

inlibro

EL ZELOTE

LA VIDA Y LA ÉPOCA DE

JESÚS DE NAZARET

REZA ASLAN

Best seller Número 1 del New York Times

Reza Aslan
El Zelote
La vida y la época de Jesús de Nazaret
Traducción de Varda Fiksbein
Argentina – Chile – Colombia – España
Estados Unidos – México – Perú – Uruguay – Venezuela

Título original: *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*
Editor original: Random House, an imprint of The Random House Publishing Group, a
division of Random House, Inc., New York

Traducción: Varda Fiszbein

1.^a edición Marzo 2014

Copyright © 2013 by Reza Aslan

Copyright del mapa y la ilustración © 2013 *by* Laura Hartman Maestro

All Rights Reserved

Copyright © de la traducción 2014 *by* Varda Fiszbein

Copyright © 2014 *by* Ediciones Urano, S.A.

Aribau, 142, pral. – 08036 Barcelona

www.indicioseditores.com

Depósito Legal: B 5429-2014

ISBN EPUB: 978-84-9944-691-2

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo público.

*Para mi esposa, Jessica Jackley, y todo el clan Jackley,
cuyo amor y aceptación me enseñaron más sobre Jesús
que todos mis años de investigación y estudio.*

No penséis que he venido a traer paz a la tierra;
no he venido a traer paz, sino espada.*

MATEO 10:34

* Todas las citas del Nuevo Testamento han sido tomadas de la Santa Biblia, versión Reina Valera, 1995. (*N. de la T.*)

Contenido

Portadilla

Créditos

Dedicatoria

Cita

Mapa de Palestina, siglo I

Templo de Jerusalén

Nota del autor

Introducción

Cronología

Primera parte

Prólogo: Otra clase de sacrificio

1. Un agujero en un rincón
2. Rey de los judíos
3. Vosotros sabéis de dónde soy
4. La cuarta filosofía
5. ¿Dónde está vuestra flota para surcar los mares romanos?
6. Año uno

Segunda parte

Prólogo: El cielo por tu casa

7. La voz que clama en el desierto
8. Seguidme
9. Por el dedo de Dios
10. Venga a nosotros tu reino
11. ¿Quién decís que soy?
12. No hay más rey que César

Tercera parte

Prólogo: Dios hecho carne

13. Si Cristo no hubiera resucitado
14. ¿No soy un apóstol?
15. El Justo

Epílogo: Dios verdadero de Dios verdadero

Agradecimientos

Notas

Bibliografía

Sobre el autor



Templo de Jerusalén

Fortaleza de Antonia

Sancta sanctorum

Patio de los Israelitas

Patio de los Sacerdotes

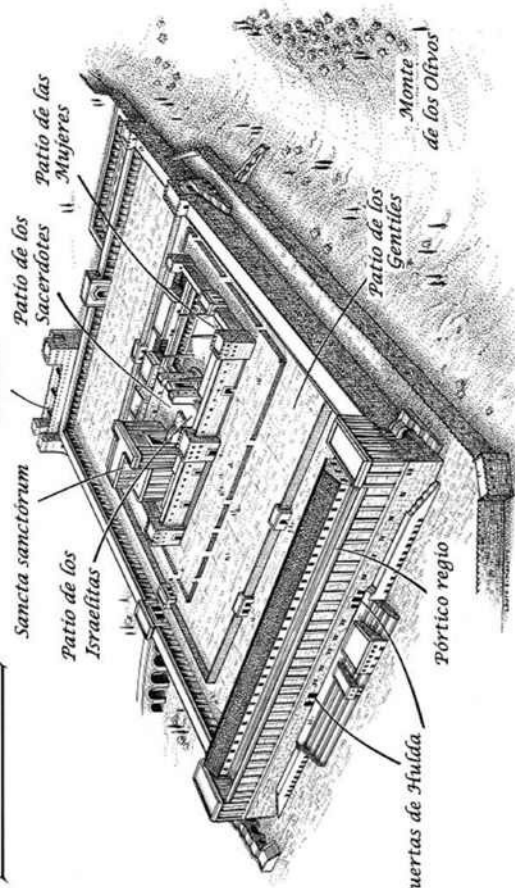
Patio de las Mujeres

Puertas de Hulda

Tórtico regio

Patio de los Gentiles

Monte de los Olivos



Nota del autor

Cuando tenía quince años, yo encontré a Jesús.

Pasé el verano de mi segundo año de bachillerato en un campamento juvenil evangélico del norte de California, un sitio boscoso y de ilimitados cielos azules, donde, con el tiempo y la tranquilidad suficientes y unas afectuosas palabras de ánimo, no podías evitar oír la voz de Dios. Mis compañeros y yo entonábamos canciones entre los lagos artificiales y los majestuosos pinos, y practicábamos juegos e intercambiábamos secretos, divirtiéndonos, libres de las presiones de nuestras casas y escuelas. Al atardecer, nos reuníamos en asamblea en torno a una hoguera encendida en el centro del campamento. Fue allí donde oí la notable historia que cambiaría mi vida para siempre.

Hace dos mil años, me dijeron, en un antiguo país llamado Galilea, nació el Dios del cielo y de la tierra como un niño indefenso. El niño, al crecer, devino un hombre intachable. El hombre se convirtió en Cristo, el salvador de la humanidad. Con sus palabras y sus hechos milagrosos, desafió a los judíos, que se creían los elegidos de Dios y, en respuesta, los judíos lo clavaron en una cruz. Pese a que pudo haberse salvado de tan espantosa muerte, eligió libremente morir. Su muerte es lo que le da sentido a todo: por su sacrificio, todos nos liberamos de la carga de nuestros pecados. Pero la historia no acabó ahí, porque al cabo de tres días, resucitó, glorificado y divino, de modo que todos los que creen en él y lo aceptan en su corazón tampoco morirán nunca, sino que tendrán una vida eterna.

Para un niño criado en una familia heterogénea, compuesta de tibios musulmanes y entusiastas ateos, ésa fue de verdad la más importante historia jamás contada. Nunca antes había sentido yo tan íntimamente el llamado de Dios. En Irán, el sitio donde nací, yo era musulmán del mismo modo que era iraní. Mi religión y mi adscripción étnica estaban íntimamente unidas la una a la otra. Como mucha gente nacida en una tradición religiosa, mi fe era para mí tan familiar como mi piel y sentía hacia ella la misma indiferencia.

Después de que la revolución iraní obligó a mi familia a huir de nuestra patria, la religión en general, y el islam en particular, se convirtió en un tabú en nuestro mundo doméstico. El islam era la clave de todo lo que habíamos perdido a manos de los mulás que ahora gobernaban en Irán. Mi madre aún rezaba cuando nadie la veía, y todavía se podía encontrar un solitario Corán o quizá dos, escondidos en un armario o en un cajón en algún sitio. Pero, en su mayor parte, toda huella de Dios había sido eliminada de nuestras vidas. A mí ya me parecía bien. Al fin y al cabo, en Estados Unidos y en la década de 1980, ser musulmán era como ser de Marte. Mi fe era una marca, el símbolo más obvio de mi diferencia; debía ser ocultada.

Por otra parte, Jesús, *era* Estados Unidos. Era la figura central en la escena estadounidense. Aceptarlo en mi corazón era lo más cercano posible a sentirme estadounidense de verdad. No quiero decir que la mía haya sido una conversión de conveniencia. Al contrario, yo sentía una ardiente y absoluta devoción por mi recién hallada fe. Me fue presentado un Jesús que no era tanto «Señor y Salvador», sino una especie de amigo íntimo, alguien con quien yo podía mantener una relación estrecha y personal. Como adolescente que trataba de encontrarle sentido a un mundo informe, lo único que percibí fue que se trataba de una invitación que yo no podía rechazar.

Cuando regresé del campamento, comencé a compartir ansiosamente las buenas noticias sobre Jesucristo con mis amigos y familia, mis vecinos y compañeros de escuela, con personas que acababa de conocer o con desconocidos en la calle: con aquellos que escuchaban con agrado y con los que lo rechazaban. Además, ocurrió algo inesperado durante mi misión de salvar las almas del mundo. Cuanto más investigaba la Biblia para

enfrentarme a los indecisos y no creyentes, más distancia descubría entre el Jesús de los evangelios y el Jesús histórico: entre Jesús el Cristo y Jesús de Nazaret. En la facultad donde comencé mis estudios formales sobre Historia de las Religiones, esa incomodidad inicial pronto se acrecentó con mis propias y muy molestas dudas.

El fundamento del cristianismo evangélico, por lo menos tal como me fue enseñado, es la creencia incondicional de que cada palabra de la Biblia está inspirada por Dios y es cierta, literal e inequívoca. La súbita comprensión de que esta idea es evidente e irrefutablemente falsa, de que la Biblia está repleta de errores y contradicciones de lo más flagrante y evidente —tal como es de esperar de un documento escrito por cientos de manos y a lo largo de miles de años— me dejó confundido y sin anclaje espiritual. Y así fue como, al igual que mucha gente en mi situación, deseché enfadado mi fe como si fuera una costosa falsificación que me habían embaucado para que comprara. Comencé a replantearme la fe y la cultura de mis antepasados, y encontré en ellos, siendo adulto, una familiaridad más íntima que la que jamás había sentido de niño, como la que procede de recobrar el contacto con un viejo amigo del que uno estuvo alejado durante años.

Entre tanto, continué con mi labor académica de estudios religiosos, ahondando nuevamente en la Biblia, no como creyente incondicional, sino como estudioso inquisitivo. Al no partir forzosamente de la premisa de que las historias que leía eran literalmente ciertas, me di cuenta de que el texto contenía una verdad mucho más significativa, una verdad deliberadamente independiente de las exigencias históricas. Irónicamente, cuanto más estudiaba sobre la vida del Jesús histórico, del turbulento mundo en el que vivió, y acerca de la brutal ocupación romana que él combatió, me sentía más atraído por él. De hecho, los campesinos judíos y revolucionarios que desafiaron al gobierno del más poderoso imperio que el mundo jamás haya conocido y perdido se convirtieron para mí en mucho más reales que los seres distantes, sobrenaturales, que me habían presentado en mi iglesia.

Hoy puedo decir con seguridad que dos décadas de rigurosa investigación académica sobre los orígenes del cristianismo han hecho de mí un discípulo de Jesús de Nazaret más genuinamente comprometido de lo que jamás estuve con Jesucristo. Es mi esperanza difundir con este libro la buena nueva del Jesús de la historia, con el mismo fervor que en otro tiempo apliqué a la difusión de la historia del Cristo.

Es preciso tener en mente varias cosas antes de que comencemos nuestro análisis. A cada argumento autenticado, exhaustivamente investigado y debidamente acreditado sobre el Jesús histórico, se le contrapone otro igualmente autenticado, exhaustivamente investigado y debidamente acreditado. Más que cargar al lector con el debate de largas centurias sobre la vida y la misión de Jesús de Nazaret, he construido mi narración sobre lo que me parece el argumento más preciso y razonable, basándome en mis dos décadas de investigación académica del Nuevo Testamento y la historia del primer cristianismo. Para quienes tengan interés en el debate, he detallado exhaustivamente mi investigación y, siempre que ha sido posible, he proporcionado los argumentos que ofrecen los que están en desacuerdo con mi interpretación en el extenso apartado de notas que se encuentra al final de este libro.

Todas las traducciones del griego del Nuevo Testamento las he hecho yo (con un poco de ayuda del diccionario de griego de Liddell y Scott). En los pocos casos en que no he traducido directamente un pasaje del Nuevo Testamento, he confiado en la traducción de la *New Revised Standard Version* de la Biblia.* Todas las traducciones del hebreo y el arameo al inglés son del doctor Ian C. Werrett, profesor asociado de Estudios Religiosos de la Saint Martin's University.

A lo largo del texto, todas las referencias al material de fuente *Q* (el material que se encuentra exclusivamente en los evangelios de Mateo y Lucas) estarán señaladas así: (Mateo | Lucas), de modo que el orden de los libros indica cuál de los evangelios estoy citando más directamente. El lector advertirá que me he basado sobre todo en el Evangelio de Marcos y en el material *Q* para perfilar la trayectoria de Jesús. Se debe a que éstas son las fuentes más antiguas y fiables de las que disponemos sobre la vida del Nazareno. En general, he optado por no ahondar demasiado en los llamados evangelios gnósticos. Aunque esos textos son inmensamente importantes para conocer la gran variedad de opiniones que había entre la primitiva comunidad cristiana sobre quién era Jesús y cuál era el significado de sus enseñanzas, no arrojan demasiada luz sobre el propio Jesús histórico.

Aunque existe un acuerdo casi unánime acerca de esta cuestión, con la posible excepción de los Hechos de los Apóstoles y el Evangelio de san Lucas, los evangelios no fueron escritos por las personas cuyo nombre los identifica, para mayor facilidad y en beneficio de la claridad, continuaré refiriéndome a los autores de los evangelios con el nombre con que los conocemos y reconocemos en la actualidad.

Finalmente, de acuerdo con la convención académica, en este texto se emplea en las fechas e. c., o «era común», en lugar de d. C.; y a. e. c., en lugar de a. C. También se hace referencia al Antiguo Testamento con los términos más apropiados «Biblia hebrea» o «Escrituras hebreas».

*Versión interconfesional estadounidense de la Biblia publicada por vez primera en 1989. (*N. del E.*)

Introducción

Es un milagro que no sepamos nada acerca del hombre llamado Jesús de Nazaret. El predicador ambulante, que vagaba de pueblo en pueblo, clamando sobre el fin del mundo, acompañado por una banda de andrajosos seguidores, era una estampa común en la época de Jesús; tan común, de hecho, que se convirtió en una especie de caricatura entre la élite romana. En un fragmento cómico precisamente sobre esta figura, el filósofo griego Celso imagina a un santón judío vagabundeando por la campiña galilea, gritándole al viento: «Yo soy Dios, o el servidor de Dios, o un espíritu divino. Pero he venido porque el mundo está agonizando, a punto de la destrucción. Y vosotros pronto me veréis llegar con el poder del cielo».

El siglo I fue una era de expectativas apocalípticas entre los judíos de Palestina, la denominación romana del extenso territorio que incluye el moderno Israel/Palestina, así como gran parte de Jordania, Siria y Líbano. Innumerables profetas, predicadores y mesías vagaban por Tierra Santa, difundiendo mensajes sobre la inminencia del juicio divino. A muchos de los «falsos mesías» los conocemos por sus nombres. A varios de ellos, incluso se los menciona en el Nuevo Testamento. El profeta Teudas, según Hechos de los Apóstoles, tenía cuatrocientos discípulos antes de que Roma lo capturase y lo decapitase. Un carismático y misterioso personaje conocido únicamente como «el Egipcio» formó un ejército de seguidores en el desierto, la práctica totalidad de los cuales fueron masacrados por las tropas romanas. En el 4 a. e. c., año en que la mayoría de los investigadores creen que nació Jesús de Nazaret, un humilde pastor llamado Atronges se puso una diadema en la cabeza y se coronó a sí mismo como «rey de los judíos»; tanto él como sus seguidores fueron brutalmente asesinados por una legión de soldados. Otro aspirante a mesías, llamado sencillamente «el Samaritano», fue crucificado por Poncio Pilato, pese a que no formó ningún ejército ni desafió a Roma de ninguna manera, lo que indica que las autoridades, percibiendo en el aire la fiebre apocalíptica, se habían vuelto extremadamente sensibles a cualquier indicio de sedición. Estaban también Ezequías, el jefe de los bandoleros; Simón de Perea; Judas el Galileo; su nieto Menahem, Simón bar* Giora y Simón bar Kojba, todos los cuales confesaron tener ambiciones mesiánicas y todos los cuales fueron ejecutados por Roma debido a ellas. A esta lista puede añadirse la secta de los esenios, algunos de cuyos miembros vivían recluidos en lo alto de la desértica planicie de Qumrán, en la orilla noroeste del mar Muerto; el partido judío revolucionario de la primera centuria, conocido como los zelotes, que contribuyó al lanzamiento de una sangrienta guerra contra Roma; y los temibles bandidos y asesinos que los romanos apodaron los sicarios (hombres de la daga o cuchilleros),** y el cuadro que surge de la Palestina del siglo I es el de una época inundada de energía mesiánica.

Es difícil situar a Jesús de Nazaret exactamente en alguno de los movimientos político-religiosos conocidos de su tiempo. Era un hombre de profundas contradicciones: un día predicaba un mensaje de exclusión racial («No fui enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel»; Mateo 15:24), y al siguiente, uno de benevolente universalismo («Id y haced discípulos entre todas las naciones», Mateo 28:19); en ocasiones, llamando a la paz incondicional («Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios», Mateo 5:9), otras, promoviendo la violencia y el conflicto («Y el que nada tenga, que venda su capa y compre una espada»; Lucas 22:36).

El problema al tratar de precisar la figura del Jesús histórico es que, fuera del Nuevo Testamento, prácticamente no existe ni rastro del hombre que habría de alterar tan definitivamente el curso de la historia humana. La primera y más fiable alusión no bíblica a

Jesús procede del historiador del siglo I Flavio Josefo (100 e. c.).

En un breve pasaje tangencial de su obra *Antigüedades*, Josefo escribe sobre un malvado sumo sacerdote judío llamado Ananías que, después de la muerte del gobernador romano Festo, condenó ilegalmente a cierto «Santiago, el hermano de Jesús, uno al que llaman el mesías», a morir lapidado por haber quebrantado la ley. El fragmento sigue relatando qué le ocurrió a Ananías después de que el nuevo gobernador, Albino, llegara finalmente a Jerusalén.

Por muy fugaz y despectiva que pueda ser esta alusión (la expresión «uno al que llaman mesías» manifiesta un claro desdén), sin embargo tiene un enorme significado para quienes buscan cualquier huella del Jesús histórico. En una sociedad sin apellidos, un nombre tan común como Santiago requiere un apelativo específico —un lugar de nacimiento o el nombre del padre— para distinguirlo de otras personas del mismo nombre que circularan por Palestina (como por ejemplo, Jesús *de Nazaret*). En este caso, el apelativo de Santiago procede de su vínculo fraternal con alguien que Josefo asume le sería familiar a su público. El fragmento no sólo prueba que «Jesús, uno al que llaman mesías», probablemente existió, sino que en el año 94 e. c., cuando fueron escritas las *Antigüedades*, era ampliamente reconocido como el fundador de un nuevo y perdurable movimiento.

Es dicho movimiento, no su fundador, el que recibió la atención de historiadores del siglo II, como Tácito (m. 118) y Plinio el Joven (m. 113), que mencionan a Jesús de Nazaret, pero revelan poco sobre él, salvo que fue detenido y ejecutado; una importante nota histórica, como veremos, pero que arroja poca luz sobre los detalles de su vida. Por lo tanto, no nos queda más que la información que pueda recogerse del Nuevo Testamento.

El primer testimonio escrito que tenemos sobre Jesús de Nazaret procede de las epístolas de Pablo, un temprano seguidor de Jesús que murió en algún momento en torno al año 66 e. c. (Su primera epístola, I Tesalonicenses, puede datarse entre el 48 y el 50 e. c., un par de décadas después de la muerte de Jesús.) Lo malo de Pablo es que demuestra una extraordinaria falta de interés en el Jesús histórico. Solamente tres episodios de la vida de Jesús se mencionan en sus epístolas: la Última Cena (I Corintios 11:23-26), la crucifixión (I Corintios 2:2) y, lo que es fundamental para Pablo, la resurrección, sin la cual, asegura, «vana es entonces nuestra prédica, vana es también vuestra fe» (I Corintios 15:14). Pablo puede ser también una magnífica fuente para los interesados en la primitiva formación del cristianismo, pero es una mala guía para descubrir al Jesús histórico.

Eso nos deja los evangelios, que presentan también su problemática propia. Para empezar, con la posible excepción de Lucas, ninguno de los evangelios fue escrito por la persona con cuyo nombre se lo denomina. En realidad, sucede lo mismo en casi todos los libros del Nuevo Testamento. Lo que se ha dado en llamar «obras seudoepigráficas» —es decir, las atribuidas a un autor concreto, aunque éste no las hubiera escrito— eran extremadamente comunes en el mundo antiguo y eso no significa que debe pensarse que son falsas. Incluir en el título de una obra el nombre de una persona era la manera habitual de indicar que la obra reflejaba las creencias de dicha persona o que representaba su pensamiento. En cualquier caso, los evangelios no están ni fueron nunca pensados para servir como documentación histórica sobre la vida de Jesús. No son relatos de testigos presenciales de las palabras y acciones de Jesús, escritos por personas que lo conocieron. Son testimonios de fe, compuestos por comunidades de creyentes y escritos muchos años después de los acontecimientos que describen. Por decirlo simplemente, los evangelios nos hablan sobre Jesús el Cristo, no sobre Jesús el hombre.

La teoría más ampliamente aceptada sobre la elaboración de los evangelios, la «teoría de

las dos fuentes», sostiene que el relato de Marcos fue escrito inicialmente en algún momento posterior al 70 e. c., unos cuarenta años después de la muerte de Jesús. Marcos tenía a su disposición una serie de tradiciones orales, y puede que también unas cuantas escritas, que habían ido circulando entre los primeros seguidores de Jesús durante años. Añadiendo una narración cronológica a esa mezcla de tradiciones, Marcos creó un género literario enteramente nuevo, llamado *evangelio*, que en griego significa «buena nueva». Sin embargo, el Evangelio de Marcos es corto y algo insatisfactorio para muchos cristianos. No hay en él relatos de la infancia de Jesús, que se limita a presentarse un día en la orilla del río Jordán para que lo bautice Juan el Bautista. No hay apariciones tras la resurrección. Jesús es crucificado. Su cuerpo se deposita en una tumba. A los pocos días, la tumba está vacía. Hasta los primitivos cristianos necesitaban algo más que ese parco relato sobre la vida de Jesús y su ministerio, de modo que se dejó a los sucesores de Marcos —Mateo y Lucas— la mejora del texto original.

Dos décadas después de Marcos, entre el 90 y el 100 e. c., los autores de los evangelios de Marcos y Lucas, trabajando independientemente uno del otro y con el manuscrito de Marcos como modelo, actualizaron la historia del evangelio, añadiéndole sus propias tradiciones, incluyendo dos relatos distintos y contradictorios de la infancia de Jesús, al igual que una serie de complejas historias de la resurrección, para satisfacer a sus lectores cristianos. Mateo y Lucas también se basaron en lo que debió ser una primitiva colección, que fue ampliamente difundida, de las palabras de Jesús, que los investigadores denominaron *Q* (del alemán *Quelle*, o sea, «fuente»). Pese a que no contamos con ningún ejemplar tangible de ese documento, podemos inferir su contenido recopilando los versículos que comparten Mateo y Lucas, pero que no aparecen en Marcos.

Estos tres evangelios juntos —los de Marcos, Mateo y Lucas— se conocen como *sinópticos* (en griego, «vistos juntos»), porque presentan un relato y una cronología más o menos coincidentes sobre la vida y el ministerio de Jesús, muy distintos del cuarto evangelio, el de Juan, probablemente escrito poco antes de que acabara el siglo I, entre los años 100 y 120 e. c.

Ésos son, pues, los evangelios canónicos. Pero no son los únicos. Hoy tenemos acceso a una completa biblioteca de escrituras no canónicas, en su mayoría de los siglos II y III, que ofrecen una perspectiva enteramente distinta de la vida de Jesús de Nazaret. Incluyen el Evangelio de Tomás, el Evangelio de Felipe, el Libro Secreto de Juan, el Evangelio de María Magdalena y multitud de otros escritos denominados *gnósticos*, manuscritos cristianos descubiertos en el Alto Egipto, cerca de la localidad de Nag Hammadi, en 1945. Pese a que han quedado fuera de lo que se convertiría en el Nuevo Testamento, esos libros son importantes porque demuestran las radicales divergencias de opinión que existen acerca de quién fue Jesús y el significado de su figura, incluso entre aquellos que declaraban haberlo acompañado en su camino, haber compartido su pan y comido con él, escuchado sus palabras y rezado junto a él.

Al final, sólo hay dos contundentes hechos históricos sobre Jesús de Nazaret en los cuales podemos confiar con seguridad: el primero es que Jesús fue un judío, que lideró un movimiento popular judío en Palestina, al comienzo de la primera centuria de la era común; el segundo es que Roma lo crucificó por ello. Esos dos hechos, por sí mismos, no ofrecen un retrato completo de la vida del hombre que vivió hace dos mil años. Pero si se combinan con todo lo que sabemos sobre la tumultuosa época en la que Jesús vivió —y gracias a los romanos, sabemos mucho—, pueden contribuir a pintar un retrato de Jesús de Nazaret más preciso históricamente que el que nos ofrecen los evangelios. De hecho, el Jesús que surge

de ese ejercicio histórico —un revolucionario zelote involucrado, como todos los judíos de aquel momento, en la vorágine religiosa y política de la Palestina del siglo I— guarda poca semejanza con la imagen del amable pastor cultivada por las primeras comunidades cristianas.

Es preciso considerar lo siguiente: la crucifixión era una pena que Roma reservaba casi exclusivamente para los delitos de sedición. La placa que los romanos colocaron encima de la cabeza de Jesús mientras él se retorció de dolor —«Rey de los judíos»— se llamaba *titulus* y, contra lo que se suele creer, no era un sarcasmo. A cada delincuente que colgaba de una cruz se le ponía una placa, indicando el delito específico por el cual lo ejecutaban. El delito de Jesús, a ojos de los romanos, era haber intentado ser rey (es decir, traición), el mismo crimen por el que fueron ejecutados casi todos los demás aspirantes a mesías de aquel tiempo. Jesús tampoco murió solo. Los evangelios explican que a cada lado de Jesús colgaban unos hombres que se llamaban *lestai*, una palabra griega que se suele traducir como «ladrones», pero que en realidad significa «bandidos» y que era la denominación más común de Roma para los insurrectos o rebeldes.

