Jesús a actuar de ese modo, a incorporar la muerte a su misión, a afrontarla y a salir a su encuentro?

La gama de respuestas abstractamente posibles es enorme... Pero... es sobre todo en la tradición generada por Jesús que descubrimos lo que le hizo obrar como lo hizo, lo que le hizo resumir su vida en el acto único de ir a la muerte: Él 'me amó y se entregó por mí'...; 'habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo'... Si la autenticidad reside en la coherencia entre la palabra ([Marcos 12:28-34](#) parr.) y obra ([Gálatas 2:20](#) ; [Efesios 5:2](#) ; [Juan 13:1](#) ; [Apocalipsis 1:5](#)), nuestra pregunta ha encontrado respuesta.²³¹

Jesús, por lo tanto, parece haber creído que la victoria en la verdadera batalla mesiánica consistiría en morir a manos de los romanos, morir la

muerte del rebelde en nombre de los rebeldes. Este fue el clímax del camino de Siendo Israel, a quien había instado (sin mucho efecto) a sus compatriotas. Esto también implicaba vincular su destino con el de la nación. Había anunciado el juicio, la ira de Roma nada menos, sobre la nación y el Templo por no ser la luz del mundo ni seguir el camino de la paz. Este juicio no era arbitrario; era la consecuencia necesaria de la determinación de Israel de seguir el camino de la confrontación con Roma. Pero el camino del mártir era cargar sobre sí el sufrimiento que se cernía sobre la nación en su conjunto. El camino del rey-pastor era compartir el sufrimiento de las ovejas. El camino del siervo era cargar sobre sí el exilio de la nación en su conjunto. Como aspirante a Mesías, Jesús se identificó con Israel; por lo tanto, iría delante de ella y cargaría precisamente sobre sí ese destino, real y simbólico, que había anunciado para la nación, la ciudad y el Templo. Haría, de una vez por todas, lo que había hecho en acciones más pequeñas y anticipadas a lo largo de su carrera pública, al identificarse con los pobres y los pecadores, al entrar en contacto con leprosos, cadáveres y otras fuentes de impureza. 'Ha entrado a comer con un pecador' ([Lucas 19:7](#)) se convertiría en 'ha salido a morir con los rebeldes'.

Por fin, cuando ya no hay riesgo de malentendidos, puede identificarse plenamente con las aspiraciones nacionales de su pueblo. No puede predicar la esperanza nacional de Israel, pero puede morir por ella. ²³²

De este modo

[Jesús] fue a la muerte a manos de un juez romano por un cargo del que era inocente y sus acusadores, como lo demostró el evento, eran culpables. Y así, no solo en la verdad teológica, sino en el hecho histórico, uno cargó con los pecados de muchos... ²³³

Así, pues, era como Jesús concebía la victoria mesiánica sobre el verdadero enemigo. Satanás se había establecido en Jerusalén, no solo en Roma, y buscaba pervertir la nación elegida y el lugar santo para convertirlos en una parodia de sí mismos, un pueblo pseudoelegido decidido a derrotar al mundo con los métodos del mundo, un pseudolugar santo que buscaba defenderse del mundo en lugar de ser la ciudad asentada sobre una colina, iluminando al mundo con su luz. Una vez más: esto no significa que Jesús rechazara los conceptos de nación elegida y lugar santo. La cuestión es que los abrazó; que discernió y trató de comunicar lo que esa elección, en sus raíces bíblicas, significaba realmente; y que, al descubrir que la nación en su conjunto era sorda y ciega a su súplica, decidió ir él mismo al lugar santo y hacer allí lo que el pueblo elegido debía hacer. Actuaría en nombre y en lugar del Israel que

estaba fracasando en ser lo que era. llamado a ser. Él mismo sería la luz del mundo. Sería la sal de la tierra. Sería establecido sobre un monte, inamovible.

Iría, entonces, al lugar donde Satanás había establecido su morada. Derrotaría el astuto plan que, de otro modo, pondría en peligro todo el propósito divino. Defendería el honor, la elección, las verdaderas tradiciones de Israel. Se opondría, como Matatías o Judas, no solo a los paganos, sino también a los transigentes dentro del pueblo elegido, en particular a quienes ejercían el poder, a quienes dirigían el lugar santo, a los pastores que habían estado extraviando al pueblo. Jesús, una vez más, era un judío del siglo I, no un liberal del siglo XX.

Por lo tanto, debió saber que podría haber estado profundamente equivocado. Los objetivos y metas que debemos postular para comprender su praxis, sus historias y sus símbolos debieron involucrarlo en lo que podríamos llamar una gran apuesta pascaliana, apostando todo a su vocación y visión. Era, después de todo, una apuesta arriesgada. Se suponía que los mesías debían derrotar a los paganos, no morir a manos de ellos. Peor aún, morir así demostraba que, después de todo, uno no era el Mesías; los seguidores de un Mesías crucificado sabían sin lugar a dudas que habían apostado por el caballo equivocado. Irónicamente, si Jesús hubiera sido el tipo de Mesías que suponemos que muchos judíos querían que fuera, es muy probable que hubiera terminado crucificado igualmente. En todo momento, pues, la vocación mesiánica a la que parece haberle dado lealtad lo condujo a un túnel oscuro, donde lo único que le quedaba era la confianza absoluta. Pero podemos estar seguros de lo que creía que lograría con ello: llevar la historia de Israel a su clímax. Mediante su obra, YHWH derrotaría el mal, daría origen al reino y permitiría que Israel se convirtiera, después de todo, en la luz del mundo. Mediante su obra, YHWH revelaría que no era solo un dios, sino Dios.

(v) La victoria de Dios

Jesús, entonces, fue a Jerusalén no solo a predicar, sino a morir. Schweitzer tenía razón: Jesús creía que los males mesiánicos estaban a punto de estallar sobre Israel y que debía asumírselos él solo. Creo que Jesús se dio cuenta de esto mucho antes de lo que Schweitzer creía (para él, era un desarrollo secundario, un ajuste de la visión previa de Jesús), pero el punto en realidad no es tan importante. Lo que importa es que, en el Templo y en el Cenáculo, Jesús representó deliberadamente dos símbolos que encapsulaban toda su obra y agenda. El primer símbolo decía: el sistema actual es corrupto y recalcitrante. Está listo para el juicio. Pero Jesús es el Mesías, aquel por medio del cual YHWH, el Dios de todo el mundo, salvará a Israel y, por ende, al mundo. Y el

segundo símbolo decía: así es como se producirá el verdadero éxodo. Así es como el mal será derrotado. Así es como los pecados serán perdonados.

Jesús sabía —debía saberlo— que estas acciones, y las palabras que las acompañaban y explicaban, muy probablemente lo llevarían a juicio como falso profeta que extraviaba a Israel y como aspirante a Mesías; y que dicho juicio, a menos que convenciera al tribunal de lo contrario, inevitablemente resultaría en su entrega a los romanos y su ejecución como rey revolucionario (fallido). En realidad, esto no requería mucha perspicacia «sobrenatural», como tampoco mucho más que sentido común para predecir que, si Israel continuaba intentando rebelarse contra Roma, Roma acabaría haciéndole como nación lo que ahora le haría a este extraño aspirante a Mesías. Pero en el centro de las acciones simbólicas de Jesús y su relato de la historia de Israel, había mucho más que pragmatismo político, audacia revolucionaria o el deseo de gloria de mártir. Había un profundo análisis teológico de Israel, del mundo y de su propio papel en relación con ambos. Había un profundo sentido de vocación y confianza en el dios de Israel, a quien, por supuesto, creía Dios. Existía la inquebrantable convicción —Getsemaní casi la hizo tambalear, pero Jesús también parece haberla interpretado como parte del objetivo, parte de la batalla— de que si seguía este camino, si libraba esta batalla, la larga noche del exilio de Israel terminaría por fin, y un nuevo día para Israel y el mundo amanecería de una vez por todas. Él mismo sería reivindicado (por supuesto; todos los mártires lo creían); y el destino de Israel, salvar al mundo, se cumpliría así. No solo crearía un respiro para sus seguidores y para cualquiera que se uniera a ellos, atrayendo sobre sí por un momento la ira de Roma y dejándolos escapar; si estaba derrotando al verdadero enemigo, lo hacía en nombre del mundo entero. La vocación de siervo, ser la luz del mundo, se haría realidad en él, y por ende en los seguidores que se reagruparían tras su vindicación. La muerte del pastor resultaría en que YHWH se convirtiera en rey de toda la tierra. La vindicación del «hijo del hombre» significaría la derrota definitiva del mal y el establecimiento de un reino mundial.

Jesús, por tanto, tomó su cruz. Había llegado a verla también en términos profundamente simbólicos: símbolo, ahora, no solo de la opresión romana, sino del camino del amor y la paz que había encomendado con tanto vigor, el camino de la derrota que había anunciado como camino de la victoria. A diferencia de sus acciones en el Templo y en el Cenáculo, la cruz no era símbolo de praxis, sino de pasividad; no de acción, sino de pasión. Se convertiría en símbolo de victoria, pero no de la victoria del César, ni de quienes se opondrían al César con sus métodos. Se convertiría en símbolo, porque sería el medio, de la victoria de Dios.

(vi) Conclusión

La línea de pensamiento que he estado explorando es compleja desde cierto punto de vista, pero desde otro es esencialmente muy simple. Las mentes occidentales modernas, por supuesto, no suelen seguir este tipo de rutinas. Sin embargo, desde una perspectiva judía del siglo I, tiene un sentido excelente, aunque impactante. Al ofrecer un conjunto de respuestas a nuestras tres primeras preguntas (la interacción de Jesús con el judaísmo, sus objetivos a lo largo de su ministerio y las razones de su muerte), se ha demostrado que nos enfrentamos, no a una serie de eventos aleatorios o dispersos, sino a un conjunto histórico coherente. Y dentro de la historia, como veremos, habrá abundante material para que la teología trabaje, aunque puede que se sorprenda de lo que encuentre. La silueta de la cruz contra un cielo oscuro es más, no menos, evocadora por haber estudiado el retrato del hombre que colgaba allí. Y el panorama histórico total, en toda su compleja simplicidad, desafiará al iconógrafo más experimentado.

Sólo queda una pregunta.

En el capítulo anterior argumenté que Jesús creía ser el centro del Israel que finalmente regresaría del exilio. En este capítulo he argumentado que creía ser el medio, en su vida y, sobre todo, en su muerte, para la derrota radical del mal. Juntos, estos elementos conforman dos de los tres de la creencia profética en la venida del reino de Dios. ¿Qué hay del tercero?

¿Qué creía Jesús acerca del regreso de YHWH a Sión?

CAPÍTULO 13. EL REGRESO DEL REY

1. Introducción

El paisaje que acabamos de recorrer es bien conocido, aunque la ruta que he tomado no lo es. La cosa cambia con el paisaje que tenemos ante nosotros. Algunos viajeros niegan su existencia; otros lo declaran extremadamente inhóspito; otros han domesticado un pequeño rincón, creyendo con ello haber colonizado todo. Mi tarea, pues, implica cartografía además de itinerario: trazar el mapa y seguirlo.

La pregunta que nos ocupa reúne las tres que nos han ocupado hasta ahora (la relación de Jesús con el judaísmo, su agenda y las razones de su muerte), considerándolas en conjunto, pero desde una perspectiva diferente. Jesús se veía a sí mismo como un profeta que anunciaba e inauguraba el reino de Yahvé ; se creía el verdadero Mesías de Israel; creía que el reino se establecería mediante su propia muerte a manos de los paganos. Creía, es decir, que el mensaje del heraldo isaánico finalmente se estaba cumpliendo: el dios de Israel se estaba convirtiendo en rey, Babilonia estaba siendo derrotada y el exilio finalmente había terminado. Esto, sin embargo, apunta a una cuestión más. El mensaje isaánico se centraba en el regreso de Yahvé a Sión. ¿Encontró ese tema un lugar en la agenda y la proclamación de Jesús, y de ser así, cómo?

Además de corresponder a las tres primeras preguntas, este tema apunta a la cuarta: ¿cómo surgió el cristianismo primitivo y por qué adquirió la forma que adquirió? En particular —y cabe destacar que esta pregunta se refiere tanto a Jesús como a la iglesia primitiva—, ¿cómo se llegó a *adorar a Jesús*, no solo en el cristianismo tardío y helenizado, sino también en el cristianismo primitivo, muy judío y aún insistentemente monoteísta? ¹ Nuestra pregunta, en otras palabras, se refiere a lo que a menudo se llama «cristología», concretamente a lo que recientemente se ha llamado «la cristología de Jesús».

²

Incluso cuando se ha admitido esta cuestión, la forma en que se ha formulado y los argumentos que se han aducido para abordarla a menudo la han oscurecido en lugar de aclararla. Intentaré un camino diferente. En otras palabras, no pretendo examinar una vez más los títulos de Jesús; ni investigar la naturaleza de la experiencia religiosa de Jesús, buscando una singularidad que de alguna manera explique las visiones cristianas primitivas sobre él. Comentaré la primera de estas en breve; la segunda, francamente, es un

intento de conocer lo incognoscible.³ Quiero continuar, como antes, sobre la base más sólida de las acciones simbólicas de Jesús, y las historias y enigmas con los que las explicó y les dio dirección y claridad. No se trata, como he insistido antes, de la historia de *las ideas* únicamente, sino de *acciones* que dieron expresión práctica a una *vocación*. Y el principal argumento que tengo a mi favor, al defender tanto la existencia de un país olvidado como una ruta viable para atravesarlo, es la estrecha integración que esto ofrece con todo lo demás que hemos visto en este libro hasta ahora. Algunos escritores han operado una especie de supuesto esquema histórico de dios de los vacíos, en el que hay ciertos aspectos clave en la vida y obra de Jesús que destacan del resto, de modo que, si bien la mayor parte de lo que hizo puede explicarse en términos humanos, algunas partes nos obligan a decir «lo hizo porque era divino». Esto, por supuesto, recuerda a los ocasionales intentos patrísticos de separar lo que Jesús hizo como ser humano (pasó hambre, lloró, sufrió) de lo que hizo como «dios» (milagros, resurrección, etc.). Pero esto, al igual que el argumento del dios de los huecos en la supuesta teología natural, pertenece a una metafísica completamente ajena al judaísmo del siglo I. No se trata de añadir un tema adicional, como quien le dibuja bigote a un viejo maestro. Se trata, espero, más bien de limpiar capas de pintura superpuestas por la piedad bienintencionada y, por ende, por la impiedad bienintencionada, y descubrir el verdadero retrato subyacente.

Permítanme enfatizar que en este capítulo no me pregunto si Jesús realmente era o es «divino», sea cual sea el significado que le demos. Me refiero a los propios objetivos y creencias de Jesús: el sentido de vocación que lo llevó, como judío del siglo I, a hacer y decir lo que hizo y dijo, y el sistema de creencias dentro del cual esas acciones y palabras cobraban sentido. Este relato de los objetivos y creencias de Jesús debería, en principio, encajar con la mentalidad que ya hemos estudiado (la de un profeta que anuncia el reino de YHWH) y con los demás aspectos de sus objetivos y creencias (que pretendía, como Mesías, provocar el verdadero regreso del exilio y la verdadera derrota del mal). También debería abrirse camino como propuesta histórica mediante los medios que hemos utilizado con frecuencia, a saber, el de la doble similitud y doble disimilitud con el judaísmo. y la iglesia primitiva. En otras palabras, intento completar un retrato de Jesús tal como era en vida, un retrato que tenga sentido en sí mismo y que sea realmente necesario para explicar la evidencia que tenemos ante nosotros.

No hay espacio ni necesidad para una historia detallada de la investigación sobre este tema. La «Nueva Búsqueda» y sus sucesores más recientes han declarado que todo el tema es inapropiado. La «Tercera Búsqueda», si bien

bien podría haberse preguntado si había algo dentro de los propios objetivos y creencias de Jesús que funcionara como la raíz de las primeras opiniones cristianas sobre él, en general no lo ha hecho. Harvey es una excepción, con su interesante análisis del concepto de «agencia», mediante el cual una persona actúa en nombre de otra, a menudo un hijo por un padre. En gran ⁴ parte de la literatura contemporánea, la pregunta flota en el aire, como un personaje de una obra de Beckett, influyendo en la acción pero sin pronunciar un discurso. Aunque algunos digan con orgullo que son historiadores y, por lo tanto, no les interesan estas cuestiones, eso no les resta interés; Vermes es un buen ejemplo, al pronunciarse con énfasis sobre la cuestión teológica al final de un libro del que, hasta entonces, había estado excluida. ⁵

Una razón para el declive del debate sobre la cristología de Jesús —además de la notable modestia que repentinamente aflige a los académicos en este punto, compensando la desfachatez con la que están dispuestos a inventar cristologías para cualquiera, incluyendo a algunas personas y grupos que son en sí mismos meros inventos— es el declive, bastante justificado, de la popularidad de la investigación sobre los *títulos* de Jesús. El punto álgido de esta industria quizás se alcanzó con la obra de Cullmann: cuarenta años después, sigue siendo un notable monumento a la investigación errónea. ⁶ Combinó un proyecto esencialmente de historia de las ideas con un método esencialmente lexicográfico; desafortunadamente, ambos no suman historia. Donde se ha continuado después de Cullmann, ha conducido simplemente a un marasmo de *Religionsgeschichte* donde la imposibilidad de demostrar las teorías solo ha sido equiparada por la impenetrabilidad de las notas a pie de página. Hoy existe un consenso tácito en que el estudio de los «títulos» no es la manera de proceder, incluso hasta el punto de que algunos destacados estudiosos de Jesús los relegan al margen de sus investigaciones. ⁷ Que yo sepa, nadie ha pensado en una forma completamente distinta de abordar la cuestión. Quisiera proponer una.

Mi propuesta, aunque amplia, es bastante simple. Vimos en los capítulos [9](#) y [11](#) que la acción de Jesús en el Templo funcionó como un símbolo deliberado, explicado mediante historias y acertijos, mediante el cual anunció el juicio de Yahvé sobre... Templo y se proclamó Mesías. Vimos en el capítulo [12](#) que la acción de Jesús en el aposento alto funcionó como un símbolo deliberado, explicado por otras historias y acertijos, mediante el cual atrajo hacia sí el juicio que había predicho para la nación y el Templo, con la intención de derrotar al mal y lograr la gran renovación del pacto, el nuevo éxodo. Ahora argumentaré que estos dos, tomados en conjunto y ubicados en su contexto más amplio, constituyen una única, aunque compleja, acción simbólica

adicional. El viaje de Jesús a Jerusalén, culminando en sus acciones en el Templo y el aposento alto, y realizado con pleno reconocimiento de las probables consecuencias, pretendía funcionar como Ezequiel acostado de lado o Jeremías rompiendo su olla. La acción del profeta *encarnó* la realidad. Jesús fue a Jerusalén para encarnar el tercer y último elemento de la venida del reino. No se contentó con *anunciar* que YHWH regresaba a Sión. Su intención era representar, simbolizar y personificar ese evento culminante.⁸

No cabe duda de que Jesús emprendió un último viaje a Jerusalén. Propongo que pretendía que esta acción, que culminó con sus acciones en el Templo y el Cenáculo, tuviera un significado que normalmente no se reconoce. Para comprender este argumento, debemos examinar primero el contexto judío en el que este símbolo tendría significado, y luego las historias y acertijos con los que Jesús expuso dicho significado.

2. El mundo judío del significado

(i) La esperanza del regreso de YHWH

El contexto judío en cuestión se refiere a tres cosas: la esperanza del regreso de YHWH, la especulación de que el agente de YHWH sería exaltado para compartir su trono, y el lenguaje simbólico empleado para la actividad de YHWH en el mundo. Debemos analizar cada uno por separado.

La esperanza judía del segundo Templo respecto del regreso de YHWH no ha recibido tanta atención como creo que debería. Creo que esta esperanza es la verdad que se esconde detrás del punto que Bruce Chilton ha enfatizado en varias obras: que «el reino de Dios» denota la venida del dios de Israel en persona y en poder.¹⁰ Sea o no cierto, como sostiene Chilton, que Jesús hizo uso real de un comentario judío temprano sobre Isaías (el Targum de Isaías), ciertamente es el caso que el tema de *anunciar* el reino, y la frase "el reino de Dios" en sí, los cuales aparecen en ese comentario pero no en ningún otro lugar de la literatura judía no cristiana, son características centrales de lo que conocemos con más seguridad acerca de Jesús.¹¹ Y en el anuncio del reino naciente encontramos el énfasis persistente de que ahora, por fin, YHWH regresa a Sión. Hará de nuevo lo que hizo en el éxodo, viniendo a morar en medio de su pueblo.¹²

Este tema no suele destacarse de esta manera. Por ello, lo explicaré exponiendo los pasajes principales con bastante detalle:

En ese día, el renuevo de YHWH será hermoso y glorioso, y el fruto de la tierra será el orgullo y la gloria de los sobrevivientes de Israel... Entonces YHWH creará sobre todo el sitio del Monte Sión y sobre sus lugares de reunión una nube de día, humo y el resplandor de un fuego llameante de noche. Ciertamente, sobre toda la gloria habrá un dosel. Servirá de

pabellón, de sombra durante el día contra el calor, y de refugio y cobijo contra la tormenta y la lluvia. ¹³

Entonces la luna se avergonzará, y el sol se confundirá;
porque Jehová de los ejércitos reinará en el monte Sión y en Jerusalén,
y delante de sus ancianos manifestará su gloria. ¹⁴

Se dirá en aquel día,

He aquí que éste es nuestro dios, en quien hemos esperado para que nos salvasen.

Éste es Jehová, a quien hemos esperado;
Alegrémonos y regocijémonos en su salvación.

Porque la mano de Jehová reposará sobre este monte. ¹⁵

Fortalece las manos débiles,
y afirmad las rodillas debilitadas.

Decid a los que tienen corazón temeroso:

'¡Sed fuertes, no temáis!'

Aquí está tu Dios.

Él vendrá con venganza,
con terrible recompensa.

Él vendrá y te salvará.

Entonces los ojos de los ciegos serán abiertos,
y los oídos de los sordos se destaparon;

Entonces el cojo saltará como un ciervo,
y la lengua de los mudos cantará de alegría...

Y los redimidos de Jehová volverán,
y vendréis a Sión con alegría;

habrá alegría eterna sobre sus cabezas;
obtendrán gozo y alegría,

y huirán la tristeza y el gemido. ¹⁶

Una voz grita:

'En el desierto preparad el camino a Jehová,
allanad en el desierto calzada para nuestro dios.

Todo valle será alzado,

y bájese todo monte y collado;

El terreno irregular se nivelará,

y los lugares ásperos una llanura.

Entonces se revelará la gloria de Jehová,

y todo el pueblo lo verá junto,

porque la boca de Jehová ha hablado.

Te llevaré a una alta montaña,

Oh Sión, heraldo de buenas nuevas;
alza tu voz con fuerza,
Oh Jerusalén, heraldo de buenas nuevas,
levántala, no temas;
Di a las ciudades de Judá:
'¡Aquí está tu dios!'
He aquí, el Señor Jehová viene con poder,
y su brazo gobierna por él;
Su recompensa está con él,
y su recompensa delante de él.
Él apacentará su rebaño como un pastor;
Él recogerá los corderos en sus brazos,
y los llevará en su seno,
y guiar suavemente a la oveja madre. ¹⁷
¡Qué hermoso es sobre las montañas!
son los pies del mensajero que anuncia la paz,
que trae buenas noticias, que anuncia la salvación,
que dice a Sión: "Tu dios reina."
¡Escucha! Tus centinelas alzan la voz,
juntos cantan de alegría;
Porque a simple vista lo ven
el regreso de YHWH a Sión.
Prorrumpen juntos en cantos,
ruinas de Jerusalén;
porque Jehová ha consolado a su pueblo,
Él ha redimido a Jerusalén.
YHWH ha desnudado su santo brazo
ante los ojos de todas las naciones;
y todos los confines de la tierra verán
la salvación de nuestro dios. ¹⁸
YHWH lo vio, y le desagradó.
que no había justicia.
Vio que no había nadie,
y se horrorizó al no haber nadie que interviniera;
Así que su propio brazo le trajo la victoria,
y su justicia le sostuvo.
Se vistió de justicia como de una coraza,
y un yelmo de salvación en su cabeza;
Se vistió con ropas de venganza como vestidura,

y se envolvió en furia como en un manto...
Así los que están en el occidente temerán el nombre de YHWH,
y los que están en el oriente, su gloria;
porque vendrá como un arroyo reprimido
que el viento de YHWH impulsa.
Y él vendrá a Sión como Redentor,
a los que se apartan de la transgresión en Jacob, dice Jehová.
Y en cuanto a mí, este es mi pacto con ellos, dice Jehová: Mi Espíritu que
está sobre vosotros,
y mis palabras que he puesto en tu boca, no se apartarán de tu boca... ¹⁹
Levántate, resplandece, porque ha llegado tu luz,
y la gloria de Jehová ha amanecido sobre ti.
Porque las tinieblas cubrirán la tierra,
y densas tinieblas el pueblo;
pero sobre ti amanecerá Jehová,
y su gloria aparecerá sobre ti.
Las naciones vendrán a tu luz,
y los reyes al resplandor de tu aurora. ²⁰
Pasad, pasad por las puertas,
preparar el camino para el pueblo;
Construir, construir la carretera,
límpialo de piedras,
alza el pendón a los pueblos.
YHWH ha proclamado
hasta el fin de la tierra:
Decid a la hija de Sión:
'Mira, tu salvación viene;
Su recompensa está con él,
y su recompensa delante de él...'

¿Quién es éste que viene de Edom,
¿de Bosra con vestiduras teñidas de carmesí?
¿Quién es éste que está tan espléndidamente vestido,
marchando en su gran poderío?
'Soy yo, anunciando la vindicación, poderoso para salvar...
Yo he pisado solo el lagar...
Miré, y no hubo quien me ayudara;
Me quedé mirando, pero no había nadie que me sostuviera;
Así que mi propio brazo me trajo la victoria,

y mi ira me sostuvo...'
 No era un mensajero ni un ángel
 pero su presencia los salvó;
 en su amor y en su compasión los redimió;
 Él los levantó y los sostuvo todos los días de la antigüedad...
 ¡Oh, si abrieras los cielos y descendieras,
 para que los montes temblaran ante tu presencia...
 para dar a conocer tu nombre a tus adversarios,
 ¡para que las naciones tiemblen ante tu presencia! ²¹
 Porque así dice Jehová:
 Extenderé prosperidad a [Jerusalén] como un río,
 y las riquezas de las naciones como un torrente que desborda...
 Verás, y se alegrará tu corazón;
 vuestros cuerpos florecerán como la hierba;
 y se sabrá que la mano de Jehová está con sus siervos,
 y su indignación es contra sus enemigos.
 Porque Jehová vendrá en fuego,
 y sus carros como un torbellino,
 para pagar su ira con furia,
 y su reprensión en llamas de fuego.
 Porque Jehová juzgará con fuego,
 y con su espada, sobre toda carne;
 y los muertos por YHWH serán muchos...
 Porque yo conozco sus obras y sus pensamientos; y vengo a reunir
 todas las naciones y lenguas; y vendrán, y verán mi gloria, y pondré entre
 ellos señal. ²²
 Luego me llevó a la puerta, la que daba al este. Y allí, la gloria del dios de
 Israel venía del este; el sonido era como el estruendo de aguas
 impetuosas; y la tierra resplandecía con su gloria... Cuando la gloria de
 YHWH entró en el templo por la puerta que daba al este, el Espíritu me
 elevó y me llevó al atrio interior; y la gloria de YHWH llenó el templo.
 Mientras el hombre estaba de pie junto a mí, oí que alguien me hablaba
 desde el Templo. Me dijo: «Hijo de hombre, este es el lugar de mi trono y
 el lugar donde reposarán las plantas de mis pies, donde habitaré entre el
 pueblo de Israel para siempre». ²³
 Yo haré temblar a todas las naciones, y vendrá el tesoro de todas las
 naciones, y llenaré de gloria esta casa, dice Jehová de los ejércitos... Mayor
 será la gloria postrera de esta casa que la primera, dice Jehová de los
 ejércitos; y daré paz en este lugar, dice Jehová de los ejércitos. ²⁴

Jerusalén será habitada como aldeas sin murallas, a causa de la multitud de personas y animales que la habitan. Porque yo seré un muro de fuego a su alrededor —dice YHWH—, y seré la gloria en medio de ella... ¡Canta y alégrate, hija de Sión! Porque he aquí, vendré y moraré en medio de ti —dice YHWH—. Muchas naciones se unirán a YHWH en ese día y serán mi pueblo; y yo moraré en medio de ti. Y sabrás que YHWH de los ejércitos me ha enviado a ti. YHWH heredará a Judá como su porción en la tierra santa, y de nuevo elegirá a Jerusalén.²⁵

Así dice el Señor de los ejércitos: «Celo a Sión con gran celo, y la celo con gran ira. Así dice el Señor: «Volveré a Sión y moraré en medio de Jerusalén; Jerusalén será llamada la ciudad fiel, y el monte del Señor de los ejércitos será llamado el monte santo».²⁶

Mira, viene un día para YHWH, cuando el botín que te fue arrebatado será repartido en medio de ti. Porque yo reuniré a todas las naciones contra Jerusalén para la batalla... Entonces YHWH saldrá y peleará contra esas naciones como si peleara en un día de batalla. En ese día sus pies se posarán sobre el Monte de los Olivos... entonces YHWH mi dios vendrá, y todos los santos con él... YHWH se convertirá en rey sobre toda la tierra; en ese día YHWH será uno, y uno solo su nombre... Entonces todos los sobrevivientes de las naciones que han venido contra Jerusalén subirán año tras año para adorar al Rey, YHWH de los ejércitos, y para celebrar la fiesta de los Tabernáculos...²⁷

Mira, envío a mi mensajero para preparar el camino delante de mí, y el Señor a quien buscas vendrá de repente a su templo. El mensajero del pacto en quien te deleitas, en verdad, él viene, dice el Señor de los ejércitos. Pero ¿quién podrá resistir el día de su venida, y quién podrá mantenerse en pie cuando aparezca? Porque él es como fuego purificador y como jabón de lavadores; se sentará como refinador y purificador de plata, y purificará a los descendientes de Leví y los refinará como oro y plata, hasta que presenten ofrendas a Jehová en justicia. Entonces la ofrenda de Judá y Jerusalén será grata a Jehová como en los días de antaño y como en años anteriores.²⁸

Nuestro Dios viene y no calla,
Delante de él hay un fuego devorador,
y una poderosa tempestad a su alrededor.
Él llama a los cielos de arriba
y a la tierra, para juzgar a su pueblo...²⁹
Entonces todos los árboles del bosque cantarán de alegría.
delante de Jehová, porque él viene,

porque él viene a juzgar la tierra.
Él juzgará al mundo con justicia,
y a los pueblos con su verdad.³⁰
Batan manos las aguas;
Que las colinas canten juntas de alegría
ante la presencia de Jehová, porque él viene a juzgar la tierra.
Él juzgará al mundo con justicia,
y los pueblos con equidad.³¹

Este catálogo es impresionante por su alcance e indica que el tema habría sido bien conocido en el período del Segundo Templo. Podemos suponer que los judíos de aquella época también habrían leído historias como el regreso del arca de la alianza (1 Samuel 5-7) como un anticipo de lo que anhelaban. Yahvé regresaría; las promesas se cumplirían; el pueblo saldría victorioso.

Pero el regreso geográfico del exilio, cuando se produjo bajo Ciro y sus sucesores, no estuvo acompañado de ninguna manifestación como las de Éxodo 40, Levítico 9, 1 Reyes 8, o incluso (una revelación a un individuo) Isaías 6. Nunca oímos que la columna de nube y fuego que acompañó a los israelitas en el desierto haya guiado al pueblo de regreso de su exilio. En ningún momento oímos que YHWH haya regresado gloriosamente a Sión. En ningún momento la casa se llena de nuevo con la nube que vela su gloria. En ningún momento el Templo reconstruido es aclamado universalmente como el verdadero santuario restaurado del que habla Ezequiel. Significativamente, en ningún momento, tampoco, hay una victoria final decisiva sobre los enemigos de Israel, ni el establecimiento de una dinastía real universalmente bienvenida. Lo más cercano que llegamos a algo de esto teológicamente es la visión de Eclesiástico 24, en la que la Sabiduría divina, posteriormente identificada con la Torá, viene a morar en el Templo; La exaltación del Sumo Sacerdote y la liturgia del Templo en Eclesiástico 50 sugiere que el autor ve la morada del Dios de Israel con su pueblo como una realidad en su propio tiempo. Lo más³² cercano a esto en términos sociopolíticos es la purificación del Templo por Judas Macabeo, la derrota de los sirios y el establecimiento de la dinastía asmonea; pero esto, como vimos, quedó plagado de ambigüedad.³³ Lo mismo, por supuesto, ocurrió con la carrera posterior de Herodes el Grande, cuyo intento de establecer su casa como la verdadera familia real estuvo, en retrospectiva, condenado desde el principio.³⁴ El templo, la victoria y la realeza permanecieron entrelazados, pero la esperanza que representaban permaneció sin cumplirse.

Por lo tanto, no es sorprendente que la tradición bíblica que se refiere inequívocamente al regreso de Yahvé a Sión tras el exilio se mantenga en los

escritos posbíblicos. Pasajes como el siguiente se relacionan con el tema del continuo exilio de Israel:

El dios del universo, el gran santo, saldrá de su morada. Y desde allí marchará sobre el monte Sinaí y aparecerá en su campamento, surgiendo del cielo con gran poder... He aquí, llegará con diez millones de santos para ejecutar juicio sobre todos...³⁵

Entonces su reino aparecerá en toda su creación...

Porque el celestial se levantará de su trono real.

Sí, él saldrá de su santa morada
con indignación y enojo por sus hijos.

Porque el Dios Altísimo surgirá,

El eterno solo.

Él vendrá a plena vista para ejecutar su venganza sobre las naciones.

Sí, destruirá todos sus ídolos.

Porque Dios, que previó todas las cosas en el mundo, saldrá, y su pacto que fue establecido...³⁶

«... Descenderé y moraré con ellos por todos los siglos de la eternidad». Y le dijo al ángel de la presencia: «Escribe para Moisés desde la primera creación hasta que mi santuario sea construido en medio de ellos por los siglos de los siglos. Y el SEÑOR aparecerá a la vista de todos. Y todos sabrán que yo soy el Dios de Israel y el padre de todos los hijos de Jacob y rey en el monte Sión por los siglos de los siglos. Y Sión y Jerusalén serán santas».³⁷

En la casa sobre la cual haré residir mi nombre, ofrecerán continuamente los holocaustos de los hijos de Israel, además de sus ofrendas voluntarias. Serán mi pueblo, y yo seré para ellos para siempre, y los estableceré para siempre. Santificaré mi templo con mi gloria, pues haré que mi gloria resida sobre él hasta el día de la creación, cuando lo construya y lo establezca para mí para siempre, conforme al pacto que hice con Jacob en Betel.³⁸

La noción de la «venida» del dios de Israel también podría expresarse como su «visita» a su pueblo. Este tema, evidente en los Rollos, es conocido también en la literatura cristiana primitiva, donde se considera cumplido en Jesús.³⁹

Hay pues amplia evidencia de que la mayoría de los judíos del Segundo Templo que pensaron en el asunto esperaban que YHWH regresara para morar una vez más en el Templo de Jerusalén como lo había hecho en el tiempo de la antigua monarquía.⁴⁰ Robert Webb, en su importante estudio de este tema,⁴¹ ha llegado a la conclusión impresionante de que, de todas las figuras que se esperaba que vinieran al rescate de los judíos en este período,

era YHWH mismo cuya venida era la más regularmente esperada.⁴² Cuando se esperaban otras figuras como un Mesías, esto no excluía la venida de Yahvé , sino que debía verse como su expresión, manifestación o acompañamiento. Y, por supuesto, la presencia de la gloria de la Shekinah en el Templo no significaría simplemente que Yahvé se hubiera establecido oficialmente, por así decirlo. También actuaría, probablemente a través de sus agentes acreditados, para juzgar y salvar.⁴³ Esta expectativa siguió siendo básica para el judaísmo en el tiempo de Jesús.

La esperanza del regreso de YHWH se relaciona, obviamente, estrechamente con las otras dos características de la expectativa del reino, a saber, el regreso del exilio y la derrota del mal. No es necesario, como algunos han hecho, contraponer la noción escatológica o «apocalíptica» del reino venidero a la idea de que el lenguaje del reino se refiere principalmente al dios mismo de Israel. Esta última noción, presente especialmente en el Targum de Isaías, encaja perfectamente con la expectativa escatológica; después de todo, es en Isaías más que en cualquier otro lugar donde la noción del regreso de YHWH a Sión se relaciona exactamente con la esperanza del regreso del exilio. El uso posterior del Targum en círculos rabínicos, con su perspectiva no escatológica y ciertamente no apocalíptica, no invalida esto. Si el Targum de Isaías existía efectivamente en el siglo I, y era conocido y utilizado por Jesús,⁴⁴ reflejaría un período muy diferente de los desarrollos rabínicos posteriores a 135, cuando los sueños revolucionarios de los escritores apocalípticos fueron desacreditados. En ese contexto anterior, hablar de la visita del dios de Israel a su pueblo en persona no podía generalizarse, abstraerse de su contexto escatológico. Si YHWH visitaba a su pueblo, eso significaría que el exilio había terminado, que el mal había sido derrotado y que los pecados... fueron perdonados. Por el contrario, si esas cosas estuvieran sucediendo, sería la señal de que YHWH finalmente regresaría.

Si Yahvé actuara en la historia, y si lo hiciera a través de un agente escogido, ¿cómo podría describirse ese agente? Este es el otro aspecto del pensamiento judío del primer siglo que nos ayuda a comprender el contexto del acto simbólico de Jesús y las historias y enigmas que lo rodearon.

(ii) Compartir el Trono de Dios

Tenemos bases sólidas al argumentar, como acabamos de hacer, que la mayoría de los judíos del Segundo Templo esperaban el regreso de YHWH a Sión como parte de la redención total de Israel. El otro punto que deseo destacar ahora carece de la misma firmeza. Sin embargo, hay varios textos que parecen apuntar en una dirección particular, y esto parece haber sido retomado por el propio Jesús tanto como, si no más, por la iglesia primitiva.

El punto fundamental es que, según algunos textos de este período, cuando Yahvé actuaba en la historia, el agente a través del cual actuaba sería reivindicado, exaltado y honrado de una manera sin precedentes. Un tratamiento adecuado de este fascinante pero confuso tema requeriría —de hecho, requiere— al menos un volumen completo.⁴⁵ y debo contentarme con señalar en una dirección general con algunos casos específicos.

Para empezar, debemos señalar la existencia de una compleja gama de textos judíos, de períodos muy diferentes, que especulan sobre la exaltación y la entronización celestial de una figura que puede ser un ángel o un ser humano. Estas especulaciones parecen surgir de la meditación y el debate sobre ciertos textos clave, como Ezequiel 1, en el que el profeta recibe una visión del carro-trono de YHWH, y Daniel 7, donde «uno como un hijo de hombre» es presentado al «Anciano de Días» y comparte su trono. Tales especulaciones formaron casi la dieta básica de toda una tradición de misticismo judío y la investigación teológica y cosmológica que la acompaña. Esta tradición parece ser al menos tan antigua como los textos de Qumrán, ya que se refleja en el fragmento de Melquisedec de la Cueva 11 y los textos fragmentarios de la «liturgia angélica»;⁴⁶ continúa durante varios siglos, estando viva y bien (por ejemplo) en un libro como *3 Enoc*, que probablemente se fecha en el siglo V o VI d.C.

La relación entre dos de los textos principales en cuestión es de gran interés. Ezequiel 1, fuente de toda una tradición mística y teológica, fue reelaborado en Daniel 7: el trono con ruedas, la llama de fuego, la nube, las cuatro bestias y la figura sentada en un trono muestran que nos encontramos en el mismo territorio.⁴⁷ Las diferencias, sin embargo, también son sorprendentes: las bestias son malvadas, no angelicales y, sobre todo, la visión de Daniel implica que hay *dos* figuras sentadas en tronos, en lugar de la única de Ezequiel.⁴⁸ Este último movimiento ya se había anticipado en cierta medida en [Ezequiel 8:2](#): la figura daniélica es la representante del poder real del único dios verdadero, mientras que la figura de Ezequiel 8 "debe ser considerada como la deidad misma descrita en forma humana".⁴⁹ En la versión LXX de [En Daniel 7:13](#) el traductor ha interpretado "vino *al* Anciano de Días" como "vino *como* el Anciano de Días".⁵⁰ Así pues, según esta interpretación de los LXX,

El Hijo del Hombre es, de hecho, la personificación de la persona del Anciano de Días. En otras palabras, la escena original de Daniel 7, donde dos figuras coexisten en el cielo, se transforma para que el vicerregente, el Hijo del Hombre, asuma la forma y el carácter de Dios mismo.⁵¹

Que estos textos fueron interpretados de esta manera por al menos algunos judíos del Segundo Templo se desprende de varios pasajes. Para empezar, uno obvio:

Así ordenó el Señor a los reyes, a los poderosos, a los exaltados y a los que moran sobre la tierra, y dijo: «Abrid los ojos y levantad vuestros párpados, si sois capaces de reconocer al Elegido». Y el Señor de los Espíritus se sentó en el trono de su gloria, y el espíritu de justicia se derramó sobre él, y la palabra de su boca mata a todos los pecadores y a todos los sin ley, y son destruidos ante él. Y en ese día todos los reyes, los poderosos, los exaltados y los que poseen la tierra se pondrán de pie; y verán y reconocerán cómo él se sienta en el trono de su gloria, y los justos son juzgados con justicia ante él, y ninguna palabra ociosa se pronuncia ante él. Y les sobrevendrá dolor como a una mujer de parto... Y les sobrevendrá dolor cuando vean al Hijo del Hombre sentado en el trono de su gloria.⁵²

Aquí se debe notar, entre otras cosas, que la frase final une Daniel 7 y el Salmo 110, y quizás [Zacarías 12:10](#), en una declaración de la exaltación del Elegido, el Hijo del Hombre, que comparte la Trono del Señor de los Espíritus. Esta figura también se describe, aquí y en otras partes, con un lenguaje extraído de pasajes mesiánicos como el Salmo 2 e Isaías 11, y de la imagen del siervo de Yahvé en Isaías 40-55. La mayoría de los eruditos consideran ahora esta sección de *1 Enoc* como precristiana o, al menos, no cristiana; parece, por tanto, postular una notable exaltación del agente mediante el cual el Señor de los Espíritus logra su propósito.⁵³

La tradición que se despliega ante nosotros adopta diversas formas. A veces, los textos hablan de un viaje místico, en busca de la visión del único dios verdadero. Otras veces, hablan de un ángel que lleva en su interior el nombre del dios de Israel.⁵⁴ A veces se habla de un ser humano que comparte el trono del dios de Israel. Varias⁵⁵ corrientes de la tradición cuentan la historia de Moisés de esta manera; ⁵⁶ Algunos incluso hablan así de los mártires o de los piadosos.⁵⁷ En una historia famosa, que aparece en varias formas y períodos, el gran rabino Akiba, que aclamó a Simeón ben Kosiba como Mesías, sugiere que los "tronos" de los que se habla en [Daniel 7:9](#) son 'uno para Dios, uno para David'; aunque aparentemente fue persuadido a modificar esta opinión (o tal vez esta sea la tradición posterior que preserva su reputación), parece poco probable que tal posición hubiera sido atribuida falsamente a alguien a quien la tradición posterior tenía en tan alta estima.⁵⁸ Otros maestros judíos del mismo período (finales del siglo I y principios del siglo II d. C.) parecen haber especulado de manera similar sobre la posibilidad

de una pluralidad de "poderes" dentro del "cielo".⁵⁹ Como señala Rowland, otra El pasaje bíblico al que parecen referirse estas nociones es [1 Crónicas 29:23](#) , donde Salomón “se sentó en el trono de YHWH , sucediendo a su padre David como rey”.⁶⁰

Recientemente se ha argumentado que todos ellos pertenecen a una amplia corriente de pensamiento y práctica, casi una contraortodoxia, en la que los judíos ostensiblemente monoteístas consideraban a YHWH como una especie de "segundo dios".⁶¹ Aunque esto exagere un poco, debería quedar claro que en el siglo I este tipo de especulaciones eran posibles. Cosas como esta eran concebibles; no eran obviamente contradictorias, ni se consideraban necesariamente una amenaza para lo que los judíos del Segundo Templo entendían por «monoteísmo». De hecho, he argumentado en otra ocasión que el objetivo del monoteísmo judío no era ofrecer un análisis del ser interior del dios único, sino señalar al dios de Israel como el verdadero dios frente al panteón pagano, y enfatizar la unidad de la creación y la salvación frente a los sistemas de pensamiento dualistas. Las especulaciones que⁶² he analizado no eran negaciones del monoteísmo judío; eran intentos de descubrir qué significaba realmente ese monoteísmo en la práctica.

Es particularmente interesante que una de estas líneas de especulación en particular esté asociada con Akiba; porque fue Akiba quien identificó a Simeón ben Kosiba como el Mesías, dándole el nombre de 'Bar-Kochba', 'hijo de la estrella', en alusión a [Números 24:17](#) . Este texto, como vimos, fue considerado mesiánico en otros círculos durante el período del Segundo Templo.⁶³ Es cierto que a Akiba se le atribuye esto sólo en un pasaje, que a veces se ha considerado sospechoso; ⁶⁴ Pero, de nuevo, el rechazo del mesianismo en el pensamiento rabínico posterior a 135 hace aún más probable que esta referencia, preservada contra la tendencia de la tradición (exonerar a un héroe como Akiba de complicidad en la revuelta fallida), esté históricamente bien fundada. Y el punto debería ser obvio: cuando Akiba habló de los tronos celestiales como «uno para Dios y otro para David», no se trataba, hasta donde sabemos, de especulaciones sobre alguna futura figura mesiánica gloriosa. *Tenía un candidato en mente* : un aspirante a rey guerrero que lideraría la revuelta destinada a derrocar a los odiados romanos y reconstruir el Templo.⁶⁵ Eusebio afirma que el propio Bar-Kochba 'afirmaba ser una luminaria que había descendido hasta ellos desde el cielo y que iluminaba mágicamente a aquellos que se encontraban en la miseria'.⁶⁶ Sea que así fuera o que Eusebio estuviera haciendo una deducción injustificada del apodo, cuando juntamos las dos cosas atribuidas a Akiba llegamos a una posición notable: que uno de los más grandes rabinos de todos los tiempos

hablara de un contemporáneo humano como alguien que compartiría el mismo trono del dios de Israel.

Podríamos especular sobre qué quiso decir exactamente con eso.⁶⁷ Quizás pensó que algún gran ángel, una figura similar a Metatrón, *representaría* al Mesías en el reino celestial, sentándose junto al Anciano de Días para indicar que el Mesías había triunfado en la lucha terrenal. O quizás —lo que podría ser otra forma de decir lo mismo— quiso decir que el Mesías, al obtener la victoria decisiva sobre los paganos y reconstruir el Templo, se establecería como el gran rey terrenal mediante el cual el dios de Israel gobernaría el mundo entero. No hay razón para suponer que Akiba fuera un literalista del universo de tres pisos, que imaginara que el dios de Israel tenía un trono físico real en algún lugar del aire, y que Bar-Kochba sería misteriosamente elevado para sentarse en otro a su lado. Si él (como su casi contemporáneo, el autor de 4 Esdras) podía descifrar las ricas imágenes de Daniel 7 para aplicarlas a los acontecimientos políticos de su época, ciertamente podía usar el lenguaje de los tronos celestiales para *referirse* a los acontecimientos políticos e *invertirlos* de su significado “celestial” o, como podríamos decir, “teológico”. Desde esa perspectiva, Akiba ⁶⁸ bien podría haber significado (en nuestro idioma): Bar-Kochba es el ungido, el Mesías, mediante quien nuestro dios derrotará a los paganos y reconstruirá el Templo. Él, por lo tanto, es el cumplimiento de la imagen de Daniel de «uno como un hijo de hombre» que será entronizado y juzgará a las «bestias». En otras palabras, será el vicerregente del único dios verdadero de Israel. Su victoria y su reinado serán la victoria y el reinado de nuestro dios.

Tampoco debemos suponer ni por un instante que Akiba estaba renunciando al monoteísmo judío. Eso sería una difamación totalmente injustificada. No tenemos motivos para suponer que viera la potencial victoria mesiánica de Bar-Kochba como algo más que la victoria suprema del único dios verdadero sobre los dioses paganos. La tradición cuenta, después de todo, que mientras lo torturaban hasta la muerte... recitó el *Shemá* hasta que se quedó sin aliento.⁶⁹ Este es, por supuesto, el tipo de detalle hagiográfico que la memoria piadosa bien podría inventar, pero es improbable que Akiba hubiera sido considerado con tanta reverencia y respeto en las generaciones posteriores a menos que se supiera que era sólido en los fundamentos del judaísmo. Ciertamente, debemos asumir que se consideraba dentro de los límites de la teología aceptable. Si hubiera estado siquiera insinuando el paganismo, ¿habría apoyado a Bar-Kochba desde el principio?

La conclusión de esto, para los fines limitados de la presente discusión, es la siguiente. De un conjunto mucho más amplio y complejo de especulaciones

sobre la acción del dios de Israel a través de diversas figuras mediadoras, un escenario posible que algunos judíos del Segundo Templo consideraban al menos concebible era que la victoria terrenal y militar del Mesías sobre los paganos se interpretaría en términos de la escena de la entronización de Daniel 7, una evolución de la visión del carro en Ezequiel 1. Esto es suficiente para continuar.

(iii) Símbolos de Dios y la actividad de Dios

Sostuve en *NTPG* que el pensamiento judío en nuestro período utilizaba varios símbolos e ideas para comunicar la creencia prevaleciente de que, si bien el dios de Israel era el creador trascendente, que habitaba en el cielo y no podía ser contenido dentro de categorías terrenales, no obstante era continuamente activo dentro del mundo y especialmente activo dentro de la historia de Israel mismo. Los símbolos en cuestión son bien conocidos: Shekinah, Torá, Sabiduría, Logos y Espíritu.

El dios de Israel habitaba (en principio, y volvería a hacerlo) en el Templo; su presencia tabernáculo (Shekinah) funcionaba como la columna de nube y fuego en el desierto. Se revelaba a sí mismo y su voluntad a través de la Torá; al menos para algunos rabinos, estudiar la Torá era como estar en el mismísimo Templo.⁷¹ Él envió su Sabiduría para ser guía de los seres humanos; además, para algunos escritores judíos esta Sabiduría se encontraba tanto en la Torá como en el Templo.⁷² El lenguaje del Logos se convirtió, para Filón en particular, en una manera de hablar del único dios verdadero activo en todo el cosmos; Una vez más, encontramos al Logos y a la Sabiduría más o menos identificados. Finalmente, el Espíritu de YHWH actuó tanto en la creación como en la inspiración de los profetas, y fue el arma suprema del propio Mesías.⁷³

Invirtiéndolo, encontramos (como era de esperar, considerando la subsección anterior) que el Mesías está estrechamente relacionado con la mayoría de estos símbolos, estas formas de hablar y pensar sobre la actividad divina. Construiría, purificaría o reconstruiría el Templo. Podría ser un gran maestro, o al menos un gran *ejecutor*, de la Torá. Podría, en caso de necesidad, ser identificado con el Logos.⁷⁴ Como descendiente de Salomón, estaría, por supuesto, dotado de Sabiduría, así como del Espíritu divino. Esto *no* retoma lo que negué en el capítulo 11 : la idea de que los judíos precristianos o no cristianos «creyeran que el Mesías era divino». Más bien, enfatiza que el Mesías, si apareciera, sería el agente o incluso el vicerregente del dios de Israel, libraría sus batallas, restauraría a su pueblo, reconstruiría o purificaría la casa para que la Shekinah volviera a morar en ella. La declaración de Akiba,

una vez que la entendemos como he sugerido, quizás no esté, después de todo, tan alejada de otras expectativas mesiánicas como a veces se imagina.

El lenguaje del monoteísmo judío, en otras palabras, desarrolló de forma natural formas de ser fiel a sí mismo. Si alguna vez se insinuara que YHWH estuvo totalmente ausente de la creación o de Israel, eso equivaldría a negar algo absolutamente fundamental para la creencia e identidad judías; si alguna vez se insinuara que algo importante, y mucho menos salvífico, le había sucedido a Israel o al mundo sin que YHWH estuviera íntimamente involucrado, eso también sería negar todo lo que el monoteísmo significaba en la práctica.⁷⁵ El dios único no era, en otras palabras, un terrateniente ausente y distante. No debemos confundir (como sospecho que muchos estudiosos lo han hecho) el abandono geográfico del Templo por parte de YHWH con la idea de una gran brecha metafísica entre él y su creación. Sin embargo, si se fuera al extremo opuesto, suponiendo, por ejemplo, que YHWH estuviera contenido sin restos en el Templo, o incluso dentro de la Torá, se lo habría convertido en un dios pagano, un ídolo. Después de todo, «ni el cielo ni los cielos más altos pueden contenerte; cuánto menos esta casa que he construido».⁷⁶ El lenguaje de la Shekinah, la Torá, la Hokmah (Sabiduría), el Logos y el Espíritu eran formas de afirmar la íntima participación de YHWH con su pueblo y su mundo, al mismo tiempo que afirmaban también su soberanía y trascendencia sobre todo el cosmos. Eran, en ese sentido, formas de hablar de la presencia y la acción personal, en la creación y en la vida de Israel, de su dios creador trascendente. En última instancia, la liberación que sobrevendría a Israel, rescatándola de la dominación extranjera, restaurando a sus gobernantes como al principio, estableciéndola en paz y justicia para siempre; esta liberación, aunque obrada por agentes humanos, podría y sería obra del propio YHWH. El Dios del éxodo se revelaría como el Dios de la alianza renovada. El gran acto de liberación sería el momento supremo y la suprema reivindicación de la historia del monoteísmo.

Este resumen de ciertas historias y símbolos judíos no pretende, por supuesto, ser exhaustivo. En cualquier caso, depende principalmente de la descripción más completa de los capítulos 8-10 *del NTPG*. Sin embargo, servirá para señalar algunos aspectos del contexto judío en los que las acciones simbólicas de Jesús, así como sus historias y acertijos explicativos, podrían tener sentido, aunque sea de forma impactante. Volvemos ahora a estas acciones y dichos.

3. Los enigmas de Jesús sobre el regreso y la exaltación

(i) Historias del regreso de YHWH a Sión

(a) Introducción

Comienzo reafirmando mi propuesta. Hemos visto la acción de Jesús en el Templo como una representación simbólica del juicio de YHWH sobre el Templo y como una reivindicación simbólica de su mesianismo. Hemos visto su Última Cena como una representación simbólica del gran éxodo, el regreso del exilio que pretendía lograr con su propia muerte. Por lo tanto, sugiero que veamos su último viaje a Jerusalén, culminando en esos dos eventos y en lo que les siguió, como la representación simbólica de la gran promesa del reino central: que YHWH finalmente regresaría a Sión para juzgar y salvar.

En este sentido, creo que lo que dice JP Meier sobre Jesús en otro contexto se aplica igualmente, si no más, aquí:

Jesús persiste en velarse con referencias indirectas y metáforas... Es casi como si Jesús quisiera hacer de sí mismo un enigma... Quienquiera que fuese Jesús, era una figura compleja, difícil de subsumir bajo una rúbrica teológica o un modelo sociológico.⁷⁷

Por lo tanto, debemos examinar algunas de las historias y enigmas con los que Jesús rodeó e interpretó su viaje a Jerusalén. Podrían contener la clave del secreto central del anuncio de su reino. Interpretarlos de esta manera será inevitablemente controvertido; espero que también sea fructífero.

Tanto los eruditos como los lectores comunes han supuesto durante mucho tiempo que las parábolas que hablan del regreso de un rey o señor deben interpretarse, sin lugar a dudas, como una referencia al «regreso» del propio Jesús, la llamada «segunda venida». Por lo tanto, ha sido habitual que las perspectivas se dividan: ¿contó Jesús mismo estas historias? La mayoría de los eruditos actuales afirman que Jesús no habló de su propio «regreso» y que, por lo tanto, tales historias son una invención de la iglesia primitiva, a través de los evangelistas o sus fuentes. Una respuesta alternativa sería decir que Jesús podría haber hablado de una figura que vendría, pero que se trataba de un «hijo del hombre» con quien no se identificaba. En este complejo debate, deseo presentar una propuesta que, en mi opinión, hace más justicia a toda la evidencia en su contexto.

Primero, reitero mi punto anterior. Jesús habló de «la venida del hijo del hombre», pero esta frase debe interpretarse estrictamente en su sentido daniénico, donde «venida» se refiere a la llegada del hijo del hombre *al Anciano de Días*. No viene a la tierra desde el cielo, sino al revés.⁷⁸

En segundo lugar, propongo que Jesús sí habló de una figura "venidera" en el sentido más habitual de "alguien que viene a Israel". Esta figura venidera

era el propio YHWH , como se prometió en los textos que hemos mencionado anteriormente. Jesús, creo, consideraba la venida de YHWH un acontecimiento ligado a su propia carrera y a su inminente culminación.

La principal evidencia de todo esto reside, una vez más, en el simple anuncio del reino. Para un oyente judío del siglo I, este anuncio evocaría pasajes como Isaías 40 y 52, cuyo tema principal, como hemos mostrado, era la venida de Yahvé , su regreso a Sión. Pero para un lector del siglo XX, acostumbrado a leer el evangelio desde otras perspectivas, esto sonará extraño o bizarro. Por lo tanto, debemos emprender la tarea histórica habitual de quitarnos nuestras propias perspectivas y reemplazarlas, lo mejor posible, por las del siglo I.

(b) Talentos y libras

Tenemos dos versiones de la famosa historia de los talentos o libras, y un informe de segunda mano de una tercera.⁷⁹ No es de extrañar que esto ocurra. Es muy probable que Jesús usara relatos como este en numerosas ocasiones (no solo «dos veces», como solían sugerir los cautelosos exégetas conservadores). No hay razón alguna para insistir en que la versión de Mateo o la de Lucas se «derivaron» la una de la otra, o que ambas de un mismo original.

Hay dos diferencias principales entre las versiones de Mateo y Lucas. En primer lugar, trivialmente, los sirvientes de Lucas reciben "minas", no "talentos"; y son diez, cada uno con una mina, aunque solo tres reciben una mención especial. En segundo lugar, y más importante, el personaje central de Lucas es un noble que parte para ser coronado rey, es seguido por un grupo de súbditos que protestan contra él, y luego regresa con poder real y ejecuta a los opositores. Esto, se asume normal y correctamente, es una clara referencia a la historia de Arquelao, hijo de Herodes el Grande, quien fue a Roma en el año 4 a. C. para pedirle a Augusto el reino de su padre, fue seguido por una delegación de judíos que protestaban contra él, y recibió la mitad del reino, con el estatus de etnarca.⁸⁰ Así pues, la historia tenía, según el relato de Lucas, resonancias locales y culturales particulares. No creo que esto, en sí mismo, abogue ni a favor ni en contra de la autenticidad. Su doble trama tampoco implica necesariamente que se hayan fusionado dos historias, originalmente independientes.⁸¹ Esto simplemente significa que la historia provocaría ciertos ecos en las mentes de los oyentes palestinos en el primer siglo, tal vez más cuanto antes se contara (es decir, una audiencia en el año 30 tendría más probabilidades de entender el punto que una audiencia en el año 90, cuya memoria tendría agitaciones políticas más recientes en mente). Debemos insistir aquí en un punto de sentido común, que a menudo pasa desapercibido:

Jesús era tan capaz como Lucas, o cualquier otro, de contar historias con dos o más puntos, y de decir cosas con fuertes resonancias políticas .⁸³

¿De qué trata entonces esta historia, sea cual sea su forma? Su contexto, claramente, gira en torno a la partida y el regreso de un rey o amo; y su énfasis principal recae en la responsabilidad de los sirvientes que quedan a cargo de la propiedad en su ausencia. Se hace especial hincapié en el tercer sirviente, quien finalmente es castigado.⁸⁴ Pero ¿quién es el rey? ¿Y quiénes son los siervos?

El rey que deja a sus súbditos tareas que realizar y que luego regresa para ver cómo les ha ido, se ha interpretado, por supuesto, como un código para Jesús, que se va y, a su debido tiempo, regresa. Los sirvientes son, entonces, los seguidores de Jesús, quienes serán juzgados por su desempeño en su ausencia. Esta interpretación, por lo tanto, suele ofrecer un argumento para desviar la parábola de Jesús y dársela a la iglesia primitiva, que, con una exégesis similar, ya tendría al menos diez más. Pero existen buenas razones, tanto negativas como positivas, para rechazar toda esta línea de pensamiento, ya sea en relación con Mateo, Lucas o el propio Jesús.⁸⁵

En primer lugar, en la mayoría de las parábolas sobre un rey y sus súbditos, o un amo y sus sirvientes, el rey o amo representa al dios de Israel, y los súbditos o sirvientes a Israel y/o a sus líderes o profetas. Esto se aplica tanto a las enseñanzas de Jesús como a algunas parábolas judías.⁸⁶ 'En el uso judío, la relación entre Dios e Israel se representaba tan constantemente como la de un "señor" y sus "esclavos" que un oyente de la parábola casi inevitablemente buscaría una interpretación en ese sentido.'⁸⁷

En segundo lugar, la idea de un rey que regresa tras una larga ausencia encaja perfectamente en el contexto del regreso de Yahvé a Sión. El hecho de que este tema fundamental en la escatología judía del Segundo Templo no se haya destacado habitualmente... Esto explica en cierta medida el estado actual del debate sobre la parábola, con los enigmas que ha suscitado (véase el sexto punto a continuación).

En tercer lugar, existen otras parábolas menores, que analizaremos a continuación, que hablan de un amo que regresa a sus siervos. Estas se han interpretado comúnmente como una referencia a la «segunda venida» de Jesús. Sin embargo, argumentaré que su principal referencia, al menos, se refiere a los eventos predichos en Mateo 24 y sus paralelos: es decir, el destino de Jesús y de Jerusalén *visto en términos de la «venida [es decir, la vindicación] del hijo del hombre*»; y que esto está estrechamente relacionado, a su vez, con la «llegada» y entronización del «Anciano de Días». Sugiero, por lo tanto, que la mejor manera de interpretar las parábolas de amo y siervo es en términos

de su contexto inmediato en los tres sinópticos, es decir, el viaje de Jesús a Jerusalén.

En cuarto lugar, aunque la idea del regreso de Jesús (la llamada «segunda venida») tiene un lugar en los escritos de Lucas, no es ni central ni importante y, en cualquier caso, dentro del corpus lucano, sólo aparece en los Hechos.⁸⁸ Parece más una innovación postpascual que una característica de la propia enseñanza de Jesús. Aun admitiendo que quienes lo escuchaban no siempre comprendían lo que decía, resulta muy improbable pensar que intentara explicar, a quienes no habían comprendido el hecho de su muerte inminente, que seguiría un período indeterminado tras el cual «regresaría» de forma espectacular, para lo cual nada en su tradición los había preparado.

En quinto lugar, cuando se menciona la «segunda venida» en los escritos cristianos primitivos, no se sugiere —como debería ocurrir en la lectura normal de la parábola— la condenación de algunos *dentro de la iglesia*. Lo más cercano a eso en el Nuevo Testamento es el pasaje, sumamente difícil. [1 Corintios 3:12-17](#) ; incluso allí, quienes reciben un juicio negativo se salvan, aunque solo «como a través del fuego». En cualquier caso, sería muy atrevido hacer que la existencia de una supuesta parábola Q dependa de Pablo, y mucho menos de su significado.

En sexto lugar, según la interpretación habitual, la parábola de Lucas en particular no tiene mucho sentido, como reconocen incluso los defensores de la lectura normal.⁸⁹ En Lucas, la parábola se cuenta porque Jesús y sus seguidores se están acercando a Jerusalén, y tanto los discípulos como las multitudes suponen que el reino de Dios está cerca (versículo [11](#)). Si Lucas, al editar su material, hubiera querido enfatizar que el reino (en el sentido del propio «regreso» de Jesús) no había llegado en realidad alrededor del año 30 d. C. , podría pensarse que estaba abriendo una puerta. Sin embargo, el punto de Lucas no se refiere *al tiempo* , sino *a los efectos* . La idea central no es «no, el reino no llegará hasta dentro de mucho tiempo»; El punto es que 'el reino ciertamente viene, pero significará juicio, no bendición, para Israel'.⁹⁰ Debería quedar claro en los dos párrafos siguientes que Lucas pretende esto: en los versículos [28-40](#) , Jesús se acerca a Jerusalén de una manera casi real, y en los versículos [41-4](#) , mientras la multitud desciende del Monte de los Olivos, él rompe a llorar y anuncia solemnemente el juicio sobre la ciudad por no reconocer «su tiempo de visitación». Yahvé visita a su pueblo, y ellos no se dan cuenta; por lo tanto, corren peligro inminente de juicio, que se traducirá en conquista militar y devastación.⁹¹ Esto no niega la inminencia del reino. Es una advertencia sobre lo que ese reino inminente implicará. La parábola funciona, como tantas otras, como una redefinición devastadora del reino de

Dios. Sí, el reino significa el regreso de YHWH a Sión. Sí, este reino está a punto de aparecer. Pero no, esto no será motivo de celebración para el nacionalista Israel.

En séptimo lugar, a pesar de las afirmaciones regulares, la versión de Mateo de la parábola no puede aducirse en apoyo de la interpretación regular, es decir, como relativa al propio regreso de Jesús.⁹² En Mateo, las demás parábolas del capítulo 25 se centran, no en el regreso personal de Jesús tras un largo intervalo en el que la iglesia queda rezagada, sino en el gran juicio que se avecina muy pronto sobre Jerusalén y sus líderes actuales, y que señala la vindicación de Jesús y su pueblo como el verdadero Israel. Existe, por supuesto, un lapso de tiempo que debe superarse, pero no es el que normalmente se imagina. No es el intervalo entre la partida de Jesús y su regreso personal (la «venida del hijo del hombre» en el sentido literal, no daniélico); es el lapso, previsto en Mateo 24, entre el ministerio de Jesús y la destrucción de Jerusalén. Este lapso será un período en el que, en ausencia de Jesús, sus seguidores serán presa fácil del engaño de falsos mesías y enfrentarán un período de gran sufrimiento antes de que llegue su vindicación.⁹³

Tanto en Mateo como en Lucas, la venida del amo/rey para juzgar al siervo infiel se interpreta mejor como una referencia al regreso de YHWH a Sión y a los resultados devastadores que esto producirá. Cuando la expectativa... del reino venidero, es esto lo que la gente anhela: que YHWH venga y libere a su pueblo de sus enemigos, y gobierne sobre ellos como su legítimo rey. La parábola de Jesús es, por así decirlo, una expansión de [Malaquías 3:1-3](#) : El Señor a quien buscáis vendrá de repente a su templo, pero ¿quién podrá hacerle frente en su venida? Las aspiraciones de Israel no se verán satisfechas tal como están. Su esperanza de victoria nacional sobre sus enemigos nacionales quedará incumplida. En cambio,

Él es como fuego purificador...; se sentará como refinador y limpiador de plata... Entonces yo me acercaré a ti para juicio; seré rápido para testificar contra [aquellos...] que no me temen, dice YHWH de los ejércitos.

⁹⁴

El dios de Israel por fin regresa a su pueblo, a su Templo. Pero la esperanza expresada en Isaías 40-55 debe moderarse con la advertencia de Malaquías 3. Esa es la fuerza de la parábola en Mateo y Lucas.⁹⁵

¿Qué podemos decir entonces de la parábola en sus versiones originales, narradas por el mismo Jesús?

Primero, fue una advertencia de que, cuando Yahvé regresara a Sión, vendría como juez para aquellos en Israel que no habían sido fieles a su

misión. Cuando Yahvé regresara, como Israel esperaba y anhelaba, vendría tanto para juzgar como para salvar, y el juicio comenzaría con su propia casa. "¿Por qué anhelan el día de Yahvé ? Es un día de tinieblas, no de luz."⁹⁶ Las esperanzas de Israel de una victoria nacional quedarían a un lado; el único pueblo reivindicado cuando su dios regresara, para actuar en cumplimiento de su promesa, sería aquel que respondiera al llamado divino que ahora se estaba emitiendo en el anuncio del reino de Jesús.

En segundo lugar, fue la advertencia adicional de que esta venida de Yahvé a Sión era realmente inminente. Irónicamente, la parábola a la que se ha apelado con más frecuencia como referencia a un retraso en la llegada del reino, originalmente fue concebida como una advertencia de inminencia. Todo depende de dónde, dentro de la historia, se supone que se ubica el oyente. Generalmente se ha asumido, de forma bastante gratuita, que la historia se narra desde la perspectiva del inicio del proceso, cuando el amo se va. Pero es mucho más probable, dado el énfasis de la parábola, que el «oyente ideal» se encuentre cerca de... El final de la historia, cuando el amo está a punto de regresar. Esto encaja con el énfasis de toda la carrera pública de Jesús: el momento decisivo ya está aquí. Yahvé finalmente visita a su pueblo. Esta «visitación», un tema central de la carrera pública de Jesús, tanto en la historia como en la práctica, nos permite ubicar la parábola históricamente con bastante certeza.

En tercer lugar, la parábola, leída de esta manera, se conjuga bien con varias otras parábolas tanto en forma como en esencia. La parábola del sembrador (compárese la imagen de la siembra en [Lucas 19:22](#) / [Mateo 25:26](#)) termina con la afirmación de que alguna semilla será fructífera más allá de lo esperado, pero pone un énfasis considerable en la semilla que es trágicamente infructuosa. En las minas/talentos, hay algunos que son fieles y que, en consecuencia, son recompensados, pero habrá un siervo —y es sobre él, como vimos, que recae el énfasis principal— que no ha obedecido su comisión. El mayordomo en Lucas 16 y los labradores malvados en Marcos 12 serán expulsados de su puesto de confianza; en cada caso, existe una gran probabilidad de que Jesús se refiriera a la nación judía actual y a sus líderes actuales. El mismo destino le sobrevendrá al siervo inútil en la presente historia. La subtrama en la versión de Lucas encaja muy bien con las subtramas de ciertas otras parábolas, en particular la del hijo pródigo. Aquellos que no quieren que el rey reine sobre ellos son como el hermano mayor que se niega a unirse a la fiesta. En cuanto al exilio y la restauración, son aquellos que no quieren la reconstrucción del Templo. En las minas, Jesús sugiere una analogía entre quienes rechazaron a Arquelao una generación

antes y quienes, en su época, prefieren sus propios sueños de independencia nacional a la llegada del verdadero rey. Así como el rey vino de Roma para vengarse de quienes rechazaron su gobierno, así también el «hijo del hombre» vendrá, utilizando a los ejércitos romanos, para aplastar a la Jerusalén rebelde. Esta «elaboración» de la trama básica concuerda plenamente con la tradición de la «advertencia» en los evangelios, que por otras razones podría considerarse auténtica.⁹⁷ No se trata de una historia «simple» que posteriormente se «elaboró». Hay motivos para suponer que, al menos en una versión de este tipo de historia, Jesús mismo le dio este giro particular. Tales dichos no son *vaticinia ex eventu*. Son lecturas teológicas de la situación actual, como las que podríamos suponer que Jesús pronunció con frecuencia.

En cuarto lugar, al menos en su forma lucana, la parábola contiene una pista que la vincula con la historia de los labradores malvados. Dentro de la gramática narrativa de esa historia, la llegada del dueño está vinculada al rechazo de su hijo. Dentro de la peculiar gramática narrativa de las minas, el rey que llega es rechazado por sus súbditos. En ambos casos, el resultado es un juicio. Ambos casos no están muy alejados: el rechazo de los labradores al hijo de... El curso implica un rechazo del propio dueño. Cuando cada narración se contrapone a la expectativa del regreso de YHWH a Sión, y cuando esto se interpreta a la luz de la propia trayectoria y anuncio de Jesús, el vínculo se estrecha aún más. El rechazo de Israel a YHWH se reflejará en su rechazo a Jesús. Al igual que otros relatos de Jesús sobre las historias de Israel, este contiene un giro devastador. El mensajero isaiano que aparece en el Monte de los Olivos tiene un mensaje de aflicción, no de alegría, para Sión. Israel, fiel a la trágica ironía implícita en tantos puntos de su propia historia, ahora rechazará a su legítimo rey.⁹⁸

Finalmente, la parábola, en el sentido que le hemos dado, concuerda plenamente con las acciones de Jesús, en particular con su actuación en el Templo. Fue a Jerusalén para representar, dramática y simbólicamente, el juicio de Yahvé sobre su pueblo rebelde. A diferencia de los esenios, no se conformó con librar una guerra verbal contra la jerarquía de Jerusalén desde una distancia segura. Tampoco se conformó, como los fariseos, con imponer una interpretación particular de la Torá y conformarse con una cooperación limitada de la jerarquía. Veía el régimen actual desde una doble perspectiva: como un siervo que había enterrado el dinero de su amo, y como súbditos rebeldes que rechazaban a su legítimo rey. La única respuesta apropiada era el juicio.

¿Cómo, entonces, funcionó realmente la parábola, como un evento retórico, dentro de la carrera de Jesús, y particularmente en su contexto de la llegada

de Jesús a Jerusalén y todo lo que allí logró? Para responder a esto, podemos comparar la forma en que varias otras parábolas *explicaron las acciones de Jesús*. La historia del médico que fue a los enfermos, no a los sanos, explicó por qué Jesús se asociaba con los recaudadores de impuestos. Las historias de las ovejas, la moneda y los hijos explicaron por qué estaba dando la bienvenida a los pecadores. Los "labradores malvados" explicaron por qué Jesús hizo lo que hizo en el Templo. Y así sucesivamente. Propongo que esta parábola debe verse como un enigma explicativo clave para la propia acción de Jesús. *Vio su viaje a Jerusalén como el símbolo y la encarnación del regreso de YHWH a Sión*. Fue una nueva codificación, en una narrativa actuada, de las profecías bíblicas generalizadas y bien conocidas que establecimos anteriormente. La acción fue profética; fue mesiánica; Y era algo más, en consonancia con ambos, pero que trascendía, adentrándose en un ámbito donde no hay un adjetivo claramente adecuado. Jesús insinuaba, para quienes tuvieran oídos para oír, que mientras cabalgaba sobre el Monte de los Olivos, celebrando la venida del reino y advirtiéndolo a Jerusalén que este significaría juicio para quienes lo rechazaran a él y su camino de paz, YHWH regresaba a su pueblo, a su ciudad y a su Templo. Pero ¿quién soportaría el día de su venida?

(c) Otras historias del regreso de YHWH

Si este es el significado de la parábola de los talentos/minas, quizá hayamos encontrado una pista para historias similares en otras partes de la tradición sinóptica. Aunque el espacio impide un análisis completo de todas ellas, no es difícil ver que apuntan en la misma dirección.

Podemos tomar como excelente ejemplo el largo pasaje de [Lucas 12:35–48](#), con sus diversos paralelos en Mateo y Marcos.⁹⁹ En el pasaje de Lucas hay tres variaciones sobre el mismo tema, lo que indica muy probablemente que Jesús solía contar historias de este tipo. El amo está en un banquete de bodas, y los sirvientes deben estar ocupados con sus quehaceres, con las lámparas encendidas, listos para cuando él regrese a casa. [Lucas 12:35–8](#)). El dueño de casa debe estar alerta, porque no sabe a qué hora podría entrar el ladrón. [12:39–40](#)). El mayordomo a cargo de los esclavos debe cuidarlos debidamente, porque su amo regresará y lo juzgará según cómo haya hecho su trabajo. [12:41–8](#)). La interpretación implícita sigue apareciendo en estas parábolas más pequeñas, incluso hasta el punto de interrumpir la trama parabólica: el amo se ceñirá y servirá la mesa a los sirvientes ([12:37](#)),¹⁰⁰ 'el hijo del hombre vendrá' a una hora inesperada ([12:40](#)), y el administrador que no cuida de los que están a su cargo será "con los infieles". Nuestro análisis más completo del tema del juicio en el capítulo 8, sumado a la

interpretación de los talentos/minas recién mencionados, sugiere firmemente que la manera correcta de interpretar toda esta secuencia caleidoscópica de parábolas es como historias adicionales sobre el inminente regreso de YHWH a Sión y las terribles consecuencias que sobrevendrán si Israel no está listo. Este evento total compuesto puede ser mencionado de varias maneras, de las cuales una habitual, en plena consonancia con el significado que hemos explorado anteriormente, es "la venida del hijo del hombre". Esto pretende evocar toda la escena daniélica, en la que esta figura "viene" al Anciano de Días en el momento en que el Anciano de Días mismo "viene" para tomar su trono y establecer su reino.¹⁰¹

No debería caber duda, al menos, de que Lucas pretende que sus lectores entiendan estos dichos de esta manera. El pasaje continúa de inmediato con el deseo urgente de Jesús de precipitar la llegada del reino (12:49-50), una venida que significará división donde uno podría haber esperado unidad (12:51-3). En este contexto, existe una necesidad apremiante de interpretar los signos de los tiempos. (12:54-6), para arreglar cuentas con el acusador mientras aún hay tiempo, para que nadie sea condenado, sentenciado y encarcelado (12:57-9),¹⁰² y arrepentirse para evitar el juicio devastador cuyas características principales serán la matanza en el recinto del Templo y el estruendo de los edificios cayendo (13:1-5). La secuencia concluye con otra historia sobre el regreso del señor, que recalca el punto de forma tan devastadora como cualquier otra:

Un hombre tenía una higuera plantada en su viña; y fue a buscar fruto, pero no lo encontró. Así que le dijo al hortelano: «¡Mira! Llevo tres años buscando fruto en esta higuera, y sigo sin encontrarlo. ¡Córtala! ¿Por qué desperdicia la tierra?». Él respondió: «Señor, déjala un año más, hasta que cave alrededor y le ponga abono. Si el año que viene da fruto, bien; pero si no, puedes cortarla».¹⁰³

Caird comprende bien toda esta secuencia y habla de la manera en que Lucas ha organizado

El inminente clímax del ministerio de Jesús y... el juicio que está a punto de sobrevenir a la nación de Israel... Jesús, como Lucas quiere que entendamos, esperaba una única gran crisis, que significaría la muerte para él mismo, una prueba escrutadora para sus discípulos y el juicio para Israel; y este acontecimiento, contrariamente a todas las apariencias de derrota y fracaso, iba a ser el gran triunfo profetizado por Daniel (7:13), en el que Dios otorgaría el dominio mundial al Hijo del hombre, el representante simbólico del pueblo de Dios.

Sin embargo, esta no era solo la opinión de Lucas. Era también la de Jesús:

Resulta difícil de creer que [Jesús] exigiera a sus discípulos, durante su vida, que estuvieran alerta día y noche ante una emergencia que, como mínimo, no podía ocurrir hasta algún tiempo después de su muerte. Sin embargo, si no sabía cuándo esperar el estallido final y fatal de la hostilidad oficial hacia su ministerio, era inevitable que advirtiera repetida y encarecidamente a sus amigos que estuvieran preparados... ¹⁰⁴

Jesús, pues, se dirigía a Jerusalén; y pretendía que este viaje se interpretara como el regreso del amo a sus siervos, o del dueño a la viña. Quienes no interpretaran las señales de los tiempos, quienes no se arrepintieran, quienes no abrazaran su camino de paz y reconciliación con el adversario, se estarían preparando para un desastre del que la brutalidad a pequeña escala de Pilato sería solo un anticipo.

En este contexto, surge una nueva dimensión de un dicho que ya hemos examinado. Tras afirmar que tiene un bautismo con el que ser bautizado, Jesús claramente previó que este se llevaría a cabo en Jerusalén, la ciudad que mató a los profetas y apedreó a los mensajeros enviados a ella. [Lucas 13:34](#)). La ciudad había rechazado su oferta de rescate de su inminente situación. Yahvé la había abandonado a su suerte; no lo volvería a ver hasta que dijera: «¡Bendito en el nombre del Señor el que viene!». ¹⁰⁵ Una vez más, la interpretación de Caird es la que se elogia. Jesús hablaba proféticamente: el dios de Israel era el verdadero orador, ocultando su rostro a su pueblo hasta que estuviera listo para recibir a su Mesías. ¹⁰⁶ Tras el enigma de la venida de Jesús a Jerusalén como Mesías se escondía un significado más profundo. Jesús anunciaba y encarnaba el regreso de Yahvé a Sión.

[\(ii\) Enigmas de la exaltación](#)

Hemos establecido un contexto, dentro del retrato histórico de los objetivos y creencias de Jesús, en el que finalmente podemos comprender algunos de los dichos más desconcertantes de los evangelios. Si Jesús pretendía no solo anunciar, sino también simbolizar y encarnar, el regreso de Yahvé a Sión, estamos plenamente justificados al interpretar sus dichos sobre la vindicación y la exaltación en el contexto de las especulaciones judías sobre el Segundo Templo que examinamos anteriormente.

Es precisamente aquí donde algunos de estos enigmas definitivamente exigen ser planteados. ¹⁰⁷ Cuando Jesús cita el Salmo 110 como parte de su propio enigma mesiánico («¿Cómo pueden los escribas decir que el Mesías es hijo de David?»), está citando el único pasaje que puede presentarse de manera plausible, junto con Daniel 7, para explicar los textos de «entronización» en *1 Enoc*. ¹⁰⁸ Según el salmo, el Mesías compartirá el trono de YHWH, sentado a su diestra. Este significado debe trasladarse a la escena

del juicio, donde en [Marcos 14:62](#) y paralelos Jesús predice que Caifás y sus colegas lo verán reivindicado, entronizado como Mesías a la diestra de YHWH como en el Salmo 110, y ' viniendo sobre las nubes del cielo ' como en Daniel 7. Así como, según *1 Enoc* , los gobernantes de la tierra ' verán a mi elegido sentado en el trono de gloria ', ¹⁰⁹ para que el tribunal vea a Jesús reivindicado y entronizado. Sería una lectura errónea y grave de la referencia a Daniel, y un juicio erróneo de su significado en el primer siglo, al ver esto como una referencia a Jesús volando hacia la tierra; ¹¹⁰ Así también, sería un literalismo craso referirse a una «visión» física, por parte de Caifás y los demás, de Jesús sentado físicamente en un trono. Jesús no sugería que tendrían una visión al estilo de la Merkabá del carro-trono divino. Presenciarían algo mucho más revelador: los acontecimientos terrenales que indicarían sin lugar a dudas que el dios de Israel había exaltado a Jesús, lo había reivindicado tras su sufrimiento y lo había elevado a compartir su propio trono.

Aquí, por fin, creo, hemos descubierto la razón por la que Caifás se rasgó el manto y gritó "¡Blasfemia!". No fue que Jesús hubiera confesado ser el Mesías. Ni siquiera, o al menos no principalmente, que hubiera hablado contra el Templo, aunque eso ya era bastante grave. Afirmar ser el Mesías, incluso ser en cierto sentido "hijo de Dios", no sería en sí mismo una blasfemia. ¹¹¹ Fue que, al explicar sus acciones y declaraciones en el Templo en términos del Mesianismo, lo hizo reuniendo los dos textos que, en varias tradiciones paralelas e independientes en el judaísmo del Segundo Templo, apuntaban hacia una entronización en la que el Mesías, o el 'hijo del hombre', compartiría el mismo trono del dios de Israel, sería una de las figuras centrales en una teofanía. ¹¹²

No tenemos forma de saber si Caifás conocía las especulaciones sobre este punto que ya hemos estudiado. (Recordemos que desconocemos quién leyó qué libros extrabíblicos en el siglo I; además, es posible que existieran docenas o incluso cientos de textos conocidos entonces y posteriormente perdidos). Tampoco tenemos idea de si Jesús mismo fue influenciado por los textos extrabíblicos que hemos estudiado, o si su uso fue original, aunque paralelo a otros aproximadamente contemporáneos. ¹¹³ No tenemos que resolver estos asuntos para comprender históricamente la escena. Jesús había afirmado que, como verdadero rey, no solo tenía autoridad sobre el Templo, sino que compartiría el trono del dios de Israel; y lo hizo evocando textos que resonaron con un significado múltiple y subversivo en el mundo de su época.

La escena del juicio, que ya hemos estudiado desde varios ángulos, ahora cobra plena relevancia. Estaba en juego toda la carrera de Jesús, culminando en su viaje a Jerusalén, que a su vez despuntó en su acción en el Templo y se

explicó con mayor detalle en su Última Cena. El juicio se inició, como era inevitable, con la cuestión del Templo. Jesús había reivindicado su autoridad sobre él, autoridad, de hecho, para declarar su destrucción. ¿Esto solo podía deberse a que se creía el Mesías? Sí, respondió Jesús: «Y me veréis reivindicado, entronizado a la diestra del Poder». ¹¹⁴ Toda la secuencia encaja perfectamente *como* un todo. La respuesta final resumió en una sola afirmación la importancia del viaje a Jerusalén, la acción en el Templo y la afirmación mesiánica implícita. Juntos afirmaron que Jesús, no el Templo, era la clave y la ubicación de la presencia del dios de Israel con su pueblo. ¹¹⁵ Sociológicamente, esto representó una protesta galilea sumamente radical contra Jerusalén. Políticamente, constituyó un desafío directo al poder de Caifás y a su posición en general, y, por supuesto, a las de César y Pilato. Teológicamente, o era cierto o era blasfemo. Caifás no perdió tiempo en considerar la primera posibilidad.

(iii) Conclusión

Por lo tanto, cuando examinamos los dos pasajes críticos ([Marcos 12:35-7](#) ; [14:61-2](#) y sus paralelos), no como unidades aisladas, sino en el contexto del viaje final de Jesús a Jerusalén y su acción en el Templo. Cuando ubicamos esta unidad mayor en el contexto al que pertenece manifiestamente, es decir, el mundo complejo y pluriforme del judaísmo del Segundo Templo, descubrimos una coherencia total con una fuerza histórica irresistible. La doble similitud y la disimilitud vuelven a estar a la orden del día. La imagen solo tiene sentido dentro del judaísmo, pero no tiene paralelo exacto allí. Las visiones cristianas primitivas de Jesús tienen sentido como un desarrollo de esta postura, pero no la repiten: no encontramos que Daniel 7 se utilice de esta manera, con esta trascendencia cristológica, en el cristianismo primitivo fuera de las palabras registradas de Jesús. Los primeros cristianos desarrollaron su cristología de diversas maneras, pero no exactamente de esta manera. ¹¹⁶ La interpretación de Jesús de su viaje a Jerusalén y su El uso en ese contexto de acertijos basados en el Salmo 110 y Daniel 7, tienen sus raíces en la historia.

Al igual que con otras acciones simbólicas culminantes de Jesús y su explicación en historias y acertijos, existen indicios previos de que la acción y la explicación que hemos estado estudiando no fueron una idea nueva que se le ocurrió solo en los últimos días de su vida. Podemos repasar brevemente ciertos rasgos de su obra y enseñanza que, vistos a la luz de la acción central y su significado, parecen apuntar en la misma dirección.

4. Vocación anunciada

Jesús contaba historias para explicar sus acciones; pero estas historias trataban de amos y siervos, padres e hijos. Habló de Yahvé para justificar su

propio comportamiento. ¿Quién es el sembrador? ¿Quién es el padre pródigo? ¿Quién es el pastor? ¿Quién es la mujer que busca su moneda perdida?

En la vocación profética y mesiánica de Jesús, podemos trazar las líneas generales de una vocación más profunda que permanecería oculta, como tantas otras cosas, hasta el final. Él llamó a los doce a la existencia; él mismo no era *el primus inter pares*, el nuevo Rubén, Judá, Leví o José; ni siquiera era el nuevo Abraham. «Deja a tu familia y la casa de tu padre, y ve a la tierra que te mostraré»; «Deja a tu padre y la barca, sígueme, y te haré pescador de hombres». ¹¹⁷ Él habló de sí mismo como el novio. ¹¹⁸ Sus banquetes del reino eran anticipos del banquete mesiánico, pero también de la gran fiesta que YHWH e Israel celebrarían juntos una vez más, después del nuevo cortejo en el desierto. ¹¹⁹ Invocó la imagen del pastor: un símbolo real, por supuesto, con raíces profundas en las antiguas tradiciones israelitas de la monarquía, pero que también hablaba de YHWH mismo como el pastor de su pueblo, tomando el relevo de los falsos pastores que se habían estado alimentando a sí mismos en lugar de a las ovejas, y (en varios de los pasajes relevantes) provocando así el verdadero regreso a casa, el momento de la renovación de la alianza. ¹²⁰ Jesús invocó esta imagen para explicar lo que hacía, para interpretar sus gestos y palabras características de invitación, acogida, desafío, convocatoria y advertencia.