Tres rebeldes en una colina cubierta por cruces, cada una de las cuales soportaba el cuerpo torturado y ensangrentado de un hombre que se había atrevido a desafiar el poder de Roma. Esa sola imagen basta para arrojar dudas sobre el retrato que los evangelios ofrecen de Jesús como alguien incondicionalmente pacífico, casi completamente aislado de los disturbios de su tiempo. La idea de que el jefe de un movimiento mesiánico popular, que llamaba a la instauración de un «reino de Dios» —un término que debió ser entendido por judíos y gentiles como una rebelión implícita contra Roma—, pudiera permanecer al margen del fervor revolucionario que se había apoderado de la práctica totalidad de los judíos de Judea es sencillamente ridícula.

¿Por qué los autores de los evangelios habrían ido tan lejos para moderar el carácter revolucionario del mensaje y el movimiento de Jesús? Para responder a esta pregunta necesitamos, en primer lugar, reconocer que casi todos los relatos evangélicos sobre la vida y la misión de Jesús de Nazaret fueron elaborados *después* de la rebelión contra Roma del año 66 e. c. Ese año, una banda de judíos rebeldes, imbuidos de fervor por Dios, incitaron a sus compañeros también judíos a la rebelión. Milagrosamente, los rebeldes consiguieron liberar Tierra Santa de la ocupación romana. Durante cuatro años gloriosos, la ciudad de Dios estuvo nuevamente bajo control judío. Pero luego, en el 70 e. c., los romanos regresaron. Después de un breve sitio de Jerusalén, los soldados quebrantaron las defensas de la ciudad y desataron una orgía de violencia contra sus residentes. Sacrificaron como animales a todos cuantos se cruzaron en su camino, amontonando cadáveres en el monte del Templo. Un río de sangre fluyó por las calles adoquinadas. Cuando acabó la masacre, los soldados incendiaron el templo de Dios. El fuego se extendió hasta más allá del monte del Templo y se propagó por la campiña de Jerusalén, las granjas, los olivos. Ardió todo. Tan completa fue la devastación perpetrada en la Ciudad Santa que Josefo escribió que no había quedado nada que probase que Jerusalén había sido habitada alguna vez. Decenas de miles de judíos fueron masacrados. Los demás fueron expulsados de la ciudad cubiertos de cadenas.

El trauma espiritual que debieron afrontar los judíos al despertar de ese catastrófico evento es difícil de imaginar. Exiliados de la tierra que les había sido prometida por Dios, forzados a vivir marginados entre los paganos del Imperio romano, los rabinos del siglo II, gradual y deliberadamente, alejaron el judaísmo del nacionalismo radical mesiánico que había puesto en marcha el infortunado intento de la guerra contra Roma. La Torá* reemplazó al templo

como centro de la vida judía, y surgió el judaísmo rabínico.

También los cristianos sentían la necesidad de distanciarse del fervor revolucionario que había llevado al saqueo de Jerusalén, no sólo porque eso permitió a la Iglesia primitiva evitar la cólera de una Roma profundamente vengativa, sino también porque con la religión judía convertida en paria, los romanos se convirtieron en el primer objetivo de la evangelización eclesiástica. Así comenzó el largo proceso de transformar a Jesús, de un nacionalista revolucionario judío en un pacífico líder espiritual, sin interés en ningún asunto terrenal. Ése era un Jesús que los romanos podían aceptar, y de hecho lo hicieron al cabo de tres siglos, cuando el emperador romano Flavio Teodosio (m. 395) convirtió el movimiento de los predicadores judíos ambulantes en religión oficial del Estado, y nació lo que hoy reconocemos como cristianismo ortodoxo.

Este libro es un intento de recuperar, en la medida de lo posible, al Jesús de la historia, al Jesús anterior al cristianismo: la conciencia política revolucionaria judía que, hace dos mil años, anduvo por la campiña galilea, reuniendo seguidores para un movimiento mesiánico, con el objetivo de establecer el reino de Dios, pero cuya misión fracasó cuando, después de una entrada subversiva en Jerusalén y un ataque sin tapujos al templo, fue detenido y ejecutado por Roma, por el delito de sedición. También trata de cómo las consecuencias del fracaso de Jesús para establecer el reinado de Dios en la tierra llevaron a sus discípulos a la reinterpretación no sólo de su misión e identidad, sino también de la verdadera naturaleza del mesías judío.

Hay quienes consideran que un empeño como éste es una pérdida de tiempo, pues creen que el Jesús de la historia está irremediablemente perdido y es imposible de recuperar.

Lejos quedan los estimulantes días de «la búsqueda del Jesús histórico», cuando los investigadores afirmaban confiados que los instrumentos científicos modernos y la investigación histórica nos permitirían descubrir la verdadera identidad de Jesús. El Jesús *real* ya no interesa, argumentan los investigadores. En lugar de eso, debemos centrarnos en el único Jesús que nos es accesible: Jesús *el Cristo*.

Doy por sentado que escribir una biografía de Jesús de Nazaret no es como escribir una biografía de Napoleón Bonaparte. La tarea es algo semejante a armar un inmenso puzzle teniendo solamente unas cuantas piezas en la mano; uno no tiene más opción que completarlo basándose en las mejores conjeturas sobre cómo podría ser la imagen entera. Al eminente teólogo cristino Rudolf Bultmann le gustaba decir que la búsqueda del Jesús histórico es, en definitiva, una búsqueda interior. Los investigadores tienden a ver al Jesús que quieren ver. Con demasiada frecuencia se ven *a sí mismos* —su propio reflejo— en la imagen de Jesús que construyen.

Sin embargo, las mejores conjeturas pueden bastar para, por lo menos, cuestionar nuestros supuestos más básicos sobre Jesús de Nazaret. Si exponemos los argumentos de los evangelios al calor de los análisis históricos, podemos purgar las Escrituras de sus florituras literarias y teológicas y delinear un cuadro mucho más preciso del Jesús de la historia. De hecho, si nos comprometemos firmemente a situar a Jesús dentro del contexto social, religioso y político de la época en la que vivió —marcada por una revuelta contra Roma que transformaría para siempre la fe y la práctica del judaísmo—, entonces, de alguna manera, su biografía se escribiría por sí sola.

Puede que el Jesús que aún no ha sido descubierto no sea el que esperamos; ciertamente no será el Jesús que muchos cristianos modernos reconocerían. Pero, en definitiva, es el único Jesús al que podemos acceder utilizando medios históricos.

Todo lo demás es cuestión de fe.

**Bar*, al igual que *ben*, significa en hebreo «hijo (de)». Ambos términos identifican la procedencia de los judíos de la antigüedad y hasta el medievo, ya que no usaban apellidos. (*N. de la T.*)

**De la palabra hebrea *sicá*, que significa «daga», «cuchillo», «navaja» o «arma blanca», en general. (*N. de la T.*)

*Término hebreo que designa al Pentateuco, los cinco primeros libros de la Biblia hebrea: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. (*N. de la T.*)

Cronología	
Rebelión de los Macabeos	164 a. e. c.
Fundación de la dinastía asmonea	140
Pompeyo el Grande conquista Jerusalén	63
Herodes el Grande es nombrado rey de los judíos	37
Muere Herodes el Grande	4
Rebelión de Judas el Galileo	4
Nacimiento de Jesús de Nazaret	4 a. e. c. – 6 e. c.:
Judea se convierte oficialmente en provincia romana	6 e. c.:
Séforis se convierte en la primera sede real de Herodes Antipas	10
Designación de José Caifás como sumo sacerdote	18
Tiberíades se convierte en la segunda sede real de Herodes Antipas	20
Poncio Pilato se convierte en gobernador (prefecto) de Jerusalén	26
Inicio del ministerio de Juan el Bautista	26-28
Inicio del ministerio de Jesús de Nazaret	28-30
Muerte de Jesús de Nazaret	30-33
Rebelión de los samaritanos	36
Conversión de Saulo de Tarso (san Pablo)	37
Rebelión de Teudas	44
Rebelión de Jacob y Simón, hijos de Judas el Galileo	46
Pablo escribe su primera epístola: I Tesalonicenses	48
Asesinato del sumo sacerdote Jonatán	56

Pablo escribe la última epístola: Romanos	56
Rebelión del Egipto	57
Muerte de Santiago, el hermano de Jesús	62
Muerte de Pablo y de Pedro apóstol en Roma	66
La Gran Revuelta Judía	66
Destrucción de Jerusalén	70
Redacción del Evangelio de Marcos	70-71
Los romanos capturan Masada	73
Redacción de la epístola de Santiago	80-90
Redacción de los evangelios de Marcos y Lucas	90-100
Josefo escribe las <i>Antigüedades</i>	94
Redacción del Evangelio de Juan	100-120
Rebelión de Simón bar Kojba	132
Compiladas las <i>Pseudo Clementinas</i>	300
El emperador Constantino emite el Edicto de Milán	313
Concilio de Nicea	325
Concilio de Hipona	398

PRIMERA PARTE

*¡Despierta! ¡Despierta!
Vístete de poder, ¡oh, Sión!
Vístete tu ropa hermosa, oh, Jerusalén, ciudad santa;
porque nunca más vendrá a ti incircunciso ni inmundo.
Sacúdete del polvo; levántate,
oh, cautiva Jerusalén;
suelta las ataduras de tu cuello,
oh, cautiva hija de Sión.*

ISAÍAS 52:1-2

Prólogo

Otra clase de sacrificio

La guerra contra Roma no comenzó con un choque de espadas, sino con el toque de una daga extraída de la capa de un asesino.

Temporada de festividades en Jerusalén: época en que los judíos de todo el Mediterráneo convergen en la Ciudad Santa, llevando fragantes ofrendas a Dios. En el antiguo culto judío hay una serie de prácticas y celebraciones anuales que únicamente pueden realizarse aquí, en el interior del Templo de Jerusalén, en presencia del sumo sacerdote, que acumula en los días de fiesta más sagrados —Pascua, Pentecostés, el festival de la cosecha de Sucot o Fiesta de las Cabañas— todo lo que pueda embolsarse en forma de pingües honorarios, o *diezmo*, como solía llamarlo, por sus molestias. ¡Y qué molesto era todo aquello! En tales días, la población de la ciudad podía crecer en más de un millón de personas. Se necesitaba todo el esfuerzo de los mozos y el cuerpo sacerdotal en pleno para contener las avalanchas de los peregrinos que debían atravesar las puertas de Hulda, en la muralla sur del templo, para conducir a ese rebaño por las oscuras y cavernosas galerías situadas bajo la plaza del Templo y guiarlos hacia arriba, por el doble tramo de escaleras que lleva a la plaza pública y al mercado, conocido como el patio de los Gentiles.

El Templo de Jerusalén es una estructura más o menos rectangular, de unos quinientos metros de largo por trescientos de ancho, que se yergue en lo alto del monte Moriá, en el extremo oriental de la Ciudad Santa. Sus murallas exteriores están enmarcadas por pórticos cubiertos, cuyos tejados de losa se sostienen mediante hileras e hileras de relucientes columnas de piedra blanca, para proteger a las masas del sol inmisericorde. En el flanco sur del templo está el más ornamentado y el mayor de los pórticos, el pórtico Real, con una altura de dos plantas, semejante a una gran sala de planta basilical, al típico estilo romano. Ésa es la zona administrativa del Sanedrín, el supremo cuerpo religioso y el más alto tribunal de justicia de la nación judía. También es ahí donde los mercaderes y sucios cambistas de moneda están a la espera de quienes se dirigen hacia las escaleras subterráneas que conducen a la espaciosa y soleada plaza.

Los cambistas tienen un papel vital en el templo. Cobrándote una tasa, te cambiarán tus monedas extranjeras impuras por el *shekel*, el siclo hebreo, única moneda admitida por las autoridades del templo. También recaudan el impuesto de medio siclo que todo adulto varón debe pagar para mantener la pompa y el espectáculo de todo lo que uno ve a su alrededor: las montañas de incienso ardiendo y los incesantes sacrificios, las libaciones de vino y las ofrendas de las primicias de los frutos, el coro de levitas entonando salmos de agradecimiento y las orquestas que tañen las liras y címbalos que los acompañan. Alguien tiene que pagar esas cosas tan necesarias. Alguien tiene que asumir el coste de las ardientes ofrendas que tanto complacen al Señor.

Con el dinero recién cambiado en la mano, ya somos libres para examinar los corrales alineados a lo largo de las murallas periféricas y comprar lo que vayamos a sacrificar: una paloma, una oveja, depende del tamaño de nuestro bolsillo o del tamaño de nuestros pecados. Si lo segundo excede a lo primero, no hay que desesperar. Los cambistas están encantados de ofrecer el crédito necesario para acrecentar el valor de la ofrenda. Hay un código estrictamente legal que regula los animales que se pueden comprar para la bendita ocasión. Tienen que estar libres de manchas. Deben ser domésticos, no salvajes. No pueden ser bestias de carga. Ya sea un buey o un toro, carnero u oveja, deben haber sido criados únicamente para este propósito. No son baratos. ¿Por qué habrían de serlo? El sacrificio en el templo es un objetivo primordial. Es la verdadera razón de ser del templo. Los cánticos,

las plegarias, las lecturas, cualquier ritual que tiene lugar aquí, está al servicio de este rito singular y absolutamente vital. La libación de sangre no sólo elimina los pecados, limpia la tierra. La alimenta, renovándola y mejorándola, protegiéndonos a todos de la sequía o el hambre, o de algo aún peor. El ciclo de la vida y la muerte que el Señor en su omnisciencia ha decretado depende por completo de los sacrificios. No es el momento de escatimar. Así pues, compra tu ofrenda, y más vale que sea buena. Entrégasela a uno de los sacerdotes de blancas vestiduras que circulan por la plaza del Templo. Ellos son los descendientes de Aarón, el hermano de Moisés, responsables de mantener los ritos cotidianos del templo: hacer que arda el incienso, que se enciendan las lámparas, que suenen las trompetas y, por supuesto, que se lleven a cabo los sacrificios que se ofrendan. El sacerdocio es una dignidad hereditaria, pero no escasean, desde luego, los sacerdotes durante la temporada de festividades, cuando llegan en tropel, desde sitios distantes, para ayudar en las celebraciones. El templo está abarrotado de ellos, las veinticuatro horas, ya que se van turnando para asegurarse de que los fuegos de los sacrificios se mantengan encendidos día y noche.

El templo está construido como una serie de patios en distintos niveles, cada uno más estrecho, más elevado y más limitado que el anterior. El más periférico, el patio de los Gentiles, donde se adquieren los sacrificios, es una plaza amplia abierta a todos, independientemente de su raza o religión. Si eres judío, sin ninguna tara física (no eres leproso ni paralítico) y te has purificado apropiadamente con un baño ritual, puedes seguir al sacerdote con su ofrenda a través de una cerca en forma de celosía de piedra y pasar al siguiente patio, el de las Mujeres (una placa en la cerca advierte a todos los demás que no vayan más allá del patio exterior o se arriesgan a la pena de muerte). Aquí es donde se almacenan la madera y el aceite para los sacrificios. También es lo más lejos que puede adentrarse cualquier mujer judía en el templo; los hombres judíos pueden continuar subiendo por una estrecha escalera semicircular y cruzar la puerta de Nicanor para acceder al interior del patio de los Israelitas.

Es lo más cerca que estarás nunca de la presencia de Dios. El hedor a carne es imposible de ignorar. Se adhiere a la piel, el pelo, y se convierte en una pestilente carga que no podrás quitarte fácilmente de encima. Los sacerdotes encienden incienso para evitar el hedor y la enfermedad, pero la mezcla de mirra y canela, azafrán e incienso no consigue enmascarar la insoportable fetidez de la matanza. Aun así, es importante estar donde estás y ser testigo de que tu sacrificio se oficia en el patio contiguo, el de los Sacerdotes. La entrada al mismo se permite únicamente a los sacerdotes y a los funcionarios del templo, porque ahí es donde está el altar: un pedestal con cuatro cuernos, hecho de bronce y madera, de cinco codos de largo por cinco de ancho, que expulsa al aire densas nubes de humo negro.

El sacerdote lleva tu sacrificio hasta una esquina y se lava en un recipiente próximo. Acto seguido, con una sencilla oración, corta el cuello del animal. Un ayudante recoge la sangre en un cuenco para salpicar con ella los cuernos de las cuatro esquinas del altar, mientras el sacerdote destripa y desmiembra cuidadosamente el cadáver. La piel del animal se conserva; alcanzará un buen precio en el mercado. Las entrañas y el tejido graso se eliminan, se suben por una rampa hasta el altar y se colocan directamente encima del fuego eterno. La carne de la bestia se extrae cuidadosamente y se aparta para el festín que los sacerdotes celebrarán después de la ceremonia.

La liturgia se realiza enteramente frente al patio más interior, el sanctasanctórum, una columna de oro y plata en el corazón mismo del complejo del templo. El santuario es el punto más elevado de toda Jerusalén. Sus puertas están tapizadas con tela de color púrpura

y escarlata, con bordados que representan la rueda del zodiaco y una panorámica de los cielos. Es ahí donde se concentra físicamente la gloria de Dios. Es el punto donde se unen los reinos del cielo y de la tierra, el centro de toda la creación. El Arca de la Alianza, que contiene los mandamientos de Dios, estuvo aquí en otro tiempo, pero se perdió hace mucho. Ahora no hay nada en el santuario. Es un vasto espacio vacío que sirve para canalizar la presencia de Dios, para canalizar su espíritu divino desde los cielos y llevarlo en ondas concéntricas que atraviesan las cámaras del templo, el patio de los Sacerdotes y el patio de los Israelitas, el patio de las Mujeres y el patio de los Gentiles, para luego superar las murallas porticadas del templo y descender hacia la ciudad de Jerusalén, cruzar los campos de Judea hacia Samaria e Idumea, Perea y Galilea, atravesar el ilimitado imperio de la poderosa Roma y alcanzar el resto del mundo, a todos los pueblos y naciones, todos ellos —lo mismo judíos que gentiles— alimentados y sostenidos por el espíritu del Señor de la Creación, un espíritu que se nutre de una fuente única y de ninguna otra: el santuario interior, el sanctasanctórum, que está en el interior del templo, en la sagrada ciudad de Jerusalén.

La entrada al sanctasanctórum le está prohibida a todos, excepto al sumo sacerdote, que en este momento, 56 e. c., es un joven llamado Jonatán ben Ananías. Como muchos de sus recientes predecesores, Jonatán compró directamente su puesto a Roma, y por un precio considerable, sin duda. La dignidad de sumo sacerdote es lucrativa, limitada a un puñado de familias nobles que van pasándose el cargo entre ellos hereditariamente (los demás sacerdotes suelen ser de orígenes más modestos).

El papel del templo en la vida judía no puede subestimarse. Les sirve a los judíos como calendario y reloj: sus rituales marcan el ciclo anual y configura las actividades del día a día de cada uno de los habitantes de Jerusalén. Es el centro del comercio de toda Judea, su institución financiera principal y su mayor banco. El templo es tanto la morada del Dios de Israel como el sitio donde se asientan las aspiraciones nacionalistas de Israel; no sólo alberga las Sagradas Escrituras y los Rollos de la Ley que mantienen el culto judío, sino que es el principal depósito de los documentos legales, los anales históricos y los registros genealógicos de la nación judía.

A diferencia de sus vecinos paganos, los judíos no tienen una multitud de templos dispersos por todo el país. Hay un solo centro de culto, una fuente única de la divina presencia, un sitio singular y exclusivo donde un judío puede tener comunión con el Dios vivo. Judea es, para cualquier intención o propósito, un «estado-templo». El mismísimo término *teocracia* fue acuñado para describir a Jerusalén. «Algunas personas confiaron los supremos poderes políticos a monarquías —escribió el historiador judío del siglo I Flavio Josefo—, otros a oligarquías, y aun otros a las masas [democracia]. A nuestro legislador [Dios], no obstante, no le atraía ninguna de esas formas políticas, sino que ha dado a su constitución la forma de lo que (si se me permite una expresión artificial) puede denominarse una “teocracia” [*theocratia*], que deposita toda la soberanía y la autoridad en las manos de Dios.»

Hay que ver el templo como una especie de Estado feudal, que emplea a miles de sacerdotes, cantores, mozos, sirvientes y ministros, a la vez que mantiene enormes extensiones de tierra fértil, cultivadas por esclavos del templo, en nombre del sumo sacerdote y para su beneficio. Si a ello añadimos los ingresos extraídos de los impuestos del templo y la constante afluencia de regalos y ofrendas de visitantes y peregrinos —sin mencionar las enormes sumas que pasan por las manos de los mercaderes y cambistas, de las cuales el templo percibe una parte—, es fácil entender por qué tantos judíos consideran a la aristocracia sacerdotal en su totalidad y al sumo sacerdote en particular una banda de

avariciosos «amantes del lujo», por citar a Josefo.

Si nos imaginamos al sumo sacerdote Jonatán, de pie ante el altar, con el incienso ardiendo en su mano, es fácil ver de dónde procede esa hostilidad. Incluso sus vestiduras sacerdotales, que le han traspasado sus ricos predecesores, confirman la opulencia del sumo sacerdote. La larga túnica sin mangas, teñida de púrpura (el color de los reyes) y ribeteada con delicadas borlas y minúsculas campanillas de oro cosidas en el dobladillo; el costoso pectoral, con doce piedras preciosas incrustadas, una por cada tribu de Israel; el immaculado turbante colocado encima de su cabeza como una tiara, que tiene en el frontal una placa de oro, donde está grabado el inefable nombre de Dios; los *urim* y *thummim*, una especie de dados sagrados, hechos de madera y hueso, que el sumo sacerdote lleva en una bolsa cerca de su pecho y a través de los cuales revela la voluntad de Dios, echándolos a suertes; todos esos símbolos de ostentación están pensados para representar el exclusivo acceso del sumo sacerdote a Dios. Son lo que hacen de él alguien diferente, lo sitúan aparte de cualquier otro judío del mundo.

Por esta razón sólo el sumo sacerdote puede entrar en el sanctasanctórum y un solo día del año, en Yom Kipur, el Día de la Expiación, cuando se limpian todos los pecados de Israel. En ese día, el sumo sacerdote se presenta ante Dios para hacer expiación por toda la nación. Si es merecedor de la bendición divina, los pecados de Israel serán perdonados. Si no lo es, una larga cuerda atada a su cintura permite que, si Dios le quita la vida, se pueda sacar su cadáver tirando de ella, sin que nadie entre al santuario y lo contamine.

Por supuesto, ese día, el sumo sacerdote murió, aunque al parecer no fue por la mano de Dios.

Una vez completadas las bendiciones sacerdotales y cantado el *shema* («Oye, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno»), el sumo sacerdote Jonatán se aleja del altar y baja la rampa hacia los patios exteriores del templo. Cuando llega al patio de los Gentiles lo engulle un exaltado frenesí. Los guardias del templo forman una barrera de pureza a su alrededor, protegiéndolo de las impuras manos de las masas. Aun así es fácil para el asesino seguirle el rastro. No necesita guiarse por el cegador reflejo de sus vestiduras cubiertas de alhajas. Solamente le hace falta oír el tintineo de las campanillas del dobladillo de su túnica. Esa peculiar melodía es la señal inequívoca de que el sumo sacerdote está a punto de llegar. De que está a su alcance.

El asesino se abre paso a codazos entre la muchedumbre hasta situarse lo bastante cerca de Jonatán como para agarrar las sagradas vestiduras con una mano invisible, apartarlo de la guardia del templo y mantenerlo inmóvil el tiempo justo para desenvainar la daga y deslizarla a través de su garganta. Otra clase de sacrificio.

Antes de que la sangre del sumo sacerdote se derrame en el suelo del templo, antes de que los guardias puedan reaccionar a la interrupción del avance del sacerdote, antes de que nadie en el patio se entere de lo que ha ocurrido, el asesino ya se ha mezclado entre la multitud.

Y no es de extrañar que sea él quien grita primero: «¡Asesino!»

Un agujero en un rincón

¿Quién asesinó a Jonatán ben Ananías cuando recorría el monte del templo en el año 56 e. c.? No hay duda de que había muchos en Jerusalén que anhelaban matar al rapaz sumo sacerdote, y a más de uno le hubiera gustado eliminar por entero al abultado cuerpo sacerdotal del templo. Pero lo que nunca debe olvidarse al hablar de la Palestina del siglo I es que esta tierra —esta tierra santa desde donde el espíritu de Dios flota hacia el resto del mundo— era territorio ocupado. Había legiones romanas acuarteladas en toda Judea. Unos seiscientos soldados romanos vivían en lo alto del propio monte del templo, en el interior de los altos muros de piedra de la fortaleza Antonia, cuya esquina noroeste estaba adosada a la pared del templo. El centurión impuro que avanzaba con su capa roja y coraza bruñida por el patio de los Gentiles, rodeando con la mano la empuñadora de su espada, no era un recordatorio sutil, por si se necesitaba alguno, acerca de quién gobernaba realmente ese lugar sagrado.