Era quizá inevitable, entonces, que él también hablara como si fuera el nuevo legislador: no sólo el nuevo Moisés, trayendo una nueva Torá del Monte Sinaí, sino alguien que daba nuevas instrucciones por su propia autoridad. ¹²¹ Esto, una vez más, no tenía nada que ver con afirmar que la Torá en sí misma fuera mala, deficiente o indigna. Era una afirmación escatológica: había llegado el momento de la gran renovación, en la que la Torá se grabaría en los corazones de las personas. Esta nueva dispensación significaría que ciertos mandamientos se volverían redundantes, como velas al amanecer; pero ¿quién tendría la autoridad para declarar que había llegado el momento para la sagrada Torá, dada por Dios? Jesús, al parecer; como han declarado dos destacados escritores sobre Jesús y el judaísmo, Jesús en este sentido «afirmó hablar en nombre de Dios», declarando que la dispensación mosaica, como mínimo, ya no era adecuada, que había llegado un nuevo momento en el que algunas de sus disposiciones divinas debían ser dejadas de lado.

Aquí hay un maestro de la Torá que dice en su propio nombre lo que la Torá dice en nombre de Dios... Porque ¿qué clase de Torá es la que mejora las enseñanzas de la Torá sin reconocer la fuente —y es Dios quien es la Fuente— de esas enseñanzas? No me preocupa tanto el mensaje, aunque podría discrepar de esto o aquello, sino el mensajero... Los sabios... dicen

cosas en su propio nombre, pero sin pretender mejorar la Torá. El profeta Moisés no habla en su propio nombre sino en nombre de Dios, diciendo lo que Dios le ha dicho que diga. Jesús no habla como un sabio ni como un profeta... Así que nos encontramos... con la dificultad de dar sentido, dentro del marco de la Torá, a un maestro que se sitúa aparte, quizá por encima, de la Torá... Ahora reconocemos que lo que está en juego es la figura de Jesús, no las enseñanzas en absoluto. ¹²²

Jesús no estaba dejando de lado la Torá a la ligera, como un falso profeta que instaba a la gente a abandonar sus antiguas lealtades y abrazar nuevas (aunque claramente así era como se arriesgaba a ser visto, y como algunos realmente lo vieron). Tampoco blasfemaba contra Moisés, una ofensa que, según Josefo, podría haber conllevado la pena de muerte; aunque, de nuevo, algunas de sus palabras podrían haberse interpretado de esa manera. ¹²³ Afirmaba, una vez más, inaugurar la nueva era en la historia de Israel, a la que apuntaba la ley mosaica pero para la cual no era adecuada.

No debería sorprendernos, entonces, que cuando Jesús reinterpretó los diez mandamientos, en respuesta a la pregunta sobre alcanzar la era venidera, reemplazara los tres primeros mandamientos con su propia invitación, desafío, llamado y advertencia implícita: vende todo lo que tienes y sígueme. Sorprendentemente, la lealtad al dios de Israel se convertiría ahora en lealtad a Jesús; deshacerse de la tierra ancestral equivaldría a desechar lo pagano. ídolos. ¹²⁴ Así como Jesús actuó como si pensara que él era la realidad a la que apuntaba el Templo, o incluso el que tenía autoridad sobre el Templo, también actuó y habló como si él fuera en algún sentido el sustituto de la Torá, o incluso el que tenía autoridad sobre la Torá misma.

Así también, Jesús hablaba como si fuera el portavoz de la Sabiduría divina. Estaba de viaje, como la Sabiduría en Eclesiástico 24, sin encontrar descanso hasta llegar a Jerusalén. La búsqueda de un hogar por parte de la Sabiduría constituyó una profecía más suave, pero no menos eficaz, del regreso de Yahvé a Sión, y Jesús parece haber concebido su gran viaje simbólico también de esa manera. ¹²⁵ La sabiduría sería justificada por sus obras, y tal vez por sus hijos; Israel se encontraba ahora ante alguien más grande que Salomón. ¹²⁶ En particular, Jesús invitó a sus oyentes, como la Sabiduría invitó a los suyos, a venir a él y encontrar «descanso». ¹²⁷ Como vimos, estaba ofreciendo el descanso escatológico hacia el cual apuntaba la institución del sábado. ¹²⁸ Actuaba y hablaba como si el papel señalado para la Sabiduría divina fuera uno que él mismo tuviera que encarnar.

Por sí solos, no creo que estos dichos tengan la fuerza suficiente para soportar el peso que a veces se les atribuye. No pueden sustentar una

explicación completa de la autocomprensión de Jesús. Pero encajan perfectamente en el contexto más amplio del viaje simbólico de Jesús a Jerusalén y sus diversas explicaciones de esa acción crucial. De hecho, no es fácil suponer que surgieran salvo en un contexto similar. Una vez más, no tenemos ninguna razón fuera de la propia tradición sinóptica para suponer que alguien posterior a Jesús hiciera de tales dichos y símbolos un elemento central para su comprensión de quién era Jesús y el papel que desempeñaba. Parece que estamos en contacto con sus propios objetivos y creencias, su propio sentido de vocación.

Finalmente, si la carrera de Jesús concluyó con la acusación de blasfemia, ocasionada por su acción en el Templo y la interpretación que le dio, no debería sorprendernos que la acusación también se le hubiera presentado en épocas anteriores. Anunció el perdón de los pecados, lo que, como vimos, indicaba que, en cierto sentido, estaba eludiendo todo el culto del Templo.¹²⁹ Si el regreso de YHWH a Sión iba a ocurrir en él y a través de él, tenía el derecho y la autoridad de reconstituir a Israel en torno a sí mismo, como el pueblo perdonado, es decir, el pueblo que regresa del exilio, del único dios verdadero. Debemos Nunca olvidemos que los evangelios registran que los amigos de Jesús dijeron que estaba loco; es muy poco probable que la iglesia primitiva inventara esa acusación.¹³⁰

Lo que este breve repaso de la carrera temprana de Jesús ha revelado es una coherencia interna entre las tres cosas que planteamos anteriormente del contexto judío de Jesús. (1) Jesús emprendió una acción simbólica a través de la cual pretendía evocar y representar el regreso largamente prometido de YHWH a Sión. (2) Al hacerlo, se vio a sí mismo en el papel de la extraña figura casi mesiánica que compartiría el trono mismo del único Dios verdadero de Israel, y que alcanzaría esa exaltación a través del sufrimiento y la reivindicación en nombre de Israel, cumpliendo su destino de ser la luz del mundo. (3) En consonancia con esa vocación, evocó, en su ministerio de anuncio del reino, de bienvenida, advertencia y desafío, tres de los símbolos centrales por los cuales Israel había aprendido a pensar y hablar de su dios, particularmente de su presencia y sus acciones en medio de ella: Templo, Torá y Sabiduría. Podría decirse que entendió su enseñanza también en términos de la palabra profética del dios de Israel; Podría decirse también que veía toda su obra guiada e impulsada por el espíritu de YHWH (¿qué profeta no lo haría?). Como conclusión preliminar de este capítulo y parte, podemos decir que la praxis, los relatos, los símbolos y las respuestas de Jesús a su cosmovisión apuntaban, de forma coherente, a una creencia central: que el cumplimiento de las promesas y los propósitos de YHWH, en su rica variedad

y estrecha unidad temática, estaba a punto de ocurrir; y a un objetivo central: que él mismo actuaría y hablaría como su encarnación, haciendo realidad las promesas y los propósitos.

Desde esta luz, podemos acercarnos a la cuestión final de la autocomprensión de Jesús (una frase que hasta ahora he evitado en gran medida, pero que ahora uso para denotar esa conciencia de vocación que he estado describiendo) con alguna esperanza de éxito.

Joaquín Jeremías hizo de la experiencia que Jesús tuvo del dios de Israel como « *Abba* », «Padre», la base para su intento de reconstruir la mentalidad y la autocomprensión de Jesús.¹³¹ Jeremías puede haber exagerado un poco su argumento, aunque era tan consciente como algunos de sus críticos de que hay algunos contraejemplos aparentes a su tesis (que 'Abba' no se encuentra, como una referencia al dios de Israel, en el judaísmo palestino de los días de Jesús), y que 'Abba' era No, como a veces se supone, una palabra sólo para niños.¹³² Frente a su afirmación principal, es dudoso que se pueda *partir* de la expresión « *Abba* », que se encuentra en un solo texto evangélico,¹³³ y, a partir de ella, construir una teoría completa sobre la singularidad de la experiencia y la enseñanza de Jesús acerca del dios de Israel. Sin embargo, no debe suponerse que Jeremías ha sido refutado por completo: se *observa* un fenómeno sorprendente en las oraciones de Jesús, y, una vez que las liberamos de la tensión de ser el muro de carga en una construcción mucho mayor, pueden relajarse y contribuir valiosamente a otra.

Sin entrar en detalles innecesarios (el estudio completo de Jeremías sigue siendo en gran medida adecuado), podemos sugerir que el lenguaje de Jesús acerca del dios de Israel y su dirección a él como "padre" pertenece en primera instancia al objetivo y creencia básicos que observamos en el capítulo 11. Evoca el recuerdo de la designación de Israel como hijo de dios, con connotaciones del éxodo en particular;¹³⁴ También señala al Mesías como el hijo especial, aquel en quien se centra la filiación de Israel.¹³⁵ Todo esto, como vimos, se centra con mucha claridad en la parábola de los labradores malvados. Dado que Jesús se creía el Mesías que conduciría el destino de Israel a su clímax al encarnar en sí mismo el nuevo éxodo, es natural suponer que se esforzaría especialmente por orar de una manera acorde con esta creencia y por enseñar a sus seguidores a hacer lo mismo.

Lo que podemos sugerir ahora, a la luz del argumento del presente capítulo hasta ahora, es que *dentro de* este significado, y la vocación mesiánica que implicaba, Jesús descubrió uno más profundo, de modo que experimentó una peculiar pertinencia al designar al dios de Israel como «padre». Si es cierto, como he argumentado, que actuó movido por una vocación de hacer y ser para

Israel y el mundo lo que, según las Escrituras, solo el dios de Israel puede hacer y ser, entonces podemos preguntarnos legítimamente si tenemos alguna pista sobre qué generó, sostuvo o, al menos, caracterizó centralmente esa vocación. Al hacernos esa pregunta, descubrimos que Jesús parece haberse dirigido al dios de Israel como «Padre» de una manera que, si bien no es completamente única, sí es al menos muy notable, podríamos estar cerca de la respuesta. Y cuando encontramos un pasaje como el siguiente:

En aquel tiempo, Jesús respondió y dijo: «Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, por haber ocultado estas cosas a los sabios y entendidos, y por haberlas revelado a los pequeños. Sí, Padre: eso te agradó. Todo me ha sido dado por mi Padre; y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar». ¹³⁶

—entonces podemos confirmar esta deducción. Como con todo lo que hemos descubierto en este capítulo, la posibilidad de que Jesús tuviera una intimidad particular con aquel a quien llamaba «padre» no es, en ese sentido, una idea nueva y extraña añadida al exterior del resto del retrato. Aparece con naturalidad como el interior del cuadro, dando sentido y profundidad a todo lo demás. ¹³⁷

Repasando los evangelios, hemos descubierto varios temas, insuficientes por sí mismos como base para argumentar sobre la autocomprensión de Jesús, que cobran relevancia al situarlos en el contexto de sus últimas grandes acciones simbólicas y las explicaciones que les dio. Otra cosa que he evitado deliberadamente hasta ahora es cualquier mención, y mucho menos discusión, de la transfiguración. ¹³⁸ No es, como mínimo, el tipo de relato que pueda servir de base para una reconstrucción histórica, ni siquiera de una pequeña parte de un caso como el presente. Pero, insisto, independientemente de cómo se analice el relato en términos de teología, psicología, alusión bíblica, misticismo, antropología o cualquier otro, el historiador de cualquier formación estará obligado a admitir que *si* Jesús reflexionó sobre su propia vocación de la manera que he descrito, y *si* un acontecimiento como la transfiguración tuvo lugar, esto no puede sino fortalecer y orientar dicha vocación. Y desde esta perspectiva, podemos observar las palabras que, según se informa, Jesús pronunció, en los tres evangelios sinópticos, inmediatamente antes del acontecimiento narrado, palabras que resumen gran parte de lo que este capítulo y esta parte del libro han tratado:

Si alguno quiere seguirme, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga. Porque quien quiera salvar su vida la perderá, y quien la pierda por mí y por el evangelio, la salvará. ¿De qué le servirá ganar el mundo entero

si pierde su vida? ¿Qué puede dar a cambio de su vida? Quienes se avergüencen de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, de ellos también se avergonzará el Hijo del Hombre cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles. [Y les dijo:] Les aseguro que hay algunos aquí presentes que no probarán la muerte hasta que vean que el reino de Dios ha llegado con poder. ¹³⁹

A estas alturas, debería estar claro cómo interpretar un pasaje como este dentro del paradigma que he propuesto. Pedro acaba de declarar que Jesús es el Mesías. Jesús responde diciendo a los discípulos que debe ser rechazado y asesinado. Luego emite una convocatoria, una advertencia y una promesa, en la que se contienen implícitamente todas las demás enseñanzas similares: los discípulos deben seguirlo en su revolución doblemente arriesgada; tendrán que renunciar a todo para hacerlo; el reino está a punto de amanecer. Esto implica que Jesús vio la llegada del reino estrechamente ligada a su propia condición de Mesías, su muerte inminente y el viaje a Jerusalén, que encapsularía ambas. Él encarnaría en sí mismo (es decir) el regreso del exilio, la derrota del mal y el regreso de Yahvé a Sión. Una vez que comprendemos toda esa secuencia de pensamiento, en su conjunto y en sus partes, tal como la he argumentado, podemos ver que, desde la perspectiva de Jesús, así era como el «hijo del hombre», que también es aquí el «hijo de Dios», sería reivindicado. Así era como YHWH regresaría a Sión; esto era lo que lograría al llegar allí. Este sería el camino hacia la victoria de Dios.

5. Conclusión

En esta parte del libro, nos propusimos indagar en los propósitos y creencias de Jesús. Es hora de reflexionar sobre nuestros hallazgos.

He argumentado que el objetivo subyacente de Jesús se basaba en su conciencia de fe de su vocación. ¹⁴⁰ Se creía llamado, por el dios de Israel, a *evocar* las tradiciones que prometían el retorno de YHWH a Sión, y las tradiciones algo más nebulosas pero aún importantes que hablaban de una figura humana que compartía el trono divino; a *representar* esas tradiciones en su propio viaje a Jerusalén, su acto mesiánico en el Templo y su muerte a manos de los paganos (con la esperanza de una posterior reivindicación); y de ese modo *encarnar* El regreso de Yahvé. Sus intenciones, al poner en práctica esos objetivos, abarcaron los detalles del viaje, de su llegada a Jerusalén y su acción en el Templo, de la Última Cena, de su angustiosa espera en el huerto y de su negativa a ofrecer nada. Para defenderse ante las autoridades, llevó a cabo esas intenciones, creyendo que con ello lograba esos objetivos.

Las creencias de Jesús, por lo tanto, siguieron siendo las de un judío del primer siglo, comprometido con el reino venidero del dios de Israel. No vaciló

en su lealtad a la doctrina judía. Pero sus creencias eran las de un judío del primer siglo *que creía que el reino vendría en y a través de su propia obra*. Su lealtad a las preciadas creencias de Israel, por lo tanto, se manifestó en la crítica y la renovación desde dentro; en el desafío a las tradiciones e instituciones cuyo verdadero propósito, creía él (como los profetas de mucho antes, y los radicales de su propia época), había sido gravemente corrompido y distorsionado; y en nuevas propuestas que, aunque sin precedentes, nunca fueron mera innovación. Siempre reclamaron la posición dominante: cumplimiento, culminación, consumación.

Podemos resumir las creencias de Jesús en términos de las tres creencias judías más fundamentales: monoteísmo, elección y escatología.¹⁴¹

Jesús creía que existía un solo Dios que había creado el mundo y que había llamado a Israel a ser su pueblo; que este único Dios había prometido estar con su pueblo y guiarlo hacia su destino, su nuevo éxodo; que su presencia, guía y, en última instancia, salvación se simbolizaban y se hacían realidad en y a través del Templo, la Torá, la Sabiduría, la Palabra y el Espíritu. Fue un judío monoteísta del siglo I.

Creía que Israel era el verdadero pueblo del único Dios creador, llamado a ser la luz del mundo, llamado a cumplir su vocación mediante el sufrimiento. Apreciaba esta creencia en la vocación especial de Israel, aun cuando cuestionaba las interpretaciones actuales de ella.

Creía en la venida del reino del dios de Israel, que traería consigo el verdadero regreso del exilio, la derrota definitiva del mal y el regreso de YHWH a Sión. Abrazó esta esperanza judía, convirtiéndola en el tema de su propia obra.

La diferencia entre las creencias de Jesús y las de miles de otros judíos de su época residía simplemente en esto: él creía, además, que todo esto se cumplía en sí mismo y a través de él. Su tarea particular era ofrecer una codificación simbólica (¿o decodificación?) de toda esta teología y expectativa en relación con su propia vida y obra. Las palabras que pronunció como Mesías, la noche de su traición, resonarían proféticamente como palabras del dios de Israel, dichas sobre el propio Jesús. «Este es mi hijo, mi amado, en quien tengo complacencia»; «Este es mi hijo, mi amado, escúchenlo»; y ahora: «Este es mi cuerpo, entregado por ustedes».¹⁴²

Hablar de la «vocación» de Jesús nos lleva a un punto muy diferente de algunas afirmaciones tradicionales de la cristología evangélica. La «conciencia de la vocación» es De ninguna manera se trata de lo mismo que Jesús tuviera esa especie de conciencia «sobrenatural» de sí mismo, del dios de Israel y de la relación entre ambos, como a menudo conciben quienes, preocupados por

mantener una cristología «elevada», la sitúan en un contexto dieciochesco de deísmo implícito, donde solo se puede sostener la «divinidad» de Jesús mediante alguna forma de docetismo. En otras palabras, Jesús no «sabía que era Dios» de la misma manera que uno sabe que es hombre o mujer, que tiene hambre o sed, o que comió una naranja hace una hora. Su «conocimiento» era más arriesgado, pero quizás más significativo: como saberse amado. No se puede «probar» excepto viviendo según él. La vocación profética de Jesús incluía, por lo tanto, la vocación de representar, simbólicamente, el regreso de Yahvé a Sión. Su vocación mesiánica incluía la vocación de intentar ciertas tareas que, según las Escrituras, Yahvé se había reservado. Asumiría el papel de pastor mesiánico, sabiendo que Yahvé había reclamado este rol como suyo. Realizaría la obra salvadora que Yahvé había dicho que solo él podía lograr. Haría lo que ningún mensajero, ningún ángel, sino solo el brazo de Yahvé, la presencia del dios de Israel, podía lograr. ¹⁴³ Como parte de su vocación humana, abrazada por la fe, sostenida por la oración, puesta a prueba en la confrontación, atormentada por la oración y la duda, y puesta en práctica en la acción, creía que tenía que hacer y ser, para Israel y el mundo, lo que, según las Escrituras, solo YHWH mismo podía hacer y ser. Él era el Mesías de Israel; pero, al final, no habría más rey que Dios.

Sugiero, en resumen, que el retorno de YHWH a Sión, y la teología del Templo que éste pone de relieve, son las claves y pistas más profundas de la cristología evangélica. ¹⁴⁴ Olvidemos los «títulos» de Jesús, al menos por un momento; olvidemos los intentos pseudoortodoxos de hacer consciente a Jesús de Nazaret de ser la segunda persona de la Trinidad; olvidemos el árido reduccionismo que refleja esa irreflexiva supuesta ortodoxia. Concentrémonos, en cambio, en un joven profeta judío que narra la historia de YHWH regresando a Sión como juez y redentor, y luego encarnándolo al entrar en la ciudad entre lágrimas, simbolizando la destrucción del Templo y celebrando el éxodo final. Propongo, históricamente, que Jesús de Nazaret era consciente de una vocación: una vocación, dada por aquel a quien conocía como «padre», para realizar en sí mismo lo que, en las escrituras de Israel, Dios había prometido realizar por sí mismo. Él sería la columna de nube y fuego para el pueblo del nuevo éxodo. Él encarnaría en sí mismo la acción retornada y redentora del Dios de la alianza.

CAPÍTULO 14. RESULTADOS

La historia de Jesús, tal como fue en su propio contexto, es uno de los capítulos más fascinantes de la historia antigua. Su vida y su agenda, dentro de su propio contexto y alcance, son comparables a las de cualquier otra figura que conozcamos. Su enseñanza, incluso abstraída de su contexto, sometida a diferentes formas y obligada a servir a diferentes propósitos, sigue siendo deslumbrantemente reveladora. Su muerte coincide con la de Sócrates: la cruz y la cicuta han, en gran medida, «determinado el tejido de la sensibilidad occidental».¹

Pero eso es todo: un recuerdo. Aquí reside el gran enigma.

Si Jesús es un maestro, podrás traducir esa enseñanza a otros modos. Si lo consideras un revolucionario unidimensional (social, político, incluso militar), tendrás un modelo a imitar. Pero si lo consideras un profeta escatológico que anuncia y afirma encarnar el reino del único Dios verdadero, tendrás la historia de un hombre que juega y aparentemente pierde. La pregunta de Einstein sobre si Dios juega a los dados adquiere una nueva intensidad.

Schweitzer comprendió el problema con claridad. Situar a Jesús en su contexto histórico (es decir, escatológico y apocalíptico) implica arriesgarse a volverlo enormemente irrelevante. La propia especificidad de su enseñanza, su orientación hacia el Israel de su época, la convierte cada vez más en un panfleto para su época y cada vez menos en una verdad atemporal. Peor aún: prometió un reino, que nunca llegó. Por ambas razones, hemos presenciado el agonizante intento de salvar a Jesús del apocalipsis: en la época de Schweitzer, por parte de los piadosos, deseosos de retener a Jesús, el maestro atemporal; en la nuestra, por parte de los impíos, deseosos de rechazar a Jesús, el profeta apocalíptico.²

Schweitzer agarró la ortiga con una mano, y Nietzsche con la otra, y declaró que el «espíritu» o «personalidad» de Jesús se liberó, por el mismo fracaso de su proyecto, para volverse relevante, una presencia imponente, en todos los tiempos y lugares. Jesús seguiría siendo un extraño, un desconocido, pero alguien que aún llama, manda y revela. Bultmann, sin embargo, afirmó que Esta ruta no estaba disponible. La «personalidad» de Jesús, dijo en una observación programática pero maravillosamente errónea, nos es desconocida, pero su «enseñanza» sigue viva.³ Bultmann logró así, mediante la desmitologización, lo que Schweitzer logró mediante la «personalidad», con la significativa diferencia de que (para simplificar un poco), mientras que el Jesús de Schweitzer era un hombre de acción que convocaba a la gente a *la tarea*, el de Bultmann era un hombre de palabra que incitaba a la gente a

pensar . El Jesús de Schweitzer lo llevó a convertirse en médico misionero. El de Bultmann lo llevó a escribir una «Teología del Nuevo Testamento».

Ni el análisis de Schweitzer ni el de Bultmann sirven. El Jesús desmitificado de Bultmann simplemente no encaja en el siglo I; intente leer *Jesús y la Palabra* inmediatamente después de leer a Josefo. Schweitzer tenía razón al decir que lo «apocalíptico» era central para Jesús, pero se equivocó al pensar que significaba el fin del mundo, y se equivocó al suponer que un núcleo de significado eternamente válido pudiera surgir del fracaso del fin del mundo a tiempo. No. Jesús fue a Jerusalén para representar y encarnar el reino venidero, en el que Yahvé sería rey de todo el mundo. Murió como mueren todos los Mesías fallidos. Si la historia terminara ahí, su único mensaje real sería el que Juvenal aprendió en la escuela, escribiendo ejercicios de retórica. Retírese de la vida pública por completo; dormiré mejor.⁴

Si, en otras palabras, la praxis, las historias y los símbolos de Jesús condujeron a la crucifixión, ni siquiera se podría decir que tuvo varias buenas ideas, pero que perdió en la última tirada de dados. Su muerte, temáticamente ligada como estaba a toda su agenda, puso en tela de juicio las propias ideas. Si Jesús fue como lo he descrito, y si su muerte fue el fin, fue el fin. Se vuelve como Judas el Galileo o Simeón ben Kosiba, solo que un poco más interesante; y eso podría deberse simplemente a que las enseñanzas de Judas y Simón no se han conservado. Después de todo, Josefo describe a Judas como un *sofista* .

Sin duda, existían maneras de afrontar la muerte de un maestro, o incluso de un líder. La imagen de Sócrates se consideraba, en el mundo entero, un modelo de muerte injusta soportada con nobleza. La categoría de «mártir» se aplicaba, dentro del judaísmo, a quien se enfrentaba a los paganos, sin llegar a acuerdos que los igualaran, y moría fiel a Yahvé . Sin embargo, la categoría de Mesías fracasado pero aún venerado no existía. Un Mesías que moría a manos de los paganos, en lugar de ganar la batalla de Yahvé contra ellos, era un impostor, como los rabinos (y cristianos) posteriores afirmaron de Bar-Kochba.⁵

¿Por qué, entonces, se seguía hablando de Jesús de Nazaret, salvo como un recuerdo notable pero trágico? La respuesta obvia es la que dieron todos los primeros cristianos que conocemos (a diferencia de los inventados por... Mitógrafos modernos): Jesús resucitó de entre los muertos. Esto, por supuesto, plantea otras preguntas que solo pueden abordarse en otro libro: ¿qué querían decir con eso? ¿Qué sucedió realmente? ¿Fue algo que le sucedió a Jesús o simplemente a los discípulos? ¿Por qué, fuera lo que fuera, generó el tipo de movimiento que surgió? La resurrección, como sea que la entendamos, fue la única razón que se les ocurrió para suponer que Jesús representaba algo

más que un sueño que podría haberse hecho realidad, pero no lo hizo. Fue la única razón por la que su vida y sus palabras tuvieron alguna relevancia dos semanas, y mucho menos dos milenios, después de su muerte.

El verdadero problema, por lo tanto, tanto para historiadores como para teólogos, no es que Jesús esperara el fin del mundo y este no ocurriera; ni que la primera generación de cristianos esperara el regreso de Jesús («la parusía») dentro de una generación y *este* no ocurriera. Estas son parodias del verdadero problema, que es el siguiente: Jesús interpretó su muerte inminente, y la vindicación que esperaba tras ella, como la derrota del mal; pero el primer Lunes de Pascua, el mal aún acechaba la tierra desde Jerusalén hasta Gibraltar y más allá, y aún la acecha. Posponer la efectividad de su supuesta victoria para el más allá, como se ha hecho tan a menudo en la tradición cristiana, o transformarla en la victoria de *las ideas verdaderas* sobre las falsas, como a veces se ha hecho en la tradición idealista, es desjudaizar por completo el programa de Jesús. Es no tomar en serio su firme oración por la venida del reino y por que se haga la voluntad de Dios, en la tierra como en el cielo.

Curiosamente, ninguna de estas opciones trivializadoras caracterizó a la primera generación de cristianos. De hecho, se preocupaban por su propia resurrección, así como por la de Jesús. A menudo se preocupaban por articular y creer la verdad. Pero anunciaron y celebraron la victoria de Jesús sobre el mal como algo ya sucedido, algo que se relacionaba directamente con el mundo real, su mundo. Aún quedaba una batalla por librar, pero la verdadera victoria ya se había logrado. Esa fue la base de su anuncio a los principados y potestades de que su tiempo había llegado. Esa ⁶ fue la base de su extraordinaria alegría, que no consistía simplemente en saborear la esperanza anticipada, sino que también tenía que ver con el pasado y el presente. Explorar esto, de nuevo, nos llevaría al tema de otro libro.

La relevancia de Jesús, entonces, cambia radicalmente según se acepte o se rechace el testimonio de la iglesia primitiva sobre su resurrección. Además, incluso si se acepta ese testimonio, su significado es radicalmente distinto según la perspectiva que se tenga de Jesús antes de su resurrección. Si fuera una figura docética, el ser divino de tanta cristología supuestamente ortodoxa, su resurrección simplemente validaría la salvación que recibió. Revelado y ofrecido. Demostraría que, después de todo, era «dios» (¿qué clase de dios?). Si fue un maestro de verdades eternas, el anunciador de la llamada eterna a la decisión o el pionero de una nueva forma de estar en el mundo, su resurrección presumiblemente respaldaría el programa que había articulado; aunque, curiosamente, quienes han construido figuras de Jesús como esa

tienden a no incluir la resurrección en sus planes, excepto como metáfora del auge de la fe cristiana. Pero si fue un profeta/Mesías escatológico, que anunció el reino y murió para traerlo, la resurrección declararía que, en principio, había tenido éxito en su tarea, y que sus redefiniciones previas del reino venidero habían señalado una tarea adicional que aguardaba a sus seguidores: *implementar* lo que él había logrado. Jesús, después de todo, como buen judío del primer siglo, creía que Israel funcionaba para el resto del mundo como la bisagra de la puerta; lo que había hecho por Israel, en principio lo había hecho por todo el mundo. Tiene sentido, dentro de sus objetivos tal como los hemos estudiado, suponer que él imaginaba que sus seguidores se convertirían a su vez en heraldos isaianos, luces para el mundo.

Pero serían personas con una tarea, no solo con una idea. En este sentido, Schweitzer tenía razón, Bultmann se equivocaba. Por eso, una «historia de las ideas» jamás llegará al fondo ni de Jesús ni de la iglesia primitiva. El modelo que describí en *NTPG* y en la Parte I del presente volumen se centró deliberadamente no solo en preguntas y respuestas, por importantes que sean como parte del todo, sino en acciones y palabras como acciones: en la praxis y el símbolo, y en las historias que no son «ilustraciones» de ideas abstractas, sino acciones poderosas, subversivas y sustentadoras. Dentro de ese modelo, las «creencias» están estrechamente ligadas a los «objetivos»; el objetivo no es simplemente creer tantas cosas verdaderas como sea posible, sino actuar en obediencia, implementando el logro de Jesús mientras nos impulsa y sostiene la creencia verdadera. (Desarrollé el modelo, no *a priori*, sino porque me encontré incapaz de entender a Jesús dentro de los modelos de historia de ideas con los que comencé. Hice lo mejor que pude para dejar que el tema sugiriera el método y no al revés. Esa, de hecho, es una de las razones por las que este libro me llevó más tiempo del que esperaba.) Si, entonces, la "Teología del Nuevo Testamento" fuera fiel a sí misma, necesitaría entenderse dentro de la categoría más amplia de las "Agendas del Nuevo Testamento". Eso también necesita otro libro.

Quizás pueda llamar la atención sobre un rasgo irónico de mi argumento en el presente trabajo. Si estoy en lo cierto, la iglesia, sobre todo en sus supuestos momentos ortodoxos, ha interpretado con frecuencia el lenguaje en el que Jesús se refirió al regreso de Yahvé a Sión (como parte de su comprensión de lo que él mismo estaba haciendo) como una referencia a la «segunda venida». La ironía es triple. Algunos sectores de la iglesia, en particular ciertos tipos de protestantismo, han tenido una creencia mucho más firme y entusiasta en la «segunda venida» que en el Encarnación, que entonces solo ha funcionado para asegurar que Jesús realmente era un ser «divino» o sobrenatural cuya

historia humana no era, después de todo, tan relevante para la salvación que ofrecía. En segundo lugar, quienes han rechazado la supuesta doctrina ortodoxa, y todo lo que ha conllevado en la historia posterior, la han atacado regularmente por carecer de fundamento histórico.⁷ En tercer lugar, quienes han deseado explorar y comprender la encarnación misma han pasado por alto con regularidad lo que podría decirse que es el material fuente más central, impactante y dramático sobre ese tema, que, si se tomara en serio, garantizaría que el significado de la palabra "dios" fuera repensado una y otra vez en torno a la historia real del propio Jesús.

Quizás sea por el terror de dar este último paso que tantos han retrocedido, utilizando la reverencia como excusa para un método histórico falso, quitándose las sandalias históricas para no pisar terreno sagrado, manteniendo a «Dios» a una distancia prudencial al afirmar que tampoco saben mucho de Jesús. R. H. Lightfoot, en el famoso final de sus Conferencias Bampton de 1934, es un ejemplo obvio.⁸ Pero, aunque el príncipe regresara descalzo a casa, se le dieron zapatos para ponerse al llegar a la casa de su padre. Despojada de su arrogancia, de su deseo de apropiarse de la mitad del patrimonio y no ser vista jamás, la historia pertenece a la mesa familiar. Si la teología, el hermano mayor, finge no necesitarlo ni prestarle atención, será señal de que, después de todo, ha olvidado quién es su padre.

La teología ortodoxa ha sido a menudo tan olvidadiza, y por ello ha retratado a la Ilustración como villana. La Ilustración, dice, fue más astuta que cualquier otro movimiento. ¿Había un tema prohibido? Sí, lo hubo: investigar la historia de Jesús. Bien, emprendamos eso: entonces seremos como dioses, distinguiendo la realidad de la ficción. Y así, la historia fue expulsada del jardín, enviada a un país lejano, rodeada de espinos y cardos, y alimentada con pieles de cerdo.

¿Pero qué sucede si la historia sigue siendo uno de los verdaderos hijos del Padre?

En cierto sentido, Reimarus tenía razón y Melancton no. El cristianismo se perjudica radicalmente al alejarse de la historia, al afirmar que lo importante no es lo que sucedió, sino «lo que significa para mí». Al mismo tiempo, sin embargo, Reimarus, al tener razón, resulta haber cortado dos siglos después la rama en la que anhelaba sentarse. Habiendo apelado a la historia con la esperanza de que esta destruyera el cristianismo, De hecho, su programa reconecta al cristianismo con raíces olvidadas, permitiendo al árbol acceder a nuevas fuentes de vida. La intención de Melancton (la exégesis teológica) puede, después de todo, lograrse mediante la vía de Reimarus (el estudio histórico de Jesús). (Que alguno de ellos apruebe la historia o la teología

resultante es, por supuesto, otra cuestión). La respuesta adecuada a la «búsqueda» no es que deba interrumpirse en favor de la verdadera teología, la proclamación o la piedad. La respuesta adecuada a todo tipo de búsquedas, incluida esta, suele ser decir que se ha planteado la pregunta correcta, pero que aún no ha surgido una respuesta completa. No debemos alejarnos de la historia ni intentar mantener el freno teológico puesto para evitar que la historia nos domine. Una perspectiva teológica judía verdaderamente del siglo I nos enseñaría a reconocer que la historia, especialmente la historia del judaísmo del siglo I, es la esfera donde encontramos, obrando para juzgar y salvar, al Dios que creó el mundo. Por supuesto, esto nos desafiará radicalmente, tanto dentro como fuera de la iglesia. Pero solo si partimos de la premisa de que ya sabemos todo lo que hay que saber sobre Dios, debería desconcertarnos o alarmarnos.

Lightfoot, apartándose de la peligrosa mirada al rostro humano de Dios, afirmó que en los evangelios solo trazamos los límites de sus caminos, lo cual era una suerte, dijo, ya que estamos tan poco preparados para eso como para la visión celestial. La idea central de este libro ha sido que los evangelios, de hecho, nos dicen mucho más sobre Jesús de lo que la erudición había soñado, y que, aunque ciertos tipos de ortodoxia podrían querer rehuir sacar conclusiones, tal respuesta sería contraproducente y profundamente falsa. El retrato de la mentalidad, los objetivos y las creencias de Jesús que he expuesto sugiere, no un Dios aterrador ante cuya presencia inmediata y encarnada nos retractaríamos, sino uno cuya gloria se revela extrañamente en la bienvenida y la advertencia, el símbolo y la historia, la amenaza al Templo, la celebración en el Cenáculo y la oscura noche del mediodía en el Calvario.

Schweitzer dijo que Jesús viene a nosotros como un desconocido. Epistemológicamente, si no me equivoco, es al revés. *Venimos a él* como desconocidos, arrastrándonos de un país lejano, donde habíamos malgastado nuestros recursos en un historicismo desenfrenado pero ruinoso. Pero las cáscaras de cerdo —los «resultados seguros de la crítica moderna»— nos recordaron ese conocimiento que la arrogancia casi había borrado, y emprendimos el viaje de regreso. Pero cuando nos acercamos, como hemos intentado hacer en este libro, lo encontramos corriendo hacia nosotros como alguien bien conocido, a quien habíamos rechazado en nombre de la erudición o incluso de la fe, pero que aún esperaba pacientemente a ser buscado y encontrado una vez más. Y el anillo en nuestro dedo y los zapatos en nuestros pies nos aseguran que, al celebrar su reino y deleitarnos en su mesa, descubriremos una y otra vez no solo quién es él, sino quiénes somos nosotros

mismos: tan desconocidos y, sin embargo, bien conocidos, como moribundos y, he aquí, vivos.

APÉNDICE: 'EL REINO DE DIOS' EN LA LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA

Dado que el tema del reino de YHWH es tan central en gran parte del análisis de este libro, puede ser útil presentar los pasajes relevantes en un formato de fácil acceso. Cualquier intento de presentar todas las referencias siguientes en su totalidad resultaría en un inventario excesivamente extenso. Esto significa que he tenido que ejercer mi criterio al resumir, por ejemplo, cuando pasajes paralelos presentan pequeñas variaciones. Quizás debería enfatizar que esta lista no pretende ser polémica: no pretende afilar hachas, simplemente presentar los fenómenos de una manera fácilmente accesible.

He dividido los pasajes en aquellos que se encuentran dentro de la tradición sinóptica y aquellos fuera de ella. En la primera categoría, los pasajes se subdividen a su vez, enumerándose primero por su ubicación en las diversas tradiciones y, en segundo lugar, por temas generales.

1. Tradición sinóptica

a. Listado por ubicación

(i) En los tres evangelios sinópticos:

[Mateo 12:25-6](#) / [Mc. 3:23-6](#) / [Lc. 11:17-18](#) : Todo reino dividido contra sí mismo es asolado; y ninguna ciudad o casa dividida contra sí misma, permanecerá. Y si Satanás echa fuera a Satanás, contra sí mismo está dividido; ¿cómo, pues, permanecerá su reino?

[Mateo 13:11](#) / [Mc. 4:11](#) / [Lc. 8:10](#) : A vosotros se os ha dado conocer los misterios del reino de los cielos/dios, pero a los de fuera...

[Mateo 13:31](#) / [Mc 4:30](#) / [Lc. 13:18](#) : El reino de los cielos/dios es como un grano de mostaza...

[Mateo 16:28](#) / [Mc 9,1](#) / [Lc. 9:27](#) : Hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte antes de ver al Hijo del Hombre viniendo en su reino/antes de ver el reino de Dios venir con poder/antes de ver el reino de Dios.

[Mateo 18:1-4](#) / [Mc. 10:15](#) / [Lc. 18:16-17](#) : Los discípulos se acercaron a Jesús y le preguntaron: «¿Quién es el mayor en el reino de los cielos?». Y llamando a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo: «De cierto os digo que si no os volvéis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. El que se humille como este niño, ése es el mayor en el reino de los

cielos». [Mc./Lc.: El que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él].

Cf. también [Mt. 19:14](#) : Dejad a los niños venir a mí, y no se lo impidáis; porque de los tales es el reino de los cielos.

[Mateo 19: 23s./ Mc. 10:23s ./ Lc. 18:25](#) Será difícil para un rico entrar en el reino de los cielos/dios.

[Mateo 26:29 / Mc. 15:43 / Lc. 22:16 , 18](#) : No volveré a beber de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre. [Lucas repite una frase similar sobre el pan y la copa.]

(ii) En Mateo y Marcos:

[Mateo 4:17 / Mc. 1:15](#) : Arrepentíos, porque el reino de los cielos/dios se ha acercado.

[Mateo 20:21 / Mc 10, 37](#) : Manda que en tu reino [por 'reino', Mc tiene 'gloria'] estos dos hijos míos [Mc.: Concédenos que...] se sienten el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda].

[Mc 9,47](#) : es mejor entrar en el reino de Dios con un solo ojo que con dos ojos ser arrojado a la Gehena. [Cf. [Mt. 18:9](#) , donde 'vida' es paralelo a 'reino' en Mc.]

(iii) En Mateo y Lucas:

[Mateo 5:3 / Lc 6,20 / Tom 54](#): De ellos [de los pobres (Mt : en espíritu)] es el reino de los cielos.

[Mateo 6:33 / Lc. 6:31](#) : Buscad [Mt.: primeramente] su reino.

[Mateo 6:10 / Lc. 11:2](#) : Venga tu reino.

[Mateo 8:11 / Lc 13,28s .:](#) Muchos vendrán de Oriente y de Occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos/dios, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores... [Lc añade: lloraréis... cuando veáis a Abraham... en el reino de Dios, y a vosotros excluidos.]

[Mateo 10:7 / Lc. 9:2](#) : Predicad mientras vais, diciendo: «El reino de los cielos se ha acercado». [En Lc., «los envió a predicar el reino de Dios».]

[Mateo 11:11-12 / Lc. 7:28 ; 16:16](#) , cp. *Thom* . 46: Entre los nacidos de mujer no se ha levantado nadie mayor que Juan el Bautista; sin embargo, el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él [par.: [Lc. 7:28](#)]. Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos ha sufrido violencia, y los violentos lo arrebatan. [Par.: [Lc. 16:16](#) : La ley y los profetas eran hasta Juan; desde entonces se predica el evangelio del reino de Dios, y todo el que entra en él por la fuerza.]

[Mateo 12:28 / Lc. 11:20](#) : Pero si por el Espíritu [Lc: dedo] de Dios echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios.

[Mateo 13:33](#) / [Lc. 13:20](#) : El reino de los cielos/dios es como la levadura...

[Mt. 22:2](#) : El reino de los cielos es semejante a un rey que hizo un banquete de bodas para su hijo... [[Lc. 14:15](#) : Uno de los comensales dijo: «¡Bienaventurado el que coma pan en el reino de Dios!». Pero Jesús respondió: «Un hombre dio una vez un gran banquete...».

[Lc. 19:11](#) : Luego procedió a referir una parábola, por cuanto estaba cerca de Jerusalén, y porque pensaban que el reino de Dios había de manifestarse inmediatamente. [[Mateo 25:14-30](#) : parábola similar, sin introducción de 'reino', pero con 'reino' en un contexto más amplio.]

(iv) En Marcos y Lucas:

[Lc. 22:29-30](#) : Yo os asigno un reino, como mi Padre me lo asignó a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino, y os sentéis en tronos juzgando a las doce tribus de Israel. [[Mc. 11:10](#) : dicho similar, con 'en el nuevo mundo' (*palingenesia*) en lugar de 'reino'.]

[Mc. 15:43](#) / [Lc. 23:51](#) : José de Arimatea 'esperaba el reino de Dios'.

(v) Sólo en Mateo:

[Mateo 3:2](#) (Juan el Bautista): Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado.

[Mateo 4:23](#) : Y recorrió Jesús toda Galilea, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad...

[Mt. 5:10](#) : Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.

[Mateo 5:19s](#) : Cualquiera, pues, que quebrante uno solo de estos mandamientos, incluso los más pequeños, y así lo enseñe a los hombres, será considerado el más pequeño en el reino de los cielos; pero quien los cumpla y los enseñe será considerado grande en el reino de los cielos. Porque os digo que, si vuestra justicia no supera la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.

[Mt. 7:21](#) : No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos.

[Mateo 9:35](#) : Recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad...

[Mt. 13:19](#) : Cuando alguno oye la palabra del reino y no la entiende, viene el malo, y arrebató lo que se sembró en su corazón...

[Mt. 13:24](#) : El reino de los cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo... [cf. *Tom* . 57.]

Mateo 13:36–43 (3 referencias): (**38**) La buena semilla significa los hijos del reino... (**41**) 'el hijo del hombre' enviará a sus ángeles, y recogerán de su reino todas las causas de pecado... (**43**) Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre.

Mateo 13:44–52 (4 referencias): (**44**) El reino de los cielos es como un tesoro... [cf. *Thom* . 109] (**45**) como un comerciante en busca de perlas finas... [cf. *Thom* . 76] (**47**) como una red arrojada al mar... (**52**) Todo escriba instruido en el reino de los cielos es semejante a un padre de familia, que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas.

Mt. 16:19 : Te daré las llaves del reino de los cielos...

Mateo 18:23 : El reino de los cielos es semejante a un rey que quiso hacer cuentas con sus siervos...

Mt. 19:12 : Hay eunucos que se han hecho tales por causa del reino de los cielos. [Cp. *Tom* . 22, 2 *Clem* . 12.6, infra.]

Mt. 20:1 : El reino de los cielos es semejante a un padre de familia, que salió muy de mañana a contratar obreros...

Mt. 21:31 : De cierto os digo que los publicanos y las ramera os preceden en el reino de Dios.

Mateo 21:43 : El reino de Dios os será quitado, y será dado a gente que produzca los frutos de él.

Mateo 23:13 : ¡Ay de vosotros... porque cerráis el reino de los cielos delante de los hombres...!

Mateo 24:14 : Y este evangelio del reino será predicado en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones...

Mateo 25:1 : El reino de los cielos será comparado a diez vírgenes...

Mt. 25:34 : Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo...

(vi) Sólo en Marcos:

Mc. 4:26 : El reino de Dios es como cuando un hombre esparce semilla en la tierra...

Mc. 12:34 : No estás lejos del reino de Dios. [Cf. *Tom* . 82 (abajo).]

(vii) Sólo en Lucas:

Lc. 1:33 : De su reino no tendrá fin.

Lc. 4:43 : También a las otras ciudades es necesario anunciar el evangelio del reino de Dios; porque para esto he sido enviado.

Lc. 8:1 : [Jesús] recorría las ciudades y las aldeas, predicando y anunciando el evangelio del reino de Dios.

Lc. 9:60 : Dejad que los muertos entierren a sus muertos [= **Mt. 8:22**]; pero tú, ve y proclama el reino de Dios.

[Lc. 9:62](#) : Ninguno que poniendo su mano en el arado mira hacia atrás, es apto para el reino de Dios.

[Lc. 10:9](#) , [11](#) (La instrucción de Jesús a los discípulos): Sanad a los enfermos, y decidles: "El reino de Dios se ha acercado a vosotros" ... Pero cuando ... no os reciban, ... decid: "Aun el polvo de vuestra ciudad, que se nos pega a los pies, lo sacudimos en vosotros; sin embargo, sabed esto: que el reino de Dios se ha acercado".

[Lc. 17:20-1](#) : Al ser preguntado por los fariseos cuándo vendría el reino de Dios, les respondió: «El reino de Dios no viene con señales visibles; ni dirán: “¡Miren, aquí está!” o “¡Allí!”, porque he aquí, el reino de Dios está *entos hymon* ». [Cf. p. [469](#) : «a tu alcance» es más probable que «en medio de ti», y cualquiera de estas dos que «dentro de ti». Sobre el dicho, cf. *P. Oxy.* 654.3; y *Thom.* 3, 113.]

[Lc. 18:29](#) : No hay nadie que haya dejado casa, o mujer, o hermanos, o padres, o hijos, por el reino de Dios, que no reciba... [[Mateo 19:29](#) y [Mc 10:30](#) tiene 'por amor de mi nombre'/'por amor de mí y por amor del evangelio'.]

[Lc. 21:31](#) : Cuando veáis que suceden estas cosas, sabed que el reino de Dios está cerca. [[Mateo 24:33](#) / [Mc 13,29](#) tiene 'él' (normalmente traducido 'él': cf. pág. [364](#) arriba).]

[Lc. 22,29s](#) .: (véase arriba, en Mc./Lc.)

[Lc. 23:42](#) : Jesús, acuérdate de mí cuando vengas en tu reino.

b. Listado por categorías generales

(i) estados resumidos:

[Mt. 3:2](#) (Juan el Bautista); [Mateo 4:17](#) / [Mc. 1:15](#) ; [Mateo 4:23](#) ; [9:35](#) ; [Lc. 4:43](#) ; [8:1](#) (Jesús); [Mateo 10:7](#) / [Lc. 9:2](#) ; [Lc. 9:60](#) ; [10:9](#) , [11](#) (discípulos); [Mateo 24:14](#) (en el intervalo antes de la caída de Jerusalén)

(ii) invitaciones al reino o redefiniciones del mismo:

[Mateo 5:3](#) / [Lc. 6:20](#) ; [Mateo 5:10](#) ; [5:19](#) ; [5:20](#) ; [6:10](#) / [Lc. 11:2](#) ; [Mateo 6:33](#) / [Lc. 6:31](#) ; [Mateo 12:25-6](#) / [Mc. 3:23-6](#) / [Lc. 11:17-18](#) ; [Mateo 12:28](#) / [Lc. 11:20](#) ; [Mateo 16:19](#) ; [Mateo 18:1](#) , [3](#) , [4](#) / [Mc. 10:15](#) / [Lc. 18,17](#) (cf. también [Mateo 19:14](#)); [Mateo 20:21](#) / [Mc. 10:37](#) ; [Mateo 21:31](#) (cp. [Lc. 11:52](#)); [Mc 12,34](#) (cf. *Tom* 82, más abajo); [Lc. 22:29s](#) .; [Mateo 25:34](#)

(iii) advertencias sobre la exclusión del reino:

[Mateo 5:20](#) ; [7:21](#) ; [8:11](#) / [Lc. 13:28s](#) .; [Mateo 11:11-12](#) /? [Lc. 16:16](#) ; [Mateo 19:12](#) , [14](#) , [23](#) y siguientes ./ [Mc. 10:23s](#) ., [Lc. 18:24-9](#) ; [Mateo 23:13](#) , [Lc. 9:62](#) ; [Mc 9,47](#) (cf. [Mt. 18:9](#) , donde “vida” es paralelo a “reino” en Mc.); [Mateo 21:43](#)

(iv) dentro de la redefinición parabólica:

Mateo 13:11 / Mc. 4:11 / Lc. 8:10 ; Mateo 13:19 ; Mc. 4:26 ; Mateo 13:24 ; Mateo 13:31 / Mc 4:30 / Lc. 13:18 ; Mateo 13:33 / Lc. 13:20 ; Mateo 13:36-43 (3 referencias); Mateo 13:44-52 (4 referencias); Mateo 18:23 ; Mateo 20:1 ; Mateo 22:2 /? Lc. 14:15 , 22:2 ; Lc 19,11 (cf. Mt. 25,14ss .); Mateo 25:1

(v) la venida del reino:

Mateo 16:28 / Mc 9,1 / Lc. 9:27 ; Lc. 17:20-21 ; Lc. 22,29-30 (cf. Mc. 11:10); Lc. 21:31 ; Mateo 25:34 ; Mateo 26:29 / Mc. 15:43 / Lc. 22:16 , 18

(vi) otros:

Lc. 1:33 ; 23:42 ; Mc. 15:43 / Lucas 23:51

2. Juan

Jn. 3:3 : El que no nace de nuevo no puede ver el reino de Dios.

Jn. 3:5 : Nadie puede entrar en el reino de Dios sin nacer de agua y del Espíritu.

Jn. 18:36s .: Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis seguidores lucharían para evitar que me entregaran a los judíos. Pero, en realidad, mi reino no es de aquí. Pilato le preguntó: «¿Entonces tú eres rey?». Jesús respondió: «Tú dices que soy rey. Para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad...».

3. Hechos

Hch. 1:3 : Y se les presentó vivo, ... apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles acerca del reino de Dios.

Hch. 1:6 : Señor, ¿es este el tiempo en que restaurarás el reino a Israel?

Hch. 8:12 : Pero cuando creyeron a Felipe, que anunciaba el evangelio del reino de Dios y el nombre de Jesucristo, fueron bautizados...

Hch. 14:22 : [Pablo y Bernabé] animaron [a los discípulos] a perseverar en la fe, diciendo: Es necesario que a través de muchas persecuciones entremos en el reino de Dios.

Hch. 19:8 : [Pablo] entró en la sinagoga [en Éfeso] y durante tres meses habló con valentía y argumentó persuasivamente acerca del reino de Dios.

Hech. 20:25 : [Pablo dijo a los ancianos de Éfeso] Y ahora sé que ninguno de vosotros, entre quienes he andado predicando el reino, volverá a ver mi rostro.

Hch. 28:23 : Desde la mañana hasta la tarde [Pablo] les declaraba el asunto, testificando acerca del reino de Dios y tratando de convencerlos acerca de Jesús, tanto por la ley de Moisés como por los profetas.

Hch. 28:31 : [Pablo estaba] proclamando el reino de Dios y enseñando acerca del Señor Jesucristo con toda valentía y sin impedimento.

Cf. también [Hch. 4:24](#) ('Señor Soberano [*despota*] ...'); [17:7](#) ('Dicen que hay otro rey [*basilea heteron*], Jesús').

4. Corpus Paulino

[Ro. 14:17](#) : El reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo.

[1 Cor. 4:20](#) : El reino de Dios no depende de palabras, sino de poder.

[1 Cor. 6:9](#) : Los malhechores no heredarán el reino de Dios

[1 Cor. 6:10](#) : Ninguno de estos [siguiendo una larga lista] heredará el reino de Dios

[1 Cor. 15:24](#) : Luego el fin, cuando [Cristo] entregue el reino al Padre, después de haber suprimido todo principado, toda autoridad y potencia.

[1 Cor. 15:50](#) : La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción.

[Gálatas 5:21](#) : Los que practican tales cosas [siguiendo una larga lista] no heredarán el reino de Dios.

[Efesios 5:5](#) : Tened por cierto esto: que ningún fornicario o inmundo... tiene herencia en el reino de Cristo y de Dios.

[Col. 1:13](#) : Él nos ha librado de la potestad de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su amado Hijo...

[Col. 4:11](#) : Éstos [siguiendo una lista] son los únicos de la circuncisión entre mis colaboradores en el reino de Dios, y han sido un consuelo para mí.¹

[1 Tes. 2:12](#) : ... exhortándoos a vivir una vida digna de Dios, que os llamó a su reino y gloria.

[2 Tes. 1:5](#) : Esto es evidencia del justo juicio de Dios, y tiene el propósito de hacerlos dignos del reino de Dios, por el cual también están sufriendo.

[2 Timoteo 4:1](#) : En la presencia de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a los vivos y a los muertos, y en vista de su manifestación y de su reino, ...

[4:18](#) : El Señor me librará de todo ataque maligno y me salvará para su reino celestial.

Cf. también [Romanos 5:17](#) , [21](#) ; [6:12-23](#) (los redimidos 'reinarán'; la gracia 'reinará', en contraste con el reinado o gobierno del 'pecado'); [1 Cor. 4:8](#) ('¡Se han hecho reyes completamente aparte de nosotros!'); [15:23-8](#) (la secuencia de eventos en la venida del reino); [1 Timoteo 1:17](#) ('Al Rey de los siglos, al único Dios, sea honor y gloria'); [6:15](#) ('El bienaventurado y solo Soberano [*dynastes*], Rey de reyes y Señor de señores...').

5. Resto del NT

[Hebreos 1:8](#) : Pero del Hijo dice: Tu trono, oh Dios, por el siglo del siglo, Y cetro de justicia es el cetro de tu reino.

[Hebreos 2:9](#) : Vemos a Jesús... coronado de gloria y honra...

[Hebreos 12:28](#) : Así que, recibiendo nosotros un reino inconmovible, demos gracias...

[Stg 2:5](#) : ¿No ha elegido Dios a los pobres de este mundo, para que sean ricos en fe y herederos del reino que ha prometido a los que le aman?

[2 Pedro 1:11](#) : Porque de esta manera os será ampliamente otorgada la entrada en el reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.

[Apocalipsis 1:6](#) : (Al que nos amó, y nos lavó de nuestros pecados con su sangre, e hizo de nosotros un reino y sacerdotes para servir a su Dios y Padre, a él sea gloria...

[Apocalipsis 1:9](#) : Yo, Juan, vuestro hermano, que comparto con vosotros la persecución, el reino y la paciencia de Jesús...

[Apocalipsis 5:10](#) : Y los has hecho un reino y sacerdotes para nuestro dios, y reinarán sobre la tierra.

[Apocalipsis 11:15](#) : Los reinos del mundo han venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo; y él reinará por los siglos de los siglos.

[Apocalipsis 11:17](#) : Te damos gracias... porque has tomado tu gran poder y has comenzado a reinar.

[Apocalipsis 12:10](#) : Ahora ha venido la salvación, el poder y el reino de nuestro dios y la autoridad de su Cristo; porque el acusador de nuestros compañeros ha sido lanzado fuera...

[Apocalipsis 17:14](#) : El Cordero los vencerá, porque él es Señor de señores y Rey de reyes, y los que están con él son llamados y elegidos y fieles.

[Apocalipsis 19:6](#) : ¡Aleluya! Porque el Señor nuestro Dios Todopoderoso reina.

[Apocalipsis 19:16](#) : Y tiene un nombre inscrito: Rey de reyes y Señor de señores.

[Apocalipsis 20:4](#) : Y vi tronos; y a los que se sentaron sobre ellos se les dio autoridad para juzgar... Y volvieron a vivir y reinaron con Cristo mil años.

[Apocalipsis 20:6](#) : Y serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años.

[Apocalipsis 22:5](#) : El Señor Dios será su luz, y reinarán por los siglos de los siglos.

Cf. también [2 Pedro 2:1](#) (refiriéndose a Cristo como *déspota* , 'amo'); [Jd. 4](#) ('Nuestro Maestro y Señor, Jesucristo'); [Apocalipsis 6:10](#) ('Soberano Señor [*déspota*], santo y verdadero').

6. Otra literatura cristiana primitiva y relacionada:

1 Clem . 42.3: Los apóstoles salieron con la seguridad del Espíritu Santo predicando la buena nueva de que el reino de Dios estaba por venir.

1 Clem . 50.3: aquellos que fueron perfeccionados en el amor por la gracia de Dios tienen un lugar entre los piadosos que se manifestarán en la visitación del reino de Cristo [algunos manuscritos: de Dios].

2 Clem . 9.6: Amémonos, pues, unos a otros, para que todos lleguemos al reino de Dios.

2 Clem . 11.7: Si, pues, hacemos justicia delante de Dios, entraremos en su reino y recibiremos las promesas que ningún oído ha escuchado.

2 Clem . 12.1–6: Esperemos, pues, el reino de Dios, de hora en hora, en amor y justicia, ya que desconocemos el día de la manifestación de Dios. Porque cuando alguien le preguntó al Señor cuándo vendría su reino, respondió: «Cuando los dos sean uno, y lo exterior como lo interior, y lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino». Ahora bien, «los dos son uno» cuando hablamos con la verdad, y hay una sola alma en dos cuerpos sin disimulo. Y con «lo exterior como lo interior» quiere decir que lo interior es el alma y lo exterior es el cuerpo. Por lo tanto, así como tu cuerpo es visible, así también tu alma sea manifiesta en tus buenas obras. Y con «lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino» quiere decir que, cuando un hermano vea a una hermana, no la considere mujer, ni ella a él hombre. Cuando hagan esto, dice, vendrá el reino de mi Padre. [Cf. *Thom* . 22.1–7, más abajo.]

Ignacio *Philad* . 3.3 [citando [1 Cor. 6:9s](#) .]: No os engaños, hermanos míos: si alguno sigue a un causante de cismas, no heredará el reino de Dios.

Policarpo *Fil* . 5.3 [citando [Gálatas 5:17](#) y [1 Cor. 6:9s](#) .]: Toda lujuria lucha contra el Espíritu; y ni los fornicarios, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los que hacen cosas inicuas heredarán el reino de Dios.

Bernabé 4.13: Nunca descansen como si fuéramos 'llamados', ni nos adormezcamos en nuestros pecados, no sea que el gobernante maligno tome poder sobre nosotros y nos expulse del reino del Señor.

Hermas *Sim* . 9.15.3: El siervo que lleva estos nombres [malvados] verá el reino de Dios, pero no entrará en él.

Hermas *Sim* . 9.29.2: Estos, pues, vivirán sin duda en el reino de Dios, porque con ningún acto contaminaron los mandamientos de Dios, sino que permanecieron en inocencia todos los días de sus vidas en la misma mente.

Tomás 2,3s: Cuando sean perturbados, se maravillarán y reinarán sobre todo.

Tomás 3.1-3: Jesús dijo: «Si sus líderes les dicen: “Miren, el reino está en el cielo”, entonces las aves del cielo los precederán. Si les dicen: “Está en el mar”, entonces los peces los precederán. Más bien, el reino está dentro de ustedes y está fuera de ustedes».

Tomás 20.1s.: Los discípulos le dijeron a Jesús: «Dinos a qué se parece el reino de los cielos». Él les respondió: «Es como un grano de mostaza...».

Tomás 22.1-7: Jesús dijo a sus discípulos: «Estos niños que están siendo amamantados son como los que entran en el reino». Le dijeron: «¿Entraremos, pues, como niños en el reino?». Jesús les respondió: «Cuando hagas de los dos uno solo, y cuando hagas lo interior como lo exterior, y lo de arriba como lo de abajo, y cuando hagas del varón y la hembra una sola cosa, de modo que el varón no sea varón ni la hembra mujer; y cuando hagas ojos en lugar de ojo, una mano en lugar de mano, un pie en lugar de pie, y una semejanza en lugar de semejanza, entonces entrarás [en el reino]».

Tomás 27.1: Jesús dijo: «Si no ayunáis por lo que respecta al mundo, no encontraréis el reino.»

Tomás 46.1-2: Jesús dijo: «Entre los nacidos de mujer, desde Adán hasta Juan el Bautista, nadie es tan superior a Juan el Bautista que no deba bajar la vista. Sin embargo, he dicho que cualquiera de vosotros que llegue a ser niño conocerá el reino y llegará a ser superior a Juan».

Tomás 49: Jesús dijo: «Bienaventurados los solitarios y los elegidos, porque hallarán el reino. Porque de él son y a él volverán».

Tomás 82: Jesús dijo: «El que está cerca de mí, está cerca del fuego; y el que está lejos de mí, está lejos del reino.»

Tomás 96.1-2: Jesús dijo: «El reino del Padre es como una mujer. Tomó un poco de levadura, la escondió en masa y la hizo en panes grandes».

Tomás 97.1-2: Jesús dijo: «El reino del Padre es como una mujer que llevaba una jarra llena de harina. Mientras caminaba por el camino, aún lejos de casa, se le rompió el asa de la jarra y se derramó la harina...».

Tomás 98.1-3: Jesús dijo: «El reino del Padre es como un hombre que quiso matar a un hombre poderoso. En su propia casa, desenvainó su espada y la clavó en la pared para ver si su mano podía atravesarla. Entonces mató al hombre poderoso».

Tomás 99,2-3: Jesús dijo: «Quienes hacen la voluntad de mi Padre, son mis hermanos y mi madre. Ellos entrarán en el reino de mi Padre».

Tomás 107.1-3: Jesús dijo: «El reino es como un pastor que tenía cien ovejas. Una de ellas, la más grande, se extravió. Dejó las noventa y nueve y buscó a aquella hasta que la encontró. Después de tanto esfuerzo, les dijo a las ovejas: «Me preocupo por ustedes más que por las noventa y nueve».

Tomás 113.1-4: Sus discípulos le preguntaron: «¿Cuándo vendrá el reino?». [Jesús respondió:] «No vendrá con solo esperarlo. No será cuestión de decir: «Aquí está» o «Allí está». Más bien, el reino del Padre está extendido sobre la tierra, y los hombres no lo ven».

Tomás 114.2-3: Jesús dijo: «Yo mismo guiaré [a María] para hacerla hombre, para que ella también se convierta en un espíritu viviente semejante a vosotros, los hombres. Porque toda mujer que se haga hombre entrará en el reino de los cielos».

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas

ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , ed. David N. Freedman. 6 vols. New York: Doubleday, 1992.
Aland	Aland, K., ed. 1967 [1963]. <i>Synopsis Quattuor Evangeliorum: Locis Parallelis Evangeliorum Apocryphorum et Patrum Adhibitis</i> . 2nd edn. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
ANF	Ante-Nicene Fathers
cf.	confer
cp.	compare
Epict.	Epictetus (<i>Disc.</i> = <i>Discourses</i>)
esp.	especially
Euseb. b.	Eusebius (<i>HE</i> = <i>Historia Ecclesiae</i>)
Danby	H. Danby, <i>The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes</i> . Oxford: OUP, 1933.
DJG	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> , ed. J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall. Downers Grove, Ill., and Leicester: IVP, 1992.
GM	F. García Martínez, <i>The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English</i> . Leiden: E. J. Brill, 1994.
Herm.	Hermas
Ign.	Ignatius
Jos.	Josephus
JSNTS S	<i>Journal for the Study of the New Testament Supplement Series</i>
JSOTS S	<i>Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series</i>
Juv.	Juvenal (<i>Sat.</i> = <i>Satires</i>)
LCL	Loeb Classical Library
LSJ	H. G. Liddell and R. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i> , new edn. by H. S. Jones. Oxford: OUP, 1940 [1843].
LXX	Septuagint version of the Old Testament (see below)
MT	Masoretic Text (of the Hebrew Bible)
NIDN TT	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i> , ed. Colin Brown. 3 vols. Exeter: Paternoster, 1975–78.
NRSV	New Revised Standard Version (see below)

NT	New Testament
NTA	<i>New Testament Apocrypha</i> , ed. E. Hennecke and W. Schneemelcher. 2 vols. London: SCM, 1973, 1974 [1959, 1964].
NTPG	N. T. Wright, <i>The New Testament and the People of God</i> (vol. 1 of <i>Christian Origins and the Question of God</i>). London: SPCK; Minneapolis: Fortress, 1992.
OT	Old Testament
par (r).	parallel(s) (in the synoptic tradition)
SB	H. L. Strack and P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> . 6 vols. Munich: C. H. Beck, 1926–56.
SBL	Society of Biblical Literature
SNTS MS	Society for New Testament Studies Monograph Series
Schür er	E. Schürer, <i>The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ</i> (175 B.C.—A.D. 135). Rev. and ed. M. Black, G. Vermes, F. G. B. Millar. 4 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973–87.
Suet.	Suetonius
Tac.	Tacitus (<i>Ann.</i> = <i>Annals</i> ; <i>Hist.</i> = <i>Histories</i>)
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , ed. G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964–76.
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974–.

A FUENTES PRIMARIAS

1. Bible

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger and W. Rudolph. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1968–76.

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta lxx interpretes, ed. A. Rahlfs. 8th edn. 2 vols. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1965 [1935].

Novum Testamentum Graece, ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, and B. M. Metzger. 27th edn. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993 [1898].

The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books: New Revised Standard Version. New York and Oxford: OUP, 1989.

2. Other Jewish Texts

The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by H. Danby. Oxford: OUP, 1933.

The Old Testament Pseudepigrapha, ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1983–85.

The Apocryphal Old Testament, ed. H. F. D. Sparks. Oxford: Clarendon Press, 1984.

The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Commonwealth of Nations, trans. S. Singer. New edn. London: Eyre & Spottiswood, 1962.

Josephus: *Works*, ed. H. St. J. Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren and L. H. Feldman. 9 vols. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.; London: Heinemann, 1929–65.

Philo: *Works*, ed. F. H. Colson, G. H. Whitaker, J. W. Earp and R. Marcus. 12 vols. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.; London: Heinemann, 1929–53.

Qumran: *Die Texte aus Qumran*, ed. E. Lohse. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

———, trans.: F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Leiden: E. J. Brill, 1994.

———, trans.: G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*. 4th edn. London: Penguin Books, 1995 [1962].

Rabbinic Literature: cf. Schürer 1.68–118.

3. Other Early Christian and Related Texts

Apostolic Fathers: *The Apostolic Fathers*, ed. and trans. J. B. Lightfoot. 5 vols. London: Macmillan, 1889–90.

———: *The Apostolic Fathers*, ed. and trans. Kirsopp Lake. LCL. 2 vols. London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1965.

———: *Early Christian Writings*, trans. Maxwell Staniforth, intr. and ed. by A. Louth. London: Penguin Books, 1968.

Eusebius: *Eusebius. The Ecclesiastical History*, ed. and trans. Kirsopp Lake, H. J. Lawlor and J. E. L. Oulton. LCL. 2 vols. London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1973–75.

Hippolytus: in ANF 5.9–259.

Nag Hammadi texts: *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson. Leiden: Brill; San Francisco: Harper & Row, 1977.

New Testament Apocrypha, ed. E. Hennecke and W. Schneemelcher. 2 vols. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1963–65 [1959–64].

———: in *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version*, ed. R. J. Miller. Sonoma, Calif.: Polebridge, 1992.

Origen: *Contra Celsum*. in ANF vol. 4.

Thomas: *The Gospel According to Thomas*, ed. A. Guillaumont et al. Leiden: Brill; London: Collins, 1959.

4. Pagan Texts

Dio: Dio Chrysostom, ed. and trans. J. W. Cohoon and H. L. Crosby. 5 vols. LCL. London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1932–51.

Epictetus: *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, ed. and trans. W. A. Oldfather. LCL. 2 vols. London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1978–79.

Juvenal: *Juvenal and Persius*, trans. G. G. Ramsay. LCL. London: Heinemann; New York: Putnam's, 1920.

———, trans.: *Juvenal. The Sixteen Satires*, trans. and intr. P. Green. London: Penguin Books, 1974 [1967].

Lucian: *Lucian of Samosata*, ed. and trans. A. M. Harmon et al. LCL. London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1932.

Pliny the Younger: *C. Plini Caecili Secundi Epistularum Libri Decem*, ed. R. A. B. Mynors. Oxford: OUP, 1963.

———, trans.: *The Letters of the Younger Pliny*, trans. and intr. B. Radice. London: Penguin Books, 1963.

Suetonius: *C. Suetoni Tranquili Opera*, vol. 1. *De Vita Caesarum Libri VIII*. Ed. M. Ihm. Stuttgart: Teubner, 1978 [1908].

———, trans.: *Suetonius. The Twelve Caesars*, trans. R. Graves. London: Penguin Books, 1957.

Tacitus, *Annals: Cornelii Taciti Annalium ab Excessu Divi Augusti Libri*, ed. C. D. Fisher. Oxford: Clarendon Press, 1906.

———, trans.: *Tacitus. The Annals of Imperial Rome*, trans. M. Grant. London: Penguin Books, 1956.

Tacitus, *Histories: Cornelii Taciti Historiarum Libri*, ed. C. D. Fisher. Oxford: Clarendon Press, n.d.

———, trans.: *Tacitus. The Histories*, trans. K. Wellesley. London: Penguin Books, 1964.

Thucydides: *Thucydidis Historiae*, ed. H. S. Jones. 2 vols. Oxford: OUP, 1898.

———, trans.: *Thucydides: History of the Peloponnesian War*, trans. R. Warner. London: Penguin Books, 1954.

B

FUENTES SECUNDARIAS

Achtemeier, Paul J. 1970. 'Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae.' *Journal of Biblical Literature* 89:265–91.

Ackroyd, Peter R. 1968. *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*. London: SCM.

Alexander, Philip S. 1983. '3 (Hebrew Apocalypse Of) Enoch.' In *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J. H. Charlesworth, 223–315. Garden City, N. Y.: Doubleday.

———. 1992. '“The Parting of the Ways” from the Perspective of Rabbinic Judaism.' In *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135*, ed. J. D. G. Dunn, 1–25. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. 66. Tübingen: Mohr.

Allison, D. C. 1983. 'Matt. 23:39 = Luke 13:35b as a Conditional Prophecy.' *Journal for the Study of the New Testament* 18:75–84.

———. 1985. *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*. Philadelphia: Fortress.

———. 1987. 'Jesus and the Covenant: A Response to E. P. Sanders.' *Journal for the Study of the New Testament* 29:57–78.

———. 1994. 'A Plea for Thoroughgoing Eschatology.' *Journal of Biblical Literature* 113:651–68.

Alon, Gedaliah. 1989 [1980]. *The Jews in Their Land in the Talmudic Age (70–640 C.E.)*. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.

Alter, Robert. 1981. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.

Anderson, Gary A. 1992. 'Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT).' In *ABD* 5:870–86.

Anderson, Hugh. 1992. 'Fourth Maccabees.' In *ABD* 4:452–4.

Anderson, Robert T. 1992. 'Samaritans.' In *ABD* 5:940–7.

Antwi, Daniel J. 1991. 'Did Jesus Consider His Death to Be an Atoning Sacrifice?' *Interpretation* 45:17–28.

Ashton, John. 1991. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon.

Ateek, Naim S. 1989. *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*. Maryknoll, N. Y.: Orbis.

Aune, David E. 1980. 'Magic in Early Christianity.' In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. H. Temporini and A. Haase, vol. 2.23, 1507–57. Berlin: De Gruyter.

———. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

- . 1991. 'On the Origins of the "Council of Javneh" Myth.' *Journal of Biblical Literature* 110:491–3.
- . 1992a. 'Christian Prophecy and the Messianic Status of Jesus.' In *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 404–22. Minneapolis: Fortress.
- . 1992b. 'Eschatology (early Christian).' In *ABD* 2:594–609.
- Austen, Ralph A. 1986. 'Social Bandits and Other Heroic Criminals: Western Models of Resistance and Their Relevance for Africa.' In *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*, ed. Donald Crummey. London: James Currey; Portsmouth, N.H.: Heinemann.
- Bailey, Kenneth E. 1983 [1976, 1980]. *Poet and Peasant/Through Peasant Eyes*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- . 1991. 'Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels.' *Asia Journal of Theology* 5 (1):34–54.
- Bailey, L. 1986. 'Gehenna: The Topography of Hell.' *Biblical Archaeology* 49:187–91.
- Baillie, D. M. 1948. *God Was in Christ: An Essay on Incarnation and Atonement*. London: Faber.
- Baird, William. 1990. '“One Against the Other”: Intra-Church Conflict in 1 Corinthians.' In *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, ed. Robert T. Fortna and Beverly R. Gaventa, 116–36. Nashville: Abingdon.
- Bammel, Ernst. 1974. 'Zum Testimonium Flavianum (Jos Ant 18, 63–64).' In *Josephus-Studien*, ed. O. Betz, K. Haacker, and M. Hengel, 9–22. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1984. 'The *titulus*.' In *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 353–64. Cambridge: CUP.
- Bammel, Ernst, and Charles F. D. Moule, eds. 1984. *Jesus and the Politics of His Day*. Cambridge: CUP.
- Barker, Margaret. 1987. *The Older Testament*. London: SPCK.
- . 1991. *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*. London: SPCK.
- . 1992. *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*. London: SPCK.
- Barr, James. 1988. 'Abba Isn't "Daddy".' *Journal of Theological Studies* 39:28–47.
- Barrett, C. K. 1959. 'The Background of Mark 10:45.' In *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893–1958*, ed. A. J. B. Higgins, 1–18. Manchester: Manchester U. P.

- . 1967. *Jesus and the Gospel Tradition*. London: SPCK.
- . 1975. 'The House of Prayer and the Den of Thieves.' In *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, ed. E. Earle Ellis and E. Grässer, 13–20. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1978 [1955]. *The Gospel According to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. London: SPCK.
- Barth, Karl. 1936–69. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Barton, J. 1986. *Oracles of God*. London: Darton, Longman & Todd.
- Bauckham, Richard J. 1978. 'The Sonship of the Historical Jesus in Christology.' *Scottish Journal of Theology* 31:245–60.
- . 1985. 'The Son of Man: "A Man in My Position" or "Someone"?' *Journal for the Study of the New Testament* 23:23–33.
- . 1986. 'The Coin in the Fish's Mouth.' In *Gospel Perspectives*. Vol. 6. *The Miracles of Jesus*, ed. D. Wenham and C. Blomberg, 219–52. Sheffield: JSOT Press.
- . 1988. 'Jesus' Demonstration in the Temple.' In *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. B. Lindars, 72–89, 171–6. Cambridge: James Clarke.
- . 1990. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- . 1991. 'The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels.' *New Testament Studies* 37:225–46.
- . 1992. 'Jesus, Worship of.' In *ABD* 3:812–19.
- . 1993a. 'Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel.' *Journal of Theological Studies* n.s. 44:24–69.
- . 1993b. 'The Parting of the Ways: What Happened and Why.' *Studia Theologica* 47:135–51.
- . 1995a. 'James and the Jerusalem Church.' In *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, ed. R. J. Bauckham. (*The Book of Acts in Its First Century Setting*, ed. B. W. Winter, vol. 4.) 415–80. Carlisle: Paternoster; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- . 1995b. 'James at the Centre.' *European Pentecostal Theological Association Bulletin* 14:22–33.
- Beasley-Murray, G. R. 1954. *Jesus and the Future: An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*. London: Macmillan.
- . 1957. *A Commentary on Mark 13*. New York: Macmillan.
- . 1983. 'Second Thoughts on the Composition of Mk. 13.' *New Testament Studies* 29:414–20.

- . 1986. *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Beck, N. A. 1970. 'The Last Supper as an Efficacious Symbolic Act.' *Journal of Biblical Literature* 89:192–8.
- Beckwith, Roger T. 1985. *The Old Testament Canon of the New Testament Church, and Its Background in Early Judaism*. London: SPCK; Grand Rapids: Eerdmans.
- Best, Ernest. 1986. *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Betz, Hans-Dieter. 1967. 'The Logion of the Easy Yoke and of Rest (Matt 11:28–30).' *Journal of Biblical Literature* 86:10–24.
- . 1985. *Essays on the Sermon on the Mount*. Philadelphia: Fortress.
- . 1992. 'Sermon on the Mount/Plain.' In *ABD* 5:1106–12.
- Betz, Otto. 1968 [1965]. *What Do We Know About Jesus?* Trans. M. Kohl. London: SCM.
- . 1987. *Jesus der Messias Israels: Aufsätze zur biblischen Theologie*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. 42. Tübingen: Mohr.
- Black, Matthew. 1971. 'The Christological Use of the Old Testament in the New Testament.' *New Testament Studies* 18:1–14.
- . 1992. 'The Messianism of the Parables of Enoch: Their Date and Contribution to Christological Origins.' In *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 145–68. Minneapolis: Fortress.
- Blok, Anton. 1972. 'The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered.' *Comparative Studies in Society and History* 14:494–503.
- . 1988 [1974]. *The Mafia of a Sicilian Village 1860–1960: The Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Cambridge: Polity Press.
- Blomberg, Craig L. 1990. *Interpreting the Parables*. Leicester: Apollos.
- Bock, Darrell L. 1994. 'The Son of Man Seated at God's Right Hand and the Debate Over Jesus' "Blasphemy".' In *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. Joel B. Green and Max Turner, 181–91. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster.
- Bockmuehl, Markus. 1994. *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Boers, Hendrikus. 1989. *Who Was Jesus? The Historical Jesus and the Synoptic Gospels*. San Francisco: Harper & Row.

Bokser, Baruch M. 1992. 'Unleavened Bread and Passover, Feasts Of.' In *ABD* 6:755–65.

Booth, Roger P. 1986. *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, no. 13. Sheffield: JSOT Press.

Borg, Marcus J. 1984. *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*. New York/Toronto: The Edwin Mellen Press.

———. 1986. 'A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus.' *Foundations and Facets Forum* 2 (3):81–102.

———. 1987a. *Jesus: A New Vision*. San Francisco: Harper & Row.

———. 1987b. 'The Jesus Seminar and the Passion Sayings.' *Foundations and Facets Forum* 3 (2):81–95.

———. 1987c. 'An Orthodoxy Reconsidered: The "End-of-the-World Jesus"' In *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright, 207–17. Oxford: OUP.

———. 1994a. *Jesus in Contemporary Scholarship*. Valley Forge, Pa.: TPI.

———. 1994b. *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus & the Heart of Contemporary Faith*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Boring, M. E. 1985. 'Criteria of Authenticity: The Lucan Beatitudes as a Test Case' *Foundations and Facets Forum* 1 (4):3–38.

———. 1992. 'Prophecy (Early Christian).' In *ABD* 5:495–502.

Bornkamm, Günther. 1960 [1956]. *Jesus of Nazareth*. Trans. I. McLuskey, F. McLuskey, and J. M. Robinson. Preface by J. M. Robinson. New York: Harper & Row.

Borsch, F. H. 1992. 'Further Reflections on "The Son of Man": The Origins and Development of the Title.' In *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 130–44. Minneapolis: Fortress.

Bostock, D. G. 1980. 'Jesus as the New Elisha.' *Expository Times* 92:39–41.

Boucher, Madeleine. 1977. *The Mysterious Parable: A Literary Study*. CBQ Monograph Series, no. 6. Washington: Catholic Biblical Association of America.

Bowden, John. 1988. *Jesus: The Unanswered Questions*. London: SCM.

Bowker, John W. 1973. *Jesus and the Pharisees*. Cambridge: CUP.

———. 1974. 'Mystery and Parable: Mark 4:1–20.' *Journal of Theological Studies* n.s. 25:300–17.

- . 1977. 'The Son of Man.' *Journal of Theological Studies* 28:19–48.
- . 1978. *The Religious Imagination and the Sense of God*. Oxford: Clarendon.
- Boyarín, Daniel. 1994. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Boyd, Gregory A. 1995. *Cynic Sage or Son of God? Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies*. Wheaton, Ill.: Bridgepoint.
- Braaten, Carl E. 1994. 'Jesus and the Church: An Essay on Ecclesial Hermeneutics.' *Ex Auditu* 10:59–71.
- Brandon, S. G. F. 1967. *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*. Manchester: Manchester U. P.
- Braun, Herbert. 1984 [1969]. *Jesus: Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*. Tübingen: Mohr.
- Breech, James. 198. *The Silence of Jesus: The Authentic Voice of the Historical Man*. Philadelphia: Fortress.
- Brown, Colin. 1969. *Philosophy and the Christian Faith: A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present Day*. London: Tyndale Press.
- , ed. 1975–78. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Exeter: Paternoster.
- . 1984. *Miracles and the Critical Mind*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- . 1988 [1985]. *Jesus in European Protestant Thought, 1778–1860*. Grand Rapids: Baker.
- Brown, Raymond E. 1994. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. New York: Doubleday; London: Geoffrey Chapman.
- Bruce, Frederick F. 1984. 'Render to Caesar.' In *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 249–63. Cambridge: CUP.
- Buchanan, George W. 1959. 'Mark 11:15–19: Brigands in the Temple.' *Hebrew Union College Annual* 30:169–77.
- . 1984. *Jesus: The King and His Kingdom*. Macon, Ga.: Mercer U. P.
- Bultmann, Rudolf. 1957. *History and Eschatology: The Presence of Eternity*. New York: Harper.
- . 1958a [1926]. *Jesus and the Word*. New York: Scribner's.
- . 1958b. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Scribner's.
- . 1968 [1921]. *The History of the Synoptic Tradition*. Trans. John Marsh. 2nd edn. Oxford: Blackwell.

Bultmann, Rudolf, Ernst Lohmeyer, Julius Schniewind, Helmut Thielicke, and Austin Farrer. 1961. *Kerygma and Myth: A Theological Defense*. Revised Edition. Ed. Hans Werner Bartsch. New York: Harper.

Burridge, Richard A. 1992. *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. SNTSMS vol. 70. Cambridge: CUP.

Butts, J. R. 1987. 'Probing the Polling: Jesus Seminar Results on the Kingdom Sayings.' *Foundations and Facets Forum* 3 (1):98-128.

Byrne, Bernard. 1979. 'Sons of God'—'Seed of Abraham': *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul Against the Jewish Background*. Rome: Biblical Institute Press.

Cadbury, H. J. 1950. 'The Kingdom of God and Ourselves.' *Christian Century* 67:172-3.

———. 1962 [1937]. *The Peril of Modernizing Jesus*. New York: Scribner's.

Caird, George B. 1963. *The Gospel of St. Luke*. London: Penguin Books.

———. 1965. *Jesus and the Jewish Nation*. London: Athlone Press.

———. 1980. *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth.

———. 1982. 'Jesus and Israel: The Starting Point for New Testament Christology.' In *Christological Perspectives: Essays in Honor of Harvey K. McArthur*, ed. R. F. Berkey and S. Edwards, 58-68. New York: Pilgrim Press.

Caird, George B., and L. D. Hurst. 1994. *New Testament Theology*. Oxford: OUP.

Cameron, P. S. 1984. *Violence and the Kingdom: The Interpretation of Matthew 11:12*. Arbeiten zum Neuen Testament und zum Judentum, vol. 5. Frankfurt: P. Lang.

Cameron, Ronald D. 1982. *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts*. Philadelphia: Westminster.

Capper, Brian J. 1985. *PANTA KOINA: A Study of Earliest Christian Community of Goods in Its Hellenistic and Jewish Context*. Ph.D. Dissertation. Cambridge.

Caragounis, Chrys C. 1986. *The Son of Man: Vision and Interpretation*. Tübingen: Mohr.

Carter, D., and F. A. Hutchison. 1985. 'The Reagan Paradigm.' *Foundations and Facets Forum* 1 (4):39-55.

Casey, P. M. 1979. *The Son of Man*. London: SPCK.

Catchpole, David R. 1971. 'The Answer of Jesus to Caiaphas (Matt. 26:64).' *New Testament Studies* 17:213-26.

———. 1984. 'The "Triumphal" Entry.' In *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 319–34. Cambridge: CUP.

———. 1993. *The Quest for Q*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Chadwick, Henry. 1959. *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. Cambridge: CUP.

Charlesworth, James H., ed. 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. *Apocalyptic Literature and Testaments*. Garden City, N. Y.: Doubleday.

———, ed. 1985. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. *Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes Fragments of Lost Judaeo-Hellenistic Works*. Garden City, N. Y.: Doubleday.

———. 1988. *Jesus Within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries*. London: SPCK.

———. 1992a. 'Forgiveness (early Judaism).' In *ABD* 2:833–5.

———. 1992b. 'From Messianology to Christology: Problems and Prospects.' In *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 3–35. Minneapolis: Fortress.

———, ed. 1992c. *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress.

Chilton, Bruce D. 1978. 'Regnum Dei Deus Est.' *Scottish Journal of Theology* 31:261–70.

———. 1982. *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, vol. 23. Sheffield: JSOT Press.

———. 1984a. *A Galilean Rabbi and His Bible*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.

———, ed. 1984b. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. London: SPCK; Philadelphia: Fortress.

———. 1987 [1979]. *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom*. Sheffield: JSOT Press.

———. 1988. 'Jesus and the Repentance of E. P. Sanders.' *Tyndale Bulletin* 39:1–18.

———. 1992a. 'The Purity of the Kingdom as Conveyed in Jesus' Meals.' In *SBL 1992 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, 473–88. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

———. 1992b. *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program Within a Cultural History of Sacrifice*. University Park, Pa.: Pennsylvania State U. P.

———. 1994. *A Feast of Meanings: Eucharistic Theology from Jesus Through Johannine Circles*. Supplements to *Novum Testamentum*, vol. 72. Leiden: Brill.

Chilton, Bruce, and Craig A. Evans. 1994a. 'Jesus and Israel's Scriptures.' In *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. Bruce Chilton and Craig A. Evans, 281–335. Leiden: Brill.

———, eds. 1994b. *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*. Leiden: Brill.

Chilton, Bruce D., and J. I. H. MacDonald. 1987. *Jesus and the Ethics of the Kingdom*. London: SPCK.

Clayton, Ken. 1992. *Jesus and the Scrolls: Everyman's Guide to Christianity and the Dead Sea Scrolls*. Wilmslow, Cheshire: Belvedere.

Cleary, M. 1988. 'The Baptist of History and Kerygma.' *Irish Theological Quarterly* 54:211–27.

Collins, John J. 1993a. *Daniel*. Minneapolis: Fortress.

———. 1993b. 'The "Son of God" Text from Qumran.' In *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge*, ed. M. C. de Boer, 65–82. Sheffield: JSOT Press.

———. 1995. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday.

Collins, Raymond F. 1992. 'Mary.' In *ABD* 4:579–82.

Conzelmann, Hans. 1960 [1953]. *The Theology of Luke*. Trans. Geoffrey Buswell. London: Faber & Faber; New York: Harper & Row.

———. 1969. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Trans. John Bowden. New York: Harper & Row.

Cranfield, Charles E. B. 1972 [1959]. *The Gospel According to Saint Mark*. Cambridge Greek Testament Commentary. Cambridge: CUP.

Crites, Stephen. 1989 [1971]. 'The Narrative Quality of Experience.' In *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, ed. Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones, 65–88. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Crossan, J. Dominic. 1973. *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York: Harper & Row.

———. 1983. *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*. San Francisco: Harper & Row.

———. 1985. 'Exile, Stealth and Cunning.' *Foundations and Facets Forum* 1 (1):59–61.

———. 1988a. *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*. San Francisco: Harper & Row.