La dominación romana sobre Jerusalén comenzó en el año 63 a. e. c., cuando el magistral estratega romano Pompeyo el Grande entró en la ciudad con sus legiones conquistadoras y puso sitio al templo. Para entonces, hacía ya tiempo que Jerusalén había pasado su apogeo económico y cultural. El asentamiento cananeo que el rey David refundó para establecerlo como sede de su reinado, la ciudad que traspasó a su imprevisible hijo, Salomón, que construyó el primer templo de Dios —saqueado y destruido por los babilonios en el 586 a. e. c.—, la ciudad que sirvió como capital religiosa, económica y política de la nación judía durante unos mil años, en la época en que Pompeyo atravesó sus puertas, era menos reconocida por su grandeza que por el fervor religioso de su problemática población. Situada en la meseta sur de las frondosas colinas de Judea, entre los picos gemelos del monte Scopus y el monte de los Olivos, y flanqueada por el valle de Cedrón al este y por el escarpado e imponente valle de Gehenna* al sur, Jerusalén, en la época de la invasión romana, era el hogar de una población estable de unas cien mil personas. Para los romanos era un punto irrelevante en el mapa imperial, una ciudad que el elocuente estadista Cicerón despreció como «un agujero en un rincón». Pero para los judíos era el ombligo del mundo, el eje del universo. No había ciudad más singular, más santa, más venerable en el mundo entero que Jerusalén. Los viñedos de color púrpura cuyas retorcidas vides cubrían las planicies, los bien labrados campos y los huertos multicolores estaban henchidos de almendros, higueras y olivos, y los verdes cañaverales de papiro se mecían perezosamente a lo largo del río Jordán: los judíos no sólo conocían y amaban profundamente cada aspecto de su tierra sagrada, sino que la reclamaban para sí toda entera. Todo, desde las granjas de Galilea, pasando por las suaves colinas de Samaria y hasta los lejanos alrededores de Idumea, donde la Biblia dice que antaño estuvieron las ciudades malditas de Sodoma y Gomorra, había sido entregado a los judíos por el Señor, pese a que, de hecho, ellos no gobernaban ninguno de esos sitios, ni siquiera Jerusalén, donde era venerado el Dios verdadero. La ciudad que el Señor vistió de esplendor y gloria y situó, como declaró el profeta Ezequiel, «en el centro de todas las naciones» —la sede eterna del reino de Dios en la tierra— apenas era, al inicio del siglo I de nuestra era, una pequeña provincia del poderoso Imperio romano, y encima problemática, situada en un lejano rincón del mismo. No es que Jerusalén no estuviera acostumbrada a las invasiones y ocupaciones. Pese al elevado lugar que ocupaba en el corazón de los judíos, la verdad es que Jerusalén era poco menos que una insignificancia, que se iban traspasando una sucesión de reyes y emperadores, que se turnaban para saquear y expoliar la ciudad sagrada, mientras esperaban

concretar ambiciones mucho más importantes. En el año 586 a. e. c., los babilonios —amos de Mesopotamia— arrasaron Judea y destruyeron completamente tanto Jerusalén como su templo. Los babilonios fueron conquistados por los persas, que permitieron a los judíos regresar a su amada ciudad y reconstruirla, no porque admirasen a los judíos o se tomaran en serio su religión, sino porque consideraban a Jerusalén un punto irrelevante, que no interesaba ni inquietaba a un imperio que se extendía por toda Asia Central (aunque el profeta Isaías agradecería al rey persa Ciro que lo ungiera como mesías). El Imperio persa, y Jerusalén con él, cayó ante los ejércitos de Alejandro Magno, cuyos descendientes impregnaron la ciudad y sus habitantes de cultura e ideas griegas. A la muerte de Alejandro, en el 323 a. e. c., Jerusalén se traspasó como botín de guerra a la dinastía ptolemaica, que la gobernó desde el lejano Egipto, aunque por poco tiempo. En el 198 a. e. c., la ciudad fue arrebatada a los Ptolomeos por el rey seléucida Antíoco el Grande, cuyo hijo Antíoco Epifanes se veía a sí mismo como dios encarnado, y se esforzó por acabar de una vez por todas con el culto al Dios judío en Jerusalén. Pero los judíos respondieron a esta blasfemia con una implacable guerra de guerrillas, liderada por los valientes hijos de Matatías el Asmoneo —los Macabeos— que recuperaron la Ciudad Santa de manos de los Seléucidas en el 164 a. e. c. y, por primera vez en cuatro siglos, restauraron la hegemonía judía en Judea.

Durante los siguientes cien años, los Asmoneos gobernaron la tierra de Dios con mano de hierro. Eran reyes sacerdotes: todos ellos eran al mismo tiempo reyes de los judíos y sumos sacerdotes del templo. Pero cuando estalló la guerra civil por el trono entre los hermanos Hircano y Aristóbulo, cada hermano intentó, absurdamente, pedir ayuda a Roma. Pompeyo tomó sus peticiones como una invitación a apropiarse él de Jerusalén, lo que puso fin al breve período de dominio directo de los judíos sobre la ciudad de Dios. En el 63 a. e. c., Judea se convirtió en un protectorado romano, y los judíos volvieron a ser un pueblo sojuzgado.

La dominación romana, que llegó después de un siglo de independencia, no fue calurosamente recibida por los judíos. La dinastía asmonea fue abolida, pero Pompeyo permitió a Hircano mantener el cargo de sumo sacerdote, lo que contrarió a los patridarios de Aristóbulo, que iniciaron una serie de revueltas a las que Roma respondió con su brutalidad característica: incendiando pueblos, masacrando rebeldes y esclavizando a la población. Entre tanto, el abismo entre los hambrientos, endeudados y miserables trabajadores del campo y la rica clase social de la provincia que gobernaba Jerusalén creció aún más. La política habitual de Roma era forjar alianzas con los miembros de la aristocracia local en cada ciudad conquistada, haciéndolos depender de los poderosos caciques romanos, por su poder y riquezas. Al vincular sus intereses a los de las clases dirigentes, Roma se aseguraba de que los líderes locales estuvieran más que interesados en mantener el sistema imperial. Por supuesto, en Jerusalén, la «aristocracia local» significaba, en mayor o menor medida, la clase sacerdotal y, específicamente, el puñado de ricas familias de sacerdotes que mantenían el culto del templo y que, como consecuencia, eran los encargados por Roma de recaudar los impuestos y tributos y de mantener el orden entre la creciente población opositora, tareas por las que dichos sacerdotes eran ricamente recompensados.

La inestabilidad existente en Jerusalén entre los poderes religiosos y políticos hacía necesario que Roma mantuviera una minuciosa supervisión sobre el culto judío y, en particular, sobre el sumo sacerdote. Como cabeza del Sanedrín y «líder de las naciones», el sumo sacerdote era una figura de renombre, tanto religioso como político, con poder de

decisión en todos los asuntos de culto, para hacer cumplir la ley de Dios, e incluso para ordenar detenciones, aunque sólo en las proximidades del templo. Si los romanos querían dominar a los judíos, tenían que dominar al sumo sacerdote, que es la razón por la cual, inmediatamente después de haber tomado el control sobre Judea, Roma asumió la responsabilidad de designar y deponer (directa o indirectamente) al sumo sacerdote, transformándolo en la práctica en un empleado de Roma. El imperio incluso mantuvo la custodia de las sagradas vestiduras del sumo sacerdote, entregándolas únicamente en las festividades santas y días de celebración, y confiscándolas inmediatamente después de que las ceremonias hubieran concluido.

Aun así, los judíos estaban mucho mejor que otros pueblos sojuzgados por Roma. Los romanos admitían la mayor parte del culto judío, permitiendo que realizaran los rituales y sacrificios, sin interferencias. Los judíos incluso estaban exentos de rendir culto directo al emperador, algo que Roma imponía prácticamente a cualquier otra comunidad religiosa bajo su dominio. Todo lo que Roma le pedía a Jerusalén era el doble sacrificio diario de un toro y dos corderos en nombre del emperador y para mantener su buena salud. Mientras continuaran los sacrificios, se mantuviera la recaudación de impuestos y tributos y se respetaran las leyes provinciales, Roma estaba encantada de dejarlos tranquilos a ti, a tu Dios y a su templo.

Al fin y al cabo, los romanos eran muy duchos en las prácticas y creencias religiosas de los pueblos sometidos. En la mayoría de los países que habían conquistado se permitía que se mantuvieran los templos sin molestarlos. Los dioses rivales, lejos de ser derrotados o destruidos, a menudo eran asimilados al culto romano (así es como, por ejemplo, el dios cananeo Baal fue asociado al dios romano Saturno). En algunos casos, en una práctica llamada *evocatio*, los romanos tomaban posesión de un templo del enemigo —y, por lo tanto, de su dios, porque ambos eran indisociables en el mundo antiguo— y lo trasladaban a Roma para honrarlo con ricos y devotos sacrificios en su honor. Estas exhibiciones estaban concebidas para enviar una clara señal de que la hostilidad de Roma no se dirigía al dios enemigo, sino a quienes combatían en su nombre: el dios continuaría siendo honrado y venerado en Roma si sus devotos deponían las armas y accedían a ser absorbidos por el imperio.

Aunque los romanos ya habían sido tolerantes en relación con los cultos foráneos, se mostraron más indulgentes si cabe hacia los judíos y su fidelidad a su único Dios, que Cicerón condenó como «bárbara superstición» del monoteísmo judío. Los romanos tal vez no entendieran el culto judío, con sus extrañas observancias y su abrumadora obsesión por la pureza ritual —«Los judíos ven profano todo lo que nosotros consideramos sagrado, mientras que permiten todo lo que nosotros aborrecemos», escribió Tácito—; no obstante, lo toleraron.

Lo que más perplejidad le causaba a Roma en relación con los judíos no eran sus ritos poco conocidos, o su estricta devoción a sus leyes, sino más bien lo que los romanos consideraban su incomprensible complejo de superioridad. La idea de que una insignificante tribu semita, residente en un lejano rincón del poderoso Imperio romano, exigiera y, de hecho, recibiera un tratamiento especial por parte del emperador, para muchos romanos era sencillamente incomprensible. ¿Cómo se atrevían a considerar a su dios el único Dios del universo? ¿Cómo se atrevían a mantenerse aparte de todas las otras naciones? ¿Quiénes se creían que eran esos retrasados y supersticiosos nómadas? Séneca, el filósofo estoico, no era el único de entre la élite romana en preguntarse cómo era posible que «los vencidos hubieran impuesto leyes a los vencedores».

Para los judíos, no obstante, ese sentido de excepcionalidad no era un asunto de arrogancia u orgullo. Era un mandamiento directo de un Dios celoso, que no toleraba la presencia extranjera en la tierra que él había otorgado a su pueblo elegido. Ésa era la razón por la que, cuando los judíos habían llegado allí, unos mil años antes, Dios había decretado que masacraran a cada hombre, mujer y niño que encontrasen, que sacrificaran a cada buey, cabra y oveja que se les cruzara por delante, que incendiaran cada granja, cada campo, cada cosecha, cada cosa viva sin excepción, para asegurar que esa tierra únicamente pertenecería a quienes veneraran a ese Dios único y a ningún otro.

«En las ciudades que el Señor tu Dios te da en heredad —dijo Dios a los israelitas—, no dejarás con vida nada que respire, sino que los destruirás completamente: al heteo, al amorreo, al cananeo, al ferezeo, al heveo y al jebuseo, como Jehová tu Dios te ha mandado» (Deuteronomio 20:17-18).

La Biblia afirma que sólo después de que los ejércitos judíos «hubiesen destruido totalmente todo lo que respiraba» en las ciudades de Libna, Laquis, Eglón, Hebrón y Debir, en la zona montañosa y en el Negev, en las tierras bajas y en las colinas —sólo después de que cada individuo habitante anterior de esa tierra fuera erradicado, «como el Dios de Israel ha ordenado» (Josué 10:28-42)— se les permitiría a los judíos establecerse aquí.

Y ahora, mil años más tarde, esa misma tribu que había derramado tanta sangre para limpiar la tierra prometida de todo elemento extranjero, para poder gobernarla en nombre de Dios, se encontraba bajo la bota de un poder imperial pagano, forzada a compartir la Ciudad Santa con galos, hispanos, romanos, griegos y sirios, todos ellos extranjeros, todos ellos paganos; obligada por ley a ofrecer sacrificios en el propio templo de Dios en nombre de un ídolatra romano que vivía a miles de kilómetros de allí.

¿Cómo hubieran respondido los héroes antiguos a semejante humillación y degradación?

¿Qué les hubieran hecho Josué o Aarón, Pinjás o Samuel a los ateos que habían contaminado la tierra que reservó Dios para su pueblo elegido?

Hubieran inundado la tierra con sangre. Hubieran aplastado las cabezas de los paganos y los gentiles, reducido a cenizas sus ídolos, matado a sus mujeres y niños. Hubieran exterminado a los idólatras y bañado sus pies en la sangre de sus enemigos, exactamente como había ordenado Dios. Hubiesen instado al Dios de Israel a que desatara la guerra desde los cielos, para pisotear a las naciones pecadoras y hacer que las montañas se retorciesen ante su furia.

¿Y el sumo sacerdote, el miserable que traicionaba al pueblo elegido por Dios, a cambio de unas monedas y el derecho a zascandilear por ahí con sus centelleantes vestiduras? Su mera existencia era un insulto a Dios. Era una deshonra para el país entero.

Había que eliminarlo.

*También llamado valle de Hinon, derivándose ambos nombres de la palabra hebrea *ge-hinom* que significa «infierno». (*N. de la T.*)

Rey de los judíos

En los tumultuosos años que siguieron a la ocupación romana de Judea, cuando Roma se vio inmersa en una fatigosa guerra civil entre Pompeyo el Grande y su antiguo aliado Julio César, mientras los vástagos de la dinastía asmonea continuaban compitiendo por los favores de ambos, la situación de los granjeros y campesinos judíos que roturaban y sembraban la tierra de Dios empeoró. La pequeña familia de granjeros que durante siglos había servido como base primaria de la economía rural fue gradualmente engullida por las grandes haciendas, administradas por una aristocracia latifundista que iba sobrada de dinero romano de reciente cuño. La rápida urbanización bajo el gobierno de Roma alimentó una migración interna masiva del campo a las ciudades. La agricultura, que en otro tiempo había sustentado a la escasa población rural, estaba ahora completamente centrada en alimentar y atiborrar a los centros urbanos, dejando a los campesinos hambrientos y en la indigencia. El campesinado no solamente fue obligado a continuar pagando sus impuestos y diezmos al sacerdocio del templo, sino que ahora se le forzaba a pagar un alto tributo a Roma. Para los granjeros, la suma de todo eso representaba cerca de la mitad de su producción anual.

Al mismo tiempo, sucesivas sequías habían dejado grandes extensiones del campo en barbecho y arruinadas hasta el punto de que el campesinado judío se vio reducido a la esclavitud. Los que conseguían quedarse en sus tierras baldías no tenían más remedio que endeudarse hasta el cuello con la aristocracia terrateniente, a la que pagaban unos intereses exorbitantes. Por más que la ley judía prohibiera cargar intereses a los préstamos, los enormes recargos de mora que se imponían a los pobres surtían el mismo efecto. En cualquier caso, la aristocracia terrateniente esperaba que los campesinos no cumplieran con el pago de sus préstamos; contaban con ello, ya que, si el préstamo no se devolvía inmediata y completamente, las tierras del campesino podían ser confiscadas y éste se quedaría en la finca como arrendatario, trabajando para su nuevo dueño por la mitad del salario.

A los pocos años de la conquista de Jerusalén, una generación entera de campesinos sin tierra se vio despojada de sus propiedades, sin posibilidades de alimentarse ellos o a sus familias. Muchos emigraron a las ciudades en busca de trabajo. Pero en Galilea, un puñado de granjeros y expropietarios desposeídos cambiaron sus arados por espadas y comenzaron a responder con las armas a los que consideraban responsables de sus penurias. Desde sus escondrijos en las cuevas y grutas del campo galileo, esos guerreros campesinos lanzaron una ola de ataques contra la aristocracia judía y los agentes de la República romana. Iban de provincia en provincia, sumando apoyos entre los desamparados, los que habían sido despojados y hundidos por las deudas. Como Robin Hoods judíos, robaban a los ricos y, a veces, daban a los pobres. Para los fieles, esas bandas de campesinos eran nada menos que la encarnación de la ira y el sufrimiento de los pobres. Eran héroes: símbolos del celo justiciero contra la agresión romana, dispensadores de la justicia divina a los judíos traidores. Pero los romanos usaban para nombrarlos una palabra distinta: los llamaban *lestai*. «Bandoleros.»

Bandolero era el término genérico que designaba a cualquier rebelde o insurrecto que empleara la violencia armada contra Roma o contra los judíos colaboracionistas. Para los romanos, la palabra *bandolero* era sinónimo de *ladrón* o *agitador*. Pero éstos no eran delincuentes comunes. Los bandoleros representaban las primeras revueltas de lo que se convertiría en el movimiento de resistencia nacionalista contra la ocupación romana. Puede

que eso fuera una revuelta campesina: partidas de bandoleros aclamados en ciudades empobrecidas como Emaús, Bet Horón o Belén. Pero también eran otra cosa. Los bandoleros decían ser los agentes del castigo de Dios. Envolvían a sus líderes en los emblemas de los reyes y héroes bíblicos, y presentaban sus acciones como el preludio a la restauración del reino de Dios en la tierra. Explotaban las creencias apocalípticas que se habían extendido entre los judíos de Palestina desde el inicio de la ocupación romana. Uno de los más temibles de todos los bandoleros, el carismático jefe Ezequías, declaraba abiertamente que él era el mesías, el que tenía que venir a restaurar la gloria de los judíos. *Mesías* significa «el ungido». El título alude a la práctica de verter aceite o untar con él (ungir) a alguien que está a cargo de un oficio divino: un rey, como Saúl, David o Salomón; un sacerdote, como Aarón y sus hijos, que fueron consagrados para cumplir dicho cometido; un profeta, como Isaías o Eliseo, que mantenían un vínculo especial con Dios, una intimidad propia de quienes han sido designados como representantes de Dios en la tierra. La principal tarea del mesías, del que popularmente se creía que descendería del rey David, era reconstruir el reino de David y restablecer la nación de Israel. De modo que llamar a alguien mesías, en la época de la ocupación romana, equivalía a declararle la guerra a Roma. De hecho, llegaría el día en que las coléricas bandas de campesinos violentos formarían la columna de un ejército apocalíptico de fervientes revolucionarios, que forzarían a los romanos a huir humillados de Jerusalén. En esos primeros años de ocupación, no obstante, los bandoleros eran poco más que una molestia. Aun así, había que pararles los pies; alguien tenía que restaurar el orden en el campo.

Ese alguien resultó ser un inteligente joven judío de la nobleza de Idumea, llamado Herodes. Su padre, Antipatro, había tenido la buena suerte de estar en el lado correcto durante la guerra civil entre Pompeyo el Grande y Julio César. Éste lo recompensó por su lealtad, concediéndole la nacionalidad romana en el año 48 a. e. c. y dándole poderes administrativos en nombre de Roma sobre toda Judea. Antes de su muerte, unos años más tarde, Antipatro consolidó su posición entre los judíos, designando a sus hijos Fasael y Herodes como gobernadores de Jerusalén y Galilea, respectivamente. Herodes tenía posiblemente unos quince años en esa época, pero enseguida se distinguió como un líder eficaz y un firme partidario de Roma, emprendiendo una sangrienta cruzada contra las partidas de bandoleros. Incluso capturó a Ezequías, el jefe de los mismos, y lo decapitó, poniendo fin (temporalmente) a la amenaza que éstos representaban.

Mientras Herodes limpiaba Galilea de bandoleros, Antígono, el hijo de Aristóbulo, que había perdido el trono y el sumo sacerdocio en favor de su hermano Hircano después de la invasión romana, causaba problemas en Jerusalén. Con la ayuda de los partos, enemigos declarados de Roma, Antígono sitió la Ciudad Santa en el año 40 a. e. c. y capturó al sumo sacerdote Hircano y a Fasael, el hermano de Herodes. Hircano fue mutilado, y, de acuerdo con la ley judía, se le declaró indigno de continuar ejerciendo de sumo sacerdote; Fasael, el hermano de Herodes, se suicidó en prisión.

El Senado romano determinó que la manera más eficaz de recuperar Jerusalén de manos de los partos era convertir a Herodes en su rey cliente y dejarlo acometer la tarea en nombre de Roma. El nombramiento de un rey cliente era una práctica normal durante los primeros años del Imperio romano, lo que permitía a Roma expandir sus fronteras sin desperdiciar valiosos recursos en la administración directa de las provincias conquistadas.

En el año 37 a. e. c., Herodes marchó sobre Jerusalén al mando de un numeroso ejército romano. Expulsó a las fuerzas partas de la ciudad y exterminó a los restos de la dinastía asmonea. En reconocimiento por sus servicios, Roma nombró a Herodes «rey de los

judíos», otorgándole un reino que, al final, sería aún más extenso que el de Salomón. El gobierno de Herodes fue despilfarrador y tiránico, destacándose por sus ridículos excesos y sus brutales actos de crueldad. Era despiadado con sus enemigos y no toleraba el más mínimo indicio de rebeldía por parte de los judíos de su reino. A su ascenso al trono, masacró prácticamente a todos los miembros del Sanedrín y reemplazó a los sacerdotes del templo por una corte de serviles aduladores, que le compraron sus puestos directamente a él. Este hecho neutralizó eficazmente la influencia política del templo y redistribuyó el poder entre una nueva clase de judíos, que, por su dependencia de los favores del rey, se transformaron en una especie de aristocracia de nuevos ricos. La tendencia de Herodes hacia la violencia y sus públicas y notorias disputas domésticas, que rayaban en lo burlesco, lo llevaron a ejecutar a tantos miembros de su propia familia que César Augusto una vez tuvo una ocurrencia que se hizo famosa: «Preferiría ser el cerdo de Herodes a ser su hijo». Desde luego, ser el rey de los judíos en la época de Herodes no era una labor envidiable. Según Josefo, había veinticuatro sectas conflictivas en el interior y los alrededores de Jerusalén. Pese a que ninguna tenía la hegemonía sobre las demás, tres de esas sectas, o mejor dicho, *escuelas*, eran particularmente influyentes en la formación del pensamiento judío de la época: los fariseos, que eran principalmente rabinos y eruditos de clase baja y media, que interpretaban la ley para las masas; los saduceos, sacerdotes más conservadores y acomodaticios en relación con Roma, procedentes de familias terratenientes más ricas; y los esenios, un movimiento predominantemente sacerdotal, que se había apartado de la autoridad del templo para establecer su cuartel general en una colina yerma, llamada Qumrán, en el valle del mar Muerto.

Encargado de la pacificación y la administración de una ingobernable y heterogénea población de judíos, griegos, samaritanos, sirios y árabes —todos los cuales lo odiaban a él aún más de lo que se odiaban entre sí—, Herodes hizo una labor magistral, manteniendo el orden en nombre de Roma. Su reinado dio pie a una era de estabilidad política entre los judíos como no se había visto en siglos. Inició un programa de construcciones y obras públicas monumentales que empleó a decenas de miles de campesinos y jornaleros, y cambió definitivamente la faz de Jerusalén. Construyó mercados y teatros, palacios y puertos, todos conforme al estilo helénico clásico.

Para pagar sus colosales proyectos de construcción y satisfacer sus extravagancias, Herodes fijó unos tipos impositivos asfixiantes a sus súbditos, con los cuales obtuvo fondos suficientes para continuar enviando un considerable tributo a Roma, algo que hacía encantado, como expresión de su estima por sus amos romanos. Herodes no era exactamente un rey cliente del emperador. Era un amigo íntimo, un ciudadano leal a la república, que no sólo deseaba emular a Roma, sino construir una especie de Roma en las arenas de Judea. Instituyó un programa forzoso de helenización para los judíos, que conllevó la construcción en Jerusalén de gimnasios, anfiteatros griegos y baños romanos. Hizo del griego la lengua de su corte y acuñó monedas con inscripciones en griego y símbolos paganos.

Pero Herodes también era judío y, como tal, comprendía la importancia de apelar a la sensibilidad religiosa de sus súbditos. Ésa fue la razón de que emprendiera su proyecto más ambicioso: la reconstrucción y ampliación del Templo de Jerusalén. Fue Herodes quien elevó el templo sobre una plataforma en lo alto del monte Moriá —el punto más alto de la ciudad— y lo decoró con amplias columnatas romanas e imponentes columnas de mármol que relucían al sol. El templo de Herodes fue ideado para impresionar a sus jefes de Roma, pero también para complacer a sus conciudadanos judíos, muchos de los cuales

consideraban que el rey de los judíos no era realmente judío. Y es que, en el fondo, Herodes era un converso. Su madre era árabe. Su gente, los idumeos, eran judíos desde hacía apenas una o dos generaciones. La reconstrucción del templo era para Herodes no sólo un medio de consolidar su dominio político, sino un ruego desesperado para que lo aceptaran sus súbditos judíos.

No funcionó.

A pesar de la reconstrucción del templo, el descarado helenismo de Herodes y sus agresivos intentos de «romanizar» Jerusalén enfurecieron a los judíos piadosos, que parecían no ver a su rey más que como un esclavo de amos extranjeros y un devoto de dioses ajenos. Ni siquiera el templo, símbolo supremo de la identidad judía, podía enmascarar el orgullo de Herodes por Roma. Poco antes de acabar la obra, colocó un águila dorada —símbolo de la dominación romana— encima del portal principal y obligó al sumo sacerdote, a quien había elegido a dedo, a que ofreciera dos sacrificios diarios en nombre de César Augusto, como «hijo de Dios». No obstante, un signo de la firmeza con que Herodes mantenía su reinado, en medio del odio general de los judíos, es que dicho odio jamás llegó a crecer hasta el punto de la insurrección, por lo menos, mientras él vivió.

Cuando Herodes el Grande murió en el año 4 a. e. c., Augusto dividió sus reinos entre sus tres hijos: a Arquelao se le dio Judea, Samaria e Idumea; Herodes Antipas —conocido como el Zorro— reinó sobre Galilea y Perea (una región de Cisjordania, al noreste del mar Muerto); y a Filipo le fue entregado el control sobre Gaulanitis (cuyo nombre actual es Golán), y las tierras situadas al noreste del mar de Galilea. A ninguno de los hijos de Herodes se le concedió el título de rey: Antipas y Filipo fueron designados cada uno como *tetrarca*, que significa «gobernante de una región», y a Arquelao se lo designó *etnarca* o «gobernante de una población»; ambos títulos estaban deliberadamente pensados para señalar el fin de la realeza unificada sobre los judíos.