- . 1988b [1975]. *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*. 2nd edn. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.
- . 1991a. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperCollins; Edinburgh: T. & T. Clark.
- , ed. 1991b [1986]. *Jesus Parallels: A Workbook for the Jesus Tradition*. 2nd edn. [1st edn. entitled *Sayings Parallels*] Philadelphia: Fortress.
- . 1992. 'Parable.' In *ABD* 5:146–52.
- . 1994. *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- . 1995. *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Crummey, Donald, ed. 1986. *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*. London: James Currey; Portsmouth, N.H.: Heinemann.
- Cullmann, Oscar. 1956. *The State in the New Testament*. New York: Scribner's.
- . 1963 [1957]. *The Christology of the New Testament*. London: SCM; Philadelphia: Westminster.
- Cummins, S. A. 1994. *Paul and the Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2*. D. Phil. Thesis, Oxford University.
- Dahl, N. A. 1974. *The Crucified Messiah and Other Essays*. Minneapolis: Augsburg.
- Dalman, Gustaf H. 1903. *The Words of Jesus Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- . 1926. 'Viererlei Acker.' *Palästina-Jahrbuch* 22:120–32.
- . 1929. *Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels*. London: SPCK.
- Danby, Herbert. 1933. *The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*. Oxford: OUP.
- Daube, David. 1980. 'Typology in Josephus.' *Journal of Jewish Studies* 31:18–36.
- Davies, Graham I. 1991. 'The Presence of God in the Second Temple.' In *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, ed. W. Horbury, 32–6. JSNTSS vol. 48. Sheffield: JSOT Press.
- Davies, Philip R. 1982. *The Damascus Covenant: An Interpretation of the 'Damascus Document'*. JSOTSS vol. 25. Sheffield: JSOT Press.
- Davies, S. L. 1983. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. New York: Seabury Press.

- Davies, W. D. 1964. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: CUP.
- . 1974. *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. Berkeley: University of California Press.
- Davies, W. D., and Dale C. Allison. 1988–91. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. 2 vols so far. Edinburgh: T. & T. Clark.
- de Jonge, M. 1986. 'The Earliest Christian Use of *Christos*. Some Suggestions.' *New Testament Studies* 32:321–43.
- . 1988. 'Jesus' Death for Others and the Death of the Maccabaeon Martyrs.' In *Text and Testimony (FS A.J. Klijn)*, ed. T. Baarda, A. Hilhorst, G. P. Luttikhuizen, and A. S. van der Woude. Kampen: J. H. Kok.
- . 1991a. *Jesus, the Servant-Messiah*. New Haven and London: Yale U. P.
- . 1991b. *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays of Marinus de Jonge*. Leiden: Brill.
- . 1992. 'Messiah.' In *ABD* 4:777–88.
- De Rosa, Peter. 1974. *Jesus Who Became Christ*. London: Collins.
- Delling, G. 1957. 'BAPTISMA, BAPTISTHĒNAI.' *Novum Testamentum* 2:92–115.
- Denaux, Adelbert. 1996. Review of Vaage 1994. *Journal of Biblical Literature* 115:136–8.
- Derrett, J. D. M. 1970. *Law in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd.
- . 1977. 'Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Towers and Wars.' *Novum Testamentum* 19:241–61.
- . 1973. *Jesus's Audience: The Social and Psychological Environment in Which He Worked*. New York: Seabury.
- Dillistone, F. W. 1977. *C. H. Dodd: Interpreter of the New Testament*. London: Hodder & Stoughton.
- Dodd, C. H. 1961 [1935]. *The Parables of the Kingdom*. Revised Edition. London: Nisbet; New York: Scribner's.
- . 1965 [1952]. *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*. London: Collins.
- . 1968. *More New Testament Studies*. Manchester: Manchester U. P.
- . 1971. *The Founder of Christianity*. London: Collins.

- Donahue, John R. 1988. *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative and Theology in the Synoptic Gospels*. Philadelphia: Fortress.
- Donaldson, T. L. 1985. *Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Theology*. JSNTSS no. 8. Sheffield: JSOT Press.
- Donovan, V. 1982. *Christianity Rediscovered: An Epistle from the Masai*. London: SCM.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1968. 'Pollution.' In *International Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 12, 333–43.
- . 1993. *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Downing, F. Gerald. 1984. 'Cynics and Christians.' *New Testament Studies* 30:584–93.
- . 1987a. *Jesus and the Threat of Freedom*. London: SCM.
- . 1987b. 'The Social Contexts of Jesus the Teacher.' *New Testament Studies* 33:439–51.
- . 1988. *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- . 1992. *Cynics and Christian Origins*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- . 1995. 'Words as Deeds and Deeds as Words.' *Biblical Interpretation* 3 (2):129–43.
- Downing, John. 1963. 'Jesus and Martyrdom.' *Journal of Theological Studies* n.s. 14:279–93.
- Droge, Arthur J., and James D. Tabor. 1992. *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Drury, John. 1985. *The Parables in the Gospels: History and Allegory*. London: SPCK.
- Duling, Dennis C. 1992. 'Kingdom of God, Kingdom of Heaven.' In *ABD* 4:49–69.
- Dungan, David L. 1971. *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul: The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*. Oxford: Blackwell.
- Dunn, J. D. G. 1970. *Baptism in the Holy Spirit*. London: SCM.
- . 1975. *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. London: SCM; Philadelphia: Westminster.

———. 1988. 'Pharisees, Sinners, and Jesus.' In *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, ed. J. Neusner, P. Borgen, E. S. Frerichs, and R. Horsley, 264–89. Philadelphia: Fortress.

———. 1991. *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. London: SCM; Philadelphia: TPI.

———, ed. 1992a. *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. 66. Tübingen: Mohr.

———. 1992b. 'Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History.' In *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 365–81. Minneapolis: Fortress.

Edwards, Douglas. 1992. 'The Socio-Economic and Cultural Ethos of the Lower Galilee in the First Century: Implications for the Nascent Jesus Movement.' In *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine, 53–73. New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America.

Eichrodt, Walther. 1970 [1965]. *Ezekiel: A Commentary*. London: SCM.

Eisenman, Robert H., and Michael Wise. 1992. *The Dead Sea Scrolls Uncovered: The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 50 Years*. Shaftesbury, Dorset and Rockport, Mass.: Element.

Ellis, E. Earle. 1966. *The Gospel of Luke*. London: Nelson.

Ellis, Marc H. 1994. 'The Brokerless Kingdom and the Other Kingdom: Reflections on Auschwitz, Jesus and the Jewish-Christian Establishment.' In *Jesus and Faith: A Conversation on the Work of John Dominic Crossan*, ed. Jeffrey Carlson and Robert A. Ludwig, 100–14. Maryknoll, N. Y.: Orbis.

Epp, Eldon J., and George W. MacRae, eds. 1989. *The New Testament and Its Modern Interpreters*. In *The Bible and Its Modern Interpreters*, ed. Douglas A. Knight. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

Evans, Christopher F. 1990. *Saint Luke*. London: SCM.

Evans, Craig A. 1981. 'A Note on the Function of Isaiah 6:9–10 in Mark 4.' *Révue Biblique* 88:234–5.

———. 1985. 'On the Isaianic Background of the Sower Parable.' *Catholic Biblical Quarterly* 47:464–8.

———. 1989a. 'Jesus' Action in the Temple and Evidence of Corruption in the First-Century Temple.' In *SBL 1989 Seminar Papers*, ed. David J. Lull, 522–39. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

- . 1989b. 'Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?' *Catholic Biblical Quarterly* 51:237–70.
- . 1989c. *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*. Leiden: Brill.
- . 1991. 'In What Sense "Blasphemy"? Jesus Before Caiaphas in Mark 14:61–4.' In *SBL 1991 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, 215–34. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- . 1992. 'Opposition to the Temple: Jesus and the Dead Sea Scrolls.' In *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, ed. J. H. Charlesworth, 235–53. New York: Doubleday.
- . 1993. 'Jesus and the "Cave of Robbers": Toward a Jewish Context for the Temple Action.' *Bulletin of Biblical Research* 3:93–110.
- Farmer, W. R. 1956. *Maccabees, Zealots, and Josephus: An Inquiry Into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. New York: Columbia U. P.
- . 1982. *Jesus and the Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- Feldman, Louis H. 1993. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, N.J.: Princeton U. P.
- Fergusson, David. 1992. *Bultmann*. London: Geoffrey Chapman.
- Fernyhough, Timothy. 1986. 'Social Mobility and Dissident Elites in Northern Ethiopia: The Role of Banditry, 1900–69.' In *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*, ed. Donald Crummey, 151–72. London: James Currey; Portsmouth, N.H.: Heinemann.
- Firmage, Edwin. 1992. 'Zoology.' In *ABD*, vol. 6, 1109–67.
- Fishbane, Michael. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: OUP.
- Fitzmyer, J. A. 1970. *The Gospel According to Luke (I–IX)*. Anchor Bible, vol. 28. New York: Doubleday.
- . 1979. *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*. SBL Monograph Series, no. 25. Missoula, Mont.: Scholars Press.
- . 1985. *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*. Anchor Bible, vol. 28a. New York: Doubleday.
- Flusser, David. 1959. 'Two Notes on the Midrash on 2 Sam. VII.' *Israel Exploration Journal* 9:99–109.
- Fortna, Robert T. 1970. *The Gospel of Signs*. SNTSMS vol. 11. Cambridge: CUP.
- . 1988. *The Fourth Gospel and Its Predecessor*. Philadelphia: Fortress.
- . 1992. 'Signs/Semeia Source.' In *ABD* 6:18–22.

Fossum, Jarl E. 1985. *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediaries and the Origin of Gnosticism*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. II.36. Tübingen: Mohr.

France, R. T. 1971. *Jesus and the Old Testament*. London: Tyndale.

———. 1982. 'The Worship of Jesus: A Neglected Factor in Christological Debate?' In *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*, ed. H. H. Rowdon, 17–36. Leicester: IVP.

———. 1985. *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*. Leicester: IVP; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Fredriksen, Paula. 1988. *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*. New Haven and London: Yale U. P.

———. 1995a. 'Did Jesus Oppose the Purity Laws?' *Bible Review* June, 20–47.

———. 1995b. 'What You See is What You Get: Context and Content in Current Research on the Historical Jesus.' *Theology Today* 52:75–97.

Frei, Hans W. 1974. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale U. P.

Freyne, Sean. 1980a. 'The Galileans in the Light of Josephus' *Vita*.' *New Testament Studies* 26:397–413.

———. 1980b. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian. a Study of Second Temple Judaism*. Wilmington, Del.: Glazier/Notre Dame U. P.

———. 1987. 'Galilee-Jerusalem Relations in the Light of Josephus' *Life*.' *New Testament Studies* 33:600–9.

———. 1988a. 'Bandits in Galilee: A Contribution to the Study of Social Conditions in First-Century Palestine.' In *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, ed. J. Neusner, P. Borgen, E. S. Frerichs, and R. Horsley, 50–68. Philadelphia: Fortress.

———. 1988b. *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations*. Philadelphia: Fortress.

———. 1992. 'Urban-Rural Relations in First-Century Galilee: Some Suggestions from the Literary Sources.' In *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine, 75–91. New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America.

Fuller, Reginald H. 1965. *The Foundations of New Testament Christology*. London: Lutterworth.

Funk, Robert W. 1966. *Language, Hermeneutic, and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*. New York: Harper & Row.

———, revised and trans. 1973 (1961). *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 5th edn. Chicago and London: The University of Chicago Press.

———. 1985a. 'The Issue of Jesus.' *Foundations and Facets Forum* 1 (1):7–12.

———, ed & designed by. 1985b. *New Gospel Parallels*. Vol. 1. *The Synoptic Gospels*. Philadelphia: Fortress.

———, ed & designed by. 1985c. *New Gospel Parallels*. Vol. 2. *John and the Other Gospels*. Philadelphia: Fortress.

———. 1989. 'Unraveling the Jesus Tradition: Criteria and Criticism.' *Foundations & Facets Forum* 5 (2):31–62.

———, ed. 1991. *The Gospel of Mark: Red Letter Edition*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.

Funk, Robert W., and Roy W. Hoover. 1993. *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York: Macmillan.

Funk, Robert W., Bernard B. Scott, and James R. Butts, eds. 1988. *The Parables of Jesus: Red Letter Edition. A Report of the Jesus Seminar*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.

García Martínez, F. 1994 [1992]. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Leiden: Brill.

Garnet, Paul. 1977. *Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, vol. II.3. Tübingen: Mohr.

———. 1980a. 'Jesus and the Exilic Soteriology.' In *Studia Biblica 1978*, 111–14. Sheffield: JSOT Press.

———. 1980b. 'Qumran Light on Pauline Soteriology.' In *Pauline Studies: Essays Presented to F. F. Bruce on His 70th Birthday*, ed. Donald A. Hagner and Murray J. Harris, 19–32. Grand Rapids: Eerdmans.

———. 1982. 'Some Qumran Exegetical *cruces* in the Light of Exilic Soteriology.' *Texte und Untersuchungen* 126:201–4. In *Studia Evangelica VII*, Berlin: Akademie-Verlag.

———. 1983. 'The Parable of the Sower: How the Multitudes Understood It.' In *Spirit Within Structure: Essays in Honor of George Johnston on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. E. J. Furcha, 39–54. Pittsburgh Theological Monographs, New Series, no. 3. Allison Park, Pa.: Pickwick.

Gärtner, Bertil. 1965. *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*. SNTSMS vol. 1. Cambridge: CUP.

Gaston, Lloyd. 1970. *No Stone Upon Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*. Supplements to *Novum Testamentum*, no. 23. Leiden: Brill.

Gerhardsson, Birger. 1961. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Uppsala: Gleerup.

———. 1964. *Tradition and Transmission in Early Christianity*. Uppsala: Gleerup.

———. 1979. *The Origins of the Gospel Tradition*. London: SCM.

———. 1986. *The Gospel Tradition*. Lund: Gleerup.

Giblin, C. H. 1971. '“The Things of God” in the Question Concerning Tribute to Caesar (Lk 20:25; Mk 12:17; Mt 22:21).' *Catholic Biblical Quarterly* 33:510–27.

Gibson, J. 1981. 'Hoi Telonai Kai Hai Pornai.' *Journal of Theological Studies* 32:423–9.

Glasson, T. F. 1963 [1945]. *The Second Advent: The Origin of the New Testament Doctrine*. 3rd edn. London.

———. 1984 [1977]. 'Schweitzer's Influence—Blessing or Bane?' In *The Kingdom of God*, ed. Bruce D. Chilton, 107–20. London: SPCK; Philadelphia: Fortress.

———. 1988. 'Theophany and Parousia.' *New Testament Studies* 34:259–70.

Goergen, Donald. 1986a. 'The Death and Resurrection of Jesus.' In *A Theology of Jesus*, vol. 2. Wilmington, Del.: Michael Glazier.

———. 1986b. *A Theology of Jesus*. Vol. 1. *The Mission and Ministry of Jesus*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.

Goldingay, John E. 1989. *Daniel*. Dallas, Tex.: Word Books.

Goodman, Martin. 1987. *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt Against Rome A.D. 66–70*. Cambridge: CUP.

Goppelt, Leonhard. 1981 [1975]. *Theology of the New Testament*. Vol. 1. *The Ministry of Jesus in Its Theological Significance*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Goulder, Michael. 1989. *Luke—A New Paradigm*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Goulet-Cazé, M.-O. 1990. 'Le cynisme à l'époque impériale.' In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. H. Temporini and A. Haase, vol. 2.36.4, 2720–2823. Berlin and New York: De Gruyter.

- , ed. 1993. *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Grabbe, Lester L. 1992. *Judaism from Cyrus to Hadrian*. 2 vols. Minneapolis: Fortress.
- Grant, Robert M. 1966 [1959]. *Gnosticism and Early Christianity*. 2nd edn. New York: Columbia U. P.
- Gray, Rebecca. 1993. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*. New York & Oxford: OUP.
- Green, Peter, tr. & ed. 1974 [1967]. *Juvenal. The Sixteen Satires*. London: Penguin Books.
- Gruenwald, Ithamar. 1980. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, vol. 14. Leiden: Brill.
- Gruenwald, Ithamar, Shaul Shaked, and Gedaliahu G. Stroumsa, eds. 1992. *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*. Tübingen: Mohr.
- Guelich, Robert A. 1982. *The Sermon on the Mount*. Waco, Tex.: Word Books.
- . 1989. *Mark 1–8:26*. Dallas, Tex.: Word Books.
- Gundry, Robert H. 1993. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Gunneweg, A. H. J. 1983. “AM HA’ARES—A Semantic Revolution.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95:437–40.
- Hagner, Donald A. 1984. *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.
- . 1993. *Matthew 1–13*. Dallas, Tex.: Word Books.
- Hall, John. 1984 [1974]. *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*. London: John Murray.
- Hamilton, Victor P. 1992. ‘Satan.’ In *ABD* 5:985–9.
- Hampel, V. 1990. *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Hanks, Thomas D. 1992. ‘Poor, Poverty (New Testament).’ In *ABD* 5:414–24.
- Hare, Douglas R. A. 1990. *The Son of Man Tradition*. Minneapolis: Fortress.

Hart, H. StJ. 1984. 'The Coin of "Render Unto Caesar ..."' (A note on some aspects of Mark 12:13–17; Matt. 22:15–22; Luke 20:20–26). In *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 241–8. Cambridge: CUP.

Harvey, Anthony E. 1976. *Jesus on Trial: A Study in the Fourth Gospel*. London: SPCK.

———. 1980. 'The Use of Mystery Language in the Bible.' *Journal of Theological Studies* n.s. 31:320–36.

———. 1982. *Jesus and the Constraints of History: The Bampton Lectures, 1980*. London: Duckworth.

———. 1987. 'Christ as Agent.' In *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright, 239–50. Oxford: Clarendon.

———. 1989. Review of F. G. Downing, *Jesus and the Threat of Freedom* (1987) and *Christ and the Cynics* (1988). *Journal of Theological Studies* n.s. 40:550–3.

———. 1990. *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus*. London: SCM; Philadelphia: TPI.

———. 1993. Review of J. D. Crossan, *The Historical Jesus*. *Journal of Theological Studies* 44:226–8.

Hay, David M. 1973. *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. SBL Monograph Series, no. 18. Nashville: Abingdon.

Hays, R. B. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven and London: Yale U. P.

Healey, Joseph P. 1992. 'Am Ha'arez.' In *ABD* 1:168–9.

Hengel, Martin. 1971 [1970]. *Was Jesus a Revolutionist?* Philadelphia: Fortress.

———. 1973 [1971]. *Victory Over Violence: Jesus and the Revolutionists*. Philadelphia: Fortress.

———. 1974. *Property and Riches in the Early Church: Aspects of a Social History of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress.

———. 1977 [1976]. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. London: SCM; Philadelphia: Fortress.

———. 1981a. *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*. London: SCM; Philadelphia: Fortress.

———. 1981b [1968]. *The Charismatic Leader and His Followers*. New York: Crossroad Publishing.

———. 1989a. *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century After Christ*. London: SCM; Philadelphia: TPI.

- . 1989b. *The Johannine Question*. London: SCM; Philadelphia: TPI.
- . 1989c [1961]. *The Zealots: Investigations Into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod 1 Until 70 A.D.* Edinburgh: T. & T. Clark.
- . 1993. “‘Setze dich zu meiner Rechten!’ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110, 1.’ In *Le Trône de Dieu*, ed. M. Philoneko, 108–94. Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament, vol. 69. Tübingen: Mohr.
- . 1995a. ‘Jesus, the Messiah of Israel: The Debate About the “Messianic Mission” of Jesus.’ In *Crisis in Christology: Essays in Quest of Resolution*, ed. W. R. Farmer, 217–40. Livonia, Mich.: Dove Booksellers.
- . 1995b. *Studies in Early Christology*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- . 1996. ‘Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit.’ In *Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, ed. B. Janowski and P. Stuhlmacher, 47–87. Tübingen: Mohr (forthcoming: pagination may alter).
- Hick, John. 1993. *The Metaphor of God Incarnate*. London: SCM.
- Hill, David. 1977. ‘On the Use and Meaning of Hosea 6:6 in Matthew’s Gospel.’ *New Testament Studies* 24:107–19.
- . 1979. *New Testament Prophecy*. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Hobsbawm, Eric J. 1965. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. New York: Norton.
- . 1972. ‘Social Banditry: Reply.’ *Comparative Studies in Society and History* 14:503–5.
- . 1973a. ‘Peasants and Politics.’ *Journal of Peasant Studies* 1:3–22.
- . 1973b. ‘Social Banditry.’ In *Rural Protest: Peasant Movements and Social Change*, ed. H. A. Landsberger, 142–57. New York: Barnes & Noble.
- . 1985 [1969]. *Bandits*. London: Penguin Books.
- Hock, Ronald F. 1987. ‘Lazarus and Micyllus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19–31.’ *Journal of Biblical Literature* 106:447–63.
- . 1992. ‘Cynics.’ In *ABD* 1:1221–6.
- Hoehner, Harold W. 1980 [1972]. *Herod Antipas: A Contemporary of Jesus Christ*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.
- Hollenbach, Paul W. 1992. ‘John the Baptist.’ In *ABD* 3:887–99.
- Holmberg, B. 1993. ‘En Historisk Vändning I Forskningarna Om Jesus.’ *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 69:69–76.
- Hooker, M. D. 1959. *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. London: SPCK.

- . 1967. *The Son of Man in Mark*. London: SPCK.
- . 1979. 'Is the Son of Man Problem Really Insoluble?' In *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, ed. E. Best & R. McL. Wilson, 155–168. Cambridge: CUP.
- . 1982. 'Trial and Tribulation in Mark XIII.' *Bulletin of the John Rylands Library* 65:78–99.
- . 1991. *A Commentary on the Gospel According to St Mark*. Black's New Testament Commentaries. London: A. & C. Black.
- Horbury, William. 1972. 'The Passion Narratives and Historical Criticism.' *Theology* 75:58–71.
- . 1982a. 'The Benediction of the *Minim* and Early Jewish-Christian Controversy.' *Journal of Theological Studies* 33:19–61.
- . 1982b. '1 Thessalonians 2:3 as Rebutting the Charge of False Prophecy.' *Journal of Theological Studies* n.s. 33:492–508.
- . 1984a. 'Christ as Brigand in Ancient Anti-Christian Polemic.' In *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 183–95. Cambridge: CUP.
- . 1984b. 'The Temple Tax.' In *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 265–86. Cambridge: CUP.
- . 1985. 'The Messianic Associations of "The Son of Man" ' *Journal of Theological Studies* 36:34–55.
- Horsley, Richard A. 1979. 'Josephus and the Bandits.' *Journal for the Study of Judaism* 10 (1):37–63.
- . 1981. 'Ancient Jewish Banditry and the Revolt Against Rome, AD 66.' *Catholic Biblical Quarterly* 43:409–32.
- . 1986. 'The Zealots: Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt.' *Novum Testamentum* 28 (2):159–92.
- . 1987. *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco: Harper & Row.
- . 1992a [1986]. 'Ethics and Exegesis: "Love Your Enemy" and the Doctrine of Nonviolence.' In *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, 72–101. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox.
- . 1992b. "'Messianic" Figures and Movements in First-Century Palestine.' In *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 276–95. Minneapolis: Fortress.
- . 1992c. 'Messianic Movements in Judaism.' In *ABD* 4:791–7.

- . 1994. 'The Death of Jesus.' In *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. Bruce Chilton and Craig A. Evans, 395–422. Leiden: Brill.
- Horsley, Richard A., and John S. Hanson. 1985. *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*. Minneapolis: Winston Press.
- Houlden, J. Leslie. 1992. 'Lord's Prayer.' In *ABD* 4:356–62.
- Howard, Geoffrey. 1993. *Weep not for Me*. London: Darton, Longman & Todd.
- Huck, Albert, and Hans Lietzmann, eds. 1936 [1892]. *Synopsis of the First Three Gospels*. 9th edn. Tübingen: Mohr.
- Hull, John M. 1974. *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*. London: SCM; Naperville, Ill.: Alec R. Allenson.
- Hurtado, Larry W. 1988. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. Philadelphia: Fortress.
- . 1992. 'God.' In *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Joel B. Green, Scot McKnight, and I. Howard Marshall, 270–6. Downers Grove, Ill. and Leicester:
- IVP. Ito, Akio. 1995. 'Romans 2: A Deuteronomistic Reading.' *Journal for the Study of the New Testament* 59:21–37.
- Janzen, W. 1992. 'Land.' In *ABD* 4:143–54.
- Jaubert, A. 1957. *La Date de la Cène*. Paris: Gabalda.
- Jeremias, Joachim. 1950. 'Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spätjudentum.' In *Aux Sources de la Tradition Chrétienne: Mélanges Offerts à M. Maurice Goguel*, 113–19. Neuchâtel.
- . 1958 [1956]. *Jesus' Promise to the Nations*. London: SCM.
- . 1963a [1947]. *The Parables of Jesus*. London: SCM; New York: Scribner's.
- . 1963b [1961]. *The Sermon on the Mount*. Philadelphia: Fortress.
- . 1966a [1949]. *The Eucharistic Words of Jesus*. London: SCM.
- . 1966b. *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1966c [1936]. 'Die Salbungsgeschichte Mk. 14, 3–9.' In *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, 107–15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1967. *The Prayers of Jesus*. London: SCM; Philadelphia: Fortress.
- . 1971. *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. New York: SCM; London: Scribner's.

Jeremias, Joachim, and W. Zimmerli. 1967 [1957]. 'pais theou.' In *TDNT*, ed. G. Friedrich, vol. 5, 654–717. Grand Rapids: Eerdmans.

Johnson, L. T. 1982. 'The Lukan Kingship Parable (Lk. 19:11–27).' *Novum Testamentum* 24:139–59.

———. 1989. 'The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic.' *Journal of Biblical Literature* 108:419–41.

———. 1991. *The Gospel of Luke*. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press.

———. 1995. *The Real Jesus*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Jones, S. Gareth. 1991. *Bultmann: Towards a Critical Theology*. Cambridge: Polity Press.

Juel, Donald. 1988. *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*. Philadelphia: Fortress.

Jülicher, Adolf. 1910 [1899]. *Die Gleichnisreden Jesu*. Tübingen: Mohr.

Kähler, Martin. 1964 [1892]. *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ*. Philadelphia: Fortress.

Karrer, M. 1990. *Der Gesalbte: Die Grundlagen des Christustitels*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, no. 151. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Käsemann, Ernst. 1964 [1960]. *Essays on New Testament Themes*. London: SCM.

Kee, Howard C. 1983. *Miracle in the Early Christian World*. New Haven: Yale U. P.

———. 1986. *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. Cambridge: CUP.

Keesmaat, Sylvia C. 1994. *Paul's Use of the Exodus Tradition in Romans and Galatians*. D.Phil. Dissertation, Oxford University. Oxford.

Kelber, Werner. 1983. *The Oral and Written Gospel*. Philadelphia: Fortress.

Kennedy, G. A. 1984. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press.

Kim, Seyoon. 1983. *The Son of Man as the Son of God*. Tübingen: Mohr.

———. 1987a. 'Jesus—The Son of God, the Stone, the Son of Man, and the Servant: The Role of Zechariah in the Self-Identification of Jesus.' In *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis*, ed. Gerald F. Hawthorne and Otto Betz, 134–48. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Tübingen: Mohr.

———. 1987b. 'Die Vollmacht Jesu und der Tempel: Der Sinn der "Tempelreinigung" und der geschichtliche und theologische Kontext des Prozesses Jesu.' In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. H. Temporini & A. Haase, vol. II.26.6. Berlin and New York: de Gruyter.

King, K. 1987. 'Kingdom in the Gospel of Thomas.' *Foundations and Facets Forum* 3 (1):48–97.

Kinman, Brent. 1994. 'Lucan Eschatology and the Missing Fig Tree.' *Journal of Biblical Literature* 113:669–78.

Kissinger, Warren S. 1979. *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography*. Metuchen, N.J.: The Scarecrow Press.

Klausner, Joseph. 1947 [1925]. *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*. London: George Allen & Unwin.

Klemm, H. G. 1982. 'De Censu Caesaris: Beobachtungen zu J. Duncan M. Derretts Interpretation der Perikope Mark 12:13–17 par.' *Novum Testamentum* 24:234–54.

Kloppenborg, J. S. 1987. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia: Fortress.

———. 1988. *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes, & Concordance*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.

———. 1992. 'The Theological Stakes in the Synoptic Problem.' In *The Four Gospels. 1992 Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. van Belle, and J. Verheyden, 93–120. Leuven: Leuven U. P.

Knibb, Michael A. 1976. 'The Exile in the Literature of the Intertestamental Period.' *Heythrop Journal* 17:253–72.

———. 1987. *The Qumran Community*. Cambridge: CUP.

Knowles, Michael. 1993. *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected-Prophet Motif in Matthaean Redaction*. JSNTSS vol. 68. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Koch, Klaus. 1972 [1970]. *The Rediscovery of Apocalyptic: A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and Its Damaging Effects on Theology and Philosophy*. London: SCM.

Koester, Helmut. 1982a [1980]. *Introduction to the New Testament*. Vol. 1. *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*. Philadelphia: Fortress; Berlin: de Gruyter.

———. 1982b. *Introduction to the New Testament*. Vol. 2. *History and Literature of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress; Berlin: de Gruyter.

———. 1990. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. London: SCM; Philadelphia: TPI.

———. 1992. 'Jesus the Victim.' *Journal of Biblical Literature* 111:3–15.

Kraft, Robert A., and George W. E. Nickelsburg, eds. 1986. *Early Judaism and Its Modern Interpreters*. In *The Bible and Its Modern Interpreters*, ed. Douglas A. Knight. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

Kuhn, Thomas S. 1970 [1962]. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kümmel, Werner G. 1972/3 [1970]. *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*. Nashville: Abingdon; London: SCM.

———. 1973. *The Theology of the New Testament: According to its Major Witnesses, Jesus-Paul-John*. Nashville: Abingdon; London: SCM.

———. 1985. *Dreißig Jahre Jesusforschung*. Bonn: Hanstein.

Küng, Hans. 1976. *On Being a Christian*. Garden City, N. Y.: Doubleday.

Lacocque, André. 1979 [1976]. *The Book of Daniel*. London: SPCK.

Ladd, George Eldon. 1966. *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism*. London: SPCK.

———. 1974a. *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

———. 1974b. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Lambrecht, J. 1983 [1976]. *Once More Astonished: The Parables of Jesus*. New York: Crossroad.

———. 1985. *The Sermon on the Mount*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.

Lampe, Geoffrey W. H. 1984. 'A.D. 70 in Christian Reflection.' In *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 153–71. Cambridge: CUP.

Lane Fox, Robin. 1986. *Pagans and Christians*. New York: Knopf; London: Penguin Books.

Lane, William L. 1974. *The Gospel of Mark: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Lang, Bernhard. 1992. 'The Roots of the Eucharist in Jesus' Praxis.' In *SBL 1992 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, 467–72. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

Lapide, Pinchas. 1986. *The Sermon on the Mount: Utopia or Program for Action?* Maryknoll, N. Y.: Orbis.

Leaney, A. R. C. 1966 [1958]. *The Gospel According to St Luke*. London: A. & C. Black.

Leivestad, Ragnar. 1973. 'Das Dogma von der Prophetenlosen Zeit.' *New Testament Studies* 19:288–99.

- . 1987. *Jesus in His Own Perspective: An Examination of His Sayings, Actions, and Eschatological Titles*. Minneapolis: Augsburg.
- Levine, Lee I., ed. 1992a. *The Galilee in Late Antiquity*. New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America.
- . 1992b. 'Herod the Great.' In *ABD* 3:161–69.
- Lewis, C. S. 1955 [1942]. *The Screwtape Letters*. London: Fontana.
- . 1967. *Christian Reflections*. London: Geoffrey Bles.
- Liefeld, Walter L. 1967. 'The Wandering Preacher as a Social Figure in the Roman Empire.' Ann Arbor, Mich.: University Microfilms International.
- Lieu, Judith. 1994. '“The Parting of the Ways”: Theological Construct or Historical Reality?' *Journal for the Study of the New Testament* 56:101–19.
- Lightfoot, J. B. 1893. *Biblical Essays*. London: Macmillan.
- Lightfoot, Robert H. 1935. *History and Interpretation in the Gospels*. London: Hodder & Stoughton.
- Lindars, B. 1973 [1961]. *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London: SCM.
- . 1983. *Jesus Son of Man*. London: SPCK.
- . 1985. 'Response to Richard Bauckham: The Idiomatic Use of Bar Enasha.' *Journal for the Study of the New Testament* 23:35–41.
- Lindsay, D. R. 1993. *Josephus and Faith: pistis & pisteuein as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus and in the New Testament*. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, vol. 19. Leiden: Brill.
- Lohfink, Gerhard. 1984. *Jesus and Community*. Trans. J. P. Galvin. Philadelphia: Fortress; New York: Paulist Press.
- Lüdemann, Gerd. 1980. 'The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Examination of the Pella-Tradition.' In *Jewish and Christian Self-Definition, Volume One: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, ed. E. P. Sanders, 161–73. Philadelphia: Fortress.
- . 1994. *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology*. London: SCM.
- Lührmann, D. 1973. 'Pistis im Judentum.' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 64:19–38.
- Maccoby, Hyam. 1980 [1973]. *Revolution in Judea. Jesus and the Jewish Resistance*. New York: Taplinger.
- . 1986. *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- . 1991. *Paul and Hellenism*. London: SCM; Philadelphia: TPI.

- . 1992. *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*. London: P. Halben.
- McGrath, Alister E. 1994 [1986]. *The Making of Modern German Christology 1750–1990*. Leicester: Apollos; Grand Rapids, Mich.: Zondervan.
- . 1989. 'Christian Ethics.' In *The Religion of the Incarnation*, ed. Robert Morgan, 189–204. Bristol: Bristol Classical Press.
- Mack, Burton L. 1985. 'Gilgamesh and the Wizard of Oz: The Scholar as Hero.' *Foundations and Facets Forum* 1 (2):3–29.
- . 1987. 'The Kingdom Sayings in Mark.' *Foundations and Facets Forum* 3 (1):3–47.
- . 1988. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. Philadelphia: Fortress.
- . 1993. *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*. San Francisco: HarperCollins; Shaftesbury: Element.
- . 1995. *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- MacMullen, Ramsey. 1981. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven and London: Yale U. P.
- Macquarrie, John. 1990. *Jesus Christ in Modern Thought*. London: SCM; Philadelphia: TPI.
- Magonet, Jonathan. 1988. 'Religious Tensions in Counselling.' In *Soul Searching: Studies in Judaism and Psychotherapy*, ed. Howard Cooper, 143–8. London: SCM.
- Maier, Johann. 1985. *The Temple Scroll: An Introduction, Translation & Commentary*. JSOTSS no. 34. Sheffield: JSOT Press.
- Mairson, Alan. 1996. 'The Three Faces of Jerusalem.' *National Geographic Magazine* April, 2–31.
- Maitland, Sara. 1995. *A Big-Enough God: Artful Theology*. London: Mowbray.
- Malherbe, Abraham J. 1976. 'Cynics.' In *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, 201–3. Nashville, Tenn.
- , ed. 1977. *The Cynic Epistles: A Study Edition*. Missoula, Mont.: Scholars Press.
- . 1989. *Paul and the Popular Philosophers*. Minneapolis: Fortress.
- Malina, Bruce J. 1993. *Windows on the World of Jesus: Time Travel to Ancient Judea*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox.
- Malina, Bruce J., and Jerome H. Neyrey. 1988. *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.

- Malina, Bruce J., and Richard L. Rohrbaugh. 1992. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress.
- Manson, T. W. 1931. *The Teaching of Jesus: Studies of Its Form and Content*. Cambridge: CUP.
- . 1953. *The Servant-Messiah: A Study of the Public Ministry of Jesus*. Cambridge: CUP.
- Marcus, Joel. 1986. *The Mystery of the Kingdom of God*. SBL Dissertation Series, vol. 90. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Marshall, I. Howard. 1969. 'Uncomfortable Words VI. "Fear Him Who Can Destroy Both Soul and Body in Hell" ' (Mt. 10:28 RSV).' *Expository Times* 81:276–80.
- . 1978. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. Exeter: Paternoster.
- Martyn, J. Louis. 1979 [1968]. *History and Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon.
- Mason, Steve. 1992. 'Fire, Water and Spirit: John the Baptist and the Tyranny of Canon.' *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 21:163–80.
- Massyngberde Ford, J. 1975. *Revelation: Introduction, Translation and Commentary*. Garden City, N. Y.: Doubleday.
- Matson, Mark A. 1992. 'The Contribution to the Temple Cleansing by the Fourth Gospel.' In *SBL 1992 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, 489–506. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Maxtone Graham, Ysenda. 1993. *The Church Hesitant: A Portrait of the Church of England Today*. London: Hodder & Stoughton.
- Meeks, Wayne A. 1968. 'Moses as God and King.' In *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. Jacob Neusner, 354–71. Leiden: Brill.
- Meier, John P. 1991. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. *The Roots of the Problem and the Person*. New York: Doubleday.
- . 1994. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2. *Mentor, Message, and Miracles*. New York: Doubleday.
- Melanchthon, Philipp. 1982 [OUP, 1965]. *Melanchthon on Christian Doctrine: Loci Communes 1555*. Ed. and trans. C. L. Manschreck. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House.
- Mendels, D. 1981. 'The Five Empires. A Note on a Hellenistic Topos.' *American Journal of Philology* 102:330–7.
- . 1992. 'Pseudo-Philo's *Biblical Antiquities*, the "Fourth Philosophy," and the Political Messianism of the First Century C.E.' In *The*

Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity, ed. J. H. Charlesworth, 261–75. Minneapolis: Fortress.

Metzger, B. M. 1971. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London and New York: United Bible Societies.

Meyer, Ben F. 1979. *The Aims of Jesus*. London: SCM.

———. 1986. *The Early Christians: Their World Mission and Self-Discovery*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.

———. 1987. 'The World Mission and the Emergent Realization of Christian Identity.' In *Jesus, the Gospels, and the Church: Essays in Honor of William R. Farmer*, ed. E. P. Sanders, 243–63. Macon, Ga.: Mercer U. P.

———. 1989. *Critical Realism and the New Testament*. Princeton Theological Monograph Series, vol. 17. Allison Park, Pa.: Pickwick Publications.

———. 1991. 'A Caricature of Joachim Jeremias and His Work.' *Journal of Biblical Literature* 110:451–62.

———. 1992a. *Christus Faber: The Master-Builder and the House of God*. Allison Park, Penn.: Pickwick Publications.

———. 1992b. 'Jesus Christ.' In *ABD* 3:773–96.

———. 1993. Review of Crossan 1991. *Catholic Biblical Quarterly* 55:575–6.

Meyer, Marvin W. 1985. 'Making Mary Male: The Categories "Male" and "Female" in the Gospel of Thomas.' *New Testament Studies* 31:554–70.

Meyers, Carol. 1992. 'Temple, Jerusalem.' In *ABD* 6:350–69.

Michel, O. 1967. 'oikos k.t.l.' In *TDNT*, vol. 5, 119–59. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

———. 1968. 'Studien zu Josephus: Simon bar Giora.' *New Testament Studies* 14:402–8.

Milbank, John. 1990. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.

Milikowsky, C. 1988. 'Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts.' *New Testament Studies* 34:238–49.

Millar, Fergus. 1993. *The Roman Near East, 31 BC—AD 337*. Cambridge, Mass., and London: Harvard U. P.

Miller, John W. 1985. 'Jesus' "Age Thirty Transition": A Psychohistorical Probe.' In *SBL 1985 Seminar Papers*, ed. K. H. Richards, 45–56. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

Miller, Robert J. 1991. 'The (A)historicity of Jesus' Temple Demonstration: A Test Case in Methodology.' In *SBL 1991 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, 235–52. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

———, ed. 1992 [1991]. *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.

Montefiore, C. G., and H. Loewe, compilers. 1974 [1938]. *A Rabbinic Anthology*. New York: Schocken Books.

Montgomery, James A. 1927. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark.

Moore, A. L. 1966. *The Parousia in the New Testament*. Supplements to *Novum Testamentum*, no. 13. Leiden: Brill.

Moore, George Foot. 1927–30. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. 3 vols. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.

Morgan, Robert. 1987. 'The Historical Jesus and the Theology of the New Testament.' In *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright, 187–206. Oxford: Clarendon.

Moule, C. F. D. 1967. *The Phenomenon of the New Testament: An Inquiry Into the Implications of Certain Features of the New Testament*. London: SCM.

———. 1969. 'Mark 4:1–20 Yet Once More.' In *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*, ed. E. E. Ellis and M. Wilcox, 95–113. Edinburgh: T. & T. Clark.

———. 1977. *The Origin of Christology*. Cambridge: CUP.

———. 1984. 'Some Observations on *Tendenzkritik*.' In *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 91–100. Cambridge: CUP.

———. 1987. 'The Gravamen Against Jesus.' In *Jesus, the Gospels, and the Church: Essays in Honor of William R. Farmer*, ed. E. P. Sanders, 177–95. Macon, Ga.: Mercer U. P.

Muddiman, John. 1987. 'The Glory of Jesus, Mark 10:37.' In *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright, 51–8. Oxford: Clarendon.

Murphy-O'Connor, J. 1990. 'John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses.' *New Testament Studies* 36:359–74.

Myers, Ched. 1990 [1988]. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll, N. Y.: Orbis.

- Neale, D. 1993. 'Was Jesus a *Mesith*? Public Response to Jesus and His Ministry.' *Tyndale Bulletin* 44 (1):89–101.
- Neill, Stephen C., and N. Thomas Wright. 1988 [1964]. *The Interpretation of the New Testament, 1861–1986*. Oxford: OUP.
- Neirynck, F. 1994. 'The Historical Jesus: Reflections on an Inventory.' *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70:221–34.
- Neubauer, A., and S. R. Driver. 1876–77. *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*.
- Neusner, Jacob. 1970. *A Life of Johanan Ben Zakkai*. Studia Post-Biblica, vol. 6. Leiden: Brill.
- . 1989. 'Money-Changers in the Temple: The Mishnah's Explanation.' *New Testament Studies* 35:287–90.
- . 1991. *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition*. London: SCM; Philadelphia: TPI.
- . 1993. *A Rabbi Talks with Jesus: An Intermillennial, Interfaith Exchange*. New York: Doubleday.
- Neusner, Jacob, W. S. Green, and E. Frerichs, eds. 1987. *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge: CUP.
- Neyrey, Jerome H., ed. 1991. *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- . 1992. 'A Review of *The Historical Jesus*: The Use of the Social Sciences in Crossan's Reconstruction.' Unpublished Paper. San Francisco.
- Nielsburg, George W. E. 1992. 'Son of Man.' In *ABD* 6:137–50.
- Nietzsche, Friedrich. 1909–13. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Ed. O. Levy. 18 vols. London: Allen & Unwin.
- Noble, Paul R. 1993. 'The *Sensus Literalis*: Jowett, Childs, and Barr.' *Journal of Theological Studies* 44 (1):1–23.
- Nolland, John. 1989. *Luke 1–9:20*. Dallas, Tex.: Word Books.
- . 1993. *Luke 9:21–18:34*. Dallas, Tex.: Word Books.
- North, C. R. 1948. *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*. London: OUP.
- O'Collins, Gerald. 1995. *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*. Oxford: OUP.
- O'Donovan, Oliver M. T. 1986. *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*. Leicester: IVP; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- O'Malley, P. 1979. 'Social Bandits, Modern Capitalism and the Traditional Peasantry. A Critique of Hobsbawm.' *Journal of Peasant Studies* 7:489–99.

- O'Neill, John C. 1980. *Messiah: Six Lectures on the Ministry of Jesus*. Cambridge: Cochrane Press.
- . 1991a. *The Bible's Authority: A Portrait Gallery of Thinkers from Lessing to Bultmann*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- . 1991b. 'The Lost Written Records of Jesus' Words and Deeds Behind Our Records.' *Journal of Theological Studies* 42:483–504.
- . 1995. *Who Did Jesus Think He Was?* Leiden: Brill.
- O'Toole, Robert F. 1992. 'Last Supper.' In *ABD* 4:234–41.
- Oakman, Douglas E. 1986. *Jesus and the Economic Questions of His Day*. Studies in the Bible and Early Christianity, vol. 8. Lewiston/Queenston: Edwin Mellen Press.
- Ong, Walter J. 1970. *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. New York: Simon & Schuster.
- . 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen.
- Oppenheimer, A. 1977. *The Am Ha-Aretz. A Study of the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*. Leiden: Brill.
- Otto, Rudolf. 1984 [1938]. 'The Kingdom of God Expels the Kingdom of Satan.' In *The Kingdom of God*, ed. Bruce D. Chilton, 27–35. London: SPCK; Philadelphia: Fortress.
- Overman, J. Andrew. 1990. 'Deciphering the Origins of Christianity.' *Interpretation* 44:193–5.
- Pagels, E. 1991. 'The Social History of Satan, the "Intimate Enemy": A Preliminary Sketch.' *Harvard Theological Review* 84:105–28.
- . 1994. 'The Social History of Satan, Part II: Satan in the New Testament Gospels.' *Journal of the American Academy of Religion* 62:17–58.
- Painter, John. 1987. *Theology as Hermeneutics: Rudolf Bultmann's Interpretation of the History of Jesus*. Sheffield: The Almond Press.
- Pamment, Margaret. 1981. 'The Kingdom of Heaven According to the First Gospel.' *New Testament Studies* 27:211–32.
- Parker, Pierson. 1987. 'Herod Antipas and the Death of Jesus.' In *Jesus, the Gospels, and the Church: Essays in Honor of William R. Farmer*, ed. E. P. Sanders, 197–208. Macon, Ga.: Mercer U. P.
- Patterson, Stephen J. 1989. 'Fire and Dissension: Ipsissima Vox Jesu in Q 12:49, 51–53?' *Foundations & Facets Forum* 5 (2):121–39.
- Payne, Philip B. 1980a. 'The Authenticity of the Parable of the Sower and Its Interpretation.' In *Gospel Perspectives: Studies of History and*

Tradition in the Four Gospels, ed. R. T. France and David Wenham, vol. 1, 163–207. Sheffield: JSOT Press.

———. 1980b. 'The Seeming Inconsistency of the Interpretation of the Parable of the Sower.' *New Testament Studies* 26:564–8.

Penney, Douglas L., and Michael O. Wise. 1994. 'By the Power of Beelzebub: An Aramaic Inscription Formula from Qumran (4Q560).' *Journal of Biblical Literature* 113:627–50.

Perez, L. A. 1989. *Lords of the Mountain: Social Banditry and Peasant Protest in Cuba 1878–1918*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press.

Perkins, Pheme. 1981. *Hearing the Parables of Jesus*. New York: Paulist.

Perrin, N., and D. C. Duling. 1982 [1974]. *The New Testament: An Introduction*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Perrin, Norman. 1963. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. Philadelphia: Fortress.

———. 1966. 'The Wredestrasse Becomes the Hauptstrasse: Reflections on the Reprinting of the Dodd Festschrift.' *Journal of Religion* 46:296–300.

———. 1967. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. London: SCM.

———. 1970. *What is Redaction Criticism?* London: SPCK.

———. 1976. *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*. London: SCM; Philadelphia: Fortress.

Pesch, R. 1968. 'Levi-Matthäus (Mc 2,14/Mt 9,9; 10,3): Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems.' *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 59:40–56.

Phillips, Catherine, ed. 1986. *The Oxford Authors: Gerard Manley Hopkins*. Oxford: OUP.

Polkinghorne, John. 1994. *Science and Christian Belief: Theological Reflections of a Bottom-Up Thinker*. London: SPCK.

Porteous, Norman W. 1965. *Daniel: A Commentary*. London: SCM.

Porter, Stanley E. 1993. 'Did Jesus Ever Teach in Greek?' *Tyndale Bulletin* 44:199–235.

Prentis, Richard H. 1996. 'A View from the Old Organ Lofts.' *Friends of Lichfield Cathedral: Annual Report* 59:25–33.

Priest, J. 1992. 'A Note on the Messianic Banquet.' In *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 222–38. Minneapolis: Fortress.

Puech, Emile. 1992. 'Une apocalypse messianique (4Q521).' *Revue de Qumran* 15:475–519.

- Quell, G. 1967. 'patēr k.t.l. [sections A & B].' In *TDNT*, vol. 5, 945–74. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Rajak, Tessa. 1983. *Josephus: The Historian and His Society*. London: Duckworth; Philadelphia: Fortress.
- Räisänen, H. 1982. 'Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7:15.' *Journal for the Study of the New Testament* 16:79–100.
- Reimarus, H. S. 1970 [1778]. *Fragments*. Ed. Charles H. Talbert. Philadelphia: Fortress.
- Reinhartz, A. 1989. 'Rabbinic Perceptions of Simeon Bar Kosiba.' *Journal for the Study of Judaism* 20:171–94.
- Remus, Harold E. 1983. *Pagan-Christian Conflict Over Miracle in the Second Century*. Patristic Monograph Series, no. 10. Cambridge, Mass.: The Philadelphia Patristic Foundation.
- . 1992. 'Miracles (NT).' In *ABD* 4:856–69.
- Renan, E. 1863. *La Vie de Jésus*. Paris: Michel Lévy Frères.
- Reumann, John. 1989. 'Jesus and Christology.' In *The Bible and Its Modern Interpreters*, ed. Douglas A. Knight, vol. 3. *The New Testament and Its Modern Interpreters*, ed. E. J. Epp and G. W. MacRae, 501–64. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Rey-Coquais, Jean-Paul. 1992. 'Decapolis.' In *ABD* 2:116–21.
- Richardson, G. Peter. 1992. 'Why Turn the Tables? Jesus' Protest in the Temple Precincts.' In *SBL 1992 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, 507–23. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Riches, John K. 1980. *Jesus and the Transformation of Judaism*. London: Darton, Longman & Todd.
- . 1988. 'Parables and the Search for a New Community.' In *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, ed. J. Neusner, P. Borgen, E. S. Frerichs, and R. Horsley, 235–63. Philadelphia: Fortress.
- Richler, Mordecai. 1995. *This Year in Jerusalem*. Toronto: Vintage Canada.
- Riesenfeld, Harald. 1970. *The Gospel Tradition*. Philadelphia: Fortress.
- Riesner, Rainer. 1984 [1981]. *Jesus als Lehrer*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tübingen: Mohr.
- Rivkin, Ellis. 1978. *A Hidden Revolution*. Nashville: Abingdon.
- . 1984. *What Crucified Jesus?* London: SCM; Nashville: Abingdon.
- Roberts, C. H. 1948. 'The Kingdom of Heaven (Lk. 17:21).' *Harvard Theological Review* 41:1–8.

- Robinson, James M. 1959. *A New Quest of the Historical Jesus*. London: SCM.
- Robinson, James M., and Helmut Koester. 1971. *Trajectories Through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- Robinson, John A. T. 1962. *Twelve New Testament Studies*. London: SCM.
- . 1979 [1957]. *Jesus and His Coming: The Emergence of a Doctrine*. London: SCM.
- . 1984. *Twelve More New Testament Studies*. London: SCM.
- . 1985. *The Priority of John*, ed. J. F. Coakley. London: SCM.
- Roth, C. 1960. 'The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21.' *Novum Testamentum* 4:174–81.
- Rowland, Christopher C. 1982. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: Crossroad.
- . 1991. 'The Second Temple: Focus of Ideological Struggle?' In *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, ed. W. Horbury, 175–98. JSNTSS vol. 48. Sheffield: JSOT Press.
- Ruether, Rosemary R. 1974. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: Seabury Press.
- Runnalls, Donna R. 1983. 'The King as Temple-Builder.' In *Spirit Within Structure: Essays in Honor of George Johnston on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. E. J. Furcha, 15–37. Allison Park, Pa.: Pickwick Press.
- Rüstow, A. 1960. 'Entos hymon estin: Zur Deutung von Lukas 17:20–21.' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 51:197–224.
- Safrai, S. 1974. 'Jewish Self-Government.' In *Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum*, vol. 1. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern, 377–419. Philadelphia: Fortress.
- . 1976a. 'Home and Family.' In *Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum*, vol. 2. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern, 728–92. Philadelphia: Fortress.
- . 1976b. 'Religion in Everyday Life.' In *Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum*, vol. 2. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern, 793–833. Philadelphia: Fortress.

———. 1976c. 'The Synagogue.' In *Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum*, vol. 2. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern, 908–44. Philadelphia: Fortress.

Safrai, Ze'ev. 1992. 'The Roman Army in the Galilee.' In *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine, 103–14. New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America.

———. 1994. *The Economy of Roman Palestine*. London and New York: Routledge.

Saldarini, Anthony J. 1988. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. Wilmington, Del.: Michael Glazier; Edinburgh: T. & T. Clark.

Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress; London: SCM.

———. 1983a. *Paul, the Law, and the Jewish People*. London: SCM; Philadelphia: Fortress.

———. 1983b. 'Jesus and the Sinners.' *Journal for the Study of the New Testament* 19:5–36.

———. 1985. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress; London: SCM.

———. 1987. 'Jesus and the Kingdom: The Restoration of Israel and the New People of God.' In *Jesus, the Gospels, and the Church: Essays in Honor of William R. Farmer*, ed. E. P. Sanders, 225–39. Macon, Ga.: Mercer U. P.

———. 1990. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*. London: SCM; Philadelphia: TPI.

———. 1991. 'Defending the Indefensible.' *Journal of Biblical Literature* 110:463–77.

———. 1992a. 'Sin, Sinners (NT).' In *ABD* 6:40–7.

———. 1992b. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE—66 CE*. London: SCM; Philadelphia: TPI.

———. 1993. *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Books.

Sanders, J. T. 1969. 'Tradition and Redaction in Luke 15:11–32.' *New Testament Studies* 15:433–8.

Sanders, James A. 1992. 'Canon (Hebrew Bible).' In *ABD* 1:837–52.

Schäfer, Peter. 1980. 'Rabbi Aqiva and Bar Kokhba.' In *Approaches to Ancient Judaism*, ed. W. S. Green, 113–30. Chico, Calif.: Scholars Press.

Schechter, S. 1961 [1909]. *Aspects of Rabbinic Theology: Major Concepts of the Talmud*. New York: Schocken Books.

Schiffman, Lawrence H. 1994. *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: Their True Meaning for Judaism and Christianity*. New York: Doubleday.

- Schillebeeckx, Edward. 1979 [1974]. *Jesus: An Experiment in Christology*. New York: Seabury Press.
- . 1980 [1977]. *Christ: The Christian Experience in the Modern World*. London: SCM.
- Schnackenburg, Rudolf. 1990 [1975]. *The Gospel According to St. John*. New York: Crossroad.
- . 1995 [1993]. *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox.
- Schulz, Siegfried. 1972. *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Schürer, E. 1973–87. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC–AD 135)*. Revised and ed. M. Black, G. Vermes, F. Millar, and M. Goodman. 3 vols. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- . 1994. *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. London: SCM.
- Schwarz, D. 1981. '“To Join Oneself to the House of Judah,” (Damascus Document IV, 11).' *Révue de Qumran* 10:435–46.
- Schweitzer, Albert. 1925 [1901]. *The Mystery of the Kingdom of God*. London: A. & C. Black.
- . 1954 [1906]. *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*. London: A. & C. Black.
- . 1968a [1967]. *The Kingdom of God and Primitive Christianity*. London: A. & C. Black.
- . 1968b [1930]. *The Mysticism of Paul the Apostle*. London: A. & C. Black; New York: Seabury Press.
- Scobie, C. H. H. 1964. *John the Baptist*. London: SCM.
- Scott, B. B. 1983. *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom*. Philadelphia: Fortress.
- . 1989. *Hear Then the Parable*. Minneapolis: Fortress.
- . 1990. 'Jesus as Sage: An Innovating Voice in Common Wisdom.' In *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, ed. J. G. Gammie and L. G. Perdue, 399–415. Winona Lake, Wis.: Eisenbrauns.
- Scott, James M. 1993. 'Paul's Use of Deuteronomistic Tradition.' *Journal of Biblical Literature* 112:645–65.
- Seeley, David. 1992. 'Jesus' Death in Q.' *New Testament Studies* 38:222–34.

- . 1993. 'Rulership and Service in Mark 10:41–45.' *Novum Testamentum* 35:234–50.
- Segal, Alan F. 1977. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*. Leiden: Brill.
- . 1984. '“He Who Did not Spare His Own Son ...”: Jesus, Paul and the Akedah.' In *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, ed. P. Richardson & J. C. Hurd, 169–84. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier U. P.
- Segundo, J. L. 1985. *Jesus of Nazareth Yesterday and Today*. Vol. 2. *The Historical Jesus of the Synoptics*. Trans. John Drury. London: Sheed & Ward.
- Sellin, G. 1974/1975. 'Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10:25–27).' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65:166–89; 66:19–60.
- Shaffer, Peter. 1985 [1980]. *Amadeus*. London: Penguin Books.
- Shaw, Brent D. 1984. 'Bandits in the Roman Empire.' *Past and Present* 105:5–52.
- Sherwin-White, Adrian N. 1969 [1963]. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford: OUP.
- Shogren, Gary S. 1992. 'Forgiveness (NT).' In *ABD* 2:835–8.
- Sloan, Robert B. 1977. *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke*. Austin, Tex.: Schola Press.
- Smalley, Stephen S. 1994. *Thunder and Love: John's Revelation and John's Community*. Milton Keynes: Nelson Word.
- Smith, D. Moody. 1990. 'The Contribution of J. Louis Martyn to the Understanding of the Gospel of John.' In *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, ed. Robert T. Fortna and Beverly R. Gaventa, 275–94. Nashville: Abingdon.
- Smith, Morton. 1973. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.
- . 1977 [1956]. 'Palestinian Judaism in the First Century.' In *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, ed. H. Fischel, 183–97. New York: Ktav.
- . 1978. *Jesus the Magician*. London: Gollancz.
- Smith, R. H. 1992. 'Pella.' In *ABD* 5:219–21.
- Smith, Ralph L. 1984. *Micah-Malachi*. Waco, Tex.: Word Books.
- Snodgrass, Klyne. 1983. *The Parable of the Wicked Tenants*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, no. 27. Tübingen: Mohr.

Soards, M. L. 1987. 'Tradition, Composition, and Theology in Jesus' Speech to the "Daughters of Jerusalem" (Luke 23, 26–32).' *Biblica* 68:221–44.

Solomon, Maynard. 1988. *Beethoven Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.

Sommer, Benjamin D. 1996. 'Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation.' *Journal of Biblical Literature* 115:31–47.

Sparks, H. F. D., ed. 1984. *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon.

Stanton, Graham N. 1989. *The Gospels and Jesus*. Oxford: OUP.

———. 1994. 'Jesus of Nazareth: A Magician and a False Prophet Who Deceived God's People?' In *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. Joel B. Green and Max Turner, 164–80. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster.

Stauffer, Ethelbert. 1960. *Jesus and His Story*. London: SCM.

Stein, Robert H. 1981. *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster.

Steiner, George. 1996. *No Passion Spent: Essays 1978–1996*. London and Boston: Faber.

Stern, Menahem. 1974–84. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.

———. 1976. 'The Jews in Greek and Latin Literature.' In *Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum*, vol. 2. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern, 1101–59. Philadelphia: Fortress.

Stone, Michael E. 1990. *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Stowers, Stanley K. 1984. 'Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Preaching.' *Novum Testamentum* 26:59–82.

Strauss, David Friedrich. 1972 [1835–36]. *The Life of Jesus Critically Examined*. Philadelphia: Fortress.

Strecker, Georg. 1988. *The Sermon on the Mount: An Exegetical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Strobel, A. 1961. *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2ff.* Supplements to *Novum Testamentum*. Leiden: Brill.

———. 1980. *Die Stunde der Wahrheit*. Tübingen: Mohr.

- Stuhlmacher, Peter. 1968. *Das paulinische Evangelium: I. Vorgeschichte*. Forschungen zum Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, vol. 95. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- . 1986 [1981]. *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Sweet, John P. M. 1984. 'The Zealots and Jesus.' In *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 1–10. Cambridge: CUP.
- Talbert, C. H. 1992. *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. New York: Crossroad.
- Tannehill, Robert C. 1985 [1977]. 'The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role.' In *The Interpretation of Mark*, ed. W. R. Telford. Philadelphia: Fortress; London: SPCK.
- Tatum, W. Barnes. 1982. *In Quest of Jesus: A Guidebook*. Atlanta: John Knox.
- Taussig, Hal. 1986. 'The Jesus Seminar and Its Public.' *Foundations and Facets Forum* 2 (2):69–78.
- Taylor, Justin. 1994. 'Why Were the Disciples First Called "Christians" at Antioch?' *Revue Biblique* 101:75–94.
- Taylor, L. 1987. *Bandits and Politics in Peru: Landlord and Peasant Violence in Hualgayoc 1900–30*. Cambridge: Centre of Latin American Studies, University of Cambridge.
- Taylor, Vincent. 1952. *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*. London: Macmillan.
- Telford, W. R. 1980. *The Barren Temple and the Withered Tree*. JSNTSS vol. 1. Sheffield: JSOT Press.
- Thatcher, Adrian. 1993. 'Resurrection and Rationality.' In *The Resurrection of Jesus Christ*, ed. Paul Avis, 171–86. London: Darton, Longman & Todd.
- Theissen, Gerd. 1978 [1977]. *Sociology of Early Palestinian Christianity*. [English Title *The First Followers of Jesus*]. Philadelphia: Fortress; London: SCM.
- . 1983. *The Miracle Stories of Early Christian Tradition*. Trans. Francis McDonagh. Ed. John Riches. Philadelphia: Fortress.
- . 1987 [1986]. *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form*. London: SCM.
- . 1991a [1989]. *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Minneapolis: Fortress.
- . 1991b. *The Open Door: Variations on Biblical Themes*. London: SCM; Minneapolis: Fortress.

Thielicke, Helmut. 1960. *The Waiting Father: Sermons on the Parables of Jesus*. Cambridge: James Clark.

Thiselton, Anthony C. 1980. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*. Exeter: Paternoster.

———. 1995. *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Throckmorton, Burton H., ed. 1979 [1949]. *Gospel Parallels: A Synopsis of the First Three Gospels*. Nashville: Nelson.

Tiede, D. L. 1972. *The Charismatic Figure as Miracle Worker*. SBL Dissertation Series, vol. 1. Missoula, Mont.: Scholars Press.

Tillich, Paul. 1967. *On the Boundary*. London: Collins.

Trumbower, Jeffrey A. 1993. 'The Historical Jesus and the Speech of Gamaliel (Acts 5:35–9).' *New Testament Studies* 39:500–17.

Tuckett, Christopher M. 1989. 'A Cynic Q?' *Biblica* 70:349–76.

———. 1992. 'Q (Gospel Source).' In *ABD* 5:567–72.

Urbach, E. E. 1981. 'Self-Isolation or Self-Affirmation in Judaism in the First Three Centuries: Theory and Practice.' In *Jewish and Christian Self-Definition, Volume Two: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, ed. E. P. Sanders, A. I. Baumgarten, and Alan Mendelson, 269–98. Philadelphia: Fortress.

———. 1987 [1975, 1979]. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Trans. I. Abrahams. Cambridge, Mass. and London: Harvard U. P.

Vaage, Leif E. 1987. *Q: The Ethos and Ethics of an Itinerant Intelligence*. Unpublished Dissertation. Claremont.

———. 1989. 'Q¹ and the Historical Jesus: Some Peculiar Sayings (7:33–34; 9:57–58; 59–60; 14:26–27).' *Foundations and Facets Forum* 5 (2):159–76.

———. 1994. *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*. Valley Forge, Pa.: TPI.

van Beeck, F. J. 1994. 'The Quest of the Historical Jesus: Origins, Achievements, and the Specter of Diminishing Returns.' In *Jesus and Faith: A Conversation on the Work of John Dominic Crossan*, ed. Jeffrey Carlson and Robert A. Ludwig, 83–99. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

Vancil, Jack W. 1992. 'Sheep, Shepherd.' In *ABD* 5:1187–90.

Vermes, G. 1967. 'The Use of br nś'/br nś in Jewish Aramaic.' Appendix E. In *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, by M. Black. 3rd edn., 310–28. Oxford: OUP.

- . 1973. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins.
- . 1981. *The Gospel of Jesus the Jew*. Newcastle: University of Newcastle upon Tyne.
- . 1983. *Jesus and the World of Judaism*. London: SCM.
- . 1993. *The Religion of Jesus the Jew*. London: SCM.
- . 1995 [1962]. *The Dead Sea Scrolls in English*. 4th edn. London: Penguin Books.
- von Rad, Gerhard. 1965 [1960]. *Old Testament Theology*. Vol. 2. *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. New York: Harper & Row; Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Wallace-Hadrill, J. Michael. 1974. *The Vikings in Francia*. Stanton Lecture.
- Wallis, Ian G. 1995. *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*. SNTSMS vol. 84. Cambridge: CUP.
- Wansbrough, Henry, ed. 1991. *Jesus and the Oral Gospel Tradition*. JSNTSS vol. 64. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Watson, Duane F. 1992. 'Gehenna.' In *ABD* 2:926–8.
- Weaver, Dorothy Jean. 1992. 'Transforming Nonresistance: From *Lex Talionis* to "Do not Resist the Evil One".' In *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, 32–71. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox.
- Webb, Robert L. 1991. *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*. JSNTSS vol. 62. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Weeden, T. J. 1971. *Mark—Traditions in Conflict*. Philadelphia: Fortress.
- . 1985 [1968]. 'The Heresy That Necessitated Mark's Gospel.' In *The Interpretation of Mark*, ed. W. R. Telford. Philadelphia: Fortress; London: SPCK.
- Weinart, F. D. 1977. 'The Parable of the Throne Claimant [Luke 19:12, 14–15a, 27] Reconsidered.' *Catholic Biblical Quarterly* 39:505–14.
- Weiss, Johannes. 1959. *Earliest Christianity: A History of the Period A.D. 30–150*. Vol. 1. New York: Harper & Brothers.
- . 1971 [1892]. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. London: SCM.
- Wengst, Klaus. 1987 [1986]. *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*. London: SCM.
- Wenham, David. 1984. *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*. Gospel Perspectives, vol. 4. Sheffield: JSOT Press.

- . 1989. *The Parables of Jesus: Pictures of Revolution*. London: Hodder & Stoughton.
- . 1995. *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Wenham, David, and Craig L. Blomberg, eds. 1986. *Gospel Perspectives*. Vol. 6. *The Miracles of Jesus*. Sheffield: JSOT Press.
- Wenham, Gordon. 1982. 'Christ's Healing Ministry and His Attitude to the Law.' In *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*, ed. Harold H. Rowdon, 115–26. Leicester: IVP.
- Wilder, Amos N. 1959. 'Eschatological Imagery and Earthly Circumstance.' *New Testament Studies* 5:229–45.
- . 1971 [1964]. *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.
- . 1982. *Jesus' Parables and the War of Myths: Essays on Imagination in the Scriptures*. London: SPCK; Philadelphia: Fortress.
- Williams, Rowan D. 1994. *Open to Judgment: Sermons and Addresses*. London: Darton, Longman & Todd.
- Willis, Wendell, ed. 1987. *The Kingdom of God in 20th-century Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrikson.
- Wilson, A. N. 1992. *Jesus*. London: Sinclair-Stevenson.
- Wink, Walter. 1968. *John the Baptist in the Gospel Tradition*. SNTSMS vol. 7. Cambridge: CUP.
- . 1984. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. The Powers, vol. 1. Philadelphia: Fortress.
- . 1986. *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*. The Powers, vol. 2. Philadelphia: Fortress.
- . 1992a. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. The Powers, vol. 3. Minneapolis: Fortress.
- . 1992b [1988]. 'Neither Passivity Nor Violence: Jesus' Third Way (Matt. 5:38–42 par.).' In *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, 102–25. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox.
- . 1992c. 'Counterresponse to Richard Horsley.' In *The Love of Enemy and Non-retaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, 133–6. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox.
- Winter, Paul. 1974 [1961]. *On the Trial of Jesus*. Berlin: De Gruyter.
- Wisse, Frederik. 1992. 'Sextus, Sentences Of.' In *ABD* 5:1146–7.
- Witherington, Ben. 1985. 'Matthew 5:32 and 19:9—Exception or Exceptional Situation?' *New Testament Studies* 31:571–6.

- . 1990. *The Christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress.
- . 1992. *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology*. Downers Grove, Ill.: IVP; Exeter: Paternoster.
- . 1994. *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*. Minneapolis: Fortress.
- . 1995. *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove, Ill.: IVP.
- Wood, H. G. 1956. 'Interpreting This Time.' *New Testament Studies* 2:262–6.
- Wrede, William. 1971 [1901]. *The Messianic Secret*. London and Cambridge: James Clarke; Greenwood, S. Carolina: Attic.
- Wright, C. J. H. 1992. 'Jubilee, Year Of.' In *ABD* 3:1025–30.
- . 1995. *Walking in the Ways of the Lord*. Leicester: Apollos.
- Wright, David P. 1992a. 'Day of Atonement.' In *ABD* 2:72–6.
- . 1992b. 'Holiness (OT).' In *ABD* 3:237–49.
- Wright, N. T. 1980. 'Justification: The Biblical Basis and Its Relevance for Contemporary Evangelicalism.' In *The Great Acquittal: Justification by Faith and Current Christian Thought*, ed. G. Reid, 13–37. London: Collins.
- . 1982. 'Towards a Third "Quest": Jesus Then and Now.' *ARC* 10:20–7.
- . 1985. 'Jesus, Israel and the Cross.' In *SBL 1985 Seminar Papers*, ed. K. H. Richards, 75–95. Chico, Calif.: Scholars Press.
- . 1986. '"Constraints" and the Jesus of History.' *Scottish Journal of Theology* 39:189–210.
- . 1991. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T. & T. Clark; Minneapolis: Fortress.
- . 1992a. *Christian Origins and the Question of God*. Vol. 1. *The New Testament and the People of God*. London: SPCK; Minneapolis: Fortress.
- . 1992b. 'Quest for the Historical Jesus.' In *ABD* 3:796–802.
- . 1992c. *Who Was Jesus?* London: SPCK; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- . 1992d. *New Tasks for a Renewed Church*. [USA title: *Bringing the Church to the World*.] London: Hodder & Stoughton; Minneapolis: Bethany House.
- . 1993. 'Taking the Text with Her Pleasure: A Post-Post-Modernist Response to J. Dominic Crossan's *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*.' *Theology* 96:303–10.

- . 1994. 'Gospel and Theology in Galatians.' In *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, ed. L. Ann Jervis and Peter Richardson, 222–39. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- . 1995a. 'Five Gospels but No Gospel: Jesus and the Seminar. A Critique of the *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New Translation and Commentary by Robert W. Funk, Roy W. Hoover and the Jesus Seminar (New York: Macmillan, 1993).' In *Crisis in Christology: Essays in Quest of Resolution*, ed. W. R. Farmer, 115–57. Livonia, Mich.: Dove Booksellers.
- . 1995b. 'Two Radical Jews: Daniel Boyarin's *A Radical Jew*.' *Reviews in Religion and Theology* 3:15–23.
- . 1996a. 'Jesus.' In *Early Christian Thought in Its Jewish Context*. Ed. J. P. M. Sweet and John M. G. Barclay, 43–58. Cambridge: CUP.
- . 1996b. *The Lord and His Prayer*. London: SPCK
- . 1996c. 'Paul, Arabia and Elijah (Galatians 1:17).' *Journal of Biblical Literature* 115:683–92.
- . 1996d. 'How Jesus Saw Himself.' *Bible Review* 12 (June):22–9.
- Yoder, John H. 1972. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Young, Brad H. 1989. *Jesus and His Jewish Parables: Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching*. Mahway, N.J.: Paulist.
- Young, Norman H. 1985. '"Jesus and the Sinners": Some Queries.' *Journal for the Study of the New Testament* 24:73–5.
- Zahl, Paul F. M. 1983. 'The Historical Jesus and Substitutionary Atonement.' *Saint Luke's Journal of Theology* 26:313–32.
- Zeitlin, Irving M. 1988. *Jesus and the Judaism of His Time*. Cambridge: Polity Press; Oxford: Basil Blackwell.
- Zimmerli, W., and J. Jeremias. 1968. 'pais theou.' In *TDNT*, ed. G. Friedrich, vol. 5, 654–717. Grand Rapids: Eerdmans.

NOTAS

Prefacio

- 1 *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios* (en adelante *NTPG*), 468.
- 2 Maxtone Graham 1993, 129.
- 3 Hick 1993, esp. caps. 2, 3.
- 4 Para la pregunta ulterior, «¿Qué pasa con Tomás y los demás?», cf. cap. 2 a continuación.
- 5 *NTPG* 268–70; a las referencias se añade [Esdras 9:8-9](#), que enfatiza que el Israel postexílico aún se encuentra en esclavitud. El comentario de Danby (306 n. 9) sobre mSot. 9.15 (el pasaje sobre las «huellas del Mesías» y los sufrimientos que las acompañan en Israel; cf. [347 y ss.](#) más adelante) es conciso: estas son «las señales que anuncian la venida del Mesías al final del tiempo del exilio».
- 6 Además de los enumerados en *NTPG* ad loc., nota Garnet 1977, 1980a y b, 1982, 1983; Ackroyd 1968, cap. 13; Harvey 1982, 143–5; Scott 1993; Ito 1995.
- 7 ej. 1 es . 89,73–7; *Culo. Mos.* 4,5–6,9; 1QpHab. 9,3–7; 12,7–9; Prueba 4Q. 25–30. Cfr. por ejemplo, Rowland 1991.
- 8 Caird 1965. Gran parte del contenido de este trabajo se ha publicado en Caird y Hurst 1994.

Capítulo 1: Jesús entonces y ahora

- 1 Schweitzer 1954 [1906], 401.
- 2 Bultmann 1958a [1926], 8.
- 3 Barth 1936–1969, 1.1.188.
- 4 Lightfoot 1935, 225.
- 5 Bornkamm 1960 [1956], 13. Compárese con Bowden 1988, 32: «Probablemente sabemos mucho sobre Jesús; el problema es que rara vez, o nunca, podemos estar seguros de qué es exactamente». Para una discusión sobre autores individuales, véase más adelante.
- 6 Schweitzer 1925 [1901], 274; cursiva original.
- 7 Véase Blake, *El Evangelio Eterno* [c. 1818], en Bronowski 1958, pp. 73-86, contiene el memorable pareado: «Estoy seguro de que este Jesús no servirá/ ni para los ingleses ni para los judíos» (84). (Quizás sea necesario añadir que el propio Jesús de Blake era sumamente idiosincrásico e imaginario).
- 8 Véase especialmente Bultmann 1958a [1926], 1958b, 1968 [1921]. Para tratamientos recientes, cf. Thiselton 1980, caps. 8-10; Painter 1987; Jones 1991; Fergusson 1992.
- 9 Véanse los relatos de este período en, por ejemplo, Baillie 1948, 34-9; Tatum 1982, 71-4.

10 Contrasta con Reimarus 1970 [1778], quien sitúa a Jesús en su contexto revolucionario judío, presentándolo como un aspirante a reformador fracasado, y trató de mantenerlo allí.

11 Schweitzer 1954 [1906], 249ss. Véase esp. 251ss.: «La teología no está destinada a pastar en un potrero. Es libre, pues su tarea es fundamentar nuestra visión cristiana del mundo únicamente en la personalidad de Jesucristo, independientemente de la forma en que se expresó en su época. Él mismo destruyó esta forma con su muerte. La historia impulsa a la teología a dar este paso ahistórico». Merece la pena analizar si Schweitzer logró cristianizar la idea de Nietzsche del superhombre, pero no aquí; véase O'Neill 1991a, cap. 19. Weiss (1971 [1892]) también presenta a Jesús como un profeta apocalíptico judío, si bien conserva una teología liberal fundamentalmente ritschliana.

12 He explorado algunos de los vínculos entre ellos en *NTPG* cap. 1.

13 Schillebeeckx 1979 [1974], 575–674.

14 Véase, entre los escritores recientes, Hick 1993.

15 Por «investigación abierta» me refiero a una investigación cuyos resultados no están determinados de antemano, no a una investigación que, en principio, podría prolongarse hasta la medianoche o más tarde, aunque esto último también podría ser cierto. Cabe señalar aquí que la imagen que a menudo pintan tanto los exégetas como los teólogos, en la que los exégetas realizan el trabajo histórico «neutral y objetivo» y transmiten sus resultados a los teólogos, carece por completo de fundamento. En la práctica, esto suele significar que los exégetas desconocen sus propias presuposiciones y que los teólogos simplemente optan por emplear aquellos «resultados» exegéticos que están condicionados por las mismas creencias filosóficas o teológicas que se invoca que respaldan. Para ejemplos a niveles bastante diferentes, cf. Macquarrie 1990, Hick 1993; para una solución a este dilema, véase *NTPG* Parte II.

16 Jn. 1:46 . En una etapa tardía de la producción de este libro apareció Johnson 1995, que se esfuerza por mantener la historia y la teología separadas. Nos llevaría demasiado lejos entrar en un debate detallado con Johnson en la presente obra. Baste señalar que cuando habla del «vínculo fatídico» entre historia y teología (69), la oposición entre lo «histórico» y lo «real», o la disyunción entre «hecho» y «significado» (160), me encuentro en tan total desacuerdo que me pregunto si siquiera estamos hablando el mismo idioma. En cierto sentido, de hecho, no lo estamos; Johnson limita la «historia» y sus afines a «lo que la gente escribe sobre el pasado» en lugar de «lo que sucedió en el pasado» (cf. *NTPG* cap. 4, esp. 81f.).

17 Véase la interesante polémica contra la investigación del «Jesús histórico» en el famoso libro de CS Lewis. *Cartas del Diablo a Su Sobrino*, n.º 23 (Lewis 1955 [1942]). Para un ejemplo reciente de una postura similar, véase Johnson 1995; con mayor cautela, Schnackenburg 1995 [1993].

18 Escribí esta frase por primera vez en 1989; los acontecimientos de 1992 simplemente la confirmaron (véase Wright 1992c y los escritores «populares» allí analizados); la historia continúa.

19 Véase Bowden 1988, *pássim*.

20 Véase Caird 1965, 3: 'Cualquiera que crea que en la vida y enseñanza de Cristo Dios ha dado una revelación única de su carácter y propósito está comprometido por esta creencia, le guste o no, lo admita o no, con la búsqueda del Jesús histórico.'

21 cf. la nota al comienzo de la sección 3 a continuación.

22 Soy muy consciente de ello, La Parte III *del NTPG* demuestra que el judaísmo del siglo I es una entidad sumamente compleja y pluriforme. Esto no significa (cf. *NTPG* 118s.) que no posea una cosmovisión global que lo distinga del paganismo del siglo I. Para que existan muchos «judaísmos», debe existir algo, por generalizado que sea, que se pueda llamar «judaísmo». El reconocimiento de esta cosmovisión tampoco implica que estemos volviendo a caer en la caricatura del *Spätjudentum*, el «judaísmo tardío», al estilo de algunos estudiosos anteriores. La posibilidad de análisis espurios no invalida automáticamente todos los análisis.

23 Para una declaración preliminar, cf. Wright 1992d.

24 Sobre esta sección, véase además, como selección de una amplia gama disponible: Schweitzer 1954 [1906]; Meyer 1979, cap. 2; Tatum 1982; Brown 1988 [1985]; Sanders 1985, pp. 23-58; Neill y Wright 1988 [1964], pp. 379-403; Wright 1992b. Sorprendentemente, Reumann 1989 prácticamente ignora el trabajo serio de los diez años anteriores. Muchos de los autores que se analizan a continuación se han convertido en sujetos de investigación por derecho propio; es imposible aquí entrar en un debate a este nivel. Para una bibliografía detallada, véase Evans 1989c.

25 Para todos los argumentos subsiguientes, véanse los tratamientos estándar, por ejemplo, Kümmel 1972/3 [1970].

26 Ver *NTPG* 19f.; y cf. ahora Noble 1993.

27 Philipp Melanchthon, *Loci Communes*, 1521; en la traducción inglesa de Melanchthon's Works, 2.7, (ed. Hill, 1944), 68. Cf. la edición de un solo volumen de Melanchthon: 1982 [1555].

28 Véase Kähler 1964 [1892], y los relatos en Kümmel 1972/3 [1970], 222-5; McGrath 1994 [1986], 111-14; cf. ahora Braaten 1994; Johnson 1995.

²⁹ cf. Reimarus 1970 [1778], y las discusiones en Schweitzer 1954 [1906], 13–26; Meyer 1979, 27–31; Brown 1988 [1985], cap. 1.

³⁰ Véase Brown 1988 [1985], caps. 1–3; y Kümmel 1972/3 [1970], 51 y ss. El deísmo inglés a finales del siglo XVII y principios del XVIII creó un clima de antisobrenaturalismo, en el que el NT se consideraba erróneo en algunos aspectos, y se entendía que Jesús traía la verdadera religión espiritual contra los judíos intransigentes. El trabajo de Semler y Michaelis, y en particular de Lessing, a finales del siglo XVIII, sugería que el NT solo era relevante para su época: la verdadera religión se encontraba en otro lugar, no en la historia (Kümmel 62–73, con referencias y citas completas).

³¹ Existen al menos dos corrientes dentro de la «Búsqueda» del siglo XIX, y no es mi propósito desentrañarlas. Algunos escritores siguieron la división que la Ilustración estableció entre historia y «significado»; otros siguieron a Hegel y Schleiermacher al criticar esto, aunque sin lograr con ello un mejor retrato histórico de Jesús. Sobre todo esto, véanse Brown 1988 [1985]; O'Neill 1991a; Theissen 1996.

³² Strauss (1808-1874): «Si me conozco bien, mi posición respecto a la teología es que lo que me interesa en teología me causa ofensa, y lo que no me causa ofensa me es indiferente». (Cita y discusión en Kümmel 1972/3 [1970], 122).

³³ Sobre Renan (1823-1892), véanse los ácidos comentarios de Schweitzer 1954 [1906], 180-1892: la obra de Renan «carece de conciencia» (citando a C. E. Luthardt); es insincera; ofrece, en lugar de una solución histórica, «las frases recargadas del novelista»; para sentirse a gusto en el Nuevo Testamento, Renan «debe perfumarlo con sentimentalismo». «La atención de los hombres quedó cautivada, y creyeron ver a Jesús, porque Renan tenía la habilidad de hacerles ver cielos azules, mares de trigo ondulante, montañas lejanas, lirios relucientes, en un paisaje con el lago de Genesaret como centro, y escuchar con él, en el susurro de los juncos, la eterna melodía del Sermón de la Montaña» (191 y ss.; 181). Fue un Jesús como éste el que Nietzsche rechazó, y el que evocó en Swinburne la burla del "galileo pálido".

³⁴ Véase especialmente Schweitzer 1954 [1906], 328–401; y cp. Schweitzer 1968a [1967], 68–130. Para un análisis reciente de la obra de Schweitzer, véase O'Neill 1991a, cap. 19.

³⁵ Véase en particular *NTPG* cap. 4, esp. 109–18.

³⁶ Schweitzer 1954 [1906], cap. 19.

³⁷ Así, Schweitzer 329: «El escepticismo y la escatología a fondo pueden, en su unión, destruir o ser destruidos por la teología histórica moderna; pero no pueden combinarse con ella y permitirle avanzar, como tampoco pueden ser

impulsados por ella». Sería una insensatez que la teología no reconociera esto: «La teología llega a casa, encuentra las marcas del corredor en todos los muebles y sigue como antes con bastante comodidad, ignorando el hecho de que lo perderá todo si no paga sus deudas» (330).

[38](#) Véase el resumen de Schweitzer, 336.

Agradezco a Dominic Crossan por este desarrollo de la metáfora .

[40](#) Este *La vía negativa* es curiosa. Teólogos anteriores, como Santo Tomás de Aquino, que utilizaron esta idea (originalmente neoplatónica), tendían entonces a enfatizar que el silencio sobre el dios verdadero se compensaba con el discurso sobre Jesús (cp. Schillebeeckx 1979 [1974], 669; y, evocativamente, Williams 1994, 101s.). Pero si hemos de guardar silencio sobre Jesús, ¿de qué hablaremos? Es evidente, al observar los últimos cien años, que se han dado respuestas bastante concretas a esta pregunta; pero no debemos subestimar la novedad del método teológico general que así emerge.

[41](#) Kähler (1964 [1892]) no dice que no se pueda saber nada de Jesús: su crítica se dirige a quienes creen poder hacer historia de forma «puramente objetiva», sin ningún interés personal. Con este punto básico, por supuesto, no tengo ninguna objeción (véase *NTPG* Parte II); mi desacuerdo con Kähler está en otro nivel completamente, y tiene que ver con su aparente minimización de la historia.

[42](#) Bultmann 1958a [1926], 52. Irónicamente, el libro era parte de una serie titulada 'Grandes héroes del pasado', que era precisamente como Bultmann pensaba que uno debería *no* respetar a Jesús.

[43](#) Bultmann 93f., contra el idealismo ético.

[44](#) Schweitzer se anticipó a Bultmann de varias maneras, sin embargo: cf. Schweitzer 1954 [1906], 399f., incluyendo, por ejemplo, una lectura "bultmanniana" de [2 Corintios 5:16](#) .

[45](#) Bultmann 218f. (la conclusión del libro).

[46](#) Ver *NTPG* Parte IV, esp. cap. 14. Cf. Perrin 1970, 79: el lugar de la revelación está en el presente.

[47](#) He discutido esto en varios puntos en *NTPG* , por ejemplo, cap. 4, y esp. pág. 94. Es significativo que muchos críticos conservadores que proclaman su desaprobación del anti-sobrenaturalismo de Bultmann compartan su premisa básica en este punto.

[48](#) Véase Jeremías 1958 [1956], 1971; Dodd 1961 [1935], 1971 (para un famoso relato de un debate entre Dodd y Tillich, cf. Dillistone 1977, 241-3). Probablemente también aquí pertenezcan Betz 1968 [1965]; Hengel 1981b [1968]; Goppelt 1981 [1975]; aunque estos tres forman parte, en otros

sentidos, de la «Tercera Búsqueda», al igual que Caird 1965, 1982 y Moule 1967. Véase más adelante, cap. 3.

49 ET en Käsemann 1964 [1960], 15–47. Véase el análisis en Robinson 1959 y las discusiones en autores más recientes, p. ej., Meyer 1979, 51–4; Sanders 1985, 34 y ss., Reumann 1989, 506 y ss.

50 Dos trabajos importantes que hoy parecen muy anticuados son los de Perrin 1967 y Braun 1984 [1969].

51 Véase la encuesta en Epp y MacRae 1989, parte 2.

52 Schillebeeckx 1979 [1974], cuarta parte.

53 Para la continuación del trabajo de la Nueva Búsqueda sobre las tradiciones de Jesús en Alemania, véase en particular la colección de estudios en Kümmel 1985. En una ponencia presentada en la Conferencia Británica de Estudios del Nuevo Testamento en septiembre de 1990, el Dr. W. R. Telford, de la Universidad de Newcastle, advirtió sobre la sensación de privación académica que los nuevos buscadores podrían sentir si los terceros buscadores fingieran que ya no existen. No pretendo tal cosa, aunque también se podría llamar la atención sobre la sensación de privación académica que los historiadores serios de Jesús han sentido durante décadas al enfrentarse a los defensores, a menudo desdeñosos y despectivos, de... *Historia de la tradición*.

54 Para más detalles, véase McGrath 1994 [1986]. Tillich, por supuesto, dio una respuesta minimalista a la pregunta (admitiendo que basaba su visión de Jesús en la obra de Schweitzer y Bultmann: véase Tillich 1967, 49, referencia que debo a Brown 1969, 197); pero esto es en sí mismo muy significativo dentro de su teología. Sobre el lugar de Jesús en el discurso ético contemporáneo, véanse las obras analizadas en McGrath 1989.

55 Segundo 1985. Lamento mucho no poder en el presente volumen discutir éste y otros trabajos similares con detalle.

56 cf. *NTPG* cap. 11.

57 Ver Partes IV y V del *NTPG*.

58. Por ejemplo, la teoría revolucionaria de Reimarus, revivida por Brandon en 1967 y demolida en Bammel y Moule 1984. (Aún aparecen variaciones: por ejemplo, Buchanan 1984 y, en cierto sentido, Horsley 1987). Véase más abajo, cap. 3.

Capítulo 2: Tráfico pesado en el Wredebahn: ¿Se renueva la «Nueva Búsqueda»?

1 La metáfora está tomada del artículo de Perrin de 1966, titulado 'El *La Wredestrasse* se convierte en la *Hauptstrasse* ...

de datos para determinar quién fue Jesús: rojo significa que el elemento está incluido inequívocamente; rosa, que se incluye con reservas o modificaciones;

gris, que no se incluiría, pero se podría utilizar parte de su contenido; negro, que simplemente no se incluiría. La segunda opción es más sencilla: rojo significa «Jesús sin duda dijo esto o algo muy parecido», rosa significa «Jesús probablemente dijo algo parecido», gris significa «Jesús no dijo esto, pero las ideas que contiene son cercanas a las suyas», y negro significa «Jesús no dijo esto; representa la perspectiva o el contenido de una tradición posterior o diferente». (Esto se establece, por ejemplo, en Funk, Scott y Butts, 1988, p. 21; Funk, 1991, p. xxii; Funk y Hoover, 1993, p. 36 y ss.). Dicho de forma aún más sencilla,

rojo: ¡Ese es Jesús!

Rosa: Seguro suena como Jesús.

gris: Bueno, tal vez.

negro: Ha habido algún error.

(Funk 1991, xx). No consta si el Seminario abordó alguna vez la cuestión de cuán políticamente correcta podía ser esa combinación de colores.

³ Funk y Hoover, 1993; para un análisis y crítica detallados, cf. Wright, 1995a.

⁴ cf. Miller 1992; Funk y Hoover 1993. La introducción a esta última obra destaca con claridad cómo esta versión es independiente del control eclesiástico y concluye (xviii) que «la Versión de los Eruditos está autorizada por los eruditos». Me pregunto si hubo alguna sonrisa irónica en el Seminario ante esta declaración explícita del papado de los eruditos.

⁵ La labor del Seminario está documentada en su revista, *Foro de Fundamentos y Facetas*. Se puede encontrar un relato periodístico de sus inicios y su práctica en diversas publicaciones, por ejemplo, Funk 1991, pp. xiii-xix.

⁶ Cameron 1982; Funk 1985b y c; Kloppenborg 1988; Crossan 1991b [1986]; Molinero 1992 [1991].

⁷ Crossan 1991a, 424-6; cp. Metzger 1971, xxviii, explicando el uso de las letras A, B, C y D para describir variantes textuales, en términos muy similares a la explicación del Seminario de Jesús de sus cuatro colores.

⁸ Dos ejemplos, más o menos al azar. Las palabras de apertura de Funk en el Seminario sugirieron: *entre otras cosas*, que el grupo podría 'comprometerse a asesorar a nuestro presidente [es decir, Ronald Reagan] ... sobre los peligros de una política exterior apocalíptica' (Funk 1985a, 10). Así también, en una interesante recapitulación de la postura antiheroica de Bultmann, se nos dice que 'Jesús, actualizado o no, no es lo que la sociedad estadounidense necesita. La Tradición de Jesús, por otro lado, puede ser un poco más útil, porque relata

un dramático ... logro de formación social dentro del caos cultural' (Taussig 1986, 76). El grado en que la sombra del reaganismo cae sobre la página es notable, y hace que algunas partes de la agenda parezcan bastante anticuadas desde la perspectiva de 1996: véase Mack 1985, 27; Carter y Hutchison, 1985. Sin embargo, el sueño de una crítica radical de la sociedad occidental basada en algún aspecto del cristianismo primitivo sigue vivo: véase Mack, 1993, 11, 249-58, y en otros lugares.

⁹ Para una crítica mucho más completa, véase Wright 1995a.

¹⁰ Mack 1985, 23 y sig.

Los antecedentes de esta línea de pensamiento pueden estudiarse, por ejemplo, en Robinson y Koester, 1971 .

¹² Véase la «Historia del Seminario de Jesús» en Funk 1991, xiii-xix, en xv, xvi, xix. El llamado de Funk al discipulado intrépido (xvi: «Estamos a punto de embarcarnos en una empresa trascendental... el camino que seguiremos puede resultar peligroso. Bien podríamos provocar hostilidad. Pero partiremos, a pesar de los peligros, porque somos profesionales y porque la cuestión de Jesús está ahí para ser enfrentada.») recuerda extrañamente a [Marcos 8:34s](#) ., que en la votación del Seminario resultó ser muy oscuro, es decir, falso. Quizás la verdadera alusión sea más contemporánea: ¿ir con audacia a donde nadie ha ido antes? La obra anterior de Funk incluyó importantes estudios gramaticales y hermenéuticos, por ejemplo, Funk 1966, 1973 [1961].

¹³ [Ibíd.](#), 5, 11, 16, 17.

¹⁴ cf. cap. 3 a continuación.

¹⁵ [Ibíd.](#), 17, 13; una «definición» engañosa similar se encuentra en Miller 1992, 430. Sobre «apocalíptico», etc., cf. *NTPG* cap. 10; y siguientes, esp. caps. 6, 8 .

¹⁶ Mack 1985, 24. Esto, en efecto, vuelve redundantes la mayoría de los demás «criterios» de la «Nueva Búsqueda», tan laboriosamente reensamblados y desarrollados, entre otros, por Boring 1985, Patterson 1989, Vaage 1989 y Funk 1989. Cabe señalar que la propia reconstrucción de Mack de Galilea en este período es altamente idiosincrásica: cf. Mack 1993, cap. 4.

¹⁷ *NTPG* cap. 4, esp. 99–104.

¹⁸ cf. por ejemplo Funk 1991, 52; y véase *NTPG* cap. 10 y siguientes, sobre Q.

¹⁹ ej. Funk & Hoover 232 (en [Mateo 21:28–31a](#) ; [21:31b](#)); 213 (en [Mt. 18:3](#)); 250 (en [Mt. 24,32s](#) .).

²⁰ Véase especialmente Robinson 1959.

²¹ Entrevistados en el *En el National Catholic Register* del 9 de mayo de 1993, Mack declaró: «De hecho, es muy poco lo que podemos saber sobre

Jesús históricamente». Al preguntarle: «Dice en su libro que no le interesa mucho el Jesús histórico», Mack respondió: «Es cierto». (Toda una confesión para un miembro del «Seminario de Jesús»). Continuó: «Lo que me importa son los primeros cristianos...». Esta es la agenda bultmanniana más clara que se pueda oír. Véase también Mack 1993, 239: Mark ha combinado el «mito de Cristo» paulino con «diversas tradiciones sobre Jesús del movimiento de Jesús», una postura de Bultmann más o menos exacta. Al mismo tiempo, Mack se distancia de la perspectiva de Bultmann 1968 [1921], pues allí Bultmann priorizaba los dichos apocalípticos y consideraba los dichos sapienciales como invención de la iglesia primitiva, una opinión que Mack revierte (Mack 1993, 32s.). Sin embargo, señala que en el libro de Bultmann, *Jesús* (Bultmann 1958a [1926]), ambos temas se consideran compatibles.

²² Véase, por ejemplo, Mack 1993, 3–5.

²³ *ingleses* han cuestionado si se debe conceder tanto espacio a estos autores, ya que sus opiniones, desde East of the Atlantic, resultan increíbles para muchos. Mis razones para persistir son: (a) que representan dos versiones de un movimiento poderoso y aparentemente creciente dentro de la academia norteamericana; (b) que plantean la mayoría de las cuestiones cruciales que enfrentamos al evaluar esta renovación de la «Nueva Búsqueda»; y (c) que ellos y sus seguidores representan la principal alternativa actual a lo que denomino la «Tercera Búsqueda».

²⁴ Mack 1988. Las referencias posteriores sin fecha se refieren a esta obra.

²⁵ Mack 323, 376 (cf. también 14, 24). La segunda cita concluye el texto principal del libro.

²⁶ Véase el respaldo de Mack (54) a Wrede 1971 [1901].

²⁷ cf. ej. Mack 97. El Jesús de Mack (un reformador social) es, por supuesto, muy diferente del de Bultmann (un predicador de la decisión existencial individual); pero la aprobación de Mack del programa general de Bultmann surge en numerosos puntos, p. ej. 355n.: «La preferencia de Bultmann por el kerigma sobre los evangelios como el mito más adecuado a los tiempos modernos se debe, sin duda, a su tradición luterana. Sin embargo, también era intuitivamente correcta». Esto también proporciona una visión clara de la agenda subyacente a la propia obra de Mack.

²⁸ Mack 55.

²⁹ Mack 56. Esta es la disyuntiva fácil que ha dominado gran parte del trabajo del Seminario de Jesús.

³⁰ cf. *NTPG* 435–43. Sobre Q, véase Mack 1993, que se analiza más adelante.

³¹ Mack 59.

32 Mack 66s., n. 9, y Mack 1993, cap. 4; cf. Freyne 1980b, 1988b. Este tema se debatió en detalle en la Reunión Anual de la Sociedad de Literatura Bíblica de 1993, donde las ponencias de Eric M. Meyers («Jesús y su contexto galileo») y Freyne («Los “judíos” de Galilea») dejaron claro que la perspectiva de Mack, que se ha convertido en un pilar fundamental de la plataforma del «Seminario de Jesús», carece en gran medida de fundamento.

33 Mack 68f. Sobre la posibilidad cínica, véase Downing 1987a y b, 1988, 1992; y más adelante. 66–75. Mack no advierte los paralelismos entre algunos de los dichos aforísticos de Jesús y dichos similares en textos judíos: véase Dalman 1929, 225–31, una referencia que debo a Colin Brown.

34 Mack 70–3.

35 Mack 73. Sobre esta desjudaización bastante completa de Jesús, en línea con gran parte de la erudición alemana de la primera mitad del siglo, véanse las observaciones al final del presente capítulo.

36 Mack 76.

37 Mack 96.

38 Sobre todo esto, cf. Mack 96f.

39 Mack 98–123.

40 Mack 130f.

41 Mack 312.

42 Mack 349.

43 Mack 69. Esto suena como una silueta de Dominic Crossan.

44 Mack 365–76.

45 Mack 1987. La influencia de este artículo en el Seminario ejemplifica la importancia de Mack dentro del movimiento.

46 cf. Butts 1987, esp. 108f.

47 cf. ahora Mack 1995.

48 Véase, por ejemplo, su deconstrucción de la reforma del siglo XVI, 364: «El texto... dio poder a quienes lo gestionaban... El predicador se convirtió en el sacerdote del púlpito, presidiendo la promulgación de la nueva liturgia, una liturgia de transformaciones lingüísticas. La experiencia cristiana se desarrollaba ahora en la imaginación auditiva del oyente. Se le denominaba salvación por la fe, basada únicamente en las Escrituras».

49 Para críticas de Mack, cf. Overman 1990; Witherington 1995, cap. 3; Boyd 1995.

50 *NTPG* 435–43. Véase más abajo el análisis de Mack y Kloppenborg.

51 Detalles completos y referencias en *NTPG* cap. 7.

52 NTPG 302–7: p. ej. Jos. *Ant.* 18.23s., *Guerra* 7.323–36. Para el contexto bíblico, cf. p. ej. Salmo 145:10–13 ; Isaías 33:22 ; 52:7 ; Sofonías 3:14–20 ; etc.; y en los escritos postbíblicos, por ejemplo, *T. Mos.* 10.1–10; 1QM 6.4–6.

53 NTPG 280–99.

54 NTPG 390–6.

55 NTPG caps. 13, 14; esp. 396–403.

56 cf. esp. Bailey 1991; y Kelber 1983; Ong 1970, 1982. Véase más abajo, cap. 4.

57 cf. NTPG Parte IV, esp. caps. 11–12 y 15. Mack rivaliza con Koester (1982b [1980]) en su fácil certeza en cuanto a qué cristianos primitivos estaban haciendo qué, cuándo y dónde lo estaban haciendo, sin ninguna base en evidencia real.

58 Aunque esta discusión se relaciona con todo el capítulo, es particularmente apropiada aquí debido a Mack 1993, un relato popularizado y altamente tendencioso de Q como si fuera un "evangelio perdido" cuyo "descubrimiento" reciente obliga a una reevaluación completa de Jesús y el cristianismo primitivo, generando una nueva agenda contemporánea.

59 Véase especialmente Kloppenborg 1987, seguido de cerca, por ejemplo, por Koester 1990, 133–71; Mack 1993 *passim* ; Vaage 1994; y muchos otros.

60 págs. 435–43.

61 Véase el lenguaje moderado de Catchpole 1993, 1 y ss. Sobre el significado de «evangelio», véase Wright 1994.

62 , por ejemplo, Farmer 1982; Goulder 1989.

63 Cf., por ejemplo, Webb 1991, 322–32, donde se habla de los «profetas sapienciales», una categoría que, si la visión predominante del «Seminario de Jesús» fuera correcta, no debería existir (quizás por eso Horsley y Hanson 1985 intentan restarle importancia; sobre esto, véanse los comentarios de Webb, 329 y ss.). Véase también, por ejemplo, Allison 1994, 661–3.

64 Schulz 1972, basado en gran medida en Schillebeeckx 1979 [1974], p. ej., 100–2, 410–14. Sobre Schulz, véanse las observaciones de Riches 1980, 57: esta precisión «al ubicar las comunidades en el tiempo y el espacio es sorprendente, pero carece de fundamentos sólidos». Sugiero que esto mismo se aplica a la teoría de la imagen especular de Kloppenborg.

65 Tuckett 1992, advertencia (568f.) contra teorías demasiado simplificadas.

66 Catchpole 1993, 6, respaldado por una nota detallada. La triple negación implícita de esta frase refleja con bastante acierto, en mi opinión, el grado de incertidumbre implicada.

67 *Ibíd.*, 78.

⁶⁸ *Ibíd.*, 133; cf. 172s., donde la misión implicada en Q se describe como «plenamente profética».

⁶⁹ *Ibíd.*, 188.

⁷⁰ *Ibíd.*, 201, 228.

⁷¹ *Ibíd.* 255.

⁷² *Ibíd.* 279.

⁷³ cf. Mack 1993, 4.

⁷⁴ *Ibíd.*, 117.

⁷⁵ Cf. esp. Kloppenborg 1992, 117-19. Abordaré la cuestión de la crucifixión en la Parte III del presente volumen.

⁷⁶ cf. *NTPG* 98-109.

⁷⁷ van Beeck 1994, 97.

⁷⁸ Aunque algunos discreparían de esto cuando se trata de Crossan 1988a, cuyo prefacio se disculpa con razón por la densidad del argumento detallado.

⁷⁹ Véase en particular Crossan 1973, 1983, 1988a, 1988b [1975]. Las referencias posteriores sin fecha corresponden a Crossan 1991a. Una declaración más breve, y en cierto modo más abiertamente provocadora, de la misma postura se puede encontrar en Crossan 1994; la visión de Crossan sobre los relatos de la pasión y la resurrección se presenta de forma más popular en Crossan 1995.

^{1991a} en la reunión de la SBL de 1992 en San Francisco y en el simposio de 1993 en la Universidad DePaul, por facilitarme copias de sus críticas, entonces inéditas.

⁸¹ Una crítica breve pero bastante devastadora se puede encontrar en Meyer 1993.

⁸² Esta imagen, y parte de lo que sigue a continuación, proviene de una conversación privada con Crossan el 5 de febrero de 1993.

⁸³ Correspondencia privada, 18 de septiembre de 1995.

⁸⁴ Véase la discusión en Crossan 238 y mis comentarios a continuación.

⁸⁵ Crossan 424; cf. Mack 1988, 361f. Sugerir que los debates sobre la autoridad en los dos primeros siglos fueron simplemente un anticipo del acuerdo constantiniano es, en mi opinión, una simplificación excesiva.

⁸⁶ Sobre el primer punto, véase la crítica implícita a Bultmann en Crossan xxvii: «Siempre hubo historiadores que afirmaron que [la investigación histórica sobre Jesús] no podía llevarse a cabo debido a problemas históricos. Siempre hubo teólogos que afirmaron que no debía realizarse debido a objeciones teológicas. Y siempre hubo académicos que afirmaron lo primero cuando en realidad se referían a lo segundo». Sobre la relevancia contemporánea de la «Búsqueda», cf. Crossan 422-4.

87 Véase, por ejemplo, Crossan 263.

88 xi: «En el principio fue la acción; no solo la palabra, ni solo el hecho, sino ambos, cada uno indeleblemente marcado con el otro para siempre». Si esto se dirige a Bultmann, la siguiente frase obviamente se dirige a Schweitzer: «Llega aún desconocido a una aldea de la Baja Galilea...».

89 Véase Crossan 1985, 61.

90 En la reunión de la Sociedad de Literatura Bíblica en Lovaina en agosto de 1994, el propio Crossan distinguió su obra anterior, más bultmanniana, cercana a la del ultrabultmanniano Perrin, de su fase más reciente. Sugiero que algunos rastros del Crossan temprano aún son claramente visibles en el Crossan tardío. El problema de trazar tales cosas en la obra de nuestros contemporáneos debería hacernos cautelosos al dividir, por ejemplo, Q o *Tomás*.

91 Crossan 1985, 61.

92 van Beeck 1994, 88. Como señala van Beeck, esta impresión se ve confirmada por las frecuentes citas que Crossan hace de Renan y Schweitzer. Lo que tenemos en Crossan, dice van Beeck, es «una versión del siglo XX de una preconcepción romántica: la verdadera religiosidad es una cuestión de... La mera experiencia *interior* de la autenticidad humana; la adoración articulada a un Dios trascendente y la participación positiva en las estructuras sociopolíticas son inauténticas y alienantes. No es de extrañar que la obra de Crossan recuerde a la de Strauss, Renan y Schweitzer (96: cursiva original).

93 Apéndice 1, 427–50. Resulta frustrante que Crossan no indique en este punto dónde se pueden encontrar todos los textos que enumera. Sin embargo, la mayoría de ellos se incluyen oportunamente en Funk 1985b y c y/o Miller 1992 [1991]. Neiryck 1994 ofrece una crítica minuciosa, y en parte devastadora, de este inventario.

94 A saber, 1 Tes., Gálatas, 1 Cor. y Romanos. Cabría pensar que 2 Cor. y Filipenses merecían ser incluidos. Colosenses se ubica entre los versículos 60 y 80: aparte de las Pastorales, sorprendentemente, no se mencionan las demás cartas paulinas.

95 Crossan 427. Por supuesto, el caso ha sido discutido (por ejemplo, Koester 1982a [1980], 150–4). *Thomas*, véase además *NTPG* 435–43 y otra literatura citada allí.

96 Crossan 429. Sobre Q, véase la discusión y la literatura adicional en *NTPG* 435–43; y superiores, 41–3.

97 cf. Crossan 1988a. Hablar, pues, de la «apertura perdida» de esta obra ya hipotética, y sugerir que esta apertura perdida es la fuente de una de las

tradiciones de Mateo (Crossan 394), es intentar subir una escalera sin peldaños.

98 Crossan 429; cf. Crossan 1995, *Passim*. El «Seminario de Jesús» votó en contra de la hipótesis de Crossan en su reunión de primavera de 1996. Cf. too Brown 1994, 1317–49.

99 Para una discusión más amplia de este punto, véase el comienzo del siguiente capítulo.

100 cf. Smith 1973. Véase ahora la discusión detallada en Gundry 1993, 603–23.

101 Para alternativas, cf. por ejemplo Hengel 1989b; Ashton 1991; Bauckham 1993a; y otra literatura citada por los tres.

102 Los puntos de corte de Crossan para la datación son, por supuesto, arbitrarios. Los dos primeros estratos constan de veinte años cada uno, el tercero de cuarenta, lo que le permite insinuar, por ejemplo, que un documento escrito en el año 81 pertenece a uno escrito en el año 119 y no a uno escrito en el año 79.

103 Véase arriba, n. 56 ; y la discusión en el cap. 4 a continuación.

104 Véase Crites 1989 [1971], 72 n. 6, y *NTPG* 31 y sig., 98–109.

105 Lista de Crossan (434): 1 Tes. 4:13–18 ; Hch . 16.6–8; Mateo 24:30a : Mc. 13:24–7 = Mateo 24:29 , 30b–31 = Lc. 21:25–8 ; Apocalipsis 1:7 ; 1:13 ; Apocalipsis 14:14 ; Jn. 19:37 . Varios pasajes del corpus paulino están extrañamente ausentes de esta lista, como 2 Tes. 2:1–12 . Si (como supongo) Crossan no considera 2 Tes. como paulina, ¿no funciona como un testimonio independiente adicional?

106 cf. las discusiones de Crossan en 238–59, 284–7; y más abajo, caps. 6 , 8 .

107 Crossan 293f.; véase Harvey 1993, 227. Crossan cree que, de hecho, existen tres versiones independientes de la oración, y que algunas pertenecen al estrato más antiguo; sin embargo, afirma: «No creo que [Jesús] enseñara jamás una oración tan coordinada a sus seguidores» (294). Esto, añade, habría dado lugar a una mayor atestiguación y unanimidad sobre el contenido. «Además, el establecimiento de dicha oración parece representar el punto en el que un grupo empieza a distinguirse e incluso a separarse de la comunidad religiosa en general, y no creo que ese punto se alcanzara jamás durante la vida de Jesús». Por lo tanto, la decisión no se basa en el inventario en absoluto, sino en la reconstrucción general de cómo fue realmente el ministerio de Jesús.

108 Crossan 449; sin embargo, obedece a su propia autorrestricción al abstenerse de utilizar el material en la reconstrucción positiva.

109 cf. *NTPG* 422f.

- 110 cf. Harvey 1993, 227f.
- 111 cf. *NTPG* Parte III; Crossan Parte II.
- 112 Véase especialmente Neyrey 1991, por ejemplo, las declaraciones programáticas en x-xv. Cp. Crossan 6: el estudio de una aldea mediterránea, incluso moderna, pero tradicional, «es una excelente terapia contra la suposición de que una antigua aldea galileana es como, por ejemplo, una moderna estadounidense, solo que mucho más pequeña, más antigua y sin electricidad ni juguetes electrónicos». Sobre la relación entre sociología, historia y teología, véase ahora especialmente Milbank 1990.
- 113 Malina y Neyrey, en Neyrey 1991, 62. La primera vez que me enteré del tema de María y Marta fue a través de un artículo inédito del Dr. Kenneth Bailey.
- 114 Neyrey 1991, 379. Cf. [Hechos 6:2](#).
- 115 cf. *NTPG* 109–12.
- 116 Crossan cap. 3.
- 117 Crossan 60.
- 118 Crossan 65.
- 119 *NTPG* 167–81.
- 120 Neyrey 1992.
- 121 Neyrey 1992, 4f. Un aspecto de la sociedad campesina que Crossan no ha examinado es precisamente su funcionamiento como Sociedad *oral* con una sólida memoria popular local, no solo para aforismos, sino también para narrativas. Véase el capítulo 4 a continuación.
- 122 Así Harvey 1993, 227f.
- 123 Neyrey 1992, 5.
- 124 *Ibíd.*, 6, refiriéndose a Crossan 330ff.
- 125 Neyrey 1992, 7, en Crossan 263, 298, 346, 361.
- 126 Véase además el cap. 4 a continuación.
- 127 Sobre este punto véase especialmente Wright 1993.
- 128 Crossan 423. Crossan, aquí y en otras ocasiones, coincide de forma interesante con Nietzsche, quien en su propia filosofía aforística insistió en que «solo hay interpretación». Cf. Nietzsche 1909-13, 15.2.12, aforismo 481 (una referencia que debo a Thiselton 1995, 15s.).
- 129 Crossan xxxiv.
- 130, por ejemplo, Meier 1991, 1f. Cfr. van Beeck 1994, 85 y sigs.
- 131 *NTPG* Parte II, esp. 135f.
- 132 cf. Crossan 426: 'No se puede descartar... la búsqueda del Jesús histórico como *Mera reconstrucción, como si la reconstrucción invalidara de algún modo todo el proyecto. Porque solo hay reconstrucción* (cursiva original).

- 133 cf. *NTPG* Parte II.
- 134 Crossan 101 y sig. (cita en 102: cursiva original). Esto corrobora mi argumento en *NTPG* 171f. La línea de Tácito es de *Hist.* 5.9.
- 135 Crossan 103–23. Sobre este punto, cf. cap. 11 a continuación.
- 136 cf. esp. *NTPG* 177–81.
- 137 Abajo, 66–74.
- 138 Crossan 338s., 340, 421s. ... La solución de Crossan —utilizar uno de estos problemas para explicar el otro— es admirablemente ingeniosa, pero históricamente inverosímil. Cf. too van Beeck 1994, 95.
- 139 Crossan 238.
- 140 Ver sobre todo *NTPG* cap. 10.
- 141 cf. *NTPG* 459–64.
- 142 Crossan 346 y siguientes, 422.
- 143 Crossan 304.
- 144 Crossan 304.
- 145 Crossan 332.
- 146 Crossan 344.
- 147 Crossan 302.
- 148 cf. por ejemplo Crossan 341–53.
- 149 Crossan 341.
- 150 Crossan 422 (cursiva original). Este es el resumen básico final del libro. Le debo este punto al profesor Christopher Rowland.
- 152 Crossan 287f., citando a Mack 1987 y 1988, 73f. Véase más adelante, cap. 6.
- 153 Véase más adelante, cap. 9.
- 154 Crossan 375. Toda la frase está en cursiva.
- 155 Crossan 372. Van Beeck 1994, 92 comenta que esta línea debe haber sido escrita en "un momento de falta de atención a las demandas tanto de la investigación crítica como de la sensibilidad", y que "marca el final de una investigación histórica cuidadosa".
- 156 cf. *NTPG* 241–3.
- 157 Véase Wright 1991, esp. cap. 7.
- 158 Crossan 354–60.
- 159 por ejemplo el de Chilton 1992b: véase más abajo, cap. 3.
- 160 «Independientemente de lo que Jesús pensara, dijera o hiciera sobre el Templo, él era su oponente funcional, su alternativa y su sustituto» (355). ¿Ha reflexionado Crossan sobre las implicaciones teológicas, e incluso históricas, de esta sorprendente —y, en mi opinión, totalmente acertada— afirmación?

Contraste con Vermes 1993, 155 n. 2 (el interés de Jesús en los asuntos del Templo «parece haber sido más bien periférico»); 185.

161 La ansiedad de Crossan (359) por la falta de esta conexión en *Thomas* 71 (el dicho sobre la destrucción del Templo) es extraño, ya que, como el mismo Crossan enfatiza tan a menudo, *Thomas* nunca hace conexiones narrativas de ningún tipo, y en cualquier caso no tiene relato de la pasión.

162 cf. *NTPG* caps. 13, 14; y más abajo, cap. 12.

163 cf. *NTPG* Parte IV; cp. Crossan 422.

164 Crossan, en una presentación oral, febrero de 1993.

165 Véase Koester 1982b, 121f., en quien se basa Crossan (228).

166 Para una discusión reciente, cf. Baird 1990.

167 *NTPG* 435–43; y cf. arriba, 41–3.

168 *Guerra* 6.312–15; ver la discusión en *NTPG* 312–14.

169 cf. Crossan 91–100.

170 Mack 1988, 67–74, 179–92, y *passim*; Crossan 1991a, 72–88, 338–41, y *passim*; y cf. por ejemplo Vaage 1987, 1994; y otros estudios enumerados en Mack 1988, 69.

171 Por ejemplo, Malherbe 1977, 1989. Malherbe 1976 ofrece una descripción buena, breve y clara de los cínicos, al igual que Hock 1992.

172 Véase ahora, especialmente, Downing 1992, donde se reinterpreta y/o resume material previo. Cf. también la colección de textos de Downing 1988; los artículos anteriores, especialmente Downing 1984, 1987b; y la presentación más popular, con conclusiones convincentes, de Downing 1987a.

173 Además de las demás obras mencionadas, véase sobre todo Goulet-Cazé 1990, 1993. Las principales fuentes son las Epístolas Cínicas y las obras de Dión Crisóstomo, Diógenes Laercio, Epicteto, Luciano de Samosata, Musonio Rufo, Plutarco y Séneca; sobre todas ellas, véase Downing 1988, 192–195; 1992, 340–342. Se puede obtener fácilmente una visión vívida del movimiento en Crossan 1991a, cap. 4.

174 cf. Firmage 1992, 1143f.

175 cf. Malherbe 1989, cap. 1; Downing 1992, cap. 2.

176 cf. Epicteto 3.22, un retrato algo idealizado de un estilo de vida que Epicteto considera claramente una versión más extrema y radical del estoicismo popular que él mismo representa. Otras figuras importantes del siglo I son Musonio Rufo y Atalo.

177 Más detalles sobre todo lo anterior en Hock 1992, 1221–3; Downing 1992, 57–84, 326–39.

178 Sobre la cuestión de si este fenómeno sufrió una recaída en el siglo I a. C. o d. C., véase Downing 1992, 63f.

- 179 Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos eminentes* (en adelante *LEP*) 6.20–21, 71.
- 180 cf. *NTPG* 428, 432, 435.
- 181 *LEP* 6.37; *Mc* 9:33–7, 10:14–16.
- 182 cf. Malherbe, 1989. Sin embargo, Malherbe se cuida (48, 66, etc.) de no identificar a Pablo como cínico. Para lecturas alternativas de la evidencia, cf. Horbury, 1982b; Stowers, 1984.
- 183 Véase Downing 1988; y, para discusión, 1992 cap. 5.
- 184 *Mt* 6:25–33 par.; Musonio 15: Downing 1988, 68–71 (con varios otros paralelos); discutido en Downing 1992, 137f.
- 185 *Mateo* 7:16–21 par.; Séneca *Ep. Mor.* 87.25; Downing 1988, 31f.
- 186 *Mateo* 15:24; Dion 3.41: Downing 1988, 104.
- 187 *Mc* 2,16s; *LEP* 6,6, cp. también Dio 8,5: Downing 1988, 122.
- 188 Downing 1992, caps. 7–10.
- 189 Véase la nota de advertencia en Downing 1992, 146f., y la crítica de Downing a Mack y Crossan por suponer que el caso puede sostenerse sin muchos argumentos.
- 190 Downing 1992, 82s., 148s. Hengel 1989a, 44 coincide con Downing: «¿Por qué no habría de entrar en contacto el artesano Jesús, criado en el barrio de Séforis, con predicadores itinerantes cínicos, sobre todo porque él mismo hablaba algo de griego?... Estas afinidades entre la tradición evangélica y la crítica religiosa y social cínica se remontan al propio Jesús».
- 191 Downing 1992, 151, 161 y siguientes.
- 192 *Ibíd.*, 150–154. Confieso que este intento de convertir a los rebeldes judíos en cínicos me parece uno de los aspectos menos plausibles del argumento de Downing. Sobre la «cuarta filosofía», cf. *NTPG* 170–81.
- 193 Downing 1992, 154.
- 194 Downing 1992, 154–62; citas de 159f.
- 195 Downing 1992, 162.
- 196 Downing 1992, 165.
- 197 Me gusta especialmente su demostración de las serias diferencias entre la visión del mundo de los cínicos y la de *Thomas*: Downing 1988, xi; 1992, 135 n. 99.
- 198 Downing 1987a; 1992 cap. 11. Sin embargo, desconfío de su afirmación (1988, xii) de que, si bien lo apocalíptico nos resulta tan ajeno, la reflexión ética realista del cínico lo será menos. Una modernización extraña, pero modernización al fin y al cabo; en paralelo, quizás, con el tono de la conclusión de Crossan de que Jesús y sus seguidores eran «hippies en un mundo de

yuppies augustos» (Crossan 1991a, 304, 421). El «Jesús» de la década de 1960 sigue vivo y coleando, después de todo.

199 cf. Liefeld 1967, 213 (citado en Crossan 1991a, 340).

200 cf. Crossan 1991a, 338f., sobre lo cual véase más arriba, n. 138.

201 cf. Tuckett 1989; Harvey 1989. Las respuestas de Downing no siempre son muy convincentes. En 1992, p. 135, admite haber ampliado considerablemente la búsqueda de textos paralelos. Cf. también Denaux 1996, p. 138, donde compara el uso que hace Vaage de fuentes cínicas dispares con la recopilación acrítica de material rabínico representada por Strack-Billerbeck.

202 *NTPG* 355.

203 Sobre la no judeidad del retrato, véase Downing 1988, xi. También podríamos señalar que muchos de los paralelismos aducidos podrían explicarse con referencia a una sabiduría popular mucho más general, de la que tanto los sabios judíos como los filósofos cínicos pudieron inspirarse para sus muy diferentes propósitos. El profesor Colin Brown me señala que el dilema del mayordomo en [Lc 16,3](#) («No puedo cavar; mendigar me da vergüenza») podría ser una alusión al cinismo y al mismo tiempo un repudio del mismo.

204 Malherbe 1989. Véase arriba, n. 182.

205 Mi lectura de Epicteto no me inclina a respaldar la descripción que hace Crossan de él como “santo” (1991a, 304).

206 Downing 1992, 95 reconoce que el libro del Apocalipsis es sumamente inconformista, aunque no muestra ningún rasgo cínico. Esto quizás debería haberle alertado sobre el peligro de pensar que la falta de rasgos cínicos implicaba un cristianismo conformista.

207 Más claramente en Downing 1987a, 113; cf. también Vaage 1994, p. ej. 56; Mack 1988, 69–74, esp. 69 n. 11: «La mayoría de estos eruditos [es decir, aquellos que han señalado algunos paralelismos entre la enseñanza de Jesús y la de los cínicos] han sido cautelosos de no sacar conclusiones sobre el Jesús histórico basándose en sus observaciones de paralelismos cínicos [con la tradición sinóptica]. Sin embargo, la hipótesis cínica gana credibilidad tan pronto como se reconoce como problemática la visión de Jesús como profeta apocalíptico». Esto es muy irónico: Downing (1988, xi), Mack (*passim*), y otros exprimen el material más judío, en gran parte debido a sus agendas contemporáneas. Sin embargo, es el gnosticismo del *Evangelio de Tomás*, tan amado del Seminario de Jesús, lo que constituye la filosofía realmente dualista y negacionista del mundo, no la apocalíptica judía de Jesús y Marcos. Si Downing realmente desea una crítica social contemporánea, sostengo que una

teología del reino sería es una base mucho mejor para ello que la enseñanza cínica vaga e individualizada. Si Mack realmente quiere evitar una filosofía negacionista del mundo, sostengo que el nuevo orden mundial que se presenta en la apocalíptica judía, correctamente entendido, le ofrece una mejor perspectiva que una bofetada en la cara de un cínico errante, o la teología antimundial escapista de los textos gnósticos.

208 Véase el intento de evitar este punto en Downing 1992, 140f.

209 Crossan 1991a, 340s.: «Llámenlo, si quieren, cinismo judío y rural en lugar de cinismo grecorromano y urbano». En otras palabras, llámenlo algo para lo cual no tenemos otra evidencia y que se explica con mucha más facilidad y profundidad en otras categorías.

210 cf. *NTPG* Parte IV.

211 cf. por ejemplo, Miller 1992, 304, quien habla de la «sabiduría contracultural» de la obra, comparte una preocupación «por la identidad personal en un mundo que se percibía ampliamente como brutal y mezquino», y retrata a un Jesús «cuyas palabras nos llaman a salir del caos y a una búsqueda, a buscar y encontrar, y finalmente a descubrir nuestra verdadera identidad como hijos de Dios». El intento de interpretar el uso que Jesús hace del lenguaje escatológico judío como una expresión de un llamado atemporal a la decisión es, por supuesto, una característica fundamental de Bultmann (por ejemplo, 1958b, 1961).

212 cf. Hengel 1989a.

213 Ver *NTPG* 427–32 sobre las implicaciones críticas de forma de esto.

214 Luciano, *Demonax* 57. En el original, el altar estaba dedicado a la Misericordia; Demonax se oponía a la innovación de los espectáculos de gladiadores. Clío es, por supuesto, la musa de la historia.

215 De ahí mi inclusión en esta última categoría en Neill & Wright 1988 [1964], 387–91 (donde, por descuido, situé a Borg en la Universidad de Oregón en lugar de la Estatal de Oregón, un lapsus por el que me disculpo con él y con ambas instituciones), y Wright 1992b, 800f. Es su obra reciente, en particular, la que me ha convencido para situarlo ahora en la categoría no escatológica de la «Nueva Búsqueda renovada», en lugar de la esencialmente post-Schweitzer y escatológica «Tercera Búsqueda». Esto ilustra el punto que, en cualquier caso, quiero destacar: que las categorías son heurísticas, no infalibles, aunque la distinción entre un Jesús no escatológico y uno escatológico sigue siendo vital.

216 Borg 1984.

217 *Ibíd.*, *passim*, esp. cap. 8 y el Apéndice (265–76).

218 Para mi propio argumento en la misma línea, cf. *NTPG* , cap. 10. Allison (1994) afirma haber refutado esta línea de pensamiento; no creo que la haya comprendido. Véase más adelante, cap. 8 , especialmente 321 y siguientes .

219 cf. Borg 1994a, caps. 3 y 4.

220 Borg sigue siendo, sin embargo, un apologista del «Seminario de Jesús»: véase Borg 1994a, cap. 8.

221 Una señal importante en el camino es Borg 1987a.

222 Lo que sigue depende en parte de los escritos de Borg, en particular de 1994b, y en parte de una presentación oral en Vancouver el 11 de febrero de 1995, en la que el primer "trazo" del boceto de 1994 (Jesús como "persona espiritual") se dividió en las dos primeras categorías inmediatamente siguientes.

223 Véase además Borg 1994b, cap. 4.

224 cp. Fredriksen 1995a y b, sobre lo cual véase el cap. 9 a continuación.

225 Presentación oral, 11 de febrero de 1995.

226 Borg 1994b, 137.

227 Sobre figuras y expectativas mesiánicas cf. *NTPG* 307–20.

228 Borg 1994b, 37.

229 Wright 1982.

230 Véase más arriba, pág. 24 y siguientes.

231 Borg 1987b, 91 n. 28.

232 cf. *NTPG* Parte IV.

233 ¿Los nuevos investigadores y los defensores del Jesús cínico han llegado a un acuerdo sobre la analogía políticamente problemática entre ellos y aquellos eruditos alemanes que, en las décadas de 1920 y 1930, redujeron casi a cero el judaísmo específico de Jesús y su mensaje?

234 Schweitzer 1954 [1906], 328.

235 *Ibíd.*, 335.

236 *Ibíd.*, pp. 336–48; 348–95. Cf. también 400, que podría aplicarse tanto al «Seminario de Jesús» como a los contemporáneos de Schweitzer: «Se temía que admitir las pretensiones de la escatología aboliera la importancia de sus palabras para nuestro tiempo; y, por lo tanto, había un afán febril por descubrir en ellas cualquier elemento que pudiera considerarse no condicionado escatológicamente. Cuando se encontraban dichos cuya redacción no implicaba absolutamente una conexión escatológica, había gran júbilo; al menos estos se habían salvado ilesos de la venida '*debacle* .'»

237 cf. *NTPG* cap. 10 (incluidas referencias a otros que ya habían planteado este punto).

Capítulo 3: Regreso al futuro: La tercera misión

1 El movimiento consiste actualmente principalmente en libros, no todavía en artículos. ¿A qué se debe esto? ¿A que los editores de revistas no están preparados para el cambio? ¿O porque, hasta que el nuevo paradigma se haya consolidado plenamente, es casi imposible decir nada sobre un detalle sin exponer un argumento completo, incluyendo alguna discusión del método, y mostrando, al menos brevemente, cómo funciona la hipótesis completa? Creo que esto último es más probable: cf. Schweitzer 1954 [1906], 396: «De ahora en adelante, ya no es permisible sacar un problema de la serie y descartarlo por sí solo, ya que el peso del conjunto recae sobre cada uno».

2 Neill & Wright 1988 [1964], 379–403; y véase más arriba, 75 , 78–82 . A pesar de algunos que ven el movimiento actual como parte de la (ahora antigua) Nueva Búsqueda (p. ej., Reumann 1989), las diferencias sustanciales entre los dos movimientos son bastante claras, como lo reconocen, p. ej., Meyer 1979, 48–59; Charlesworth 1988, cap. 1 y p. ej., 163 n. 61, 204f.; Freyne 1988b, 3; Holmberg 1993. Meyer, casi proféticamente, proporcionó una base metodológica bien pensada para la Tercera Búsqueda que todos los futuros escritores sobre Jesús harían bien en estudiar cuidadosamente. Es triste afirmar que algunos escritores continúan pretendiendo que no existe tal movimiento: p. ej., Drury 1985, 3; Bowden 1988, este último insistiendo en que las respuestas son imposibles, mientras continúa publicando libros que las ofrecen.

3 Incluso si estos últimos continúan hablando del mensaje de Jesús como en algún otro sentido «escatológico», como (por ejemplo) lo hace Crossan.

4 Cf. también Betz 1987, esp. Parte II.

5 Contiene algún material previamente publicado en Vermes 1981.

6 Charlesworth proporciona una útil lista anotada (187–207) de escritos sobre Jesús en la década de 1980. Véase también, en varias categorías ligeramente diferentes: Dodd 1971; Yoder 1994 [1972]; Bowker 1973; Derrett 1973; Maccoby 1980 [1973]; Dunn 1975; O'Neill 1980, 1995; Farmer 1982 (basándose en Farmer 1956, un trabajo que podría haber precipitado la Tercera Búsqueda antes si se le hubiera prestado más atención); Schüssler Fiorenza 1983, 1994; Bammel y Moule 1984; Rivkin 1984; Buchanan 1984; Riesner 1984 [1981]; Goergen 1986a y b; Leivestad 1987; Zeitlin 1988; Stanton 1989; Neusner 1993; Brown 1994; Johnson 1995 (aunque este trabajo niega la pertinencia de cualquier «búsqueda», sin embargo hace contribuciones oblicuas a ella); O'Collins 1995. También deben mencionarse las conferencias Hensley Henson del profesor Colin Brown, dictadas en Oxford en 1993, basadas en su trabajo previo en varios lugares, por ejemplo, Brown 1984.

⁷ Cf. Neill y Wright 1988 [1964], 379–403; Wright 1992b.

⁸ Algunas de las cuales se aplican también, por supuesto, a partes de la revivida 'Nueva Búsqueda', descrita en el capítulo anterior.

⁹ Cf. *NTPG* Parte III. *La obra Jesús el Judío* (1973) de Vermes pareció ofrecer una idea novedosa cuando se publicó; desde entonces, casi todas las imágenes de Jesús (excepto algunas dentro de la renovada Nueva Búsqueda) han sido judías, aunque siguen siendo bastante diferentes entre sí.

¹⁰ Véase Bammel y Moule 1984, que ofrecen una amplia gama de contraevidencias tanto cristianas como no cristianas (resumidas, por ejemplo, por Sweet (9) y Horbury (192, 195)).

¹¹ Sanders 1985, pp. 3–13, y esp. 133: «El análisis del material de dichos no logra ofrecernos una imagen de Jesús convincente que responda a preguntas históricamente importantes». Este es el veredicto de Sanders sobre «la mayoría de los esfuerzos exegéticos de las últimas décadas»; contrasta con el renovado Bultmannianismo reseñado en el cap. 2 arriba. Por supuesto, las «palabras» y los «hechos» no son, en última instancia, cosas diferentes, como bien señala Downing en 1995.

¹² cf. cap. 12 a continuación.

¹³ Véase ahora Alexander 1992. El mito de que la división entre judíos y cristianos sólo comenzó realmente después del año 70 d. C. debe abandonarse: cf. *NTPG* 161–6.

¹⁴ *NTPG* cap. 4. Sobre este punto véase más adelante el cap. 4.

¹⁵ Bultmann 1968 [1921], 105.

¹⁶ Sanders 1985, 131.

¹⁷ Charlesworth 1988, 17f. Compárese la observación de un eminente historiador de otro campo: «Creo que las fuentes literarias exageran cuando puedo descubrirlas, pero por lo demás les concedo el beneficio de la duda... No se debe abordar ninguna de ellas con un espíritu de escepticismo resistente» (Wallace-Hadrill 1974, 8).

¹⁸ Véase en particular Meyer 1979, cap. 4, esp. 87–92; Sanders 1985, 10, 18–22; y compárese la noción de «restricción histórica» de Harvey, sobre la que véase Wright 1986. Sobre el lugar perfectamente válido que sigue teniendo la «crítica de la forma» como herramienta para estudiar el cristianismo primitivo en lugar de a Jesús, cf. *NTPG* cap. 14. Vermes se distingue de la articulación más reciente del método histórico, prefiriendo describirse a sí mismo (1993, 4, 7) en términos completamente positivistas y pragmáticos.

¹⁹ Véase, por ejemplo, Lane Fox, 1986.

²⁰ Vea las sabias observaciones sobre *Tendenzkritik* en Moule 1984, un artículo que, al igual que su autor, es breve pero lleno de sabiduría. Cf.

también, sobre la tarea de escribir una narrativa, *NTPG* 113-15; y, sobre la tarea de un biógrafo en particular, Solomon 1988, 114: «...la tarea del biógrafo parece ser no solo establecer un registro documental, sino también despejar constantemente las fantasías y rumores acumulados que han llenado el vacío creado por la ignorancia». Lo que allí se dice de Beethoven se aplica, sin muchas *mutaciones*, a Jesús.

21 Existe una rareza básica en debatir, en detalle, con académicos cuyos objetivos y métodos son muy diferentes a los propios. Citar a Bultmann (por ejemplo) «a favor» o «en contra» de tal o cual dicho no prueba nada si ya se ha discrepado rotundamente con él en el nivel más fundamental de objetivo, método e hipótesis general. Cf., por ejemplo, Sanders 1985, 368 n. 66, y con frecuencia.

22 Mack (1988) ofrece un ejemplo de la falsa antítesis; Freyne (1988b), de cómo puede superarse. Cf. esp. *NTPG* capítulos 13, 14.

23 cf. *NTPG* cap. 13, esp. 396–403.

24 No, sin embargo, universalmente: siempre habrá quienes, en círculos cristianos ortodoxos, lo vean con gran recelo y prefieran al Cristo de la fe (a menudo aparentemente casi docético). (Un ejemplo reciente es Johnson, 1995). Käsemann, al inicio de la Nueva Búsqueda, vio acertadamente que es improbable que un Cristo así sea perturbador y, por lo tanto, improbable que tenga algo que ver con el cristianismo genuino. Todavía es difícil persuadir a algunos colegas de la disciplina de que valga la pena hacer algo en el área de la Tercera Búsqueda, por ejemplo, por parte de estudiantes de doctorado, o de que, si lo hay, existen maneras de avanzar que eviten el estancamiento de la interminable *Historia de la tradición*. Espero con ansias el día en que haya menos conservadurismo cauteloso en este punto y una mayor apertura genuina a la verdadera tarea histórica.

25 En lo que sigue, la referencia a un autor sin fecha indica el o los libros mencionados en la sección anterior.

26 cf. *NTPG* Parte IV.

27 Las líneas de pensamiento aquí tienden a ser: el «cristianismo» fue fundado por Pablo y otros con poca relación con Jesús (por ejemplo, Vermes, Maccoby); el «cristianismo» es obra de las comunidades creadoras de mitos y los evangelistas, con poca continuidad con Jesús (Bultmann; Mack; y más allá). Véase *NTPG* cap. 14.

28 Resultará evidente que mi lista de preguntas se asemeja a la de Sanders (1985, pág. 1). Sin embargo, a medida que avancemos, también quedará claro que él y yo entendemos varias de las preguntas de maneras curiosamente diferentes. Sanders afirma tener una agenda no teológica (1985, pág. 333 y

sig.; aunque cf. Charlesworth (1988, págs. 26-29). Al menos tiene razón en este aspecto: no intenta ofrecer una apología cristiana. Esto desmiente una crítica que recibí oralmente del profesor Geza Vermes, de que estas preguntas son específicamente «cristianas».

29 Todo esto depende, por supuesto, de la visión que cada uno tenga de esa entidad compleja y pluriforme que es el judaísmo del primer siglo: cf. *NTPG* Parte III.

30 Cf. Vermes, 1993, donde se encuentran más referencias a Bultmann —en su mayoría coincidentes— que a cualquier otro escritor moderno, excepto Sanders. Cf., por ejemplo, p. 137: «Jesús, el maestro existencial, se preocupaba más por la actitud y el comportamiento del hombre hacia el Reino que por su esencia o estructura», cp. 153, 161, 193. Véase también p. 180: Vermes repite la antigua idea bultmanniana, ahora duramente criticada por Sanders y otros, de que Jesús proclamó al «Dios cercano y accesible» en contraposición al «Creador eterno, distante, dominante y tremendo».

31 cf. la discusión en *NTPG* 177–81.

32 Para una crítica completa, véase Sanders 1985 *passim*, por ejemplo 23–47, 331–4, aunque a veces se le puede acusar de injusticia.

33 Tampoco, especialmente, vino a dar una lista de cosas que uno debía hacer para ir al cielo después de la muerte. Creo que esa perspectiva se basa simplemente en la interpretación errónea de «heredar el reino de los cielos» en Mateo (entendiendo «reino» como un lugar y «cielo» como dónde está ese lugar) en lugar de como una perífrasis de «reino de Dios». Véase *NTPG* 302ff., y siguientes, Parte II.

34 Sanders 1985, 1993.

35 Rivkin 1984; cf. también Maccoby 1980.

36 Véase especialmente Borg 1984, sobre el cual véase Neill & Wright 1988, 387–91.

37 Para discusión y crítica, véase *NTPG* 181–203. Sanders parece haber modificado su posición en su libro más reciente sobre el judaísmo (1992b) y en su segundo sobre Jesús (1993).

38 Rivkin 1984, 44 (la enseñanza espiritual de los escribas-fariseos), 96–99 (su objeción al comportamiento de Jesús). Véase también Neusner 1993.

39 Riches 1980, p. ej. 130–5 (133: 'el sistema de límites rígidos es reemplazado por un conjunto de estándares personales que son a la vez más exigentes y más satisfactorios'), 142–4, 166f. ('Jesús debe reformular efectivamente la doctrina judía de recompensas y castigos porque su visión de la misericordia y la generosidad de Dios no puede tolerar los límites que tal doctrina impone a los tratos de Dios con el hombre'), y esp. 168–89 (187: 'la

importancia central de la vida y la obra de Jesús se encuentra... en... su reelaboración de supuestos fundamentales sobre Dios, el hombre y el mundo').

40 Ver *NTPG* Parte III, esp. 224–6, 307–20; más abajo, cap. 11 ; y, por ejemplo, Runnalls 1983.

41 Véase la Parte III a continuación.

42 Borg 1984, 1986, 1987c.

43 cf. Caird 1965; 1980, caps. 12–14; Glasson 1984 [1977].

44 Perrin 1967, 202–6; Borg *pássim* .

45 cf. Sanders 1992b; y la discusión en *NTPG* 333f.

46 Para detalles y argumentos, cf. esp. *NTPG* 280–99, 342f., 459–64; y caps. 6 , 8 a continuación.

47 Me doy cuenta de que incluso esta forma de expresarlo no es inequívoca. Sanders habla del «fin del orden mundial actual» de una manera sutilmente diferente, manteniendo tanto la idea de un futuro inminente, *discontinuidad* con los eventos espacio-temporales presentes, y la sugerencia de una continuidad considerable. Cf. Sanders 1985, p. ej. 93, 123ss., 130, 306 («un nuevo orden mundial, ya sea “en el aire” o en una nueva Jerusalén»), 371 n. 2, y esp. 376 n. 3: «Uso “escatología” para referirme a la expectativa de un fin inminente del orden actual». Lo que necesitamos decidir es: ¿qué es este «orden» y qué implica su «fin»? Cf. de nuevo *NTPG* 333ss.; y, recientemente, otras observaciones cautelosas de Sanders (1993, 30ss.). Sus declaraciones más claras aparecen en su obra sobre el judaísmo (1992): p. ej. 298: 'Muchos judíos esperaban una era nueva y mejor... Las esperanzas se centraban en la restauración del pueblo, la construcción o purificación del templo y Jerusalén, la derrota o conversión de los gentiles y el establecimiento de la pureza y la rectitud'; cf. 303.

48 Vermes 1993, en mi opinión, ha malinterpretado radicalmente la escatología apocalíptica de Jesús. Habla (188s.) del «judaísmo escatológico de Jesús», pero no estoy convencido de que haya comprendido cómo funciona ese sistema de pensamiento. Aquí Vermes se muestra en su faceta más bultmanniana: «En una atmósfera escatológica real, el cambio es total. El futuro, a todos los efectos, queda abolido y reemplazado por la inminencia, la inmediatez y la urgencia... En lugar de buscar el progreso y la mejora de la sociedad, los hombres y mujeres individuales [es decir, presumiblemente, «individuales»] tienen que enfrentarse de inmediato a una elección y decisión definitivas... En un mundo en el que... *Ahora* es sacrosanto, toda distracción está prohibida (189, 193). Vermes se basa en gran medida en la supuesta creencia de Jesús en la inminente llegada del reino, como un gran

acontecimiento que, de hecho, no se materializó (147, 211, 214), aunque admite su propia perplejidad sobre qué quiso decir exactamente Jesús con este lenguaje (146).

49 cf. *NTPG* 268–79, 280–338.

50 Mateo enfatiza este tema (cf. Knowles 1993), pero esto no debe tomarse automáticamente como que significa que no es histórico.

51 cf. Caird 1963, 249f.; 1965, 22. Un paralelo interesante con el pensamiento de Caird se encuentra en Downing 1963. Véase más abajo, cap. 12.

52 Sanders 1985, 322, 326.

53 cf. Borg 1984, cap. 7. Véase en particular la transición bastante repentina en Sanders 1985, 71: 'El *La respuesta obvia* es que la destrucción, a su vez, busca la restauración (cursivas mías). El paralelismo entre el incidente del Templo (que, como bien subraya Sanders, no tuvo nada que ver con la superioridad del culto interno sobre el culto sacrificial, ni con el fraude de los comerciantes) y la maldición de la higuera hace que esta respuesta sea nada obvia. (Esto no significa que la palabra sobre la reconstrucción no sea auténtica; véase Meyer, 1989, cap. 8, esp. 162-166). Véase la Parte III más adelante.

54 Esta última línea es adoptada, por razones aparentemente cristianas, por algunos de los colaboradores de Bammel & Moule 1984, y por razones judías, por ejemplo, por Rivkin 1984. Cuando Sanders (1985, 294) sostuvo que Jesús era "apolítico", está claro que simplemente quería decir no revolucionario.

55 Borg 1984, 3f.

56 Véase la interesante discusión sobre el «poder» en Riches 1980, 171f.

57 Sobre la discusión de los fines, etc., cf. *NTPG* 110f., 125f. Se introducen aquí «deseos», «aspiraciones» y «objetivos» como términos menos específicos, desarrollando algunos aspectos de los «objetivos».

58 Cadbury 1962 [1937].

59 La respuesta de Sanders a Cadbury (1985, 19s.) puede, por lo tanto, reforzarse (en comparación, por ejemplo, con Bowden 1988, 141-3). Entre los personajes antiguos cuyos objetivos pueden estudiarse se encuentran Pericles, Sócrates y Cicerón, y varios emperadores romanos, entre ellos Augusto, Vespasiano y Adriano. Nuestra incapacidad para estudiar a todos de esta manera se debe a la falta de información, no al hecho de que tener objetivos coherentes que orienten la vida sea un fenómeno «moderno».

60 Ver *NTPG* Parte II, esp. 109–12, en particular el énfasis en que esto no nos compromete a intentar psicoanalizar figuras del pasado (véase la Parte III más adelante). Sobre este punto, véase la conocida protesta de Schweitzer 1954

[1906], 331 y siguientes: «Anteriormente era posible reservar billetes directos en la oficina de conocimientos psicológicos complementarios, lo que permitía a quienes viajaban en interés de la construcción de la Vida de Jesús utilizar trenes expresos, evitando así la incomodidad de tener que detenerse en cada pequeña estación, hacer transbordo y correr el riesgo de perder su conexión. Esta taquilla está ahora cerrada. Hay una estación al final de cada sección de la narrativa, y las conexiones no están garantizadas». Sin embargo, el propio Schweitzer reservó claramente algunos billetes directos en oficinas que se ocupaban de objetivos, metas y motivaciones, como, sugiero, tenía todo el derecho a hacer. De esto se trata la historia.

[61](#) Sobre lo que sigue, véase *NTPG* cap. 4.

[62](#) cf. Bailey 1983 [1976, 1980], 1.161–9; y más abajo, cap. 4 .

[63](#) cf. cap. 2 arriba. Un ejemplo tomado casi al azar: Evans 1990, 589 pregunta qué pretende enseñar la parábola del hijo pródigo, y se sorprende de lo difícil que es establecerlo. Quizás esto se deba a que la pregunta más acertada sería: ¿qué pretende hacer la *parábola* ?

[64](#) cf. esp. Meyer 1979, 221f., 251–3.

[65](#) cf. Schweitzer 1954 [1906], 185ff., discutiendo Renan 1863.

[66](#) Buchanan 1984; Chilton 1992b.

[67](#) Schweitzer 1954 [1906], 333, 389 n. 1; O'Neill 1980, cap. 4.

[68](#) Schweitzer 1954 [1906], 368 y siguientes.

[69](#) Meyer 1979, 252. Cf. también Schillebeeckx 1979 [1974], 298–302; Witherington 1990, 262.

[70](#) Sanders 1985, 333; todo el pasaje es interesante, aunque quizás sesgado porque Sanders, como suele ocurrir, está ansioso por evitar la supuesta postura extrema de Jeremías. Creo que mi argumento en la Parte [III](#) , en el que adopto una opinión muy diferente de la de Jeremías, responde a las objeciones de Sanders.

[71](#) cf. Neyrey 1991, xiv y en otros lugares.

[72](#) Moule 1977, 109. Moule se refiere aquí a Downing 1963.

[73](#) Vermes 1993, 207.

[74](#) Caird 1965, 22.

[75](#) Vermes 1993, 214f.; la posición original de Vermes (1973) es ampliada por Wilson 1992. De esta manera, Vermes apela nuevamente a la antigua posición bultmanniana: Jesús esperaba que el mundo terminara, por lo tanto no podía imaginar que sus seguidores continuaran como comunidad.

[76](#) Así por ejemplo Lohfink 1984.

[77](#) Harvey 1982, 80–2, 120–51.

78 Sanders 1985, 326, resumiendo 234. Cf. también 321f.: 'la evidencia dura es ésta: habló de un reino; sus discípulos esperaban tener un papel en él; lo consideraban su líder; fue crucificado por afirmar ser rey'.

79 Witherington 1990, *passim* : ver la conclusión, 267–75.

80 ej. Vermes 1973, cap. 4.

81 cf. *NTPG* 110f.

82 Así, por ejemplo, Meyer, Sanders, Chilton; rechazado (por supuesto) por Vermes, por ejemplo, 1993, 155, 185. Incluso Crossan (1991, 355, 359f.) admite que la acción de Jesús en el Templo es altamente significativa como índice de sus objetivos, aunque duda de un vínculo directo con la crucifixión.

83 Cf. los comentarios de van Beeck (1994, 89-93) sobre Crossan; por ejemplo, 90: '¿Qué impedirá que el prejuicio se apresure a hacerse cargo de la reconstrucción, bajo el pretexto de la perspicacia?'

84 Ign. *Romanos* 2.

85 Filipenses 1:20–6 ; y cp. 1 Tes. 4:17 ; 1 Corintios 15:51 con 2 Corintios 1:9 , 4:16–5:10.

86 cf. Harvey 1982, 16: 'Podría haber sido un accidente... pero un momento de reflexión muestra que [tal teoría] no se ajusta a este caso particular'.

87 cf. Tac. *Ann.* 14.52–6, 65, 15.45, 60 (donde Tácito reconoce el mismo conjunto de preguntas en su 'forte an prudens' ('ya sea accidentalmente o a propósito'), 61–4.

88 cf. Schürer 1.511s., siguiendo a Jos. *Guerra* 7.25–8, 320–401 (cf. *NTPG* 326s.). Por supuesto, es una pregunta abierta si Eleazar y los demás realmente perecieron por suicidio colectivo; pero eso simplemente confirma mi punto de que vale la pena preguntarse *por qué* murieron.

89 Quizás por eso Vermes consideró que esta lista de preguntas era específicamente "cristiana" (véase más arriba, 90f. n. 28).

90 El hecho de que hayamos visto buenas razones para rechazar la versión de Crossan de esta teoría (cap. 2 arriba) no hay razón para suponer *a priori* que todas esas teorías sean erróneas.

91 Véase el cap. 9 a continuación.

92 Véase, por ejemplo, la estridente protesta de Rivkin en 1984 y la polémica sostenida de Crossan en 1994.

93 eg Harvey 1982, cap. 2; sobre toda la cuestión cf. Brown 1994.

94 cf. Sanders 1985, 296–306 (contra este último); 331 (contra el primero).

95 Sanders 1985, 309–18. Cf. también Vermes 1973, 36f.

96 Chilton 1992b, 150–5.

97 1 Cor. 15:3 (citando una fórmula muy antigua); Gálatas 2:20 .

[98](#) Meyer 1979, 249–53; cf. *NTPG* 115; y Downing 1992, 167: 'Sólo a la luz de lo que sucede después se puede tener la esperanza de entender y explicar lo que ha estado sucediendo'.

[99](#) *NTPG* 456, 458, 476: cursiva original.

[100](#) Sanders 1985, 240.

[101](#) Sobre todo esto, cf. *NTPG* 170–81 y otras referencias allí. Vermes rebatiría la afirmación de que estos movimientos fueran similares al de Jesús; pero solo puede sustentar esta objeción separando la enseñanza de Jesús sobre el reino de la expectativa popular (Vermes 1993, 130 [«una visión político-religiosa completamente diferente del Reino de Dios»], 148–50). He argumentado lo contrario en *NTPG* cap. 10; véase más adelante, Parte II.

[102](#) Sanders 1985, 320. Sanders señala que se dice que Apolonio de Tiana se apareció a un joven filósofo escéptico para convencerlo de la inmortalidad del alma (Filostrato, *Vida de Apolonio* 8.31), pero señala acertadamente que la historia apenas tiene paralelo con la experiencia de los primeros cristianos.

[103](#) Sanders 1985, 340 (cursiva añadida).

[104](#) cf. *NTPG* 362, 448; y Wright 1991, caps. 4–6. Véase también Hurtado 1988; Bauckham 1992 y otra bibliografía allí.

Le debo todo este punto al obispo Rowan Williams.

[106](#) Cf. especialmente Vermes, quien introduce una gran brecha entre el propio Jesús y el cristianismo posterior (1993, cap. 8, especialmente 212: «¿Es exagerado sugerir que existen grandes distancias entre el Evangelio cristiano de Pablo y la religión de Jesús el judío?»). Cf. también Maccoby 1986, 1991.

[107](#) Ver *NTPG*, esp. Partes I y V; Neill & Wright 1988 [1964], 439–46.

[108](#) Para Juan, véase *NTPG* 410–17, y el Prefacio del presente volumen.

[109](#) cf. *NTPG* cap. 13; y especialmente Burridge 1992.

[110](#) Sin olvidar la cuestión de los evangelios no canónicos, sobre la que véase *NTPG* cap. 14, y [29f.](#), [48f.](#) arriba.

[111](#) Ver *NTPG* cap. 13, 14.

[112](#) Véase Neill y Wright 1988, 398–401.

[113](#) Así que *NTPG* 297.

[114](#) *NTPG* cap. 11.

[115](#) cf. Schweitzer 1954 [1906], esp. 364–8; y cf. *NTPG* cap. 10, esp. 333f. ...

[116](#) Él y los otros discutidos en el cap. 2 arriba, intenten dar una respuesta aquí en términos de la comunidad Q puramente hipotética y de aquellos sectores de la iglesia posterior que mantuvieron viva la visión cínica. Véase arriba, pp. 47–55.

[117](#) cf. Freyne 1988b. Horsley ha escrito en otra parte sobre la muerte de Jesús (1994).

- 118 Harvey 1982; cf. Wright 1986, y Neill & Wright 1988 [1964], 384–7.
- 119 Sanders 1993, 176 me parece un resumen bastante inadecuado de la tesis de Borg, y 1990, 336 n. 20 me parece una respuesta bastante inadecuada a la misma.
- 120 Véase la sincera declaración de Sanders sobre el uso de 'hijo del hombre': 1985, 308 ('No tengo respuesta a la pregunta de cómo exactamente Jesús vio la relación entre él mismo, el Hijo del hombre, y el Padre'), 324.
- 121 Sobre la apocalíptica, cf. Meyer 1992a, caps. 3, 9; sobre la iglesia primitiva, Meyer 1986 (discutido en varios puntos en *NTPG* Parte IV).
- 122 Véase Wright 1992b, 798; y más arriba, cap. 1.
- 123 Así, Harvey intenta superar el problema de la relatividad histórica sugiriendo que en nuestros días nos enfrentamos una vez más a la sensación de que el mundo podría llegar a su fin. Esto, creo, admite el punto que intenta evitar, al insinuar que la escatología de Jesús solo cobró relevancia una vez más después de Hiroshima.
- 124 Es una buena pregunta si la interpretación estructuralista de los evangelios pretende hacerlos «significativos» en el mismo sentido. Sobre los diversos métodos y su significado hermenéutico, véase *NTPG* cap. 3, y Neill & Wright 1988, 439–46.
- 125 Harvey 1982, 173.
- 126 Meyer 1979, 252f.
- 127 Sanders 1985, 334. Véanse las críticas en Charlesworth 1988, 28f.
- 128 Vermes 1993, cap. 8. Vermes admite (214) que a veces el cristianismo todavía puede conservar "elementos fundamentales de la piedad de Jesús": cita a Francisco de Asís, a Albert Schweitzer y a la Madre Teresa como ejemplos.
- 129 Esta agenda aparece más explícitamente en Borg 1987a, especialmente en su capítulo final.
- 130 Para un intento de un escritor de Third Quest de relacionar la enseñanza de Jesús con la ética contemporánea, cf. Harvey 1990.
- 131 Meyer 1979, 253.
- 132 ej. Vermes 1993, 214f.
- 133 Para un ejemplo obvio, cf. Ruether 1974.
- 134 Klausner 1947 [1925]; sobre la recuperación judía de Jesús cf. Hagner 1984.
- 135 Para todo esto, véase Neill & Wright 1988, 439–46.
- 136 Harvey 1982, 10; cf. también su cap. 7, y 1976, 88–92; 1987.
- Un intento similar (no creo que totalmente exitoso) puede verse en Fredriksen 1988.

138 Witherington 1990, 276.

139 cf. *NTPG* xiv–xv, 12, 248–59, 456–8, 471–6.

140 Esta cuestión —la relevancia del «Jesús histórico» para la predicación, para la «Teología del Nuevo Testamento» y para la sistemática— no debe subestimarse: véase el penetrante artículo (1987) de Robert Morgan. Como vimos en el cap. 1, CS Lewis ofrece una posición sorprendentemente bultmanniana sobre el tema en *The Screwtape Letters*, carta no. 23 (edición de 1955, 116–20) —sorprendente, es decir, en vista de la bravuconería antibultmanniana de Lewis en 1967, 155f., donde no logra ver que la discusión de Bultmann sobre la "personalidad" de Jesús era una respuesta a la propuesta muy específica de Schweitzer.

141 Cf. las sugerentes observaciones de Thatcher, 1993.

142 cf. *NTPG* Parte IV.

Capítulo 4: Pródigos y paradigmas

1 Lc. 15:11–32.

2 cf. *NTPG* 215–23; sobre Susana, 220f.

, el hijo decide irse. Pero, como pronto se verá, un público campesino sabría que estaba en desgracia.

reside en que toma en serio el contexto judío de las parábolas, en particular (lo que escritores posteriores considerarían) su intención casi alegórica. La lástima es que se resiste a permitir que Jesús las utilice de esta manera. Para una perspectiva fascinante sobre las expectativas judías de tales relatos, que confirma firmemente la referencia al exilio, cf. Magonet 1988, 143s. (Debo esta referencia al Dr. Bruce Longenecker).

5 *NTPG* 268–72, 299–301, y cap. 10 *passim*; y arriba, *xvif*.

6 cf. Dt. 30:1–10; Esdras 9:5–10:5; *Nehemías* 1:4–11; 9:6–38; Jer. 3:11–15, 19–25; 24:4–7; 29:10–14; Dan. 9:3–19; Hos. 5:15–6:2; 13:14; 14:1–7; etc. Véase más abajo, cap. 7.

7 cf. 2 Reyes 17:24–41; Esdras 4:1–24; 9:1–2; *Nehemías* 4:1–8; 6:1–19; 13:23–9; etc. Sobre las cuestiones históricas en torno a la oposición samaritana a la restauración de Israel y la reconstrucción del Templo, cf. RT Anderson 1992, 941s. Cp. también la invectiva contra los judíos que permanecieron en la tierra durante el exilio, Jer. 24:8–10. Ante la posible respuesta de que Lucas siempre presenta a los samaritanos bajo una luz positiva, la respuesta obvia es que esta no era la interpretación de los judíos del primer siglo, quienes supuestamente fueron los primeros destinatarios de la parábola. La rehabilitación que Lucas hace de los samaritanos habrá sorprendido a muchos de sus lectores, quienes habrían sido muy conscientes de las implicaciones que esta historia generaría.

8 cf. *NTPG* 268–338; y cp. Ezeq. 36–37; [Oseas 11:1–9](#) , Isaías 40–55, etc. Cualquiera que suponga que todas estas cosas ya habían sucedido en el tiempo de Jesús, o que cualquier judío devoto de la época habría imaginado que así fue, simplemente no ha aprendido a pensar históricamente.

9 [Jer. 31:18–20](#) . Algunos consideran este pasaje (Quell 1967, 973, seguido de Marshall 1978, 604) como el contexto de la parábola, aunque sin observar el contexto narrativo. Esto permite, por ejemplo, a Evans 1990, 589 cuestionar el vínculo.

10 Génesis 4; 27; [32f](#) . El Dr. A. Goddard me señala que [Lucas 15:20](#) hace eco [Génesis 33:4](#) .

11 Esto muestra más allá de toda duda la locura de intentar dividir la parábola en sus dos secciones, como si una fuera original y la segunda añadida después: así, correctamente, Bultmann 1968 [1921], 212; Marshall 1978, 605, contra, por ejemplo, Wellhausen, Weiss y JT Sanders 1969. Evans 1990, 588 sugiere que los vv. [Los versículos 25–32](#) parecen ser «un apéndice un tanto flojo»; esto simplemente pierde el punto y reduce la parábola a un relato moralista superficial.

12 cf. *NTPG* 223, 267f.; cp., como un ejemplo entre muchos, [Tob. 13:9–11](#) .

13 [Hch. 15:16s](#) .

14 cf. *NTPG* Parte IV, esp. caps. 13, 14. Sobre Lc. cf. esp. 381f.

15 Aquí, como en otros lugares, la obra de Bailey 1983 [1976, 1980] ha sido «ojos para los ciegos». Sobre esta parábola, cf. 1.158–206.

16 Thielicke 1960.

17 cf. *NTPG* 241–3.

18 cf. [Esdras 4:1–3](#) .

19 Arriba, pág. [85 y siguientes](#).

20 Bailey 1983 [1976, 1980], 1.171–3; Safrai 1994, 141f.

21 cf. *NTPG* 98–109.

22 Reconozco nuevamente mi deuda con el trabajo de Kenneth Bailey, esta vez en su artículo de 1991. Este debe compararse con el de Wansbrough de 1991 en futuras discusiones sobre la tradición oral en la cultura de Jesús y la iglesia primitiva. Dado que el trabajo de Bailey no es muy conocido ni de fácil acceso, lo resumiré brevemente.

23 Bultmann 1968 [1921], etc.

24 Gerhardsson 1961, 1964, 1979, 1986; Riesenfeld 1970. Cf. también Riesner 1984 [1981].

Si lo más cercano que un occidental moderno puede acercarse a una cultura preliteraria es a través de los ojos de un niño, se podría permitir una analogía anacrónica. Supongamos que un padre, al leerle un cuento de Beatrix Potter

por vigésima vez a un niño de tres años, decide omitir o cambiar una palabra, una línea o una página, ¿qué ocurrirá después?

26 Bailey 1991, 42.

27 Bailey 1991, 45: cursiva original.

28 Bailey 1991, 51: cursiva original.

29 Bailey 1991, 50, 53, citando a Safrai 1976c, 935.

30 Otra razón sería, por supuesto, la necesidad de que las tradiciones estén disponibles en entornos misioneros mucho más allá de las comunidades originales.

31 cf. *NTPG* 422–4; y, por ejemplo, Ong 1982; Kelber 1983; y especialmente Wansbrough 1991.

32 Teniendo en cuenta también el hecho de que en un ministerio itinerante Jesús inevitablemente debió haber dicho cosas similares, aunque ligeramente diferentes, en numerosas ocasiones; véase cap. 5 a continuación.

33 Así se explican los evangelios no canónicos: así Bailey 1991, 50.

89-93 plantea un punto similar.

35 cf. *NTPG* caps. 2, 3, esp. 77f.

36 cf. *NTPG* 77–9, y Parte III *passim*.

37 Para esta sugerencia, cf. por ejemplo Crossan 423f., hablando de la posibilidad de «traiciones finales» en esta etapa del desarrollo histórico.

38 cf. ahora Johnson 1995.

39 *NTPG* Partes II (método); III (Judaísmo); IV (Cristianismo).

40 cf. esp. *NTPG* 109–12, 122–6. Para una explicación diferente, aunque en última instancia compatible, de las cosmovisiones, véase Wink 1992a, 3–10.

41 He añadido la quinta pregunta a las que figuran en *NTPG*; ver cap. 10 a continuación.

42 cf. Funk 1991, 21: cada uno es único, pero nadie puede ser sacado de contexto.

43 Hopkins, 'Como los martines pescadores se incendian' (Phillips 1986, 129).

44 Jesús dijo: «Miren, yo guiaré [a María] para que se convierta en varón, para que ella también se convierta en un espíritu viviente semejante a ustedes, los varones. Porque toda mujer que se convierta en varón entrará en el reino de los cielos». Para una discusión reciente sobre esto, cf. Meyer 1985. Claro que en ajedrez, cada peón quiere convertirse en reina.

45 Incluso aquellos que hacen de Jesús un cínico o un protognóstico están de acuerdo en que Jesús era judío y debería ser estudiado como tal: cf. por ejemplo Funk 1991, 19f., con la «premisa 59», que dice: «Jesús no era cristiano; era judío».

46 Por tanto, el método histórico básico no es nuevo, como sugiere Funk 1991, 20f. Cf. *NTPG* cap. 4.

47 Sobre el peligro de aislar los «dichos», cf. Sanders 1985, 4, 8, y con frecuencia. Véase también Meyer 1979, 19.

48 Kuhn 1970 [1962]. A veces, por supuesto, un cambio de paradigma implica abandonar por completo una visión del mundo y adoptar una nueva.

49 [Isaías 20:1-6](#).

50 Aunque cf. Meyer 1979, con frecuencia, por ejemplo 220f.

51 So Harvey 1982, 113, con referencia a las curaciones de Jesús.

52 Sobre el problema del lenguaje y su referencia cf. *NTPG* 63.

53 cf. Meyer 1979, caps. 7 y 8; cf. sus 129, 174f., 220-2; y con frecuencia en otras obras de Meyer sobre Jesús, por ejemplo 1992a y b.

Capítulo 5: La praxis de un profeta

1 Cp. los resúmenes de obras tan divergentes como Perrin y Duling 1982 [1974], 411s.; Sanders 1985, 11, 326s.; Crossan 1991a, xi-xiii; Meier 1991, 406s. El resumen de Perrin, que ocupa menos de una página, concluye con una frase ahora famosa: «Eso, o algo muy parecido, es todo lo que podemos saber; es suficiente». Por supuesto, todavía hay quienes niegan la existencia de Jesús, y otros que prueban teorías especulativas sin prestar mucha atención a las pruebas; por ejemplo, Clayton 1992.

2 Cf. Sanders 1993, 11f.; Meier 1991, 375f.

3 Discusión completa: Meier 1991, 255-68; cf. Porter 1993. mSot. 9.14 supone que los judíos C1 normalmente aprendían al menos algo de griego en casa.

4 Sobre la cronología, véase especialmente Meier 1991, 372-433; y, por ejemplo, Robinson 1985, cap. 3.

5 cf. Meyer 1979, 153f.; Sanders 1985, 95-106; y más abajo, [169](#), [299-301](#). La evidencia se encuentra en [1 Corintios 15:5](#); [Mateo 19:28](#); [Hch. 1:16-20](#); las listas de nombres, no idénticas, están en [Mateo 10:2-4](#); [Mc. 3:16-19](#); [Lc. 6:14-16](#); [Hch. 1:13](#). Cf. también los textos de Funk 1985b, 476-81. El relato de Jesús, a los cinco años, que hizo doce gorriones de barro en sábado y los hizo volar, parece reflejar el mismo conocimiento del uso que Jesús hacía del simbolismo del número 12: cf. *In. Thom.* 2.1-5.

6 Es decir, esta lista no es más tendenciosa que la mayoría, y ciertamente menos que, por ejemplo, Crossan 1991a, xi-xxvi. Parte de ella depende, por supuesto, de argumentos que aún no se han presentado.

7 [Mc. 1:21](#), [29](#) / [Lc. 4:33](#), [38](#); [Mateo 4:23](#); [9:35](#) / [Mc. 1:39](#); [Mateo 12:9](#) / [Mc. 3:1](#) / [Lc. 6:6](#); [Mateo 13:54](#) / [Mc. 6:2](#); [Lc. 4:16](#) ('como era su costumbre'); [4:44](#).

8 No es, por supuesto, que esto, más que la oración formal, fuera o sea desconocido en el judaísmo. Cf. [Mc 1,35](#) / [Lc. 4:42](#) ; [Lc. 6:12](#) ; [Mateo 11:25-7](#) / [Lc. 10:21-2](#) ; [Mateo 14:23](#) / [Mc. 6:46](#) ; [Mc. 9:29](#) ; [Lc. 9:28](#) . Sobre las costumbres judías de oración, véase, por ejemplo, Safrai 1976b, 800f.

9 Para otros usos judíos de «Abba», cf. Vermes 1973, 210s., citando mBer. 5.1 y bTaan. 23b; para «Abba» que no significa «Papá», cf. Barr 1988. Véase más adelante. [262 y ss.](#) , [648 y ss.](#)

10 [Mateo 4:1-11](#) / [Mc. 1:12-13](#) / [Lc. 4:1-13](#) , sobre lo cual véase más abajo, [457-9](#) .

11 [Mateo 9:14-17](#) / [Mc. 2:18-22](#) / [Lc. 5:33-9](#) .

12 [Mateo 12:46-50](#) / [Mc. 3:31-5](#) / [Lc. 8:19-21](#) / *Tom . 99/ GEbi . 5*; [Lc. 11:27-8](#) / *Tom . 79*.

13 [Mateo 8:21s.](#) / [Lc. 9:59-62](#) ; [Mateo 10:37](#) / [Lc. 14,26](#) / *Tom . 55,1s.* (cf. *Tom . 101,1-3*); [Mateo 19:29](#) / [Mc. 10:29](#) / [Lc. 18:29](#) ; etc.

14 [Mateo 9:10-13](#) / [Mc. 2:15-17](#) / [Lc. 5:29-32](#) ; [Mateo 11:16-19](#) / [Lc. 7:31-4](#) ; [Lc. 15:1-2](#) ; [19:1-10](#) . «Toda clase y condición» aquí incluye no solo a los marginados, sino también a los fariseos: [Lc. 7:36-50](#) ; [14:1-6](#) .

15 Contra Horsley 1987, 212-23. La imagen que Horsley presenta de Jesús compartiendo la agenda social de los campesinos judíos no le permite considerar esta posibilidad.

16 cf. Theissen 1978.

17 Tan aburrido 1992, 498.

18 cf. *NTPG* 170-81 (movimientos de revuelta); 185-95 (participación farisaica); 210 (participación aristocrática).

19 Tac. *Hist.* 5.9; cf. *NTPG* 172 y, con razón, Crossan 1991a, 100-102. Hasta el año 66 d. C., el ejército romano en Palestina era reducido: véase, por ejemplo, Safrai 1992, 104. Para un análisis completo de la presencia romana en Oriente Medio, con énfasis en la turbulencia política y los problemas que Roma tuvo para controlarla, véase ahora Millar 1993, especialmente los caps. 2 y 10.

20 Sobre el significado de «reino de Dios» en este período cf. *NTPG* 302-7, y más adelante, [202-9](#) . La esperanza se remonta a pasajes clásicos como [Isaías 52:7-12](#) .

21 Sobre lo siguiente cf. esp. Hill 1979; Aune 1983; Boring 1992; Gray 1993, con otra bibliografía.

22 cf. Meyer 1992a, 29; Gray 1993, cap. 1; Sommer 1996.

23 Sobre el aplazamiento de decisiones importantes hasta la llegada de un profeta, cf. [Esdras 2:63](#) , [Nehemías 7:65](#) . La expectativa macabea de un profeta está vinculada al tema del cese de la profecía por ejemplo, [1 Macabeos 9:27](#) .

24 ej. mAb. 1.1; bYom. 9 b.

25 cf. por ejemplo, Aune 1983, 103–52.

26 cf. Leivestad 1973.

27 Esto no depende de ninguna perspectiva particular sobre el proceso ni la fecha de canonización del Antiguo Testamento. Para diferentes perspectivas, cf. Beckwith, 1985; Barton, 1986; JA Sanders, 1992.

28 cf. *Apión* 1.41.

29 cf. Horsley y Hanson 1985, cap. 4, y esp. Webb 1991, cap. 9.

30 cf. *Guerra* 1.68f./ *Ant.* 13.282f., 299f., 322 (Juan Hircano); *Guerra* 3.351–4; 3.399–407; 4.622–9; cp. *Vida* 208–11 (Josefo escribe sobre sí mismo, posiblemente siguiendo el modelo de Jeremías; cf. p. ej. Daube 1980; Gray 1993, cap. 2; sobre *Guerra* 3.352 cf. Rajak 1983, 18f., 169–72, 185–92; Gray 1993, 52–70). Cf. también *Ant.* 11.333 (el sumo sacerdote Jaddus); 17.345, 352 (Arquelao y su esposa Glafira).

31 ej. *Guerra* 1.78–80; 2.159; *Ant.* 13.311; 15.373–9; 17.345–7. Para la comunidad reflejada en los Rollos, el Maestro de Justicia funcionaba en cierto modo como profeta, aunque su papel era más, como el de Daniel, el de intérprete de misterios. No se usa la palabra «profeta» para referirse al Maestro, pero se dice que recibió palabras «de la boca de Dios» (1QpHab. 2.2s.), lo que equivale prácticamente a lo mismo. Sobre su interpretación de los misterios, cf. 1QpHab. 7.4–7.

32 *Ant.* 17.41–5, con Webb 1991, 326f.; *Ant.* 14.172–6 (cf. el relato similar en 15.3f.), con Webb 327–31.

33 *Sabiduría* 7:27 ; Filón, *Heres* 259 (habla de Abraham y los otros patriarcas, pero implica que el don de profecía continúa).

34 cf. Horsley y Hanson 1985, 135f., 160–89; Webb 1991, 333–46; Gray 1993, caps. 4–5.

35 *Ant.* 20.97–8; *Guerra* 2.261–3, *Ant.* 20.169–72; *Guerra* 6.284–5. Webb 1991, 340 clasifica cautelosamente al último de estos como un «solitario», en parte porque no inició un «movimiento» real; pero cualquiera que lidere a 6.000 personas, incluso por un corto tiempo, no es en absoluto un solitario. Claramente, las categorías deben tener flexibilidad. Cf. también los grupos descritos en *Guerra* 2.258–60; 6.286, 288; sobre el primero (incluyendo la posibilidad de que fueran fariseos), véase *NTPG* 192; sobre el segundo, Webb 341; sobre el tema más amplio, cf. esp. *NTPG* 170–81.

36 *Guerra* 6.286–8.

37 *Guerra* 6.300–9.

Esta conclusión, creo, sólo está tangencialmente en desacuerdo con Sommer 1996; todo depende de una definición precisa de la "profecía" en sí .

[39](#) Webb 1991, 347.

[40](#) Así, Horsley y Hanson, 1985, 136-46, seguido de Webb, 1991, 348.

[41](#) Crossan 1991a, 452 ofrece un resumen útil de las referencias clave al bandidaje en Josefo.

[42](#) So Crossan 1991a, 171-4, siguiendo a Shaw 1984; sobre el uso de la idea por parte de Josefo, Crossan 174-206.

[43](#) Cf. Hobsbawm 1965, 1972, 1973a y b, y esp. 1985 [1969]; Horsley 1979, 1981, 1986, 1987; Horsley y Hanson 1985; Crossan 1991a, cap. 9.

[44](#) Crossan 1991a, 170.

Estoy muy agradecido a mi ex alumna Paula Gooder por permitirme tomar prestado parte de su investigación aún no publicada en esta área .

[46](#) cf. *NTPG* 170-81.

[47](#) 1972, 1988 [1974].

[48](#) Este punto está fuertemente respaldado por Taylor 1987, por ejemplo 113; Pérez 1989.

[49](#) O'Malley 1979.

[50](#) Austen 1986, esp. 101-3. Cf. también Fernyhough 1986, sobre el norte de Etiopía: «el bandidaje en Etiopía apareció como una forma de rebelión a la vez más primitiva y más sofisticada que la descrita por Eric Hobsbawm» (165).

[51](#) Shaw 1984; Crossan 1991a, 171-4.

[52](#) cf. especialmente Freyne 1988a.

[53](#) Como sugiere Crossan 1991a, 184, «la Primera Guerra Romano-Judía estuvo a punto de comenzar en el año 52 d. C., y casi se originó entre campesinos y bandidos, más que entre aristócratas y sirvientes». Su testimonio constituye una lectura crítica de Jos. *Guerra* 2.239-46 y *Ant* . 20.125-36.

[54](#) Crossan 1991a, 172, 174. Crossan sugiere que Blok tiene razón superficialmente (al negar la imagen romántica de Robin Hood de los bandidos sociales de Hobsbawm), pero está profundamente equivocado (en el sentido de que el bandidaje, de hecho, «roba el monopolio de la violencia a los ricos y lo distribuye entre los pobres», 304 y ss.). Entiendo su punto; pero entonces ya no estamos hablando de El bandidaje *social*, que fue el foco de la obra de Hobsbawm y del uso que Horsley le dio, pero también el bandidaje en general. Nos alejamos, pues, cada vez más de un escenario probable para Jesús.

[55](#) Crossan 1991a, 174.

[56](#) Freyne 1988a, 51.

[57](#) Freyne 1988a, 62.

58 Así, Freyne 1988a, 54s., siguiendo su argumento anterior (1980b). En conjunto, los dos libros principales de Freyne (1980b, 1988b) y sus diversos artículos (1980a, 1987, 1988a, 1992) constituyen la mejor respuesta posible a la sugerencia de Mack (1993, cap. 4) y otros de que los intereses de los galileos serían solo marginal o mínimamente judíos: véase especialmente, por ejemplo, Freyne 1987, 607, donde se habla de «un antiguo y profundo apego a Jerusalén y su templo» y de «una cosmovisión simbólica compartida, cuyo punto focal central era el templo de Jerusalén», como características de los judíos galileos. (Véase además la colección de ensayos editada por Levine (1992a).) De hecho, los argumentos de Mack apuntan en la dirección opuesta a sus propias conclusiones: precisamente porque Galilea era una zona fuertemente mestiza, los judíos que vivían allí tendrían más, no menos, probabilidad de aferrarse ferozmente a sus tradiciones ancestrales y de mantener lo mejor que pudieran los símbolos de su distinción.

59 Crummey, 1986, demuestra la amplia variedad de tipos de protesta social en el África contemporánea y la dificultad de aplicar un modelo único a ese continente en nuestro siglo. ¡Cuánto más cautelosos deberíamos ser al tomar una tesis simplista basada en leyendas populares y aplicarla sin más a la Palestina del siglo I!

60 Cf. sobre todo Webb 1991; y cp. por ejemplo Scobie 1964; Wink 1968; Meyer 1979, cap. 6; Hollenbach 1992. Crossan 1991a, 227-38 es defectuoso pero no por ello menos sugerente.

61 *Ant.* 18.116-19, ampliamente discutido por Webb 1991, cap. 2.

62 cf. Hollenbach 1992, 894f.

63 cf. Webb 1991, 203-5.

64 Crossan 1991a, 235. Para el ataque al matrimonio de Herodes con la esposa de su hermano, cf. [Mc. 1:14](#) ; [6:17s.](#) / [Mateo 14,3s.](#) ; [Lc. 3:19-20](#) . Cf. también [Mc. 10:1](#) / [Mt. 19:1s.](#) , que, poniendo de relieve la perícopa del divorcio ([Mc. 10:2-12](#) / [Mateo 19:3-9](#)) en la región donde Juan había estado predicando, podría indicar que la pregunta era una trampa política, que invitaba a Jesús a hacer un comentario precipitado sobre los arreglos matrimoniales de Herodes. Le debo este punto al profesor Colin Brown.

65 cf. Webb 1991, 351.

66 cf. Webb 1991, 350f.; Horsley y Hanson 1985, 178f.

67 Véase más arriba, [152-4](#) . Cf. Webb 1991, 350-5, en desacuerdo con Horsley y Hanson 1985, 175-81, quienes clasifican a Juan como «oráculo» y, por lo tanto, como solitario. Horsley y Hanson tienen razón, al menos en mi opinión, al trazar la importancia sociopolítica de Juan de la forma en que lo hacen, aunque Webb obviamente tiene razón, sobre todo en vista de la

continuidad de un grupo de discípulos de Juan ([Hch. 19:1-7](#)), para ver a Juan como un líder y no como un solitario.

68 cf. Webb 1991, 196f., 261-306; con más cautela, Hollenbach 1992, 895f.