La división del reino de Herodes resultó un desastre para Roma cuando el dique de ira y resentimiento construido durante su largo y opresivo reinado reventó y dio paso a una riada de rebeliones y violentas protestas que sus pusilánimes hijos, embotados por una vida de holgazanería y languidez, difícilmente podían contener. Los rebeldes quemaron uno de los palacios de Herodes en el río Jordán. El propio templo fue ocupado dos veces: primero durante la Pascua, después en *Shavuot* o Festival de las Semanas. En el campo, los grupos de bandoleros que Herodes había sometido con su hostigamiento una vez más comenzaron a irrumpir en toda Galilea, asesinando a los anteriores amigos del rey. En Idumea, la tierra natal de Herodes, dos mil de sus soldados se amotinaron. Y hasta los aliados de Herodes, incluyendo a su propio primo, Ajiab, se unieron a la rebelión.

Estos levantamientos populares estaban alimentados, sin duda, por las expectativas mesiánicas de los judíos. En Perea, un antiguo esclavo de Herodes —un imponente gigante llamado Simón— se coronó a sí mismo como mesías y reunió a su alrededor a un grupo de bandoleros para saquear los palacios reales de Jericó. La rebelión terminó cuando Simón fue capturado y decapitado. Al cabo de poco, otro aspirante a mesías, un humilde pastor llamado Atronges, se puso una corona sobre la cabeza y lanzó un temerario ataque contra las fuerzas romanas. También él fue apresado y ejecutado.

El caos y el derramamiento de sangre continuaron imparables hasta que César Augusto, finalmente, ordenó que sus propias tropas entraran en Judea para poner fin a los alzamientos. Pese a que el emperador permitió que Filipo y Antipas se mantuvieran en sus puestos, envió a Arquelao al exilio, dispuso que Jerusalén estuviera a las órdenes de un gobernador romano y, en el año 6 e. c., transformó a toda Judea en una provincia

directamente gobernada por Roma. No habría más semiindependencia. No más reyes clientes. No más reyes de los judíos: Jerusalén pertenecía ahora por completo a Roma. Según la tradición, Herodes el Grande murió en la noche de Pascua del año 4 a. e. c., a la provecta edad de setenta años, habiendo reinado sobre los judíos durante treinta y siete. Josefo escribió que, el día de la muerte de Herodes, hubo un eclipse de luna, un signo infausto, quizá presagiando los tumultos que la seguirían. Por supuesto, hay otra tradición que dice, en relación con el fallecimiento de Herodes el Grande, que en algún momento entre su muerte en el 4 a. e. c. y la toma de Jerusalén por Roma en el 6 e. c., en una oscura aldea situada en una ladera de Galilea, nacía un niño que un día reclamaría para sí el manto de Herodes como rey de los judíos.

Vosotros sabéis de dónde soy

La antigua Nazaret descansa en la abrupta falda de una ventosa colina de la baja Galilea. En ese pequeño pueblo no viven más de cien familias judías. No hay carreteras ni edificios públicos. No hay sinagoga. La población comparte una sola fuente de donde se extrae agua fresca. Un solo baño, alimentado por un chorro de agua de lluvia recogida y almacenada en cisternas subterráneas, sirve a toda la población. Es un pueblecito de campesinos, en su mayoría analfabetos, y jornaleros, un sitio que no figura en ningún mapa.

Las casas de Nazaret son poca cosa: una sola estancia sin ventanas, dividida en dos —una parte, para la familia; la otra, para el ganado—, hecha de adobe encalado y piedra y coronada por un tejado plano, donde la familia se reúne para rezar, donde tienden a secar su colada, donde toman sus comidas en las noches templadas y donde, en los húmedos y cálidos meses de verano, desenrollan sus polvorientas esteras y duermen. Los habitantes más afortunados tienen un patio y una pequeña parcela que cultivar, porque, con independencia de cuál sea su ocupación u oficio, todo nazareno es también agricultor. Los campesinos que tienen su hogar en este aislado pueblo cultivan todos ellos, sin excepciones, la tierra. Es la agricultura lo que alimenta y sostiene a la exigua población.

Todo el mundo cría sus animales, todo el mundo siembra sus propios cultivos. Un poco de cebada, algunas espigas de mijo y avena. El abono procede de los excrementos de los animales, que se recolecta para nutrir la tierra, que, en contrapartida, nutre a los aldeanos, y a su vez, éstos nutren al ganado. La autosuficiencia es la regla.

Nazaret, la aldea de la colina, es tan pequeña, tan insignificante, que su nombre no aparece en ninguna fuente judía antigua anterior al siglo III de la era común; ni en la Biblia hebrea, ni en el Talmud, ni en el Midrash,* ni en Josefo. Es, en suma, un sitio irrelevante y absolutamente olvidable. Es también la ciudad donde probablemente nació y se crió Jesús. Que procedía de esa aldea cerrada, donde vivían unos pocos centenares de empobrecidos judíos, puede que sea el único hecho relativo a la infancia de Jesús con visos de ser cierto. Tan identificado está Jesús con Nazaret, que a lo largo de su vida lo apodaron *el Nazareno*. Teniendo en cuenta lo común que era el nombre *Jesús*, su lugar de nacimiento se convirtió en su principal apodo. Era la única cosa acerca de la cual todos los que lo conocían —tanto amigos como enemigos— parecían estar de acuerdo.

¿Por que, entonces, Mateo y Lucas —y sólo Mateo (2:1-9) y Lucas (2:1-21)— insisten en que Jesús no nació en Nazaret, sino en Belén, aun cuando la palabra *Belén* no aparece en ninguna otra parte del Nuevo Testamento (ni en ningún otro escrito de Mateo o Lucas, mientras que ambos se refieren reiteradamente a Jesús como «el Nazareno»), salvo por un solo versículo en el Evangelio de Juan (7:42)?

La respuesta puede hallarse precisamente en este versículo de Juan.

Era, escribió el autor evangelista, al inicio del ministerio de Jesús. En ese momento, Jesús se limitaba, sobre todo, a predicar su mensaje entre los pobres granjeros y pescadores de Galilea, sus amigos y vecinos. Pero al llegar la Fiesta de las Cabañas, los parientes de Jesús lo instaron a que viajara con ellos a Judea, para celebrar el alegre festival de la cosecha todos juntos, y a revelar quién era él, ante las masas.

—Ven —dijeron—. Muéstrate ante el mundo.

—Id vosotros —rehusó Jesús—. Yo no iré a ese festival. No ha llegado aún mi momento.

Los parientes de Jesús lo dejaron y se dirigieron todos juntos a Judea. Pero, sin que ellos lo supieran, Jesús decidió seguirlos, después de todo; sólo para mezclarse de incógnito entre la muchedumbre y así escuchar lo que la gente decía de él.

—Es un buen hombre —susurraba uno.

—No. Está descarriando a la gente —decía otro.

Poco después, cuando Jesús se reveló a sí mismo ante la multitud, unos cuantos comenzaron a hacer suposiciones acerca de su identidad: «Seguro que es un profeta». Y entonces, finalmente, alguien lo dijo. Todos lo pensaban, está claro; ¿cómo podían evitarlo, mientras Jesús se alzaba en medio de la multitud para proclamar: «Dejad que los sedientos vengan a mí y beban»? ¿Cómo debían entender esas palabras tan heréticas? ¿Quién, si no el mesías, se podía atrever a decir algo así abiertamente y al alcance de los oídos de los escribas y los doctores de la ley, muchos de los cuales, según cuentan, no quieren más que silenciar y detener a este irritante predicador?

—¡Este hombre es el mesías!

Eso no es una simple declaración. Es, de hecho, un acto de traición. En la Palestina del siglo I, simplemente pronunciar las palabras «Éste es el mesías», en voz alta y en público, puede ser un delito, punible con la crucifixión. Bien es verdad que los judíos de la época de Jesús tenían opiniones algo contradictorias acerca del papel y la función del mesías, alimentadas por un buen número de tradiciones mesiánicas y relatos populares folclóricos que circulaban por Tierra Santa. Algunos creían que el mesías sería una figura restauradora que devolvería a los judíos a su estado anterior de gloria y poder. Otros veían al mesías en términos más apocalípticos y utópicos, como alguien que destruiría el mundo presente y construiría uno nuevo, más justo, sobre las ruinas del anterior. También estaban los que pensaban que el mesías sería un rey, y los que opinaban que sería un sacerdote. Los esenios, aparentemente, esperaban a dos mesías distintos —uno perteneciente a la realeza, y el otro al sacerdocio—, pese a que la mayoría de los judíos pensaba en el mesías como alguien en quien se combinarían ambos rasgos. No obstante, entre la multitud de judíos reunidos para la Fiesta de las Cabañas, parecía haber un consenso sobre quién era supuestamente el mesías y lo que se suponía que debía hacer: un descendiente del rey David, venido para reinstaurar a Israel, liberar a los judíos del yugo de la ocupación y establecer el Estado de Dios en Jerusalén. Por lo tanto, para llamar *mesías* a Jesús, es necesario situarlo inexorablemente en un camino —hollado ya por el nutrido grupo de mesías fallidos que lo habían precedido— que conduce al conflicto, la revolución y la guerra contra los poderes dominantes. Hacia dónde acabaría llevando ese camino, eso era algo que ninguno de los que habían acudido al festival podía saber con seguridad. Pero sí tenían cierta idea de dónde debía empezar necesariamente el mismo.

—¿No dice la escritura que el mesías es del linaje de David? —preguntó alguien de entre la muchedumbre—. ¿Que procede de la aldea donde vivió David? ¿De Belén?

—Pero nosotros sabemos de dónde viene este hombre —replicó otro. De hecho, la multitud parecía conocer bien a Jesús. Conocían a sus hermanos, que estaban ahí con él. Toda su familia estaba presente. Habían viajado juntos al festival desde su hogar en Galilea. Desde Nazaret.

—Fijaos bien —dijo un fariseo con la confianza que procede de toda una vida de estudio de las Escrituras— y veréis que el profeta no puede venir de Galilea.

Jesús no discutió sus comentarios. «Sí, todos vosotros me conocéis —admitió—. Y sabéis de dónde vengo». En lugar de eso, desvió completamente el tema de su lugar de nacimiento en la tierra al hacer hincapié en su origen divino. «A mí me conocéis, y sabéis de dónde soy, y que no he venido por mi cuenta; pero el que me envió, a quien vosotros no conocéis, es verdadero. Yo sí lo conozco, porque de él procedo, y él fue quien me envió» (Juan 7:1-29).

Este tipo de afirmaciones son comunes en Juan, el último de los evangelios canónicos, compuestos entre el 100 y 120 e. c. Juan, en general, no muestra interés por el nacimiento físico de Jesús, pese a que reconoce que era «nazareno» (Juan 18:5-7). Desde el punto de vista de Juan, Jesús es un ser eterno, el *logos* que estuvo con Dios desde el inicio de los tiempos, la fuerza primaria a través de la cual surge toda la creación y sin la cual nada pudo haber sido hecho (Juan 1:3).

Una falta de interés similar sobre el origen terrenal de Jesús puede hallarse en el primer evangelio, el de Marcos, escrito justo después del 70 e. c. Marcos se centra inequívocamente en el ministerio de Jesús; no le interesan ni su nacimiento ni, acaso sorprendentemente, su resurrección, dado que no escribe nada sobre ninguno de estos acontecimientos.

La primitiva comunidad cristiana no parece haber estado particularmente interesada en ningún aspecto de la vida de Jesús antes de que iniciara su ministerio. Los relatos acerca de su nacimiento e infancia están llamativamente ausentes en los primeros documentos escritos. El material *Q*, que fue compilado alrededor del año 50 e. c., no hace mención a nada anterior al momento en que Juan el Bautista, bautizara a Jesús. Las cartas de Pablo, que constituyen el grueso del Nuevo Testamento, están totalmente alejadas de cualquier evento de la vida de Jesús, salvo su crucifixión y resurrección (pese a que Pablo no menciona la Última Cena).

Pero como el interés por la persona de Jesús creció después de su muerte, entre algunos miembros de la primitiva comunidad cristiana surgió la urgente necesidad de llenar las lagunas de los primeros años de Jesús y, en particular, el problema de su nacimiento en Nazaret, que parece haber sido usado por sus detractores judíos para probar que no era posible que hubiera sido el mesías, por lo menos de acuerdo con las profecías. Se requería algún tipo de solución creativa para rechazar esas críticas, algún argumento para explicar que los padres de Jesús hubieran ido a Belén de modo que éste pudiera haber nacido en la misma ciudad que David.

Para Lucas, la respuesta reside en un censo. «Aconteció en aquellos días —escribe— que salió edicto de parte de Augusto César, para que todo el mundo romano fuese empadronado. Este empadronamiento primero fue hecho siendo Cirenio gobernador de Siria. E iban todos para ser empadronados, cada uno a su ciudad. Y subió José de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén». Y por si al lector le queda alguna duda, Lucas añade: «por cuanto que José era de la casa y del linaje de David» (Lucas 2:1-4).

Lucas tiene razón única y exclusivamente en un punto: diez años después de la muerte de Herodes el Grande, en el año 6 e. c., cuando Judea se convirtió oficialmente en provincia romana, el gobernador de Siria, Cirenio, ordenó, en efecto, que se censaran todas las personas, propiedades y esclavos de Judea, Samaria e Idumea, y no como dice Lucas «todo el mundo romano», y desde luego no la Galilea, donde vivía la familia de Jesús (Lucas también se equivoca al asociar el censo de Cirenio del año 6 e. c. con el nacimiento de Jesús, que muchos investigadores datan más cerca del año 4 a. e. c., el año que aparece en el Evangelio de Mateo). No obstante, debido a que el único propósito de un censo es tributario, la ley romana valoraba la propiedad de un individuo en el sitio de su residencia, no en el de su lugar de nacimiento. No hay nada escrito en ningún documento romano de aquel tiempo (y los romanos eran muy afectos a la documentación, particularmente en lo que se refería a impuestos) que indique lo contrario. La sugerencia de Lucas de que toda la economía romana tenía que detenerse periódicamente —ya que todo súbdito de Roma, con

su familia, estaba obligado a recorrer grandes distancias hasta el lugar de nacimiento de su padre y esperar allí pacientemente, quizá durante meses, a que un funcionario hiciera el inventario de su familia y sus propiedades, que, de todos modos, habría tenido que dejar en su lugar de residencia— es, por decirlo con una sola palabra, ridícula.

Lo que es importante comprender sobre el relato de la infancia de Jesús según Lucas es que todos sus lectores, viviendo aún bajo dominio romano, habrían sabido que la historia del censo de Cirenio era objetivamente inexacta. El propio Lucas, escribiendo algo más de una generación después de los hechos que describe, sabía que lo que estaba diciendo era técnicamente falso. Éste es un asunto extremadamente difícil de entender para los modernos lectores de los evangelios, pero Lucas nunca pretendió que su relato sobre el nacimiento de Jesús en Belén fuera entendido como un hecho histórico. No habría tenido ni idea siquiera de lo que nosotros, en el mundo moderno, queremos decir cuando utilizamos la palabra «historia». El concepto de historia como análisis crítico de hechos del pasado, observables y verificables, es un producto de la modernidad que habría sido totalmente extraño para los autores de los evangelios, para quienes la historia no era cuestión de descubrir *hechos*, sino de revelar *verdades*.

Los lectores del Evangelio de Lucas, como muchas personas del mundo antiguo, no hacían una distinción tajante entre mito y realidad; ambos estaban íntimamente ligados en su experiencia espiritual. Es decir, estaban menos interesados en lo que realmente había sucedido que en lo que significaba. Podía ser completamente normal —y, de hecho, era lo que se esperaba— que un autor del mundo antiguo relatara cuentos de dioses y héroes cuyos actos fundamentales fueran reconocidos como falsos, pero cuyo mensaje subyacente se viera como verdadero.

Lo mismo pasa con el relato igualmente fantasioso de Mateo sobre la huida de Jesús a Egipto, ostensiblemente para escapar a la matanza planeada por Herodes de todos los niños nacidos en Belén y sus alrededores, en su infructuosa búsqueda del niño Jesús, un acontecimiento del que no existe ni el más mínimo rastro que lo corrobore en ninguna crónica o historia de la época, ya sea judía, cristiana o romana; una ausencia que resulta significativa, teniendo en cuenta la gran cantidad de crónicas y relatos escritos sobre Herodes el Grande, que fue, al fin y al cabo, el judío más famoso de todo el Imperio romano (¡y nada menos que rey de los judíos!).

Al igual que el relato de Lucas sobre el censo de Cirenio, el de Mateo sobre la matanza de los inocentes no se pretendía que fuera leído como lo que hoy consideraríamos *historia*; y ciertamente, no era el caso de su comunidad, que sin duda hubiera recordado un evento tan inolvidable como la matanza de sus propios hijos. Mateo necesitaba que Jesús llegara desde Egipto por la misma razón que necesitaba que naciera en Belén: para que se cumplieran las diversas profecías que sus antepasados les habían dejado, a él y a sus conciudadanos judíos, por descifrar, y para situar a Jesús en la senda de los reyes y profetas anteriores a él. Y, sobre todo, para responder a quienes no creían que Jesús, el sencillo campesino que murió sin cumplir la única y más importante de las profecías mesiánicas —la restauración de Israel—, fuese realmente el ungido.

El problema que debieron encarar Mateo y Lucas es simplemente que no existe un relato profético único y coherente acerca del mesías en las Escrituras hebreas. El pasaje del Evangelio de Juan que se cita más abajo es un perfecto ejemplo de la confusión general que existía entre los judíos, en relación con las profecías mesiánicas. Porque cuando los escribas y doctores de la ley aseguraban que Jesús no podía ser el mesías porque no era, como requerían las profecías, de Belén, otros sostenían que el Nazareno no podía serlo

porque las profecías decían: «Y cuando viniese el mesías, nadie sabrá de dónde sea» (Juan 7:27).

Lo cierto es que las profecías dicen *ambas* cosas. De hecho, si hacemos lo que aconsejaba el escéptico fariseo a la muchedumbre en el festival y «nos fijamos bien», descubriremos una serie de profecías contradictorias sobre el mesías, recogidas por escrito a lo largo de cientos de años por docenas de manos diferentes. Una gran parte de dichas profecías ni siquiera lo son realmente. Profetas tales como Miqueas, Amós o Jeremías, que aparecen predicando la venida de un futuro redentor, del linaje del rey David, que un día devolvería a Israel su pasada gloria, estaban de hecho criticando veladamente a sus reyes *actuales* y al orden *contemporáneo*, los cuales, insinuaban los profetas, no llegaban a la altura del ideal davídico. (Existe, no obstante, algo en lo que todas las profecías parecen estar de acuerdo: el mesías es un ser humano, no divino. Creer en un mesías divino hubiera sido anatema para todo lo que representa el judaísmo. Por eso todos y cada uno de los textos de la Biblia hebrea que tratan la cuestión del mesías, sin excepción, lo presentan interpretando su función mesiánica en la tierra, no en el cielo.) Por lo tanto, si queremos que nuestro mesías preferido encaje en el montón de tradiciones proféticas, antes tenemos que decidir cuáles de los muchos textos, tradiciones orales, relatos populares y folclóricos queremos tomar en cuenta. De nuestra respuesta a esta pregunta depende en gran medida lo que queramos decir acerca de nuestro mesías.

Mateo no situó a Jesús huyendo a Egipto para escapar a la matanza de Herodes porque eso hubiera sucedido, sino porque así se cumplían las palabras del profeta Oseas: «Y de Egipto llamé a mi hijo» (Oseas 11:1). La historia no está pensada para revelar ningún hecho acerca de Jesús, sino para revelar su verdad: que Jesús es el nuevo Moisés, que sobrevivió a la matanza de los hijos de los israelitas decretada por el faraón, y salió de Egipto con una nueva ley de Dios (Éxodo 1:22).

Lucas situó el nacimiento de Jesús en Belén, no porque tuviera lugar allí, sino por las palabras del profeta Miqueas: «Pero tú, Belén (...), de ti me saldrá el que será Señor en Israel» (Miqueas 5:2). Lucas quiere significar que Jesús es un nuevo David, el rey de los judíos, sentado en el trono de Dios para gobernar la Tierra Prometida. Dicho de manera sencilla, las narraciones de la infancia de Jesús de los evangelios no son acontecimientos históricos, ni fueron concebidas para que se leyeran como tales. Son afirmaciones teológicas sobre la condición de Jesús como el ungido de Dios. El descendiente del rey David. El mesías prometido.

A *ese* Jesús —el eterno *logos* del cual surge la creación, el Cristo que se sienta a la diestra de Dios— lo encontraremos en un sucio pesebre de Belén, rodeado de humildes pastores y magos que traen regalos de Oriente.

Pero al Jesús real —el pobre campesino judío, que nació en algún momento entre el 4 a. e. c. y el 6 e. c., en la turbulenta Galilea rural—, a ése tendremos que buscarlo en las desvencijadas casas de adobe y ladrillos sueltos enclavadas en la ventosa aldea de Nazaret.

*Palabra hebrea para nombrar un método de exégesis de un texto bíblico. También se llama así a la compilación de comentarios legales, exegéticos u homiléticos de la Torá o Biblia hebrea. (*N. de la T.*)

La cuarta filosofía

He aquí lo que sabemos sobre Nazaret en la época del nacimiento de Jesús: un carpintero tenía poco que hacer allí. Al fin y al cabo, ése era el oficio de Jesús según la tradición: *tekton*, «carpintero» o «albañil», aunque, dicho sea de paso, sólo hay un versículo en todo el Nuevo Testamento que lo diga (Marcos 6:3). Si es cierto, en tanto que artesano y jornalero, Jesús debía pertenecer a la clase baja del campesinado de la Palestina del siglo I, justo por encima de los indigentes, los mendigos y los esclavos. Los romanos usaban coloquialmente la palabra *tekton* para designar a todos los campesinos ignorantes y analfabetos, y Jesús seguramente era tanto lo uno como lo otro.

La tasa de analfabetismo en el siglo I en Palestina era altísima, particularmente entre los pobres. Se calcula que cerca del 97 % de los campesinos judíos no sabían ni leer ni escribir, algo nada extraño en sociedades de tradición predominantemente oral como aquella en la que vivió Jesús. Ciertamente las Escrituras hebreas tenían un papel relevante en la vida del pueblo judío. Pero la inmensa mayoría de los judíos de la época de Jesús habría tenido únicamente la más rudimentaria comprensión del hebreo, apenas suficiente para entender las Escrituras cuando eran leídas en la sinagoga. El hebreo era la lengua de los escribas y doctores de la ley, la lengua culta. Los campesinos como Jesús habrían tenido enormes dificultades para comunicarse en hebreo, incluso en su forma coloquial, y por eso gran parte de las Escrituras fueron traducidas al arameo, la lengua de la mayoría del campesinado judío: la lengua de Jesús. Es posible que tuviera rudimentos de griego, la lengua franca del Imperio romano (irónicamente, el latín era la lengua menos utilizada en los países ocupados por Roma), lo bastante quizá para negociar contratos y tratar con los clientes, pero no tanto como para predicar en ese idioma. Los únicos judíos que podían comunicarse cómodamente en griego eran los que pertenecían a las helenizadas élites de Herodes, la aristocracia sacerdotal de Judea, y los judíos de mayor formación de la diáspora, no los campesinos y jornaleros de Galilea.

Sean cuales sean las lenguas que Jesús hablara, no hay razón para pensar que sabía leer o escribir en alguna de ellas, ni siquiera en arameo. El relato de Lucas de un Jesús de doce años debatiendo en el Templo de Jerusalén los puntos más sutiles de las Escrituras hebreas con rabinos y escribas (Lucas 2:42-52), o su relato sobre Jesús en la (inexistente) sinagoga de Nazaret, leyendo del rollo de Isaías para asombro de los fariseos (Lucas 4:16-22), son ambos invenciones de cosecha propia de los autores de los evangelios. Jesús no habría tenido acceso a la educación formal necesaria para hacer que el relato de Lucas sea ni remotamente creíble. No había escuelas en Nazaret para que acudieran los hijos de los campesinos. La educación que Jesús podría haber recibido habría venido directamente de su familia y, teniendo en cuenta su situación como artesano y jornalero, habría estado casi exclusivamente centrada en el aprendizaje del oficio de su padre y sus hermanos.

Que Jesús *tenía* hermanos, a pesar de la doctrina católica de la perpetua virginidad de su madre, María, es prácticamente indiscutible. Es un hecho atestiguado reiteradamente, tanto en los evangelios como en las cartas de Pablo. Incluso Josefo se refiere a Santiago, el hermano de Jesús, que se convertiría en el líder más importante de la primitiva Iglesia cristiana después de su muerte. No puede oponerse ningún argumento racional a la idea de que Jesús perteneciera a una numerosa familia, que incluía por lo menos a cuatro hermanos que aparecen mencionados en los evangelios —Santiago, José, Simón y Judas— y a un número desconocido de hermanas, que se mencionan en los evangelios, aunque por desgracia sin que se den sus nombres.

Bastante menos se sabe sobre el padre de Jesús, José, que desaparece rápidamente de los evangelios después de los relatos de la infancia de Jesús. Existe un consenso acerca de que José murió cuando Jesús aún era un niño. Pero hay quienes creen que José nunca existió en realidad, que fue una invención de Mateo y de Lucas —los únicos dos evangelistas que lo mencionan— para justificar otra invención mucho más polémica: el nacimiento virginal. Por un lado, el hecho de que ambos, Mateo y Lucas, relaten el nacimiento virginal en sus respectivos relatos de la infancia de Jesús, a pesar de la opinión general de que ninguno de los dos conocía la obra del otro, indica que ésta era una tradición muy anterior, quizás anterior al primer evangelio, el de Marcos. Por otro lado, aparte de los mencionados relatos de infancia de Mateo y Lucas, el nacimiento virginal ni siquiera lo insinúa nadie nunca más en el Nuevo Testamento: ni Juan el Evangelista, que presenta a Jesús como un espíritu de otro mundo sin orígenes terrenales, ni tampoco Pablo, que ve en Jesús literalmente a Dios encarnado. Esta ausencia ha conducido a una gran cantidad de especulaciones entre los investigadores acerca de si la historia del nacimiento virginal fue inventada para enmascarar la incómoda verdad acerca de la filiación de Jesús, es decir, que nació fuera del matrimonio.