69 Sobre la perplejidad de Juan: [Mateo 11:2-6](#) / [Lc. 7:18-23](#) ; La visión de Jesús sobre Juan en relación a sí mismo: [Mateo 11:7-19](#) / [Lc. 7,24-35](#) , cf. [mk. 9:11-13](#) ; *Thom.* 46, 78; [Lc. 16:16](#) ; [Mc. 11:27-33](#) / [Mateo 21:23-7](#) / [Lc. 20:1-8](#) ; Jesús visto como Juan *Redivivus* : [Mc. 6:14](#) ; [8:27s.](#) ; [9:11-13](#) / [Mateo 17:9-13](#) . Sobre todo esto, véanse las sugestivas observaciones de Meyer 1992a, cap. 2.

70 Cf. Boring 1992, 498. Cf. también Riesner 1984 [1981], 276-98.

71 Vermes 1973, cap. 3; Dunn 1975, cap. 4; Rivkin 1984.

72 cf. Harvey 1982, 107.

73 Horsley y Hanson 1985.

74 Véase, por ejemplo, Vermes 1973, 86-99. Vermes, señalando correctamente que Jesús es considerado profeta en los evangelios, pasa a considerar la cuestión de Deuteronomio 18, sin profundizar en el papel y la tarea reales del profeta común. Al considerar a Elías como el modelo a seguir para el jasad, en lugar de para otros tipos de santos judíos (por ejemplo, 102), Vermes elimina eficazmente el ministerio de anunciar el juicio del papel del profeta.

75 cf. también 1QS 9.11; 4Q175 5-8.

76 Véase más adelante, cap. 11 .

77 ej. [Lc. 10:18](#) . Cf. los análisis ofrecidos por Borg (1987a, 1994a y b).

78 [Mateo 13:57](#) / [Mc 6, 4](#) ; cf. [Lc. 4:24](#) (este último, en contexto, compara a Jesús con Elías y Eliseo).

79 [Mc. 8:28](#) / [Mt. 16:14](#) (añadiendo a Jeremías a la lista)/ [Lc. 9:19](#) (con 'uno de los antiguos profetas se ha levantado' en lugar de la última frase). Cf. también [Mateo 10:40-1](#) .

80 [Mateo 21:11](#) .

81 [Mateo 21:46](#) .

82 [Mc. 6:14-16](#) / [Mateo 14:1-2](#) / [Lc. 9:7-9](#) .

83 [Lc. 7:16](#) .

84 [Lc. 7:39-50](#) .

85 [Lc. 13:33](#) : véase cap. 12 más abajo.

86 [Jn. 4:19](#) ; [7:52](#) ; [9:17](#) . Cf. las otras referencias de Jn. señaladas arriba en relación con Dt. 18.

87 [Mc. 14:65](#) / [Mateo 26:68](#) / [Lc. 22:64](#) .

88 [Lc. 24:19](#) .

89 cf. también [Hch. 7:37](#) . Tampoco hay nada en *Tomás* ni en *Q*. Quizás por eso el tema ha sido marginado en el «Seminario de Jesús».

90 ej. Mt. 2-4; cf. *NTPG* 388f.

91 1 Reyes 22:17 .

92 Mateo 9:36 / Mc 6, 34 ; cf. Mateo 10:6 ; 15:24 ; Mc. 14:27 ; Lc. 15:6 ; etc., y por supuesto Jn. 10. La imagen de oveja y pastor evoca también Eze. 34: véase cap. 11 .

93 Ezequiel 10:1-5 , 15-22 ; 11:22-3 ; cf. Mateo 23:38 / Lc. 13:35 .

94 Jer. 7, esp. v. 11 ; cf. Mateo 21:12-13 / Mc. 11:15-19 / Lc. 19:45-8 , cp. Jn. 2:13-22 . Sobre la acusación de «falso profeta», cf. Dt. 13:1-3 ; para el 'juicio', incluyendo la acusación relacionada con una profecía de la destrucción del Templo: Mateo 26:57-68 / Mc. 14:53-62 / Lc. 22:54-71 ; Jn. 2:19 ; Tom . 71. Véase más adelante, caps. 9 , 12. Se pueden encontrar más ecos de Jer. en la tradición: cf. Jer. 11:16 y Lc. 23:31 , con referencia al contexto de Jer. 11:18-20 .

95 Mateo 12:38-42 / Lucas 11:29-32 . Esto podría sugerir un modelo para un aspecto particular de la proclamación de Jesús, a saber, el lapso de una generación. Hay otras razones para esto también, que veremos más adelante; pero, así como Jonás decía: «Dentro de cuarenta días, Nínive será destruida», Jesús decía, implícitamente: «Dentro de cuarenta años, Jerusalén será destruida».

96 Amós 5:18-20 . Para la redefinición y la advertencia resultante, véase el capítulo 8 a continuación.

97 Juicio de Jerusalén: Lc. 19:41-4 ; de Babilonia (cf. Isaías 13:10) : Mc. 13:24s . Cf. cap. 8 .

98 Además de Mateo 3:1-12 / Mc. 1:2-8 / Lc. 3:1-20 (cuyos ecos del simbolismo de Elías surgen, por ejemplo, en Webb 1991, 250-4), cf. Mateo 17:12s./ Mc. 9:13 .

99 Lc. 7:11-17 está muy cerca de 1 Reyes 17:17-24 ; 2 Reyes 4:32-7 . En Lucas 9:51-5 , Santiago y Juan quieren hacer descender fuego del cielo, como lo hizo Elías. Esto demuestra que, aunque finalmente no se confirmó la identificación (Jesús los reprendió), tuvo que arriesgarse a ello por muchas similitudes. Véase también el instructivo paralelo entre Mateo 8:21s y 1 Reyes 19:20 . Sobre este tema cf. Robinson 1962, 28-52.

100 Lc. 4:25-7 . La propuesta de Bostock (1980) de que Jesús se consideraba el nuevo Eliseo, después del Elías de Juan, es en cierto modo sugerente; pero no da la impresión de que Jesús se considerara el compañero *menor de Juan* , una vez iniciado su propio ministerio.

101 Mateo 3:11-12 / Lc. 3,16-17 , cf. Jn. 1:21 ; Mateo 11: 2s./ Lc. 7:18s . ; Mateo 17: 12s./ Mc. 9:13 .

102 Lc 24,19 (cf. Hch. 7:22 , una frase similar que describe a Moisés).

- 103 Abajo, cap. 9 .
- 104 Mateo 14:15-21 / Mc. 6:35-44 / Lc. 9:12-17 / Jn. 6:1-15 ; cf. Mateo 15:32-9 / Mc. 8:1-10 .
- 105 Hch. 1:22 ; 10:37 ; 13:24s .; 18:25 ; 19:1-7 .
- 106 Sanders 1985, 326 incluye esto como uno de los «hechos clave» básicos sobre Jesús. Cf. también Riesner 1984 [1981], cap. 5.
- 107 Oración: Mateo 6:9-13 / Lc. 11:2-4 / *Did.* 8.2. Rebaño: Lc. 12:32 .
- 108 cf. Meyer 1979 y Sanders 1985, *pássim* .
- 109 cf. p. ej. Isaías 8:16-18 . Cf. Meyer 1979, 210-19.
- 110 Sobre este punto, cf. *NTPG* 422-4.
- 111 Theissen 1987; cf. nuevamente Bailey 1991.
- 112 cf. Downing 1995.
- 113 Para los intentos de arrestar a Jesús cf. ej. Lc. 13:31 .
- 114 Contra el tenor general del 'Seminario de Jesús': véase más arriba, cap. 2 , y Funk 1991, 52; y también contra, por ejemplo, Vermes 1993, cap. 5, esp. 130, 137, 146-50. Véase más adelante, caps. 6-9 .
- 115 cf. Sanders 1985, 329: «Si [Jesús] se refería a [reino] solo simbólicamente (representa el llamado a someterse a Dios), entonces tendríamos que concluir que engañó completamente a sus discípulos, quienes seguían esperando un reino. La idea de que Jesús fue completamente engañoso y confundió a sus discípulos con falsas esperanzas, mientras inventaba parábolas que solo pueden desentrañar mediante el análisis literario del siglo XX, debe ser rechazada».
- 116 Buchanan 1984, 208-12.
- 117 Esta discusión se basa en la de *NTPG* 433f. Un análisis reciente y sumamente provocador de las parábolas surgió del «Seminario de Jesús»: Funk, Scott y Butts, 1988. Quienes estudien dicha obra observarán varios contrastes interesantes entre esta y la presente discusión, resultantes de las diferencias fundamentales de enfoque descritas en el capítulo 2 .
- 118 La literatura sobre parábolas es, por supuesto, vasta, incluyendo discusiones fragmentadas pero importantes en comentarios, en la mayoría de los libros sobre Jesús y/o el reino (cf. caps. 1-3 arriba), y en innumerables artículos. He encontrado útiles las siguientes obras, aunque discrepo con todos los autores en algunos puntos y con algunos de ellos en la mayoría de los puntos: Dodd 1961 [1935]; Jeremias 1963a [1947]; Wilder 1971 [1964], esp. cap. 5; 1982; Crossan 1973; 1992; Boucher 1977; Bailey 1983 [1976, 1980]; Drury 1985; Wenham 1989. Otras obras útiles recientes incluyen Kissinger 1979 (una historia completa de la interpretación, con bibliografía);

Perkins 1981; Stein 1981; Un mapeo detallado de, o navegación dentro de, este gran río de la tradición es claramente imposible en un trabajo como este.

119 cf. Magonet 1988, 143, al hablar de la parábola jasídica del rey cuyo hijo, el príncipe, enloquece y debe ser rescatado por un sabio: «El rey en estas parábolas suele ser Dios, y el príncipe sería, por lo tanto, el pueblo judío, tan destruido por el exilio que ha olvidado su rango real y su condición de hijos de Dios. El sabio [es] quizás el mesías...».

120 cf. Frei 1974; Alter 1981; y muchos otros trabajos recientes.

121 Meyer 1979, 162. Sobre el funcionamiento de las parábolas cf. también Riches 1988.

122 Véase, por ejemplo, Perrin 1976, 196: «El reto del mensaje de Jesús era reconocer la realidad de la actividad de Dios en la historicidad de la existencia del oyente en el mundo». Esta es explícitamente una lectura deshistorizada, desjudaizada y existencialista, como la de Bultmann (así como Perrin 1976, 199). De igual manera, Breech 1983; Scott 1983, sobre lo cual cf. Sanders 1985, 7: según estos dos escritores, Jesús estaba «ofreciendo cosas que, aunque misteriosas entonces, se ven, cuando finalmente se descifran veinte siglos después, como impactantes en su forma, pero no especialmente en su contenido». Sanders concluye, creo que con razón: «El Jesús de [Breech y Scott]... no pudo haber sido una figura histórica importante». Cf. también Sanders 329.

123 So Boucher 1977; Caird 1980, 160–7; Drury 1985; contra Jülicher 1910 [1899]; Dodd 1961 [1935]; Jeremias 1963a [1947]. Las teorías de los tres últimos presuponen el antiguo rechazo (a) de la alegoría como helenística y (b) del pensamiento apocalíptico como el tipo de pensamiento judío que Jesús renunció. La ironía radica en que (a) la alegoría y el pensamiento apocalíptico son muy similares y (b) Jesús, como veremos, utilizó la alegoría dentro de un marco judío, así como el lenguaje y los temas apocalípticos, de una manera que desestimó la cosmovisión judía.

124 cf. *NTPG* 242.

125 cf. *NTPG* 280–99. Los videntes en esta literatura tendían a ser hombres, de ahí el pronombre.

126 Entre muchos otros corolarios, esto descarta la división de Bultmann (1968 [1921], 199; seguida, por ejemplo, por Wilder 1982, 91) entre [Mc. 4:10–12](#) y [4:14–20](#) sobre la base de que el primero trata las parábolas como expresiones esotéricas y el segundo como una “interpretación”.

127 Perrin (1976) argumentó que los símbolos de Jesús eran «tensivos» (con múltiples capas de significado), en lugar de «esteno-símbolos» (con un solo referente principal). Es perfectamente posible, y dentro del contexto judío

muy probable, que un símbolo pudiera tener un referente principal y general, a la vez que evoca diversos ecos y alusiones. El ingenioso esquema de Perrin parece diseñado para resaltar la naturaleza simbólica de las parábolas, a la vez que conserva la ortodoxia académica de su época, manteniendo a raya la «alegoría», una tarea que la investigación posterior ha vuelto innecesaria.

128 [Mateo 21:33-46](#) / [Mc. 12:1-12](#) / [Lc. 20:9-19](#) / *Tom* . 65. Véase más abajo, cap. 11 .

129 cf. Bailey 1991, 45, 47f. Lo que es cierto simplemente en el nivel del control de cualquier comunidad campesina sobre sus historias regulares es cierto *a fortiori* de la reacción de la comunidad a una historia que no sólo altera, sino que en realidad subvierte, el significado normal de la historia.

130 Mateo 15:10-20 / Mc. 7:14-23 ; cp. *Thom* . 14. Para el símbolo y su importancia, cf. *NTPG* 227-30, 237-41; y más adelante, cap. 9. Sobre la tortura de quienes se negaban a comer alimentos impuros, cf. ej. 2 Macabeos 6:18-31 ; 7:1-42 .

131 Ver *NTPG* cap. 10.

132 Mc 4,11ss ./ Mateo 13:13 / Lc. 8:10 . Cf. abajo, 236-8 . Cf. también Mc 10,10 , sobre lo cual véase 000.

133 Mateo 24:15 / mk. 13:14 . Cfr. *NTPG* 390-6; 396-403.

134 cf. *NTPG* 434: Las parábolas de *Thom* . han sido despojadas de sus elementos alegóricos y específicos de Israel para conformarse a una cosmovisión diferente, radicalmente helenizada (contra Perrin 1976, 189). Así, *Tomás* hizo con las parábolas del siglo II lo que Jülicher, Dodd y Jeremías hicieron en el siglo XX, y quizás por razones similares, a saber, el intento de alejarse de su especificidad histórica, y muy judía. La ironía de la postura de Jülicher, que ha sido una de las más influyentes de este siglo, es la siguiente: asumió que las parábolas eran básicamente enseñanzas atemporales, que la iglesia primitiva luego dirigió a un contexto cultural particular, diferente al de Jesús, añadiéndoles elementos e interpretándolas de diversas maneras. Es probable que haya ocurrido lo contrario. Las parábolas fueron originalmente muy situacionales, muy específicas del ministerio singular de Jesús. Es probable que la iglesia primitiva las hiciera más atemporales para adaptarlas a diferentes situaciones. Jülicher y otros, al considerar que el material específico y situacional no es universalizable y, por lo tanto, aparentemente inútil, y aun así, al querer seguir a Jesús en lugar de a la iglesia primitiva, han invertido el panorama, atribuyendo las versiones «utilizables» y generalizadas a Jesús, y el material «situacional», y por lo tanto aparentemente inútil, a la iglesia primitiva. La cuestión de cómo se podría entonces «utilizar» la obra de Jesús, tan específica para el contexto, dentro de un contexto y una cultura diferentes, debe (como observó Dodd, 1961 [1935], cap. 7) abordarse en su conjunto, no fragmentada, parábola por parábola.

135 Cf. too Crossan 1992, 152: «El destino de una parábola es ser interpretada, y esas interpretaciones serán necesariamente diversas. Cuando cesa la diversidad, la parábola muere y quien la presenta en silencio». (Cf. too Wilder 1982, 99s.) Sin pretender negar la polivalencia de todas las historias, debemos insistir en que este pluralismo posmoderno radical resulta ineficaz en la historiografía seria.

136 Los mejores ejemplos de las parábolas como alegoría apocalíptica son el trigo y la cizaña, la semilla que crece en secreto, las ovejas y las cabras, etc.; y el contexto más claro se puede encontrar no sólo en la parábola de Natán (2

[Sam. 12:1-15](#)), lo que rompió la mentalidad de David con venganza, pero también, por ejemplo, [Ezequiel 17:1-24](#) ; [Daniel 7:1-27](#) ; Zacarías 14 y otros analizados, por ejemplo, en Drury 1985, cap. 1.

[137](#) La parábola que rompe esta regla la prueba. Cuando Jesús se lo contó a los «labradores malvados», había llegado el momento de abandonar el secretismo anterior y forzar un enfrentamiento. Históricamente hablando, la parábola se relaciona precisamente con lo sucedido en el Templo, el momento en que Jesús finalmente actuó de una manera que las autoridades no pudieron ignorar. Véase más adelante, cap. [11](#) .

[138](#) Para empezar, cf. Crossan 1973; *NTPG* cap. 3.

[139](#) cf. por ejemplo Jos. *Guerra* 6.300-9.

[140](#) Sanders 1985, esp. 115-17. Sanders utiliza una versión bastante severa del criterio de disimilitud: las advertencias sobre el juicio inminente y el llamado al arrepentimiento nacional, o bien concuerdan el mensaje con el de Juan o bien se asemejan sospechosamente a la actividad de la iglesia primitiva. En mi opinión, este es uno de los puntos donde este criterio debe abandonarse en favor de un criterio de similitud adecuada. Al mismo tiempo, las advertencias de Jesús no son exactamente iguales a las de Juan, ni tampoco a la teología del cristianismo primitivo.

[141](#) Borg 1984, 201-27, 265-76. Aunque iré más allá de Borg en algunos puntos, considero que su estudio es esencialmente correcto.

[142](#) cf. [Mateo 18:8-9](#) . La Gehena era el vertedero humeante de Jerusalén, y por ello se convirtió en metáfora del lugar del juicio ardiente después de la muerte. Cf. Bailey, 1986; Milikowsky, 1988; Watson, 1992.

[143](#) cf. *Thom* . 57.

[144](#) cf. *Thom* . 8.

[145](#) cf. [Mc. 13:33-7](#) .

[146](#) cf. [Mateo 16:4](#) .

[147](#) cf. [Mateo 20:28](#) en la variante larga (D).

[148](#) cf. [Isaías 31:5](#) .

[149](#) cf. [1 Reyes 9:7s](#) .; [Jer. 12:7](#) ; [22:5](#) ; [Ezequiel 10:18s](#) .; [11:22s](#) .; [Tob. 14:4](#) .

[150](#) cf. *G. Naz* . 18.

[151](#) cf. Knowles 1993.

[152](#) cf. *NTPG* cap. 10, siguiendo el trabajo de Collins y otros sobre la literatura apocalíptica en general, y de Caird y Borg sobre los dichos de los evangelios.

[153](#) [Jn. 8:48](#) .

[154](#) Compárense las predicciones de Josefo, por ejemplo: *Guerra* 5.399-419.

155 Jer. 7:1-34 . Para el persistente intento de confiar en el Templo, incluso al final del asedio en el año 70 d. C., cf. Jos. *Guerra* 6.285. Una vez destruido el Templo, quienes lo habían defendido con tanta valentía pidieron permiso para abandonar la ciudad: *Guerra* 6.351.

156 1 R 22. La crítica se explica en, por ejemplo: [Mateo 12:31-50](#) ; Mateo 23, etc., y sus paralelos. Véase Borg 1984 en particular, especialmente el cap. 8 y el Apéndice (pp. 265-76); y el cap. 8 infra.

157 Lc. 23:31 ; cf. abajo, 567-70 .

158 cf. Mc. 12:6 pars.; [Mateo 23:34-9](#) / [Lc. 11:49-52](#) ; [13:34-5](#) .

159 Sobre todo este tema, véase especialmente Aune, 1980; Brown, 1984; Kee, 1983, 1986; Remus, 1992 (con bibliografía completa, 869).

160 Véase Vermes 1973, cap. 3; Meyer 1979, 153-158 (esp. 158); Goppelt 1981 [1975], 138-157; Harvey 1982, cap. 5; Sanders 1985, cap. 5; Borg 1987a, cap. 4; Crossan 1991a, cap. 13, esp. 310s. Es ingenuo suponer que los aldeanos galileos del primer siglo estuvieran dispuestos a creer en «milagros» porque no entendían las leyes de la naturaleza o no se daban cuenta de que el universo espacio-temporal era un continuo cerrado. Cf. esp. Harvey 1982, 101s., con refs. Como se ha señalado a menudo, en [Mateo 1:18s](#) . José estaba preocupado por el embarazo inesperado de María, no porque no supiera de dónde venían los bebés, sino porque lo sabía.

161 [Mateo 12:24-32](#) / [Mc. 3:20-30](#) / [Lc. 11:14-23](#) ; cp. *Thom* . 35. Véase más abajo, cap. 9 .

162 cf. Meyer 1979, 99-104; Brown 1984.

163 Por supuesto, han surgido muchas teorías sobre las colecciones de relatos de milagros anteriores a las formas actuales de los evangelios. La más conocida es la hipótesis de una «fuente de señales» tras los milagros de Juan: cf. Fortna 1970, 1988, 1992, y las discusiones en los comentarios sobre Juan. Sobre la posibilidad de «catenas de milagros» premarqueneses, cf. Achtemeier 1970.

164 cf. también *Thom* 35; 44. Esta teoría es análoga a la de Reimarus: los evangelios han sido "purgados" de la enseñanza "revolucionaria" de Jesús, excepto por errores como las dos espadas en [Lc. 22:38](#) .

165 Harvey 1982, 113.

166 MacMullen 1981, 95-7; Sanders 1985, 167f. (siguiendo a MacMullen); Kee 1986, esp. 1-8, 126-31; Crossan 1991a, 304-20; Remus 1992, 858f.

167 So Smith 1978, sobre el cual cf. Kee 1986, 115-17; cp. Meyer 1979, 158.

168 Así MacMullen 1981, discutido por Sanders 1985, 168f.

169 Crossan 1991a, 305; cf. Grant 1966 [1959], 93: 'En la escritura polémica, tu magia es mi milagro, y viceversa' (citado en Remus 1992, 859); Remus 1983, 182f.

170 Crossan 1991a, 305, 309.

171 Mateo 12:24-32 / Mc. 3:20-30 / Lc. 11:14-23 ; cp. *Thom* . 35.

172 Mc. 11:27-33 / Mateo 21:23-7 / Lc. 20:1-8 .

173 cf. Hull 1974, con la discusión en Kee 1986, 117f.

174 ej. Mc. 8:23 .

175 cf. Harvey 1982, cap. 5.

176 Meyer 1979, 157f.

177 1QSa 2.3-11 (Vermes 1995 [1962], 121). El material parece ser una expansión y extensión de Dt. 23:1-6 .

178 Sobre la pureza y cuestiones relacionadas, cf. la sensible discusión de G. Wenham 1982.

179 Mateo 9:27-31 ; Mateo 12:22 ; Mc. 8:22 ; Mateo 20:29-34 / Mc. 10:46-52 / Lc. 18:35-43 ; Mateo 21:14 .

180 Mateo 9:32-3 ; Mateo 12:22 / Lc. 11:14 ; Mc. 7:32 .

181 Mateo 8:1-4 / Mc. 1:40-5 / Lc. 5:12-16 / *P.Eger* . 2,1-4; Lc. 17:11-14 .

182 Mateo 9:20-2 / Mc. 5:24-34 / Lc. 8:42-8 .

183 Lc. 13:10 .

184 Mateo 9:18-19 , 23-6 / Mc. 5:21-4 , 35-43 / Lc. 8:40-2 , 49-56 ; Lc. 7:11-17 .

185 Mateo 8:5-13 / Lc. 7:1-10 ; Mateo 15:21-8 / Mc. 7:24-30 ; y quizás la alimentación de los 4.000 en Mateo 15:32-8 / Mc. 8:1-10 / Lc. 9:12-17 .

186 Lc. 17:11-19 .

187 cf. Malina y Neyrey 1988, 145-7.

188 por ejemplo Sal. 22.

189 Mateo 8:17 ; Mateo 11:2-6 / Lc. 7:18-23 (cp. Isaías 35:5-6) ; cf. Mateo 15:29-31 ; Mc. 7:37 ; Lc. 4:18-19 (cp. Isaías 61:1) .

190 Mateo 9:1-8 / Mc. 2:1-12 / Lc. 5:17-26 (cp. Jer. 31:34) ; véase más abajo, 268-74 .

191 Alimentaciones: Mateo 14:15-21 / Mc. 6:35-44 / Lc. 9:12-17 / Jn. 6:1-15 ; Mateo 15:32-9 / Mk. 8:1-10 (cf. Éx. 16; Núm. 11; 2 Reyes 4:42-4) ; Tormenta: Mateo 8:23-7 / Mc. 4:35-41 / Lc. 8:22-5 (cp. Éxodo 14:21-2 ; Isaías 43:16 ; 51:9-11 ; Salmo 65:5-8 ; 77:16-20 ; 107:23-32) .

192 Cf. también la historia del pez con la moneda (Mt. 17:24). Jesús era, al menos, el tipo de persona a la que bien podría preguntársele si pagaba el impuesto del Templo; y su críptica respuesta a Pedro demuestra que ni él ni sus seguidores estaban obligados a hacerlo y que, por el momento, no deseaba

forzar una confrontación sobre un asunto tan relativamente insignificante. Se desentendió de la obligación *de iure* , pero evitó ofender *de facto* por el momento; es decir, consideraba su movimiento como el inicio del Israel renovado y el sistema del Templo como implícitamente redundante. Cf. Horbury 1984b.

193 [Mateo 15:31](#) .

194 cf. más abajo, [469f.](#) , en [Mateo 12:28](#) / [Lc. 11:20](#) .

195 *NTPG* 259–68.

196 [Lc. 5:4–11](#) ; cp. [Jn. 21:1–14](#) .

197 Véase más adelante, cap. [14](#) .

198 Para una discusión reciente, véase, por ejemplo, Wenham y Blomberg, 1986.

199 Véase más adelante, cap. [7](#) ; y cp. [Mateo 8:10](#) / [Lc. 7:9](#) ; [Mateo 9:2](#) / [Mc. 2:5](#) / [Lc. 5:20](#) ; [Mateo 9:22](#) / [Mc. 5:34](#) / [Lc. 8:48](#) ; [Mateo 9:28](#) ; [Mc. 10:52](#) / [Lc. 18:42](#) ; [Mateo 13:58](#) / [Mc. 6,6](#) , cf. [Lc. 4:23](#) ; [Mateo 17:17](#) , [19–20](#) / [Mc. 9:19](#) / [Lc. 9:41](#) ; [Lc. 17:19](#) ; [Mateo 21:21–2](#) / [Mc. 11:23–4](#) ; cf. [Lc. 17:5–6](#) .

200 Autoridad: [Mateo 13:54](#) / [Mc. 1:27](#) / [Lc. 4:36](#) ; [Mateo 8:5–13](#) / [Lc. 7:1–10](#) ; La identidad de Jesús: [Mateo 8:23](#) / [Mc. 4:41](#) / [Lc. 8:25](#) ; Jesús como profeta: [Lc. 7:16](#) ; [Mateo 14:2](#) / [Mc. 6:14–16](#) / [Lc. 9:7–9](#) ; cp. [Jn. 6:1–15](#) ; Jesús como Mesías: [Mt. 9,27](#) , cf. [Mateo 11:2–6](#) / [Lc. 7:18–23](#) ; [Mateo 12:22–3](#) ; [Mateo 20:30–1](#) / [Mc. 10:47–8](#) / [Lc. 18:38–9](#) .

201 Véase el cap. [9](#) a continuación, con referencias allí.

202 [Mc. 1:23–7](#) / [Lc. 4:33–5](#) ; [Mateo 4:24](#) / [Mc. 1:39](#) ; [Mateo 8:28–33](#) / [Mc. 5:1–14](#) / [Lc. 8:26–34](#) ; [Mateo 9:32–4](#) ; [Lc. 8:1–3](#) ; [Lc. 11:14–15](#) ; [Mateo 12:22–32](#) / [Mc. 3:20–30](#) / [Lc. 11,14–23](#) , cf. [Mateo 10:25](#) ; [Mateo 15:21–8](#) / [Mc. 7:24–30](#) ; [Mateo 17:14–18](#) / [Mc. 9:14–27](#) / [Lc. 9:37–43](#) ; [Lc. 13,10–17](#) (cf. v. [16](#)).

203 [Mateo 12:28](#) / [Lc. 11, 20](#) (cf. [469s.](#) más abajo).

204 Véanse las discusiones en Theissen 1991a, 109–11, que también hacen referencia a trabajos anteriores; Wink 1986, 43–50; Myers 1990 [1988], 190–4. Los párrafos son [Mateo 8:28–34](#) / [Lc. 8:26–39](#) .

205 Véase el cap. [10](#) a continuación.

206 Contra Cadbury 1962 [1937]: cf. la crítica adecuada de Sanders (1985, 19–22).

207 [Mateo 11:9](#) / [Lc. 7:26](#) .

Capítulo 6: Historias del Reino (1): Anuncio

1 Esto depende, por supuesto, del significado de «significado». Si «significado» significa simplemente «denotación», «va a llover» significa «va a caer agua del cielo». Como expliqué en *NTPG* 115–17, sin embargo, yo (como muchas otras personas) normalmente tengo la intención al menos de

connotar, y habitualmente también denotar, el significado de 'connotación' así como de 'denotación'.

2 [1 Reyes 18:41–6](#).

3 cf. *NTPG* 115–17. Hay una espléndida declaración de este punto en Maitland 1995, 141f.

4 *Guerra* 5.312–15.

5 [1QpHab 5.3f.](#) (Vermes 1995 [1962], 342).

6 *Ant.* 20.169–71.

7 Así, con razón, Meyer 1992a, p. ej. 15–17.

8 cf. Sanders 1993, 239, 248. La vieja idea liberal de que Jesús de ninguna manera incluyó referencia a sí mismo como parte de su proclamación es cada vez más abandonada dentro de la "Tercera Búsqueda".

9 p. ej. la literatura macabea; Susana; Tobías; las historias implícitas de los Rollos (con momentos explícitos como [1QpHab](#), citado anteriormente). Cf. *NTPG* cap. 8.

10 Ver *NTPG* Partes III y IV, esp. 280–307; 369 y siguientes; 456–64. Sobre las discusiones contemporáneas sobre Jesús y el reino, véanse también los caps. 1–3 *supra*.

11 Creo que este malentendido ha sido fomentado accidentalmente por la posición de Mateo al comienzo del NT. La afición de Mateo por el «reino de los cielos» ha beneficiado a quienes acuden a los evangelios con la suposición de que su mensaje se refiere simplemente a la consecución de... felicidad *post mortem*

12 *NTPG* cap. 10. Lo que sigue ahora completará algunos detalles más en este cuadro; cf. también cap. 13 a continuación.

13 Varios de los textos relevantes (por ejemplo, [Salmo 145:10–13](#) ; [Isaías 33:22](#) ; [52:7](#) ; etc.) se exponen y analizan en *NTPG* 302–7; cf. también *NTPG* 270–2. Se podrían añadir muchas otras referencias significativas, por ejemplo: [Zac. 14:9](#) : 'Y Jehová será rey sobre toda la tierra; en aquel día Jehová será uno, y uno su nombre'; [Tob. 13:1](#) , [15](#) : «Bendito sea Dios, que vive para siempre, porque su reino perdura por todos los siglos... ¡Bendice mi alma al Señor, el gran Rey! Porque Jerusalén será edificada como su casa por todos los siglos» (en el contexto del *relato explícito* de [Tob. 13:1–14:7](#)). Cf. más adelante. [Números 23:21](#) ; [Salmo 5:2](#) ; [22:28](#) ; [24:7–10](#) ; [47:2](#) , [7](#) ; [Isaías 41:21](#) ; [43:15](#) ; [44:6](#) ; [Jer. 8:19](#) ; [10:7](#) ; [10:10–16](#) ; [46:18](#) ; [48:15](#) ; [51:57](#) ; [Daniel 2:27](#) ; [2:44s](#) ; [4:3](#) ; [4:32–5](#) ; [5:21](#) ; [6:26s](#) ; [7:14](#) ; [7:18](#) ; [7:27s](#) ; [Miqueas 2:12s](#) ; [4:6s](#) ; [Sofonías 3:15](#) ; [Zac. 14:16s](#) ; [Mal. 1:14](#) . El mismo tema general reaparece en, por ejemplo, *1 En.* 84.2; 103.1, etc.

14 Sobre este párrafo, cf. *NTPG* Parte III, esp. 170–81, 302–7.

15 Cf., por ejemplo, Chilton 1982, 20, sobre la ira de Isaías (28,1.10-13) contra las prácticas paganas en el Templo.

16 Sanders 1992b, cap. 9 ha intentado demostrar que el problema fiscal no era tan grave como a veces se afirma. Es cierto, como él mismo afirma (168 y ss.), que lo que creó el clima revolucionario entre los judíos no fueron los impuestos, sino «la combinación judía de teología y patriotismo»; pero esto no significa que la carga no fuera considerable, como insinúa Tac. *Ann.* 2.42. Véase, por ejemplo, Millar 1993, 48; Edwards 1992; Safrai 1992; 1994, 340–52.

17 Sobre las acciones simbólicas de Israel cf. *NTPG* 224–41; sobre cómo mantener fresca la historia en los días de Jesús, cf. por ejemplo Farmer 1956.

18 Sobre todo este tema véase también *NTPG* 224–6, y bibliografía allí.

19 Tabernáculo: [Éxodo 29:43](#) ; [40:34](#) ; [Levítico 9:4](#) , [6](#) , [23](#) ; [Números 14:10](#) ; [16:19](#) , [42](#) ; [20:6](#) . Templo: [1 Reyes 8:10s](#) .; [2 Crónicas 5:13s](#) .; [7:1–3](#) . Cf. también [Isaías 6:4](#) ; [Apocalipsis 15:8](#) , en el que se repite el tema de la nube/humo. [Éx. 40:34s](#) ., etc. Por supuesto, las historias del tabernáculo del desierto normalmente se consideran, al menos en parte, retroyecciones de la ideología posterior del Templo.

20 ej. [Salmo 3:4](#) ; [5:7](#) ; [9:11](#) ; [14:7](#) ; [15:1](#) ; [20:2](#) ; [24:3](#) , [7–10](#) ; [26:8](#) ; [27:4–6](#) ; [42:4](#) ; [43:3s](#) .; [46:4–7](#) ; [47:8](#) ; [48:1–14](#) ; [50:1–3](#) ; [53:6](#) ; [65:1–4](#) ; [68:5](#) , [16](#) , [24](#) , [35](#) ; [74:2](#) ; [76:2](#) ; [78:54](#) , [68 y sig.](#) ; [84:1–12](#) ; [87:2](#) ; [93:5](#) ; [99:2](#) ; [110:2](#) ; [118:19–29](#) ; [122:1–9](#) ; [125:1s](#) .; [128:5](#) ; [132:1–18](#) ; [134:1–3](#) ; [135:21](#) .

21 [2 Sam. 6–7](#) ; [1 Crón. 21–2](#) , [28–9](#) ; cf. p. ej. [Sal. 132](#).

22 cf. esp. Meyer 1992a, cap. 11, con abundantes referencias a literatura primaria y secundaria; y cf. más abajo, cap. 11 .

23 cf. Barker 1991, *passim* ; Meyers 1992, 359f. Así, por ejemplo, en el Salmo 20, la ayuda de YHWH viene *tanto* de Sión (v. [2](#)) y del cielo (v. [6](#)); cp. [Salmo 93:1–5](#) .

24 [Ezequiel 10:1–22](#) ; [11:22s](#) .

25 ej. [Salmo 89:38–51](#) .

26 ej. [Sal. 137:4–6](#) ; cf. [Salmo 80:14–19](#) .

27 cf. cap. 13 a continuación.

28 cf. *NTPG* cap. 8.

29 cf. *NTPG* cap. 7. Esto demuestra, por supuesto, que los énfasis legales o de otro tipo de ciertos grupos no eran una *alternativa* a esta escatología apocalíptica y revolucionaria, sino una forma en la que esta encontraba expresión.

30 *NTPG* 307–20; cf. más abajo, cap. 11. Entre la literatura posterior a *NTPG*, el lugar de honor corresponde sin duda a Charlesworth 1992c; cf. también Collins 1995.

31 cf. *NTPG* cap. 10.

32 cf. Caird 1980, cap. 14; Caird & Hurst 1994, 243–67. Nadie podría adivinar la profundidad y sutileza del análisis de Caird a partir de los escritos de algunos de sus críticos: véase más adelante.

33 Crossan, en correspondencia privada, 18 de septiembre de 1995.

34 Este análisis es en muchos sentidos paralelo al que ofrece Caird 1980, cap. 14. No he intentado alinear con exactitud sus sentidos y los míos.

35 CH Dodd, en numerosas obras, abogó por una forma significativamente diferente de (3), en la que, si bien mantuvo el contexto de Israel, el futuro había llegado tan plenamente al presente que podía redefinirse de forma mucho más radical de lo que yo sugiero. Cf. Caird 1980, 252–4.

36 De esta manera se conservan los puntos fuertes de, por ejemplo, Meyer 1992, cap. 3; Allison 1994.

37 Caird & Hurst 1994, 249, refiriéndose por supuesto a [Isaías 11:1–9](#).

38 Allison 1985, 84–90 intenta una crítica de Caird, pero no comprende lo que Caird decía. Sus principales críticas (88 y sig.) se reducen simplemente a una reafirmación de su propia postura. Caird dedicó bastante tiempo a señalar, en numerosos contextos, que describir algo como metafórico no significa que sea «meramente» metafórico. Para él (a diferencia, quizás, de algunos de sus seguidores), interpretar el lenguaje del «fin del mundo» como metafórico... *Esto no* significa que nada dramáticamente culminante fuera a suceder; solo que el lenguaje referido a ese evento no debía tomarse con total literalidad, un punto que el propio Allison reconoce, tanto en el pasaje citado como en, por ejemplo, 1994, 651 n. 2. Estoy totalmente de acuerdo con Allison (y Schweitzer) en que Jesús «era un hombre cuya imaginación habitaba en un mundo similar a los mundos imaginativos de los antiguos apocalipsis judíos». Pero creo que no ha comprendido cómo era realmente ese mundo, en particular su profunda tendencia revolucionaria.

39 cf. nuevamente Meyer 1992a, 17.

40 cf. el 'ensayo cameo' sobre 'El gobierno imperial de Dios: ¿presente o futuro?' en Funk y Hoover 1993, 136f. (sobre esta obra en su conjunto, véase más arriba, cap. 2, y Wright 1995a). Cf. también, por ejemplo, Funk 1991, 52; Miller 1992, 428f. (también impreso en Funk y Hoover 1993, 76f.); Vaage 1994, cap. 3. Koester 1992, 6 habla de 'un nuevo consenso' en la erudición sobre Jesús según el cual se elimina 'el carácter escatológico de la predicación del reino por parte de Jesús' (se refiere a 'escatológico', al parecer, en el

sentido (1) o (2) anteriores, no en el sentido (5) de Crossan). Como afirmación de la situación actual en la erudición, esto es simplemente absurdo.

41 Funk y Hoover, 1993, 137: el juicio de valor implícito, pero poco sutil, significó que «el Seminario de Jesús otorgó una designación rosa a todos los dichos y parábolas en los que el reino se representa como presente; los dichos restantes, en los que el gobierno de Dios se describe como futuro, fueron votados como negros». Cf. también Mack, 1987; 1988, 69-74; Crossan, 1991a, cap. 12. Downing va más allá (1987a, 113-115): Jesús solo habló del reino ocasionalmente, y cuando lo hizo, se hacía eco del significado que se encuentra, por ejemplo, en Epícteto 3:22, 63, 72. (En Downing, 1992, el tema del «reino» prácticamente se ignora).

42 NTPG cap. 10, resumido al final de la sección anterior de este capítulo.

43 cf. Filón *Spec. Leg.* 1.207; 4.135-6; *Op. Mund.*, 148; *Somn.* 2.243-4; *Abr.*, 261; *Quod Omn.* 125-6; cf. Crossan 1991a, 287-91; Mack 1988, 72-4, con supuestos paralelismos con la literatura ajena a la tradición judía o cristiana. [Sabiduría 6:3-4](#), [17-20](#); [10:10](#) ver más abajo.

44 Esta es la interpretación de Crossan de *Tomás*: una reacción contra una apocalíptica anterior, que resultó en el redescubrimiento del mensaje aún más temprano de Jesús. Mi argumento aquí es paralelo en forma al de Downing 1992, 151, 161s., pero opuesto en contenido.

45 NTPG 329f., sobre la resurrección. El pasaje relevante en Wis. ([3:7f.](#)) es estrechamente paralelo al muy judío y muy 'apocalíptico' 4Q246 2.1-8 (GM 138).

46 Crossan 1991a, 290.

47 Duling 1992, 55: Wis. combina ambos tipos de material. De hecho, pertenece a una lectura judía central del mundo y la historia, que abarca fácilmente lo que *Lo* que llamamos «apocalíptico» y lo que *llamamos* «sabiduría» dentro de una cosmovisión global. Cf. Wright 1996a.

48 Sab. 5:17-6:2. Sobre las últimas líneas cp. [Salmo 2:10-12](#).

49 [Sabiduría 6:3-4](#).

50 [Sabiduría 6:5](#).

51 [Sabiduría 6:17-20](#); [10:10](#).

52 Contra Duling 1992, 55.

53 Para Filón cf. n. 43 arriba; *Sexto* 41-4, 307-11 (cf. Crossan 1991a, 290f.; Mack 1987).

54 En *Sexto* y su problemática procedencia cf. Chadwick 1959. Sobre los manuscritos coptos de una parte de la obra (no gnósticos, pese a encontrarse en Nag Hammadi), cf. Wisse 1992.

55 Mack 1988, 72; véase arriba, cap. 2.

- 56 Schweitzer 1968b [1930], 140.
- 57 Tras el debate introductorio en *NTPG* Parte IV, esp. capítulos 12, 15.
- 58 cf. el Apéndice (663–71 a continuación).
- 59 Para 'Camino' como abreviatura del movimiento cristiano, cf. [Hechos 9:2](#) ; [16:17](#) ; [19:9](#) , [23](#) ; [22:4](#) , [22](#). Ejemplos de 'reino' en este sentido abreviado, donde se supone que el significado resumido es obvio, son [Hch. 28:31](#) y [Romanos 14:17](#) .
- 60 ej. [1 Corintios 6:9s](#) .; [Gálatas 5:21](#) ; [Efesios 5:5](#) ; *2 Clem.* 9.6; *Ign. Filad.* 3.3; *Filipenses* 5.3; *Barón* 4.13; *Hermenéutico* 9.15.3 , 9.29.2.
- 61 ej. [Hch. 14:22](#) ; [1 Corintios 15:23–8](#) ; [Colosenses 1:13](#) ; [1 Tes. 2:12](#) ; [2 Tes. 1:5](#) ; [2 Timoteo 4:18](#) ; [Santiago 2:5](#) ; [Apocalipsis 1:6](#) , [9](#) ; [12:10](#) ; [17:14](#) ; *1 Clem.* 50.3.
- 62 cf. [Hch. 1:6](#) ; [Romanos 5:17](#) , [21](#) ; [1 Corintios 4:8s](#) .; [Hebreos 12:28](#) ; [Apocalipsis 5:10](#) ; [20:4](#) , [6](#) ; [22:5](#) ; y quizás *Thom.* 2.3f.
- 63 Entre muchas referencias, cf. por ejemplo [1 Cor. 15:23–8](#) , sobre lo cual véase más adelante; [2 Ped. 1:11](#) ; *1 Clem.* 42.3; etc. *Thom.* es, por supuesto, en gran medida una excepción: véase más abajo.
- 64 cf. también, por ejemplo [Apocalipsis 11:15](#) ; [12:10](#) ; y cp. [2 Timoteo 4:1](#) .
- 65 [Hechos 28:23](#) , [31](#) .
- 66 ej. [Colosenses 1:13](#) ; [2 Ped. 1:11](#) ; *1 Clem.* 50.3; cf. [Jn. 18:36s](#) .
- 67 Aludiendo a [Salmo 110:1](#) (un pasaje sobre la autoridad dada por Dios al rey).
- 68 Aludiendo a [Salmo 8:7](#) —el pasaje acerca de la autoridad dada por Dios al ser humano sobre la creación.
- 69 [1 Corintios 15:20–8](#) . Sobre todo el capítulo, cf. Wright 1991, cap. 3.
- 70 Por supuesto, esta distinción terminológica no se mantiene en todos los casos: cf. por ejemplo [2 Ped. 1:11](#) (el *futuro* 'reino del Mesías'; de manera similar *1 Clem.* 50.3 (a menos que la versión en inglés sea correcta)); [Mateo 12:28](#) / [Lc. 11:20](#) (el *actual* «reino de Dios»). El análisis de todo esto en Schweitzer 1968b [1930], cap. 5, sigue siendo interesante.
- 71 cf. [2 Tim. 2:17s](#) ., además de [1 Cor. 15:12–19](#) . Por supuesto, esto último puede interpretarse de otra manera, como una referencia a una negación total de la «resurrección».
- 72 [Sir. 50:1–21](#) : cf. *NTPG* 217.
- 73 [Colosenses 1:13](#) .
- 74 [Apocalipsis 1:6](#) ; [5:10](#) ; cf. [Romanos 5:17](#) .
- 75 *Thom.* es obviamente una excepción; pero, como argumenté anteriormente (48, 72, 180), se entiende mejor como una desviación grave de la corriente dominante generalizada del cristianismo primitivo. *2 Clem.* 12.1–

7 probablemente debe entenderse como un intento de suplir toda la lectura ortodoxa del dicho que se encuentra de diversas maneras en Clem. *Strom.* 3.13 (citando un pasaje de *G. Eg.*, que se puede encontrar en *NTA* 1.168 (no 2.168 como Crossan 1991a, 295)) y en *Thom.* 22.1–7 (cf. también *Thom.* 106.1); cf. también Hippol. *Haer.* 5.2f. Sobre el 'reino' en *Thom.* cf. Davies 1983; King 1987; Duling 1992, 61f.

76 Para este tema en Romanos 8 cf. Keesmaat 1994, caps. 2–4.

77 cf. *NTPG* cap. 12 para una breve reseña.

78 [Jn. 18:36s](#). El dicho no debe interpretarse en un sentido dualista o «gnóstico»; cf. por ejemplo, Schnackenburg 1990 [1975], 249.

79 [Romanos 14:17](#).

80 [Hch. 1:6–8](#), sobre lo cual cf. *NTPG* 374f.

81 [Apocalipsis 22:5](#); [21:22](#). Cp. [Gálatas 4:25s](#).

82 cf. *NTPG* 140–3. Los «Hechos» son: creación, caída, Israel, Jesús, la iglesia.

83 Es cierto que, porque creían que esta nueva fase era el acto final del drama, hablaban a veces de vivir en «los últimos días» (por ejemplo, [Hch. 2:17](#); [1 Timoteo 4:1](#); [2 Timoteo 3:1](#); [Santiago 5:3](#); [2 Pedro 3:3](#); [Jd. 18](#)). Pero, igualmente importante, eran conscientes de vivir en los *primeros* días de esta nueva Ley.

84 Como buen ejemplo, considérese la reelaboración del lenguaje del «reino» en *Thomas*: p. ej. 3 (cf. *P. Oxy.* 654.3); 22; 113; 114. Estos pasajes se ven mejor como intentos posteriores de reelaborar el significado *cristiano* del lenguaje del "reino", no el judío; así, p. ej. *Thom.* 113 parece una clara reelaboración de [Lc. 17:20s](#).

85 Schweitzer 1925 [1901]; 1954 [1906]; 1968a [1967]; Bultmann 1957; 1958a [1926]; Dodd 1961 [1935]; 1971; Jeremias 1963a [1947]; 1971; Ladd 1966; 1974a; 1974b. Cf. también, por ejemplo, Cranfield 1972 [1959]; Allison 1985; Beasley-Murray 1986; Meyer 1992a. Una obra anterior, aún de considerable valor, es la de Dalman 1903.

86 cf., recientemente, Perrin 1963, 1976; Chilton 1984b, 1–26; Beasley-Murray 1986; Willis 1987; Duling 1992; y los diversos escritores analizados en el cap. 3 arriba. Estas obras ofrecen detalles completos de la amplia gama de literatura secundaria.

87 Arriba, cap. 3.

88 Bultmann también interviene en este punto, proponiendo que Jesús utilizó un lenguaje del fin del mundo para *Significa* el llamado a una decisión existencial urgente. La similitud en *el contenido teológico* entre Bultmann y Dodd no debe pasar desapercibida tras la clara disimilitud en *la forma* y en las decisiones exegéticas e históricas individuales (cf. Caird 1980, 252–5).

- 89 Recientemente, Vermes 1993, 180, siguiendo una larga tradición alemana.
- 90 Véase Caird 1980, 111.
- 91 Véase más adelante, cap. 10 .
- 92 cf. *NTPG* 161, y arriba, 205f. , sobre el sentido de ausencia divina después de la destrucción del Templo.
- 93 Arriba, 199f.; véase también el cap. 11 más abajo.
- 94 Wilson 1992 es uno de los últimos de una larga lista de escritores de este tipo.
- 95 Sobre los samaritanos hoy cf. RT Anderson 1992, con bibliografía.
- 96 Produciendo el interesante espectáculo de los intérpretes fundamentalistas tomando el lenguaje metafórico en *Mc. 13:26* , 30 ('la venida del hijo del hombre') en sentido literal, y en lenguaje literal ('dentro de una generación') en sentido metafórico. Véanse las posturas discutidas, por ejemplo, en Gundry, 1993, pp. 466–70, 783–92. Sobre Dodd como moralista, cf., por ejemplo, Dodd, 1961 [1935], pp. 82 y ss.
- 97 cf. Meyer 1992a, cap. 1.
- 98 Objetar, entonces, que Josefo no usa la frase 'reino de dios' en sí, y que por lo tanto no puede ser citado como parte del trasfondo del concepto (por ejemplo, Duling 1992, 63), es pasar por alto el punto.
- 99 Abajo, 663–71 .
- 100 ej. especialmente *Mateo 11:12* / *Lc. 16:16* ; *Mateo 16:28* / *Mc 9,1* / *Lc. 9:27* ; *Mateo 12:28* / *Lc. 11:20* ; *Lc. 19:11* . Para ser más específico: en *En Mc 1,15* ('el reino de Dios se ha acercado'), podríamos preocuparnos interminablemente acerca del significado preciso de *engiken* , 'se ha acercado'; en *En Lucas 17:21* («el reino de Dios es *entos hymon* »), podríamos discutir eternamente si traducir esta frase como «dentro de ti», «en medio de ti», «a tu alcance» o «en tu poder». Solo se puede llegar a textos como este a la luz de un debate más global. Cf. cap. 10 más adelante.
- 101 Así, por ejemplo, Mack 1988, 72: 'Dado el carácter predominantemente aforístico de su expresión, [Jesús] *debe haber* usado [el término] de una manera que estuviera de acuerdo con ese estilo' (cursiva añadida); Funk, Scott y Butts 1988, 43: las modificaciones de Mateo a la parábola de la 'gran cena' son 'ajenas a Jesús' (también Funk y Hoover 1993, 235).
- 102 cf. 131–3 arriba.
- 103 *Mateo 4:17* / *Mc. 1:15* .
- 104 Aparte, quizás, de Juan el Bautista: *Mt. 3,2* , cf. *Mateo 11:11–12* / *Lucas 16:16* , sobre lo cual véase más adelante. Juan, en cualquier caso, sería la excepción que confirmó la regla. Sin duda, otros movimientos proféticos y revolucionarios habían anunciado la llegada del reino, pero no tenemos

motivos para pensar que produjeran el mismo mensaje combinado que Jesús; en particular, no tenemos constancia de que llamaran a Israel al *arrepentimiento* al mismo tiempo que anunciaban el reino.

105 cf. esp. *NTPG* cap. 13, con detalles de discusiones secundarias.

106 Mateo 4:23 ; 9:35 .

107 Lc. 4:43 ; 8:1 .

108 Mateo 10:7 / Lc. 9:2 / Lc. 10:9 , 11 .

109 Lc. 9:60 .

110 Por verdad «atemporal» no me refiero necesariamente a una abstracción filosófica elevada. Me refiero a algo concebido como un principio de validez general —por ejemplo, «Dios es amor», «los opresores deben ser derrocados» o «los imperios negociados son perjudiciales»— que podría conducir a la actividad política o revolucionaria, e incluso sugerir algunos fundamentos teológicos para dicha actividad, pero que, crucialmente, no transmitiría la sensación de que la historia de Israel estuviera llegando a su clímax.

111 Jn. 3:22–6 ; 4:1s .; Mateo 4:12 , 17 / Mc. 1:14 . Cf. esp. Cleary 1988; Murphy-O'Connor 1990, 371f.; Meyer 1992a, 30–3.

112 Véase Shaffer 1985 [1980], 27, etc. Cf. cap. 13 a continuación.

113 Lc. 11:20 / Mateo 12:28 . Véase arriba, 193–5 .

114 Sobre las parábolas, cf. *NTPG* 433f., y 174–82 , 229f . arriba.

115 Mt. 11:15 (después de declarar que Juan es Elías); Mateo 13:9 / Mc. 4:9 / Lc. 8:8 (después de la parábola del sembrador); Mateo 13:43 (después de la explicación de la 'cizaña'); Mc 4:23 (las cosas secretas saldrán a la luz); 7:16 (lo que sale del corazón es lo que contamina; este versículo es omitido por algunos buenos manuscritos); Lc. 14:35 (se echará sal inútil). Un paralelo a esta comunicación críptica, a nivel de los propios escritos de los evangelistas, se encuentra en Mateo 24:15 / Mc. 13:14 , «El que lee, entienda»; en otras palabras, no se puede hablar abiertamente de estos temas en este momento. Cf. *NTPG* 390–6. Véase también Apocalipsis 13:9 , 18 ; *Thom* . 8.2 (la red barredera); 21.5 (la semilla que crece en secreto); 24.2 (la luz y la oscuridad); 63.2 (el rico necio); 65.2 (los labradores malvados); 96.2 (la levadura).

116 Sobre el trasfondo apocalíptico de las parábolas de Mc 4 en particular, cf. 4 Esdras 4:26–32 ; 8:41–5 ; 9:26–37 . Estos son analizados por ejemplo por Boucher 1977, 45–53; Drury 1985, 26f., 53; y cf. *NTPG* 433f.

117 Mateo 13:1–23 / Mc. 4:1–20 / Lc. 8:4–15 / *Tom* . 9; cf. *Ap. Stg* 6.11; 8.1s; 1 *Clem* . 24.5; Justino *Dial* . 125.1–2. En *In. Tom* . 12.1–2 la parábola se ha convertido en un milagro, realizado por Jesús siendo niño. Sobre esta parábola, véase, además de los comentarios y libros sobre parábolas mencionados en la pág. 175 supra, Garnet 1983; Chilton 1984a, 90–8; Marcus

1986; y otra bibliografía en Guelich 1989, 186s., 198s., 215s.; Davies y Allison 1988–91, 2.403–6.

118 Así, Boucher, 1977, 47; Hooker, 1991, 124; y, detrás de gran parte de la tradición moderna, Bultmann, 1968 [1921], 199f.: «el significado original de muchas similitudes se ha vuelto irrecuperable», citando esta parábola como ejemplo.

119 por ejemplo, 'suelos', 'semillas', etc.; Mt. al menos se refiere a ello como la 'parábola del sembrador' (13:18). Garnet (1983, 41) sugiere «la parábola de la suerte de la semilla». En *la Sinopsis de Aland* , 174 (párrafo 122), los títulos en latín e inglés se refieren al «sembrador», pero el alemán a los «suelos».

120 Ver *NTPG* 393f., 433; y superiores, 231–41 .

121 [Daniel 2:17–23](#) : en los vv. 18 , 19 La palabra clave es *raz* , traducida como *mysterion* en los LXX.

122 cf. Snodgrass 1983, 113–18; y recientemente Gundry 1993, 689–91, citando por ejemplo [Éxodo 28:9s](#) , [Isaías 54:11–13](#) y otros pasajes. Textos rabínicos que identifican la piedra rechazada de [Salmo 118:22s](#) . con Abraham, David y el Mesías se recogen en SB 1.875s. Cf. más abajo, 501 .

123 cf. *NTPG* 313–17 y siguientes, 500f.

124 cf. más abajo, 497–501 .

125 cf. [Mc. 12:2](#) / [Mateo 21:34](#) / [Lc. 20:10](#) ; [Mateo 21:41](#) .

126 La referencia a que 'muchos otros' fueron enviados después de esto ([Mc. 12:5](#) / Algunos consideran que [Mateo 21:36](#) (que falta en Lucas y *Tomás*) es una interpolación que altera la estructura del relato (cf. Gundry 1993, 685s.). Sin embargo, la narrativa se rige más por su críptica referencia a la historia de Israel, en la que multitud de profetas fueron enviados y rechazados (cp. [Jer. 7:25](#) ; [25:3](#) , y con frecuencia) que por las leyes formales de la estructura narrativa. Es mucho más probable que se haya suavizado hasta alcanzar el tamaño reglamentario en Lucas y *Tom* que que se haya «expandido» desordenadamente en Marcos y Mateo.

127 Abajo, 497–501 .

128 El uso se remonta al menos a [Isaías 6:13c](#) («la semilla santa es su tronco»), refiriéndose al árbol de Israel, talado en el exilio. Detrás de esto, por supuesto, están las promesas a Abraham y a su «descendencia» ([Génesis 12:7](#) ; [13:15](#) , etc.), reflejado en, por ejemplo, [Tob. 4:12](#) . Para la idea del retorno del exilio como una «siembra», y/o de los retornados como «semilla», cf. [Esdras 9:2](#) (cp. [1 Esd. 8:70](#) , 88); [Salmo 126:6](#) ; [Isaías 1:9](#) (citado en este sentido en [Romanos 9:29](#)); [31:9](#) LXX; [37:31s](#) . ('el remanente que haya escapado de la casa de Judá volverá a echar raíces hacia abajo, y dará fruto [*LXX sperma* ,

“semilla”] hacia arriba; porque de Jerusalén saldrá un remanente, y del monte Sión los que escapen’); [43:5](#) ('Del oriente traeré tu descendencia, y del occidente te reuniré'); [44:3](#) ; [45:25](#) ; [53:10](#) ; [54:3](#) ; [60:21](#) ; [61:9](#) ; [65:23](#) ; [66:22](#) ; [Jer. 24:6](#) ; [31:27](#) ; [32:41](#) ; [46:27](#) ('Yo te salvaré de lejos, y a tu descendencia de la tierra de cautiverio; y Jacob volverá, y estará tranquilo y en paz, y no habrá quien lo espante'); [Ezequiel 17:22s](#) .; [36:8–12](#) (nb. todo el contexto); [Oseas 2:23](#) ; [Amós 9:15](#) ; [Zacarías 10:8s](#) .; [Mal. 2:15](#) . En material posbíblico, cf. *Jub* . 1,15–18; 21,24; *PD. Sol* . 14,2 y siguientes; *1 es* . 62,8; [4 Esdras 8:41](#) (un símil muy similar a la parábola en cuestión); 1QM 13.7; 1QH 8.4–26; 17.14. Véase especialmente Garnet 1983, cuyo sugerente artículo me ayudó a materializar esta sugerencia, que ya estaba en ciernes, aunque he podado algunas de sus ideas e incorporado otras.

[129](#) [Mc. 4:14](#) / [Lc. 8:11](#) ; [Mc. 4:15](#) / [Mateo 13:19](#) / [Lc. 8:12](#) ; etc.

[130](#) [Isaías 55:10–13](#) .

[131](#) Aves = Gentiles: [Ezequiel 17:23](#) ; [31:6](#) ; [13](#) ; [Daniel 4:12](#) ; = enemigos satánicos, *Jub* . 11:11; *Apoc. Abr* ... 13:1–15; con Guelich 1989, 202. Espinas = juicio del exilio: [Isaías 5:5s](#) .; [7:23–5](#) ; [32:13](#) ; [Ezequiel 28:24](#) ; [Oseas 9:6](#) ; [10:8](#) ; y, detrás de estos, por supuesto, [Génesis 3:18](#) . Sembrar entre espinos está prohibido en [Jer. 4:3](#) , como parte de la advertencia profética del juicio venidero; cf. también [Jeremías 12:13](#) .

[132](#) [Mateo 22:1–14](#) / [Lc. 14:15–24](#) / *Tom* . 64.

[133](#) Guelich 1989, 197. Cf. too Dodd 1961 [1935], 135 (exponiendo la semilla secreta): «La parábola, en efecto, dice: ¿No ven que la larga historia de los tratos de Dios con su pueblo ha llegado a su clímax?». Sobre los resultados paradójicos (Israel esperaba la cosecha, no la siembra; el reino debía ser manifiesto, no oculto), cf. Evans 1990, 374.

[134](#) Cf. Fitzmyer 1981, 703 para discusión y bibliografía. Entre los principales protagonistas se encuentran Jeremías 1963a [1947], 11s. (la parábola encaja con la cultura) y Drury 1973; 1985, 55-8 (la parábola contradice misteriosamente la cultura). Jeremías seguía a Dalman 1926.

[135](#) Otro debate debe considerarse zanjado: treinta, sesenta y cien veces mayor indican un rendimiento sustancial; mucho mejor que el promedio, pero no exagerado ni milagroso. Cf. Meyer 1979, 41; Guelich 1989, 195; Davies y Allison 1988-91, 2.385.

[136](#) [Lc. 16:16](#) / [Mt. 11:12s](#) ., sobre lo cual véase más adelante, [468s.](#); cf. Meyer 1992a, cap. 2.

[137](#) Para la opinión de que la parábola trata simplemente del ministerio de Jesús y la variada respuesta que produce, cf. por ejemplo Guelich 1989, 192; Nolland 1989, 376; Hooker 1991, 122f.

138 Véase, por ejemplo, las recientes discusiones en Guelich 1989, 198-215; Hooker 1991, 125-9; Gundry 1993, 195-204. Cf. también [Jn. 12:40s](#) ; [Hch. 28:26s](#) ; y cp. [Romanos 11:8](#) .

139 [Isaías 6:11-13](#) .

140 Esta última frase de [Isaías 6:13](#) , ausente en la LXX, está presente en el IQIs ^a. Este vínculo entre Isaías 6 y Marcos 4 es explorado sugestivamente por Bowker 1974; Evans 1981, 1985.

141 La parábola, como se ve a menudo, pide ser estrechamente correlacionada con el párrafo final de Mc 3 ([Mc. 3:31-5](#) / [Mt. 12:46-50](#) / *Thom* . 99 / *G. Ebi* . 5.), donde Jesús redefine con serenidad su «familia»: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? Los que escuchan la palabra de Dios y la practican». Hay «de adentro» que están fuera, y viceversa. Para otros dichos crípticos y profundamente subversivos que solo pueden explicarse lejos de las multitudes, cf. p. ej. [Mc. 7:17](#) ; [10:10](#) .

142 [Mc 4:11](#) y párrs. hablan del dios de Israel *revelando* un misterio a los discípulos; esto es poco común en la literatura judía, y algunos han dudado con razón de que Jesús hubiera hablado así (como Harvey 1980, 335s.). La voz pasiva, «se nos ha dado», se refiere claramente a la acción divina. Sin embargo, la forma de las palabras no es desconocida, y en cualquier caso bien podría representar un intento de expresar en griego un modismo arameo más natural: como Gundry 1993, 197, citando *1 En* . 51.3; 68.1.

143 El latín es *Mysteria multa* , sin duda reflejo de una *mysteria polla* griega subyacente . La versión etíope contiene «un secreto oculto», y la primera versión árabe, «un poderoso secreto». Sobre el «misterio» en 4 Esdras, véase sobre todo Stone 1990, 332-334.

144 cf. *NTPG* 256-9. Los otros caminos son, por supuesto, la Torá, la Shekinah, la Sabiduría y el Espíritu.

145 [Marcos 4:13](#) : «¿No entienden esta parábola? ¿Cómo, pues, entenderán todas las parábolas?»

146 Entre quienes se han mantenido a contracorriente sobre la pertenencia intrínseca de la explicación a la parábola se encuentran Moule 1969; Bowker 1974; Payne 1980a y b; y ahora Gundry 1993, 204-211. La objeción de Caird, de que una parábola explicada es tan interesante como un chiste explicado (1980, 165 y ss.), yerra el punto: la explicación no es para los particularmente obtusos, sino para quienes deben ser admitidos al secreto más profundo. Caird, sin embargo, continúa considerando la posibilidad de que el contenido de la interpretación represente la intención de Jesús.

147 Véase arriba, n. 133. Agradezco al Dr. Michael Knowles por permitirme ver un artículo suyo inédito sobre este tema.

148 Guelich 1989, 227 habla de un “vasto consenso” sobre este punto, lo cual es bastante raro en la interpretación del evangelio.

149 Mc. 4:21-3 / Mateo 5:15 ; Mateo 10:26 / Lc. 8:16s. ; Lc. 11:33 ; Lc. 12:2 / *Tom* . 33; cf. 5, 6 / *P. Oxy.* 654.5 .

150 Mc. 4:24 / Mateo 7:2 / Lc. 6:38 .

151 Mc. 4:25 / Mateo 13:12 ; Mateo 25:29 / Lc. 19:26 / *Tom* . 41.

152 por ejemplo Hooker 1991, 133: 'Nos resulta imposible ahora recuperar su aplicación original'.

153 cf. Guelich 1989, 230.

154 Contraste con Gundry 1993, 212, quien cree que el dicho explica la práctica de Jesús de ocultar cosas a las multitudes y revelarlas a los discípulos. La inmediatez de la explicación en 4:13-20 , dice (214s.), descarta la posibilidad de que el ministerio de Jesús siga siendo un enigma hasta su muerte y resurrección. Pero (a) 4:13-20 todavía es algo críptico (como la otra explicación de Jesús en 7:17-23 , que Mc. ha tenido que complementar en 7:19b); (b) en esta etapa, el secreto sólo se revela a los discípulos, no a los de afuera.

155 Mt., Lc. y *Thom* . habla de la lámpara encendida, aunque con términos diferentes. (Sobre la naturaleza secundaria del dicho de *Thom* ., cf. Fitzmyer 1985, 717). Sin embargo, se ha argumentado que la palabra aramea subyacente para "venir" podría significar "ser traído": cf. Gundry 1993, 212, con referencias.

156 Para el dios de Israel como 'lámpara' cf. 2 Samuel 22:29 ; Trabajo 29:3 ; Salmo 27:1 .

157 So Guelich 1989, 229, 231f.

158 Con posibles connotaciones regias; cf. 2 Samuel 21:17 ; 1 Reyes 11:36 ; 15:4 ; 2 Reyes 8:19 .

159 cf. Chilton 1984a, 123-125, señalando especialmente Tg. Isaías 27.8. Comenta (125) que, dado que este pensamiento forma parte de la sabiduría popular común, desarrollada por Jesús de una manera particular, los evangelios probablemente tengan razón al concebir su uso del dicho en varias ocasiones. Este punto de método merece una aplicación más amplia.

160 Con Marcus 1986, 156f. Guelich 1989, 234 piensa que es imposible ser preciso aquí.

161 Mc 4, 26-9 , con algunos ecos al final de *Tom* 21, 4 y en *Ap* 8 , 1s.

162 cf. arriba, 128 y siguientes.

163 Mc. 4:30-2 / Mateo 13: 31s./ Lc. 13:18s./ *Tom* . 20.

164 cf. Daniel 4:20-2 .

165 cf. *NTPG* 267f.

166 Mateo 13:33 / Lc. 13:20s./ Tom . 96.

167 Mt. 13:44-6 / Tom . 109; 76. En Tom ., el comprador del campo no sabe acerca del tesoro hasta después de haber hecho la compra.

168 Mateo 13:51-2 .

169 cf. NTPG 384.

170 Lc. 15:11-32 : cf. cap. 4 arriba.

171 Isaías 35:5 , y el cap. en su totalidad; cf. Isaías 29:18s .; 32:3 ; Mateo 11:2-6 / Lc. 7:18-23 .

Capítulo 7: Historias del Reino (2): Invitación, Bienvenida, Desafío y Convocatoria

1 Ésta es la forma del dicho, por supuesto, en [Mc. 1:15](#) . El par. en [Mateo 4:17](#) dice: «Arrepíentanse, porque el reino de los cielos se ha acercado». Los argumentos que llevaron al Seminario de Jesús a imprimir ambas versiones del dicho completo en negro, es decir, como falsas (Funk y Hoover, 1993, 40 y ss.), se han abordado suficientemente en el capítulo [2](#) y las págs. [210-214](#) , supra.

2 Sobre el análisis de los relatos cf. *NTPG* cap. 3, esp. 69–77.

3 Sobre las visiones del mundo, etc. cf. *NTPG* cap. 5, esp. 122–6.

Debo esta manera de plantear el tema al obispo Michael Marshall .

5 ej. *TDNT* 4.975–1009 (Behm, Würthwein); *NIDNTT* 1.357–9 (Goetzmann, como parte del artículo sobre 'Conversión'); *ABD* 5.671–4 (Healey, Boyd Luter).

6 El artículo de Behm en *TDNT* 4 ofrece varios ejemplos selectos de esta visión: por ejemplo, 997f. sobre las ideas rabínicas del arrepentimiento; 1003 sobre la diferencia entre Jesús y el judaísmo; 1008 sobre la "fatídica recaída del cristianismo postapostólico y católico primitivo en el legalismo judío".

7 Sanders 1985, 106–13, 203–5; 1993, 230–7. Sobre el tema, 1985, 108, 111, 203: «Hay poco material que describa a Jesús llamando a Israel al arrepentimiento»; 1993, 230: «Jesús no fue un predicador del arrepentimiento: no fue principalmente un reformador». Chilton 1988 cuestiona a Sanders en varios puntos.

8 Sanders 1985, 203; cf. 1993, 232, 235. Allison 1987, 69 ha desafiado este último punto perceptivamente.

9 cf. esp. 1993, 234–7: Jesús «se consideraba con derecho a decidir quién estaría en el reino» (236). Sanders ha abordado los mismos temas en sus artículos de 1983b (sobre los cuales véanse los comentarios iniciales de Young, 1985), 1987, 1992a. Estos temas siguen siendo importantes, independientemente de la opinión que se tenga sobre el debate en Meyer, 1991, y Sanders, 1991.

10 1985, 202, 204, 205, 208, argumentando específicamente contra Jeremías y Perrin. Como he indicado en relación con Behm (n.º 6 supra), podría haber elegido muchos otros objetivos.

11 [Mateo 3:9](#) / [Lc. 3:8](#) .

12 Sobre el arrepentimiento de los prosélitos, cf. ej. *Jos. As.* . 9–10, y las discusiones, con pasajes, en Moore 1927–30, 1.323–53.

13 Cf. la muy útil sección de Sanders 1985, 106–108. Sin embargo, en 1993, 234, trata la idea del arrepentimiento nacional simplemente como una versión corporativa del arrepentimiento individual, y no parece vincularla con la escatología. Esta noción de arrepentimiento nacional, como parte del

movimiento hacia el Fin, se menciona en el margen de algunos de los artículos mencionados anteriormente (p. ej. *TDNT* 4.992; *ABD* 5.672), pero esto no ha afectado en absoluto el tono ahistórico de la presentación. Véase también Moore 1927–30, 1.520–34 (sobre el arrepentimiento como condición previa para el regreso del exilio, 531).

14 Dt. 30:2 , 8 , en el contexto de los vv. 1–10 en su conjunto: las palabras clave son heb. *shub* , gr. *epistrephein* . Cf. el pasaje similar en *Levítico* 26:40–5 .

15 Isaías 44:22 ; 45:22 ; 46:8 ; 55:7 ; Jer. 3:10 , 12 , 14 , 22 ; 4:1 ; 5:3 ; 15:19 ; 18:8 ; 24:7 ; 31 [LXX 38]:18 ; Ezequiel 14:6 ; 18:30 , 32 ; Oseas 3:5 ; 6:1 ; 7:10 ; 11:5 ; 12:6 ; 14:1 , 2 ; Joel 2:12 , 13 ; Hageo 2:17 ; Zacarías 1:3–6 ; 10:9–10 .

16 ej. Bar. 2:32–4 ; Tob. 13:5s .; Sal. Sol . 18.4–7; Jub . 1.15–23; 23.26. Debo esta lista a Sanders 1985, 106s. Philo *De Praem* . 162–72 plantea el mismo punto, aparentemente como una exégesis de *Levítico* 26:40–5 y Dt. 30.

17 p. ej. 1QS 10,20; 1QH 2,9; 6,6; 14,24; CD 4,2; 6,4f.; 8,16; 19,16; 20,17.

18 Hengel 1981b [1968], 23 n. 26, sugiere que Judas y Menahem, los líderes revolucionarios, pueden haber sido en cierto sentido 'predicadores escatológicos del arrepentimiento'; compara la reprimenda de Judas (*oneidisas*) de sus contemporáneos, por reconocer a los romanos como señores cuando ya tenían a YHWH (Jos. *Guerra* 2.433, cp. 2.118), hasta la reprensión de Jesús (*oneidizein*) a sus contemporáneos por negarse a arrepentirse (*Mateo* 11:20).

19 Tanch. 5.56a; jTaan. 1.1 (63d); cp. bSanh. 97b–98a (otra discusión entre Eliezer ben Hircano y Josué ben Hananías, es decir, ambientada precisamente entre la primera y la segunda guerra, cuando la liberación de Roma aún era un tema candente); bYoma 86b: cf. Moore 1927–30, 2.351. Para la transición de una comprensión escatológica/política a una mayormente ahistórica y moral, cf. p. ej. mAb. 3.5, sobre el cual véase *NTPG* 199. Sobre Eliezer ben Hircano y su agenda particular, cf. *NTPG* 197–8. Sobre el «arrepentimiento» en los rabinos posteriores, véanse los tratamientos en Moore 1.507–34; Sanders 1977, índice sv «arrepentimiento».

20 ej. Heras, para quien *La metanoia* era un acto escatológico; por eso era difícil pensar en su repetición. Un segundo arrepentimiento solo podía permitirse considerando la situación presente como una especie de segundo momento escatológico: cf. p. ej. Herm. *Vis* . 2.2.1–6; *Mand* . 4.3.2–7.

21 Sanders 1985, 109–13 presenta un curioso argumento de cara-yo gano-cruz-tú pierdes. (a) Sabemos que los pasajes sobre el arrepentimiento son secundarios (porque es un tema predilecto de Lucas (109) y porque Bultmann lo afirma (110)); (b) uno habría esperado que Jesús hiciera un llamado al arrepentimiento; es sorprendente que esto no exista (112 y ss.); (c) los

evangelistas, percibiendo esta extraña deficiencia, añadieron dichos para corregirla (113). Sospecho que Sanders no habría entrado en esta lógica retorcida si no se hubiera preocupado excesivamente por combatir las opiniones de Perrin y otros.

22 José. *Vida* 110 (tr. Thackeray en LCL).

23 *ei melloi metanoesein kai pistos emoi genesesthai*.

24 'Arrepentimiento': p. ej. *Vida* 17; 262; y 370s., donde Josefo persuade con éxito a 4.000 seguidores de Juan de Giscala a arrepentirse, es decir, a deponer las armas, y a venir a mí, es decir, a desertar y unirse a Josefo. Cp. también *Ant* . 2.23, donde Rubén (o «Rubel», como lo llama Josué) persuade a sus hermanos a arrepentirse de sus intenciones hacia José. Sobre la «creencia/lealtad», cf. por ejemplo, *Vida* 167; y más adelante, 258-264. El presente pasaje no se menciona en Lindsay 1993.

25 Crossan 1991a, 190.

26 En mi opinión, es aquí donde Sanders no logra llevar adelante su propia reforma básica: cf. 1985, 112 (el «compromiso de Jesús con las apreciadas abstracciones religiosas»); 1993, 232 (el arrepentimiento como un «elemento mayor y fundamental en la religión»).

27 Sobre la probabilidad histórica de [Mc 6,12](#) cf. Allison 1987, 72: “con Juan el Bautista en prisión o ya muerto, tendría todo el sentido que Jesús instruyera a sus discípulos a continuar el movimiento de renovación de Juan”.

28 Cf. Sanders 1985, 109s.; 1993, 231s. A favor de la autenticidad: Gundry 1993, 69s., con otra bibliografía, incluyendo, por ejemplo, Allison 1987.

29 [Mateo 11:20-4](#) . El paralelo en Lucas ([10:13-15](#)) es más corto. Cp. también. [Mateo 10:15](#) / [Lc. 10:12](#) .

30 [Mateo 12:38s](#) ., [41](#) / [Lc. 11:29s](#) ., [32](#) ; cf. [Mc. 8:11-13](#) ; [Mateo 16:1-4](#) .

31 [Lc. 13:1-5](#) ; el mismo tema se repite claramente en [13:6-9](#) , a lo que, como señala Allison 1987, 70, [Mateo 3:10](#) / [Lucas 3:9](#) ofrece un paralelo.

32 [Lc. 5:29-32](#) . Los paralelos ([Mateo 9:10-13](#) / [Mc 2, 15-17](#) ; cf. *P. Oxy.* 1224, 1) carecen de la frase 'al arrepentimiento', que se conserva en Justino *1 Apol.* 1.15.8.

33 Sanders 1985, 109f. El rechazo de Sanders, en otras partes del libro, de las presuposiciones, métodos y conclusiones de Bultmann y Perrin socava su propia sugerencia de que el escepticismo de éstos hace que los dichos sean menos que "sólidos".

34 Sanders 1985, 110 y n. 60, citando a Bultmann, que seguía a Fridrichsen.

35 Para una declaración de la comprensión «tradicional», que considero completamente inadecuada, cf. por ejemplo Guelich 1989, 45.

36 Véase más abajo, [290f.](#) , sobre la llamada a amar a los enemigos.

37 cf. Chilton 1988, 4: el arrepentimiento “no necesita ser nombrado para ser operativo”.

38 Sanders 1993, 233f.; cf. 1985, 109.

39 [Lc. 15:11-32](#) . Sanders lo considera auténtico (1993, 197s.). Cf. cap. 4 *supra*.

40 Detalles en, por ejemplo, Jeremías 1963a [1947], 183; Fitzmyer 1985, 1126f.; Bauckham 1991, haciendo hincapié en un contexto más amplio del que normalmente se considera.

41 [Lc. 15:24](#) , [32](#) ; [16:30f](#) .

42 Cf. Bauckham 1991, 233, 245 y ss.: el relato «no puede reivindicar la autoridad de un testigo presencial como descripción literal del destino de los muertos. Solo tiene la categoría de parábola». De hecho, desvía la atención de la revelación apocalíptica del más allá hacia la inexcusable injusticia de la coexistencia entre ricos y pobres. Contrasta, por ejemplo, con Marshall 1978, 633; Fitzmyer 1985, 1129; Nolland 1993, 827.

43 Hock 1987; Bauckham 1991.

44 Por eso los estudiosos que presuponen que el referente real de la parábola es el futuro Los estudios *post mortem* (por ejemplo, Nolland 1993, 827) tienden a rechazar la importancia de la historia conocida, a pesar de la riqueza de evidencia analizada por Hock y Bauckham, sin buscar más.

45 Esto, como subraya Bauckham, es parte de la «sorpresa» en la historia de Jesús; en las versiones tradicionales, la petición habría sido concedida.

46 Sanders 1993, 234; cf. también 232.

47 Sanders lo ve claramente: 1985, 203, 206; 1993, 235-7.

48 cf. [160f](#) . arriba.

49 [Lc. 19:1-10](#) . Leído de esta manera, no veo razón para negar la historicidad esencial del relato, *según* Sanders 1993, 235f.

50 [Mateo 8:4](#) / [Mc. 1:44](#) / [Lc. 5:14](#) / *P. Eger* . 2.2, con [Levítico 14:2-20](#) .

51 Véase Borg 1984, cap. 1; Caird & Hurst 1994, 356-9 y en otros lugares.

52 cf. Moore 1927-30, 2.238: «En el pensamiento judío, la fidelidad a Dios era inseparable de la confianza en Dios». Es esta inseparabilidad la que ha provocado tantas críticas al judaísmo, por ejemplo, de Bultmann. *TDNT* 6.201, y que ha marginado la mayor parte de la evidencia relevante, por ejemplo, en Lührmann 1973, 26f., quien ve la "fidelidad" como una "virtud" y, por lo tanto, por implicación, que tiene que ver con el moralismo más que con la justificación por la fe.

53 ej. Bultmann en *TDNT* 6.197-228; Michel en *NIDNTT* 1.587-606. Lührmann 1973 presenta un enfoque más histórico, pero no profundiza en la cuestión del significado mismo de Jesús. Wallis 1995 dedica una breve sección

(17–23) al contexto, pero su tema principal son los relatos del NT sobre la fe de Jesús . Cf. también France en *DJG* 223–6. Este es, quizás, un posible tema de investigación para alguien valiente.

54 El tema aparece en todas las corrientes de la tradición sinóptica. Triple: [Mc. 5:34](#) / [Mateo 9:22](#) / [Lc. 8:48](#) ; [Mc. 2:5](#) / [Mateo 9:2](#) / [Lc. 5:20](#) ; [Mateo 21:25](#) / [Mc. 11:31](#) / [Lc. 20:5](#) . Mt./Mc.: [Mateo 21:21](#) / [Mc 11,22ss](#) .; [Mateo 18:6](#) / [Mc. 9:42](#) . Mc./Lc.: [Mc. 5:36](#) / [Lc. 8:50](#) ; [Mc. 10:52](#) / [Lc. 18:42](#) . P: [Mateo 8:10](#) / [Lc. 7:9](#) ; [Mateo 24:45](#) / [Lc. 12:42](#) . Especial [Mc.: 1:15](#) . Mt. especial: [8:13](#) ; [9:29](#) . Lc. especial: [8:12](#) , [13](#) ; [17:5s](#) ., [19](#). Curiosamente, la «fe» parece no tener ningún papel en *Thom* ., incluso en los dichos (48, 106) que son paralelos a [Lc. 17:5s](#) .

55 [Isaías 7:9](#) . Ninguna traducción al español se acerca al vínculo directo y nítido entre «creer» y «establecerse»: 'im lo tha'minu, ki lo theamenu. Ninguna, salvo la expresión idiomática «confiar o quebrar».

56 [Isaías 28:16](#) . Meyer (1979, 183, con 302 n. 26) comenta: «El rescate final de Israel dependería de un acto de fe... Copestone significaba Mesías; templo, el remanente mesiánico de creyentes».

57 [Isaías 30:15](#) . El hebreo para 'regresar' es *shubah* , la raíz regular de 'arrepentimiento'.

58 [Habacuc 2:4](#) . Según bMakk. 24a, este versículo resume toda la revelación divina. Sobre el uso de este versículo en el pensamiento judío posterior, cf. Strobel 1961. Para la idea del juicio que viene sobre los *infieles* , cf. [Salmo 78 \(LXX 77\):22](#) .

59 [Jer. 40:6](#) (LXX). El TM ([33:6](#)) tiene 'paz y verdad'.

60 1QpHab. 2.1–7 (Vermes 1995 [1962], 341 (cf. GM 198); no he indicado lagunas en el rollo, ya que no afectan al punto en cuestión).

61 1QpHab. 7.17–8:3 (Versículos 344). GM 200 traduce *emuná* , igualmente válidamente, como 'lealtad'.

62 4Q521 II.2.1–9 (GM 394).

63 [Sabiduría 3:9](#) : «los que confían» es *hoi pepoithotes* ; «los fieles», *hoi pistoi* . Con esto concluye la descripción de los justos cuyas almas están actualmente en manos del dios creador hasta el momento de su resurrección (cf. *NTPG* 329s.). La marcada similitud entre este pasaje y el anterior, de un rollo de estilo apocalíptico, indica una vez más el lugar histórico del libro de la Sabiduría (cf. supra, [211-213](#)).

64 *T.Dan* 5.13.

65 *T.Dan* 6.4.

66 *T. Ash* . 7.6–7.

67 4 Mac. 16:22; cf. 15:24; 17:2. Cf. también eg [Señor. 44:20](#) .

68 cf. por ejemplo Bultmann en *TDNT* 6, citado en la nota 52 supra; todo el artículo es una lección práctica sobre cómo hacer las preguntas equivocadas.

69 cf. Hengel 1981a, 22, con varias referencias rabínicas.

70 No se trata de pronunciarse a favor o en contra de ningún dicho en particular, sino simplemente de afirmar que Jesús hablaba regularmente de «fe», sobre todo en el contexto de las curaciones.

71 La fe como acompañamiento necesario de las obras poderosas se destaca, por ejemplo, en MRH. 3:8; cf. Moore 1927–30, 2.206.

72 Arriba 191–6.

73 ej. Éxodo 4:22 ; Dt. 32:6 ; Isaías 63:16 ; 64:8 ; Jer. 3:4 ; 3:19 ; 31:9 ; 31:20 ; Oseas 11:1 ; Mal. 1:6 ; 2:10 ; Tob. 13:4 ; Señor 23:1 , 4 ; 51:10 (en hebreo: griego, 'el padre de mi señor'); Sab. 14,3 (cf. 2:16 ; 5:5 ; 11:10); 3 Mac. 5:7; 6:3, 8; Sal. Sol . 18:4; Jub . 1:24s.; 1:28; 19:29; Filón Abr . 12:58 (sobre Filón cf. Quell en *TDNT* 5:956s.); Jos. Ant . 5:93; mYom. 8:9 (Akiba, citando Ezeq. 36:25); mSot. 9.15 (citando Miqueas 7:6 ; atribuido a Eliezer ben Hircano: un pasaje fascinante, sobre el cual véase más adelante, 347 y ss.); Mateo 3,15 (citando Dt. 14:1 ; atribuido a Akiba); bBab. Bat. 10a (debate entre Akiba y un romano; cf. Pesikta Rab. sobre Jer. 2:4); bTaan. 23b; 25b; bKidd. 36a; Midr. PD. 25, en 25:14 ; Sifra Lev. el 20.26; Mek. Ex. en 20:25 (citando a Johanan ben Zakkai); y muchos otros. Cf. Moore 1927–30, 1.396–8; 2.201–11 (208–11 sobre el «padre» en el discurso litúrgico); Quell y Schrenk en *TDNT* 5.945–1022; Jeremías 1967, cap. 1; Byrne 1979, 13–78. Es notable que no haya ningún artículo sobre el «Padre» en el *ABD* .

74 Sobre este último tema, con referencia a «Abba» como «Padre», cf. por ejemplo, Jeremías 1967 y otras publicaciones; Vermes 1973, pp. 210-213; 1983, pp. 39-43; 1993, cap. 6; Bauckham 1978; Barr 1988; Hurtado 1992. Para nuestros propósitos actuales, no es urgente resolver el debate entre estos autores. Baste señalar, con Bauckham pp. 246-253, Byrne 1979, pp. 74, que Vermes, de hecho, no ha refutado completamente el argumento de Jeremías sobre el uso especial de Jesús. Véase también más adelante. 648 y siguientes.

75 Cf. Bauckham 1978, 249, 253.

76 Mateo 21:28–32 .

77 Mateo 7:7–11 / Lc. 11:5–8 ; Lc. 11:9–13 . Los paralelos con Lc. 11:9s . en P. Oxy. 654.2 ; Thom . 2; 92; 94 falta la parábola.

78 Vida 110; cf. 250 y ss . arriba. Thackeray, en la edición LCL (1.43), traduce «si él... me probara su lealtad». El pasaje no se menciona en Lindsay 1993, que divide constantemente el material en «uso profano» y «uso religioso», aunque reconoce (136 y ss.) que la distinción no siempre se cumple.

79 cf. Hengel 1981b [1968], 23: 'Unirse a tales “profetas” apocalípticos o líderes zelotes del pueblo... estaba condicionado a 'emuná hacia el mensaje y la autorización divina del “carismático”.'

80 cf. Sanders 1985, 5. El consenso sólo se rompe en Horsley 1987, 217-23.

81 cf. la breve discusión en *NTPG* 213f.

82 En particular, Rengstorf en *TDNT* 1.317-35; y SB 2.494-519. Sobre el «pueblo de la tierra» en el Antiguo Testamento, véase especialmente Healey, 1992; para los desarrollos posteriores, cf. Oppenheimer, 1977.

83 Sobre los términos técnicos, cf. Chilton 1988, 9f., corrigiendo aparentes simplificaciones excesivas en Sanders 1977, 1985; y cf. Sanders 1993, 227.

84 ej. [Mateo 26:45](#) / [Mc. 14:41](#) ; [Gálatas 2:15](#) .

85 Parece usarse así para referirse a Jesús en [Jn. 9:16](#) , 24f .

86 cf. Knibb 1987, 209-19 (comentando sobre 4QpNah., donde se describe a los fariseos como 'buscadores de cosas agradables'); *NTPG* 183f.

87 Para los antecedentes, cf. [2 Reyes 17:24-41](#) ; [Esdras 4:2](#) , 10 .

88 cf. Bauckham 1993b.

89 [Jn. 7:49](#) .

90 ej. [Esdras 4:4](#) ; [9:1](#) , 2 ; [10:2](#) , 11 ; [Nehemías 10:20-31](#) : cf. Gunneweg 1983.

91 Los textos rabínicos citados regularmente en la discusión incluyen, por ejemplo, bSanh. 25b; mKidd. 4.14; bKidd. 82a; mAb. 5.10-19; mSot. 9:15.

92 cf. Meyer 1979, 296 n. 109: 'no debemos identificar a los pecadores notorios... con el común de los hombres ni ignorar la continuidad que la religión *élite* que se considera que existe entre ellos'. Compara [Lc. 18:11](#) , que incluye al publicano junto con “el resto del pueblo”.

93 cf. p. ej. [Lc. 7:36](#) ; [13:31](#) .

94 Cf. Horsley 1987, 212-17; Malina y Rohrbaugh 1992, 189f.; Sanders 1993, 228f.

95 Sobre Herodes Antipas, véase Hoehner 1980 [1972], con otra bibliografía; Schürer 1.340-53; sobre el presente punto, cf. Borg 1984, 310 n. 46. La impureza de los recaudadores de impuestos, presumiblemente basada en su contacto con gentiles, se presupone, por ejemplo, en mHag. 3.6; mToh. 7.6.

96 ej. [Mateo 5:46](#) ; [18:17](#) , donde el *telones* se pone en paralelo con los gentiles; y cf. [Lc. 18:10](#) , donde el punto de la historia es, por supuesto, que se supone que el fariseo y los *telones* están en extremos opuestos de la escala.

97 [Mc. 2:15](#) / [Mateo 9:10](#) / [Lc. 5:29](#) ; cf. [Mateo 11:19](#) / [Lc. 7:34](#) ; [Mateo 21:31s](#) .; [Lc. 7:29](#) .

98 pulgadas [Lc. 15:30](#) el hermano mayor acusa al menor de malgastar los bienes del padre en prostitutas; esto puede estar implícito en el anterior *zon*

asotos ([15:13](#)), que puede traducirse como 'vivir en libertinaje', con la connotación definida de inmoralidad sexual: cf. LSJ, ad loc.

99 Derrett 1970, 267–85 ha demostrado que el pasaje sólo tiene sentido suponiendo que la mujer era una prostituta.

223) de que la mujer de Lucas 7 era una «deudora» en lugar de una «pecadora» me parece forzar la evidencia hasta el límite. La parábola de los dos deudores ([Lc. 7:41-2](#)) es, después de todo, una parábola. Irónicamente, el intento de Horsley de presentar a Jesús como un revolucionario social (contra Roma) termina convirtiéndolo en una especie de conformista social (con Israel). El verdadero punto de Horsley se ve en el ejemplo 213: está decidido a descartar cualquier evidencia de que Jesús adoptó una postura no resistente hacia el gobierno romano, como la que podría insinuarse al asociarse con colaboradores. Sobre las prostitutas como colaboradoras, cf. Gibson, 1981.

101 [Lc. 8:2](#) . Sobre María Magdalena en el NT, cf. Collins, 1992; en obras posteriores, cf. Hall, 1984 [1974], 202-4. Antes de 1785, la estatua de María Magdalena en el coro de la Catedral de Lichfield tenía «una pierna descubierta, como muestra de su legendaria lascivia» (Prentis, 1996, 25).

102 eg Shogren 1992; esto es menos sorprendente, ya que su El artículo *de ABD* sigue a otros dos, de Kselman sobre el Antiguo Testamento y de Charlesworth sobre el judaísmo primitivo, en los que se pasa por alto este punto de manera similar.

103 [Lamentaciones 4:22](#) .

104 [Jer. 31:31-4](#) .

105 [Jer. 33:4-11](#) . Todo el capítulo ofrece una rica expansión y expresión del mismo conjunto de temas.

106 [Ezequiel 36:24-6](#) , [33](#) .

107 [Ezequiel 37:21-3](#) .

108 [Isaías 40:1-2](#) .

109 [Isaías 43:25-44:3](#): aquí, claramente, YHWH ya no está contando los pecados de Israel contra ella.

110 [Isaías 52:1](#) , [3](#) , [9](#) ; [53:5-6](#) , [11-12](#) ; [54:1](#) , [3](#) , [8](#) ; [55:7](#) , [12](#). Obviamente, todo el pasaje debe leerse en su conjunto; he extraído los puntos más destacados del tema. Cp. también [Isaías 33:24](#) en contexto; [64:8-12](#) ; y, para el contexto más amplio, [Levítico 26:27-45](#) ; [Dt. 30:1-10](#) .

111 [Daniel 9:16-19](#) , concluyendo la oración que comienza en el v. [4](#) .

112 [Esdras 9:6-15](#) ; [Nehemías 9:6-37](#) .

113 [Bar. 1:15-3:8](#).

114, por ejemplo, 1QS 11.11–14; sin embargo, el contexto sigue siendo el del regreso del exilio, como sostiene Garnet 1977. Cf. también la 6ª de las 18 Bendiciones (Schürer 2.457); *Pr. Man.* 11–13 ; y muchos otros textos.

115 *Mc.* 1:4 / *Lc.* 3:3 ; cf. *Lc.* 1:77 en contexto.

116 Sanders 1985, sobre el cual véase más adelante; Charlesworth 1992a.

117 Véase especialmente Meyer 1979, p. ej. 161, 172, 221.

118 *Mateo* 9:1–8 / *Mc.* 2:1–12 / *Lc.* 5:17–26 .

119 *Lc.* 7:36–50 .

120 *Mc.* 3:28–30 / *Mateo* 12:31–7 / *Lc.* 12:10 . Una versión posterior (aparentemente trinitaria) aparece en *Tom.* 44; cf. también *Hebreos* 6:4–8 ; 10:26–9 ; 1 *Jn.* 5:16 . Esta interpretación escatológica es, en mi opinión, la mejor solución, con diferencia, al antiguo problema del llamado «pecado imperdonable»; el paralelo más cercano (señalado por Shogren 1992, 838) se encuentra en *Jub.* 15.33s., donde no circuncidar a un hijo es imperdonable, pues constituye una declaración de no pertenencia al pueblo del pacto. Para un análisis reciente, véase Caird y Hurst 1994, 116s., con bibliografía. Véase más arriba, 249 n. 20 .

121 Este significado escatológico del 'perdón de los pecados' se puede observar también en el cristianismo primitivo, por ejemplo: *Lc.* 24:47 ; *Hechos* 2:38 ; 5:31 ; 10:43 ; 13:38 ; 26:18 ; *Col.* 1:14 . Por supuesto, una vez que el evangelio llega al mundo gentil, el contexto y los ecos específicamente judíos se debilitan progresivamente; pero, aquí como en otras ocasiones, debemos asumir que la «escatología de la restauración» fue la matriz original de la idea, y que una aplicación separada, deshistorizada o privatizada vino posteriormente.

122 Como en *Mc.* 2:16 / *Mateo* 9:11 / *Lc.* 5:30 ; *Mateo* 11:19 / *Lc.* 7:34 ; *Lc.* 15:2 .

123 Sanders 1985, 200–4; 1987; 1992, 43; aunque cf. Meyer 1991. Curiosamente, en la reciente reafirmación de Sanders de sus puntos de vista (1993), parece rehabilitar por la puerta trasera al menos parte de la visión que ha atacado con tanta vehemencia: el mensaje de Jesús, que tuvo un impacto tan novedoso y sorprendente en los oyentes judíos del primer siglo, fue «Dios te ama» (233); «el mensaje de que Dios los ama de todos modos podría transformar sus vidas... tal vez [después de la muerte de Jesús] vivieron el resto de sus vidas en Galilea, con la esperanza de que el hombre que los hizo sentir tan especiales regresara» (234). ¿No habría estado este mensaje de amor divino, según el propio Sanders, fácilmente disponible en el judaísmo? Y, de no ser así, ¿no responderían Jeremías y otros que esta era la esencia de lo que querían decir? En este punto, creo yo, Sanders una vez más

no ha llevado su propia revolución lo suficientemente lejos: no tiene en cuenta el hecho de que el "perdón de los pecados" es un aspecto de esa "escatología de la restauración judía" al que acertadamente llama la atención.

124 cf. 247f. arriba.

125 Sanders 1985, 203; atenuado un poco en 1993, 236; cf. Allison 1987.

126 cf. por ejemplo Wilson 1992; en un nivel más serio, Vermes 1973, 1983, 1993.

Un ejemplo maravilloso de lo que sucede cuando el individualismo occidental moderno (sobre todo en su aplicación a la evangelización) se enfrenta a la solidaridad corporativa se ofrece en Donovan 1982, 91-3.

128 Lohfink 1984; cf. también Borg 1984, 70-2.

129 cf. Neusner 1989; 1991; y en otros lugares. Cf. La propuesta de *Neusner*, por supuesto, todavía implica la intención de Jesús de establecer una comunidad que seguiría sus enseñanzas y lo consideraría como líder y fundador.

130 Mc. 2:18-20. Las variaciones en los párrs. (Mateo 9:14-15 / Lc. 5:33-5) no afectan el punto presente.

131 Para los esenios, cf. *NTPG* 203-9. El presente párrafo se basa en la Parte III *del NTPG* en su totalidad, especialmente el capítulo 7.

132 Filón (*Quod Omn.* 75-6; *Hypoth.* 11.1) afirma que los esenios vivían en aldeas y pueblos; Josefo (*Guerra* 2.124), que se encontraban en «toda ciudad» (en Palestina); cf. Schürer 2.562s. El asentamiento de Qumrán, por supuesto todavía objeto de controversia, nunca fue, al parecer, el único asentamiento esenio.

133 Lc. 12:32 ; Mc. 2:19 / Mateo 9:15 / Lc. 5:34 / *Tom.* 104.

134 Mc. 3:31-5 ; párrs. Mateo 12:46-50 / Lc. 8:19-21 / *G. Ebi.* 5 / *Tom.* 99/2 *Clemente.* 9.11.

135 cf. *NTPG* 230-2; Malina y Rohrbaugh 1992, 178 y siguientes, 201 y siguientes.

136 cf. p. ej. Mateo 10:37-8 / Lc. 14:26-7 / *Tom.* 55; 101.

137CD 4.11; cf. Schwarz 1981; Davies 1982, 103.

138 Cf. Chilton y MacDonald, 1987; Harvey, 1990; tratamientos más antiguos como Jeremías, 1971, pp. 203-230; Kümmel, 1973, pp. 46-58; Ladd, 1974b, cap. 9; Goppelt, 1981 [1975], pp. 1.77-119; y, entre estudios recientes sobre Jesús, Borg, 1984, cap. 5; Crossan, 1991a, cap. 12; Sanders, 1993, cap. 13.

139 Sin duda, se pretende que sean exageraciones: cf. Harvey 1990, 82. El proceso de deshistorización se puede ver, por ejemplo, en el trabajo de Throckmorton. *Paralelos del Evangelio*, donde el título es Lc. 6:43-6 es "Una prueba de bondad", como si Jesús simplemente estuviera ofreciendo a sus

oyentes una regla general para determinar, en cualquier tiempo y lugar, quién era moralmente bueno.

140 cf. ej. Jeremías 1963b [1961]. Una alternativa similar, a un nivel teológico menos doctrinal, se plantea en el título de Lapidé 1986: ¿es el Sermón de la Montaña una utopía o un «programa de acción»? Cf. especialmente Harvey 1990, ej. 10, 19, 22. Sobre Lutero, etc., cf. O'Donovan 1986, 154.

141 Cf. también Wright 1980.

142 Cf. la ya clásica afirmación de Sanders de 1977.

143 cf. nuevamente Harvey 1990, *pássim*.

144 cf. por ejemplo, Strecker 1988; Jeremías 1963b [1961].

145 Mateo 12:28 / Lc. 11:20 . Sobre actuar «como si...», cf. Harvey 1990, cap. 9.

146 Dt. 30:6–10 (cf. 10:16).

147 Jer. 31:33 ; cf. 24:7 . Porque la ley en el corazón cf. Salmo 37:31 ; Isaías 51:7 .

148 Jer. 32:38–40 .

149 Ezequiel 36:26–7 ; cf. 11:19s .; 18:31 ; Salmo 51:10 .

150 1QH 5 [= 13].11–12 (Vermes 1995 [1962], 204, cf. GM 337). La frase crucial «dentro de mí» falta parcialmente en el original, pero su reconstrucción no está en duda.

151 1QS 5.4f. (Vermes 1995 [1962], 75). Cp. 1QpHab. 11.13.

152 Sobre los diferentes tipos de «dualidades», cf. NTPG 252–6.

153 Meyer 1979, 173.

154 cp. Jer. 17:9 . Además de Mc. 10:5 / Mt. 19,8 , cf. Mc. 7:6 / Mateo 15:8 ; Mc. 7:20–3 / Mateo 15:18–20 ; y cp. Mateo 13:15 .

155 Además de los comentarios, cf. esp. Booth 1986.

156 ej. Isaías 29:13 , citado en Mc 7,6s .

157 cf. Borg 1984, 99, sobre el peligro de modernizar a Jesús en este punto.

158 Además de los comentarios, cf. por ejemplo Dungan 1971, 81–131; Witherington 1985; Sanders 1985, 233f., 256–60; 1993, 198–201.

159 Así pues, con razón, Sanders 1985, 257. El Seminario de Jesús estuvo bastante dividido sobre los dichos, y finalmente los votó como grises por un estrecho margen (Funk y Hoover 1993, 88f., 219f.).

160 cf. CD 4.19–21, discutido en, por ejemplo, Sanders 1985, 257–9; 11QTemple 57.17–19, prohibiendo el divorcio en el caso del rey (cf. Maier 1985, 126f.).

161 Así que Witherington 1985. Gundry 1993, 536 tiene dudas al respecto, pero sus argumentos son principalmente léxicos, lo que me parece que no capta la cuestión. El hecho de que Herodías parezca haber tomado la iniciativa

de separarse de Felipe (cf. Jos. *Ant.* 18.109f., 136) sugiere que [Marcos 10:12](#) , que prohíbe a la mujer divorciarse de su marido, puede no ser tanto un comentario posterior en relación con la ley romana como una crítica directa (hecha, cabe señalar, en privado) a Herodías así como a Antipas.

162 Sobre estas cuestiones cf. por ejemplo Hooker 1991, 234–7; Gundry 1993, 528–43; y cf. la nota anterior.

163 Sanders 1985, 260.

164 [Mc. 12:32–4](#) , sobre lo cual véase más abajo, [434s.](#) , [566s.](#)

165 [Dt. 30:6](#) .

166 Véase más arriba, [268–74](#) . Cf., por ejemplo, [Mateo 6:12](#) / [Lc. 11:4](#) ; [Mateo 6:14](#) ; [18:21–35](#) ; [Mc. 11:25](#) ; [Lc. 6:37b](#) .

167 Es, en esta medida, lo que Nehemías se esforzaba por lograr ([Nehemías 5:1–13](#)).

168 Es probablemente en esta categoría donde deberíamos colocar el final aparentemente duro y más largo de la parábola de la gran cena, es decir, [Mt. 22:11–14](#) . El hombre sin el vestido de bodas parece ser alguien que afirma pertenecer al pueblo de Jesús, pero que no se ha dado cuenta de que seguirlo significa recibir el nuevo corazón, el único que nos habilita para sentarnos a la mesa en el banquete mesiánico. Cf. Sanders 1993, 198: aunque el final es secundario, sigue siendo cierto que «Jesús exigía altos estándares morales a sus seguidores». ¿Por qué estamos tan seguros, entonces, de que el final es secundario?

169 es decir, [Mt. 5–7](#); el 'sermón de la llanura' correspondiente se encuentra en [Lc. 6:20–40](#) . Entre la gran cantidad de literatura, incluso en la última década, cf. por ejemplo, Guelich, 1982; Lambrecht, 1985; Strecker, 1988; Harvey, 1990. Entre las obras más antiguas, Davies, 1964, sigue siendo un clásico.

170 cf. esp. Betz 1985, 1992. Parte de la aparente fuerza del argumento en favor de una procedencia no judía ha sido su alianza con la teoría igualmente de moda de que Jesús era simplemente un orador de enigmas oscuros y sabiduría cínica.

171 Kennedy 1984, 68 ofrece un argumento sorprendente sobre la unidad del sermón, basado en el análisis retórico.

172 A pesar del punto bien conocido de que [Lucas 6:20](#) omite la palabra «en espíritu». No creo que haya mucha diferencia real entre Mateo y Lucas en este punto. El contraste en el que debemos centrarnos no es entre la pobreza material y la espiritual, sino entre el camino de los poderosos y el de los débiles, quienes probablemente eran pobres en todos los sentidos, sobre todo

en el Israel del siglo I. Sobre la pobreza, cf. especialmente Hanks 1992, con bibliografía completa.

173 cp. [Mateo 11:29](#).

174 So Betz 1992, 1108: la sal y la luz son cada una «una metáfora tradicional de la autodescripción judía». Cf. *NTPG* 267f.

175 Tratando la palabra sobre el divorcio ([5:31s.](#)) como un subconjunto de aquel sobre el adulterio ([5:27-32](#)).

176 Ver [Lc. 16, 1ss.](#), sobre lo cual véase más abajo, [332](#).

177 cf. Harvey 1990, 72f.; y esp. Wink 1992b [1988], 108-12.

178 Véase Yoder 1972; Weaver 1992; Wink 1992b [1988]. En varias obras, Richard Horsley (esp. p. ej. 1987, 1992a [1986]) ha intentado oponerse a esta conclusión, que él ve como permitiendo el corolario peligroso de los teólogos del primer mundo diciendo a los pueblos oprimidos del tercer mundo que no deben rebelarse. Él ve los textos relevantes como refiriéndose puramente a disputas a nivel local, no a la resistencia nacional contra las fuerzas de ocupación. Pero la base histórica de Horsley no es tan segura como él insiste repetidamente. La ausencia de los 'zelotes' propiamente dichos en la primera mitad del siglo I d.C. no significa que no hubiera una oleada continua de otros movimientos de resistencia, en algunos de los cuales, de hecho, los propios fariseos estaban involucrados (cf. *NTPG* 170-181; 190-5). Existen múltiples contradicciones internas en el propio relato de Horsley, bien expuestas por Wink 1992c. Cf. también Borg 1984, esp. 130-3. Cabe señalar que oponerse a Horsley en un punto histórico no equivale a descartar todas sus agendas contemporáneas.

179 cf. Wink 1992b [1988], 114f., con notas; Jos. utiliza la palabra con el sentido de 'lucha violenta' 15 veces de 17 usos.

180 Wink 1992b [1988], 104f.

181 cf. Davies 1964, 305-15.

182 cp. [Lc. 16:13](#); *Tom.* 47.1-2; *2 Clem.* 6.1.

183 cf. [Lc. 12:32](#).

184 cp., una vez más, [Lc. 12:13-15](#); [16:13-31](#).

185 [Mateo 6:9-15](#); [Lc. 11:2-4](#); *Did.* 8:2-3. Entre una gran cantidad de literatura, cf. Jeremías 1967; Houlden 1992; y la bibliografía completa en Hagner 1993, 143. Para mayores reflexiones a otro nivel, cf. Wright 1996b.

186 Así Marshall 1978, 456; aunque Fitzmyer 1985, 897 y siguientes es incierto. Ya es notorio que el Seminario de Jesús solo admitió que la frase inicial «Padre Nuestro» fuera ciertamente original de Jesús, y descartó por completo cualquier indicio de ideas «apocalípticas»: véase Funk y Hoover 1993, 148. Crossan 1991a, 294 duda que contenga elementos «apocalípticos»,

pero rechaza la autenticidad de la oración debido a una *a priori*, viendo muy bien dónde está el verdadero problema: 'El establecimiento de tal oración parece representar el punto en el que un grupo empieza a distinguirse e incluso a separarse de la comunidad religiosa más amplia, y *no creo que* ese punto se haya alcanzado nunca durante la vida de Jesús' (cursiva añadida).

187 Así Hagner 1993, 145.

188 Fitzmyer 1985, 898.

189 cf. Fitzmyer 1985, 900s., 904–6; Hagner 1993, 149s. La versión de Mateo se interpreta a veces como escatológica, es decir, el pan del siglo venidero (p. ej., Hagner), y a veces como el pan que el predicador errante necesitaba solo para un día a la vez (el Seminario de Jesús: Funk & Hoover 1993, 149, 326).

190 cf. cap. 10 a continuación.

191 José. *Guerra* 2.426–7.

192 *Lc. 7:41–2* ; *Mateo 18, 23–35* . Sobre el tema cf. Malina y Rohrbaugh 1992, 62s.

193 La legislación básica se establece en Lev. 25; cp. ej. *Ezequiel 46:17* y Josué *Ant.* 3.280–6. Cf. recientemente CJH Wright 1992 (= CJH Wright 1995, cap. 8), con bibliografía. El defensor más conocido de la interpretación del «Jubileo» de la obra de Jesús es Yoder 1972; cf. también Sloan 1977.

194 cf. p. ej. mRH. 1.1; 3.5; mArak. 7.1–5; cp. Moore 1927–30, 1.340, con nota, sobre leyes que cayeron en desuso después del exilio, ya que solo se aplicaron en un momento en que los judíos tenían el poder de determinar sus propias condiciones. La existencia de Hillel *prosbul* (mSheb. 10.3–7) muestra bastante bien que el año *sabático* (cada siete años) había sido observado al menos hasta cierto punto (cf. Schürer 2.366f.); pero la ausencia de disputas legales similares sobre el Jubileo sugiere que la institución simplemente no fue observada.

195 cf. *NTPG* 185.

196 Sobre la comunidad de bienes en la Iglesia primitiva cf. Capper 1985.

197 *Nehemías 5:1–13* .

198 cf. Horsley 1987.

199 *Mateo 18:15–18* ; cf. Davies y Allison 1988–91, 2.781–7.

200 *NTPG* 189–97; cf. también, por ejemplo, Klausner 1947 [1925], 205f.: «Los zelotes eran, de hecho, simplemente fariseos activos y extremistas». Los ve como los «violentos» de *Mateo 11:12* .

201 cf. por ejemplo la discusión en Davies 1964, 224f.; Davies & Allison 1988–91, 2.788–91.

202 *1 Corintios 5:3–5* ; *Colosenses 2:5* ; Davies y Allison 2:790.

203 Cf. Sanders 1993, pp. 123-127 para una forma de dividir el material evangélico en categorías. Cf. especialmente Hengel 1981b [1968], pp. 59.

204 Mc. 1:16-18 / Mateo 4:18-20 / Lc. 5,1-11 (cf. Jn. 1:35-51 ; G. Ebi . 1); Mc. 2:14 / Mateo 9:9 / Lc. 5:27-8 .

205 Mc. 2:14 / Mateo 9:9 / Lc. 5:27-8 /G. Ebi . 1. Los paralelismos entre esta historia y la del llamado de los primeros discípulos (Mc 1,16s .) no están completos y no deben interpretarse como que una historia se deriva simplemente de la otra (cf. Pesch 1968; Guelich 1989, 99s.).

206 Mc. 3:12-14 / Lc. 6:13 . Mateo 10:1 , en cierto modo similar a estos, presupone que los doce ya existían.

207 Véase Hengel 1981b [1968], 3-15; Sanders 1985, 252-5. Cf. más abajo, 398-403 .

208 cf. Mateo 8:18-22 / Lc. 9:57-62 / Tom . 86.

209 cf. Mc. 10:28-31 / Mateo 19:27-30 / Lc. 18,28-30 , cf. Lc. 22:28-30 ; Ap. Sant . 4.1-5.5.

210 Perla: Mt. 13:45-6 / Tom . 76; tesoro: Mateo 13:44 / Tom . 109.

211 Mateo 6:24 / Lc. 16:13 ; cf. Lc. 12:13-15 ; 14:33 ; véase más abajo, 403-5 .

212 Mt. 11:28-30 ; cf. Tom . 90; y, además, 2 Clem . 6.7; Dial. Sav . 65-8; G. Hebr . 4. El contexto más obvio está en Sir. 51:23-7 ; una alternativa, propuesta por Davies & Allison 1988-91, 2:283-7, es Éx. 33:12-14 . Cf. Hagner 1993, 319-25. Betz 1967, 24 véase Mateo 11:28-30 como idéntico teológicamente a las bienaventuranzas de Mateo 5. Neusner 1993, cap. 4 vincula de manera interesante el dicho con las controversias sobre el sábado en el siguiente capítulo de Mateo 11:28-30.

213 cf. esp Sanders 1985, 98-106, 115, 118, 156, 229-30, 233; Horsley 1987, 199f.; Meyer 1992b, 781; Caird y Hurst 1994, 382f. Además de los textos evangélicos (y Hch. 1:13), cf. 1 Corintios 15:5 ; Apocalipsis 21:14 ; estas son evidencias de que el grupo en su conjunto, con o sin Judas Iscariote, todavía era considerado como “los doce”.

214 Mc. 3:13-19 / Mateo 10:2-4 / Lc. 6:12-14 / Hch. 1:13 : en cada uno de estos, los primeros cuatro son los mismos (Pedro, Andrés, Santiago y Juan), aunque con diferencias en el orden de los últimos tres; los segundos cuatro son los mismos (Felipe, Bartolomé, Tomás y Mateo), aunque con diferencias en el orden de los últimos tres; los últimos cuatro siempre empiezan con Santiago hijo de Alfeo, y terminan con Judas Iscariote (excepto en Hechos, por supuesto, ya que para entonces ya había muerto). Solo en los lugares décimo y undécimo hay variaciones significativas: Mt. y Mk. ambos tienen a Tadeo y Simón el Cananeo, mientras que Lc. y Hch. ambos colocan a 'Simón el Zelote'

en el décimo lugar y a 'Judas hijo de Santiago' en el undécimo. Con mucho, la solución más fácil es ver 'Zelote' como la glosa de Lucas sobre 'Cananeo', y sugerir que 'Judas hijo de Santiago' es un segundo nombre de 'Tadeo'; Quizás este último nombre fue preferido en algunos círculos debido a la posibilidad de confusión con Judas Iscariote (cf. [Jn. 14:22](#)). El otro problema principal se refiere a Natanael, quien alcanza una prominencia repentina en [Jn. 1:45-9](#) , reaparece en [Juan 21:2](#) , y es inaudito en otros lugares. Juan no dice que fue uno de los doce; si lo fue, podría ser la misma persona que Bartolomé, no mencionado en Juan. Cp. Fitzmyer 1970, 613-621; Guelich 1989, 153-64; Davies y Allison 1988-91, 2.150-9; Hagner 1993, 263-7; Sanders 1993, 120s., todos con bibliografía.

215 [Mateo 19:28](#) / [Lc. 22:30](#) . Lc. omite la palabra «doce» antes de «tronos», presumiblemente por vergüenza a causa de Judas (así Sanders 1985, 100). Cp. [Santiago 1:1](#) . Para el contexto, véase, por ejemplo, [1 Reyes 11:29-37](#) ; [2 Reyes 17:5-23](#) ; [Ezequiel 37:15-23](#) .

216 [2 Samuel 23:8-23](#) ; [1 Crónicas 11:10-25](#) .

217 cp. [Mc. 2:25-6](#) / [Mateo 12:3-4](#) / [Lc. 6:3-4](#) ; cf. cap. 11 más abajo.

218 [Hch. 5:36s.](#) ; cf. [Hch. 21:38](#) . Véase Hengel 1981b [1968], 40, nn. 9, 10; y *NTPG* 170-7.

219 Hengel 1981b [1968], 79.

220 [Mc. 10:17-22](#) / [Mateo 19:16-22](#) / [Lc. 18:18-25](#) / *G. Naz* . 16. Mt. dice que era joven, Lc. que era un gobernante; todos concuerdan en que era rico.

221 José de Arimatea siguió siendo propietario ([Mc. 15:43-6](#) / [Mateo 27:57-60](#) / [Lc. 23:50-3](#) / [Jn. 19:38-42](#)); Zaqueo, un blanco aparentemente adecuado para la orden de entregarlo todo, se desprendió de sólo la mitad ([Lc. 19:8](#)), aunque también restituyó a sus víctimas cuatro veces más. Para otras advertencias, cf. p. ej. [Lc. 6:24](#) ; [12:13-21](#) ; [14:33](#) ; [16:1-15](#) , [19-31](#) .

222 cf. Hengel 1981b [1968], 22, citando varias fuentes para apoyar el punto de que seguir al mensajero mesiánico es equivalente a seguir al propio dios de Israel.

223 Como en [Mateo 11:29](#) , donde «lleven mi yugo sobre ustedes» se contrasta implícitamente con el «yugo de la Torá»; cf. el contraste entre «el yugo de la ley» y «el yugo del reino» en un dicho de R. Nehunya ben Ha-Kanah (c. 70-130 d. C.): mAb. 3.5. Cf. *NTPG* 199.

224 [Mateo 10:1-42](#) ; [Lc. 9:1-6](#) ; [Mc. 6:7-13](#) ; [Lc. 10,1-16](#) (cf. [Lc. 22:35-6](#)). Otros párrafos de Mt. 10 se encuentran en varios lugares de Lc., Mc. y *Tom.* , como revela la sinopsis.

225 Esta línea ([Mateo 10:23](#)), que se convirtió en la piedra angular del plan de Schweitzer, limita, como bien lo vio, la misión a un solo impulso con un

propósito particular, históricamente delimitado, lo que hace que el pasaje sea prácticamente inútil para una traducción literal a una ética generalizada posterior. Pero la interpretación de Schweitzer del dicho sobre el «hijo del hombre» era, como argumentaré en los capítulos 8 y 11, completamente errónea.

226 cf. especialmente Theissen 1978.

227 Mateo 10:17-39; Lc. 6:40; 12:2-9, 11-12, 51-3; 14:25-7 (cf. 28-33); 21:12-19; 17:33.

228 Mc. 8:34-9:1/ Mateo 16:24-8 / Lc. 9:23-7; cf. Jn. 12:25.

229 Una vez que aceptamos la traducción que hace Josefo de sus discursos en un lenguaje filosófico apropiado para su propia audiencia: Jos. *hormiga*. 17,149-66; *Guerra* 1.648-55; cf. *NTPG* 172, 327.

230 cf. *NTPG* 320-34.

231 Mc. 12:28-34 / Mt. 22:34-40 / *Did.* 1.2; cf. Lc. 10:25-8.

232 Lc. 10:25-37.

233 cf. por ejemplo bShab. 31a; bBer. 63a.

234 El *El Shemá* en sí consiste en Dt. 6:4-9; 11:13-21; *Números* 15:37-41. Las discusiones rabínicas al respecto incluyen mBer. 1.1-3.5; mShab. 8.3; etc.; cf. SB 4.189-207. El mandato de amar al prójimo (*Lev. 19:18*) se cita como un dicho común en mNed. 9.4. La combinación se encuentra, por ejemplo, en *T. Issach.* 5.2; 7.6; *T. Dan.* 5.3, aunque estos podrían ser de origen cristiano. Cf. también Philo *Spec. Leg.* 2.63. Cf. Fitzmyer 1985, 879; Gundry 1993, 713s.; Nolland 1993, 581; todos con otras referencias.

235 Mc 12,34. El intercambio entre Mc y Mt funciona como un enigma que explica con más detalle la actuación de Jesús en el Templo: véase más adelante, 434 y ss., 566 y ss.

236 Lc. 10:30-5. Para la extensa bibliografía disponible, cf. p. ej. Nolland 1993, 586-8. La parábola básica, a pesar de su aparición solo en Lucas, es aceptada como genuina por prácticamente todos los eruditos (excepciones: Sellin 1974/75; Goulder 1989, 487-92, sobre el cual cf. Nolland 1993, 588-90). Las líneas finales —la pregunta al intérprete de la ley y el breve intercambio que sigue— son rechazadas por algunos (p. ej., el Jesus Seminar: Funk & Hoover 1993, 324) como un añadido lucano. Sobre la cuestión de si es realmente una «parábola» y, de ser así, de qué tipo, cf. p. ej. Fitzmyer 1985, 883.

237 Bailey 1983, 2.43 y siguientes citas *Eclesiástico* 12:1-7, que prohíbe específicamente ir en ayuda de los pecadores y de las personas impías.

238 El contexto de Lucas es malinterpretado, por ejemplo, por Funk y Hoover 1993, 324, quienes, por lo tanto, acusan a Lucas de «domesticar» la

parábola. De hecho, el contexto de Lucas enfatiza lo que, según los mismos escritores, pretendía la parábola original: redibujar «el mapa tanto del mundo social como del sagrado» (loc. cit.). Cf. Bailey 1983, 2:33: es cuando *Ignorar* el diálogo circundante hace que la parábola se convierta en un mero relato moral. Cf., por ejemplo, Evans 1990, 467, quien primero asume que la parábola es un relato moral sobre el amor ilimitado al prójimo, y luego confiesa que es difícil encajarlo con precisión en su contexto.

239 NTPG 268, que resume la discusión, con abundantes textos, de 262-8. El punto es quizás más claramente visible en pasajes como [Isaías 2:2-5](#) (= [Miqueas 4:1-5](#)); [49:1-6](#); [Zacarías 8:20-3](#); [14:12-19](#).

240 Aunque en partes muy diferentes del libro (Zac. 8 y 14), no hay razón para suponer que los judíos del primer siglo anticiparon las divisiones hechas por los críticos históricos.

241 [Zacarías 14:9](#).

242 [Mateo 8:11-12](#) / [Lc. 13:28-9](#).

243 [Mateo 10:15](#); [11:21-4](#) / [Lc. 10:12-14](#); [Lc. 4:25-7](#); [11:29-32](#). El párrafo a [Mt. 10:15](#) en [Marcos 6:11](#) se basa en una lectura variante, ahora generalmente rechazada.

244 [Mateo 10:5-6](#); cf. [Mateo 15:21-8](#) / [Mc. 7:24-30](#). Esta última historia (relativa a la mujer sirofenicia) se utiliza ahora con frecuencia como base de una teoría de moda sobre los prejuicios innatos de Jesús y su disposición a recibir la reprensión y la iluminación de una mujer extranjera (cf., p. ej., Theissen 1991b, 40-6). Que esta no es la única manera de interpretar la historia se desprende claramente de, p. ej., Caird y Hurst 1994, 395.

245 cf. [Hch. 10-11](#); [15](#); [Gál. pássim](#).

246 Jeremías 1958; Meyer 1987; Caird y Hurst 1994, 393-398. El ataque sostenido de Sanders a Jeremías enfatiza la pregunta: ¿favoreció Jesús, o no, a la nación de Israel? (Sanders 1987, 236 y sig.). Esta podría ser la pregunta que sugiere la descripción de Jeremías; pero, una vez que la evidencia se interpreta dentro de la "escatología de la restauración" de la manera que he sugerido (siguiendo al propio Sanders), creo que se puede responder: sí, Jesús creía en la *Elección* y, por ende, *prioridad* de Israel, pero esto no significa que no creyera que los gentiles compartirían la bendición de Israel. Es demasiado simplista oponer «la destrucción de Israel» a «la afirmación de Israel» (cf. Sanders 238). Como quedará claro, coincido con Sanders (239) en que Jesús «vio la redención plena de Israel como la meta hacia la cual dirigió sus propios esfuerzos». En definitiva, la postura de Sanders, como en 1993, 192, no se aleja mucho de la mía: como muchos judíos del Segundo Templo, Jesús «esperaba que al menos algunos gentiles se volvieran al Dios de Israel y

participaran en el reino venidero». No creo que Jeremías se hubiera preocupado demasiado por esta conclusión.

[247](#) Mateo 5:14–16 ; cf. Mc. 4:21 ; Lc. 8:16 ; 11:33 ; *Tom* . 33.2–3.

[248](#) cf. *NTPG* 389f.; y superiores, [244](#) .

[249](#) Crónica, por ejemplo, de Borg 1994a, 9f., y explicada en Borg 1987a, cap. 6; 1994b, cap. 4; Scott 1990; Witherington 1994, cap. 4.

[250](#) Véase, por ejemplo, Crossan, 1973, 1983; Scott, 1983, 1989.

[251](#) Para todo esto, cf. por ejemplo Funk & Hoover 1993, 30–4 y *pássim* .

[252](#), por ejemplo, Mack 1988, 1993; Downing 1988, 1992. Crossan 1991a ofrece una lectura más matizada, aunque con los mismos énfasis generales.

- 253 Así, por ejemplo, Borg 1984, 1987a, 1994b.
 254 Sanders 1985, 7.
 255 cf. por ejemplo Mack 1988, 73 (citado anteriormente, 37).
 256 Sanders, *lugar citado*
 257 Aquí me baso en algunos argumentos que he ensayado en Wright 1996a.
 258 Daniel 1:17 .
 259 Daniel 12:2 .
 260 Señor 50:1-21 .
 261 Sir. 24:8-29 : cf. NTPG 217 y en otros lugares.
 262 1QS 4.18-23 (Vermes 1995 [1962], 74 y siguientes; cf. GM 7).
 263 Mc. 8:34-7 / Mateo 16:24-6 / Lc. 9:23-5 ; cp. Thom . 55.2.
 264 Witherington 1994, 172, 180 y siguientes.
 265 Witherington 183, 200 y ss.

Capítulo 8: Historias del Reino (3): Juicio y Vindicación

- 1 Caird 1965, 20 y sigs. (= Caird y Hurst 1994, 365 y siguientes).
 2 NTPG 333, en el contexto inmediato de 331-334 y en el contexto más amplio del cap. 10 en su conjunto. A la lista de fuentes que apoyan la postura presentada, cabe añadir Horsley 1987, 138s., 337; y (citado por Horsley) Wilder 1959. Entre los muchos pasajes que podrían citarse, los tres que Allison 1985, 89 cita, en contra de la línea de su propio argumento (sobre el cual véase arriba, 209 n. 38 , y la siguiente nota, más abajo), servirán como punto de partida: *Sal.-Filón* 11.3-5; 4 Esdras 3:18-19 ; y bZeb. 116a.
 3 cf. NTPG 459-64. El intento de Allison 1985, 84-90 de argumentar en contra de esta postura, tal como la articula George Caird, se reduce a (a) una simple reafirmación de la opinión contraria (87-9) y (b) una incomprensión algo superficial del argumento de Caird (88-9). Meyer 1992a, 56, profesando estar de acuerdo con Allison al rechazar una lectura «metafórica» de la escatología de Jesús, utiliza sin embargo la categoría de «símbolo» de una manera que se corresponde estrechamente con lo que Caird al menos quería decir con «metáfora»: «Toda profecía habla en el idioma del símbolo. Hay una disparidad irreducible entre este idioma y la realidad de los acontecimientos». Caird en varios lugares (esp. 1980, Parte II) protesta contra la reducción de «metáfora» a «mera metáfora» que Allison y Meyer parecen atribuirle; y cf. infra, 341 .
 4 Mi propuesta guarda cierta similitud con las de Glasson 1963 [1945] y Robinson 1979 [1957]; sin embargo, muchos de los detalles, y parte de la forma, se han elaborado de forma bastante diferente. Entre los debates recientes importantes se incluyen los de Aune 1992b; Witherington 1992. Como ocurre con muchas secciones del presente libro, es imposible aquí

entrar en un debate tan detallado como estos y otros trabajos realmente merecen.

5 So Riches 1980, 106, 168; con más cautela, Sanders 1985, 115: el mensaje de juicio no es una advertencia a Israel, sino más bien el mensaje de Jesús a los discípulos sobre el papel que iban a desempeñar ([Mateo 19:28](#)).

6 Estos se enumeran brevemente arriba, [183 y sig.](#)

7 ej. [Isaías 1:10](#) , comparando a Jerusalén con Sodoma y Gomorra. ¿Es necesario añadir que esto no es antijudío, sino el típico llamado profético a Israel a ser fiel a su dios?

8 ej. la matanza de los inocentes en [Mateo 2:6-18](#) , citando [Jer. 31:13](#) ; la caída y el ascenso de muchos en Israel, [Lc. 2:34](#) .

9 [Mateo 3:7-10](#) / [Lc. 3:7-9](#) .

10 Sobre todo esto, cf. Borg 1984, 201-27, 265-76; sobre Jesús y Juan, 269n.

11 [Jer. 4:23-8](#) ; cf. *NTPG* 298 y siguientes.

12 cf. Caird & Hurst 1994, 361: «Los discípulos no eran predicadores evangelizadores enviados a salvar almas individuales para un paraíso sobrenatural. Eran mensajeros que proclamaban una emergencia nacional y celebraban un referéndum sobre una cuestión de supervivencia nacional».

13 cf. el intercambio entre Acab y Elías en [1 Reyes 18:17s](#) .

14 Para este párrafo, cf. *NTPG* capítulos 6, 7.

15 cf. [Mateo 16:2-3](#) / [Lc. 12:54-6](#) . Como era de esperar, la nota escatológica se silencia en el paralelo de *Tomás* 91.

16 cf. *NTPG* 185-203; y más abajo, cap. 9 .

17 cf. *NTPG* cap. 10, esp. 291-7.

18 cf. Caird y Hurst 1994, 361 y sigs., contra Kümmel.

19 Borg 1984, pp. 266-276 enumera la tradición de la amenaza/orden, pero, en mi opinión, la divide innecesariamente: continúa interpretando «hijo del hombre» y los dichos que incluyen esa frase, de la forma tradicional en ciertas ramas de la erudición, y, por lo tanto, niega tales dichos a Jesús (pp. 221-227). Cf. también Borg 1987c; 1994a, caps. 3, 4.

20 [Mateo 3:7-10](#) / [Lc. 3:7-9](#) . Para paralelismos en la enseñanza de Jesús, cf. esp. [Lc. 13:6-9](#) , y la historia de la higuera en [Mt. 21:18-22](#) y párrs.

21 [Mateo 3:12](#) / [Lc. 3:17](#) . Para la idea del fuego en las advertencias de Jesús, cf. ej. [Mateo 5:22](#) ; [7:19](#) ; [13:40](#) , [42](#) , [50](#) ; [18:8s.](#) (/ [Mc 9,43](#)); [25:41](#) ; [Mc 9,48s.](#) ; [Lc. 12:49](#) ; cf. [Jn. 15:6](#) .

22 ej. [2 Crónicas 36:16s](#) .

23 [Mateo 16:14](#) / [Mc. 8:28](#) / [Lc. 9:19](#) .

24 [Mateo 5:20](#) .

25 [Mateo 5:25-6](#) / [Lc. 12:58-9](#) .

26 Mt. 6:15 ; cf. Mateo 18:35 ; Mc. 11:25 . Cp. también Mateo 22:11-14 , y la discusión más completa en 268-74 arriba.

27 Mateo 26:52 .

28 Mateo 7, 13-14 ; cf. Lc. 13:24 .

29 Mateo 7:19 . Sobre la imagen de los «árboles buenos y malos» en general, cf. ej. Mateo 12:33-7 / Lc. 6:43-5 ; Lc. 13:6-9 .

30 Mateo 8:11-12 / Lc. 13:28-9 (en un contexto diferente).

31 cf. arriba, 230-43 .

32 Mc 4, 26-9 , cf. *Tom* 21, 4s.

33 Mateo 13:24-30 , 36-43 .

34 Mateo 13:47-50 ; adaptado en *Tom* . 8.

35 Mt. 22:7 ; falta en los paralelos de Lc. y *Thom* .

36 Mateo 22:1-14 ; 25:1-13 , cf. Mc. 13:35-7 ; Lc. 12:35-6 ; 13:24-30 ; 14:7-11 ; 14:15-24 ; *Did* . 16.1; *Tom* . 64.

37 Mateo 25:14-30 / Lc. 19:11-27 ; cf. abajo, 632-9 .

38 Mateo 21:41-3 / Mc. 12:9-11 / Lc. 20:16-18 . El dicho sobre el juicio venidero falta en el párrafo de *Tom* . 65; sin embargo, *Tom* . 66 incluye el dicho sobre la piedra angular rechazada.

39 Mateo 7:1-5 / Lc. 6:39-42 / *Tom* . 26/ *P. Oxy.* 1 .1.

40 Mateo 15:14 / Lc. 6:39 / *Tom* . 34.

41 Lc. 11,33-6 , cf. Mateo 5:14-16 / Mc. 4:21-3 / Lc. 8:16s./ *Tom* . 24; 33/ *Dial.Sav.* 8/ *P. Oxy.* 655 .24.

42 Mateo 21:32 .

43 Mateo 10:14-15 / Lc. 10,11-12 , cf. Marcos 6:11 .

44 Mateo 11:20-4 / Lc. 10:13-15 .

45 Mateo 12:38-9 , 41 y párrs.; cf. Caird y Hurst 1994, 363f.

46 Mateo 23:32-6 / Lc. 11:45-52 .

47 Mc 9, 43-9 , cf. Mateo 5:29-30 ; 18:8-9 .

48 Mateo 21:33-46 / Mc. 12:1-12 / Lc. 20:9-19 .

49 El hecho de que este sea un pasaje de Q debería, por sí mismo, hacer reflexionar a quienes insisten en que este tipo de material debe pertenecer al período posterior al año 70. Es completamente arbitrario forzar dicho material a un estrato hipotético tardío de Q (cf. p. ej., Funk y Hoover 1993, 332, sobre 11:29-32). Además, el hecho de que Lucas lo sitúe en el contexto de las constantes advertencias de juicio de Jesús significa que no está en absoluto aislado del tenor general de sus otras enseñanzas. Podemos incluir aquí el ay de quienes ofenden a los pequeños: Mateo 8:6-7 / Mc 9, 42 / Lc. 17:1-2 .

50 Ezequiel. 10; véase Borg 1984, 181 y siguientes.

51 Para otras interpretaciones, cf. por ejemplo Fitzmyer 1985, 1094-1111.

52 [Lc. 23:29-31](#) : ver abajo, [567-70](#) .

53 *NTPG* Parte II, p. ej. 51f.

54 cf. p. ej. Meyer 1992a, 88: la negativa a dar por sentada la elección de todo Israel «no fue nada aislada entre las palabras de Jesús... Afirmó constantemente que el mantenimiento de la elección ante Dios dependía de la respuesta a su llamado final. Que la sanción de esta afirmación sería el juicio venidero es un tema abundantemente atestiguado por la tradición sinóptica». Cp. Meyer 1992b, 784: el juicio venidero es «un tema recurrente abundantemente atestiguado por cada línea de transmisión en la literatura evangélica... Sin duda, se debería aplicar una cuidadosa crítica histórica a todos estos textos; aun así, no hay plausibilidad en la opinión de que sean '*en bloque* ahistórico.'»

55 Sobre la compleja red de alusiones al Antiguo Testamento que se encuentran aquí, y su contexto más plausible para el pasaje que el asedio real de Jerusalén en el año 70 d. C., véase sobre todo Dodd 1968, 74-7. Sobre la posición de Tito en el Monte Scopus, con la décima legión en el Monte de los Olivos, cf. Jos. *Guerra* 5.67-70.

56 Toda esta sección anticipa, y en parte depende, de los tratamientos más completos del material del cap. 9 y Parte III .

57 cp. Michel 1967, 120, etc.; Meyer 1979, 185f. Cf. *NTPG* 387 n. 59.

58 [Mateo 7:24-7](#) / [Lc. 6:46-9](#) .

59 [Mateo 12:43-5](#) / [Lc. 11:24-6](#) .

60 [Lc. 13:1-5](#) .

61 [Mateo 23:38](#) / [Lc. 13:35](#) .

62 [Mateo 21:13](#) / [Mc. 11:17](#) / [Lc. 19,46](#) , cf. [Jer. 7:11](#) y, de hecho, Jer. 7 en su totalidad. Véase especialmente Borg 1984, cap. 7, p. ej. 174; y cf. infra, pp. 419-21 .

63 [Mc. 11:12-14](#) , 20-5 ; cf. [Mateo 21:18-22](#) .

64 [Mateo 21:21](#) / [Mc 11,23](#) cf. [Mateo 17:20](#) ; *Tom* . 48, 106.

65 cf. 1 Corintios 13:2 .

66 [Mateo 9:13](#) ; [12:7](#) ; cf. [Oseas 6:6](#) .

67 cf. *NTPG* 162f.; y abajo, 427 .

68 [Mc. 14:58](#) ; [Mateo 26:61](#) es una versión abreviada del mismo dicho.

69 [Mc. 15:29-30](#) / [Mateo 27:39-40](#) .

70 [Jn. 2:19](#) .

71 [Hch. 6:14](#) : *topos* ('lugar') era una forma habitual de referirse al Templo. Cf. too [Jn. 11:48](#) .

72 *Thom* . 71. Como era de esperar, *Tomás* no contempla una reconstrucción, ni en el sentido literal de un Templo reconstruido ni en el sentido paulino de

la iglesia como el verdadero Templo restaurado. Esta reelaboración es un buen indicio de que la tradición de Jesús hablando en contra del Templo era muy arraigada; normalmente no esperaríamos que *Tomás* se ocupara de una institución judía de esta manera.

73 Irónico, sobre todo porque los principales dichos de los grupos se ponen en boca de «falsos testigos» o adversarios. Cf. sobre todo Sanders 1985, *passim*, esp. 71–6.

74 Mateo 10: 32s./ Lc. 12:8s . (con «el hijo del hombre» en lugar del primer «yo», y «los ángeles de Dios» en lugar de «mi Padre que está en los cielos»). Cf. también 2 *Clem* . 3.2.

75 Mateo 16:24–8 / Mc. 8:34–8 / Lc. 9:23–6 .

76 Mateo 10: 26s./ Lc. 12:2s./ P. Oxy. 1. 8/ *Tom* . 33.

77 Mc 4,22s . / Lc. 8:17 / P. Oxy. 654 .5/ *Tom* . 5; 6.

78 Mateo 10:29–31 / Lc. 12:6–7 ; cf. Mateo 6:26 / Lc. 12:24 ; Lc. 21:18 .

79 Mateo 6:13 / Lc. 11:4 / *Did* . 8.2; cf. Mateo 26:41 / Mc. 14:38 / Lc. 22:40 .

80 Mateo 10:19–20 / Lc. 12:11–12 ; cf. Mc. 13:11 / Lc. 21:14–15 .

81 Mateo 19:28 / Lc. 22:30 .

82 Mateo 19:29 / Mc. 10:29–30 / Lc. 18:29–30 ; cf. *Apocalipsis*. *Jas* . 4.1.

83 Lc. 17:1ss .; Mateo 10:32 / Lc. 12:8–9 ; y esp. Mateo 16:24–8 / Mc. 8:34–9:1/ Lc. 9:23–7 , que según Lucas es un dicho relacionado con el reino.

84 Mateo 16:17–19 ; Mateo 18:15–20 . Cf. esp. Meyer 1979, 185–97, con 302f.; Meyer 1992a, 258–62.

85 Mateo 19:30 / Mc. 10:31 / Lc. 13,30 , cf. Mateo 20:16 ; P. Oxy.654.4 ; *Tom* . 4.

86 Caird, que yo sepa, nunca publicó una exposición completa de este punto de vista, aunque su comentario sobre Lucas (1963) resume su idea central. Esto podría explicar por qué el comentario actualmente no goza de la aprobación de algunos círculos.

87 Sanders 1985, 222 y siguientes.

88 cf. *NTPG* 34s., 51–4, 59, 88–96. Se podría igualmente sugerir que Martín Lutero escribió la carta a los Gálatas, como de hecho cabría pensar, a juzgar por algunos comentarios.

89 Koch 1972, esp. cap. 6. El Seminario de Jesús todavía parece seguir la línea de rescatar a Jesús del apocalipsis; cf. arriba, cap. 2 , y por ejemplo Funk 1991, 192f. En Funk & Hoover 1993, 107–14, Mark 13 aparece uniformemente en negro o (ocasionalmente) en gris.

90 cf. por ejemplo Funk y Hoover 1993, 107.

91 cf. Dodd 1968, 69–83; véase más abajo para más detalles.

92 Funk 1991, 192s. es un excelente resumen breve de esta postura tan trillada. Para un análisis más completo, cf. Beasley-Murray 1954, 1957, 1983, 1986; Moore 1966; Gaston 1970; Hooker 1982; los comentarios; y las secciones sobre este pasaje en numerosos libros sobre Jesús.

93 Caird 1965, 20-2; adaptado en Caird y Hurst 1994, 365 y siguientes.

94 cf. *NTPG* 284 y sig., 342 y sig., 459-64.

95 LSJ 1343, sv, con refs. Para el sentido corriente de «llegada», cf. [1 Corintios 16:17](#) ; [2 Corintios 7:6](#) , [7](#) ; [10:10](#) ; [Filipenses 1:26](#) ; [2:12](#) . De ahí que el significado más natural de la palabra aplicada a Jesús sería algo así como «llegada a la escena», en el sentido de «entronización».

Los mejores intentos son, en mi opinión, Wenham 1984; Theissen 1991a, cap. 3 .

97 Entre las cosas extraordinarias que se han perpetuado a través de esta línea de pensamiento está el diseño mismo del capítulo en al menos dos de las sinopsis estándar, a saber, Huck-Lietzmann (1936 [1892]) y Throckmorton (1979 [1949]). Ambas etiquetan [Marcos 13:1-4](#) como 'Predicción de la destrucción del templo', uniendo esto con todos los demás pasajes cortos del ministerio de Jesús en Jerusalén, y luego introduciendo los vv. [5 y siguientes](#), con un toque de trompetas como nueva sección principal, bajo el título «El Apocalipsis Sinóptico», comenzando con «Las Señales de la Parusía». (Al menos, Aland tiene todo Mc. 13 bajo el título «El Apocalipsis Sinóptico»). Funk 1985b, 249 y siguientes, tiene una disposición similar, con [Mc 13,1-2](#) par. como 'Jesús predice la destrucción del Templo' y [13:3-13](#) par. como «Señales del fin». La creencia de que esta interpretación del capítulo es correcta se ha arraigado tanto en los estudiosos del Nuevo Testamento durante tanto tiempo que a veces me pregunto si alguna vez podrá erradicarse; pero es necesario intentarlo.

98 [Mc. 13:1-4](#) / [Mateo 24:1-3](#) / [Lc. 21:5-6](#) . Al final, Mateo dice: «...la señal de vuestra venida [*parusía*] y del fin del mundo ». Para el sentido de esta última frase, véase más adelante.

99 La declaración clásica de esto se encuentra en Manson 1931, 281 (discutiendo [Mc 9,1](#) y párrs.): «La represión despiadada por parte de un gran imperio militar de una rebelión descontrolada en una zona remota de su territorio tiene tanto —o tan poco— que ver con la llegada del Reino de Dios en poder como la represión del motín indio». Caird y Hurst, 1994, 365 y ss. Cf. también Lampe, 1984: en el período inicial, solo *Bernabé* da mucha importancia al acontecimiento.

100 Si los diversos profetas que condujeron a la gente "al desierto" aparentemente eran conscientes del simbolismo geográfico de sus acciones; si

Juan el Bautista era consciente del simbolismo del Jordán; si los evangelistas sinópticos eran conscientes de tal simbolismo, como la crítica de la redacción ha insistido durante mucho tiempo (por ejemplo, Conzelmann 1960 [1953]); entonces, ¿no es extraño insistir en que Jesús era incapaz de reconocer y explotar el simbolismo del Monte de los Olivos?

101 El *La Nueva Biblia de Jerusalén* insiste en que Marcos 13 sólo se refiere a la destrucción de Jerusalén, "como un acto de Dios liberando a su pueblo", pero sugiere que Mateo 24-5 conserva la superposición entre esta idea y "la venida final de Cristo".

102 Éste es el punto fuerte de la afirmación frecuentemente repetida de Vermes, de que el «hijo del hombre apocalíptico» es una invención comparativamente moderna y no judía: cf. por ejemplo Vermes 1983, cap. 7.

103 cf. *NTPG* cap. 10, esp. 299–301.

104 cf. *Lc. 24:21* : 'esperábamos que él era el que había de redimir a Israel'.

105 Tampoco divide su capítulo en dos mitades (vv. 4–35 , 36–51) sobre la base de esta doble cuestión, la primera relativa a Jerusalén y la segunda a la «segunda venida» (contra Francia 1985, 335).

106 cf. *Lc. 23:42* , seguido de *Ac Pil.* 10.2.

107 *Mc. 13:5–13* / *Mateo 24:4–14* / *Lc. 21:8–19* .

108 cf. *NTPG* 277f.

109 El hecho de que el paralelo mateano a esta parte de *Mc. 13* esté en *Mt. 10* (vv. 16–23) debería hacernos comprender lo bien que encaja en el contexto general del ministerio de Jesús. Por supuesto, quienes lo deseen pueden razonar de otra manera y ver *Mateo 10:16–23* como un apocalipsis pospascual que se retrotrae a la vida de Jesús. Una vez más, el argumento final debe provenir de la coherencia general, o no, de las hipótesis en pugna, no de pequeños fragmentos juzgados individualmente en el contexto de suposiciones suprimidas.

110 *Miqueas 7:2–10* . En *MSot.* 9.15, este pasaje se cita como parte de la condición de Israel en la época de las «huellas del Mesías» (que Danby 306 n. 9 describe como «el fin del tiempo del exilio»), cuando, según varios rabinos, incluido el difunto Eliezer ben Hircano, Israel debía depositar su confianza en «nuestro Padre celestial».

111 Para este fenómeno, cf. Hays 1989.

112 *Mc. 13:14–23* / *Mateo 24:15–28* / *Lc. 21:20–24* .

113 Recientemente, Funk 1991, 195; cf. Fitzmyer 1985, 1254s., quien, en mi opinión, no ha comprendido la solidez del argumento de Dodd (véase más adelante). Fitzmyer ejemplifica el problema clásico al que se enfrenta la investigación al intentar sostener que el pasaje es una composición posterior

al año 70: (a) el pasaje debe referirse retrospectivamente a los acontecimientos del año 70; (b) los detalles no encajan con el acontecimiento; por lo tanto, (c) ¡Lucas no pudo saber mucho al respecto! Este tipo de teoría puede aceptar cualquier evidencia y aun así salir airosa; pero, como en el caso del gato de Cheshire, la sonrisa puede ser, al final, la única explicación.

114 Para lo que sigue, cf. Dodd 1968, 74f.

115 Lc. 19:44 habla de arrojar a niños al suelo; Josefo informa que los habitantes menores de 17 años fueron vendidos como esclavos (*Guerra* 6.418), pero las profecías bíblicas resuenan con el tema de los niños masacrados (por ejemplo, Oseas 10:14 ; 13:16 ; Nah. 3:10 ; cf. Salmo 137:9).

116 Para 13:5 cf. Miqueas 3:12 ; Jer. 7:14 ; 46:8 ; Ezequiel 24:21 .

117 Mc. 13:17 pars.; Oseas 13:16 [MT 14:1].

118 Mc 13,20 par.; Isaías 65:8 . En el contexto isaánico, el juicio se suspende para que el verdadero pueblo del pacto sea liberado, tras lo cual el juicio recaerá sobre los israelitas que han seguido caminos paganos.

119 Mc. 13:22 ; Dt. 13; Jer. 6:13s ., etc.

120 Mc. 13:14 ; Ezequiel 7:12–16 .

121 Daniel 9:26–7 .

122 Sobre las lecturas C1 de Daniel cf. NTPG 289–95, 312–17.

123 Daniel 11:31–5 .

124 Daniel 12:10–11 .

125 1 Macabeos 1:54–6 , 62–4 ; cf. 2 Macabeos 8:17 y Josué *Ant.* 18:257–309. Josefo, al relatar el intento de Gayo de erigir una estatua de sí mismo en el Templo y la reacción de los judíos ante la propuesta, parece hacerse eco conscientemente del relato macabeo. En otras palabras, esta sería una forma comprensible de contar una historia con matices propios del siglo I.

126 La traducción fue claramente un problema ya en la LXX, y sigue siéndolo: cf. Montgomery 1927, 381–3, 401–4; Goldingay 1989, 262.

127 Que la referencia no tiene por qué ser una Hoy en día ya no debería ser necesario mencionar *el vaticinio ex eventu* , aunque sin duda diferentes generaciones de cristianos, al oír o leer el pasaje, lo aplicarían de manera diferente a sus propias situaciones, como lo describe, por ejemplo, Theissen 1991a, cap. 3.

128 1 Mac 2, 7–12 , cf. 3:45 , 50–3 .

129 1 mac. 2:15–28 . La parte en cursiva dice en griego *kai ephugen autos kai hoi huioi autou eis ta ore, kai egkatelipon hosa eichon en te polei* .

130 Euseb. *HE* 3.5.3; cf. NTPG 352. Sobre Pella cf. RH Smith 1992 (repitiendo el posible vínculo con Mc. 13:14 , pero en una forma más flexible); y esp. Lüdemann 1980.

131 cf. también arriba, sobre [Lc. 19:42-4](#) con sus ecos de [Oseas 13:16](#) (juicio sobre Samaria); [Nah. 3:10](#) (Tebas y Nínive); [Salmo 137:9](#) (Babilonia).

132 [Isaías 13:6](#) , [9-11](#) , [19](#) . Cf. *T. Mos.* 10.1-10, sobre el cual cf. *NTPG* 304f.

133 [Isaías 14:4](#) , [12-15](#) .

134 [Isaías 34:3-4](#) .

135 [Ezequiel 32:5-8](#) .

136 [Joel 2:10-11](#) , [30-2](#) ; [3:14-15](#) . También podríamos añadir [Amós 8:9](#) ; [Sofonías 1:15](#) .

137 [Isaías 48:20](#) ; [52:11-12](#) . El contexto de este último pasaje, en particular el anuncio de que YHWH finalmente se convertirá en rey ([Isaías 52:7-10](#)) resuena estrechamente con la proclamación, el ministerio y la autocomprensión de Jesús, aunque, por supuesto, la reutilización del pasaje en *Mc* 13 párrs. resulta profundamente irónica: en su forma original, el pasaje anuncia la *salvación* de Jerusalén. Aquí se presenta de nuevo el crucial cambio de roles. Jerusalén se ha convertido en Babilonia; Jesús y sus discípulos se han convertido en Jerusalén.

138 [Jer. 50:6](#) , [8](#) , [28](#) ; [51:6-10](#) , [45-6](#) , [50-1](#) , [57](#) .

139 [Zacarías 2:6-8](#) .

140 [Zacarías 14:2a](#) , [3-5](#) , [9](#) .

141 Algunos pueden considerar que esta conclusión tiene implicaciones para la lectura de [Apocalipsis 17-19](#) , donde algunos comentaristas recientes (por ejemplo, Massyngberde Ford 1975) han sugerido que la ciudad grande y malvada no es Roma sino Jerusalén (cf. [Apocalipsis 11:8](#)). He descubierto que esta sugerencia provoca indignación en algunos círculos, lo cual no se explica simplemente como molestia por una peculiaridad exegética (hay muchas en todas las revistas, pero simplemente despiertan curiosidad). ¿Qué está en juego aquí y para quién?

142 cf. también [Lc. 17:22-37](#) , sobre lo cual véase más adelante.

143 Caird 1965, 21.

144 cf. *NTPG* 390-6.

145 cf. nuevamente Dodd 1968, 69-83.

146 cf. [1 Tes. 2:13-16](#) ; [2 Tes. 1:5-2:12](#); *Rev. passim* ; *Did.* 16.1-8. Esta atestación múltiple y temprana demuestra una vez más que las categorías oficiales de Crossan no son determinantes para sus propias decisiones, ya que niega que Jesús fuera responsable de este grupo de ideas (1991a, 434).

147 cf. Horsley y Hanson 1985; *NTPG* 170-81.

148 Sobre el rumor, cf. *Tac. Hist.* 2.8. Para una discusión reciente sobre la datación del Apocalipsis, cf. Smalley 1994, 40-50.

149 [Mateo 24:27-8](#) / [Lc. 17:24](#) , [37](#) .

150 Lc. añade: «En la tierra angustia de las gentes, perplejas a causa del bramido del mar y de las olas; desfalleciendo los hombres por el temor y la expectación de las cosas que sobrevendrán sobre la tierra» (21:25b). Los ecos aquí son de Salmo 65:7 (65:8 MT); Sabiduría 5:22 .

151 Mt. añade 'la señal del hijo del hombre aparecerá en el cielo, y todas las tribus de la tierra lamentarán' (24:30). Los ecos esta vez son de Zac. 12:10 , cuyo contexto es de gran luto en Jerusalén y luego victoria para el verdadero pueblo de Dios, especialmente la casa de David.

152 Mt. añade 'con trompeta' (24:31), haciendo eco, por ejemplo, Isaías 27:13 . La palabra para «mensajeros» es *angeloi* ; esto podría significar «ángeles», pero también podría referirse naturalmente a mensajeros humanos.

153 Lc. omite esta última frase y añade en su lugar: «Cuando estas cosas comiencen, erguíos y levantad la cabeza: vuestra redención está cerca» (24:28).

154 Mc. 13:24–31 . Variaciones significativas en los párrs. (Mateo 24:29–35 / Lc. 21:25–33) se señalan más arriba.

155 NTPG 280–99.

156 No puedo resistirme a citar la observación de un estudiante perplejo, en Vancouver en 1988, quien comentó en este punto que ahora *No* sabía si venía o iba.

157 cf. más abajo, en Mateo 25:31 y Zacarías 14:5 .

158 NTPG 289–5, 304, 312–17.

159 Hechos 5:33–9 .

160 Caird 1965, 22.

161 Josefo dio testimonio de esto de una manera diferente, al registrar los relatos de la gran puerta del Templo que se abrió por sí sola y los ángeles que se despidieron: *Guerra* 6.293–300.

162 En el *Pax Romana* , con todas sus ambigüedades, véase Wengst 1987, Parte I.

163 Dt. 30:2–5 . La LXX del v. 4 traduce el hebreo *biqtse hashamayim* , lit. 'entre los confines de los cielos', como *ap' akrou tou ouranou heos akrou tou ouranou* , 'desde el extremo del cielo hasta el extremo del cielo', lo cual se repite más o menos exactamente en Mateo 24:31b , *ap' akron ouranon heos ton akron auton* , y modificado sólo ligeramente en Mc. 13:27b , *ap' akrou ges heos akrou ouranou* ('desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo'). Esto, en otras palabras, sugiere firmemente que el pasaje de Mc. no se refiere a un evento 'sobrenatural' o 'celestial', sino a una actividad terrenal.

164 cf. también Salmo 106:47 ; Isaías 27:13 ; 2 Macabeos 2:7 .

165 Zacarías 2:6-12 . Los «cuatro vientos del cielo» también aparecen en Daniel 7:2 ; *Did* . 10.5.

166 Lc. 13:6-9 ; Mc. 11:12-14 , 20-24 .

167 Interpretar «él está cerca» en el sentido de la «segunda venida», con una interpretación literal de «la venida del hijo del hombre en una nube», plantea problemas adicionales: ¿por qué debería estar «a las puertas»? Si la respuesta es que esta última frase debe interpretarse metafóricamente, por supuesto que estoy de acuerdo; pero entonces deberíamos estar dispuestos a reconocer que todo el pasaje es una compleja red de metáforas simbólicas. Reconocer solo como metáfora el lenguaje que aún funciona así en nuestro propio mundo sería el mayor anacronismo.

168 cf. Isaías 51:6 ; el capítulo en su conjunto trata del regreso del exilio, y la posible desaparición de los cielos y la tierra es, como en Mc. 13:31 / Mateo 24:36 / Lc. 21:33 , una manera de llamar la atención sobre la inquebrantable, por contraste, de la palabra profética, como en Isaías 40:8 ('La hierba se seca, la flor se marchita, pero la palabra de nuestro dios permanece para siempre'). Cp. también Jer. 31:36 LXX (debo esta referencia a Sylvia Keesmaat).

169 Entre los estudiosos serios, cf. por ejemplo, Ellis 1966, 246f.; Marshall 1978, 779f. El análisis en Gundry 1993, 790-2 es instructivo.

170 Sobre lo cual, véase más adelante, 470 .

171 cf. Lc. 17:22-37 ; 21:34-6 ; Mateo 24:26-8 , 37-41 .

172 Génesis 5:29-9:17; 19:1-29 . Tanto Noé como Lot fueron, por supuesto, bien conocidos en la tradición judía posterior: p. ej. *Jub* . 4.33-10.17; 16.5-9.

173 Lc. 18:1-8 , 9-14 .

174 El vínculo entre estos dos ('él los reivindicará/les concederá justicia'; 'él regresó a casa con razón') a veces queda oscuro en las traducciones al inglés, pero es claro en el griego, donde se usa la misma raíz.

175 cf. *NTPG* cap. 4, esp. 98-109.

Capítulo 9: Símbolo y controversia

1 Sobre el lugar de los símbolos dentro de las cosmovisiones, cf. *NTPG* cap. 5, esp. 122-6; sobre los símbolos dentro de la cosmovisión judía, cf. *NTPG* cap. 8.

2 Véase en particular la polémica de Sanders (1985 y 1993) contra escritores como Jeremías. Que Sanders sea justo con Jeremías (véase Meyer, 1991; Sanders, 1991) no es relevante para mi presente argumento, que se centra en posturas extremas más que en un análisis riguroso de la argumentación académica.

3 Crossan 1991a, 354-60.

4 *NTPG* 431f.

5 A pesar de las implicaciones de Sanders 1985, 264.

6 [1 Cor. 7:10s](#) . Para toda esta discusión, véase *NTPG* 421s. Versiones negativas del mismo argumento —temas que siguen siendo importantes en los evangelios, aunque rápidamente perdieron relevancia en la iglesia en expansión— se destacan, por ejemplo, en Caird 1965, Moule 1967.

7 Arriba, cap. 3. El primer borrador de este capítulo lo escribí durante mi estancia como invitado en la Universidad Hebrea de Jerusalén. No pienso olvidar las peligrosas ambigüedades del pasado ni del presente (sobre las cuales, cf. Ateek 1989; Howard 1993; Ellis 1994).

8 Cf., por ejemplo, Davies, 1964, 1974; Davies y Allison, 1988-91. Esta idea ha dominado una corriente en los estudios joánicos, como lo demuestra Martyn, 1979 [1968]: cf. ahora Smith, 1990.

9 *NTPG* 161-6, 451-2. Lieu 1994, 115 n. 22 registra 'un consenso general sobre la imposibilidad de relacionar la bendición [es decir, el *Birkat ha-Minim*] directa o exclusivamente con la ruptura entre judíos y cristianos'.

10 , por ejemplo, Aune, 1991; Dunn, 1991; 1992a; Bauckham, 1993b; Lieu, 1994. Collins, 1995, p. 20, habla de «la desaparición de la hipótesis de Jamnia». La diversidad entre estos trabajos demuestra ya las considerables incertidumbres que aún rodean la cuestión.

11 ej. [Gálatas 1:13s](#) , [23](#) (sobre lo cual véase Wright 1996c); [1 Corintios 15:9](#) ; [Filipenses 3:6](#) ; cf. [Hechos 8:3](#) ; [9:1](#) , [21](#) ; [22:4](#) , [19](#) ; [26:10s.](#); cf. [1 Tes. 2:14s](#) ; [Gálatas 4:29](#) ; [6:12](#) .

12 cf. *NTPG* 351-6.

13 Vermes 1973, 1983, 1993: véase cap. 3 para más detalles y análisis. Un argumento anterior contra el enfrentamiento de Jesús con los fariseos se encuentra en Winter 1974 [1961], pp. 174-176, 186. Winter llega incluso a afirmar, en este último pasaje, que Jesús mismo era fariseo, una opinión que ahora comparte Maccoby 1980; Sanders 1985, 400 n. 71, no se percata de ello.

14 Vermes 1993, 26: 'Su aproximación a la Torá y su percepción de su mensaje principal pueden haber llevado una marca individual, pero ni en general ni en ningún punto en particular puede ser identificado como un maestro antinomiano.'

15 Compárese el comentario de H. Chadwick, publicado en Vermes 1983, 13.

16 Neusner 1989, 290; cf. Neusner 1991, 1993, y afirmaciones similares en otras obras.

17 cf. *NTPG* 471-6.

18 Sanders 1985, caps. 9, 10; 1993, cap. 14. Sanders es seguido en varios aspectos por otros investigadores, por ejemplo Fredriksen 1988, 102-10; 1995a y b.

¹⁹ eg Sanders 1985, 53, 198, 292, cf. 273: 'los fariseos... no abandonaron Jerusalén'. Esta opinión no se repite en 1993, quizás porque ha sido socavada por obras como Dunn 1988, 266–74 (y cf. *NTPG* 181–203). En su análisis de 1985, Sanders se basó considerablemente en el fundamento frágil y dudoso de Smith 1977 [1956], 1978, criticado en la sección *NTPG* recién mencionada. Un ejemplo de fariseos fuera de Jerusalén: Josefo describe la actividad en Galilea del «muy estricto» Eleazar (*Ant.* 20.43–5).

²⁰ Sanders 1993, 215 y ss., 222 y ss.

²¹ Sanders 1985, 265, 291 ('Si Jesús no estaba de acuerdo con [los fariseos] sobre las leyes de pureza que les eran peculiares, habría sido sólo uno más' *am ha-arets* entre muchos'); cf. 1993, 214, 219. Sin embargo, en 1993, 44 Sanders admite que los fariseos «probablemente intentaron imponer sus puntos de vista» durante el período asmoneo, aunque afirma que aparentemente no lo hicieron durante el período herodiano y posherodiano (es decir, el período que incluye el ministerio de Jesús). A continuación, cuestionaré esta suposición, como lo hice en *NTPG* 185–203.

²² Sanders 1985, 260–4; 1993, 210–12, 230.

²³ Sanders 1985, 246 (observando que Bultmann planteó el mismo punto), 249 y ss.; 1993, 220–2. Véase también, por ejemplo, Vermes 1973, 29; Fredriksen 1995a y b. Cf. la sugerida, con matices, de un argumento similar en Räisänen 1982.

²⁴ Sanders 1985, 255, 263, 267–9, 293; 1993, 225f. Sanders, siguiendo a Hengel 1981b [1968], destaca el mandato de «dejar que los muertos entierren a sus muertos» (*Mateo* 8:21–2 / *Lc.* 9:59–60) como el mejor ejemplo.

²⁵ Sanders 1985, 293, 294–318.

²⁶ Conflicto escatológico: Sanders 1985, 263, 267, 269. Sin embargo, afirma (1985, 259) que «la llave escatológica no abre todas las puertas». Discrepo: una vez que se corta la llave escatológica con mayor precisión que Sanders.

²⁷ Sobre este punto, véase *NTPG* 190 y ss., 196 y ss.

²⁸ Filón *La norma Spec. Leg.* 2.253 se refiere a «miles» (véase más abajo).

²⁹ cf. *NTPG* 195f.

³⁰ *Jn.* 8:48 ; cf. Bauckham 1993b, esp. 139–41.

³¹ Kuhn 1970 [1962]. Una trágica analogía contemporánea: el asesinato del primer ministro israelí Yitzhak Rabin en noviembre de 1995 se debió a que se le consideraba una amenaza para un símbolo fundamental de la identidad judía: la tierra. Hay una gran diferencia entre un debate legal y un choque de símbolos.

³² Para lo que sigue, cf. *NTPG* 186–99, con evidencia completa.

33 Véase más adelante, sección 2. Ésta es la verdadera respuesta a Fredriksen 1995b.

34 cf. esp. *NTPG* 187–97, con referencias primarias y secundarias y discusiones.

35 Jn. 1:24 ; 4:1 .

36 1 Corintios 15:9 ; Gál. 1:13s . (describiendo tal comportamiento, en palabras que hacen eco del lenguaje habitual de Josefo acerca de los fariseos, como 'ser extremadamente celoso por mis tradiciones ancestrales'); Filipenses 3:6 . Véase de nuevo Wright 1996c.

37 José. *Vida* 110: cf. arriba, 250f.

38 Filón *Spec. Leg.* 2.253, un pasaje no abordado, por ejemplo, por Sanders 1992b. El término «miles» resulta de interés, por supuesto, en relación con la cuestión del número de fariseos, ya analizada.

39 Cf. nuevamente Sanders 1985, 267–9 y en otros lugares.

40 cf. por ejemplo Gundry 1993, 370f.

41 Sanders 1977, por ejemplo el resumen en 551f.

varias de estas ideas más completamente en Wright 1991. La idea de la familia única en Paul es retomada y discutida brillantemente por Boyarin 1994, aunque su tesis central no me convence: ver Wright 1995b.

43 cf. *NTPG* 421.

44 Sobre esta cuestión largamente debatida, véase más recientemente Wenham 1995.

45 Sobre todo esto, cf. *NTPG* 186–99; Borg 1984, 4–17.

46 Números 25:6–13 ; 1 Reyes 18:40 . Para esta tradición, cf. esp. Hengel 1989c [1961], cap. 4.

47 cf. *NTPG* 237–41; y más abajo, 388 .

48 Fredriksen 1995a y b.

49 Fredriksen 1995a, 45 y otros.

50 Sanders 1983a, 102, con 117 n. 27; cf., de manera similar, 1993, 222. Cp. Klausner 1947 [1925], 376: «El judaísmo de aquella época... no tenía otro objetivo que salvar a la pequeña nación, guardiana de grandes ideales, de hundirse en el vasto mar de la cultura pagana...».

51 Sanders 1985, 396 n. 4. Para el material de Josefo, véase más abajo.

52 1 Macabeos 1:41–9 .

53 1 Macabeos 2:23–6 . La narración misma se ha visto afectada por el recuerdo del pasaje de Finees: compárese "a la vista de todos" con Núm. 25:6 ; 'cuando Matatías lo vio' con Números 25:7 .

54 1 Macabeos 2:49–50 , 64 , 67–8 (sobre la penúltima frase, véase más adelante, 502–7). El mismo capítulo revela (2:29–41) el dilema en el que se

encontraban los rebeldes: al ser atacados en sábado, ¿debían resistir? La votación se inclinó a favor de la resistencia: cf. Jos. *Ant.* 12.274–7, y la decisión similar en *Guerra* 2.517s., y cf. Safrai 1976b, 805s.

55 2 Macabeos 6:1–2 , 5–6 , 10–11 , 18–19 .

56 Filón *Pierna* . 115–17.

57 *Apión* 2.147, 178s., 189, 271s., 282; cf. 228 (los judíos se aferraron a sus leyes bajo mayor presión que la que obligó a los espartanos a abandonar las suyas). Josefo no suele usar la palabra *ethnos* ('nación') en estos pasajes, sino que simplemente dice 'nosotros' y 'los demás'.

58 *Apión* 2.287–90.

59 Para las actitudes paganas hacia las costumbres judías, véanse los extensos análisis de Stern (1974-1984; 1976); y ahora Feldman (1993), caps. 3-5. Sobre el cuidado que se tuvo para evitar la transigencia con la idolatría pagana dentro de la tierra de Israel, cf. p. ej., Safrai (1994), pp. 243-254.

60 Cf. Douglas 1966, 1968, 1993. Sobre este punto, cp. Goodman 1987, 99s.; Saldarini 1988, 286.

61 Véase más abajo, 398–403 .

62 *Apión* 2.209f.

63 1 Macabeos 2:68 ; véase más abajo, 502–7 .

64 Este punto ya fue visto con bastante claridad por Dodd (1968, 94-7).

65 So Fredriksen 1995 a & b. Esto no quiere decir que tal proyección no exista en la investigación moderna.

66 cf. Sanders 1993, 235: «[Jesús] parece haber creído que quienes lo seguían pertenecían a los elegidos de Dios». Esto no es precisamente una retrospectiva del igualitarismo del siglo XX.

67 (i) Mc. 2:23–8 / Mateo 12:1–8 / Lc. 6:1–5 ; (ii) Mc. 3:1–6 / Mateo 12:9–14 / Lc. 6:6–11 ; (iii) Lc. 13:10–17 ; (iv) Lc. 14:1–6 . En Juan: 5:2–18 ; 9:1–41 . Cf. también *In. Thom.* 2.1–5.

68 1985, 264 y siguientes; 1993, 212–18.

69 Sanders 1985, 265.

70 Sanders 1993, 214.

71 Filón *Espec. Leg.* 2.253 (arriba, 379).

72 cf. *NTPG* 195.

73 cf. p. ej. Mateo 10:24s .

74 El Rollo de Guerra de Qumrán (1QM) muestra cuán teológicamente estilizada podría ser la imagen de una futura Guerra Santa contra los paganos.

75 Mc. 3:4 ; Lc. 13:15s .; 14:5 .

76 Mc. 2:25–6 / Mateo 12:3–4 / Lc. 6:2–4 ; cf. 1 Samuel 21:1–6 .

77 En la versión de Mateo de la historia, hay una palabra más acerca de los sacerdotes en el Templo que profanaron el sábado y permanecieron sin culpa (12:5). Pero, como demuestra el versículo siguiente, esto tampoco es un simple argumento legal. Lo que importa es la imponente afirmación: «Algo mayor que el Templo está aquí».

78 cf. *NTPG* 291–7; y más abajo, esp. 512–9 .

79 Ver Dt. 5:15 junto Éxodo 20:11 .

80 Mc. 2:23–3:6; Lc. 15:24 , 32 (véase arriba, cap. 4); 16:31 (arriba, 255f.).

81 Esta vez, es el jefe de la sinagoga quien se opone. Esto es interesante desde una perspectiva histórica-tradicional: aquí no hay fariseos de cartón piedra.

82 ej. Lc. 14:5 ; cf. CD 11:13–14, sobre el cual cp. Meier 1994, 756.

83 Para un paralelo rabínico de este movimiento, cf. mYad. 3.5, discutido en *NTPG* 183.

84 Lo más cerca que llegamos es Romanos 14:5–6 ; Gálatas 4:10 ; Col. 2:16 . En ninguno de estos evangelios el tema del sábado tiene tanta importancia como en los cuatro evangelios canónicos; y en varios otros textos importantes sobre controversias en la iglesia primitiva (por ejemplo, 1 Cor.) falta por completo.

85 Mc. 7:1–23 / Mateo 15:1–20 . Diversos fragmentos de la narración tienen paralelos en fuentes no canónicas: cf. *P. Oxy.* 840 , 2.1–9; *Eger* , 3.1–6; *Thom* , 14.1–5.

86 Sobre la renovación del corazón véase más arriba, 282–7 .

87 Mc. 7:3s . Véase Gundry 1993, 348.

88 Mc. 7:15 / Mt. 15:11 / *Thom* . 14.5. Gundry 1993, 364 refuta convincentemente los argumentos de Crossan sobre la originalidad de la versión de *Thom* .

89 Mc. 7:17 . Tanto este pasaje como Mt. 15:15 se refiere al dicho como una 'parábola'; cf. Mc 3,23 para otro uso similar, que significa 'dicho críptico' en lugar de 'narración con significado oculto'.

90 Como lo implica, por ejemplo, Guelich 1989, 374, 377. Cp. 4:10 ; 4:34 ; 9:28 ; 9:33 ; 10:10 ; 13:3 ; y la discusión anterior, 236–9 .

91 cf., por supuesto, Marcos 6:18 , 21–9 . Debo mi primera comprensión de este punto a una conversación privada con el profesor Colin Brown. Véase supra, pp. 284–6 .

92 cf. Sanders 1993, 220: «Si [Jesús] hubiera recorrido Galilea, enseñando a la gente que estaba bien... comer cerdo, se habría producido una protesta enorme». Así es. Sanders deduce de la ausencia de tal protesta que Jesús no hizo tal cosa. Sugiero que la posibilidad más sutil es la correcta: Jesús lo

enseñó crípticamente, evitó la protesta, pero provocó alarma entre quienes sospechaban que podría haber deslealtad acechando bajo la superficie (así que... [Mateo 15:12-14](#)).

[93](#) Véase Fredriksen 1995a y b, criticando *NTPG* por (entre otras cosas) su uso de la frase «pureza racial». Por supuesto, la frase podría, si se malinterpreta radicalmente, conllevar asociaciones extremadamente negativas. Mi intención era que fuera una abreviatura de ese énfasis en la etnicidad, la consanguinidad, la identidad familiar y la pertenencia al pacto nacional, que yo, al igual que escritores de todos los orígenes, veo en todas partes en las fuentes judías de todos los períodos (y que, por si acaso, me complace afirmar, junto con Pablo en, por ejemplo, [Romanos 9:1-5](#)).

[94](#) Para algunos textos clave (hay muchos más), véase *NTPG* 230-2.

[95](#) Moore 1927-30, 1.19.

[96](#) [Éxodo 34:16](#) ; [Dt. 7:3-4](#) ; cf. [Esdras 9:11-12](#) .

97 Moore 1.20.

98 Moore 1.21.

99 Ibíd. El *amixia* , 'no mezcla', véase *NTPG* 230–2, esp. n. 63.

100 Moore 1.219–34; sobre la terminología, 219 n. 1. Véase además, por ejemplo, Urbach 1981. Sobre el monoteísmo y la elección cf. *NTPG* cap. 9.

101 A lo largo de la Biblia hebrea, se hace referencia a Israel como un *goy* , 'nación', o an *‘am* , 'pueblo'; uno u otro de estos se encuentra detrás de la gran mayoría de los casos de la LXX *ethnos* , 'pueblo' o 'nación'. *goy* y *‘am* se pueden usar indistintamente, aunque el primero enfatiza la identidad territorial y política (como, por ejemplo, *Ps.* 83:4), y este último 'el elemento de consanguinidad como base de la unión en un pueblo'; esto puede ser un elemento en *goy* también, aunque *‘am* y, aún más, *mishpachah* ('familia') enfatizan la noción de 'origen racial común, con su base en la consanguinidad' (así Clements en *TDOT* 2.427–8). El hecho de que el judaísmo del Segundo Templo no alcanzara una independencia política duradera significó que *goy* se usó cada vez más para las naciones paganas. 'Israel no identificó su elección con la retención de su estatus como *goy* . Como *‘am* , "pueblo", y *mishpachah* , "familia", Israel podía seguir siendo el pueblo de Yahvé, y fue solo como consecuencia de esto que esperaba recuperar una vez más el estatus de *goy* ' (Clements 433). En otras palabras, tanto los judíos palestinos que vivían bajo el régimen pagano como las comunidades de la diáspora pudieron, gracias a su creencia en una ascendencia común, permanecer como pueblo a pesar de la diversidad política y territorial. Por muchos prosélitos que hubiera, y por muchos judíos étnicos que se asimilaran al paganismo, la noción de identidad familiar siguió siendo central.

102 *Mc.* 3:21 , 31–5 / *Mateo* 12:46–50 / *Lc.* 8:19–21 / *Thom.* 99; cp. *Mc.* 4, 11 y párrs.

103 Safrai 1976a, 748.

104 *Lc.* 11:27s./ *Thom.* 79. El pasaje de *Thom.* explica el dicho añadiendo *Lc.* 23:29 ('Bienaventurados los vientres que no concibieron, y los pechos que no criaron').

105 *Mateo* 8:21–2 / *Lc.* 9:59–60 ; cp. *Lc.* 11:27–8 / *Thom.* 79.

106 Hengel 1981b [1968], cap. 1; Sanders 1985, 252–5, ambos con más detalles. Cf. *mBer.* 3.1: «Aquel cuyo muerto yace insepulto ante él está exento de recitar el *Shemá* , de recitar la *Tefilá* y de llevar filacterias. (Algunos textos de la Mishná añaden: «y de todos los deberes prescritos en la Ley».) Como afirma Hengel (1981b [1968], 9f.): «la negativa a dar sepultura siempre se había considerado entre los griegos y los judíos un acto de impiedad inaudito»; cp. Sanders 1985, 253: «la obligación de cuidar a los parientes

muertos, especialmente a los padres, se mantenía muy estrictamente entre los judíos en la época de Jesús». Cf. también págs. 346-348 supra.

107 Mateo 10:34-9 ; los paralelos en Lucas son 12:51-3 ; 14:25-7 (una versión más extensa, que incluye esposa, hermano, hermana e incluso a uno mismo). También en *Tom* 55; modificado aún más en *Tom* 101. Merece la pena estudiar todo el contexto de la cita de Miqueas (Miq 6-7) por las numerosas resonancias intertextuales de la propia obra profética de advertencia y promesa de Jesús.

108 Mc. 10:29-30 / Mateo 19:29 / Lc. 18:29 .

109 Mateo 22:23-33 / Mc. 12:18-27 / Lc. 20:27-38 : La cuestión es que la ley del levirato, en la que se basa el aparente *reductio ad absurdum* de los *saduceos* , solo se aplica cuando el pueblo de Yahvé se constituye mediante el matrimonio y la procreación. Jesús anunciaba el amanecer de una nueva era, el tiempo de la resurrección, en el que esto no ocurriría.

110 Mateo 10:39 / Lc. 17:33 / Jn. 12:25 ; Mateo 16:25-6 / Mc. 8:35-7 / Lc. 9:24-5 ; Lc. 14:26 ; cp. *Thom* . 55; 67. Sobre la ausencia del «individualismo» moderno en el mundo de Jesús, y todo el sistema de grupos de parentesco, etc. que predominaba en su lugar, cf. Malina y Rohrbaugh 1992, 100f.

111 Malina y Rohrbaugh 1992, 78.

112 Mateo 8:19-20 / Lc. 9:57-8 / *Tom* . 86.

113 Cf. *NTPG* 226 y siguientes, con referencias. Sobre la propiedad, cf. Hengel 1974.

114 cf. esp. Hengel 1989c [1961], 127-44 (y *NTPG* 173).

115 Las palabras hebreas para «herencia», «posesión» y «descanso» están estrechamente relacionadas al hablar de la tierra: cf. Janzen 1992, 144s. Sobre la profunda renuencia a desprenderse de la tierra ancestral, cf. p. ej. Alon 1989 [1980], 154s.; Safrai 1994, 308.