En realidad, éste es un viejo argumento, que ya planteaban quienes se oponían al movimiento de Jesús desde sus primeros tiempos. Celso, un escritor del siglo II, relata una insidiosa historia que declara haberle oído a un judío palestino que a la madre de Jesús la habría dejado embarazada un soldado llamado Pantera. La historia de Celso tiene una intencionalidad tan claramente polémica que no se puede tomar en serio. Sin embargo, indica que menos de cien años después de la muerte de Jesús, los rumores acerca de su nacimiento ilegítimo ya circulaban por Palestina. Tales rumores pueden haber sido comunes, incluso durante su vida. Cuando Jesús comenzó a predicar en su pueblo natal de Nazaret, se tuvo que enfrentar a las murmuraciones de los vecinos, uno de los cuales preguntó bruscamente: «¿No es el hijo de María?» (Marcos 6:3). Se trata de una afirmación sorprendente, que no se puede pasar por alto como si nada. Llamar a un varón judío primogénito en Palestina con el nombre de su madre —es decir, Jesús *bar María*, en lugar de Jesús *bar José*— no es simplemente insólito, sino ofensivo. Es, cuando menos, un insulto deliberado con implicaciones tan evidentes que las redacciones posteriores de Marcos se vieron obligadas a insertar en el versículo la fórmula «hijo del carpintero y de María».

Un misterio todavía más controvertido sobre Jesús es el de su situación marital. Pese a que no hay en el Nuevo Testamento nada que indique si Jesús estaba casado, hubiera sido casi impensable que un varón judío de treinta años no tuviera esposa, en aquella época. El celibato era un fenómeno extremadamente raro en la Palestina del siglo I. Un puñado de sectas, como los ya mencionados esenios y otra denominada «de los terapeutas», practicaban el celibato, pero éstas eran órdenes casi monásticas; no solamente se negaban a casarse, sino que se divorciaban completamente de la sociedad. Jesús no hizo nada por el estilo. Aunque pueda ser tentador suponer que Jesús estaba casado, no se puede ignorar el hecho de que en ninguno de los escritos sobre Jesús de Nazaret —desde los evangelios canónicos o los gnósticos hasta las cartas de Pablo, e incluso los polémicos textos paganos o judíos escritos contra él— aparece mención alguna a esposa o hijos.

Por último, es simplemente imposible decir mucho acerca de los primeros años de Jesús de Nazaret. Y eso es porque antes de que fuera proclamado mesías, era irrelevante el tipo de infancia que pudiera haber tenido o no un campesino judío de una insignificante aldea galilea. Después de que Jesús fuese proclamado mesías, los únicos aspectos de su infancia y

niñez que importaban eran los que podían recrearse imaginativamente para apoyar cualquier argumento teológico que alguien tratara de esgrimir sobre la identidad de Jesús como Cristo. Para bien o para mal, el único acceso que se puede tener al Jesús real no procede de las historias que sobre él se contaron después de su muerte, sino más bien de algunos de los hechos que podemos reunir de su vida como parte de la gran familia de judíos carpinteros o albañiles que luchaban por sobrevivir en el pequeño pueblecito galileo de Nazaret.

El problema de Nazaret es que era una aldea de casas de adobe y ladrillo. Incluso los edificios mejor contruidos, en caso de que los hubiera, eran de piedra. Tenían vigas de madera en los techos, y seguramente las puertas serían del mismo material. Quizás un puñado de nazarenos pudieran permitirse muebles de madera —una mesa, algunas sillas— y quizás unos pocos pueden haber tenido yugos y arados de madera con los que cultivar sus minúsculas parcelas. Pero incluso si se considera que la palabra *tekton* se refiere a un artesano de cualquier oficio relacionado con la construcción, las aproximadamente cien familias pobres de una humilde y totalmente olvidable aldea como Nazaret, muchas de las cuales vivían apenas por encima del nivel de subsistencia, no podían de ninguna manera sustentar a la familia de Jesús. Al igual que la mayoría de los artesanos y jornaleros, Jesús y sus hermanos tendrían que irse a pueblos más grandes o a las ciudades para ejercer su oficio. Afortunadamente, Nazaret estaba justo a un día de camino de una de las más grandes y prósperas ciudades de Galilea: su capital, Séforis.

Séforis era una sofisticada metrópolis urbana, tan rica como pobre era Nazaret. Mientras que Nazaret no tenía ni una calle asfaltada, las calles de Séforis eran amplias avenidas pavimentadas con losas de piedra pulida y bordeadas de casas de dos plantas que disfrutaban de patios abiertos y cisternas privadas, talladas en la roca. Los nazarenos compartían un único baño público. En Séforis, dos acueductos distintos convergían en el centro de la ciudad, proveyendo pródigamente de agua a los espléndidos baños y letrinas públicos que servían a toda la población de aproximadamente cuarenta mil habitantes. Había villas romanas y mansiones palaciegas en Séforis, algunas revestidas de mosaicos multicolores, que representaban a muchachos desnudos y lozanos cazando aves, mujeres con guirnaldas que llevaban cestas de frutas, jóvenes bailando y tocando instrumentos musicales. En el centro de la ciudad había un teatro romano con capacidad para cuatrocientas cincuenta personas, mientras que una compleja red de carreteras y rutas comerciales conectaban Séforis con Judea y el resto de los pueblos de Galilea, lo que hacía de la urbe un importante centro de cultura y comercio.

Aunque Séforis era predominantemente una ciudad judía, como evidencian las sinagogas y casas de baños rituales que fueron descubiertas allí, sus judíos eran de una clase completamente diferente de los que se podían hallar en gran parte de Galilea. Ricos, cosmopolitas, profundamente influidos por la cultura griega y rodeados de una panoplia de razas y religiones, los judíos de Séforis eran producto de la revolución social de Herodes, los nuevos ricos que habían adquirido importancia después de la matanza de la antigua aristocracia sacerdotal perpetrada por Herodes. La propia ciudad había sido un referente histórico fundamental durante años; después de Jerusalén, es la ciudad que se menciona más a menudo en la literatura rabínica. Séforis sirvió como centro administrativo de Galilea a lo largo de la dinastía asmonea. Durante el reinado de Herodes el Grande, se convirtió en un puesto militar de avanzada, donde se almacenaban armas y provisiones de guerra. Sin embargo, no fue sino hasta que el hijo de Herodes, Antipas (el Zorro), la escogió como sede real de su tetrarquía, probablemente en algún momento de finales del siglo I e. c., cuando la

fidelísima ciudad de Séforis fue conocida como «la joya de Galilea.»

Al igual que su padre, Antipas sentía pasión por los proyectos edilicios a gran escala, y en Séforis encontró una hoja en blanco sobre la que diseñar una ciudad a su propia imagen. Eso fue porque cuando Antipas llegó allí, seguido por una cohorte de soldados romanos, Séforis ya no era el eje central de Galilea como había sido bajo el gobierno de su padre, sino una humeante pila de cenizas y piedra, víctima del castigo de Roma por la rebelión que estalló por toda Palestina, a raíz de la muerte de Herodes el Grande, en el año 4 a. e. c. Cuando Herodes murió, dejó atrás mucho más que una población agitada, ávida de tomarse la debida venganza contra sus amigos y aliados. También dejó una multitud de pobres sin trabajo que, procedentes de las aldeas rurales, habían inundado Jerusalén para construir sus palacios y teatros. El dispendio de la monumental construcción y, sobre todo, su proyecto de ampliación del templo habían empleado a decenas de miles de campesinos y jornaleros, muchos de los cuales fueron expulsados de sus tierras por las sequías o las hambrunas o, muy a menudo, por la malévola insistencia de los cobradores de deudas. Pero al finalizar el auge de la construcción en Jerusalén y con la conclusión del templo, poco tiempo antes de la muerte de Herodes, esos campesinos y jornaleros súbitamente se encontraron sin empleo, arrojados de la Ciudad Santa y obligados a valerse por sí mismos. Como resultado de su vuelta en masa al campo, las zonas rurales se convirtieron una vez más en caldo de cultivo para la actividad revolucionaria, al igual que lo había sido antes de que Herodes fuera designado rey.

Fue alrededor de ese tiempo cuando surgió en Galilea un nuevo y mucho más temible grupo de bandoleros, liderado por un magnético maestro y revolucionario llamado Judas el Galileo. Las tradiciones dicen que Judas era hijo del famoso jefe de bandoleros Ezequías, el malogrado mesías a quien Herodes había capturado y decapitado cuarenta años antes, como parte de su campaña para limpiar el campo de la amenaza bandolera. Después de la muerte de Herodes, Judas el Galileo aunó fuerzas con un misterioso fariseo llamado Sadoc para lanzar un movimiento independiente totalmente nuevo que Josefo llama «la cuarta filosofía», para diferenciarla de las otras tres «filosofías»: los fariseos, los saduceos y los esenios. Lo que diferenciaba a los integrantes de la cuarta filosofía de los demás era su inquebrantable compromiso de liberar a Israel del yugo extranjero y su ferviente insistencia, incluso al precio de la muerte, de no servir a ningún amo, salvo al Dios único. Hay un término que define muy bien a este tipo de creencia, uno que todos los judíos piadosos, con independencia de su posición política, hubieran reconocido y reclamado orgullosamente para sí mismos: *celo*.

El celo implicaba una estricta adhesión a la Torá, la Biblia hebrea, y a la Ley, la negativa a servir a cualquier amo extranjero —a servir a cualquier amo en general— y una devoción absoluta por la soberanía divina. Ser celoso del Señor era seguir la ardiente senda de los profetas y los héroes de los tiempos antiguos, hombres y mujeres que no toleraban que Dios tuviese «asociados», que no se postrarían ante ningún rey, salvo ante el Rey del Mundo, y que serían despiadados con la idolatría y con los que transgrediesen la ley de Dios. La propia tierra de Israel era reivindicada a través del celo, porque el guerrero celoso de Dios era quien podía limpiarla de todos los extranjeros e idólatras, exactamente según las exigencias de Dios: «El que ofreciere sacrificio a los dioses, excepto a Jehová, será muerto» (Éxodo 22:20).

Muchos judíos de la Palestina del siglo I trataban de vivir una vida de celo, cada uno a su propia manera. Pero había algunos que, para preservar sus celosos ideales, estaban dispuestos a recurrir a actos extremos de violencia si era necesario, no solamente en contra

de los romanos y las masas de incircuncisos, sino también en contra de sus conciudadanos judíos, los que osaban someterse a Roma. Por su ideal de celo, fueron llamados *zelotes**. Estos zelotes no deben ser confundidos con el partido zelote que surgiría sesenta años más tarde, después de la Gran Revuelta Judía del año 66 e. c. Durante la vida de Jesús, el celo no identificaba claramente a una secta o un partido político. Era una idea, una aspiración, un modelo de devoción, indisolublemente ligado al sentimiento general de apocalipsis inminente que se había apoderado de los judíos al comienzo de la ocupación romana. Circulaba la idea, sobre todo entre los campesinos y los pobres devotos, de que el orden presente estaba llegando a su fin, que estaba a punto de revelarse un orden nuevo y de inspiración divina. El reino de Dios estaba cerca. Todo el mundo hablaba de ello. Pero el reinado de Dios solamente podría ser introducido por aquellos que tuvieran el *celo* suficiente para luchar por él.

Tales ideas existían mucho antes de que apareciera Judas el Galileo. Pero él fue quizás el primer líder revolucionario que fusionó bandolerismo y celo en una única fuerza revolucionaria, haciendo de la resistencia a Roma un deber religioso que incumbía a todos los judíos. Fue la profunda determinación de Judas de hacer lo que fuera preciso para liberar a los judíos de la dominación extranjera, y limpiar el país en el nombre del Dios de Israel, lo que hizo de la cuarta filosofía un modelo de resistencia zelote para los numerosos revolucionarios apocalípticos, que al cabo de pocas décadas unirían fuerzas para expulsar a los romanos de Tierra Santa.

En el año 4 a. e. c., con Herodes el Grande muerto y enterrado, Judas y su pequeño ejército de zelotes lanzaron un audaz asalto a la ciudad de Séforis. Irrumpieron en la armería real de la ciudad y se apoderaron de las armas y provisiones que allí se almacenaban. A continuación, bien armados y seguidos por un grupo de simpatizantes de la ciudad, los miembros de la cuarta filosofía iniciaron una guerra de guerrillas en toda Galilea, saqueando las casas de los ricos y poderosos, incendiando pueblos e impartiendo la justicia de Dios a la aristocracia judía y a aquellos que mantuvieran su compromiso de lealtad con Roma.

El movimiento creció en tamaño y fiereza durante la siguiente década de violencia e inestabilidad. Entonces, en el año 6 e. c., cuando Judea se convirtió oficialmente en provincia romana y el gobernador sirio, Cireneo, decretó que se elaborase un censo para el registro y cobro de los correspondientes impuestos sobre personas y propiedades en la recién adquirida región, los miembros de la cuarta filosofía aprovecharon su oportunidad. Utilizaron el censo para hacer un último llamamiento a los judíos para que se unieran a ellos contra Roma y pelearan por su libertad. El censo, argumentaron, era una abominación. Ser voluntariamente inventariados como ovejas era, en opinión de Judas, equivalente a declarar la obediencia a Roma. Era la admisión de que los judíos no eran la tribu elegida por Dios, sino una propiedad personal del emperador.

No fue el censo en sí mismo lo que enfureció a Judas y a sus seguidores, fue la idea de pagar cualquier impuesto o tributo a Roma. ¿Qué otro signo más visible de sumisión de los judíos hacía falta? El tributo era especialmente ofensivo, dado que implicaba que el país pertenecía a Roma, no a Dios. De hecho, el pago del tributo se convirtió, para los zelotes, en una prueba de piedad y fidelidad a Dios. Dicho sencillamente, si crees que es legítimo pagar tributo al César, eres un traidor y un apóstata. Mereces morir.

Sin quererlo, el chapucero sumo sacerdote del momento, un lacayo de Roma llamado Joazar, que acudió alegremente al censo de Cireneo y animó a sus conciudadanos judíos a hacer lo mismo, ayudó a la causa de Judas. La connivencia del sumo sacerdote era todo lo

que Judas y sus seguidores necesitaban para demostrar que el propio templo había sido profanado y debía ser rescatado forzosamente de las manos pecaminosas de la aristocracia sacerdotal. En lo que a los zelotes de Judas concernía, la aceptación del censo por parte de Joazar justificaba su muerte. La nación judía dependía de matar al sumo sacerdote. El celo lo demandaba. Del mismo modo que los hijos de Matatías «habían demostrado celo por la ley» matando a los judíos que ofrecían sacrificios a otros dioses y no a Dios (Macabeos 2:19-28), y al igual que Josías, rey de Judea, había aniquilado a todos los incircuncisos de su tierra, debido a su «celo por el Todopoderoso» (II Baruc 66:5), los zelotes ahora debían volcar la ira de Dios sobre Israel, librando al país de judíos traidores como el sumo sacerdote.

Como pone de manifiesto el hecho de que los romanos apartaran al sumo sacerdote Joazar de su cargo poco después de que animara a los judíos a cumplir con el censo, Judas triunfó en el debate. Josefo, que tiene muy pocas cosas positivas que decir acerca de Judas el Galileo (lo llama *sofista*, término peyorativo que para Josefo era sinónimo de alborotador, perturbador de la paz, engañador de la juventud), señala algo crípticamente que Joazar había sido «arrollado» por los argumentos de los zelotes.

El problema de Josefo con Judas no parecía ser su «sofistería» o su utilización de la violencia, sino lo que él irónicamente llamaba las «aspiraciones de realeza» de Judas. Lo que Josefo pensaba es que luchando contra el sometimiento de los judíos y preparando el camino para establecer el reino de Dios en la tierra, Judas, al igual que su padre Ezequías antes que él, estaba reclamando para sí el manto del mesías, el trono del rey David. Y, al igual que su padre, Judas habría de pagar el precio de su ambición.

No mucho después de haber liderado el ataque contra el censo, Judas el Galileo fue capturado por Roma y asesinado. Como represalia contra las ciudades que habían entregado sus armas a los seguidores de Judas, los romanos marcharon a Séforis y la arrasaron hasta sus cimientos. Los hombres fueron asesinados; las mujeres y los niños, vendidos como esclavos. Más de dos mil rebeldes y simpatizantes fueron crucificados en masa. Poco tiempo después, llegó Herodes Antipas e inmediatamente se puso a trabajar en la transformación de las ruinas de Séforis en una extravagante ciudad regia, digna de un monarca.

Jesús de Nazaret probablemente nació el mismo año que Judas el Galileo —el mesías fallido, hijo de Ezequías, también mesías fallido— arrasara los campos con su ardiente celo. Habría tenido unos diez años cuando los romanos capturaron a Judas, crucificaron a sus seguidores, y destruyeron Séforis. Cuando Antipas comenzó a reconstruir Séforis casi desde cero, Jesús era un hombre joven, preparado para trabajar en el negocio de su padre. Por entonces, casi todos los artesanos y jornaleros de la provincia habrían llegado a Séforis para participar en lo que era el más importante proyecto de restauración de la época. Y podemos estar casi seguros de que Jesús y sus hermanos, que vivían a poca distancia de allí, en Nazaret, habrían estado entre dichos artesanos. De hecho, desde el momento en que comenzó su aprendizaje como *tekton* hasta el día en que inició su ministerio como predicador ambulante, Jesús no habría pasado la mayor parte del tiempo en su pequeña aldea de Nazaret, sino en la cosmopolita capital de Séforis: un muchacho campesino en una gran ciudad.

Seis días a la semana, desde el alba hasta el ocaso, Jesús trabajaba en la ciudad regia, construyendo casas palaciegas para la aristocracia judía durante el día y regresando por la noche a su destartalada casa de adobe y ladrillo. Habría sido testigo directo de la diferencia cada vez mayor que se abría a gran velocidad entre los escandalosamente ricos y los pobres,

consumidos por las deudas. Se habría entremezclado con la población helenizada y romanizada de la ciudad: los ricos, indisciplinados judíos que pasaban mucho más tiempo elogiando al emperador de Roma, de lo que lo hacían con el Señor del Universo. Desde luego, estaría familiarizado con las proezas de Judas el Galileo. Si bien la población de Séforis, tras la rebelión de Judas, parecía haber sido domesticada y transformada en un modelo de colaboración con Roma —hasta el punto de que, cuando en el 66 e. c., casi toda Galilea se unió a la revuelta, Séforis declaró inmediatamente su lealtad al emperador y se convirtió en plaza fuerte de los romanos durante la batalla para recuperar Jerusalén—, el recuerdo de Judas el Galileo y lo que él había conseguido no se había extinguido en Séforis: no entre los esclavos y los desposeídos; no para aquellos, como Jesús, que pasaban sus días acarreando ladrillos para construir otra nueva mansión para otro noble judío. Y, sin duda, Jesús conocería las correrías de Herodes Antipas, «ese zorro», como el mismo Jesús lo llamó (Lucas 13:31), que vivió en Séforis hasta alrededor del 20 e. c., cuando se trasladó a Tiberíades, a la orilla del mar de Galilea. De hecho, Jesús pudo haber posado sus ojos habitualmente en el hombre que un día cortaría la cabeza de su amigo y mentor, Juan el Bautista, y que trataría de hacerle lo mismo a él.

*A partir de aquí, el autor emplea un juego de palabras, imposible de reproducir en castellano, por la diferencia ortográfica de los términos: *zeal* (celo) y *zealots* (zelotes). (*N. de la T*)

¿Dónde está vuestra flota

para surcar los mares romanos?

El prefecto Poncio Pilato llegó a Jerusalén en el año 26 e. c. Era el quinto prefecto o gobernador que Roma había enviado para supervisar la ocupación de Judea. Después de la muerte de Herodes el Grande y la destitución de su hijo Arquelao como etnarca de Jerusalén, el imperio decidió que sería mejor gobernar la provincia directamente, en lugar de hacerlo a través de otro rey cliente judío.

Los Pontii eran samnitas, originarios de la región montañosa del Samnio, al sur de Roma, un duro país de piedra y sangre, y de hombres brutales, que había sido conquistado y anexionado por el Imperio romano mediante la fuerza, en el siglo III a. e. c. El apellido *Pilato* significa «hábil con la jabalina», quizás un homenaje al padre de Pilato, cuya gloria como soldado romano a las órdenes de Julio César permitió a los Pontii ascender desde sus humildes orígenes hasta alcanzar la categoría de équites o caballeros. Pilato, como todos los caballeros romanos, realizó el preceptivo servicio militar para el Imperio. Pero él no era soldado como su padre, sino administrador, y se sentía más cómodo con las cuentas y los documentos que con las espadas y las lanzas. Aunque Pilato no era un hombre menos duro. Las fuentes lo describen como rígido y de corazón cruel: un orgulloso romano arrogante, con poca consideración hacia la sensibilidad de los pueblos sometidos.

El menosprecio de Pilato por los judíos fue evidente desde el primer día en que llegó a Jerusalén, engalanado con una túnica blanca y peto de oro y una capa roja cubriéndole los hombros. El nuevo gobernador anunció su presencia en la Ciudad Santa marchando a través de las puertas de Jerusalén seguido de una legión de soldados romanos que portaban estandartes con la imagen del emperador, una ostentosa exhibición de desprecio por las sensibilidades judías. Más tarde, introdujo un conjunto de dorados escudos romanos dedicados a Tiberio, «hijo del divino Augusto», en el Templo de Jerusalén. Los escudos eran una ofrenda en nombre de los dioses romanos, y su presencia en el templo judío, un acto de deliberada blasfemia. Informado por sus ingenieros de que Jerusalén necesitaba que se reconstruyeran sus envejecidos acueductos, Pilato se limitó a tomar del tesoro del templo el dinero para pagar el proyecto. Cuando los judíos protestaron, Pilato envió a sus tropas a machacarlos en las calles.

Los evangelios presentan a Pilato como un hombre justo, pero falto de voluntad, tan superado por las dudas a la hora de condenar a muerte a Jesús de Nazaret que hizo todo lo que estaba a su alcance para salvarle la vida y que, al final, se lavó las manos en relación con todo el episodio, cuando los judíos pidieron la sangre de Jesús. Eso es pura ficción. Pilato era famoso, sobre todo, por su extremada depravación, su total indiferencia por las leyes y tradiciones judías y por su apenas oculta aversión hacia la nación judía en su totalidad. Durante su mandato en Jerusalén, envió a miles y miles de judíos a la cruz, sin juicio previo, con tanto entusiasmo que la población de Jerusalén se sintió obligada a presentar una queja formal ante el emperador romano.

A pesar de su fría y dura crueldad para con los judíos, o quizá debido a ella, Poncio Pilato se convirtió en uno de los gobernadores romanos de Judea que más tiempo permaneció en el cargo. Era un puesto peligroso e inestable. La tarea más importante del gobernador era la de asegurar un constante flujo de ingresos impositivos a Roma. Pero para hacerlo debía mantener una relación operativa, aunque frágil, con el sumo sacerdote; el gobernador debía administrar los asuntos civiles y económicos de Judea, mientras que el sumo sacerdote

mantenía el culto judío. El sutil vínculo entre ambos cargos suponía que ni el gobernador romano ni el sumo sacerdote judío duraban mucho tiempo, especialmente en las primeras décadas posteriores a la muerte de Herodes. Los cinco gobernadores anteriores a Pilato sirvieron únicamente un par de años cada uno, siendo la única excepción la de su inmediato predecesor, Valerio Grato. Pero mientras que Grato designó y destituyó a cinco sumos sacerdotes diferentes en su época como gobernador, a lo largo de la década del mandato de Pilato en Jerusalén, él tuvo únicamente a un sumo sacerdote con quien enfrentarse: José Caifás.

Como numerosos sumos sacerdotes, Caifás era un hombre extremadamente rico, pese a que su fortuna puede haber procedido de su esposa, que era hija de un sumo sacerdote anterior, llamado Ananías. Probablemente Caifás no fue designado para el cargo de sumo sacerdote por sus propios méritos, sino por la influencia de su suegro, un extraordinario personaje que consiguió traspasar el puesto a cinco de sus propios hijos, mientras mantenía una influencia considerable durante el mandato de Caifás. Según el Evangelio de Juan, después de que Jesús fuera detenido en el huerto de Getsemaní, fue llevado en primer lugar ante Ananías para ser interrogado, para luego ser maniatado y conducido hasta Caifás para que lo juzgaran (Juan 18:13).

Grato designó a Caifás como sumo sacerdote en el 18 e. c., lo que significa que ya había cumplido ocho años en el cargo cuando Pilato llegó a Jerusalén. El motivo por el que Caifás fue capaz de mantener su puesto de sumo sacerdote durante dieciocho años, algo sin precedentes, se debió en parte a la estrecha relación que acabó forjando con Poncio Pilato. Los dos hombres trabajaban bien juntos. El período en que se solapan los mandatos de ambos, desde el 18 hasta el 36 e. c., coincidió con la época más estable de todo el siglo I. Juntos consiguieron mantener a raya el ardor revolucionario de los judíos, tratando despiadadamente cualquier indicio de disturbio político, por pequeño que fuera.