116 Un punto que se pasó por alto en el debate por lo demás delicado de Harvey 1990, cap. 6.

117 Mateo 6, 19-21 ; cf. Lc. 12:33s .

118 Lc. 12:13-15 ; la primera parte de este diálogo se repite, y luego se modifica un poco, en *Tom* . 72. Sigue en Lc. 12:16-21 (paralelo en *Tom* . 63) la parábola del rico insensato. Cf. también el dicho de «dios y mamón» (Mateo 6:24 ; Lc. 16:13).

119 Lc. 12:33-4 ; cf. Mateo 6:19-21 .

120 Lc. 14:33 .

121 Mc. 10:21-2 / Mateo 19:21-2 / Lc. 18:22-3 .

122 Lc. 14:27-32 (torre, guerra); note que este pasaje está entre las advertencias acerca de no ser indulgentes con la familia (14:25-6) y acerca

de renunciar a las posesiones (14:33). Derrett 1977 ve estas alusiones, pero luego las oscurece con una lectura más multifacética.

123 ej. Vermes 1973, 1993.

124 Para lo que sigue, cf. *NTPG* 224–6, y las fuentes primarias y secundarias allí citadas, a lo que se suma Meyers 1992, con bibliografía; y el rico, evocador y multidimensional ensayo de Meyer 1992a, cap. 11. Ciertos puntos del presente tratamiento responden implícitamente a preguntas y críticas dirigidas a *NTPG*.

125 «Nuestro tiempo será el que se escribirá, cantará y hablará mientras el pueblo judío viva. Nuestro tiempo será la generación del Tercer Templo... Reconstruyamos Sión». Resolución del comité ejecutivo nacional del grupo sionista Habonim, noviembre de 1947; citado en Richler 1995, 154. Esta ambición sigue siendo apreciada, como se informa, por ejemplo, en Mairson 1996, 30 y ss.

126 cf. por ejemplo Donaldson 1985, sobre Mateo.

127 *Sal. 48:2*. Cf. Sanders 1993, 262: «Creo que es casi imposible exagerar la importancia del Templo en la Palestina judía del primer siglo».

128 Moore 1927–30, 1.369f., con referencias rabínicas.

129 Meyers 1992, 351, 539. Cp. también esp. Barker 1991; Meyer 1992a, 231f., 240–51.

130 Los autores que tratan este tema señalan con frecuencia este punto: por ejemplo, Meyers, 1992, 360; DP Wright, 1992b, 241-3; Sanders, 1992b, 70f.

131 Sobre la distinción y las estrechas similitudes entre ambos, véase más adelante.

132 Moore 1927–30, 1.502 y ss.

133 GA Anderson 1992, 878.

134 cf. GA Anderson 1992, 871f., 877–81; Sanders 1992b, cap. 7. Sigo estos relatos bastante de cerca en lo que sigue.

135 cf. Sanders 1992b, 106.

136 Véase Neusner 1989, citando *Éx. 30:16* con mShek. 1.3 y tShek. 1.6.

137 cf. Sanders 1992b, 71. Al mismo tiempo, las esferas moral y cultural no pueden separarse nítidamente, como se ha hecho con bastante frecuencia en lecturas posteriores y anacrónicas de, por ejemplo, la visión de Pablo sobre la ley. Cf., por ejemplo, Filón *Pierna específica*. 3.63, 208f.

138 Los pecados en cuestión son «ignorantes» o «involuntarios», es decir, cuando uno desconocía que la acción estaba prohibida o cuando sabía que la cometería, pero no tenía la intención de cometerla. Cf. Wright 1991, 221-3.

139 cf. GA Anderson 1992, 879f., citando a Gese y Janowski como representantes del primer punto de vista y a Milgrom del segundo.

140 cf. DP Wright 1992a, 73: 'Que [las ofrendas por el pecado/purificación] purifiquen los santuarios en nombre de las personas revela el factor humano en la dinámica del sacrificio: es decir, cuando pecan o sufren una impureza severa, el santuario se ensucia... Los pecados y la impureza tienen una conexión íntima: los primeros causan la segunda en el santuario.'

141 Sanders 1992b, 116, concluyendo su ejemplo (113-116) de una familia que acudía al Templo, tras haber tenido un hijo durante el año (por lo que la esposa necesitaba completar su purificación posparto) y haber cometido un delito menor por el cual ya se había restituido (por lo que el esposo necesitaba completar el proceso de perdón). Esto pone de relieve el anuncio de Jesús del perdón de Zaqueo ([Lc. 19:1-10](#)): se hubiera esperado que, además de hacer restitución, ofreciera un sacrificio en el Templo, y así completara el proceso del perdón (Sanders 1993, 235).

142 Sanders 1992b, 107.

143 cf. Sanders 1992b, 125-43; *NTPG* 233-5.

144 Entre la literatura reciente, cf. esp. Bokser 1992, con otras referencias.

145 DP Wright 1992a, 73. El Día de la Expiación se prescribe en detalle en Levítico 16 y se analiza extensamente en mYom.

146 [1 Reyes 8:27](#) .

147 Para una exposición más detallada de estos dos puntos básicos, cf. la reciente discusión de Grabbe 1992, 538-40.

148 ej. [Núm. 15:30s](#) .; cp. mKer. 1.2; 2.6; 3.2.

149 Véase más arriba, [246-58](#) .

150 [Isaías 53:10](#) : "Cuando hayas puesto su vida en ofrenda por la culpa" ['asham , como en [Levítico 5:15](#) y otros pasajes] (cf. infra, [605](#) n. [227](#)). El contexto más amplio de Isaías describe la llegada del reino, el regreso del exilio, el regreso de Yahvé a Sión y la renovación del pacto; es decir, los elementos que corresponden a la condición descrita en Levítico 26; 1 Reyes 9; etc.

151 Meyers 1992, 364. Cp. (entre muchas posibles referencias). [Zacarías 6:9-14](#) ; Salmo 17:21-34, esp. 22, 30.

152 Meyers 1992, 364f.; cf. *NTPG* 160, 225-6, 308-9.

153 Meyers 1992, 367.

154 cf. *NTPG* 205s.; Evans 1992; cp. Collins 1995, 84, con una nota sobre las diferencias calendáricas entre los esenios y el culto oficial de Jerusalén. Herodes el Grande aparentemente favorecía a los esenios (Jos. *Ant.* 15.371-9; cf. *NTPG* 206), pero estos no parecen haber correspondido al elogio, al menos en lo que respecta al Templo de Herodes.

155 Collins 1995, 84.

- 156 mAb. 3.2. Cf. Meyers 1992, 367.
- 157 Aboth de R. Nathan 4; cf. *NTPG* 228f.
- 158 En la quinta división de la Mishná (Kodashim).
- 159 José. *Guerra* 2.427. Sobre las críticas al Templo vigentes en la época, véase más adelante.
- 160 Goodman 1987; véase más abajo.
- 161 Todo comentario, y casi todo libro reciente sobre Jesús, dedica espacio a estos textos: son especialmente notables los de Sanders, 1985, cap. 1 (seguido de cerca, por ejemplo, por Fredriksen, 1988, pp. 111-114); Gundry, 1993, pp. 639-647. Entre otros estudios recientes, podemos destacar Catchpole, 1984; Bauckham, 1988; Chilton, 1992b, 1994, cap. 2; Matson, 1992; Richardson, 1992; Meyer, 1992a, cap. 11, esp. 261-266. La mayoría de estos también citan abundante literatura anterior.
- 162, por ejemplo, Richardson 1992; Chilton 1992b, 1994 cap. 2; varios artículos de Evans (1989a y b, 1992, 1993).
- 163 Sobre las críticas al Templo vigentes en la época cf., entre fuentes primarias, el lamento por los males de las familias sumo sacerdotales en bPes. 57a; Jos. *Ant.* 20.179-81; 204-7; y el (desafortunadamente fragmentario) séptimo capítulo de *T.Mos*, sobre el cual véase Bauckham 1988, 79s., con nota. Otros tratamientos secundarios incluyen Goodman 1987; Evans 1989a y b, 1992, 1993.
- 164 Chilton 1992b (cf. 1992a). Su punto de vista se resume en 1992b, p. 155, y es seguido, con modificaciones, por Lang 1992, p. 470.
- 165 esp. Sanders 1985, 1993. Barrett 1975 ya había hecho esta sugerencia.
- 166 cf. Crossan 1994, 127-33.
- 167 cf. Neusner 1989. La teoría de Neusner es un cruce interesante entre las de Sanders y Chilton, con elementos de Bauckham también.
- 168 Meyer 1979, 170; 1992a, 262-4.
- 169 Trumbower 1993, esp. 514. De manera similar, aunque con énfasis en un tipo particular de corrupción, Bauckham 1988 (ver esp. 86, 175 n. 82).
- 170 Catchpole 1984, resumido en 334.
- 171 Borg 1984, 1987a, 1994a, 1994b. Véase Borg 1994a, 125 n. 72: «Tanto entonces como ahora, veía el templo como el centro de la política de pureza y la acción del templo como una protesta contra dicha política. Sin embargo, entonces veía la política de pureza (y el templo) como la base ideológica del movimiento de liberación nacional; ahora veo la política de pureza (y el templo) como la ideología de las élites gobernantes indígenas».
- 172 Sobre las hipótesis y su verificación cf. esp. *NTPG* 31-46, 98-109.
- 173 por ejemplo Meyer 1979, 1992a y b.

174 Sanders 1985, cap. 1.

175 Como era de esperar, todavía es rechazado o al menos cuestionado por uno o dos constructores, p. ej., Mack 1988, 292; Miller 1991. Con la gran mayoría de los intérpretes, asumo la historicidad básica del evento; su coherencia múltiple con el resto del panorama (incluida la ideología del Templo expuesta, p. ej., en Meyer 1992a, cap. 11) es un sólido argumento a su favor. Sin embargo, algunas de las preguntas de Miller son bastante importantes y se abordarán. *de paso* en lo que sigue.

176 Isaías 20:1-6 ; Jer. 19:1-15 ; Ezequiel 4:1-17 . Cf. también Isaías 8:1-4 ; Jer. 13:1-11 ; 27:1-15 ; 32:6-15 ; Ezequiel 12:1-25 .

177 Bauckham 1988, 87 señala correctamente que las profecías de la destrucción del Templo regularmente se refieren no sólo a la demolición sino al juicio (divino) (citando Miqueas 3:12 ; Jer. 7:26 ; Sib. Or. 3.265-81; 4.115-18; Apoc. Abr. 27; 2 Bar. 1-8; 4 Bar. 1-4).

178 Mc. 11:12-14 / Mt. 21,18-19 , cf. Lc. 13:6-9 ; Lc. 19:41-4 ; Jn. 2:19 ; Mc. 14:58 / Mateo 26:61 ; Mc. 15:29 / Mateo 27:40 ; Tom. 71; Hechos 6:14 .

179 Sobre este problema cf. esp. Bauckham 1993b, 143f.; 1995a, 441-50; 1995b.

180 cf. cap. 11 a continuación.

181 Meyer 1992a, 263; esto da una respuesta positiva a la pregunta planteada por Harvey 1982, 133f.; Sanders 1985, 76, sobre si la gente habría entendido el simbolismo.

182 Sobre lo cual véase ahora Chilton y Evans 1994a, 288 y ss.; 319 y ss. Observan que las citas están unidas entre sí, en el típico estilo judío, por el lema «casa», que aparece en la parte de Jeremías 7:11 no se cita ('¿Se ha convertido *mi casa* , sobre la cual es invocado mi nombre, en cueva de ladrones delante de vuestros ojos?').

183 cf. por ejemplo Sanders 1993, 254 sobre la alusión a Zacarías.

184 Isaías 56:6-8 .

185 cf. NTPG 267f. ¿Por qué el monte. (21:13) y Lc. (19:46) ¿omite «por todas las naciones»? ¿Posiblemente porque, al escribir después del año 70 d. C., no había ninguna posibilidad de que esto sucediera (véase Borg 1984, 349 n. 67, con otras referencias)? Pero tampoco había posibilidad de que fuera una casa de oración. ¿Quizás porque Mateo y Lucas ya habían comenzado el proceso de transformar el evento de una parábola de juicio representada a una protesta puramente económica?

186 Jer. 7:3-15 . El pasaje continúa advirtiendo que el valle de Hinom (= 'Gehena') se convertirá en una fosa común (7:31s).

187 Así, por ejemplo, Sanders 1985, 66f.; 1993, 255f., 260 (sugiriendo que los evangelistas podrían haber tomado la frase de Jeremías para hacer que el incidente pareciera políticamente inocuo).

188 Harvey 1982, 132f. Chilton y Evans 1994a, 288, n. 22 sugieren que esto es sólo una hipérbole; pero véase más abajo.

189 *Ant.* 14.415s.; 15.345–8; cf. *Guerra* 1.304–11.

190 *Lc.* 23:19, con *Jn.* 18:40; *Mc.* 15:27 y párrs.

191 Véase Borg 1984, 348 n. 62, con otras referencias (y cf. arriba, 414 n. 171). Bauckham 1988, 84f. ofrece una interpretación diferente de *lestai*: la aristocracia sacerdotal utilizaba el Templo como un refugio seguro desde el cual, metafóricamente, lanzar incursiones de saqueo, es decir, para perseguir riquezas mal habidas.

192 Borg 1984, 174. Otros que han comprendido este significado de «cueva de ladrones», aunque no han coincidido en su reconstrucción posterior, incluyen a Buchanan 1959; Roth 1960; Gaston 1970, 85, 474; Barrett 1975, 15s. Meyer 1992a, 277 n. 71, niega la relevancia de «revolucionarios»; pero el significado de «violentos», que él respalda, plantea prácticamente el mismo argumento.

193 Esta lectura es diferente, entonces, de aquellas que ven a Jesús intentando permitir a los gentiles participar más plenamente en el culto del Templo; ver la discusión de varios puntos de vista en Sanders 1985, 68f.

194 Como lo sugiere, por ejemplo, Barrett 1975, 16; Gundry 1993, 645 se opone a esto, pero su objeción no entiende el punto que estoy planteando.

195 José. *Guerra* 6.323–7, 351–3. (Tito se negó, 'indignado de que hombres en posición de cautivos le presentaran propuestas como vencedores' (352).)

196 *Mc.* 11:12–14, 20–5 / *Mateo* 21:18–22; cf. p. ej. Barrett 1975, 13s. Sobre los motivos de Lucas para omitir la historia, cf. Kinman 1994. Lucas, por supuesto, tiene una parábola que apunta en la misma dirección (13:6–9), como lo hace la parábola de los labradores malvados, que los tres sinópticos ubican poco después del incidente del Templo (y sobre la cual cf. más abajo, 497–501).

197 Sobre todo el tema cf. Telford 1980.

198 *Jer.* 8:11–13; cf. *Miqueas* 7:1 y su contexto circundante.

199 *Mc.* 11:22–4 / *Mt.* 21,21ss.; cf. *Mateo* 17:19s.; *Lc.* 17:5s.; *Tom.* 48; 1 *Cor.* 13:2. Incluso el Seminario de Jesús concordó en que la atestación múltiple hacía probable el dicho, aunque esto no fue suficiente para persuadirlos de que un dicho tan políticamente incorrecto pudiera emanar de Jesús (Funk y Hoover 1993, 99).

200 De igual manera, en un giro caleidoscópico de imágenes proféticas, "la montaña" podría leerse, en el contexto de [Zacarías 4:7](#), como la oposición que impide la construcción del verdadero Templo por parte del Mesías. Véase más adelante, cap. 11.

201 Así Meyer 1992a, 262f.; Sanders 1993, 254; Trumbower 1993, 514, subrayando que otras figuras del primer siglo actuaron deliberadamente según profecías bíblicas: por ejemplo, Teudas (*Ant.* 20.97–8), el egipcio (*Guerra* 2.261–3; *Ant.* 20.168–72), el samaritano (*Ant.* 18.85–7) —e incluso Jesús ben Ananías, citando como lo hizo de [Jer. 7:34](#); [16:9](#) (*Guerra* 6.300–9).

202 mBer. 9,5; bBer 54a; 62b.

203 Aunque es difícil correlacionar [Mc 11:16](#) exactamente con los diferentes elementos en [Zacarías 14:20s](#).; cf. Bauckham 1988, 77s.; Gundry 1993, 642s. La sugerencia de Bauckham (78) de que los «vasos» en cuestión se utilizaban para transportar los materiales para las ofrendas de harina, aceite y vino, y que Jesús se oponía al monopolio de las ganancias así obtenidas, es ingeniosa, pero, a pesar de cierto respaldo de mShek. 4.9; 5.4, debe seguir siendo una suposición.

204 Borg 1984, 176.

205 Richardson 1992: cita de 508 n. 5. Esta propuesta es analizada por Chilton 1994, 172–6.

206 Bauckham 1988; sobre el impuesto, véase Horbury 1984b; Bauckham 1986.

207 Chilton 1992a, 1992b; 1994, 172–6.

208 Este es el punto que Neusner (1989) ve claramente, lo que me permite combinar la fuerza del argumento de Bauckham y una parte del de Chilton (1994, 174) con el tema del juicio.

209 [Daniel 8:11s](#).; [11:31](#); [12:11](#); [1 mac. 1:45 y siguientes](#); *Guerra* de Jos 6,94 y siguientes; mTaan. 4.6.

210 cf. Jos. *Guerra* 6.96–110. Este discurso, según se informa, de Josefo (desde fuera de la ciudad) a Juan de Giscala (quien se encontraba dentro), inmediatamente después del cese de los sacrificios, es sumamente instructivo. Juan, el líder de los bandidos, declara que la ciudad no puede ser capturada, pues pertenece al dios de Israel (98). Josefo responde, entre lamentos y lágrimas (111), que habla en nombre de las tradiciones de los padres (107) y en consonancia con los profetas (109) al invitar a Juan al arrepentimiento (103), aunque lo considera inútil, ya que «es Dios, pues, Dios mismo, quien, junto con los romanos, trae el fuego para purificar su Templo y exterminar una ciudad tan cargada de contaminación» (110). El hecho de que el discurso esté claramente elaborado a posteriori carece de importancia; la secuencia de

pensamiento demuestra la coherencia de la línea argumental que hemos seguido hasta ahora.

211 Sanders 1993, 259 ve que «como buen profeta judío, [Jesús] podría haber pensado que Dios emplearía un ejército extranjero para esta destrucción»; pero luego sugiere que, «como escatólogo radical del primer siglo, probablemente pensó que Dios lo haría directamente». A la luz de *NTPG* cap. 10, sugiero que esta es una falsa dicotomía. Mairson 1996, 30s. reporta una no dicotomía similar con respecto a las opiniones del siglo XX sobre la reconstrucción del Templo: el Mesías lo construirá y descenderá del cielo.

212 ej. [Lc. 13:1-3](#) ; [Hch. 4:1-4](#) ; [21:30-6](#) ; Jos. *Guerra* 2.223-7 (= *Ant.* 20.105-12). El último de estos es particularmente ilustrativo. Cumano, el cuarto procurador (48-52 d. C.) después de Pilato, situó tropas (una compañía, es decir, 128 soldados) para vigilar el Templo, con el fin de sofocar cualquier levantamiento que pudiera ocurrir durante la Pascua. El comportamiento indecente de uno de los soldados provocó un motín, tras lo cual Cumano convocó a todas sus tropas a la fortaleza. La multitud huyó aterrorizada y un gran número de ellos murió.

213 Sanders 1985, 306. Se refiere, estrictamente hablando, a la entrada en Jerusalén, no a la acción del Templo; pero el punto es básicamente el mismo.

214 Sobre Cumanus, véase la nota anterior menos una.

215 Meyer 1979, 183 (todo el pasaje es muy perspicaz). Para una explicación similar, cf. Gundry 1993, 646. Esta hipótesis, a mi juicio, no puede reducirse a la disyuntiva de «incidente importante, por lo tanto, Jesús debería haber sido arrestado» o «no arrestado, por lo tanto, no hubo incidente real»: cf. Miller 1991, 248.

216 Sanders 1985, 71, citando a otros que han mantenido interpretaciones similares; 1993, 261 y ss. En este último libro, el tema de la «reconstrucción» es considerablemente más sutil que en el primero, quedando eclipsado (correctamente, en mi opinión) por el énfasis en la «destrucción».

217 [Mc. 14:57s.](#) / [Mateo 26:60s.](#)

218 [Jn. 2:19](#).

219 Sanders 1985, cap. 2 (77-90).

220 Sanders 1985, 74 reconoce sólo una parte de esto (que cualquier persona sensata podría ver que causar problemas conducirá al desastre), y hace una división entre la destrucción por armas extranjeras y la destrucción por el dios de Israel, lo cual es falso tanto para la justificación bíblica (por ejemplo, [Isaías 10:5s.](#)) y a la percepción de Josefo del desastre como causado por el dios de Israel y perpetrado por Roma (*Guerra* 6.110). Véase nota 211 supra.

221 Sanders 1985, 73, 75, 87, 88. En la pág. 88, Sanders habla de que «la conexión entre el desastre, el castigo divino y la subsiguiente redención de un remanente» está «tan arraigada en el judaísmo que deberíamos asumir que incluso una simple declaración de destrucción no sería del todo malinterpretada». Así es; pero «la redención de un remanente» no indica de ninguna manera inequívocamente «la reconstrucción del Templo» en un sentido literal.

222 Por lo tanto, los primeros cristianos continuaron adorando en el Templo (por ejemplo, [Lc. 24:45](#)); sobre esto, cf. Bauckham, como en la nota 179 supra. La «adoración» de Israel era, para Pablo, uno de sus privilegios dados por Dios ([Romanos 9:4](#)), lo que lo equipara con los demás privilegios que, como argumenta a lo largo de Romanos, pertenecen al Mesías y a su pueblo judío-gentil. Fredriksen 1995b, 90s. caricaturiza el argumento al que se opone: No sugiero que Jesús «condenara» el Templo y su culto como «moral, social y religiosamente incorrectos».

223 [Mateo 9:13](#) ; [12:7](#) ; cf. [Mc. 12:33](#) .

224 *Aboth de R. Nathan* (A) 4.

225 So Davies & Allison 1988–91, 1.135, siguiendo a Davies 1964, 306f. y Hill 1977.

226 Neusner 1970, 114, 130.

227 So Davies 1964, 307.

228 *NTPG* 224–6, 307–20; cf. cap. 11 infra; y cf. Runnalls 1983; Gundry 1993, 642, con otras referencias. Me parece notable que, por ejemplo, Catchpole 1984 pueda considerar el incidente del Templo como no mesiánico.

229 Sobre la relación entre los símbolos y otros elementos de la cosmovisión, cf. *NTPG* 123–6.

230 [Isaías 35:1–2](#) , [5–6](#) , [10](#) .

231 Sobre las «obras poderosas» y los debates actuales acerca de ellas, véase el cap. 5 arriba.

232 [Mateo 11:4–6](#) / [Lc. 7:22–3](#) . Véase más abajo, [495–7](#) .

233 cf. [Mateo 5:5](#) ; [Mateo 19:29](#) / [Mc. 10:30](#) / [Lc. 18:29–30](#) .

234 [Mateo 13:45](#) / *Tom.* 76.

235 [Mc. 3:31–5](#) , etc.; véase supra, [400–3](#) ; cp. *G. Ebi.* 5; 2 *Clem.* 9.11. Sobre la importancia de los lazos de parentesco en el mundo de Jesús, cf. p. ej., Malina 1993, parte IV.

236 1 Crónicas 1–9; [Esdras 2:1–67](#) ; [8:1–20](#) ; [Nehemías 7:6–69](#) ; [11:3–12:26](#) .

237 [Lc. 9:60](#) ; la versión de Mt. ([8:22](#)) simplemente tiene 'sígueme'.

238 Sobre los doce, véase más arriba, 299f. Nb. Sanders 1985, 101: 'Encontramos aquí una historicidad de un tipo curioso: la historicidad de un símbolo.'

239 cf. *NTPG* 421f. en adelante [Mateo 8:5-13](#) / [Lc. 7:1-10](#) ; y, para la expectativa escatológica, *NTPG* 267f.

240 [Mc. 2:13-17](#) / [Mateo 9:9-13](#) / [Lc. 5:27-32](#) ; [Mateo 11:19](#) / [Lc. 7:34](#) ; [Lc. 15:1-2](#) ; [19:1-10](#) .

241 Sobre el intento de Horsley (1987) de distanciar a Jesús de los «colaboradores» de Roma, alineando así a Jesús con los movimientos de protesta social, cf. más arriba, 267 n. 100 .

242 La línea descartable en [Mateo 11:19](#) / [Lucas 7:34](#) no es precisamente una invención de la iglesia primitiva; fue sólo la proximidad de la frase “hijo del hombre” lo que hizo que el Seminario de Jesús votara el dicho como gris en lugar de rosa o rojo (Funk y Hoover 1993, 180).

243 Arriba, cap. 7 .

244 Expresado clásicamente en, por ejemplo, [Mateo 18:21-35](#) .

245 [Mc. 2:18-22](#) / [Mateo 9:14-17](#) / [Lc. 5:33-9](#) / *Thom* . 47,1-5; 104.1.

246 cf. *NTPG* 234f., con referencias a fuentes primarias y secundarias; a éstas, agregar Safrai 1976b, 814-16.

247 [Zacarías 8:19](#) .

248 [Marcos 2:19](#) , 21f./ [Mateo 9:15](#) , 16 / [Lc. 5:34](#) , [Lc. 5:34](#) , 36f . Lucas describe este último doble dicho como una «parábola»; se ha convertido en un aforismo independiente en *Thom* . 47,4f. (cf. también *Thom* . 104,1-3).

249 Éste parece ser el significado de la adición de Lucas en [5:39](#) .

250 [Mc. 2:1-13](#) / [Mateo 9:1-8](#) / [Lc. 5:17-26](#) ; [Lc. 7:36-50](#) ; cf. también [Lc. 19:1-10](#) .

251 cf. esp. [Isaías 40:1-2](#) ; [Lamentaciones 4:22](#) ; [Daniel 9:1-19](#) ; etc.

252 p. ej. 1QH 4.11-12; 5.4; 15.30f. (GM 317, 319, 344).

253 Meyer 1992a, 257.

254 Freyne 1988b, 47.

255 [Mc. 12:32-4](#) . Cf. [Mateo 9:13](#) ; [12:7](#) , citando [Oseas 6:6](#) (discutido arriba, 426f.).

256 [Mc. 2:5](#) / [Mateo 9:2](#) / [Lc. 5:20](#) .

257 Fredriksen 1995b sugiere que el perdón estaba disponible en cualquier lugar, en cualquier momento, dentro del judaísmo, siempre que alguien se arrepintiera. Esto es cierto en cierto sentido, pero como Sanders aclara (1992b, 103-18), la transacción no se completaba sin sacrificio. Fredriksen, al parecer, analiza la cuestión desde una perspectiva esencialmente posterior a los años 70.

- 258 por ejemplo Sanders 1985, 240, 273; 1993, 239.
- 259 cf. esp. [Mc. 14:25](#) / [Mateo 26:29](#) / [Lc. 22:18](#).
- 260 cf. por ejemplo Neusner 1989, 1993; Chilton 1992b.
- 261 cf. Funk & Hoover 1993, 32s.: Jesús, tras instar a sus seguidores a la humildad, no pudo haber asumido ninguna pretensión especial. Era, más bien, «como el héroe vaquero del Oeste americano, ejemplificado por Gary Cooper... modesto, modesto y sin ostentación». ¿Habría sido semejante figura un personaje histórico significativo?
- 262 *Dial.* 69.7; cf. Stanton 1994, 166f.
- 263 bSanh. 43a; 107b. Cf. Klausner 1947 [1925], 27f.; Horbury 1982a, 57; Stanton 1994, 167. La acusación también puede estar presente, al menos implícitamente, en *Ac. Thom.* 48, 96, 102, 106f: así Stanton, 169.
- 264 Traducción de Feldman en la edición Loeb.
- 265 cf. Bammel 1974; Stanton 1994, 169–71.
- 266 [Jn. 7:47](#), en contexto de [7:12](#), [25–7](#), [40](#); [10:19–21](#); [Lc. 23:2](#), [5](#), [14](#); [Mateo 9:34](#); [10:25](#); [12:24–7](#); [27:63s.](#); cf. Stanton 1994, 175s.
- 267 Cf. Neale 1993, 90–94, citando, por ejemplo, bSanh. 29a; 33b; etc., y análisis secundarios. El tema del «falso profeta» aparece, quizá como era de esperar, en Qumrán: Cf. 4Q375 1:4–9 (GM 278).
- 268 Stanton 1994, 171–5.
- 269 En consonancia con, por ejemplo, Stauffer 1960, 74; Jeremias 1971, 78; Bowker 1973, 38–52; Strobel 1980, 80–92; Hengel 1981b [1968], 38–42; Harvey 1982, 59; Sanders 1985, 300f.; los artículos recientes de Neale 1993 y Stanton 1994; y utilizando material de conferencias aún no publicadas del profesor Colin Brown, pronunciadas en Oxford en mayo de 1993.
- 270 Quienes creen en Q regularmente sugieren que se trata de una superposición Mark/Q, lo que da como resultado dos fuentes independientes: cf. Stanton 1994, 178f.
- 271 junio de 1980, 1523–9; Smith 1978, 94–139.
- 272 Schürer 3.342s. (Alejandro).
- 273 Esto abre otra posible dimensión de [Lc. 15:11–32](#), donde el hijo menor es precisamente un «hijo rebelde»—y la parábola se cuenta para defender a Jesús contra la acusación de «recibir a los pecadores y comer con ellos» ([15:2](#)). Debo este punto al profesor Colin Brown (cf. too Brown 1984, 288), quien me alertó también, sobre este punto, a Derrett 1970, 100–25. Aparte de en Deuteronomio, el tema del «hijo rebelde» se repite en [Proverbios 23:19–21](#); [28:7](#), y mencionado en Philo *Ebr.* 13–98; *Mut. Nom.* 206; *Spec. Leg.* 2.232; *Jos. Ant.* 4.264; *Apion* 2.206; 11QT 64; mSanh. 10.4–6; mShab. 9.6 (citando [Dt. 13:17](#)); mAb.Zar. *passim*, esp. 3.3f, citando también [Dt. 13:17](#).

274 Véase más arriba, 187f. Esta es la palabra usada por Josefo (*Ant.* 18.63) para describir los «milagros» de Jesús.

275 Stauffer 1960, 74; Neale 1993, 96–100.

276 mSan. 7.10; cf. Neale 1993, 92f., sugiriendo un vínculo con *Mc.* 3:6 ; 12:13 ; *Lc.* 11:54 , y citando otras discusiones.

277 Como se ha argumentado ocasionalmente, por ejemplo, Strobel 1980. Véanse los caps. 11–13 a continuación.

278 Comparar *Jn.* 7,45–52 , donde precisamente se plantea esta elección.

279 *Mc.* 3:21 .

280 *Mc.* 3:22 / *Mateo* 12:24 / *Lc.* 11:15 ; cf. *Jn.* 7:20 .

Capítulo 10: Las cuestiones del Reino

1 Ver *NTPG* 122–6, esp. 123; y arriba, 138–43 . Desde que escribí *NTPG*, me he dado cuenta de que es necesario añadir «¿Qué hora es?» a las cuatro preguntas iniciales (aunque se podría discutir más a fondo en qué punto del orden). Sin ella, la estructura se desmorona en la atemporalidad que caracteriza a algunas cosmovisiones no judeocristianas.

2 *Mateo* 5:3–10 / *Lc.* 6:20–3 ; *Mateo* 13:11 / *Mc.* 4:11 / *Lc.* 8:10 ; *Mateo* 11:25 / *Lc.* 10:21 ; *Mateo* 19:28 / *Lc.* 22:29–30 .

3 *Lc.* 15:7 , 10 .

4 *Mateo* 5:13 / *Mc.* 9:49–50 / *Lc.* 14:34s .; *Mateo* 5:14–16 / *Mc.* 4:21 / *Lc.* 8:16 ; 11:33 / *Thom.* 33. Para el tema del pensamiento judío del Segundo Templo, cf. *NTPG* 267f.

5 *Mateo* 5:43–8 / *Lc.* 6:27–36 .

6 Una de las mejores exploraciones de este tema sigue siendo la de Jeremías 1958.

7 Esto pone nuevamente en tela de juicio la normal suposición crítica de que los evangelios reflejan ante todo la vida de la iglesia primitiva: cf. *NTPG* 421 y sig.

8 *Esdras* 9:8s ; *Nehemías* 9:36 . Cf. *NTPG* 268–72.

9 *Mateo* 5: 5s. / *Lc.* 6:21 .

10 Arriba, 403–5 .

11 *Mc.* caps. 5, 7. Sobre el carácter de la Decápolis cf. por ejemplo Rey-Coquais 1992.

12 cf. p. ej. *Mateo* 11:21 / *Lc.* 10:13 .

13 *Mateo* 15:21 / *Mc.* 7, 24 (cf. 7:31).

14 *Mateo* 23:37 / *Lc.* 13:34 .

15 *Mateo* 11:12 ; 13:28 ; 16:4 (etc.); *Lc.* 19:44 .

16 cf. cap. 5 arriba.

17 Sobre este «dualismo» cf. *NTPG* 252–6, 297f.

- 18 Sobre este uso, véase n. 33 a continuación.
- 19 José. *Guerra* 6.300–9.
- 20 cf. *NTPG* 170–81, en el que se basa el presente párrafo.
- 21 Sobre todo esto cf. Otto 1984 [1938]; Horsley 1987, esp. 156–60; Hengel 1989c [1961].
- 22 4 Esdras 11–12; cf. *NTPG* 314–6, y siguientes, 512–9 .
- 23 Horsley 1987, 157, 159f.
- 24 *NTPG* cap. 10, esp. 280–99.
- 25 Este es el significado probable de *Mateo* 11:12 / *Lc.* 16:16 ; véase más abajo, 468f.
- 26 *Lc.* 19,42 , sobre lo cual cf. más arriba, 348s.
- 27 Véanse los caps. 1 , 3. El argumento más reciente en esta línea es el de Eisenman y Wise (1992): Jesús y los primeros cristianos fueron revolucionarios bélicos, mientras que Pablo fue el innovador que guió a la joven fe hacia el pacifismo. Cabe felicitar a los autores por encontrar otra forma de convertir a Pablo en el corruptor de la religión de Jesús.
- principios* de 1996, el análisis de Crossan de la predicación del reino de Jesús enfatizó su subversión del régimen político, social y económico de Antipas.
- 29 Véase Yoder 1972; Hengel 1971; Bammel y Moule 1984; cf. arriba, 85 , 97 y siguientes.
- 30 cf. esp. Borg 1984; y arriba, cap. 7 .
- 31 cf. arriba, 131–3 .
- 32 Dan. 2, 7; 4 Esdras 11–12; cf. *NTPG* 312–17. Collins (1995, 35) señala que el esquema de cuatro imperios mundiales que preparaban el camino para un quinto, definitivo, era bien conocido por los escritores persas, helenísticos y romanos. Cita, entre otros , el *Bahman Yasht*; *Sib. Or.* 4; Dionisio de Halicarnaso 1.2.2–4; Polibio 38.22; Tac. *Hist.* 5.8–9; y, entre la literatura secundaria, Mendels 1981. Para las sucesivas edades del mundo como oro, plata, bronce y hierro cf. también Hesíodo *Trabajos y días* 109–201; Ovidio *Metamorfosis* 1.89–150. Juv. *Sat.* 13.28–30 considera su propio tiempo como una *novena* 'edad', peor aún que el hierro; sobre esto, cf. Green 1974 [1967], 259, con otra literatura. Compárese también la secuencia de reinos en 4Q552, 553 (GM 138f.; mencionado como 4Q547 en Eisenman & Wise 1992, 71–4).
- 33 cf. Wink 1984; 1986 cap. 1; Hamilton 1992, con bibliografía reciente (1989); Myers 1990; Pagels 1991, 1994. La palabra hebrea *satanás* significa 'acusador'; prefiero esta forma, o 'el satanás', conservando la ambigüedad bíblica en cuanto a la 'personalidad' de esta figura.
- 34 *Mateo* 12:22–32 / *Mc.* 3:20–30 / *Lc.* 11:14–23 ; cf. *Mateo* 9:32–4 ; 10:25 ; *Lc.* 12:10 ; *Jn.* 8:48 , 52 ; 10:20 ; *Tom.* 35, cf. 21; 44. Es el tema, no las palabras

originales exactas, lo que nos interesa aquí. Para una mención del nombre Belcebú en relación con el exorcismo, cf. 4Q560 (García Martínez 378), con Penney y Wise 1994.

35 1 Sam. 17. Cf. cap. 11, sobre la batalla mesiánica (abajo, 484f.).

36 ej. Mc. 1:24 / Lc. 4:34; Mc. 3:11 / Lc. 4, 41, cf. Mateo 12:16; Mateo 8:29 / Mc. 5:7 / Lc. 8:28.

37 Véase más arriba, págs. 439–42, con referencias allí.

38 Nótese que en su respuesta sustituye 'el satanás' por 'Belcebú': véase Lane 1974, 141ff.; Brown 1975–78, 3.472f.

39 cf. también Mt. 9:33: “Nunca se vio cosa igual en Israel”.

40 Mc. 1:27 / Lc. 4:36.

41 Para 'espíritu' en Mateo 12:28, Lc. 11:20 tiene 'dedo', lo que refleja quizás Éxodo 8:19.

42 Cp. Isaías 14:12–21; Ezequiel 28:1–19. En ambos casos, se habla de la caída de un imperio maligno (Babilonia, Tiro) en términos del mito de Satanás y su derrota.

43 Mateo 12:30 / Lc. 11:23; cf. P. Oxy. 1224.2.

44 cf. arriba, 452; y cp. Guelich 1989, 180. Mt. continúa (12:33–6) con advertencias sobre la generación actual y su maldad. Estas se ajustan perfectamente al tema actual, como se demostrará en la siguiente sección.

mismo tema parece subyacer en los llamados «milagros de la naturaleza». No son una invasión de un poder ajeno al mundo: simbolizan al dios creador que recupera el orden natural y derrota las fuerzas del caos.

46 Lc. 12:4–7 (par. Mateo 10:28–31).

47 Por supuesto, debe notarse nuevamente que 'Gehena' es el nombre del montón de basura humeante afuera de la esquina suroeste de Jerusalén (cf. arriba, 183). El grado en que se utiliza en los evangelios metafóricamente para designar un lugar de tormento completamente no físico, y el grado en que, en su uso metafórico, conserva el sentido de una conflagración física como la que podría acompañar la destrucción de Jerusalén por fuerzas enemigas, no debe decidirse antes de un estudio completo del significado de Jesús.

48 En contraposición a, por ejemplo, Caird 1963, 160; Marshall 1969; 1978, 513; Fitzmyer 1985, 959; Evans 1990, 515; Davies y Allison 1988–91, 2.206f. Evans señala una dificultad adicional para la visión habitual, pues parece peculiar describir al creador y dador de vida simplemente en los términos negativos de ser capaz de arrojar a la gente a la Gehena.

49 Quizás todavía haya un indicio del vínculo entre Roma y Satanás en la historia de los cerdos gadarenos: véase Theissen 1983, y por ejemplo Myers 1990, 190-4.

50 Quizás esto sea una clave para entender el significado de la frase final del Padre Nuestro: «Líbranos del pecado». *poneros* ', el Maligno ([Mt. 6:13](#) / *Did.* 8.2, cf. *Ap. Jas.* 4.1; añadido por algunos MSS al final de [Lc. 11:4](#) , pero om. por P75, la primera mano en ', y otros).

51 [Mateo 12:43-5](#) / [Lc. 11:24-6](#) . La única diferencia sustancial entre ambos relatos es que Lc. omite la última frase.

52 [Lucas 11:29-32](#) trata de la maldad de “esta generación”.

53 [Mateo 23:38](#) / [Lc. 13:35](#) .

54 [1 Macabeos 4:36-51](#) .

55 [Mateo 4:1-11](#) / [Mc. 1:12-13](#) / [Lc. 4:1-13](#) . El relato de Mc es mucho más breve; en Lc., la segunda y la tercera tentación de Mateo están invertidas.

56 cf. Hall 1984 [1974], 298: «En el arte románico y gótico, [Satanás] es el demonio típico de la época, con cuernos, cuerpo escamoso, alas y garras en lugar de manos y pies. El Renacimiento italiano lo retrató como el «ángel caído» o, según otra convención, para ilustrar su astucia, como un anciano con hábito de monje. Este último generalmente se delata al revelar una pezuña hendida o una garra bajo sus vestiduras».

57 Cf. el relato de Borg (1994a y b) de Jesús como una «persona espiritual» y «extático religioso».

58 cf. cap. 11 a continuación.

59 [Mateo 12:38-42](#) / [Lc. 11:29-32](#) ; [Mateo 16:1-4](#) / [Mc 8, 11-13](#) ; cf. [Lc. 11:16](#) ; [12:54-6](#) (cp. *Thom.* 91); [17:20](#) .

60 Podríamos recordar el pasaje de Josefo (*Guerra* 6.312-15) sobre el texto daniénico en el que un gobernante mundial surgiría de Israel. Véase *NTPG* 312-14.

61 cf. *NTPG* cap. 3 y con frecuencia; en el presente vol., 244f. arriba.

62 Cizaña y trigo: [Mateo 13:24-30](#) , [36-43](#) ; red de arrastre: [Mateo 13:47-50](#) ; purificando la casa: [Lc. 11:24-6](#) ; señales: [Mateo 12:38-42](#) ; [Mateo 16:1-4](#) / [Mc. 8:11-13](#) / [Lc. 11:29-32](#) ; cf. [Jn. 6:30](#) ; mammón: [Lc. 16:14s](#) ; esclavitud satánica: [Lc. 13:16](#) ; La respuesta de Jesús a Caifás: [Mateo 26:64](#) / [Mc. 14:62](#) / [Lc. 22:69](#) (véase abajo, [524-8](#) , [549-51](#) , [642-4](#)).

63 Arriba, [64 y sig.](#) , [199](#) , [201](#) .

64 Para el modo de análisis narrativo, véase *NTPG* cap. 3.

65 [Mateo 16:23](#) / [Mc 8,33](#) ; cf. [2 Reyes 9:30-7](#) .

66 cf. [Lc. 13:31-5](#) .

67 Cf. Johnson 1989; Stanton 1994, 177.

68 Mateo 20:20-8 / Mc 10,35-45 , cf. Lc. 22:24-7 ; cp. Mateo 18:1-4 ; Mc. 9:33-7 ; Lc. 9:46-50 .

69 Mateo 16: 22s./ Mc. 8:33 , cf. *Ap. Sant.* 5.1-5; Lc. 22:31 .

70 Lc. 22,3 , cf. Jn. 6:70 ; 13:2 , 27. Es poco probable que, salvo los más escépticos o aquellos que, como Maccoby 1992, tienen un interés personal particular, nieguen que la traición de Judas y la negación de Pedro son acontecimientos históricos.

71 cf. Hechos 1:6 , que nuevamente tiene fuertes argumentos *prima facie* para ser considerado histórico; Lc. 24:21 .

72 Los críticos de la redacción están tan acostumbrados a este hecho que se suele asumir que la iglesia primitiva albergaba profundas sospechas sobre los primeros discípulos; estos pasajes se citan a menudo como evidencia de divisiones dentro del cristianismo primitivo. Cf., por ejemplo, Weeden 1985 [1968], 1971; Tannehill 1985 [1977]; Best 1986.

73 Para más detalles, véanse los caps. 1-3 arriba.

74 cf. *NTPG* 277-9.

75 Daniel 6; Jud. 10-16 ; 2 Macc. 7-8, etc.; Dan. 7.

76 cf. p. ej. Mateo 26:31 / Mc 14,27 , donde se dice: Heriré al pastor, y las ovejas serán dispersadas; Lc. 22:53 : «Esta es vuestra hora, y el poder de las tinieblas». Cp. también Jn. 14:30 , 'el príncipe de este mundo viene'; también Jn. 12:31 ; 16:11 ; 19:15 .

77 Mateo 16:21 / Mc. 8:31 / Lc. 9:22 ; Mateo 17: 22s./ Mc 9:31 / Lc. 9:44 ; Mateo 20: 18s./ Mc. 10:33s. / Lc. 18:31-3 ; Mateo 20:28 / Mc 10,45 ; cf. Mateo 17:12 . Cp. también Mateo 9:15 / Mc. 2:20 / Lc. 5:35 (el novio fue quitado); Mateo 26:11 / 14:7 ('no siempre me tendréis'); cf. Jn. 12:7 . Para una declaración elocuente sobre un punto similar, cf. Schillebeeckx 1979 [1974], 298-312.

78 Mt. 16:3 (aunque el pasaje está ausente en varios buenos manuscritos); cf. Lc. 12:56 .

79 Para todo este debate, véase la breve discusión, con bibliografía, en el cap. 6.2.iii arriba. Cp. la observación de Evans 1990, 492: la doble visión (él la llama una «contradicción») «se encuentra demasiado arraigada en las tradiciones evangélicas como para ser eliminada, y debe permitirse que subsista».

80 Mateo 11:11-15 ; cp. Lc. 7:28 ; 16:16 . Sobre el dicho del monte cf. Cameron 1984; recientemente, Davies y Allison 1988-91, 2.253-6; Hagner 1993, 306f., con análisis de otra literatura.

81 es decir «*Biazetai*» debe interpretarse como voz media, no pasiva, a pesar de Davies y Allison 1988-91, 2.255 y ss. No es necesario (a pesar de la mayoría

de los comentaristas: véase Hagner 1993, 307) interpretar las dos cláusulas relevantes como «aproximadamente sinónimas». Asimismo, si bien coincido en que el tema de la angustia escatológica no está lejos, no es, en mi opinión, el referente más obvio de este versículo.

82 Para una discusión detallada del texto de Mt., cf. Davies y Allison 1988–91, 2.254–6; mi sugerencia no está lejos de lo que ellos describen como la séptima opción, y es cercana a la ofrecida por Pamment 1981, 227f. Para [Lucas 16:16](#) : Johnson 1991, 251 lo toma en un sentido positivo ('se insta a todos a entrar en él'; de manera similar Fitzmyer 1985, 117f.); Nolland 1993, 821 lo ve como 'tomar pasos vigorosos para entrar'.

83 Sobre este texto controvertido, cf. por ejemplo, Fitzmyer 1985, 1157–1163; Nolland 1993, 849–1154, ambos con bibliografía. Existen paralelismos parciales con el dicho en *Thom* . 113 y 3.

84 cf. *NTPG* 428–35.

85 Así Roberts 1948; Cadbury 1950; Rüstow 1960; seguido por Fitzmyer ad loc.

86 [Lc. 11:20](#) / [Mt. 12:28](#) ; Mt. tiene 'espíritu' por 'dedo', y ha conservado curiosamente la forma 'reino de dios' en lugar de su más normal 'de los cielos' (para la diferencia en Mt., cf. p. ej. Pamment 1981). El griego de la última frase es *ephthasen eph' hymas* , literalmente 'vino sobre ti'. Los exegetas ahora están de acuerdo en que esto denota la presencia enfática, no solo la futuridad inminente, del reino. Para una discusión reciente cf. p. ej. Davies y Allison 1988–91, 2.339–41; Hagner 1993, 343 (Mt.); Fitzmyer 1985, 922; Evans 1990, 492; Nolland 1993, 639–41 (Lc.). Véase además la sección anterior del presente capítulo.

87 Cf. Caird 1980, 12: «Si Jesús se refería a la vindicación final de los propósitos de Dios en el reino de la justicia y la paz..., es un disparate siquiera sugerir que esto ya existía en la tierra cuando Caifás era sumo sacerdote y Pilato gobernador de Judea. Por otro lado, si Jesús se refería a la soberanía redentora de Dios, desatada en el mundo para la destrucción de Satanás y todas sus obras..., es absurdo, desde el punto de vista de todo su ministerio, argumentar que para él esto aún estaba en el futuro».

88 [Lc. 9:27](#) ; [Mc 9,1](#) (añadiendo “habiendo venido con poder”); [Mateo 16:28](#) ('hasta que vean al “hijo del hombre” vinculándose estrechamente con el versículo anterior). Cp. [Mt. 10:23](#) ('no habrás recorrido todas las ciudades de Israel antes que venga “el Hijo del Hombre”’); [Mc. 13:30](#) / [Mateo 24:34](#) / [Lc. 21:32](#) («no pasará esta generación hasta que todo se cumpla»). Sobre este último pasaje, véase supra, [364s](#).

89 [Mc. 8:29](#) / [Mateo 16:16](#) / [Lc. 9:20](#) . Cf. más abajo, cap. 11 .

90 Mc. 8:31–8 / Mateo 16:21–7 / Lc. 9:22–6 .

91 Para estos hombres y movimientos cf. *NTPG* cap. 7.

92 Mc 1,14s .; Mateo 4:17 es casi paralelo. El mismo anuncio se encuentra en el mandato de Jesús a los discípulos en Mateo 10:7 / Lc. 10:9 . Sobre el llamado a «arrepentirse y creer», véase el cap. 7 supra.

93 Si, pues, el significado de *Engiken* se expresa como 'se ha acercado, se ha aproximado' (por ejemplo, Fitzmyer 1985, 848 (sobre Lc. 10,9)), esto significará, no que el reino *no esté* presente en el anuncio y en las acciones de Jesús, sino que esta presencia se ha acercado ahora a aquellos a quienes se predica el evangelio.

94 cf. Wright 1996a. Debe existir algo llamado «judaísmo», por pluriforme que sea, para que los «judaísmos» actualmente de moda tengan algún significado.

95 A pesar de los ocasionales intentos inconformistas de establecer, por ejemplo, al Maestro de Justicia como un paralelo directo: por ejemplo, Clayton 1992.

Vermes (1973, 1983, 1993) es que esta frase —el título de su libro de 1973— ya no suena tan chocante como lo hizo para tantas personas cuando se publicó por primera vez.

97 Sobre los «objetivos» y las «intenciones», y sus «creencias» correlacionadas, cf. *NTPG* 109–12, 125f.

Capítulo 11: Jesús e Israel: El significado del mesianismo

1 Desde que escribí esta frase he leído O'Neill 1995; a pesar de su gran ingenio, su argumento no consigue convencer, al menos a este lector.

2 ej. Salmo 45:7 (45:6 en la versión EVV), donde el mismo trono parece pertenecer tanto al rey como a Yahvé. Véase más adelante, 624–9 .

3 ej. Ezequiel 34; véase cap. 13 a continuación.

4 La división entre «Jesús» y «Cristo» en los títulos de los libros ha perpetuado esta visión engañosa: por ejemplo, De Rosa 1974; Schillebeeckx 1979 [1974], 1980 [1977]; Fredriksen 1988.

5 Sobre Wrede y Schweitzer cf. caps. 1–3 arriba.

6 cf. *NTPG* capítulos 13, 14.

7 cf. Schweitzer 1954 [1906], 348: 'Porque, después de todo, ¿por qué no habría de pensar Jesús en términos de doctrina y hacer historia en acción, tan bien como un pobre evangelista puede hacerlo en el papel, bajo la presión de los intereses teológicos de la comunidad primitiva?'

8 Esta es, por supuesto, una versión más amplia de un famoso argumento presentado por C. H. Dodd hace casi medio siglo (1965 [1952], 110); aunque a menudo ignorado, no ha sido refutado. Para el fenomenalista angustiado, que está de acuerdo en principio pero preocupado de que nunca podamos saberlo con certeza. *Para estar seguros* de que se trata de Jesús y no de las teologías de los evangelistas, recomiendo una buena caminata rápida, un Concierto de Brandeburgo y *la NTPG* Parte II.

9. Por ejemplo, Miller, 1985. Aún menos convincentes son los intentos de psicoanalizar a toda la iglesia primitiva: por ejemplo, Lüdemann, 1994, cap. 5.

10 cf. *NTPG* cap. 4.

11 Este paso del perfil público a la creencia privada tiene algunas analogías con el que Ben Meyer hizo en varios lugares, en particular *Los objetivos de Jesús* y su artículo *del Anchor Bible Dictionary* sobre Jesús (Meyer 1979, 1992b), junto con varios ensayos, por ejemplo, 1989, cap. 8.

12 Cf., por ejemplo, Neusner, Green y Frerichs, 1987; Charlesworth, 1992c (cuyo ensayo inicial plantea la cuestión que se abordará de forma bastante similar a mi argumento actual); Gruenwald, Shaked y Stroumsa, 1992; Collins, 1995. Todos estos volúmenes citan abundante bibliografía adicional. Véase también De Jonge, 1992; Horsley, 1992b y c; Hengel, 1995a y b. Karrer, 1990, intenta disociar la noción de unción de las ideas reales y sacerdotales, sugiriendo que simplemente designa a alguien cercano a Dios; pero esto, en vista del material de las obras ya mencionadas, debe considerarse altamente improbable como el contexto apropiado para la designación «Mesías» en referencia a Jesús.

13 *NTPG* 307–20 (resumen, 319f.), con otras referencias secundarias.

14 cp. las sabias palabras de Collins 1995, 41: «Ningún aspirante a mesías estuvo motivado únicamente, ni principalmente, por el deseo de representar un paradigma textual. Factores políticos, y sobre todo sociales, propiciaron la mayoría de los movimientos mesiánicos de la era romana». Y de nuevo (199): «El patrón de profecía y cumplimiento no fue un mero ejercicio de copistas

entre los pocos letrados. Tuvo un impacto directo en la historia judía del período romano».

15 Mendels 1992 distingue las ambiciones reales «ordinarias» de las «mesiánicas». No creo que esto sea posible. La idea de un «Mesías» está tan mal definida en la época que, en principio, la discusión debe incluir todas las ambiciones y designios reales. Cf. [Mateo 2:1-22](#).

16 Según [Mateo 2:4-6](#), el anciano Herodes tuvo que preguntar a los principales sacerdotes y a los escribas «dónde había de nacer el Mesías».

17 cf. cap. 9 arriba, esp. 406f.

18 cf. [Hageo 2:20-3](#); [Zacarías 4:1-10](#) (aparentemente combina oráculos diferentes pero relacionados); [6:9-15](#).

19 José. *Guerra* 2.444; 7.29.

20 El intento de Gundry (1993, 899s.) de romper el vínculo entre el Mesías y el Templo debe considerarse un fracaso. Decir que el dios de Israel es el verdadero constructor del Templo no significa negar que el Mesías también sea el agente (quienes esperan que el Templo sea reconstruido en nuestros días pueden combinar ambas ideas sin ser conscientes de la contradicción). 4QFlor. 1-12 ofrece una exégesis de [2 Sam. 7:10-14](#), en el que se hace referencia a Se inserta [Éxodo 15:17-18](#) («Con tus manos construirás un templo para el Señor. YHWH reinará por los siglos de los siglos» [GM 136]); esto confirma, en lugar de socavar, el hecho de que el texto concibe al Mesías davídico como el constructor del Templo escatológico. Cp. los diversos textos de Zacarías (p. ej. [3:6-10](#); [4:5-14](#); [6:9-13](#)) sobre el rey y el Templo, sobre lo cual véase Kim 1987a, 138s.; también, la Tg. sobre Isaías 53:5: 'Él [el Mesías] edificará el santuario que fue contaminado a causa de nuestras transgresiones y abandonado a causa de nuestras iniquidades'. Esto no quiere decir, por supuesto, que *todas* las referencias a la destrucción o reconstrucción del Templo se refieran a un Mesías: cf. ej. [Tob. 14:4](#); *1 En.* 90:29; 91:13; *Jub.* 1:27-9. Aquí, como en otras ocasiones, el argumento debe centrarse en movimientos y símbolos históricos, no solo en textos.

21 *1 Samuel* 18:7-9; 21:11.

22 Salmo 110.

23 *Sal. Sol.* 17,23s.; cf. [Sal. 2:9](#). Me parece extraordinario suponer que este pasaje se refiere a una victoria no militar (Charlesworth 1992b, 20). 17.33, citado a este respecto, habla de que el Mesías no *dependía* de medios militares. Cp. *2 Bar.* 72.2, 6. Sobre este punto, cf. *NTPG* 311, n. 92; Collins 1995, 54, 203.

24 cf. *1 Mac.* 8. Sobre la situación de Herodes ante los romanos cf. *Jos. Ant.* 17.246, donde se le describe como «amigo y aliado» de César; y la otra evidencia en, por ejemplo, Levine 1992b, 163.

25 cf. Jos. *Guerra* 2.521.

26 La tradición del nombramiento de Bar-Kochba por parte de Akiba se conserva en *ḡTaan*. 68d. La profecía de Números se cita o se alude a ella en nuestro período, por ejemplo, en 1QSb 5.27; CD 7.19; 4Q175.9–13; 1QM 11.6–7; *TJud* . 24.1–6; Philo *Praem* . 95 (94–7 en su conjunto es un pasaje notablemente bélico, que predice la derrota militar de los enemigos de Israel). Sobre todo esto, cf. Collins, 1995, 60–4.

27 Los estudios más recientes sobre el mesianismo de Qumrán son Collins 1995; Schiffman 1994, Parte V. Véase esp. 4Q174, donde se cita 2 Sam. 7, donde rey y Templo pertenecen estrechamente juntos, y se entrelazan en Salmos 2 al mismo tiempo; y 4Q175, en el que los textos sobre Mesías proféticos, reales y sacerdotales aparecen uno al lado del otro.

28 cf. Collins 1995, 41: 'Las acciones también están condicionadas por las ideologías, y en el judaísmo de finales de la década de 1960 las ideologías disponibles estaban predominantemente condicionadas por las tradiciones escriturales'.

29 Israel como hijo de Dios: *Éxodo* 4:22 y sig. ; *Jer.* 3:19 ; *Sabiduría* 9:7 , 18:13 ; *Sib. Or.* 3.702; *4 Esdras* 5:28 ; *Jub.* 1.25–8; 4QDibHam (= 4Q504) 3.4–7 (GM 414); 4Q246 2.1 (GM 138) (cf. Collins 1993b; Hengel 1995b, 39).

30 Véase, por ejemplo, Juel, 1988; Hengel, 1995b, cap. 1 (una versión más extensa de Hengel, 1995a). Charlesworth, 1992b, 3 y ss., denomina «mesianología» a las expectativas judías y «cristología» a las creencias cristianas, sugiriendo así una diferenciación rígida entre ellas. Considero que esto es injustificado. Si bien la relación entre las creencias judías y cristianas no es directa (*ibid.*, 6), esto no justifica que las categoricemos de antemano como dos cosas automáticamente separadas, como el propio Charlesworth (11) parece reconocer. Ciertamente, los primeros cristianos pensaban que sus creencias sobre Jesús aún pertenecían al mapa judío.

31 Véase la discusión y las propuestas alternativas en Wright 1991, caps. 2, 3.

32 Sebo. *Claudio* . 25.4 (cf. *NTPG* 355); Jos. *Hormiga* . 20.200 (cf. *NTPG* 353s.).

33 Euseb. *HE* 3.19–20; véase la discusión en *NTPG* 351f., 356.

34 Esta teoría pasa de Wrede, a través de Bultmann, a algunos estudiosos en la actualidad.

35 Entre los primeros pasos hacia la cordura en este punto se encuentran los dados por Dahl (1974) (el ensayo clave, «El Mesías Crucificado», pp. 10–36, se publicó por primera vez en 1960). Más recientemente, las diversas obras de Ben Meyer han explorado las ricas posibilidades; y escritores como Sanders (1985, 1993), Harvey (1982), Witherington (1990) y Hengel (1995b) se han complacido en afirmar que Jesús se creía, en cierto sentido, el Mesías. Cf., por

ejemplo, Hengel (1995b), 41-58, 63-72, y, por ejemplo, 217: «El origen de la cristología parece impensable sin la suposición de una afirmación mesiánica de Jesús. La cristología no puede basarse *solo* en las apariciones de la resurrección' (cursiva original).

36 cf. arriba, 131-3 .

37 Véase, por ejemplo, recientemente, Hengel 1995b, 45-50; y, por ejemplo, Bammel 1984; Riesner 1984 [1981], 302f.; Horsley 1994, 413f.

38 Mateo 21:1-9 / Mc. 11:1-10 / Lc. 19:28-40 / Jn. 12:12-19 . Cp. 2 Samuel 15:23-32 .

39 Zac. 9:9s.; detrás de este pasaje puede haber ecos de Génesis 49:8-12 , del cual, a su vez, v. 11b puede ser repetido por Isaías 63:2s . El último verso de Zacarías 9:10 es una cita de un salmo «mesiánico» (es decir, «idealmente real»). 72:8). La ubicación del Monte de los Olivos evoca Zacarías 14:4 , sobre lo cual véase más abajo.

40 Mateo 21:9 / Mc. 11:10 / Lc. 19:38 / Jn. 12:13 . Es casi seguro que existen ecos macabeos intencionados en la entrada triunfal: cf. Farmer, 1956, cap. 8; Boers, 1989, 89-91. Esto no queda desmentido por la naturaleza imprecisa del paralelo, como sugiere Witherington, 1990, 269, n. 18.

41 Entre quienes han insistido repetidamente en este punto podemos destacar particularmente a Betz 1968 [1965], 87-93; Meyer en varias obras, p. ej. 1979, 197-202 (n.º 199: «la entrada en Jerusalén y la purificación del templo constituyeron una demostración mesiánica, una crítica mesiánica, un acontecimiento de cumplimiento mesiánico y una señal de la restauración mesiánica de Israel»); Hengel 1995b, 55-7. Sanders 1985, 306f.; 1993, 254 disocia la entrada y la acción en el Templo.

42 2 Sam. 7:12-14 ; cf. Collins 1995, 22f., 61-7, 106f., donde analiza el uso de este pasaje en 4Q174 y en otros lugares, en lo que Collins llama una «red de referencias entrelazadas» (64).

43 Zacarías 6:12s.; cf. Collins 1995, 30s., y su discusión de otros textos de la «Rama» (60-4).

44 Zacarías 14:21 . Como muestra Meyer (p. ej., 1979, 198), la acción de Jesús habrá evocado este texto y, con él, la sensación de que había llegado el momento decisivo y, por ende, también la persona decisiva.

45 cf. esp. Granjero 1956 *passim* . ¿Por qué este libro estuvo tan descuidado?

46 1 Mac 3,4 : 'como león en sus acciones, como cachorro de león que ruge tras la presa'; cf. Génesis 49:9s . Cp. también 4 Esdras 11:37 ; 12:31-4 ; Apocalipsis 5:5 .

47 1 Macabeos 4:30 .

48 Incluyendo la oración del sacerdote: «Tú elegiste esta casa para que llevara tu nombre, y para que fuera para tu pueblo una casa de oración y súplica. Toma venganza de este hombre y de su ejército, y que caigan a espada; recuerda sus blasfemias, y no les dejes vivir más». [1 Mac 7,37s.](#)).

49 cf. [1 Macabeos 14:4–15](#) , haciendo eco de varias profecías del Antiguo Testamento; cf. *NTPG* 429.

50 [Mc. 14:58](#) / [Mateo 26:61](#) / [Jn. 2:19](#) / *Thom.* 71. Cf. Sanders 1985, 61–76. El dicho de *Thom.* se explica mejor como una revisión gnóstica del sinóptico: así, con razón, Gundry 1993, 907 y otros, contra, por ejemplo, Crossan 1983, 307s.; Funk y Hoover 1993, 122.

51 No sólo por la diferente ubicación del incidente en Jn., que por supuesto puede ser interpretado de diversas maneras, sino por ejemplo, [Mateo 24:1s.](#) / [Mc. 13:1s.](#) / [Lc. 21,5s.](#) , sobre lo cual cf. cap. 8 *supra*. Mc. 13 y sus párrafos pueden, de hecho, interpretarse, en particular, como la predicción de la destrucción del Templo por un lado, y la vindicación de Jesús por el otro.

52 [Mc. 14:57](#) . [Mateo 26:60](#) dice que se presentaron otros testigos falsos, pero no sigue a Marcos al describir esta acusación particular como falsa.

53 [Mateo 27:40](#) / [Mc. 15:29](#) ; cf. también [Hechos 6:14](#) .

54 So Meyer 1979, 200–2; 1989, 165 (discutiendo trabajos anteriores de Jeremías); 1992a, 72; contra Gundry 1993, 899f., sobre lo cual ver arriba, n. 20.

55 [Mateo 21:18–22](#) / [Mc. 11:12–14](#) , 20–6 . Cf. arriba, 421f.

56 [Mc. 11:23](#) ; abr. en [Mateo 21:21](#) .

57 cf., recientemente, Collins 1995, 30, con otras referencias.

58 [Zac. 4:6–7](#) ; cf. [Isaías 40:4](#) ; [42:16](#) .

59 Para diversas sugerencias, cf. por ejemplo Ackroyd 1968, 173 n. 8; Smith 1984, 206.

60 [Mateo 21:23–7](#) / [Mc. 11:27–33](#) / [Lc. 20:1–8](#) .

61 Sobre la frase «de los hombres» como opuesto de «del cielo/dios», cp. [Gálatas 1:11s.](#) .

62 Con razón, por ejemplo, Fitzmyer 1985, 1273; Kim 1987b; contra, por ejemplo, Gundry 1993, 667: «Todo el diálogo no tiene nada más profundo que ver con salvar o perder la cara». Gundry dice, sin embargo (669), que la autoridad de Jesús para purificar el Templo está respaldada por el testimonio de Juan sobre él como «el Más Fuerte».

63 [Mateo 11:2–19](#) / [Lc. 7:18–35](#) ; cf. *Thom.* 46, 78. Sobre esto véase, además de los comentarios, Riesner 1984 [1981], 299–301. 4Q521 (GM 394) ofrece un claro paralelo: véase más adelante, [530–3](#) .

64 Creo que ésta, más que una regla hipotética que prohibía al Mesías anunciarse (O'Neill 1995, cap. 3; cf. Flusser 1959, 107-9), era la razón obvia de la naturaleza velada y críptica de las declaraciones de Jesús.

65 cf. Theissen 1991a [1989], 25-59.

66 Así que Mt. 11:14 (no en el párrafo de Lc.), con la conclusión típica de 11:15 («Si tenéis oídos, oíd»). En otras palabras, esto es críptico, pero de vital importancia. Cf. Mc. 9:11-13 / Mateo 17:10-13 .

67 Si Mal. 3:1 queda en segundo plano (cf. Mc. 1:2 ; Mateo 11:10 / Lc. 7, 27), esto refuerza la línea de pensamiento.

68 Este es un punto fijo en la tradición cristiana primitiva sobre Jesús: cf. Hch. 10:38 , con 4:27 .

69 Mateo 21:33-46 / Mc. 12:1-12 / Lc. 20:9-19 / *Tom* . 65-6. Para reflexiones más amplias sobre esta parábola, cf. *NTPG* 6-11; para la abundante literatura secundaria (en particular, Snodgrass 1983), véanse los comentarios.

70 Como señala Black (1971, 13f.), el Salmo 80 se pone en juego no sólo por la imagen de la viña sino también por la alusión a la imagen real (tomada como tal en el Tg.) en el v. 17 , que se alinea con el tema del “hijo” de la parábola.

71 Mateo 21:41 / Mc. 12:9 / Lc. 20:16 (no está en el *Thom* . par.).

72 Mateo 21:42 / Mc. 12:10s. / Lc. 20:17 ; cf. *Tom* . 66.

73 1 Macabeos 4:24 (especificando el estribillo que viene, entre otros lugares, en Sal. 118:1 , y en todo el Sal. 136); 2 Macabeos 15:29 ; Josué 2:554. Compárese el canto de «Grande es Diana de los efesios» en Hechos 19:28 , 34 .

74 Sobre las lecturas mesiánicas del Salmo 118 cf. Jeremías 1966a [1949], 255-61; sin embargo, el primer uso mesiánico de la «piedra» aquí es Rashi (C10) en Miqueas 5:1 (*TDNT* 4.273).

75 cf. Meyer 1979, 183-202. Kim 1987a, 136-40 argumenta de manera interesante que varios pasajes mesiánicos en Zacarías formaron un vínculo en la mente de Jesús entre 2 Samuel 7 y Salmo 118.

76 Citado en 1QS 8.7s. en referencia a la comunidad escatológica; cf. también 1QH 6.25s. Cp. Gärtner 1965, 133-7: «se trata de un concepto que en ciertas tradiciones judías tardías tenía un carácter mesiánico, aplicado a la unidad colectiva, la comunidad...» (134); los textos «revelan la existencia de una tradición exegética especial del motivo de la «piedra» de Isaías 28:16 , una tradición en la que... la comunidad es la piedra preciosa y el muro probado del que habla la Escritura. Esta interpretación se vincula, en los textos que hemos estado considerando, con un simbolismo del templo (136). El Targum sobre los Salmos explica la «piedra» de Sal. 118:22 como rey o gobernante; cf. además SB 1.875s. Estos textos de «piedra» se reúnen en 1 Pedro 2:4-8 .

77 Este pasaje se lee mesiánicamente en bSanh. 38a.

78 Sobre los problemas textuales de la 'piedra elegida' en la frase final, cf. por ejemplo Ackroyd 1968, 172 n. 5.

79 Lc. 20:18 ; ver la nota siguiente.

80 Daniel 2:34-5 , 44-5 : se alude explícitamente en Mateo 21:44 / Lc. 20:18 . Varios manuscritos omiten Mateo 21:44 , pero, como señala Metzger (1971, 58), no es una copia simple del versículo de Lucas, y no es el lugar más natural para que un escriba lo hubiera insertado.

81 Dan. 2:31-5 . Cfr. arriba, págs. 231 y sigs.

82 Daniel 2:44 . El griego para 'aplastar' en la versión Teod. del v. 44 es *likmesei* , la misma palabra que en Mateo 21:44 / Lc. 20:18 .

83 cf. NTPG 304; 312-14; cf. p. ej. 4 Esdras 13:25-38 , un pasaje estrechamente vinculado con el texto mesiánico del Salmo 2 (cp. Collins 1995, 183-5). Nótese la vergüenza de Josefo (*Ant.* 10.210) al tener que abordar este texto para su audiencia romana. Sobre las lecturas mesiánicas de Daniel 2 por parte de los rabinos, cf. Jeremías en TDNT 4.272s.; cf. SB 1.877. Sobre los pasajes mesiánicos de «piedra» en Zacarías, y la estrecha integración de este tema con otros rasgos de las acciones y palabras de Jesús en Jerusalén, cf. Kim 1987a, 138-40; sobre el material de Daniel 2, Kim 142-4.

84 Mateo 21: 45s./ Mc. 12:12 / Lc. 20:19 .

85 Así, con razón, Black 1971, 12f., refiriéndose a Lightfoot y Carrington; Snodgrass 1983, 113-18; Kim 1987a, 135. Cf. 4 Esdras 13:36s ., 52 : la 'montaña excavada sin manos' es una clara referencia a Daniel 2:34 , y se vincula inmediatamente con el Mesías, descrito como «mi Hijo», y mencionado en términos del Salmo 2. El juego de palabras hijo/piedra es presumiblemente una explicación de las diversas interpretaciones mesiánicas de la «piedra» de Daniel entre los rabinos (arriba, n. 83). Esta referencia indirecta a Daniel 2, vista a la luz de las posteriores referencias daniélicas en Mc. 13:26 par., 14,62 par., parece pertenecer a la lectura mesiánica del 'hijo del hombre' en Dan. 7, sobre lo que véase más adelante.

86 De hecho, si un escritor posterior se hubiera sentido inclinado a "retocar" la parábola, bien podríamos haber esperado que, entre otras cosas, el "hijo" fuera reivindicado de manera más explícita.

87 Mateo 22:15-22 / Mc. 12:13-17 / Lc. 20:20-6 / Tom . 100; cf. P. Eger . 3. En Mt., este pasaje está separado de la parábola de los labradores por la versión de Mt. de la parábola de la gran cena (Mateo 22:1-14 / Lc. 14:16-24). Esto también, en su contexto, es un enigma real y escatológico, que explica mejor la acción de Jesús en el Templo: el rey ha organizado una cena de bodas

para su hijo, pero quienes rechacen la invitación encontrarán su ciudad destruida.

88 cf. *NTPG* 302–7. Malina y Rohrbaugh 1992, 137f. emiten una advertencia importante contra la idea de que la pregunta, o la respuesta, pueden analizarse dentro de la anacrónica distinción entre “política/economía”, por un lado, y “religión”, por el otro.

89 Aquí, como en [En Mc 3, 6](#), los fariseos se unen a los representantes de la actual casa judía que pretendía ser “real”, los herodianos (cf. tod [Mc. 8:15](#)). (Lc. omite a los herodianos en todos los casos; Mt. los tiene aquí (es decir, [22:16](#)), pero no en los demás paralelos. Wengst 1987, 195s. tiene razón al subrayar que los herodianos estarían firmemente a favor de pagar el impuesto, ya que su posición dependía del patrocinio romano; sin embargo, se equivoca al pensar que en este período la mayoría de los fariseos habrían adoptado la misma postura (cf. *NTPG* 185–95). Sobre el derecho a acuñar moneda propia como símbolo de independencia, cf. [1 Macabeos 15:6](#).

90 José. *Guerra* 2.118; cf. 2.433; *hormiga*. 18.23. Cfr. *NTPG* 160, 172–3, 179–80.

91 [Mateo 22:16](#) / [Marcos 12:14](#).

92 Así pues, con razón, Derrett 1970, 321, siguiendo a Crisóstomo.

93 Hart 1984, 242 duda que Jesús estuviera señalando este punto; pero la fuerza retórica de la acción, que precede a la declaración, sugiere lo contrario.

94 Denotando a Tiberio como el hijo (adoptivo) del ‘divino Augusto’: cf. Hart 1984, 246f.

95 cf. Malina y Rohrbaugh 1992, 256.

96 [Mateo 22:21](#) / [Mc. 12:17](#) / [Lc. 20:25](#) / *Thom.* 100.2–3. *Thom.* añade «y a mí lo que es mío»; como señala Bruce (1984, 250 n. 6), «dios» en *Thom.*, del cual esta es la única vez que aparece, probablemente se refiere al demiurgo, lo que resulta en una escala ascendente (César—dios—Jesús). Cf. también Gundry 1993, 696f. Incluso el Jesus Seminar admite la autenticidad del dicho básico (Funk y Hoover 1993, 102, 526—añadiendo la sugerencia gratuita y absurda de que Jesús «probablemente deslizó la moneda en su propia bolsa mientras regateaban sobre lo que les había dicho»). Sobre el dicho, cf. esp., además de los comentaristas, Derrett 1970, 313–38 (con un análisis de interpretaciones anteriores, 318 y siguientes); Hart 1984; Bruce 1984; Horsley 1987, 306–17. La sugerencia de Derrett de que el caso depende de interpretaciones alternativas de [Ecl. 8:2](#) es ingenioso, pero creo que en última instancia no resulta convincente (así Klemm 1982; Bruce 1984, 260f.).

97 Un ejemplo al azar: un posible candidato del Partido Conservador del Reino Unido, escribiendo en el periódico londinense *El periódico The Times* del

9 de abril de 1996 cita el dicho en este sentido y sugiere que es lo único que Jesús habría dicho en cualquier mitin político.

98 Fitzmyer 1985, 1292–4, abogando por una versión de lo último: Jesús simplemente eleva la discusión a un plano superior. Cf. también Giblin 1971.

99 1 Macabeos 2:66–8 . La LXX de la última frase (v. 68) comienza: *antapodote antapodoma tois ethnesin* ... El dicho en monte 22:21 y párrs. se lee, en varios órdenes de palabras diferentes, *apodote ta Kaisaros Kaisari* .

100 1 Macabeos 2:29–41 . Decidieron que debían hacerlo; cf. Farmer 1956, 72–81.

101 cf. Derrett 1970, 319, al final de la nota 2.

102 Cf. la paráfrasis de la NEB de 1 Macabeos 2:68 : 'Pagad a los gentiles con su propia moneda.'

103 Por supuesto, esto fue precisamente lo que dijeron los sumos sacerdotes, pensando quizá en la interpretación «macabea» de este dicho: cf. Lc. 23:2 . Wengst 1987, 58–61 argumenta que Jesús se oponía a todo uso del dinero; que él y sus seguidores habían dejado de ganar dinero y, por lo tanto, vivían completamente al margen del sistema, incluido el sistema tributario. Coincido con él en que Jesús no legitima el imperio del César; pero su solución me parece problemática a la luz de, por ejemplo, Lc. 8:3 .

104 El mensaje del aforismo es así más sutil, más en sintonía con el resto de la agenda de Jesús (véase especialmente el cap. 7 arriba), y de hecho, a su manera, más revolucionario de lo que reconoce, por ejemplo, Horsley 1987, 316.

105 Sal. 96:7–10 ; cf. también eg Salmo 29:1–2 .

106 Salmo 96:4–6 .

107 cf. bAb. Zar. 3.1 (de un rabino C3, Nahum ben Simai); Hipólito, *Refutatio* 9.21 (de algunos esenios). Este es un aspecto del problema más amplio que se analiza, por ejemplo, en Safrai 1994, cap. 3.

108 cf. Bruce 1984, 259.

109 Español Ex. 4:22 , etc. Puede ser que 'y a Dios las cosas que son de Dios' aluda, en parte, al hecho de que los seres humanos en general están hechos a imagen del creador, y por tanto le deben todo su ser (así, por ejemplo, Giblin 1971); pero cf. los problemas discutidos por Gundry 1993, 700. La alternativa de Gundry ('las cosas de Dios' = la obligación divina de seguir a Jesús en el camino de la cruz (694)) me parece, al igual que la propuesta de Giblin, demasiado generalizada para este dicho bastante enfocado.

110 Mt. 5:21–48 : cf. arriba, 289–91 .

111 Mt. 5:38–48 ; cf. arriba, 290f.

112 De ahí, una vez más, la relevancia de [Lc. 23:2](#) : Jesús prohibía el pago de impuestos y se presentaba como el Mesías. El lector de Lucas sabe que esto no es estrictamente cierto, o no en el sentido que los acusadores de Jesús pretendían que Pilato oyera; pero también comprenden el origen de la idea.

113 En [Mateo 22:23-33](#) / [Mc. 12:18-27](#) / [Lc. 20:27-40](#) , cf. supra, 402. El análisis de la resurrección se relaciona de forma más general con el «siglo venidero», un concepto revolucionario que los saduceos, inseguros ante los anhelos populares del reino, ansiaban ridiculizar. La respuesta de Jesús muestra su reafirmación: sí, la revolución está en camino, aunque no se parezca exactamente a las expectativas actuales. [Mateo 22:34-40](#) / [Mc. 12:28-34](#) , cf. arriba, 286 , 434s. , y abajo, 566s.: el gran mandamiento, cuando se cumpla en la dispensación del nuevo pacto, hará que el Templo sea redundante.

114 [Mc. 12:35-7](#) / [Mateo 22:41-5](#) / [Lc. 20:41-4](#) .

115 La frase «sacerdote para siempre», tan importante en Hebreos 5-7, se aplica a Simón Macabeo en [1 Macabeos 14:41](#) .

116 Para una discusión sobre el uso del Salmo 110 en el cristianismo primitivo, véase sobre todo Hay 1973; Hengel 1995b, cap. 3. Cf. también Juel 1988, 137-9, 162-4; Collins 1995, 142 (que alinea este texto con Daniel 7, sobre el cual véase más adelante), 182. En su cap. 6, Collins analiza especialmente 4Q491, junto con textos como *3 En . 10:1*; [Daniel 7:9](#) , [13](#) (con el comentario de Akiba de que los 'tronos' del v. 9 eran 'uno para Dios, uno para David' (bHag. 14a; bSanh. 38b); cf. Segal 1977, 48f.; Hengel 1995b, 194-6); *1 En . 62.5*; 69.27, 29; 108.12, etc.; *T. Abr . 13.1-4*; *Ezek. Trag . 68-89*. La ausencia de uso mesiánico precristiano del Salmo 110 se confirma por el hecho de que O'Neill (1995, 112f.), quien afirma que 'debe haber jugado un papel prominente antes del Nuevo Testamento', no puede aducir ninguna evidencia para esto, aparte de una posible implicación de la traducción de los LXX del v. 3 , y la posible (en mi opinión, dudosa) influencia del Salmo 110 en 11QMelch. 2:10s. y *Salmo Sol . 17* (O'Neill 71s., 96).

117 Collins 1995, 148f.; cf. Hengel 1995b, 201-3.

118 cf. también cap. 13 a continuación.

119 Para una buena discusión y una tercera opción (poco probable), cf. Fitzmyer 1985, 1312-14.

116 Para una discusión sobre el uso del Salmo 110 en el cristianismo primitivo, véase sobre todo Hay 1973; Hengel 1995b, cap. 3. Cf. también Juel 1988, 137-9, 162-4; Collins 1995, 142 (que alinea este texto con Daniel 7, sobre el cual véase más adelante), 182. En su cap. 6, Collins analiza especialmente 4Q491, junto con textos como *3 En . 10:1*; [Daniel 7:9](#) , [13](#) (con el

comentario de Akiba de que los 'tronos' del v. 9 eran 'uno para Dios, uno para David' (bHag. 14a; bSanh. 38b); cf. Segal 1977, 48f.; Hengel 1995b, 194–6); *1 En* . 62.5; 69.27, 29; 108.12, etc.; *T. Abr* . 13.1–4; *Ezek. Trag* . 68–89. La ausencia de uso mesiánico precristiano del Salmo 110 se confirma por el hecho de que O'Neill (1995, 112f.), quien afirma que 'debe haber jugado un papel prominente antes del Nuevo Testamento', no puede aducir ninguna evidencia para esto, aparte de una posible implicación de la traducción de los LXX del v. 3, y la posible (en mi opinión, dudosa) influencia del Salmo 110 en 11QMelch. 2:10s. y *Salmo Sol* . 17 (O'Neill 71s., 96).

120 cf. *NTPG* 390 n. 67.

121 *Mc*. 8:29 ; 14:61 ; 15:1–39 .

122 cf. p. ej. *Mc*. 13:14 .

123 Este punto concuerda estrechamente con los señalados en 397 y ss. sobre el debate sobre la pureza en *Mc* 7 y el debate sobre el divorcio en *Mc* 10. En ninguno de los dos casos, ni el evangelista ni su fuente necesitan ser crípticos; en ambos, la naturaleza velada de los comentarios de Jesús y la distinción entre lo que podía decirse en la calle y lo que solo podía decirse «en casa» cobran sentido dentro, y solo dentro, del propio ministerio de Jesús. Por lo tanto, este argumento va más allá de la sugerencia de plausibilidad, por ejemplo, en Hengel 1995b, 41–58.

124 En lo que sigue me referiré únicamente a *Mc*. Para una discusión más amplia de este pasaje, véase el cap. 8 arriba.

125 1 *Mac*. 1–3. Para la 'abominación', cf. 1 *Macabeos* 1:54 ; la 'huida a los montes', 2:28 . Nota de Marcos en 13:14 («que el lector entienda») muestra (a) que interpretó «abominación» como una referencia a la invasión romana y (b) que consideraba peligroso expresarlo explícitamente. Compárese con la timidez de Josefo al interpretar oráculos explícitamente apocalípticos que se considerarían antirromanos (*NTPG* 304).

126 *Daniel* 12:11 .

127 *Daniel* 11:30–2 .

128 *Daniel* 9:26s .

129 José. *La Guerra* 6.93–5 registra el cese real, en agosto del año 70 d.C.

130 Que *Daniel* 9, el pasaje en cuestión, fue leído mesiánicamente precisamente en este período, y asociado con *Daniel* 2 y *Daniel* 7, fue argumentado en detalle en *NTPG* 312–19.

131 *Mc*. 13:24–6 . Las citas son de *Isaías* 13:10 ; 34:4 ; y *Daniel* 7:13s .

132 Cf. Sanders 1985, 324, 411 n. 8 (pero véase también Sanders 1993, 246–8); Borg 1984, 221–7; Crossan 1991a, 238–59. La literatura sobre la frase 'hijo del hombre' es notoriamente vasta y compleja. Estudios recientes

importantes, que toman posiciones muy diferentes e incluyen una amplia gama de bibliografía, incluyen: Moule 1977, 11-22; Casey 1979; Hooker 1979 (cf., anteriormente, Hooker 1967); Lindars 1983; Kim 1983; Vermes 1983, cap. 7; Horbury 1985; Caragounis 1986; Hampel 1990; Hare 1990; Borsch 1992; Nickelsburg 1992; Collins 1995, cap. 8. El espacio impide el debate con este flujo continuo de discusión.

133 Collins 1995, 105 argumenta firmemente que la frase "el fin de los días" en los textos de Qumrán no *no* se refiere al fin real del mundo.

134 Collins (1993a, 304-310; 1995, cap. 8) argumenta que en el propio Daniel la figura «debería entenderse como un individuo celestial, probablemente el arcángel Miguel, más que como un símbolo colectivo». No me interesa argumentar en contra de esto aquí, aunque el paralelismo entre Daniel 6 y 7 (cf. *NTPG* 294f.) puede sugerir que la cuestión no es tan simple.

135 En lo que sigue me baso en *NTPG* 291-7, 312-20.

136 José. *Guerra* 6.312-15; ver *NTPG* 312-14.

137 cf. Charlesworth 1992b, 31, con otras referencias secundarias, sobre el 'hijo del hombre' y el 'Mesías' en *1 En* . 48.

138 cf., de modo similar, Nickelsburg 1992, 141. Sin embargo, Nickelsburg seguramente se equivoca al sugerir que la función judicial del exaltado es una idea ajena a Daniel 7, donde toda la escena es precisamente forense, y donde el 'uno como un hijo de hombre' es instalado, por así decirlo, como el funcionario ejecutivo del Juez central.

139 [Daniel 9:24](#) : algunas traducciones lo han tomado como un santo , es decir, el Mesías, pero esto no está justificado (así Goldingay 1989, 260).

140 cf. Caird 1980, 271 (la última frase del libro).

141 Vermes 1967, 1973, 1983; Lindars 1983; y otros desde entonces (cf. p. ej., el debate entre Bauckham 1985 y Lindars 1985). Collins 1995, 173-175, ofrece una postura equilibrada.

142 Aunque algunos todavía lo cuestionan: por ejemplo, Fitzmyer 1979; Borsch 1992, 132-5.

143 ej. [Mateo 8:20](#) / [Lc. 9:58](#) (las zorras tienen guaridas, los pájaros nidos, pero el hijo del hombre no tiene dónde recostar la cabeza); [Mateo 11:19](#) / [Lc. 7:34](#) ('el hijo del hombre viene, come y bebe'); [Mt. 16:13](#) ('¿Quién dice la gente que es "el hijo del hombre"?', donde los párrs. en [Mc. 8:27](#) / [Lucas 9:18](#) simplemente dice «yo». Pero no todos los pasajes relevantes funcionan tan bien (como Caird 1980, 139).

144 Cf. Caird 1980, 139: 'lo que era lingüísticamente posible para la iglesia primitiva de habla aramea no puede haber sido lingüísticamente imposible para Jesús de habla aramea'.

145 *NTPG* 289–91.

146 cf. Collins 1995, 206: «Cualquier explicación debe reconocer a Jesús su individualidad histórica. Si fuera indistinguible de otros profetas escatológicos y aspirantes mesiánicos, difícilmente habría tenido tal impacto en la historia». Aune 1992a aboga por un «informe de visión» profética cristiana muy primitiva que unía Daniel 7 y Salmo 110; ¿no sería más obvio sugerir que Jesús mismo fue responsable de esta intuición profética?

147 Resulta imposible abordar la amplia gama de trabajos académicos sobre cuestiones relacionadas con la audiencia ante Caifás. Brown ofrece trece páginas de bibliografía solo sobre este tema (1994, 315–27) y 233 páginas de exégesis y análisis histórico (328–560).

148 Para más detalles, cf. Brown 1994, 315–560. Sanders 1985, 304f. excluye entre corchetes Mc. 12 y 13, solo para descubrir que Mc. 14 no tiene sentido junto con Mc. 11. Rivkin (1978, 1984) insiste en *Dos Sanedrines*, uno «religioso» y el otro «político». Para críticas, cf. ej., Brown 1994, 347; para la perspectiva más probable, cf. Safrai 1974. Cf., útilmente, Sanders 1985, 311–317.

149 cf. Brown 1994, 357–63, donde se analiza un trabajo anterior.

150 cf. esp. Brown 1994, 363–72, con otras referencias.

151 *Hechos* 7:54–60.

152 Cf. recientemente Hengel 1995b, 47–54, contra, por ejemplo, Conzelmann y Lindemann. Cf. Suetonio. *Calígula* 32.2; *Domiciano* 10.1; Casio Dión 54.3.7; Eusebio *Hist.* 5.1.44.

153 *Mc.* 15:16–20 par.

154 *Mc.* 15:29–32 par.

155 José. *Guerra* 6.300–9, sobre la cual cf. Brown 1994, 539s.; Brown se equivoca al afirmar (547 n. 46) que las autoridades de Jerusalén querían que este Jesús fuera ejecutado. Sobre la oposición violenta a los esenios por parte del régimen de Jerusalén, cf. Brown 1994, 539, con referencias (p. ej., 1QpHab. 9.9s.; 11.4–8; 4QpPs37 4.8s.).

156 cf. Harvey 1982, cap. 2. Las comillas son un recordatorio de que un Mesías crucificado, en el mundo de Jesús, era política y teológicamente una contradicción en términos.

157 *Mateo* 12:38–42 / *Lc.* 11,29–32 (la señal de Jonás; cf. *Mateo* 16:1–4 ; *Mc* 8,11s.); y las predicciones en *Mateo* 16:21 / *Mc.* 8:31 / *Lc.* 9:22 ; *Mateo* 17:23 / *Mc.* 9:31 ; *Mateo* 20:19 / *Mc.* 10:34 / *Lc.* 18:33 ; cf. *Mateo* 27:63.

158 cf. Meyer 1979, 180.

159 cf. *Mc.* 8:29, donde aparecen las mismas palabras.

160 Mt. 26:64 : 'Tú lo dijiste'; Lc. 22:70 : «Tú dices que yo soy». Estas palabras me parecen históricamente más probables que el simple «Yo soy» de Marcos; cf. también Dunn 1992b, 375s. (aunque discrepo con la interpretación de Dunn al respecto).

161 Cf., por ejemplo, Moule 1977, p. 18, donde se sugiere que se debe combinar una llegada «ascendente» y una «descendente». Esto es ingenioso, pero, si no me equivoco, innecesario. Cf. también, por ejemplo, Witherington 1995, 230 s.

162 Daniel 7:14 , 18 , 27 (exaltación al poder real); 7:9 (tronos, uno de los cuales ocupa el Anciano de Días).

163, por ejemplo, Caird 1963, 94 y siguientes; Catchpole 1971, 226; Bowker 1977, por ejemplo 44; 1978, 139–69.

164 Sus. 56 ; cf. NTPG 220f. Una vez más, esto demuestra que la postura de Jesús *no es* «antijudía», sino que reivindica, aunque de forma controvertida, la posición dominante de la verdadera ortodoxia judía.

165 Mc., nuevamente, enfatiza el punto al hacer que la profecía de Jesús sobre la negación de Pedro se cumpla en 14:54 , 66–72 , en contrapunto irónico a la petición burlona de profecía de los guardias (v. 65).

166 cf. Brown 1994, 520–47; véase más adelante, cap. 13 .

167 cf. O'Neill 1995.

168 Brown 1994, 538–41, si bien coincide en que la oposición al Templo podría haber sido motivo de pena capital, cuestiona si se consideraría blasfema. Sin embargo, no considera hasta qué punto Jesús insinuaba que él y su movimiento constituían de alguna manera un Templo alternativo.

169 Salmo 80:17-19 , una oración de restauración tras el exilio y la destrucción del Templo: «Que tu mano esté sobre el hombre a tu diestra; sobre el hijo del hombre, a quien fortaleciste para ti. Así jamás nos apartaremos de ti; danos vida, e invocaremos tu nombre. Restáuranos, Jehová de los ejércitos; haz resplandecer tu rostro, y seremos salvos».

170 Tronos para YHWH y el Mesías: bHag. 14a; bSanh. 38b. Respaldo de Akiba a Bar-Kochba: jTaan. 68d; bSanh. 93b; *Midrash Rabba* 4 sobre Justicia. 2:2 . Cfr. Schürer 1.543s.

171 Génesis 41:39–43 ; Daniel 2:48 ; 6:3 .

172 Salmo 89:27 .

173 En este período no se debería distinguir demasiado fácilmente entre mesianismo «político» y «apocalíptico», a pesar de que existe una tradición de discusión que así lo ha hecho (cf. Reinhartz 1989).

174 cf. Segal 1977.

175 cf. Brown 1994, 536–8.

176 cf. arriba, [439-42](#) ; y Brown 1994, 541-4.

177 Brown 1994, 544-7 enumera aspectos del ministerio público de Jesús que pueden haber sido considerados “blasfemos”; lo interesante de ellos, por supuesto, es que no aparecen en el juicio.

178 Para otros movimientos que tenían como objetivo marchar sobre Jerusalén, cf. *NTPG* 171-7, con referencias.

179 [Mateo 16:13-20](#) / [Mc. 8:27-30](#) / [Lc. 9:18-21](#) .

180 Las variaciones sinópticas en este punto (Mt.: «el Mesías, el hijo del dios vivo»; Lc.: «el Mesías de Dios») no alteran el punto básico, que Mc. ha transmitido en su forma más breve.

181 Esta línea de pensamiento, iniciada por Wrede hace casi un siglo, ha sobrevivido hace mucho tiempo a su fecha de caducidad: cf. *NTPG* 391, con otras referencias.

182 Así, con razón, Meyer 1992b, 787, contra, por ejemplo, Charlesworth 1992b, 12, quien sugiere que “¡Quítate de delante de mí, Satanás!” fue la respuesta de Jesús a las palabras de Pedro: “Tú eres el Mesías” (cf. Fuller 1965, 109). La teoría presentada por O'Neill 1995, cap. 3, de que nadie excepto el propio YHWH puede declarar a alguien como Mesías, es puramente especulativa, basada en la suposición de lo que luego se considera “probado”. Tampoco es cierto que *Sal. Sol.* 17 y [4 Esdras 13:52](#) niegan a los seres humanos el derecho de declarar que alguien es el Mesías; sólo YHWH puede revelarlo, con seguridad (como de hecho [Mateo 11:27](#) / [Lc. 10:22](#) ; [Mateo 16:17](#) reconocen), pero a quienes reciben la revelación no se les prohíbe automáticamente hablar de ella. La respuesta de Jesús a Pedro en Normalmente se considera que [Mateo 16,17-19](#) es secundario, pero cf. Meyer 1979, 185-97, interpretándolo también como claramente mesiánico.

183 [Lc. 23:8](#) ; cf. [Mateo 14: 1s.](#) / [Mc. 6:14-16](#) / [Lc. 9:7-9](#) ; [Lc. 13:31s](#) .

184 Véase más arriba, [495-7](#) .

185 Collins 1995, 206 responde negativamente a esta pregunta: el único episodio que, según él, sugiere un mesianismo real es la entrada triunfal. Véase también Dunn 1992b.

186 11Q13 2.18f. (GM 140). Vermes 1995 [1962], 361 sugiere que [Daniel 9:25](#) fue citado en la laguna. Faltan otras partes del texto citado, pero la interpretación *peshet* que sigue permite una restauración precisa. Cabe señalar que en la línea anterior, es decir, 11Q13 2.17, «las montañas» en [Isaías 52:7](#) se interpreta como «los profetas»; por lo tanto, el mensajero mismo no puede ser simplemente un profeta ungido, sino el Mesías mismo, a pesar de Collins 1995, p. 119 (y cf. Hengel 1995b, p. 40). Collins 205 cuestiona (siguiendo a De Jonge 1986, ahora en De Jonge 1991b) si los textos

evangélicos respaldan esta interpretación en relación con Jesús; el contexto más amplio que estoy esbozando sugiere firmemente que sí.

187 Mt. 12:23 ; cf. 9:27 ; 15:22 ; 20:31 / Mc. 10:48 / Lc. 18:39 .

188 4Q521 (Frag. 2) 2.1, 7s., 11–13 (GM 394). Coincido con Puech 1992, 497 (en contraposición a Collins 1995, 120–2, 205s.) en que el texto habla del Mesías real.

189 Mateo 11:2–6 / Lc. 7, 18–23 , sobre lo cual cf. más arriba, 495–7 .

190 cf. de Jonge 1991a, 71, refiriéndose a 1 Samuel 16:1–13 ; 16:14–23 ; Jos. Ant . 6.166–8; Sal.-Filón 59–60; 11Q11.

191 Esto no debe contradecirse con la idea de que Jesús mismo, de alguna manera, *representa* a Israel, como lo hace, por ejemplo, Witherington 1995, 230.

192 2 Sam. 23:8–17 . El paralelo en 1QS 8.1–4 es quizás significativo.

193 cf. arriba, 431 etc.

194 Para todo este tema, cf. Priest 1992, con otras referencias. Chilton 1992b, 140 se pregunta si este tema está tan extendido como a veces se imagina.

195 ie 1QSa (el banquete se describe en 2.11–22); cf. Priest 1992, 228f. Se puede encontrar otra referencia bíblica en Zacarías 9:15–17 , en el contexto “mesiánico” creado por 9:9–14 .

196 So Priest 1992, 232, citando mAb. 3.17 (Akiba); 4.16 (Jacob, probablemente finales del siglo II d. C.) (Sigo el sistema de numeración de Danby 1933). Por supuesto, no sería sorprendente que los rabinos posteriores a 135 descartaran tales ideas mesiánicas y celebratorias.

197 cf. 1 Corintios 11:23–6 ; Apocalipsis 19:9 , 17–21 (para los antecedentes, cf. Jer. 12:9 ; Ezequiel 39:17–22); cp. 4 Esdras 2:38 (parte de la sección cristiana).

198 Comidas: p. ej. Mateo 9:10–13 / Mc. 2:15–17 / Lc. 5:29–32 ; Mateo 11:19 / Lc. 7:34 ; Lc. 15:2 ; y por supuesto Mateo 26:26–9 / Mc. 14:22–5 / Lc. 22:15–20 . Historias: cf. esp. Mateo 22:1–10 / Lc. 14:15–24 / Tom . 64; y las narraciones implícitas de Mateo 8:11–12 / Lc. 13:28–9 ; Mateo 9:14–17 / Mc. 2:18–22 / Lc. 5:33–9 (cf. Tom . 104); Lc. 22:28–30 . La comida festiva en Lc. 15:23–32 (contrastando ambos con la 'vida desenfrenada' de 15:13 y la comida de los cerdos de 15:16) es importante porque responde a la pregunta de 15:2 : cf. cap. 4 arriba. Multitudes: Mateo 14:13–21 / Mc. 6:32–44 / Lc. 9:10–17 / Jn. 6:1–15 ; Mateo 15:32–9 / Mc. 8:1–10 .

199 Mateo 10:6 .

200 Mateo 12:11s .; 15:24 .

201 Mateo 10:16 ; Lc. 10:3 .

202 Lc. 12:32 . Cf. Mateo 9:36 / Mc 6,34 , donde los evangelistas explican la compasión de Jesús por las multitudes diciendo que eran como ovejas sin pastor.

203 Mateo 18:12-14 ; Lc. 15:3-7 ; Tom . 107; Mt. 25:31-46 . Cf. también, por supuesto, Jn. 10.

204 Mateo 26:30 / Mc. 14:27 .

205 Excepciones: Hebreos 13:20 ; 1 Pedro 2:25 ; 5:4 .

206 cf. Collins 1995, 25: «En todo el antiguo Oriente Próximo, el rey ideal se concebía como un pastor que gobernaría con sabiduría y rectitud». Cf. too Vancil 1992.

207 cf. 2 Crónicas 18:16 ; Jueces 11:19 ; 4 Esdras 5:17s . Esto evoca también la imagen de Moisés en Núm. 27:16s . Para Moisés y Aarón como subpastores de YHWH cf. Salmo 77:20 ; Isaías 63:11 .

208 cp. también Zacarías 11:4s ., 7-17 .

209 ej. Jer. 2:8 ; 3:15 ; 10:21 ; 25:34-8 .

210 Sal. Sol . 17.21, 39-42 (citado de Charlesworth 1985, 667f.).

211 Mc 2,25ss ./ Mateo 12:3s ./ Lc. 6:3s . Véase arriba, 390-6 .

212 Hay un interesante paralelo con esto en la carrera explícitamente «davídica» de Simón bar Giora durante la guerra: cf. Jos. Guerra 4.503-44, con la discusión de Horsley & Hanson 1985, 119-27, y Horsley 1992b, 288, siguiendo a Michel 1968.

213 Mc. 2:28 / Mateo 12:8 / Lc. 6:5 .

214 Mateo 12: 41s./ Lc. 11:31s .

215 cf. p. ej. Salmo 72:8-17 ; 89:20-7 ; cp. Mateo 8:11 / Lc. 7:29 .

216 Lc. 4:16-30 .

217 El pasaje exige ser leído como un eco de, por ejemplo, Isaías 11:1-10 .

218 Para una discusión reciente, cf. por ejemplo Fitzmyer 1970, 525-40; Nolland 1989, 188-203, ambos con bibliografía.

219 1 Samuel 3:2-21 ; Isaías 6:1-13 ; Jer. 1:4-12 ; 1 Sam. 10:1-24 (nb. este fue un llamado profético y también real: cf. 10:10-13); 16:1-13 ; 1 Reyes 11:26-40 .

220 Mateo 3:13-17 / Mc. 1:9-11 / Lc. 3:21-2 / Jn. 1:29-34 .

221 Mc. 11:27-33 y par. (arriba, 495-7).

222 Es decir, al menos Mc. y Jn.; puede ser que Mateo 3:13-17 / Lc. 3:21-2 representa una tradición Q parcialmente paralela a Mc., aunque se trata de una cuestión sumamente compleja.

223 Para algunas discusiones recientes, cf. por ejemplo Witherington 1990, 148-55; Gundry 1993, 46-53 (ambos con otra bibliografía).

224 Sanders 1985, 322 (cursivas originales). Cf., sin embargo, Sanders 1993, 240–3.

225 cf. Hch. 11:26 . Sobre la cuestión de por qué se adoptó esta etiqueta, véase Cummins 1994, pp. 210–12, en discusión con Taylor 1994.

Capítulo 12: Las razones de la crucifixión de Jesús

1 Véase más arriba, cap. 3.2.iii (106–9) para una discusión preliminar y la exposición del escenario.

2 Gálatas 2:20 ; cf. también eg Filipenses 2:6–8 ; Romanos 5:6–11 , y muchos otros ejemplos.

3 Escepticismo: p. ej., Crossan 1988a, 1991, 1994 y esp. 1995; Koester 1990, 216–40; 1992, siguiendo a Bultmann y otros, sobre lo cual cf. Harvey 1982, 16; Hengel 1995b, 41–4. Sobre el escepticismo en la historiografía, cf. Meyer 1979, 84f. Escatología: Schweitzer 1954 [1906], 384–95; y p. ej., Farmer 1956; Caird 1965; Wright 1985; de Jonge 1991a, cap. 3; y véase más adelante. En cuanto a la racionalización de puntos de vista, el irónico comentario de Manson (1953, 76) sigue vigente cuarenta años después: «Jesús sube a Jerusalén para impartir una serie de sermones-conferencia sobre la Paternidad de Dios y la Hermandad de los hombres, y luego es víctima de un lamentable error judicial». Si se sustituyen los «sermones-conferencia» por «aforismos cínicos», se permite un cambio de moda en cuanto al tema de Jesús, y se obtiene el Seminario de Jesús en pocas palabras.

4 Esto no significa, por supuesto, que si Q existió, no pudiera haber tenido una narrativa de la pasión; solo que, dada la naturaleza del caso, no podríamos saber si la tuvo. Seeley 1992 intenta sugerir que Q sí adoptó una postura sobre la muerte de Jesús, pero que esta correspondía, no a modelos judíos, sino a ideales estoicos/cínicos de la muerte noble.

5 Véase, por ejemplo, las protestas de Borg, 1984, cap. 1; Horsley, 1994, esp. 395–8.

6 cf. cap. 4.2 arriba.

7 Por ejemplo, recientemente, Crossan 1995.

8 Así pues, con razón, Moule 1987, 177.

9 ej. 1 Corintios 1:22 ; 10:32 ; 2 Corintios 11:24 ; 1 Tes. 2:14 . También puede usar la frase para los cristianos judíos, por ejemplo Gálatas 2:13 .

10 ej. Jn. 11:7s .

11 ej. Jer. 32:12 .

12 cf. por ejemplo Meyer 1979, 218f.; Sanders 1985, 327–35; Wright 1985; Horsley 1994.

13 por ejemplo Mack 1988, Parte III; 1995, cap. 3.

14 Como bien señala, por ejemplo, Meyer 1979, 84f.

15 Sobre la crucifixión, véase sobre todo Hengel 1977.

16 Cf., por ejemplo, Hengel, 1971; Bammel y Moule, 1984, en contraposición a Brandon, 1967 en particular. Horsley, 1987, 1994 y otras obras intentan rehabilitar una versión moderada y no violenta de la tesis de Brandon. Lo mismo hace, en cierto modo, Crossan, 1991a. Para las connotaciones de la crucifixión de Jesús como rebelde, cf., por ejemplo, Cullmann, 1956, 6, 11 y ss., 22; Farmer, 1956, 197.

17 Cf. Sanders 1985, 294f.

18 Sobre la regla de Pilato cf. *NTPG* 174, con referencias a Josefo en particular; Schürer 1.383–7; Brown 1994, 693–705, con abundantes referencias.

19 La descripción aparece en la cita de Filón (*Leg* . 276–329) de una carta aparentemente de Agripa I a Calígula.

20 Filón *Leg* . 299–305; véase la discusión en Brown 1994, 701f.

21 Filón *Leg* . 302f. (citado de Loeb edn., tr. Colson).

22 Marrón 1994, 704.

23 *Jn. 19:12* ; cf. Robinson 1985, 265f.; Brown 1994, 843f., ambos con otras referencias.

24 cf. por ejemplo, Winter 1974 [1961], cap. 6. Contraste con Horbury 1972, 64s. Robinson 1985, 274 n. 204 cita un fascinante comentario inédito de CH Dodd, que cuestiona la idea de una supuesta tendencia creciente a transferir la responsabilidad de los romanos a los judíos: «El único “crecimiento constante” se da entre Marcos y Mateo. Lucas y Juan no van más allá de Marcos, Juan quizá no tanto, y ninguno de ellos va más allá de la forma más primitiva del *kerigma* —o que Pablo.»

25 Lightfoot 1893, 187f. mostró bien cómo el 'cinismo, el sarcasmo y la incredulidad' y el 'desprecio fulminante' de Pilato están 'pintados en colores más profundos' por Juan que por los sinópticos.

26 *Mt. 27:24s* . Sobre las tradiciones posteriores de Pilato, cf. Brown 1994, 695s. El trágico y horrible uso posterior de *Mateo 27:25* ('su sangre sea sobre nosotros y sobre nuestros hijos') como excusa para un antisemitismo 'cristiano' *tan radical es una distorsión grave de su significado original, donde la referencia es seguramente a la caída de Jerusalén (cp. Lc. 23:28-31)* . La situación legal se indica en *mSanh.* 4.5: «en casos de pena capital, el testigo responde por la sangre de aquel [que es condenado injustamente] y por la sangre de su posteridad [que debería haberle nacido]» (Danby 1933, 388).

27 Como en el asunto de la *título* : *Jn. 19:21s* .

28 *Mateo 27:1-26* / *Mc. 15:1-15* / *Lc. 23:1-25* / *Jn. 18:28-19:16*. Cf. Robinson 1985, 254–75; Sherwin-White 1969 [1963], cap. 2. Brown 1994,

721s. presenta un resumen juicioso que, aunque algo más benévolo con Pilato, sigue una línea similar a la adoptada aquí.

29 [Mateo 27:11](#) / [Mc. 15:2](#) / [Lc. 23:3](#) / [Jn. 18:37](#) . El significado preciso de esta frase es, por supuesto, muy debatido. El comentario de Dodd es quizás pertinente (1968, 89s.): «Parece ser intencionalmente evasiva, significando algo así como: “Las palabras son tuyas”, “Así sea si así lo deseas”». Cita las *Constituciones Apostólicas C4 (griegas)* 5.14.4, que, al comentar sobre [Mateo 26:25](#) distingue explícitamente entre *su eipas* ('así lo dijiste') y *nai* ('sí').

30 Según [Mateo 27:15-23](#) / [Mc. 15:6-14](#) / [Lc. 23:17-23](#) / [En Juan 18:39-40](#) , intentó ofrecer a la multitud la liberación de Jesús como parte de una costumbre pascual, pero se vio frustrado porque pidieron a Barrabás. Este relato se ha cuestionado a menudo como parte del intento de los evangelistas de culpar a los judíos, de Pilato, pero existe al menos la misma probabilidad de que sea histórico: véase, con todos los detalles, Brown 1994, 787-820. Según [Lc. 23:6-12](#) , Pilato envió a Jesús ante Herodes, presumiblemente para que pudiera afirmar que actuó por recomendación suya y no de los sumos sacerdotes. (Parker 1987 propuso a Herodes como el verdadero impulsor de todo el proceso; de hecho, es más importante en los relatos evangélicos de lo que a menudo se reconoce, pero quizá no hasta este punto). Ni el incidente de Barrabás ni el de Herodes afectan materialmente nuestra presente investigación.

31 Basta con leer el relato del «reinado de terror» de Tiberio en Tac. *Ana.* 5-6 para comprender el nerviosismo de Pilato.

32 cf. Harvey 1982, cap. 2.

33 [Mateo 27:11](#) / [Mc. 15:2](#) / [Lc. 23:3](#) / [Jn. 18:33](#) . Este título refleja «cómo un romano entendería a Jesús» en términos de «un intento de restablecer la realeza sobre Judea y Jerusalén ejercida por los asmoneos... y Herodes el Grande» (Brown, 1994, p. 731). Se podría añadir «o en términos de un movimiento revolucionario populista, como lo menciona Josefo (p. ej., *Ant.* 17.285)» (cf. Sherwin-White, 1969 [1963], 24 s.). Sin embargo, Brown exagera excesivamente la transición de «Mesías» a «rey de los judíos».

34 Sanders 1985, 329 (cursivas originales); cf. 231, 295, 317 y ss. y en otras publicaciones. Sanders enfatiza que esto contrasta a Jesús con otros movimientos que las autoridades podrían haber considerado paralelos.

35 bSanh. 43a (cf. tot 107b). Sobre el tema en su conjunto, cf. supra, [439-42](#) . La aparente rareza de que Jesús fuera apedreado y colgado se explica en mSanh. 6.4: después de la lapidación, el cadáver debe ser colgado en una horca, pero bajado de nuevo antes del atardecer en obediencia a [Dt. 21:23](#) . La

noción de un plazo de cuarenta días para la defensa normalmente se descarta, por ejemplo, por Klausner 1947 [1925], 28.

36 Véase más arriba, 439-42.

37 cf. [Lc. 23:19](#), que se lee como una frase de Josefo: Barrabás había cometido *phonos* [asesinato] durante un *levantamiento* en la *polis* [ciudad].

38 Como en [Mateo 26:5](#) / [Mc 14,2](#); cf. [Lc. 22:2](#); [Jn. 11:47-53](#). Los disturbios y la represión romana en épocas de festividades no eran nada nuevo: cf. *NTPG* 172-7, con ref.

39 [Mateo 26: 67s.](#) / [Mc. 14:65](#) / [Lc. 22:63-5](#). Mateo hace que llamen a Jesús «Mesías», pero el punto de la escena, también para él, es que se burlan de Jesús llamándolo falso profeta.

40 cf. Klausner 1947 [1925], libro 8, cap. 3.

41 Sobre los fariseos, sus agrupaciones y agendas cf. *NTPG* 181-203 y superiores, cap. 9.

42 [Jn. 11:47s.](#)

43 [Lc. 23:2](#). [Mateo 27:11](#) / [Mc 15, 2](#) exige una explicación más completa, porque Pilato, sin que nadie se lo pidiera, le preguntó a Jesús: «¿Eres tú el Rey de los judíos?»

44 Sherwin-White 1969 [1963], 44-7.

45 Esto supone que Jesús fue ejecutado durante el día antes de la Pascua: ver más abajo.

46 Cp. Sanders 1985, 317f.

47 Harvey (1982, 30-2) sugiere que la audiencia judía fue política, no judicial: lo que importaba no era que Jesús fuera formalmente condenado por un delito, sino que la reunión judía escuchara lo suficiente como para justificar la entrega de Jesús a los romanos con la sugerencia de que los romanos lo juzgaran como un aspirante a Mesías.

48 [Mateo 26:64](#) / [Mc 14,62](#); cf. [Lc. 22:69](#); véase arriba, 360-5, 524-8.

49 cf. también [Lc. 22:70](#).

50 Por analogía con Jesús ben Ananías (Jos. *Guerra* 6.302-4); y cf. [Lc. 23:16](#), 22.

51 Pagano: p. ej. Tac. *Ana.* 15.44; Judío: bSanh. 43a, etc. (véase arriba). (El texto romano solo menciona la participación romana, el texto judío solo la judía. Ninguna de las partes consideraba la responsabilidad de la muerte de Jesús algo de lo que avergonzarse). Cristiano primitivo: p. ej. [Hch. 2:23](#); [3:14](#); [4:10](#), [27 y siguientes](#); [5:30](#); [7:52](#); [10:39](#); [13:28](#); [1 Tes. 2:14s.](#)

52 Incluso admitida la traición de Judas, tema que, aunque de considerable interés, no es relevante para la presente investigación.

53 Eus. *HE* 3,19s.: cf. *NTPG* 351 y siguientes; Bauckham 1990, 94-106.

54 Arriba, 106.

55 Schweitzer 1954 [1906], 389 n. 1.

Entre los seguidores recientes de Schweitzer a este respecto se incluyen, por ejemplo, O'Neill, 1980, cap. 4; Bockmuehl, 1994, 90; Hengel, 1995b, 72.

57 Sanders 1985, 333 (aunque lo que critica no es estrictamente la visión de Schweitzer sino lo que él describe como su "implicación lógica").

58 Sanders (ibid.) afirma que Jesús era 'un «Visionario *razonable* del primer siglo» (cursiva original). Todo depende, por supuesto, de qué se entienda por «razonable». Seguramente Sanders, quien tanto ha contribuido a desenmascarar la retroproyección de ciertas suposiciones posteriores al Nuevo Testamento, no querrá caer en la misma trampa.

59 Platón, *Apología*, *Critón* y *Fedón*. Cf. esp. *Apol.* 40-41: «Sospecho que esto que me ha sucedido es una bendición, y nos equivocamos al suponer que la muerte es un mal... Tengo muy claro que había llegado el momento en que era mejor para mí morir y liberarme de mis distracciones».

60 Para un análisis más detallado de la objeción de Sanders a Schweitzer y sus contrapropuestas, véase más adelante.

61 Véase la discusión en Thiselton 1980, cap. 5.

62 Para una encuesta reciente de opinión académica y bibliografía, cf. O'Toole 1992.

63 En todo este tema, la obra de Jeremías 1966a [1949] sigue siendo fundamental. Resulta imposible analizar aquí en detalle las numerosas y complejas cuestiones que su obra ha planteado.

64 Fecha: Mateo 26:17 / Mc. 14:12 / Lc. 22:7. Palabras de Jesús: Mateo 26:18 / Mc. 14: 14s. / Lc. 22:11, 15. Discípulos: Mateo 26:17 / Mc. 14:12. Preparación: Mateo 26:19 / Mc. 14:16 / Lc. 22:13.

65 Jn. 13:1; 18:28; 19:14, 31.

66 bSanh. 43a: arriba, 439. Esta evidencia es, por supuesto, muy posterior, y como vimos, contiene otros elementos que la etiquetan como secundaria.

67 Calendario alternativo: Jaubert 1957. La cristología del cordero de Juan: Jn. 1:29, 36; 19:36 (cf. Éxodo 12:46; Números 9:12; 1 Corintios 5:7).

68 Noche: 1 Corintios 11:23; Mateo 26:20 / Mc. 14,17; cf. Lc. 22:14. Betania: Mateo 21:17 / Mc. 11:11; Mateo 26:6 / Mc. 14:3.

69 es decir Salmos 115–118; Mateo 26:30 / Mc. 14:26.

70 cf. Jos. Guerra 6.423s.; cf. supra, 398–403, 430–2. Para el análisis de otros problemas, cf. p. ej., O'Toole 1992, 236s.

71 1 Cor. 11:23. Para un análisis reciente de las tradiciones primitivas sobre la Cena, cf. Caird y Hurst, 1994, pp. 225–32.

72 cf. Núm. 9:10s ., especificando que quienes estén impuros o ausentes el 14 de Nisán deben celebrar la fiesta un mes después; esto, según 2 Crónicas 30:2-4 , 13-15 , fue llevada a cabo por Ezequías. Por el afán de Jesús, cf. Lc. 22:15 .

73 Cf. mPes. 10.3, lo que refleja la conciencia del cambio de las Pascuas anteriores a los años 70 a las posteriores. Cf. Jaubert, 1957.

74 Para una propuesta similar, cf. Bockmuehl 1994, 92-4.

75 Sanders 1985, 264 efectivamente plantea la pregunta de la misma manera, aunque su respuesta es algo diferente.

76 Aunque cf. Sanders 1993, 250f. para la opinión opuesta.

77 Posiblemente deberíamos entender la escena del lavatorio de los pies en Jn. 13:1-20 en este sentido. Según el verso 9.5, se suponía que uno debía lavarse los pies del polvo de las calles antes de acercarse al recinto sagrado. En otras palabras, la acción de Jesús (además de todo lo que los comentaristas suelen decir al respecto) podría interpretarse como una preparación para sus seguidores para algo que, de hecho, superaría al Templo. Independientemente de que atribuyamos o no la acción, o esta interpretación, al propio Jesús, este tema nos lleva en la misma dirección que diversos estudios históricos recientes que han situado la escena del Templo y el aposento alto en paralelo.

78 Neusner 1989, esp. 290.

79 Chilton 1992b, 153f.; cf. too 1992a.

80 Cfr. Jeremías 1966a [1949], 260 y sigs.

81 Me parece sencillamente increíble que una tradición tan central y temprana como la que relata Pablo en 1 Cor. 11:23-6 habría sido inventado en su totalidad por la iglesia primitiva sin una base firme en las propias acciones de Jesús.

82 Jer. 19:1-13 (cf. también eg 13:1-11 ; 27:1-28:17; 32:6-15 ; 35:1-19 ; etc.); Ezequiel 4:1-17 (cf. también 5:1-12 ; 12:1-25 ; etc.). Cfr. por ejemplo, Beck 1970.

83 cf. por ejemplo mPes., esp. 10.1-7.

La sugerencia de que Jesús habló hebreo en esta ocasión es correctamente descartada por ejemplo por Fitzmyer 1985, 1394 .

85 Mateo 26:26-8 / Mc. 14:22-4 / Lc. 22:19-20 / 1 Cor. 11:23-6 . Cp. Jn. 6:51-9 . La lectura más extensa de Lc. (incluyendo 22:19b-20 , omitido por D) ahora se considera generalmente como original: cf. Metzger 1971, 173-7 y los comentarios (por ejemplo, Fitzmyer 1985, 1387f.; todavía cuestionado por, por ejemplo, Evans 1990, 787f.).

86 Mateo 26:29 / Mc. 14:25 / Lc. 22:15-18 ; cf. 1 Corintios 11:26b .

87 mPes.10,5.

- 88 Sobre el significado de 'beber la sangre de alguien', cf. [2 Samuel 23:13-17](#).
- 89 [Éxodo 24:6-8](#).
- 90 La penúltima línea se refiere claramente al exilio, aún no deshecho (así Smith 1984, 259).
- 91 cf. Moule 1987, 194.
- 92 [Mateo 26:28c](#); cf. [Mateo 1:21](#).
- 93 Sobre el «perdón» y el «regreso del exilio», véase más arriba, [268-74](#); cp. [Jer. 31:31-4](#), etc.
- 94 cf. Meyer 1979, 218f., con otras referencias.
- 95 [Mateo 26:29](#) / [Mc. 14:25](#) / [Lc. 22:16](#) (comer la Pascua); [22:18](#) (bebiendo vino). Cf. Hengel 1981a, 72s. La sugerencia de Jeremías de que Jesús ayunó durante la cena para orar por la venida del reino (1966a [1949], 207-18) no ha sido bien recibida por los estudiosos posteriores.
- 96 [Lc. 22:19b](#) (parte del texto 'más largo'; ver arriba); [1 Cor. 11:24](#) (el pan), [25](#) (la copa).
- 97 Jeremías 1966a [1949], 237-55, esp. 252, con referencias.
- 98 Por lo tanto, es erróneo sugerir, como lo hace Neusner 1989, 290 (y en varios otros lugares), que ver la Última Cena en relación con el incidente del Templo sugiere que el cristianismo se fundó como una tradición religiosa totalmente diferente al judaísmo. Cf. *NTPG* cap. 16.
- 99 cf. Barrett 1967, 38.
- 100 Después de escribir esto me encontré con propuestas similares en Manson 1953, 74-7; Farmer 1956, 201f.
- 101 [Mateo 21:33-46](#) / [Mc. 12:1-12](#) / [Lc. 20:9-19](#); cf. arriba, esp. [497-501](#).
- 102 [Mateo 21:39](#) / [Mc. 12:8](#) / [Lc. 20:15](#).
- 103 cf. [Hebreos 13:12s](#); [Apocalipsis 14:20](#); cp. [Hechos 7:58](#).
- 104 [Mateo 22:34-40](#) / [Mc. 12:28-34](#). Cf. la pregunta y respuesta similares en [Lc. 10:25-8](#).
- 105 cp. [Mt. 22:40](#) (el final de la historia en Mt.) con [Mateo 5:17s](#); [7:12](#).
- 106 [Mc. 12:32-4](#).
- 107 [Mateo 26:6-13](#) / [Mc. 14:3-9](#) / [Lc. 7:36-50](#) / [Jn. 12:1-8](#).
- 108 [Mateo 26:12](#) / [Mc. 14:8](#) / [Jn. 12:7](#). El texto del pasaje de Jn. es extraño: lit. «Déjala, para que lo guarde para el día de mi entierro»; entre otras sugerencias, la NRSV añade «lo compró» antes de «para que». Véase la discusión en, por ejemplo, Barrett 1978 [1955], 413s.
- 109 Así, por ejemplo, Manson 1953, 84f.
- 110 Así Jeremías 1971, 284 (cf. su 1966b [1936], 107-15).

111 [Lc. 23:27-31](#) . La versión de *Thom* . 79 ha alterado sutil pero decisivamente el énfasis, de modo que sugiere la renuncia voluntaria a la concepción (con razón, p. ej., Fitzmyer 1985, 1494; pero cf. Soards 1987; Brown 1994, 924). Para un análisis completo y reciente del pasaje, cf. especialmente Brown 1994, 920-7.

112 cf. [Lc. 19:42](#) .

113 La cita ha invertido los dos verbos. El versículo también se cita en [Apocalipsis 6:16](#) . Para la idea cf. [Isaías 2:19](#) .

114 [Oseas 10:1-3](#) , [8](#) , [10](#) , [13-15](#) .

115 Brown 1994, 926s. (cf. también Fitzmyer 1985, 1498); esto resulta peculiar, ya que convierte a los líderes judíos primero en sujeto y luego en objeto de violencia, lo que desvirtúa el paralelismo del dicho. Johnson 1991, 373s. sugiere que los líderes judíos son los violentos en ambas mitades de la oración; pero Jesús muere bajo una acusación romana y una cruz romana.

116 Para la idea de que lo húmedo y lo seco se destruyen juntos, cf. [Dt. 29:19](#) ; [Ezequiel 20:47](#) [[MT 21:3](#)] . Diversos usos rabínicos de la misma imagen se recogen en SB 2.263s. Leaney 1966 [1958], 283s. sugiere que «los tiempos de los gentiles» se comparan con un árbol, en la actualidad joven y «verde», en el futuro maduro y «seco»; Evans 1990, 863s. propone una alusión al culto de Tamuz. La exposición más clara de la perspectiva que considero correcta se encuentra en Caird 1963, 249s.; esto se apoya firmemente en, por ejemplo, [Lc. 11:49s](#) .; [13:34s](#) . (ver abajo); [19:41-4](#) ; [21:20-4](#) , donde en cada caso la devastación de Jerusalén estará a manos de los romanos.

117 [Mateo 23:37-9](#) / [Lc. 13:34-5](#) , con mínimas diferencias. Nótese que «Bienaventurado el que viene» (heb. *baruch ha-ba*) es la forma habitual de decir «bienvenido», por lo que la frase final significa «bienvenido en el nombre del Señor»; cf. Jeremías 1966a [1949], 260 n. 62. Cp. LXX [Salmo 128](#) [[129](#)]:8 ; [Señor 45:15](#) ; [Génesis 27:7](#) .

118 [Dt. 32:11](#) ; [Rut. 2:12](#) ; [Salmo 17:8](#) ; [36:7](#) ; [57:1](#) ; [63:7](#) ; [91:4](#) ; [Isaías 31:5](#) .

119 [Señor. 48:10](#) .

120 cf. p. ej. [Jer. 12:7](#) ; [22:5](#) ; [Isaías 64:10s](#) .; [Salmo 69:25](#) ; [1 Reyes 9:7-8](#) ; [Tob. 14:4](#) ; y por supuesto [Ezequiel 8:6](#) ; [9:3](#) ; [10:1-22](#) ; [11:22-3](#) . Fitzmyer 1985, 1037; Johnson 1991, 219 sugieren que también se podría entender «casa» como una referencia al pueblo; Nolland 1993, 742 sugiere que debería incluir la ciudad en su conjunto. Estos también pueden estar implícitos, pero el tema del Templo en los enigmas de Jesús sobre su propia vocación mesiánica (además de la implicación habitual de «casa») es tan fuerte que el Templo mismo es el referente mucho más natural. Sanders (1993, 259) señala que en [Mateo 23:21](#) Jesús se refiere a YHWH como viviendo en el Templo (no

es que Sanders piense que mucho de Mateo 23 sea original de Jesús); si esto es original, puede indicar la afirmación de Jesús de la tradición judía básica, que luego es seguida en 5:38 por su subversión profética.

121 es decir [Salmo 118:22s](#).

122 Según Allison 1983, el dicho es en realidad un oráculo de esperanza: esto es lo que Israel debe hacer para salvarse. Este elemento puede estar presente, pero está muy modificado por el «pero no lo harías» que lo precede.

123 [Mateo 21:9](#) / [Mc. 11:10](#) / [Lc. 19:38](#) / [Jn. 12:13](#). Sobre las reacciones de la multitud ante Jesús, cf. Farmer 1956, 198–201.

124 [Lc. 12:49–50](#). Cf. Hengel 1981a, 71: «¿Qué comunidad posterior podría haber tenido interés en construir posteriormente un dicho tan oscuro y, de hecho, cuestionable como [este]?»

125 [Mc. 10:38–40](#); el Mt. par. ([20:22–3](#)) omite la referencia al bautismo.

126 cf. Dunn 1970, 42; cf. Zahl 1983, 328: 'al describir su propia misión en términos de juicio, un bautismo de catástrofe, Jesús propuso que el juicio cayera sobre él'.

127 El uso bíblico de imágenes de diluvio para referirse al caos o al desastre es bien conocido: por ejemplo, Génesis 6–9; [2 Samuel 22:5](#); [Salmo 69:1–2](#); [93:3](#); [124:4–5](#). Para la imaginería del bautismo en relación con el sufrimiento, cf. p. ej. Jos. *Guerra* 4.137; cf. también [Salmo 68:3](#); [Job 9:31](#) en la versión de Aquila. Para más referencias, véase, por ejemplo, Delling, 1957. Sobre la respuesta a Santiago y Juan, véase Muddiman, 1987.

128 [Mateo 26:39](#) / [Mc. 14:36](#) / [Lc. 22:42](#). Cf. Barrett 1967, 46–9.

129 Véanse los pasajes citados en SB 1.836–8.

130 Como en *monte Isaías* [5.13](#): «Para mí solo el Señor ha preparado la copa». El contexto bíblico de la copa de la ira de YHWH incluye, por ejemplo: [Isaías 51:17](#), [22](#), [23](#) (cfr. [Trabajo 21:20](#); [Salmo 60:3](#); [Abdías 16](#)); [Jer. 25:15–17](#), [28](#); [49:12](#); [51:7](#); [Lamentaciones 4:21](#); [Zacarías 12:2](#).

131 ej. [Salmo 23:5](#); [116:13](#).

132 Jacobo fue asesinado por Herodes Agripa I ([Hch. 12:2](#)). Se desconoce el destino de Juan (cf. Taylor 1952, 442, sobre las tradiciones relevantes de Papías), incluso si, como Gundry 1993, 584 asume sin argumento, él es la persona a la que se refiere [Apocalipsis 1:9](#).

133 Así Sanders 1985, 147.

134 [Mateo 16:21](#) / [Mc. 8:31](#) / [Lc. 9:22](#). Mt. añade 'debe ir a Jerusalén'.

135 [Mc. 9:12](#).

136 [Mateo 17: 22s.](#) / [Mc 9:31](#) / [Lc. 9:44](#) (con variaciones).

137 [Mateo 20:17–19](#) / [Mc. 10:32–4](#) / [Lc. 18:31–3](#).

138 [Mateo 20:28](#) / [Mc. 10:45](#).

- 139 Mateo 26:31 / Mc. 14:27 , citando Zacarías 13:7 .
- 140 Lc. 22:37 .
- 141 Mateo 26:45 / Mc 14,41 ; cf. Lc. 22:22 .
- 142 Mt. 26,56 (cf. 54)/ Mc. 14:49 . Goppelt 1981 [1975], 189 se muestra perplejo al no entender cómo Conzelmann 1969, 133 puede descartar estos dichos tan sumariamente como ahistóricos.
- 143 Profeta: Lc. 13:33 ; novio: Mateo 9:15 / Mc. 2:20 / Lc. 5:35 ; cf. *Tom.* 104; valerse por sí mismos: Lc. 17:22 ; Mateo 24:9-14 / Mc. 13:9-13 / Lc. 21:12-19 .
- 144 Lamentaciones 4:22 , resumiendo en efecto toda la línea de pensamiento de Isaías 40-55 (cf. arriba, 268-74).
- 145 ej. Isaías 51:9-11 .
- 146 NTPG 277f., citando fuentes primarias y secundarias; además, cf. *Ass. Mos.* 9.1-10.10; *1 En.* 47.1-4. Cf. también el (posterior) Sifre Dt. 333 sobre Dt. 32:43 .
- 147 Schweitzer 1954 [1906], pp. 385-7 (la totalidad de 384-90 es significativa). Véase también Schweitzer 1925 [1901], cap. 9, esp. 226-36.
- 148 cf. p. ej. Mateo 5:11-12 / Lc. 6:22-3 ; Mateo 23:29-36 / Lc. 11:47-51 ; Mateo 23:37 / Lc 13,34 (cf. 13:33); Hch. 7:52 ; y, por supuesto, los profetas en la parábola de los labradores malvados. Cf. Jeremías 1971, 281; de Jonge 1991a, 34-7.
- 149 ej. 2 Crónicas 36:15s .; Nehemías 9:26 ; Jer. 2:30 ; y, para la idea de que los profetas (especialmente los verdaderos) siempre fueron rechazados, cf. 1 Reyes 19:10 ; 22:8 ; Esdras 9:10s .; Jer. 26:1-24 ; Zacarías 1:4-6 ; 7:7-14 . Cf. también Ezequiel 4:4-6 , sobre lo cual véase más adelante.
- 150 cf. Schillebeeckx 1979 [1974], 299 y siguientes. Lc. 13:33 ('ningún profeta puede perecer fuera de Jerusalén') es extraño; Jesús consideraba a Juan un profeta, pero él no pereció en Jerusalén.
- 151 Sabiduría 2:12-20 .
- 152 3:1-6 ; 3:7-9 .
- 153 3:10-19 .
- 154 caps. 4-6; sobre el sufrimiento y la vindicación de los justos, 5:4-5 ; 5:15-16 .
- 155 cf. Nickelsburg 1992, 140 (por ejemplo, ecos de Salmo 2:4 , 9 pulgadas Sabiduría 4:18-19).
- 156 Nickelsburg 1992, 138-42.
- 157 1QpHab 5.10-11 (Vermes 1995 [1962], 342).
- 158 1QpHab. 11.4-7 (GM 201).

159 1QpHab. 8.1–3 (Vermes 1995 [1962], 344). Sin embargo, GM 200 traduce el término clave como «hechos».

160 1QM 1.11–12 (GM 95). Cf. también, por ejemplo, 1QH 11 [= 3].6–18 (GM 331f.) (citado en *NTPG* 277 n. 136). Sobre este salmo, Knibb (1987, 174) escribe que «se centra enteramente en los males que inaugurarían la era mesiánica».

161 Collins 1995, 123–6 rechaza correctamente la idea de un 'Mesías sufriente' en 4Q541 fr. 9 y 24 (GM 270); Schiffman 1994, 346f. tiene razón al descartar la sugerencia de un 'Mesías traspasado' en 4Q285 fr. 5 (GM 124).

162 1QS 8.1–4 (Vermes 1995 [1962], 80). Para esta actividad expiatoria, cf. también 1QS 5.6; 9.4; y cp. jYom. 38b; tYom. 5.6ss.

163 Sobre los pasajes de Macc. cf. por ejemplo Hengel 1981a; de Jonge 1988, 174–84, 208–11; 1991a, 45–8. Droge y Tabor 1992 me parece sesgado, por decir lo menos; cf. *NTPG* 364f.

164 cf. Farmer 1956; y cap. 11 arriba.

165 2 Mac 6, 12–17 ; cf. 7:18–19 .

166 2 Macabeos 6:30 ; 7:9 , 11 , 14 , 16–17 , 22–3 , 29 , 30–8 .

167 2 Macabeos 7:36–8 .

168 4 Macc. 6:27–9; cp. 1:11.

169 4 Macabeos 9:23–4.

170 4 Macabeos 17:20–2.

171 4 Macabeos 18:3–4.

172 El valor expiatorio de los sufrimientos es un tema recurrente en varios escritos judíos posteriores: por ejemplo, Lev. R. 20.7; Sifre Dt. 333 (sobre Dt. 32:43); Midr. Salmo 118:18 ; cf. Moore 1927–30, 1.546–52; Schechter 1961 [1909], 307–11; Barrett 1959, 11–15; Montefiore y Loewe 1974 [1938], 225–32; Hengel 1981a, 60–1.

173 cf. H. Anderson 1992, 453. Ideas similares aparecen fugazmente en la literatura rabínica posterior, sobre la cual véase más adelante. Cf. también *T.Ben* . 3.8, que, incluso en la versión abreviada (armenia), afirma inequívocamente que «en ti se cumplirá la profecía celestial que dice que el Inmaculado será profanado por hombres sin ley y el Sin Pecado morirá por causa de los impíos». Esto, por supuesto, podría ser una interpolación cristiana. Cf. Stuhlmacher 1986 [1981], 24, con otras referencias; Hengel 1996, 81–3.

174 Sobre la cuestión de la alusión, cf. Hays, 1989. Hooker, 1959, pp. 62–64, 101 y ss., establece criterios extremadamente estrictos sobre lo que se considerará una referencia al «siervo» en el NT. Sobre las cuestiones histórico-literarias, cf. *NTPG* capítulos 2–4.

- 175 cf. Farmer 1956, cap. 6.
- 176 [Daniel 11:31-5](#) .
- 177 [Daniel 12:1-10](#) .
- 178 H. Anderson 1992, 453.
- 179 cf. *NTPG* 273f., y por ejemplo Hengel 1981a, 61-3 (sugiriendo que la tradición ya era conocida en los días de Jesús); Segal 1984.
- 180 por ejemplo Salmos 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144. El Salmo 45 es considerado mesiánico y aplicado al Maestro de Justicia, en 4Q171 4.24-7 (GM 206; Vermes 1995 [1962], 352).
- 181 Sobre la esperanza mesiánica en Zacarías véase recientemente Collins 1995, 31-4.
- 182 cf. Collins 1995, 29-31. Zorobabel es el probable referente de la profecía de la "Rama" de [Zac. 3:8](#) ; [6:11s](#) .
- 183 CD 19:7-11 (Vermes 1995 [1962], 102; GM 45); cf. Collins 1995, 78-82.
- 184 bSukk. 52a (cf. SB 2.583f.).
- 185 [Ezequiel 4:1-6](#) . Al comentar sobre las dos acciones (sitiar el ladrillo y tumbarse), Eichrodt (1970 [1965], 85) señala que «si el profeta es un tipo de Yahvé en su primera acción, evidentemente representa a Israel en la segunda».
- 186 cf. p. ej. [Levítico 10:17](#) ; [16:22](#) . También evoca uno de los oráculos de advertencia de Jesús sobre Jerusalén ([Lc. 19:42-3](#)); cf. Dodd 1968, 76.
- 187 Sobre todo este tema véase ahora sobre todo Hengel 1996, que en muchos sentidos reemplaza y en algunos corrige el tratamiento muy completo de Zimmerli y Jeremias 1967 [1957], 677-700.
- 188 cf. Hengel 1996 para las diferentes maneras en que los rollos de Isaías de Qumrán dividen el libro.
- 189 cf. Hengel 1996; y, por ejemplo, H. Anderson 1992, 453 (para 4 Mac.); Nickelsburg 1992, 140 (para Wis.); etc. A pesar de (o quizás debido a) el uso cristiano, Isaías 53 poseía cierta importancia para los rabinos posteriores: cf. por ejemplo, bSot. 14a, uniéndose [Isaías 53:12](#) con [Éx. 32:32](#) y su aplicación a Moisés (posiblemente en respuesta al uso cristiano, cf. Moore 1927-30, 1.550 con n. 254); JShek. 48c, aplicándolo a 'los hombres de la Gran Asamblea'; Sifre [Núm. 25:13](#) , aplicándolo a Finees. [Isaías 53:4](#) se usó en bSanh. 98b (cf. tot 98a) para sugerir que el Mesías sería leproso (posiblemente en una irónica desprestigio del mesianismo; así Collins 1995, 135 n. 128, siguiendo a Urbach). Según Orígenes *C. Cels* . 1.55, los judíos aplicaban el capítulo al pueblo judío en su conjunto. Sobre esta cuestión, cf. la obra más antigua de Neubauer y Driver 1876-77, y los estudios estándar como, por ejemplo,

Jeremías 1950; Zimmerli y Jeremías 1967 [1957]; Hooker 1959, caps. 2, 3; Schürer 2.547-9.

190 La alusión de [Daniel 12:3](#) ('los que justifican a muchos') [Isaías 53:11](#) ('él justificará a muchos') —observado, por ejemplo, por Montgomery 1927, 459, 472f.; Porteous 1965, 171; Lacocque 1979 [1976], 243, 245, 249; Fishbane 1985, 482-99— es una señal de que todo el pasaje sobre los justos sufrientes, de 11.31 a 12.10, puede estar influenciado por Isaías 52:13-53:12. Cf. el comentario de von Rad (1965 [1960], 315): 'la muerte de los sabios en [11:33](#) , [35](#) , con su efecto purificador, recuerda la función expiatoria del siervo isaánico.

191 Así Hengel 1996, 54-7: las ovejas que se descarrián en [Isaías 53:6](#) se convierten en el rebaño disperso de [Zacarías 13:7](#) .

192 cf. Hengel 1996, 63-6 (argumentando que el rollo A indica un Mesías *sacerdotal*); 71-81. La cuestión de si Isaías 40-55 se utiliza en otras partes de los Rollos (p. ej., 4Q491 = 4QM^a fr. 11, 1.8-18 [GM 117f.], discutido por Hengel 1995b, 201-3; 1996, 83-6; 4Q540/541 [GM 269f.], discutido por Hengel 1996, 66-71) permanece abierta por el momento.

193 Nickelsburg 1992, 139 (para *1 En* . 62-3); Manson 1953, 173-4, y Black 1992 (para *1 En* . 37-71 en general).

194 Sobre el Mesías en el Tg. Isa. (y, de hecho, la datación del Tg. en cuestión) cf. Chilton 1982, 86-96; 1984a, 197f.

195 Así, por ejemplo, Hengel 1981a, 58 y ss., 92 y ss., contra, por ejemplo, Rese.

196 O quizás 'se expuso al riesgo de muerte'; cf. North 1948, 11f., con otras referencias.

197 Cf. Hooker 1959, 53f., 56-8.

198 Hengel 1996, conclusión: cita 4Q540/541 como una posibilidad. Esta no es precisamente una base sólida ni amplia sobre la que construir.

199 cf. [Isaías 40:2](#) : 'Clamadle que ya ha cumplido su condena, que su castigo ya está pagado, que ha recibido de la mano de Jehová el doble por todos sus pecados'; [54:8](#) : 'Con ira desbordante, por un momento escondí mi rostro de ti, pero con amor eterno tendré compasión de ti, dice Jehová, tu Redentor.'

200 Moule 1977, 109 sugiere que, aunque Jesús no tenía realmente la intención de morir, fue deliberadamente a Jerusalén sabiendo que si cumplía allí con su vocación, podría costarle la vida. Seguir a Schweitzer en este sentido general no significa seguirlo hasta el final, cayendo, por ejemplo, en la trampa detectada por Manson 1953, 78, o en la postura criticada por Sanders 1985, 327-329.

201 cf. Sanders 1985, 333; véase más arriba, 553. Sanders reconoce, de hecho, una posibilidad no del todo alejada de la que propondré.

202 Sobre este conjunto espurio de alternativas, y la importancia en todas las esferas del conocimiento de encontrar el camino entre ellas, cf. Polkinghorne 1994, cap. 2, esp. 31.

203 Mi propuesta a partir de este punto (cf. Wright 1985) es, creo, sustancialmente nueva, y no tiene mucho sentido debatir en detalle con interpretaciones basadas en diferentes fundamentos. Me veo parado sobre los hombros de Schweitzer y Caird en particular, aunque discrepando con ambos en ciertas (diferentes) maneras. Se encuentran indicios en la misma dirección en, por ejemplo, Farmer 1956, 200-2; Jeremias 1966a [1949], 261; Dahl 1974, 75; Zahl 1983; Antwi 1991; de Jonge 1991a, 42-8. A nivel epistemológico, invoco de nuevo a Polkinghorne 1994 (cf. también Meyer 1979, 81-7): '¿Por qué creo en los quarks cuando nunca se ha observado de forma inequívoca ninguna partícula con carga fraccionaria en un experimento? Dejen de lado sus dudas por un momento y observen cómo la creencia en los quarks confinados nos permite comprender diversos fenómenos (el espectro hadrónico de octetos y decupletes; dispersiones inelásticas profundas) que, de otro modo, carecerían de inteligibilidad subyacente (32). Que el lector lo entienda.

204 José. *hormiga* . 17,149-66; *Guerra* 1.648-55. Cfr. *NTPG* 172, 327.

205 Dodd 1965 [1952], 109 y siguientes.

206 cf. arriba, 589 y siguientes.

207 *Isaías* 52:7 ; Tg. *Isaías* 53:10 ('verán el reino de su Mesías'; ¿será esto a su vez un eco de *Zac.* 12:10 ?); *Daniel* 7:14 , 18 , 22 , 27 ; *Zac.* 14:9 ('YHWH llegará a ser rey sobre toda la tierra'); *Sal.* 93; 97; etc.

208 *Isaías* 52:7-12 (donde el punto central es que YHWH ha revelado su poder y reinado al derrotar a Babilonia, para que Israel pueda finalmente regresar del exilio); *Daniel* 7:11-12 , 26 (como puntos focales de todo el libro); *Zacarías* 3:1-5 ; 9:1-8 ; 9:13-15 ; 12:3-9 ; 14:3 , 12-15 ; *Sal.* 2; 110; etc.

209 cf. cap. 11 arriba.

210 , por ejemplo, Barrett 1959, esp. 13-14.

211 Entre los pocos escritores que han explorado este tema, cf. France 1971, 103-10; Lindars 1973 [1961], 110-34; Kim 1987a.

212 cf. arriba, 533-5 .

213 *Mateo* 26:31 / *Mc* 14,27 ; cf. *Jn.* 16:32 .

214 cf. también, por ejemplo *Mateo* 24:30 , en alusión a *Zacarías* 12:10-12 . *Zacarías* 1-8 también proporciona temas para el ministerio de Jesús; por ejemplo: 8:19 con la controversia del ayuno (arriba, 433f.).

215 [Mateo 27:46](#) / [Mc. 15:34](#) ; citado de [Salmo 22:1](#) . Lindars (1973 [1961], 89) dice que “la autenticidad de este dicho, tal como fue realmente pronunciado por Jesús, difícilmente puede discutirse”.

216 [Salmo 22:1-2](#) , [22-31](#) .

217 El salmo obviamente ha coloreado la historia de la pasión de otras maneras: por ejemplo: [Mateo 27:43](#) / [Salmo 22:8](#) ; [Jn. 19:23-5](#) / [Salmo 22:18](#) . Pero esto se explica mejor asumiendo que Jesús realmente pronunció [Salmo 22:1](#) en la cruz.

218 El debate sobre el uso o no uso de Isaías 53 por parte de Jesús es antiguo y bien conocido. A modo de breve selección, cf. Barrett 1959; Hooker 1959; Jeremías 1967; France 1971; Lindars 1973 [1961], 75-88; Stuhlmacher 1986 [1981], 16-29; Caird y Hurst 1994, 310-16. Estoy profundamente agradecido a mis compañeros participantes en una conferencia sobre este tema en la Universidad de Baylor, Texas, en febrero de 1996, en particular a los protagonistas principales, los profesores Morna Hooker y Otto Betz.

219 11Q13 2.15-20 (GM 140), refiriéndose también a Isaías 61; Daniel 9.

220 Como ya lo vio Orígenes: *C. Celdas* . 1,55.

221 Cita directa: [Lc. 22:37](#) / [Isaías 53:12](#) . Alusión: [Mc 9:12](#) / [Isaías 53:3](#) (el único texto que explica dónde está escrito que el hijo del hombre debe ser tratado con desprecio, mostrando también una fusión entre Isaías 53 y Daniel 7, como la fusión de Isaías 52 y Daniel 9 en 11Q13); [Mc. 10:45](#) / [Isaías 53:10](#) , [12](#) (cf. Goppelt 1981 [1975], 193-5; Stuhlmacher 1986 [1981], cap. 2; Witherington 1990, 251-6; contrástese con Seeley 1993); [Mc. 14:24](#) / [Isaías 53:12](#) . Jeremías 1971, 286s. ofrece una lista más extensa, incluyendo referencias a la Tg. y la LXX. Por supuesto, todas estas referencias se han discutido *hasta la saciedad* en la literatura; mi argumento general está diseñado para situar el debate en un contexto más amplio y, así, espero, evitar estancarme.

222 Hooker 1959, 20.

223 Neusner 1989.

224 cf. por ejemplo Jeremías 1971, 290f.; Meyer 1979, 252.

225 Arriba, [268-74](#) .

226 Arriba, [582 y siguientes](#).

227 [Isaías 53:10](#) . La palabra *asam* , traducida en la LXX como *peri hamartias* , la frase habitual para «ofrenda por el pecado», pudo haber tenido originalmente un significado más amplio; para el siglo I podemos asumir con seguridad que el significado levítico, es decir, sacrificial, habría sido el primero, y probablemente el único, en ser «escuchado».

228 [Lc. 22:53](#) .

229 Cf. Farmer 1956, 200-2, y el muy sugerente pasaje de Meyer 1979, 218: «La fe reflejada en las enseñanzas esotéricas sobre el repudio, la pérdida de la vida, la pobreza y similares no seguía ningún patrón de piedad atestiguado en el Israel contemporáneo. Una incursión hábil, segura y original en la iniquidad y la redención, dio una profundidad nueva e inigualable a la...» *anawim* temático' [es decir, el tema de 'los pobres'].

230 ej. 1 Pedro 2:19-25 ; 3:17s .

231 Meyer 1979, 252f. (el final del libro).

232 Wright 1985, 87.

233 Caird 1965, 22 (= Caird y Hurst 1994, 419).

Capítulo 13: El regreso del Rey

1 cf. por ejemplo, Francia 1982; Hurtado 1988, 1992; Bauckham 1992; Wright 1991, Parte I; y *NTPG* cap. 15, esp. 456-8.

2 Witherington 1990 (que también denota, sin embargo, y con bastante acierto, la cuestión del mesianismo de Jesús). Es notable que no se trate este tema, por ejemplo, en Chilton y Evans 1994b.

3 cf. Robinson 1984, cap. 11 .

4 Harvey 1982, cap. 7, etc.; cf. pág. 121 n. 136.

5 Vermes 1973, 212f.

6 Cullmann 1963 [1957].

7 por ejemplo Sanders, Crossan.

8 Este paso de la representación de Israel por parte de Jesús a una cristología plenamente desarrollada tiene algunas analogías con Caird 1982. Sin embargo, Caird en ese artículo termina con una insinuación tentadora y nunca elaborada en lugar de una propuesta completa.

9 Esto debería haberse enfatizado apropiadamente en *NTPG* cap. 10, donde solo se menciona brevemente (303). Beasley-Murray (1986, Partes I y II) y Glasson (1988) destacan este tema, pero el primero lo amplía (en mi opinión) de forma inapropiada, y el segundo simplemente lo aplica a la doctrina de la parusía (post-Jesús).

10 Cf. Chilton 1978, 1982, 1987 [1979]; véanse las conclusiones de esta última obra, 283-288 (= 1984b, 124-127). Cf. Too Meier 1994, 299: la esperanza judía era «que Dios vendría en el último día para salvar y restaurar a su pueblo Israel»; 452: «El reino de Dios no es principalmente un estado o lugar, sino más bien el acontecimiento dinámico completo de la venida de Dios con poder para gobernar a su pueblo Israel en el tiempo del fin».

11 cf. Chilton 1982; 1987 [1979], 277, siguiendo a Stuhlmacher 1968, 142-51.

12 cf. p. ej. [Éxodo 13:21-2](#) ; [14:19](#) ; [19:9](#) , [11](#) , [18](#) ; [33:12-17](#) ; [Deuteronomio 33:2](#) .

13 [Isaías 4:2-6](#) . La nube y el fuego, por supuesto, vinculan esta profecía con el éxodo.

14 [Isaías 24:23](#) .

15 [Isaías 25:9-10](#) . No tengo en cuenta [Isaías 26:21](#) como una declaración adicional de este tema, a pesar de Glasson 1988, 259; allí parece como si YHWH viniera *del* Templo para castigar a las naciones (como, probablemente, en [Miqueas 1:3](#)).

16 [Isaías 35:3-6](#) , [10](#) . Nótese la combinación, en todo el capítulo, del regreso a Sión de los exiliados y de YHWH.

17 [Isaías 40:3-5](#) , [9-11](#) .

18 [Isaías 52:7-10](#) . El contexto continúa hablando de la apresurada salida de Israel de Babilonia, custodiada por su dios; y luego del siervo que sufrirá por los pecados del pueblo.

19 [Isaías 59:15-17](#) , [19-21](#) .

20 [Isaías 60:1-3](#) .

21 [Isaías 62:10-11](#) ; [63:1](#) , [3](#) , [5](#) , [9](#) ; [64:1](#) .

22 [Isaías 66:12](#) , [14-16](#) , [18-19](#) .

23 [Ezequiel 43:1-7](#) . Esta visión, por supuesto, forma parte de la descripción general de la construcción del Templo escatológico.

24 [Hageo 2:7](#) , [9](#) ; cp. [1:8](#) .

25 [Zacarías 2:4-5](#) , [10-12](#) . Observe la imagen explícita del éxodo, con YHWH como fuego defendiendo a su pueblo.

26 [Zacarías 8:2-3](#) . El capítulo continúa prometiendo y ordenando que Jerusalén sea restaurada (vv. [4-13](#)), para que se establezca la justicia en ella ([14-17](#)), que los días de ayuno, que conmemoran la desolación del Templo, se convertirán en fiestas, y ([20-3](#)) que la Sión restaurada, precisamente como el hogar de YHWH, se convertirá en el foco de peregrinación internacional.

27 [Zacarías 14:1-5](#) , [9](#) , [dieciséis](#) .

28 [Mal. 3:1-4](#) .

29 [Salmo 50:3-4](#) .

30 [Salmo 96:12-13](#) .

31 [Salmo 98:8-9](#) .

32 cf. *NTPG* 217, 229, 264f.

33 cf. *NTPG* 158f.

34 cf. *NTPG* 160, 308f.

35 *1 es.* 1,3-4, 9; cf. 25,3-5; 90,15; 91.7.

36 *T. Mos.* 10.1, 3, 7; 12.13.

37 *Jub.* 1.26–8. El pasaje inmediatamente anterior habla, en un lenguaje que recuerda a *Jer.* 31 y *Eze.* 36, de la renovación del pacto y el regreso del exilio.

38 11Q19 (= 11Q Templo^a) 29.3–9 (GM 161f.).

39 1QS 3,18; 4,19; CD 7,9; 8,2–3 (= 19,15); *Lc.* 1:68 , 78 ; 7:16 ; 15:14 ; cp. *Lc.* 19:44 , 1 *Pedro* 2:12 . El uso de la raíz *episkeptomai* ('visitar') en los últimos pasajes sigue el de, por ejemplo, la LXX. *Génesis* 50:24s .; *Éxodo* 3:16 ; 4:31 ; *Jue.* 8:33 , en cada uno de los cuales la referencia es a un gran acto de liberación.

40 La evidencia, claramente, es mucho más amplia que simplemente *Yom.* 21b, como sugiere Davies 1991. Afirma que *Joel* 3:17 ; *Salmo* 135:21 ; 11QTemplo 29.7–10 (citado arriba como evidencia de mi posición); *Mateo* 23:21 ; *Josué* 6: 299 ; y *mSukk.* 5:4 respaldan la opinión de que la mayoría de los judíos del Segundo Templo consideraban que Yahvé residía en el Templo. No creo que ninguno de estos pasajes tenga este peso, incluso sin considerar la contundencia de la evidencia en contra.

41 Webb 1991, cap. 7, al que debo varias de las referencias anteriores.

42 Cf. también Mason 1992.

43 cf. p. ej. *Jud.* 6:33 : 'El Señor visitará/liberará a Israel por mi mano' (*episkepsetai kyrios ton Israel en cheiri mou*).

44 cf. Chilton 1982, 1984a.

45 cf., más recientemente, Hengel 1995b, cap. 3; y, para un tratamiento más completo del tema más amplio, p. ej., Gruenwald 1980; Rowland 1982, Parte IV; Alexander 1983, pp. 229-253, todos con abundante bibliografía. Entre los textos primarios básicos se encuentran *3 En.* y *T. Job* .

46 11T13; 4T400–5; 11T17.

47 cf. también *1 En.* 14.14–25.

48 cf. Rowland 1982, 94–8, señalando la importancia en este sentido de *Ezequiel* 8:2 .

49 Rowland 1982, 98.

50 ie leyendo *hos* en lugar del *heos de Teodoción* . Cf. Hengel 1995b, 183f.

51 Rowland 1982, 98.

52 *1 En.* 62.1–5 (tr. Knibb en Sparks 1984, 243s.). En lugar de «hijo del hombre», algunos manuscritos utilizan «hijo de una mujer». Cf. también, p. ej., *1 En.* 14.18–21 (sobre el cual véase, p. ej., Rowland 1982, 219–22); 45.3; 51.3; 55.4; 61.8; 69.29. Las Similitudes de Enoc, de donde provienen estos pasajes, son ahora ampliamente consideradas como no cristianas: cf. p. ej., Hengel 1995b, 185s.

53 cf. también, por ejemplo *1 En.* 71.13–15 (otra reescritura de la escena de *Dan.* 7).

54 ejemplos *Apoc. Abr.* . 10; 17; cf. *bSanh.* 37b; *3 En.* . 12.4s. (donde el ángel Metatrón es llamado 'el YHWH menor'), citando *Éxodo* 23:21 ('mi nombre está en él', refiriéndose al ángel que guía a los hijos de Israel a través del desierto).

55 ej. *1 En.* . 71.13–17; *2 En.* . 24.1 (finales del siglo I d. C.); *T. Abr* (rec. A) 11.4–12; 12.4–11; 13.1–8 (siglo I/II d. C.); 4Q491 fr. 11 col. 1 (GM 117s.; cf. Hengel 1995b, 201–3). Véase además Collins 1995, cap. 6.

56 ej. Filón *Vit. Mos.* 1.155–8; *Sir. (LXX)* 45.2–3; *Artap.* 27.6; *Ezequiel Trag.* 68–89, basándose en las imágenes de Daniel 7 y Salmo 110; *T. Mos.* 1.14; 11.16–17; cf. *Jos. Ant.* 2.232 (Moisés poseía «belleza divina»); 3.180 (Moisés como «hombre divino»); 3.320 (se le daba un rango superior a su naturaleza humana); *Guerra* 2.145 (siguiendo en admiración a Dios mismo). La tradición parece remontarse a *Éx. 7:1* ('Te he hecho como Dios/como un dios para Faraón'): así *Philo Sacr.* 9 (combinando el ascenso de Moisés al Sinaí con *Éx. 7:1*); *Leg. All.* 1.40; *Quod Det.* 161–2; *Migr. Abr.* 84; *Mut. Nom.* 19; *Somn.* 2.188–9. Sobre esto, cf. Meeks 1968; Tiede 1972, 101–240; Fossum 1985; Collins 1995, 145s.; Hengel 1995b, 190s., 196–201. Agradezco todo esto al Dr. C. Fletcher-Louis, quien también me ha llamado la atención sobre 4Q374 (GM 278) como un posible ejemplo adicional.

57 ej. *T. Job* 33; *T. Ben.* 10,6; cf. por ejemplo, Hengel 1995b, 204–12.

58 bHag. 14a, cf. bSanh. 38b; cf. por ejemplo Urbach 1987 [1975, 1979], 998 n. 76; Segal 1977; Evans 1991, 222–7; Hengel 1995b, 194–6.

59 ej. 3 *En.* 16: Eliseo ben Abuya tiene una visión de Metatrón entronizado y declara: «¡En verdad hay dos poderes en el cielo!», por lo que es castigado. Una versión diferente de la historia se encuentra en bHag. 15a. Sobre la idea de «dos poderes», cf. también bBer. 33b; bMeg. 25a; y, para « muchos » poderes, mSanh. 4.5 (cf. bSanh. 38a).

60 Rowland 1982, 497 n. 66, con otras lit. Cf. también 1 *Crónicas* 28:5; 2 *Crónicas* 9:8. En 2 *Crónicas* 13:8 Abías le dice a Roboam que no puede resistir “el reino de YHWH en la mano de los hijos de David”.

61 cf. esp. Barker 1992; también 1987, 1991. Es sorprendente que una creencia similar surja en Filón (por ejemplo, *Qu. Gen.* 2.62, donde Filón llama al Logos «un segundo dios», *deuteros theos*; cf. la discusión en *Som.* 1.229s., y, para una discusión moderna, véase, por ejemplo, Schürer 3.881–5; Hurtado 1988, 44–8; Barker 1992, cap. 7). Los procesos de pensamiento de Filón aquí son aparentemente bastante diferentes a los de los rabinos (Segal 1977, 165).

62 *NTPG* cap. 9, esp. 248–59.

63 CD 7.19–21; 4QTest. 9–13; 1QM 11.6–7 (GM 38; 137; 104). Cf. Collins 1995, 63f.

64 jTaan. 68d: cf. por ejemplo Schäfer 1980.

65 Sobre las causas y circunstancias de la revuelta cf. Schürer 1.534–52.

66 Euseb. *HE* 4.6.2 (tr. Lago en LCL); cf. también Jer. *ad Ruf.* 3.31. 'Luminaria' traduce *phoster*, 'estrella' o 'luminaria celestial' (como el sol o la luna); se usa metafóricamente para un rey, una generación después de Eusebio, por Temistio *Orationes* 16.204c.

67 cf. Evans 1991, 222–34.

68 cf. 4 Esdras 11–12, esp. 12:31–4 . Esta visión no describe ni interpreta la exaltación o entronización del «león» (es decir, el «hijo del hombre», según la interpretación de 4 Esdras); pero la siguiente visión (cap. 13) avanza en esa dirección.

69 bBer. 61b.

70 NTPG cap. 9, esp. 248–59.

71 mAb.3.2.

72 eg Sir. 24; cf. NTPG 229, 265, con otras referencias, y Hengel 1995b, 212–14. Este es quizás el lugar para señalar el descenso y resurgimiento de la Sabiduría en 1 En . 42 (cf. 4 Esdras 5:9s .; 2 Bar . 48.36; 3 En . 5.12; 6.3) no tiene nada que ver con un esquema proto-gnóstico de salvación, sino que indica que la Sabiduría divina o Shekinah, normalmente presente con el pueblo de YHWH, ha sido retirada, dejándolos expuestos a una acción hostil.

73 Génesis 1:2 ; Números 11:17 , 23–9 ; 2 Reyes 2:9 , 15 ; Nehemías 9:20 ; Isaías 11:2 ; 42:1 ; 48:16 ; 61:1 ; 63:11 .

74 cf. Filón *Conf. Ling* . 62f., identificando al Mesías también con la 'Rama' de Zac. 6:12 y el hijo primogénito del 'padre'.

75 cf. p. ej. Amós 3:6 ; Isaías 45:5–7 y con frecuencia.

76 1 Reyes 8:27 .

77 Meier 1994, 453f. Cf. también Witherington 1994, 203f., sobre Jesús como encarnación parabólica de su propio mensaje.

78 Ya se argumentó en NTPG 291–7; para los textos, cf. caps. 8 y 11 arriba.

79 Mateo 25:14–30 / Lc. 19:11–27 , con algunas diferencias significativas, sobre las cuales véase el texto. Cf. también *G. Naz* . 18, donde los sirvientes, respectivamente (i) malgastaron el dinero, (ii) comerciaron y ganaron más, y (iii) escondieron el dinero. El primero es entonces juzgado con la mayor severidad. Esta es una variación perfectamente factible, a pesar de que Jeremías la describe como una «perversión moralista» (1963a [1947], 58): solo es «moralista» *dentro del mundo del relato* , y fácilmente podría representar algo muy diferente en el mundo de Jesús y sus oyentes (véase más adelante).

80 José. *Guerra* 2.1–38, 80–100; *Ant* . 17.219–49, 299–320. Sus detractores finalmente triunfaron cuando, diez años después (6 d. C.), fue depuesto tras nuevas protestas. Los hermanos de Arquelao, Antipas y Filipo, presentaron una petición al mismo tiempo, al igual que su padre antes que ellos (*Ant* . 14.370–85), y al igual que su sobrino Agripa I (*Ant* . 18.238) después. Derrett 1970, 16, duda de la alusión a Arquelao; por lo demás, los comentaristas la aceptan casi unánimemente.

81 Como se sugiere con frecuencia, por ejemplo, por Caird 1963, 210. Para un intento de reconstrucción del segundo piso «original», cf. Weinart 1977; para una negación de tal posibilidad, cf. Evans 1990, 669. Para otras posturas, cf. por ejemplo, Marshall 1978, 701; Fitzmyer 1985, 1230-3.

82 Pace Evans 1990, 669, quien la considera una reelaboración de la parábola original por parte de un escritor con intereses literarios o históricos. Esto, por supuesto, dependería de una fecha tardía para Lucas, situándola al menos después de la publicación de *La Guerra de Josefo*.

83 Marshall 1978, 702 comenta que «gran parte de la elaboración» (es decir, las partes que se añadieron al hipotético «original») «es típica de la narrativa popular, más que de la reelaboración teológica y estilística de las tradiciones existentes». En efecto. ¿No fue Jesús un «narrador popular»? ¿Hay algún narrador popular registrado que contara historias solo una vez, y siempre de la forma menos elaborada posible?

84 En ambas versiones sinópticas, la descripción del tercer sirviente ocupa 7 versículos de los 17 de la parábola. Cf. Dodd 1961 [1935], 111; Talbert 1992, 178. Así también en *G.Naz.*, y en la discusión de Eusebio al respecto, el castigo es central.

85 Agradezco a Catherine Wilson por orientarme en esta dirección y por discutir los argumentos conmigo. La interpretación estándar es cuestionada por Johnson 1982: señala que la parábola muestra pocos indicios de estar dirigida a la «parusía», y que Lucas 19:11, en particular, habla de las imponentes consecuencias del reino venidero, más que de su aplazamiento indefinido. Sin embargo, no destaca el tema del regreso de Yahvé a Sión, que considero central; cree que la historia se refiere simplemente a Jesús como el rey venidero, destacando la entrada triunfal.

86 ej. Lc. 16:1-13 ; Mc. 12:1-12 y párrs.; Mb. 1.3; 2.14, 15, 16; 3.1, 17; 4.22. Varias de las miniparábolas misnáicas se relacionan directamente con el dios de Israel como capataz, supervisor o rey que recompensará a sus siervos fieles. Otros ejemplos rabínicos se analizan en Derrett 1970, pp. 26-9.

87 Dodd 1961 [1935], 112.

88 ej. Hch. 1:11 ; cf. NTPG 461-4.

89 cf. Evans 1990, 666: «No es fácil detectar la referencia precisa de tal parábola». Fitzmyer 1985, 1232f. crea un sentido «lucano» generalizado que ignora por completo la introducción lucana (v. 11).

90 Con Dodd 1961 [1935], 112, y Jeremías 1963a [1947], 59 (aunque sin el análisis de Dodd o Jeremías de las razones de la advertencia); contra, por ejemplo, Marshall 1978, 702. Marshall señala que es difícil ver por qué Lucas "debería enfatizar un punto que debería haber sido obvio para sus lectores

después de Pascua"; su explicación de que Lucas tal vez tuvo que contrarrestar una visión que identificaba la Pascua con la parusía, es completamente gratuita.

91 Evans 1990, 669s. cree que Lucas introdujo este tema del juicio romano sobre Jerusalén en una parábola que anteriormente no lo contenía. Estoy de acuerdo en que Lucas se propuso este tema, pero creo que es evidente que no fue su invención. [Lc. 19:41-4](#), véase supra, [348s](#). Sobre el lenguaje de «visitar», véase supra, [622](#).

92 Según Jeremías 1963a [1947], 58-63, Mt. y Lc. han tomado una parábola que expresaba la advertencia de Jesús acerca del juicio inminente sobre Israel, y la han convertido en una parábola-parusía.

93 En [Mt. 24:4-28](#) y párrs., véase arriba, cap. 8.

94 [Mal. 3:3-5](#).

95 Incluso la versión en *G. Naz.* 18 podría estar planteando el mismo punto. Eus. *Theophania* 22 (la única fuente del pasaje), sin duda, lo trata con un tono moralizante; esto era quizás inevitable, dado que la historia hablaba del siervo que «malgastó los bienes de su amo con prostitutas y flautistas». Pero esto aún podría explicarse como otra forma de caracterizar al Israel que malgastaba la herencia que Dios le había dado.

96 [Amós 5:18](#); el contexto más amplio ([5:21-7](#)) es, curiosamente, una denuncia del sistema de sacrificios, un desafío a buscar la justicia genuina y la fidelidad al pacto, y una advertencia sobre el juicio inminente por parte de las naciones paganas.

97 Véanse los caps. [5](#), [8](#) arriba.

98 cf. [1 Samuel 8:7](#); [10:19](#); [12:12](#).

99 [Mateo 24:36-51](#); [25:1-13](#); [Mc. 13:33-7](#). Cf. las versiones (claramente derivadas) en *Tom.* 21; 103.

100 Johnson 1991, 206 sugiere que esto se interprete a la luz de [Lc. 22,27](#) y la acción de Jesús en la Última Cena.

101 La mayoría de los comentaristas (por ejemplo, Marshall 1978, 532-45) permiten que "la venida del hijo del hombre", interpretada en el sentido no daniélico de un futuro retorno de Jesús, domine la sección con exclusión del significado históricamente más probable.

102 Fitzmyer 1985, 1001 es un buen ejemplo de lo que sucede cuando estos dichos se sacan del contexto de la crisis inminente que enfrentaba Israel en el ministerio de Jesús y se convierten en supuestas lecciones morales atemporales: el discurso se desplaza hacia un tema completamente ajeno, con solo una razón superficial para su inclusión en este punto. Cp. también Evans

1990, 542s.; aunque Evans coincide (548) en que en 13.5 se menciona la destrucción de Israel.

103 [Lc. 13:6-9](#) .

104 Caird 1963, 165 y ss.; cf. 169 y ss. Cf. también Wood 1956 (un artículo que encontré tarde en mi investigación y que anticipa de manera interesante algunos de mis propios argumentos); Johnson 1991, 213 y ss.

105 [13:35](#) ; cf. arriba, [570](#) n. [117](#) .

106 Caird 1963, 174, refiriéndose a 'expresiones similares de afecto frustrado' en [Oseas 11:8-9](#) ; [Isaías 65:1-2](#) .

107 Para más detalles, véase el cap. [11](#) arriba.

108 cf. Hengel 1995b, 185-9.

109 [1 En](#) . 55.4; 62.3-5.

110 A pesar de la gran cantidad de evidencia en contra, incluso Hengel (1995b, 185-9) continúa, en la tradición de Schweitzer y Bultmann, interpretando el texto de esta manera. Para una breve exposición de la crítica obvia —que el texto de Daniel nunca significó eso y nunca se interpretó de esa manera dentro del judaísmo—, cf. Glasson, 1988.

111 cf. [Hch. 6:13s](#) .; [7:48-50](#) . Cf. Sanders 1985, 297s.; 1993, 270-3. Sanders relativiza el relato de Marcos al afirmar que se centra en que Jesús «se atribuyó títulos», y prefiere decir que fue condenado por su acción en el Templo y sus implicaciones. Una vez que reconocemos que la cuestión nunca fue simplemente sobre «títulos», debería quedar claro que Sanders está perpetrando una falsa antítesis. La ausencia de títulos no implica ausencia de cristología.

112 Véanse las interesantes discusiones, en varios sentidos paralelas a esta, en Evans 1991; Bock 1994. Chilton 1992b, 153s. ofrece una propuesta alternativa, en consonancia con su tesis más amplia sobre la agenda de Jesús. Brown 1994, 516-47, ofrece un análisis completo de las opiniones académicas.

113 Aunque Witherington (1990, 234-48) sugiere que Jesús fue influenciado por [1 En](#) .

114 Como se señala a menudo (por ejemplo, Hengel 1995b, 187), esta circunloquio (siguiendo el diferente en [Mc. 14:61](#)) es un índice adicional de probable historicidad.

115 cf. Neusner 1993, 69: 'el lugar santo se ha desplazado, quedando ahora formado por el círculo formado por el maestro y sus discípulos.'

116 Para la cristología más temprana del NT cf. Wright 1991, Parte I.

117 [Génesis 12:1](#) ; [Mc. 1:16-20](#) .

118 [Mateo 9:15](#) / [Mc. 2:19-20](#) / [Lc. 5:34-5](#) ; cf. [Mateo 25:1-10](#) .

119 cf. [Oseas 2:14-15](#) con, por ejemplo, Ezequiel 16, etc.

120 Ezequiel 34:23s .; 37:24 (David como pastor; cf. Números 27:17 ; 1 Reyes 22:17 ; Jer. 3:15 ; 23:4-5 ; Miqueas 5:2-9 ; Zac. 11:4-17); 34:1-16 (YHWH como pastor; cf. Salmo 23:1 ; 78:52 ; 80:1 ; Isaías 40:11 ; Jer. 31:10 ; Miqueas 7:14 ; Sir. 18:13). Oveja y pastor en el lenguaje de Jesús: Mateo 10:6 ; 15:24 ; 18:12-14 / Lc. 15:3-7 ; Mateo 25:32 ; Mateo 26:31 / Mc. 14:27 ; Lc. 12:32 ; cf. Mateo 9:36 / Mc. 6:34 ; y por supuesto Jn. 10:1-30 *pássim* .

121 cf. cap. 7 arriba; y por ejemplo Harvey 1982, 168; Brown 1994, 545-7.

122 Neusner 1993, 30f.; cf., con más cautela, Sanders 1985, 271-4, 293, 298.

123 José. *Guerra* 2.145 (cf. 152).

124 Mateo 19:21 / Mc. 10:21 / Lc. 18:22 . Curiosamente, el mandamiento del sábado no aparece en absoluto en el incidente; ¿o se incluye en la promesa del siglo venidero?

125 Mateo 8:18-20 / Lc. 9, 57-58 / Tom . 86: cf., sugestivamente, Witherington 1994, 202f.

126 Mateo 11:19 / Lc. 7:34 : cf. Witherington 1990, 51-3; Mateo 12:42 / Lc. 11:31 .

127 Mt. 11:28-30 / Tom . 90, estrechamente paralelo a Señor 6:23-31 (así, correctamente, Witherington 1994, 205-8, cf. 143f.).

128 Neusner 1993, cap. 4, esp. 61 y ss.; Witherington 1994, 207 y ss. Cf. arriba, 394 y siguientes.

129 Mateo 9:1-8 / Mc. 2:1-12 / Lc. 5:17-26 ; Lc. 7:48 . Cf. arriba, 268-74 .

130 Mc 3, 21 ; cf. Jn. 10:20 . Cf. también la acusación de que «tenía un demonio»: Mc. 3:22 / Jn. 7:20 , etc.

131 cf. ej. Jeremías 1967, cap. 1 [= 1966b, 15-66]; 1971, 61-8. Cf. ej. 1967, 52f.: «Todos los dichos de “Mi Padre” que hemos discutido tratan con la revelación y autoridad únicas que han sido dadas a Jesús... Jesús basa su autoridad en el hecho de que Dios se ha revelado a él como un padre a su hijo. “Mi Padre” es así una palabra de revelación. Representa la declaración central de la misión de Jesús». Schillebeeckx 1979 [1974], 256-71 plantea el punto incluso con mayor fuerza (resumen: 269). Cf. Harvey 1982, 168-70; Kim 1983, cap. 5.

132 Véase más arriba, 262f.; y cf. p. ej. Vermes 1973, 210-13; 1983, 41-3; Barr 1988. Vermes cita bTaan 23b (la historia sobre Hanin, quien, al ser llamado *Abba* por algunos niños, le pidió al Maestro del Universo que les enseñara a distinguir al *Abba* que da lluvia del *Abba* que no lo hace) como un ejemplo del uso palestino. Jeremías (1967, 61f.; 1971, 65f.) señala, sin embargo, que en la historia *Abba* se usa para *denotar* al dios de Israel, pero no para *dirigirse* a él. A Jeremías se le atribuye ampliamente el mérito de insistir en que ' *Abba* significa “Papá”'; puede que sea responsable en cierta medida de

este malentendido, pero en realidad nunca lo afirmó. Barr, reconociendo esto, también admite (39) que la argumentación más amplia de Jeremías sigue siendo válida.

133 [Mc. 14:36](#) .

134 [Éxodo 4:22](#) , etc. En [Sabiduría 2:13-16](#) El que se llama a sí mismo "hijo de Dios" es probablemente simplemente un judío devoto.

135 [2 Samuel 7:14](#) ; [Salmo 2:7](#) , [12](#) ; [89:26-7](#) .

136 [Mateo 11:25-7](#) / [Lc. 10:21-2](#) . Cf., además de los comentarios, Jeremías 1971, 56-61; Harvey 1982, 160.

137 El concepto de "agencia", explorado de manera útil por Harvey 1982, cap. 7 y en otros lugares (véase arriba, pág. [121](#) n. [136](#)), explica mucho sobre la imagen padre-hijo en los evangelios, pero en mi opinión no llega al corazón mismo del asunto.

138 [Mateo 17:1-9](#) / [Mc. 9:2-10](#) / [Lc. 9:28-36](#) .

139 [Mc. 8:34-9:1](#); párr. [Mateo 16:24-8](#) / [Lc. 9:23-7](#) , con variaciones que son interesantes en sí mismas pero irrelevantes para el argumento en este punto.

140 «Fui enviado a...» o «vine a...» es el lenguaje de la vocación: cf. p. ej. [Mateo 9:13](#) / [Mc. 2:17](#) / [Lc. 5:32](#) ; [Lc. 19:10](#) .

141 Sobre el modelo y la tradición de la creencia judía cf. *NTPG* capítulos 9, 10.

142 [Mc 1,11](#) par.; [9:7](#) par.; [Lc. 22:19](#) par.

143 Ezequiel 34; [Isaías 59:15-21](#) ; [63:8s](#) . Sexé arriba, [618s](#). El «brazo de YHWH» es un tema principal en Isaías 40-55, y parece [53:1](#) se fusiona virtualmente con el 'siervo de YHWH'.

144 El presente párrafo es otra versión de uno publicado en Wright 1996d, 28f.

Capítulo 14: Resultados del Capítulo Catorce

1 Steiner 1996, 361.

2 Schweitzer 1954 [1906], 400; la frase burlona es el título de Koch 1972, cap. 6.

3 Bultmann 1958a [1926], 8-10.

4 Juveniles. *Sábado* 1.15-17.

5 eg Lam. R. 2.2; cf. Schürer 1.543f., y arriba, [627-9](#) .

6 cf. p. ej. [1 Corintios 2:6-9](#) ; [Efesios 3:10](#) ; etc.

7 Cf. por ejemplo Vermes 1973, 212f.

8 Lightfoot 1935, 225: «A pesar del inestimable valor de los evangelios, nos ofrecen poco más que un susurro de su voz; solo rastreamos en ellos los vestigios de sus caminos. Solo cuando lo veamos en el más allá en su plenitud lo conoceremos también como fue en la tierra. Y quizás cuanto más

reflexionemos sobre el asunto, más claramente comprenderemos su razón y, por lo tanto, no desearemos que sea de otra manera. Porque probablemente estamos tan poco preparados para lo uno como para lo otro».

¹ Esta referencia se omite curiosamente de la lista en Crossan 1991a, 460.