Sin embargo, pese a haber hecho los mayores esfuerzos, Pilato y Caifás fueron incapaces de extinguir el celo que se había encendido en el corazón de los judíos con los alzamientos mesiánicos que habían tenido lugar en el cambio de siglo, los de Ezequías, el jefe de los bandoleros, Simón de Perea, Atronges, el muchacho pastor, y Judas el Galileo. No mucho después de que Pilato llegara a Jerusalén, una nueva hornada de predicadores, profetas, bandoleros y mesías comenzó a vagabundear por Tierra Santa, reuniendo discípulos, predicando la liberación del dominio de Roma y prometiendo la llegada del reino de Dios. En el 28 e. c., un ascético predicador llamado Juan comenzó a bautizar a la gente en las aguas del río Jordán, iniciándolos en lo que él creía que era la verdadera nación de Israel. Cuando la popularidad de Juan el Bautista creció demasiado como para controlarla, el tetrarca de Perea, Herodes Antipas, lo encarceló y lo ejecutó en algún momento alrededor del 30 e. c. Un par de años más tarde, un carpintero de Nazaret llamado Jesús entró a la cabeza de un grupo de discípulos en una triunfal procesión en Jerusalén, donde asaltó el templo, volcó las mesas de los cambistas y liberó de sus jaulas a los animales destinados a los sacrificios. También él fue capturado y sentenciado a muerte por Pilato. Tres años después, en el 36 e. c., un mesías conocido únicamente como «el Samaritano» reunió a un grupo de seguidores en lo alto del monte Gerizim, donde declaró que iba a descubrir «objetos sagrados» que Moisés había ocultado allí. Pilato respondió enviando a un destacamento de soldados romanos que escalaron el Gerizim y despedazaron a la multitud de fieles del Samaritano.

Fue ese acto final de violencia desatada en el monte Gerizim lo que acabó con el gobierno de Pilato en Jerusalén. Requerido en Roma para explicar sus actos al emperador Tiberio,

Pilato nunca regresó a Judea. Fue enviado al exilio en Galia, en el 36 e. c. Teniendo en cuenta su estrecha relación de trabajo, puede que no fuera una coincidencia que José Caifás fuera destituido de su puesto como sumo sacerdote ese mismo año.

Habiéndose marchado Pilato y Caifás, no había ya ninguna esperanza de sofocar las pasiones revolucionarias de los judíos. A mitad de la centuria, toda Palestina estaba cargada de energía mesiánica. En el 44 e. c., un profeta que obraba milagros llamado Teudas se coronó a sí mismo como mesías y llevó a cientos de seguidores hasta el Jordán, prometiendo que partiría el río como Moisés lo había hecho con el mar de las Cañas* unos mil años antes. Eso, declaró, sería el primer paso para recuperar la Tierra Prometida de manos de Roma. En respuesta, los romanos enviaron un ejército para cortar la cabeza de Teudas y dispersar a sus seguidores por el desierto. En el 46 e. c., dos de los hijos de Judas el Galileo, Santiago y Simón, lanzaron su propio movimiento revolucionario, siguiendo las huellas de su padre y su abuelo; ambos fueron crucificados por sus actos.

Lo que Roma necesitaba para mantener bajo control esas agitaciones mesiánicas era una mano firme y sensible, alguien que pudiera responder a las quejas de los judíos, pero manteniendo al mismo tiempo la paz y el orden en los campos de Judea y Galilea. En lugar de alguien así, lo que Roma envió a Jerusalén fueron una serie de torpes gobernadores — cada uno más corrupto y codicioso que el anterior— cuya corrupción e ineptitud se transformaría en ira, resentimiento y manía apocalíptica, que se fue acumulando en toda Palestina hasta dar pie a una revolución a gran escala.

Comenzó con Ventidio Cumano, que estuvo destinado en Jerusalén en el 48 e. c., dos años antes de que el levantamiento de los hijos de Judas fuera reprimido. Como gobernador, Cumano fue algo más que un ladrón y un imbécil. Entre sus primeros actos, decidió apostar soldados romanos en los tejados de los pórticos del templo, para vigilar ostensiblemente el caos y el desorden durante la fiesta de Pascua. En mitad de las santas celebraciones, uno de esos soldados pensó que sería divertido quitarse la ropa y exhibir su trasero desnudo ante la congregación reunida abajo, mientras iba gritando lo que Josefo describe decorosamente como «palabras tales como las que se pueden esperar de tal postura».

La muchedumbre se indignó. Estallaron disturbios en la plaza del Templo. En lugar de calmar los ánimos, Cumano envió a una cohorte de soldados romanos hacia lo alto del monte del Templo, que perpetró una carnicería entre la multitud aterrorizada. Los peregrinos que consiguieron escapar a la masacre quedaron atrapados en las estrechas salidas que llevaban al patio del templo. Cientos de ellos fueron pisoteados. La tensión escaló aún más cuando uno de los legionarios de Cumano tomó en sus manos un rollo de la Torá y lo despedazó frente a un grupo de judíos. Cumano ejecutó a dicho soldado de inmediato, pero no fue suficiente para aplacar la creciente ira y el descontento entre los judíos.

Las cosas llegaron al límite cuando un grupo de viajeros judíos procedentes de Galilea fueron atacados cuando pasaban por Samaria en su camino hacia Jerusalén. Cuando Cumano desestimó la petición de los judíos para que se hiciera justicia, supuestamente porque los samaritanos lo sobornaron, un grupo de bandoleros, liderados por un hombre llamado Eleazar ben Dineo, se tomó la justicia por su propia mano y provocó una masacre por Samaria, asesinando a todo samaritano que se le cruzara por delante. Eso fue más que un acto de sangrienta venganza: fue una afirmación de libertad por parte de un pueblo harto de permitir que la ley y el orden estuvieran en manos de un corrupto y veleidoso administrador de Roma. El estallido de violencia entre judíos y samaritanos fue la gota que colmó el vaso para el emperador. En el 52 e. c., Ventidio Cumano fue enviado al exilio y

Antonio Félix se embarcó hacia Jerusalén para ocupar su puesto.

Como gobernador, Félix no se comportó de mejor manera que su predecesor. Al igual que Cumano, trató a los judíos bajo su control con profundo desprecio. Utilizaba el poder del erario público para enfrentar a las diferentes facciones judías de Jerusalén unas con otras, siempre en beneficio propio. Al principio parecía disfrutar de una estrecha relación con el sumo sacerdote Jonatán, uno de los cinco hijos de Ananías que servía en ese puesto.

Trabajaban juntos para eliminar a los bandoleros del campo de Judea; incluso es posible que Jonatán interviniese cuando Félix capturó al jefe de bandoleros Eleazar ben Dineo, que fue enviado a Roma y crucificado. Pero una vez que el sumo sacerdote hubo servido al propósito de Félix, éste lo hizo a un lado. Algunos dicen que Félix tuvo que ver con lo que pasó después, porque fue bajo su mandato como gobernador cuando surgió en Jerusalén una nueva clase de bandoleros: un misterioso grupo de rebeldes judíos que los romanos denominaron *sicarii* u «hombres de la daga», debido a su tendencia a utilizar pequeñas dagas, fáciles de ocultar, llamadas *sicae*, con las que asesinaban a los enemigos de Dios. Los sicarios eran zelotes, alentados por una visión apocalíptica del mundo y una ferviente devoción por establecer el gobierno de Dios en la tierra. Eran fanáticos en su oposición a la ocupación romana, pese a que reservaban su venganza para los judíos, particularmente entre la rica aristocracia sacerdotal, que se sometían al gobierno romano. Valientes e imparables, los sicarios asesinaban a sus opositores con impunidad: en medio de la ciudad, a plena luz del día, entre las grandes hordas durante los días de fiesta y festivales. Se mezclaban en asambleas y muchedumbres, con sus dagas ocultas entre los pliegues de sus capas, hasta que estaban lo suficientemente cerca como para atacar. Entonces, cuando el hombre muerto caía al suelo, cubierto de sangre, los sicarios envainaban sus dagas furtivamente y unían sus voces a los gritos de indignación de la aterrorizada multitud. El jefe de los sicarios en esa época era un joven revolucionario judío llamado Menahem, nada menos que nieto del fallido mesías Judas el Galileo. Menahem compartía el odio de su abuelo por la rica aristocracia de los sacerdotes, en general, y odiaba en particular al pomposo sumo sacerdote. Para los sicarios, Jonatán ben Ananías era un impostor: un ladrón y un tramposo, que se había hecho rico explotando el sufrimiento de la gente. Él era tan responsable de la esclavitud de los judíos como el pagano emperador de Roma. Su presencia en el monte del Templo contaminaba a la nación entera. Su mera existencia era una abominación para el Señor. Debía morir.

En el año 56 e. c., los sicarios bajo el liderazgo de Menahem lograron lo que Judas el Galileo solamente había podido soñar. Durante la fiesta de Pascua, un sicario asesino se abrió paso a través de la masa de peregrinos que atestaban el monte del Templo, hasta que estuvo lo bastante cerca del sumo sacerdote Jonatán como para sacar su daga y deslizarla por su garganta. Luego se mezcló nuevamente con la multitud.

El asesino del sumo sacerdote creó el pánico entre todos los habitantes de Jerusalén. ¿Cómo puede el líder de la nación judía, el representante de Dios en la tierra, ser asesinado a plena luz del día, en el patio del templo, y al parecer con impunidad? Muchos se negaban a creer que el culpable hubiera sido un judío. Se murmuraba que el propio gobernador romano, Félix, había ordenado el asesinato. ¿Quién sino podía haber sido tan irreverente como para derramar la sangre del sumo sacerdote en el suelo del templo?

Pero los sicarios apenas habían comenzado su reino de terror. Al grito de «No más señor que Dios», comenzaron a atacar a miembros de la clase dirigente judía, saqueando sus posesiones, secuestrando a sus parientes y quemando sus casas. Con esas tácticas sembraron el terror en el corazón de los judíos, de modo tal que Josefo escribió: «Más

terrible que sus crímenes era el miedo que infundían, pues todo el mundo creía que podía morir en cualquier momento, como en la guerra».

Tras la muerte de Jonatán, el fervor mesiánico en Jerusalén alcanzó su punto culminante. Entre los judíos existía una sensación generalizada de que algo crucial estaba pasando, un sentimiento nacido de la desesperación, nutrido por un pueblo que anhelaba liberarse de la dominación extranjera. El celo, el espíritu que alimentaba el fervor revolucionario de los bandoleros, profetas y mesías, en aquel momento, atravesaba como una corriente a la población, como un virus que se abriera camino a través del cuerpo. En el campo ya no era posible contenerlo por más tiempo; su influencia se hacía sentir en los pueblos y ciudades, e incluso en Jerusalén. No eran solamente los campesinos y marginados los que mencionaban a media voz a los grandes reyes y profetas que habían liberado a Israel de sus enemigos en el pasado. Los ricos y las clases ascendentes también iban animándose cada vez más con el ferviente deseo de limpiar la Tierra Santa de la ocupación romana. Los signos eran visibles en todas partes. Las Escrituras estaban para cumplirlas. El fin de los tiempos estaba al alcance de la mano.

En Jerusalén, un santo varón llamado Jesús ben Ananías, apareció súbitamente, profetizando la destrucción de la ciudad y el inminente regreso del mesías. Otro hombre, un misterioso hechicero judío, llamado el Egipcio, se declaró a sí mismo rey de los judíos y reunió miles de seguidores en el monte de los Olivos, donde prometió que, como Josué en Jericó, las murallas de Jerusalén se derrumbarían cuando él lo ordenara. La multitud fue masacrada por las tropas romanas, pero, que se sepa, el Egipcio consiguió huir.

La torpe reacción de Félix a esos eventos finalmente llevó a su destitución y a que fuera reemplazado por otro hombre, Porcio Festo. Pero Festo demostró no ser mejor en su trato con la descontenta población judía, ni en el campo, donde los profetas y mesías, que predicaban la liberación de Roma, seguían reuniendo seguidores y su número crecía incontroladamente; ni en Jerusalén, donde los sicarios, animados por su éxito con el asesinato del sumo sacerdote Jonatán, ahora se dedicaban a asesinar y al pillaje a voluntad. Tan superado estaba Festo por la tensión que le generaba su cargo que murió muy pronto después de asumirlo. Lo sucedió Lucio Albino, con fama de degenerado, estafador e incompetente, que pasó sus dos años en Jerusalén enriqueciéndose con el saqueo descarado del patrimonio de la población. Después de Albino llegó Gesio Floro, cuyo breve y turbulento mandato se recuerda, en primer lugar, porque consiguió que en comparación, los años de Albino parecieran benéficamente pacíficos y, en segundo lugar, porque sería el último gobernador romano que conocería Jerusalén.

Ahora estamos en el 64 e. c. En dos años, la ira, el resentimiento y el celo mesiánico que habían ido acumulándose progresivamente en el país estallarían en una revuelta a gran escala contra Roma. Cumano, Félix, Festo, Albino, Floro, todos y cada uno de esos gobernadores contribuyeron con su prevaricación al levantamiento judío. La propia Roma fue culpable, por su mala gestión y la severa sobrecarga de impuestos que hizo pesar sobre la agobiada población. Ciertamente, la aristocracia judía, con sus incesantes conflictos y sus aduladores esfuerzos para ganar poder e influencia, sobornando funcionarios romanos, compartía la responsabilidad del deterioro del orden social. Y, sin duda, los dirigentes del templo tuvieron su parte de culpa al fomentar la extendida injusticia y la aplastante pobreza que dejó a tantos judíos sin otra opción que la de lanzarse a la violencia. A todo esto hay que sumarle la incautación de tierras, los altos niveles de desempleo, los desplazamientos y la migración forzada del campesinado a las ciudades, así como la sequía y la hambruna que devastaba el campo de Judea y Galilea. Así, sólo era cuestión de tiempo que los fuegos de

la rebelión se propagaran por toda Palestina. Parecía que la nación judía entera estaba preparada para estallar en una revuelta abierta a la más mínima provocación, que Floro fue lo bastante imprudente como para generar.

En mayo del 66 e. c., Floro anunció súbitamente que los judíos debían a Roma unos cien mil denarios por impago de impuestos. Con un ejército de guardaespaldas siguiéndolo, el gobernador romano entró en el templo e irrumpió en el Tesoro, donde saqueó el dinero que los judíos habían presentado como ofrenda a Dios. Se iniciaron los disturbios, a los que Floro respondió enviando unos mil soldados romanos a la parte alta de la ciudad, para que asesinaran a voluntad. Los soldados mataron a mujeres y niños. Irrumpieron en las casas y masacraron a la gente en sus camas. La ciudad se sumió en el caos. Se avecinaba la guerra. Para calmar la situación, los romanos enviaron a los judíos a uno de los suyos: Agripa II, cuyo padre, Agripa I, era un querido líder judío que había logrado mantener un vínculo estrecho con Roma. Pese a que su hijo no compartía la popularidad de su difunto padre, era la mayor esperanza que los romanos tenían para calmar la tensión en Jerusalén.

El joven Agripa se apresuró a ir a la Ciudad Santa, en un último esfuerzo para evitar la guerra. Desde el tejado del palacio real, con su hermana Berenice al lado, suplicó a los judíos que se enfrentaran a la realidad de la situación: «Queréis desafiar a todo el Imperio romano? —preguntó—. ¿Dónde está el ejército, dónde el armamento con el que contáis? ¿Dónde está vuestra flota para surcar los mares romanos? ¿Dónde está vuestro tesoro para asumir el coste de vuestras campañas? ¿Realmente suponéis que vais a guerrear con egipcios o árabes? ¿Vais a cerrar los ojos ante el poder del Imperio romano? ¿No vais a considerar vuestra propia debilidad? ¿Sois más ricos que los galos, más fuertes que los germanos, más inteligentes que los griegos, más numerosos que todos esos pueblos del mundo? ¿Qué es lo que os inspira la seguridad de poder desafiar a los romanos?»

Por supuesto, los revolucionarios tenían una respuesta a la pregunta de Agripa. Lo que los inspiraba era el celo. El mismo celo que había llevado a los Macabeos a librarse del control seléucida dos siglos antes, el celo que había ayudado a los israelitas a conquistar la Tierra Prometida en primer lugar y que ahora ayudaría a esa banda improvisada de judíos revolucionarios a librarse de los grilletes de la ocupación romana.

Ridiculizados e ignorados por la muchedumbre, Agripa y Berenice no tuvieron más remedio que huir de la ciudad. Pero aun llegado ese punto, la guerra con Roma pudo haberse evitado si no hubiera sido por la actuación de un joven llamado Eleazar, que, como capitán del templo, era el oficial sacerdote encargado de mantener el orden en caso de disturbios en las proximidades del mismo. Con el apoyo de un grupo de sacerdotes de clase inferior, Eleazar tomó el control del templo y puso fin a los sacrificios diarios en nombre del emperador. La señal enviada a Roma era clara: Jerusalén había declarado su independencia. En un breve lapso de tiempo, el resto de Judea, Galilea, Idumea y Perea, Samaria y todos los pueblos dispersos por el valle del mar Muerto la seguirían.

Menahem y los sicarios se pusieron del lado del capitán del templo. Juntos, expulsaron a todos los no judíos de Jerusalén, tal como demandaban las Escrituras. Persiguieron y asesinaron al sumo sacerdote, que fue a esconderse tan pronto como comenzó la lucha. Luego, en un acto de profundo simbolismo, prendieron fuego a los archivos públicos. Los libros de contabilidad de los recaudadores y prestamistas, los títulos de propiedad y los registros públicos, todo fue pasto de las llamas. Ya no habría registro de quién era rico y quién era pobre. Todos, en este nuevo orden del mundo de inspiración divina, comenzarían desde cero.

Con la parte baja de la ciudad bajo su control, los rebeldes comenzaron a fortificarse para el

inevitable asalto romano. Pero en lugar de enviar un gran ejército para retomar Jerusalén, inexplicablemente Roma envió un pequeño contingente a la ciudad, que los rebeldes repelieron fácilmente, antes de dirigir su atención a la parte alta, donde los pocos soldados que quedaban en Jerusalén permanecían atrincherados en su plaza fuerte. Los soldados romanos acordaron rendirse a cambio de poder marcharse seguros de allí. Pero en cuanto depusieron las armas y salieron de su bastión, los rebeldes los asesinaron hasta el último, y así eliminaron por completo el flagelo de la ocupación romana de la ciudad de Dios. Después de esto, no había vuelta atrás. Los judíos acababan de declarar la guerra al mayor imperio que el mundo jamás había conocido.

* Nombre bíblico del mar Rojo. (*N. de la T.*)

Año uno

Al final, el número de rebeldes fue disminuyendo hasta contar solamente con unos mil hombres, mujeres y niños, los últimos en sobrevivir a la invasión romana. Corría el año 73 e. c. Resulta lógico que, lo que comenzó con los sicarios, acabara con los sicarios. La ciudad de Jerusalén ya había ardido por entero, sus murallas habían sido derribadas y su población masacrada. Palestina entera estaba una vez más bajo control romano. Todo lo que quedaba de la rebelión era un último puñado de sicarios, que habían huido de Jerusalén con sus mujeres y sus niños para refugiarse en la fortaleza de Masada, en la orilla oeste del mar Muerto. Ahora estaban allí, bloqueados en lo alto de una roca aislada en medio de un árido desierto, observando indefensos cómo una falange de soldados romanos avanzaba gradualmente ascendiendo por el acantilado —los escudos levantados, las espadas desenvainadas—, dispuestos a poner fin de una vez por todas a la rebelión que había estallado siete años antes.

Originariamente, los sicarios llegaron a Masada en los primeros días después de iniciada la guerra contra Roma. Como fortaleza, naturalmente poderosa y virtualmente inexpugnable, situada a más de trescientos metros por encima del mar Muerto, Masada había servido durante mucho tiempo como refugio para los judíos. David había ido allí a ocultarse del rey Saúl, cuando éste envió a sus hombres a cazar al niño pastor que un día habría de ceñir su corona. Los Macabeos habían usado Masada como base militar durante su revuelta contra la dinastía seléucida. Un siglo después, Herodes el Grande había transformado Masada en una auténtica ciudad fortaleza al aplanar su cumbre para darle forma de barco y cercarla con una enorme muralla de piedra blanca de Jerusalén. Luego le añadió almacenes y silos, cisternas para el agua de lluvia e incluso una piscina. También construyó en Masada un enorme depósito oculto de armas, suficiente, se decía, para armar a unos mil hombres. Para él y su familia, Herodes construyó un monumental palacio en tres niveles, suspendido de la cara norte del saliente del acantilado, justo bajo el borde de la cumbre, con baños, relucientes columnatas, mosaicos policromados y una deslumbrante panorámica de 180 grados sobre la blancura salina del valle del mar Muerto.

Después de la muerte de Herodes, la fortaleza y el palacio de Masada, así como el arsenal almacenado en su interior, cayeron en manos romanas. Cuando en el 66 e. c. estalló la rebelión, los sicarios, al mando de Menahem, se apoderaron de Masada arrebatándosela a los romanos y llevaron las armas a Jerusalén para unir sus fuerzas con las de Eleazar, el capitán del templo. Habiendo tomado el control de la ciudad y destruido los archivos del templo, los rebeldes comenzaron a acuñar monedas para celebrar su duramente ganada independencia. En ellas se grabaron símbolos de victoria —cálices y hojas de palmera— e inscripciones tales como «Libertad a Sión» y «Jerusalén es santa», escritas no en griego, la lengua de los paganos e idólatras, sino en hebreo. En todas las monedas se había grabado, con toda la intención, «año uno», lo que daba idea del comienzo de una era completamente nueva. Los profetas tenían razón. Desde luego, ése era el reino de Dios.

Aún en medio de las celebraciones, con Jerusalén protegida y cuando una frágil calma descendía lentamente sobre la ciudad, Menahem hizo algo inesperado. Se envolvió en un ropaje púrpura e hizo una entrada triunfal en el patio del templo, donde, flanqueado por sus devotos sicarios armados, declaró abiertamente ser el mesías, rey de los judíos.

De alguna manera, los actos de Menahem eran perfectamente razonables. Después de todo, si el reino de Dios había sido establecido, como de hecho sucedía, entonces era hora de que el mesías apareciera para gobernarlo en el nombre de Dios. ¿Y quién podía vestir los

ropajes reales y sentarse en el trono sino Menahem, nieto de Judas el Galileo y bisnieto de Ezequías, el jefe bandolero? La asunción de Menahem como mesías fue, para sus adeptos, una mera concreción de las profecías: el último paso en el anuncio del fin de los tiempos. Pero no era así como lo veía Eleazar, el capitán del templo. Él y sus aliados de entre los sacerdotes de clase baja se indignaron ante lo que consideraron como una flagrante toma del poder por parte de los sicarios. Elaboraron un plan para matar al autoproclamado mesías y librar a la ciudad de sus entrometidos seguidores. Mientras Menahem zascandileaba por el templo, vestido con su traje real, los hombres de Eleazar asaltaron de pronto el monte del Templo y sometieron a sus guardianes. Arrastraron a Menahem afuera y lo torturaron hasta matarlo. Los sicarios sobrevivientes apenas tuvieron tiempo de huir vivos de Jerusalén. Se reunieron en su base, en lo alto de la fortaleza de Masada, donde permanecieron a la espera durante el resto de la guerra.

Los sicarios esperaron siete años. Mientras los romanos se reagrupaban y volvían para arrebatarse a los rebeldes el control de Palestina; mientras, uno tras otro, los pueblos y aldeas de Judea y Galilea eran arrasados y sus pobladores pasados por la espada; mientras la propia Jerusalén era sitiada y sus habitantes morían lentamente de hambre, los sicarios esperaban en su fortaleza de la montaña. Sólo después de que todas las ciudades rebeldes fueran destruidas y el país volviese a estar en su poder, los romanos dirigieron su atención hacia Masada.

El regimiento romano llegó a pie hasta Masada en el 73 e. c., tres años después de la caída de Jerusalén. Debido a que los soldados no podían atacar abiertamente la fortaleza, lo primero que hicieron fue construir una enorme pared al pie de la montaña, asegurándose de que ningún rebelde pudiera escapar sin ser detectado. Con el perímetro asegurado, los romanos construyeron una rampa de subida junto al profundo abismo del lado oeste del acantilado, excavando decenas de miles de kilos de tierra y piedras durante semanas y semanas, aun cuando los rebeldes les arrojaran rocas desde lo alto. A continuación, los soldados empujaron rampa arriba una gran torre de asedio, desde la que se pasaron días bombardeando a los rebeldes con flechas y proyectiles de catapulta. Una vez que el perímetro de la muralla de Herodes finalmente hubo cedido, todo lo que separaba a los romanos de los últimos rebeldes judíos era un muro interior construido apresuradamente. Prendieron fuego al muro y regresaron a sus campamentos para esperar pacientemente a que se desmoronara por sí solo.

Apiñados en el interior del palacio de Herodes, los sicarios sabían que había llegado el final. Los romanos seguramente les harían a ellos y a sus familias lo que les habían hecho a los habitantes de Jerusalén. En medio del sobrecogedor silencio, uno de los jefes sicarios se puso de pie y se dirigió al resto:

«Amigos míos, dado que resolvimos hace ya mucho tiempo no ser jamás los siervos de los romanos ni de nadie, salvo de Dios mismo, que es el único verdadero y justo Señor de la humanidad, ha llegado el momento de poner en práctica esa resolución». Y sacando su daga pronunció su última exhortación: «Dios nos otorgó el poder de morir valientemente, y en una situación de libertad, que no fue el caso de quienes (en Jerusalén) fueron vencidos inesperadamente».

La arenga obtuvo los efectos deseados. Para cuando los romanos se prepararon para su asalto final a Masada, los rebeldes ya habían echado a suertes entre ellos el orden en que iban a proceder con su espantoso plan. Luego desenvainaron sus dagas —las mismas que les habían dado su identidad, como la daga que, al cortarle la garganta al sumo sacerdote, había marcado el comienzo de la desafortunada guerra contra Roma— y comenzaron a

matar a sus mujeres y a sus hijos, antes de volver los cuchillos los unos contra los otros. Los últimos diez hombres escogieron a uno de entre ellos para que matara a los nueve restantes. El último hombre hizo arder el palacio entero. Después se suicidó. A la mañana siguiente, cuando los romanos llegaron triunfantes a lo alto de la hasta entonces inexpugnable fortaleza de Masada, todo lo que hallaron fue una calma espectral: novecientos sesenta hombres, mujeres y niños muertos. La guerra, finalmente, había acabado.

La pregunta es por qué duró tanto.

Las noticias sobre la rebelión judía habían viajado rápidamente hasta el emperador Nerón, que inmediatamente contactó con uno de sus hombres de mayor confianza, Tito Flavio Vespasiano —más conocido como Vespasiano— para que recuperara Jerusalén. Al mando de un numeroso ejército de más de sesenta mil guerreros, Vespasiano partió hacia Siria, mientras su hijo Tito se dirigía a Egipto para recoger a las legiones romanas estacionadas en Alejandría. Tito llevaría a sus tropas al norte, por Idumea, mientras Vespasiano presionaría por el sur en Galilea. El plan era que padre e hijo atenazaran a los judíos entre sus dos ejércitos hasta asfixiar la rebelión.

Una por una, las ciudades rebeldes dieron paso al poder de Roma y Tito y Vespasiano sembraron de destrucción su camino a través de Tierra Santa. En el 68 e. c., toda Galilea, al igual que Samaria, Idumea, Perea y la región entera del mar Muerto, salvo Masada, estaban de nuevo bajo férreo control romano. Todo lo que le quedaba por hacer a Vespasiano era enviar sus ejércitos a Judea para arrasar el centro de la rebelión: Jerusalén.

Sin embargo, mientras Vespasiano se preparaba para el asalto final, recibió aviso de que Nerón se había suicidado. Roma estaba agitada. La guerra civil desgarraba la capital. A lo largo de unos pocos meses, tres hombres distintos —Galba, Otón y Vitelio— se autoproclamaron emperadores, y cada uno fue derrocado violentamente por su sucesor. En Roma, la ley y el orden quedaron completamente quebrantados, mientras ladrones y vándalos saqueaban a la población sin temor a las consecuencias. Desde la guerra entre Octavio y Marco Antonio, unos cien años antes, los romanos no habían sufrido tales disturbios civiles. Tácito lo describió como un período «rico en desastres, terrible por sus batallas, desgarrado por las luchas ciudadanas, horrible incluso estando en paz».

Alentado por las legiones que comandaba, Vespasiano suspendió su campaña en Judea y se apresuró a ir a Roma para reclamar para sí el trono. La prisa, al parecer, no era necesaria. Mucho antes de que llegara a la capital, en el verano del 70 e. c., sus partidarios habían tomado el control de la ciudad, asesinado a sus rivales y proclamado a Vespasiano como único emperador.

Pero la Roma al frente de la cual se encontró Vespasiano había sufrido una profunda transformación. La tremenda agitación social había provocado una profunda consternación por el declive del poder y la influencia de Roma. La situación en la lejana Judea era particularmente irritante. En primer lugar, ya era malo que esos desgraciados judíos se hubieran rebelado, pero lo que resultaba inconcebible era que, al cabo de tres largos años, la rebelión aún no hubiera sido aplastada. El caso, por supuesto, indignaba a la población. Porque esos rebeldes no eran galos o britanos, sino campesinos supersticiosos que tiraban piedras. La verdadera dimensión de la rebelión judía, y el hecho de que se hubiera producido en una época de profunda tribulación política y social en Roma, había provocado una especie de crisis de identidad entre la ciudadanía romana.

Vespasiano sabía que, para consolidar su autoridad y controlar el malestar que se había cernido sobre Roma, necesitaba dirigir la atención popular hacia algo que estuviera alejado

de sus problemas domésticos, una conquista espectacular en el extranjero. Una victoria pequeña no serviría. Lo que el emperador requería era un golpe contundente contra una fuerza enemiga. Necesitaba un triunfo: una fabulosa exhibición de poder romano, con cautivos, esclavos y botín de guerra para ganarse a sus ciudadanos descontentos e infundir el terror en los corazones de sus súbditos. Y así, inmediatamente después de hacerse con el trono, Vespasiano decidió completar la tarea que había dejado sin acabar en Judea. No se trataba simplemente de sofocar la rebelión judía; eso sería insuficiente para lo que necesitaba. Iba a aniquilar por completo a los judíos. Los borraría de la faz de la tierra. Devastaría su país. Quemaría su templo. Destruiría su culto. Asesinaría a su Dios. Desde su capital, Roma, Vespasiano mandó aviso a su hijo Tito de que marchara de inmediato a Jerusalén y no escatimara recursos para conseguir que la rebelión judía finalizara rápida y decisivamente. Lo que acaso el emperador no supiera es que la rebelión estaba al borde del colapso.

No mucho después de que Menahem fuera asesinado por los sicarios expulsados de Jerusalén, los rebeldes comenzaron a prepararse para la invasión romana que estaban seguros que acechaba en el horizonte. Las murallas que rodeaban la ciudad fueron fortificadas, y se hicieron los preparativos para reunir todo el equipamiento militar posible. Se recogieron espadas y flechas, se forjaron armaduras, se apilaron catapultas y sus proyectiles correspondientes a lo largo de todo el perímetro de la ciudad. Adiestraron a toda prisa a los jóvenes en el combate cuerpo a cuerpo. La ciudad entera fue presa del pánico cuando los rebeldes tomaron posiciones, a la espera de que los romanos volvieran para recuperar Jerusalén.

Pero los romanos no aparecían. Por supuesto, los rebeldes estaban al tanto de la devastación que se producía a su alrededor. Cada día, una multitud de heridos y ensangrentados refugiados llegaba a Jerusalén; la ciudad estaba llena hasta los topes. Pero las represalias romanas hasta entonces se centraron en las zonas rurales y los principales baluartes rebeldes, como Tiberíades, Gamla y Giscala. Cuanto más tiempo pasaban los rebeldes esperando a que los romanos llegaran a Jerusalén, más crecía la división y la inestabilidad dentro de la ciudad.

Pronto se organizó una especie de gobierno de transición, integrado en su mayoría por los miembros de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, que se habían unido a la rebelión, muchos de ellos a desgana. La facción «moderada» estaba a favor de reconciliarse con Roma si aún era posible. Querían rendirse incondicionalmente, implorar misericordia y someterse una vez más al dominio romano. Los moderados disfrutaban de bastante apoyo en Jerusalén, especialmente entre los judíos más adinerados, que buscaban una forma de preservar su situación y sus propiedades, por no mencionar sus vidas.

Pero una facción mayor y más resentida de los pobladores de Jerusalén estaba convencida de que Dios había conducido a los judíos a la guerra contra Roma y que el mismo Dios los conduciría a la victoria. Puede que las cosas no pintaran nada bien en aquel momento y el enemigo pareciera invencible, pero eso formaba parte del plan divino. ¿Acaso los profetas no habían advertido que en el fin de los tiempos «los sembrados parecerán sin sembrar y los almacenes estarán vacíos» (II Esdras 6:22)? Pero si los judíos seguían siendo fieles al Señor, entonces muy pronto verían a Jerusalén revestida de gloria. Las trompetas sonarían y el miedo se apoderaría de todo aquel que las oyera. Las montañas se aplanarían y la tierra se abriría para engullir a los enemigos de Dios. Todo lo que hacía falta era fidelidad.

Fidelidad y celo.

A la cabeza de esta facción se hallaba una amalgama de campesinos, sacerdotes de clase

baja, partidas de bandoleros y refugiados recién llegados, que se habían unido para formar un grupo revolucionario singular, llamado partido zelote. Pobres, piadosos y opuestos a la aristocracia, los miembros del partido zelote querían mantenerse fieles a la intención original de la rebelión: purificar Tierra Santa y establecer el gobierno de Dios en la tierra. Se oponían violentamente al gobierno de transición y a sus planes de rendir la ciudad a Roma. Eso era una blasfemia. Era traición. Y el partido zelote conocía muy bien el castigo por ambas cosas.

El partido tomó el control del patio interior del templo, donde sólo se permitía estar a los sacerdotes, y desde allí desató una ola de terror contra los que sus miembros consideraban insuficientemente leales a la rebelión: la aristocracia adinerada y la clase alta judía; los antiguos nobles de los tiempos de Herodes y los anteriores dirigentes del templo; los grandes sacerdotes y todos los partidarios del bando moderado. Los líderes del partido zelote establecieron su propio gobierno en la sombra y echaron suertes para determinar quién de ellos sería el próximo sumo sacerdote. La suerte recayó en un campesino iletrado llamado Fanías ben Samuel, al que revistieron con las llamativas ropas del sumo sacerdote, lo pusieron ante la entrada del sanctasanctórum y le enseñaron a realizar los sacrificios, mientras el resto de la aristocracia sacerdotal contemplaba la escena desde lejos, llorando ante lo que ellos percibían como una profanación de su sagrado linaje.

Mientras el derramamiento de sangre y las luchas intestinas entre los grupos rivales continuaban, comenzaron a inundar la ciudad grupos de refugiados aún más numerosos que antes, lo que avivó el fuego del faccionalismo y la discordia, que amenazaba con engullir a toda Jerusalén. Con los moderados silenciados, ahora había tres bandos principales que competían por el control de la ciudad. Al mismo tiempo que el partido zelote, integrado por unos doscientos cincuenta hombres, se mantenía en el interior del templo, los patios exteriores cayeron en manos del antiguo líder de la rebelión de Giscala, un adinerado urbanita llamado Juan, que había escapado a duras penas a la destrucción romana de su ciudad.

Al principio, Juan de Giscala, unió su suerte a la del partido zelote, con el que compartía la devoción por los principios religiosos de la revolución. Si Juan era o no zelote es algo difícil de decir. Era, indudablemente, un ferviente nacionalista que sentía un odio profundo hacia Roma, en una época en que el sentimiento nacionalista y la esperanza mesiánica estaban indisolublemente ligados. Incluso fundió los utensilios de culto del templo para convertirlos en armas con las que combatir a los ejércitos de Roma. Pero una disputa por el control del templo acabó forzando a Juan a romper con el partido zelote y a formar su propia coalición, que estaba integrada por cerca de seis mil combatientes.

El tercero y más numeroso bando en Jerusalén estaba liderado por Simón bar Giora, uno de los jefes bandoleros que había resistido al asalto inicial de Jerusalén de Cestio Galo. Simón había pasado el primer año de la rebelión judía recorriendo el campo de Judea, saqueando las tierras de los ricos, liberando esclavos y ganándose la fama de defensor de los pobres. Después de una breve estancia con los sicarios en Masada, llegó a Jerusalén con un numeroso ejército propio de diez mil hombres. Al principio, la ciudad le dio la bienvenida, con la esperanza de que pudiera reprimir los excesos del partido zelote y cortarles las alas a Juan de Giscala, cuya conducta se había vuelto cada vez más autoritaria. Pese a que Simón fue incapaz de arrebatarse el templo a ninguno de sus rivales, consiguió mantener el control de la mayor parte de las zonas alta y baja de la ciudad.

Pero lo que realmente separó a Simón del resto de los líderes rebeldes de Jerusalén fue que, desde el primer momento, se presentó a sí mismo descaradamente como mesías y rey.

Como Menahem antes que él, se vestía con ropajes reales y desfilaba por la ciudad como su salvador. Se proclamó «capitán de Jerusalén», utilizando su posición de ungido por la divinidad para organizar redadas y ejecuciones de judíos de clase alta, sospechosos, según él, de traición.

Como consecuencia, Simón bar Giora finalmente vino a ser reconocido como el comandante supremo de la fracturada rebelión, y qué a tiempo: tan pronto como consolidó su autoridad sobre el resto de los grupos rebeldes, Tito apareció a las puertas de la ciudad, con cuatro legiones romanas tras él, exigiendo la inmediata rendición de Jerusalén.

De pronto, la lucha de facciones y los enfrentamientos entre los judíos cedieron su sitio a frenéticos preparativos ante el inminente asalto romano. Pero Tito no tenía prisa en atacar. En lugar de eso, ordenó a sus hombres que construyeran una muralla de piedra en torno a Jerusalén para atrapar a todos los que estaban en su interior y cortarles el aprovisionamiento de víveres y agua. Luego acampó en el monte de los Olivos, desde donde podía ver sin obstáculos cómo los habitantes de la ciudad se iban muriendo lentamente de hambre.

La hambruna que siguió fue horrible. Familias enteras morían en sus casas. Los callejones estaban llenos de cadáveres; no había sitio ni fuerzas para enterrarlos apropiadamente. Los habitantes de Jerusalén se deslizaban por las alcantarillas en busca de comida. La gente comía estiércol de vaca y puñados de hierba seca. Trituraban y masticaban el cuero de sus cinturones y zapatos. Circulaban noticias de judíos que sucumbían y se comían a los muertos. Los que intentaban huir de la ciudad eran fácilmente capturados y crucificados en el monte de los Olivos a la vista de todos.

A Tito le hubiera bastado con esperar a que la población muriera. No hubiera necesitado desenvainar su espada para derrotar a Jerusalén y terminar con la rebelión. Pero eso no era lo que su padre le había ordenado. Su tarea no era someter a los judíos por hambre, sino erradicarlos del país que reivindicaban como suyo. Así pues, a finales de abril del 70 e. c., cuando la muerte acechaba la ciudad y sus habitantes morían a centenares de hambre y de sed, Tito reunió a sus legiones y asaltó Jerusalén.

Los romanos levantaron empalizadas sobre las murallas de la zona alta de la ciudad y comenzaron a bombardear a los rebeldes con artillería pesada. Fabricaron un enorme ariete que destruyó fácilmente la primera muralla que rodeaba a Jerusalén. Cuando los rebeldes retrocedieron hasta la segunda muralla, también ésta fue destruida y sus puertas, incendiadas. Cuando las llamas se fueron apagando lentamente, la ciudad quedó a merced de las tropas de Tito.

Los soldados se abalanzaron sobre todos: hombres, mujeres, niños, ricos, pobres, los que se habían unido a la rebelión, los que se habían mantenido leales a Roma, los aristócratas, los sacerdotes. No hicieron diferencia alguna. Lo incendiaron todo. Ardió la ciudad entera. El rugido de las llamas se mezclaba con los gritos de agonía a medida que las tropas romanas barrían las zonas alta y baja de la ciudad, cubriendo el suelo de cadáveres, chapoteando a través de arroyos de sangre, trepando literalmente por encima de montones de muertos, para perseguir a los rebeldes, hasta que finalmente tuvieron el templo ante sus ojos. Con los últimos combatientes rebeldes atrapados en el patio interior, los romanos le prendieron fuego desde los cimientos. Fue como si el monte del Templo desbordara sangre hirviendo y fuego desde su base. Las llamas envolvieron el sanctasanctórum, el lugar donde habitaba el Dios de Israel, que se vino abajo estrepitosamente, hasta quedar reducido a una pila de cenizas y escombros. Cuando las llamas finalmente se debilitaron, Tito ordenó arrasarlo lo que quedaba de la ciudad, de manera que ninguna generación futura pudiera siquiera recordar el nombre de Jerusalén.

Murieron miles, y Simón bar Giora —Simón, el mesías fallido— fue capturado vivo para poder arrastrarlo a Roma cubierto de cadenas para el triunfo que Vespasiano había prometido a su gente. Junto con Simón llegaron los sagrados tesoros del templo: la mesa de oro y los panes de proposición que se ofrecían al Señor; la Menorá, el candelabro de siete brazos; el incienso; las trompetas y los utensilios sagrados. Todo eso fue llevado en triunfal procesión por las calles de Roma, mientras Vespasiano y Tito, coronados de laureles y vestidos con ropajes de color púrpura, lo contemplaban con muda determinación. Por último, al final de la procesión, se exhibió a la vista de todos el último de los trofeos de guerra: un ejemplar de la Torá, el símbolo supremo de la religión judía.

Era evidente lo que había querido expresar Vespasiano: aquélla había sido una victoria no únicamente sobre un pueblo, sino sobre su dios. No era Judea, sino el judaísmo lo que había sido derrotado. Tito presentó públicamente la destrucción de Jerusalén como un acto piadoso y una ofrenda a los dioses romanos. No había sido él quien había llevado a cabo la tarea, declaró Tito. Él simplemente había prestado su brazo a su dios, que había demostrado su ira hacia el dios de los judíos.

Es de destacar que Vespasiano escogió ignorar la práctica habitual de la *evocatio*, a través de la cual un enemigo derrotado tenía la opción de venerar a sus dioses en Roma. No era sólo que a los judíos les estuviera prohibido reconstruir su templo, un derecho del que disfrutaban prácticamente todos los demás pueblos sometidos por el imperio, sino que ahora se verían obligados a pagar una tasa de dos dracmas por año —la cantidad exacta que antes pagaba cada varón en siclos al Templo de Jerusalén— para ayudar a reconstruir el templo de Júpiter, que se había quemado accidentalmente durante la guerra civil romana. Todos los judíos, sin que importara el lugar del imperio donde vivieran, lo leales que se hubieran mantenido a Roma, ni si hubieran participado o no en la rebelión, e incluidos mujeres y niños, se verían ahora obligados a pagar el mantenimiento del culto pagano central de Roma.

De ahora en adelante, el judaísmo no se consideraría más un culto digno. Los judíos eran ahora el eterno enemigo de Roma. Pese a que la deportación en masa de la población no había sido nunca su política, Roma expulsó a todos los judíos sobrevivientes de Jerusalén y sus alrededores, y finalmente rebautizó la ciudad con el nombre de Aelia Capitolina y colocó a toda la región directamente bajo control imperial. Palestina entera se convirtió en propiedad personal de Vespasiano, una medida más con la que los romanos pretendían crear la impresión de que jamás habían vivido judíos en Jerusalén. En el año 135 e. c., el nombre de Jerusalén dejó de existir en todos los documentos oficiales romanos.

Para los judíos que sobrevivieron al baño de sangre —los que, desnudos y hambrientos, apiñados al otro lado de las derrumbadas murallas de la ciudad, habían contemplado con horror cómo los soldados romanos orinaban sobre las ardientes cenizas de la Casa de Dios —, estaba perfectamente claro a quién había que culpar de la muerte y la devastación.

Desde luego, no había sido el Señor de los Ejércitos el que había traído semejante destrucción sobre la ciudad. No. Habían sido los *lestai*, los bandoleros y los rebeldes, los zelotes y los sicarios, los revolucionarios nacionalistas que habían predicado la independencia de Roma, los autoproclamados profetas y falsos mesías, que habían prometido la salvación de Dios en respuesta a su fidelidad y celo. Ellos eran los responsables de la invasión romana. Era a ellos a quienes Dios había abandonado.

En los años venideros, los judíos comenzarían a distanciarse tanto como fuera posible del idealismo revolucionario que había llevado a la guerra contra Roma. No es que fueran a abandonar completamente sus expectativas apocalípticas. Por el contrario, a lo largo de la

siguiente centuria florecerían textos apocalípticos, reflejo de la continuada añoranza por la liberación divina de la dominación romana. Las duraderas repercusiones de este fervor mesiánico llevarían incluso al estallido de una breve segunda guerra judía contra Roma en el año 132 e. c., que lideró el mesías conocido como Simón bar Kojba. No obstante, en su mayoría, los rabinos del siglo II se verían obligados por las circunstancias y el temor a las represalias de Roma a desarrollar una interpretación del judaísmo que evitaba el nacionalismo. Llegarían a ver la Tierra Santa en términos más trascendentales, alentando una teología mesiánica que rechazaba abiertamente las ambiciones políticas, mientras los actos piadosos y el estudio de la Ley reemplazaban los sacrificios en el templo en la vida de los judíos observantes.

Pero eso tardaría muchos años en llegar. En este día —el día en el cual los restos de la antigua nación judía, vapuleados y ensangrentados, eran arrancados de sus casas, su Templo, su Dios, y forzados a marcharse fuera de la Tierra Prometida, rumbo a una tierra de paganos e idólatras—, todo lo que parecía seguro era que el mundo, tal como lo habían conocido, había llegado a su fin.

Mientras tanto, en la triunfante Roma, poco tiempo después de que el templo del Señor hubiera sido profanado, la nación judía fuera esparcida a los cuatro vientos y su religión se convirtiera en paria, según dice la tradición, un judío llamado Juan Marcos tomó su pluma y compuso las primeras palabras del primer evangelio escrito sobre el mesías conocido como Jesús de Nazaret; no lo hizo en hebreo, el idioma de Dios, ni en arameo, el idioma de Jesús, sino en griego, el idioma de los paganos. El idioma de los vencedores.

Éste es el comienzo de las buenas nuevas sobre Jesús el Cristo.

SEGUNDA PARTE

*El Espíritu de Jehová el Señor está sobre mí
porque me ungió Jehová
y me ha enviado a predicar buenas nuevas a los abatidos;
a vendar a los quebrantados de corazón,
a publicar libertad a los cautivos,
y a los presos apertura de la cárcel;
a proclamar el año de la buena voluntad de Jehová
y el día de venganza del Dios nuestro.*

ISAÍAS 61:1-2

Prólogo

El cielo por tu casa

De todas las historias contadas sobre la vida de Jesús de Nazaret, hay una —descrita en incontables obras, películas, cuadros y sermones dominicales— que, más que cualquier otra palabra o hecho, ayuda a revelar quién fue Jesús y qué quiso decir. Es sólo uno de apenas un puñado de eventos del ministerio de Jesús, atestiguado por los cuatro evangelios canónicos —Mateo, Marcos, Lucas y Juan— que aporta peso, en cierta medida, a su dimensión histórica. Sin embargo, los cuatro autores de los evangelios presentan dicho momento trascendental tangencialmente, de un modo casi fugaz, como ignorando su significado o subestimando deliberadamente un episodio cuyas implicaciones radicales habrían sido inmediatamente reconocidas por todos los que hubieran sido testigos del mismo. Tan revelador es ese único momento en la breve vida de Jesús que por sí solo puede ser utilizado para clarificar su misión, su teología, su política, sus relaciones con las autoridades judías, su relación con el judaísmo en general y su actitud ante la ocupación romana. Por encima de todo, el singular acontecimiento explica por qué un sencillo campesino de las colinas de Galilea resultaba tan amenazador para el sistema establecido como para que lo persiguieran, detuvieran, torturaran y ejecutaran.

Estamos alrededor del año 30 e. c. Jesús acaba de entrar en Jerusalén a lomos de un asno, flanqueado por una frenética multitud que grita: «¡Hosana! ¡Bendito es aquel que viene en nombre del Señor! ¡Bendito sea el reino venidero de nuestro padre David!» La eufórica muchedumbre canta himnos de gratitud a Dios. Algunos extienden sus mantos sobre el camino para que Jesús pase cabalgando por encima, tal como los israelitas habían hecho con Jehú cuando fue declarado rey (II Reyes 9:12-13). Otros cortan hojas de palmera y las agitan en el aire, en recuerdo de los heroicos Macabeos que habían liberado a Israel del dominio extranjero dos siglos antes (I Macabeos 13:49-53). Toda la cabalgata ha sido meticulosamente planificada por Jesús y sus seguidores para cumplir con lo profetizado por Zacarías: «¡Alégrate mucho, hija de Sión! ¡Da voces de júbilo, hija de Jerusalén! He aquí tu rey vendrá a ti, justo y salvador, humilde, y cabalgando sobre un asno, sobre un pollino hijo de asna» (Zacarías 9:9).

El mensaje transmitido a los habitantes de la ciudad era inequívoco: el largamente esperado mesías —el *verdadero* rey de los judíos— había venido a liberar a Israel de su esclavitud. Por muy provocativa que pueda parecer su entrada en Jerusalén, no es nada en comparación con lo que Jesús hizo al día siguiente. Junto a sus discípulos y se supone que arrastrado por la multitud que lo ensalzaba, Jesús entró en el patio público del templo —el patio de los Gentiles— y se puso a «limpiarlo». Furioso, volcó las mesas de los cambistas y expulsó a los vendedores que ofrecían comida barata y objetos de recuerdo. Liberó a las ovejas y las vacas listas para su venta como ofrenda sacrificial y abrió las jaulas de las palomas y las tórtolas, que alzaron el vuelo. «¡Llevaos estas cosas de aquí!», gritó.

Con la ayuda de sus discípulos, bloquea la entrada al patio, prohibiendo el ingreso a todos los que transportaban mercancías para vender o comerciar en el templo. Entonces, mientras la multitud de vendedores, fieles, sacerdotes y espectadores curiosos se abre paso por encima de los restos esparcidos por doquier; mientras los animales asustados huyen en estampida perseguidos por sus aterrados dueños y se precipitan corriendo hacia las puertas del templo rumbo a las atestadas calles de Jerusalén; mientras un contingente de guardias romanos y del templo, fuertemente armados, atraviesan el patio para intentar detener al responsable del caos, Jesús permanece, según los evangelios, abstraído, aparentemente imperturbable, proclamando por encima del ruido: «Está escrito: mi casa debe ser llamada

una casa de oración por todas las naciones. Pero tú la has convertido en una cueva de ladrones».

Las autoridades estaban furiosas y por buenos motivos. No había ninguna ley que prohibiera la presencia de vendedores en el patio de los Gentiles. Puede que otras zonas del templo fueran sacrosantas y estuvieran vedadas a los lisiados, los enfermos, los impuros, y, muy especialmente, a las masas gentiles. Pero el patio exterior era un espacio abierto a todos, que hacía las veces tanto de bullicioso mercado como de sede administrativa del Sanedrín, el supremo consejo judío. Los mercaderes y cambistas, los vendedores de animales para los sacrificios, los impuros, los paganos y los heréticos, todos tenían derecho a entrar en el patio de los Gentiles cuando quisieran y hacer allí sus negocios. No es sorprendente, por tanto, que los sacerdotes del templo quisieran saber exactamente quién se creía que era ese agitador. ¿Con qué autoridad suponía que iba a limpiar el templo? ¿Qué señal podía darles que justificara un descarado acto criminal como ése?

Jesús, como era su costumbre, ignoró todas esas preguntas y, en lugar de eso, las respondió con su propia y enigmática profecía: «Destruid este templo —dijo—, y en tres días lo levantaré».

La multitud estaba impresionada, tanto que aparentemente no advirtió que Jesús y sus discípulos salían tranquilamente del templo y se marchaban de la ciudad, inmediatamente después de haber tomado parte en lo que las autoridades romanas habrían de considerar un delito capital: sedición, castigada con la crucifixión. Después de todo, un ataque a los negocios del templo era como atacar a la aristocracia sacerdotal, lo que, teniendo en cuenta la complicada relación del templo con Roma, equivalía a un ataque a la propia Roma.

Si dejamos de lado por un momento los siglos de acrobacias exegéticas que fueron impuestas a este desconcertante episodio del ministerio de Jesús y examinamos los acontecimientos desde una perspectiva puramente histórica, la escena nos deja sencillamente atónitos. No es la exactitud de la profecía de Jesús acerca del templo lo que interesa. Todos los evangelios fueron escritos después de la destrucción del templo en el 70 e. c.; la advertencia de Jesús a Jerusalén de que «vendrán días sobre ti en que tus enemigos te rodearán de empalizadas, te cercarán y te oprimirán por todas partes, te estrellarán contra el suelo —a ti y a tus hijos— y no dejarán en ti piedra sobre piedra» (Lucas 19:43-44) fue puesta en su boca por los autores después del hecho. En lugar de eso, lo que resulta significativo de ese episodio —lo que es imposible ignorar— es el *celo* absoluto e insoslayable que se manifiesta en los actos de Jesús en el templo.

Desde luego, los discípulos lo reconocieron así. Al ver a Jesús abriendo las jaulas y pateando las mesas para destrozarlas, el Evangelio de Juan dice que los discípulos recordaron las palabras del rey David, que gritó: «El cielo por tu casa me ha consumido» (Juan 2:17; Salmos 69:9).

Las autoridades del templo también reconocieron el celo de Jesús y urdieron un astuto complot para atraparlo, tratando de que se implicara a sí mismo como revolucionario zelote. Avanzando hacia Jesús a la vista de todos, le preguntaron: «Maestro, sabemos que tú eres auténtico, que enseñas el camino verdadero hacia Dios, y que tú no haces diferencias por ningún hombre. Dinos: ¿es legal o no pagar tributos al César?»

Por supuesto que no se trataba de una pregunta sencilla. Era la prueba esencial de celo. De hecho, desde la sublevación de Judas el Galileo, la cuestión de si la Ley de Moisés permitía pagar tributos a Roma se había convertido en uno de los rasgos distintivos de los que se adherían a los principios zelotes. El argumento era sencillo y comprensible para todos: la exigencia impositiva de Roma indicaba nada menos que una afirmación de propiedad sobre

el país y sus habitantes. Pero el país no pertenecía a Roma. El país pertenecía a Dios. El César no tenía derecho a recibir impuestos, porque no tenía derecho sobre el país. Al preguntar a Jesús acerca de la legalidad de pagar tributos a Roma, las autoridades religiosas le estaban preguntando algo completamente distinto: ¿eres o no eres un zelote?

—Mostradme un denario —dijo Jesús, refiriéndose a la moneda romana que se usaba para pagar los impuestos—. ¿De quién es esta imagen y la inscripción?

—Es de César —respondieron las autoridades.

—Pues devolvedle a César la propiedad que pertenece a César y a Dios la propiedad que pertenece a Dios.

Resulta asombroso que después de siglos de erudición bíblica se haya distorsionado el sentido de estas palabras como un llamado de Jesús a separar «las cosas de este mundo» —tasas y tributos— y dirigir el corazón a las únicas cosas que importan: el culto y la obediencia a Dios. Tal interpretación se adecua perfectamente a la percepción de Jesús como un espíritu celestial, desprendido e indiferente a los asuntos materiales, una curiosa afirmación acerca de un hombre que no sólo vivió durante uno de los períodos políticamente más graves de la historia de Israel, sino que además se autoproclamó el mesías prometido, enviado para liberar a los judíos de la ocupación romana. En el mejor de los casos, la respuesta de Jesús se ha visto como un compromiso entre las posiciones sacerdotales y las de los zelotes, entre los que pensaban que era legal pagar tributos a Roma y los que no.

La verdad es que la respuesta de Jesús es una afirmación tan clara que, en los evangelios, se puede comprobar de qué lado se sitúa Jesús en la polémica entre sacerdotes y zelotes, no en relación con el asunto de los tributos, sino en una cuestión mucho más significativa: la soberanía de Dios sobre el país. Las palabras de Jesús hablan por sí mismas: «Devolved (*apodidomi*) al César la propiedad que pertenece al César...» El verbo *apodidomi*, a menudo traducido como «dad», es realmente una palabra compuesta: *apo* es una preposición que en este caso significa «volver a»; *didomi* es un verbo que significa «dar». *Apodidomi* se utiliza específicamente cuando se le paga a alguien por un bien al que tiene derecho; la palabra implica que la persona que recibe el pago es el legítimo propietario de los bienes que se están pagando. En otras palabras, según Jesús, el César tenía derecho a que «se le devolviera» el denario, no porque se mereciera un tributo, sino porque ésa era su moneda: su nombre y su imagen estaban inscritas en ella. Dios no tenía nada que ver con eso. Por extensión, Dios tenía derecho a que «se le devolviera» la tierra, de la que los romanos se habían apoderado, porque la tierra *es de Dios*: «La tierra es mía», dijo el Señor (Levítico 25:23). El César no tenía nada que ver con eso.

Así pues, devolvedle a César lo que es suyo, y devolvedle a Dios lo que pertenece a Dios. Éste es el argumento zelote en su forma más simple y concisa. Y al parecer fue suficiente para las autoridades de Jerusalén para etiquetar inmediatamente a Jesús como *lestes*. Un bandolero. Un zelote.

Al cabo de un par de días, después de compartir una cena de Pascua clandestina, Jesús y sus discípulos se dirigieron en la oscuridad de la noche al huerto de Getsemaní, para ocultarse entre los nudosos olivos y los protectores matorrales. Es aquí, en la ladera oeste del monte de los Olivos, no muy lejos de donde, varios años más tarde, el general romano Tito habría de dirigir el sitio de Jerusalén, donde lo hallaron las autoridades.

«¿Habéis venido hasta aquí con espadas y palos como si quisierais capturar a un bandido [*lestes*]?», preguntó Jesús.

Así es precisamente como fueron a buscarlo. El Evangelio de Juan afirma que una

«cohorte» (*speira*) de soldados fueron a Getsemaní —una unidad que podía comprender entre trescientos y seiscientos guardias romanos— junto con la guardia del templo, todos ellos portando «antorchas y armas» (Juan 18:3). Es evidente que Juan exagera. Pero todos los evangelios concuerdan en que era un grupo numeroso y fuertemente armado el que fue a buscar a Jesús por la noche. Tal demostración de fuerza puede explicar por qué, antes de dirigirse a Getsemaní, Jesús se aseguró de que sus seguidores también estuvieran armados. —El que no tiene espada —instruyó Jesús a sus discípulos inmediatamente después de la cena de Pascua—, venda su capa y compre una.

—Señor —respondieron los discípulos—, aquí hay dos espadas.

—Basta —dijo Jesús (Lucas 22:36- 38).

Pero no bastaría. Después de una breve, pero sangrienta refriega con sus discípulos, los guardias arrestaron a Jesús y lo llevaron ante las autoridades de Jerusalén, donde se le acusó de sedición y, entre otras cosas, de «prohibir el pago de impuestos a Roma», una acusación que Jesús no negó (Lucas 23:2).

Declarado culpable, Jesús fue enviado al Gólgota para ser crucificado junto con otros dos hombres que fueron llamados específicamente *lestai*, «bandidos» (Mateo 27:38-44; Marcos 15:27). Como todo criminal al que colgaban de una cruz, a Jesús se le dio una placa o *titulus*, detallando el crimen por el que lo crucificaban. En el *titulus* de Jesús se leía: «REY DE LOS JUDÍOS». Su delito: tratar de obtener un reino, *sedición*. Y así, como todos los bandoleros y revolucionarios, como todos los agitadores zelotes y todos los profetas apocalípticos surgidos antes o después que él —como Ezequías y Judas, Teudas y Atronges, el Egipcio y el Samaritano, Simón bar Giora y Simón bar Kojba—, Jesús de Nazaret fue ejecutado por haber osado reclamar para sí el manto de rey y de mesías.

Para ser claros, Jesús no era miembro del partido zelote que inició la guerra contra Roma, porque no puede decirse que tal partido existiera hasta treinta años después de su muerte. Tampoco fue un revolucionario violento partidario de la rebelión armada, pese a que sus puntos de vista sobre el uso de la violencia eran mucho más complejos de lo que a menudo se supone.

Pero revisando minuciosamente las palabras y los actos de Jesús en el Templo de Jerusalén —el episodio que indudablemente precipitó su arresto y ejecución—, resulta difícil negar el siguiente hecho: Jesús fue crucificado por Roma porque sus aspiraciones mesiánicas amenazaban la ocupación de Palestina, y su celo era un peligro para las autoridades del templo. Este hecho singular debería matizar todo lo que leemos en los evangelios sobre el mesías conocido como Jesús de Nazaret, desde los detalles de su muerte en una cruz, en el Gólgota, hasta el inicio de su ministerio público a orillas del río Jordán.

La voz que clama en el desierto

Juan el Bautista salió del desierto como una aparición: un hombre salvaje vestido con pieles de camello, con un cinturón de cuero alrededor de la cintura, que se alimentaba de saltamontes y miel silvestre. Recorrió el curso del río Jordán —atravesando Judea y Perea, Betania y Ainón— predicando un sencillo y tremendo mensaje: se acerca el fin. El reino de Dios está al alcance de la mano. Y pobres de aquellos judíos que den por sentado que, por ser descendientes de Abraham, se salvarán del juicio venidero.

«Y también el hacha ya está puesta a la raíz de los árboles —advertía Juan—, y todo árbol que no da buen fruto es cortado y echado al fuego.»

A los ricos que venían a él en busca de consejo, Juan les decía: «El que tiene dos túnicas, comparta con el que no tiene; y el que tiene qué comer, haga lo mismo».

A los recaudadores de impuestos que le preguntaban por la senda de la salvación, les decía: «No exijáis más de lo que se os ha ordenado».

A los soldados que le suplicaban que los orientara, él les decía: «A nadie extorsionéis, ni a nadie acuséis falsamente, y contentaos con vuestro salario».

La palabra del Bautista se propagó velozmente por el país. La gente venía desde tan lejos como Galilea, algunos viajando durante días por el desolado desierto de Judea, para oír su prédica en la ribera del Jordán. Una vez allí, solían quitarse sus ropas y cruzar hasta la orilla este, donde Juan esperaba para tomarlos de la mano. Uno a uno, los sumergía en las aguas de vida. Cuando emergían, solían cruzar otra vez hacia la orilla oeste del río Jordán —como sus antepasados miles de años antes—, de vuelta a la tierra que les había prometido Dios.

De esta manera, los bautizados se convertían en la *nueva* nación de Israel: arrepentidos, redimidos y dispuestos a recibir el reino de Dios.

A medida que las multitudes que se congregaban en el Jordán fueron creciendo, las actividades del Bautista llamaron la atención de Antipas (el Zorro), hijo de Herodes el Grande, cuya tetrarquía incluía la región de Perea, en la orilla este del río. Si hemos de creer lo que afirma el relato del evangelio, Antipas encarceló a Juan porque había criticado su matrimonio con Herodías, que había sido la esposa de su hermanastro (también llamado Herodes). No conforme con el mero hecho de encerrar a Juan, la caprichosa Herodías urdió un plan para que lo condenaran a muerte. En ocasión del cumpleaños de Antipas, obligó a su hija, la sensual y tentadora Salomé, a ejecutar una danza lasciva para su tío y padrastro. Tanto se excitó la libido del anciano tetrarca ante los giros de Salomé que le hizo una fatídica promesa.

—Pídeme cualquier cosa que desees —jadeó Antipas—, y yo te lo daré, incluso la mitad de mi reino.

Salomé consultó a su madre:

—¿Qué debo pedir?

—La cabeza de Juan el Bautista —respondió Herodías.

Lamentablemente, el relato evangélico no es creíble. Por deliciosamente morbosa que sea la historia de la ejecución de Juan, está plagada de errores e inexactitudes históricas. Los evangelistas se equivocaron al identificar al primer marido de Herodías como Filipo, y al parecer confundieron el sitio de la ejecución de Juan, la fortaleza de Macaerus, con la corte de Antipas en la ciudad de Tiberíades. En conjunto, el relato evangélico se lee como un fantasioso cuento popular en el que resuenan deliberados ecos del conflicto de Elías con Jezabel, la esposa del rey Acab.

Un relato más prosaico aunque más auténtico sobre la muerte de Juan el Bautista puede

hallarse en las *Antigüedades* de Josefo. Según éste, Antipas temía que la creciente popularidad de Juan entre la gente pudiera llevar a una insurrección «porque parecían dispuestos a hacer todo lo que él les aconsejara». Eso puede haber sido cierto. Las advertencias de Juan sobre la proximidad de la ira de Dios puede no haber sido algo nuevo o exclusivo en la Palestina del siglo I, pero la esperanza que él ofrecía a aquellos que se habían purificado, que se habían renovado y seguían la senda de la rectitud, tenía un atractivo enorme. Juan prometía a los judíos que se acercaban a él un nuevo orden del mundo, el reino de Dios. Y aunque nunca desarrolló ese concepto, más allá de una vaga noción de igualdad y justicia, la promesa en sí misma era suficiente en esos oscuros, turbulentos tiempos para atraer hacia él a una ola de judíos de diversa condición, ricos y pobres, poderosos y desvalidos. Antipas tenía razón en temer a Juan; incluso sus propios soldados acudían a él. Por lo tanto, lo detuvo, lo acusó de sedición y lo envió a la fortaleza de Macaerus, donde el Bautista fue discretamente ejecutado en algún momento entre el 28 y 30 e. c.

De todos modos, la fama de Juan lo sobrevivió. De hecho, también sobrevivió a Antipas, ya que todo el mundo creyó que la derrota del tetrarca a manos del rey nabateo Aretas IV, en el 36 e. c., su posterior exilio y la pérdida de su título y sus bienes fueron el castigo de Dios por haber ejecutado a Juan. Mucho después de su muerte, los judíos todavía seguían reflexionando acerca del sentido de las palabras y los actos de éste; sus discípulos continuaban deambulando por Judea y Galilea, bautizando a la gente en su nombre. La vida y la leyenda de Juan se preservaron particularmente en las «tradiciones bautistas», compuestas en hebreo y arameo, que circulaban de pueblo en pueblo. Muchos suponían que era el mesías. Otros pensaban que volvería de entre los muertos.

A pesar de su fama, sin embargo, nadie parece haber sabido entonces —como tampoco se sabe ahora— quién fue exactamente Juan el Bautista, ni de dónde venía. El Evangelio de Lucas aporta un cuento fantástico sobre el linaje de Juan y su milagroso nacimiento, que muchos investigadores rechazan. Si hay alguna información histórica que pueda extraerse del Evangelio de Lucas, no obstante, es que tal vez Juan fuese de una familia de sacerdotes; su padre, dice Lucas, pertenecía a la orden sacerdotal de Abías (Lucas 1:5). Si esto es cierto, habría sido de esperar que Juan se uniera a la línea sacerdotal de su padre, pese a que el predicador apocalíptico que salió del desierto, «que ni comía pan ni bebía vino», había rechazado claramente sus deberes familiares y su derecho al templo por una vida ascética en el desierto. Quizás ésa haya sido la fuente de la inmensa popularidad de Juan entre las masas: haberse desprendido de sus privilegios sacerdotales para ofrecer a los judíos una nueva forma de salvación, una que no tenía nada que ver con el templo y el detestable sacerdocio: *el bautismo*.

Sin lugar a dudas, el bautismo y los rituales de agua eran algo bastante común en el Próximo Oriente antiguo. Bandas de «grupos bautismales» recorrían Siria y Palestina, iniciando a los fieles en sus órdenes, sumergiéndolos en agua. Los gentiles que se convertían al judaísmo solían tomar un baño ceremonial para deshacerse de su anterior identidad e ingresar en la tribu escogida. Los judíos veneraban el agua por sus cualidades liminares, creyendo que tenía el poder de trocar el estado de una persona o un objeto por otro: de sucio a limpio, de profano a sagrado. La Biblia está llena de prácticas de ablución: los objetos (una tienda de campaña, una espada) se rociaban con agua para dedicarlas al Señor; las personas (leprosos, mujeres menstruantes) eran sumergidas completamente en agua como acto de purificación. Los sacerdotes del Templo de Jerusalén vertían agua en sus manos antes de acercarse al altar para hacer sacrificios. El sumo sacerdote pasaba por un

ritual de inmersión antes de entrar en el sanctasanctórum en el Día de la Expiación, y por otro inmediatamente después de tomar sobre sí los pecados de la nación.

La más famosa secta que practicaba abluciones era la ya mencionada comunidad esenia. Los esenios no eran un movimiento monástico en sentido estricto. Algunos vivían en ciudades y pueblos de toda Judea, otros se apartaban del resto de los judíos para vivir en comunas como la de Qumrán, donde practicaban el celibato y toda propiedad era común (los únicos artículos de propiedad privada entre los esenios en Qumrán eran una capa, un vestido de lino y una hachuela para excavar una letrina en el desierto cuando surgía la necesidad). Debido a que percibían al cuerpo como algo vil y corrupto, desarrollaron un rígido sistema de baños de inmersión completa, que debían realizarse una y otra vez para mantener un constante estado de purificación ritual. También practicaban un rito único de iniciación con agua —una especie de bautismo— que se usaba como bienvenida a la comunidad de los nuevos adeptos reclutados.

Éste puede haber sido el origen del insólito rito bautismal de Juan. Puede que él personalmente fuese un esenio. Existen ciertas conexiones interesantes entre ambos. Tanto Juan como la comunidad esenia tenían su base en la región desértica de Judea, aproximadamente en la misma época. A Juan se le presenta como yéndose al desierto de Judea a una edad temprana, lo que concordaría con la práctica esenia de adoptar y formar a los hijos de los sacerdotes. Tanto Juan como los esenios rechazaban a las autoridades del templo: los esenios se regían por un calendario distinto y tenían sus propias restricciones alimenticias, y se oponían al concepto del sacrificio de animales, que era la actividad principal del templo. Uno y otros se veían a sí mismos y a sus seguidores como la auténtica tribu de Israel, y estaban activamente preparados para el fin de los tiempos: los esenios esperaban ansiosamente una guerra apocalíptica cuando «los Hijos de la Luz» (ellos) lucharan contra «los Hijos de la Oscuridad» (los sacerdotes del templo) por el control del Templo de Jerusalén. Los esenios lo purificarían y santificarían nuevamente bajo su liderazgo. Y también el Bautista y la secta esenia parecían haberse identificado a sí mismos como «la voz que clama en el desierto», de la que hablaba el profeta Isaías: «Preparad camino a Jehová; enderezad calzada en la soledad a nuestro Dios» (Isaías 40:3). Los cuatro evangelios aplican este versículo a Juan, mientras que para los esenios era el pasaje más significativo de la Escritura a la hora de definir el concepto que tenían de sí mismos y de su comunidad.

De todos modos, existen también diferencias suficientes entre Juan y los esenios como para ser prudente antes de extraer una conexión demasiado firme. Juan no se presentaba como miembro de una comunidad, sino como un hombre solo, una voz solitaria que clama en el desierto. El suyo no es en modo alguno un mensaje exclusivista, sino abierto a todos los judíos dispuestos a abandonar sus sendas impías y vivir una vida recta. Sobre todo, Juan no se manifiesta obsesionado con la pureza ritual; su bautismo parece haber sido específicamente concebido como una práctica única, no algo que repetir y repetir. Juan puede haberse visto influido por los rituales de agua de otras sectas judías de su tiempo, incluidos los esenios, pero, al parecer, el bautismo que ofrecía en el río Jordán era exclusivamente de su propia inspiración.

Entonces, ¿qué significado tenía el bautismo de Juan? El Evangelio de Marcos afirma sorprendentemente que Juan ofrecía en el Jordán «un bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados» (Marcos 1:4). La inequívoca naturaleza cristiana de esta expresión suscita dudas acerca de su historicidad. Parece más bien una interpretación cristiana de las acciones del Bautista, y no algo que él mismo hubiera dicho; aunque, si esto último fuera

cierto, sería una extraña afirmación de la Iglesia primitiva sobre Juan: que tenía el poder de perdonar los pecados, incluso antes de conocer a Jesús.

Josefo especifica explícitamente que el bautismo de Juan era «no para la condonación de pecados, sino para la purificación del cuerpo». Eso haría del ritual de Juan algo más parecido a un rito de iniciación, un medio de ingresar en su orden o secta, tesis ésta avalada por los Hechos de los Apóstoles, donde un grupo de corintios declaran orgullosos haber sido bautizados *en* el bautismo de Juan (Hechos de los Apóstoles 19:1-3). Pero eso también habría sido problemático para la primitiva comunidad cristiana. Porque si hay algo en lo que concuerdan todos los evangelios cuando se trata de Juan el Bautista es que en algún momento, cuando contaba alrededor de treinta años de edad, y por razones desconocidas, Jesús de Nazaret dejó su pequeña aldea de Nazaret en Galilea, abandonó su casa, su familia y sus obligaciones, y se fue andando a Judea para ser bautizado por Juan en el río Jordán. De hecho, la vida del Jesús histórico no comienza con su nacimiento milagroso ni con su oscura juventud, sino en el momento en que se encuentra por primera vez con Juan el Bautista.

El problema para los primitivos cristianos era que aceptar cualquier aspecto fundamental de la interacción de Juan con Jesús habría sido admitir tácitamente que Juan era, por lo menos a primera vista, una figura superior. Si el bautismo de Juan era para el perdón de los pecados, como afirma Marcos, entonces su aceptación por parte de Jesús indicaría la necesidad de verse limpio de los suyos por medio de Juan. Si el bautismo de Juan era un rito iniciático, como sugiere Josefo, entonces está claro que Jesús fue admitido en el movimiento de Juan como un simple discípulo más. Eso es precisamente lo que afirman los seguidores de Juan, que, mucho después de que ambos hombres hubieran sido ejecutados, rechazaban ser absorbidos por el movimiento de Jesús porque argumentaban que su maestro, Juan, era más importante que Jesús. Después de todo, ¿quién había bautizado a quién?

La importancia histórica de Juan el Bautista y su papel en el inicio del ministerio de Jesús generaron un complejo dilema a los autores de los evangelios. Juan era un sacerdote y profeta popular, muy respetado y casi universalmente conocido. Su fama era demasiado grande para ignorarla, y el hecho de que había bautizado a Jesús era demasiado bien conocido como para ocultarlo. La historia debía ser contada. Pero también debía maquillarse para que no resultara problemática. El papel de ambos hombres debía intercambiarse: a Jesús había que hacerlo superior y a Juan inferior. De ahí la paulatina degradación del personaje de Juan desde el primer evangelio, el de Marcos —donde se lo presenta como profeta y mentor de Jesús—, hasta el último evangelio, el de Juan, en el cual el Bautista no parece que sirva a otro propósito, en general, excepto el de reconocer la divinidad de Jesús.

Marcos proyecta a Juan el Bautista como una figura enteramente independiente, que bautiza a Jesús como uno más entre los que llegaban a él deseosos de arrepentirse. «Y salían a él de toda la provincia de Judea, y todos los de Jerusalén; y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados (...) y aconteció en aquellos días que Jesús vino de Nazaret de Galilea, y también fue bautizado por Juan en el Jordán» (Marcos 1:5-9). El Bautista de Marcos admite que él no es el mesías prometido —«Viene tras de mí el que es más poderoso que yo —dice Juan— a quien no soy digno de desatarle encorvado la correa de su calzado» (Marcos 1:7-8)—. Sin embargo, curiosamente, Juan no reconoce en realidad en ningún momento que se esté refiriendo a Jesús. Ni siquiera después del bautismo formal de éste, cuando los cielos se abrieron y el espíritu de Dios descendió sobre él en la figura de

una paloma, cuando una voz celestial dijo: «Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia», Juan no le prestó atención ni hizo comentario alguno sobre ese momento de exaltación divina. Para Juan, Jesús era simplemente un suplicante más, otro hijo de Abraham que había recorrido el camino hasta el Jordán para ser iniciado en la renovada tribu de Israel. Y Juan se limitó a pasar a la siguiente persona que esperaba que la bautizara. Al escribir unas dos décadas después, Mateo vuelve a relatar el bautismo de Jesús, casi palabra por palabra como lo había hecho Marcos, pero se asegura de abordar por lo menos algunas de las evidentes omisiones de su predecesor: el momento en que Jesús llega a las riberas del Jordán, Juan lo reconoce inmediatamente como «el que viene tras de mí». «Yo os bautizo con agua —dice el Bautista—. Él os bautizará con el Espíritu Santo y con fuego.»

Al principio, el Juan de Mateo rehúsa bautizar a Jesús, sugiriendo que es él quien debería ser bautizado por Jesús. Sólo después de que éste le da su permiso, bautiza Juan al campesino de Nazaret.

Lucas va un paso más allá, repitiendo la misma historia que se presenta en Marcos y Mateo, pero escogiendo pasar por alto el bautismo real de Jesús. «Aconteció que, cuando todo el pueblo se bautizaba, también Jesús fue bautizado; y orando, el cielo se abrió» (Lucas 3:21). En otras palabras, Lucas omite cualquier intermediario en el bautismo de Jesús. No es Juan quien bautiza a Jesús. Sencillamente éste es bautizado. Lucas articula su punto de vista brindándole a Juan un relato de su propia infancia junto al que inventa para Jesús, con el fin de probar que, incluso siendo embriones, Jesús era una figura superior: el nacimiento de Juan de una mujer estéril, Isabel, puede haber sido milagroso, pero ni por asomo había sido tan milagroso como el nacimiento de Jesús de una madre virgen. Todo eso es parte de los esfuerzos de Lucas, con los que el evangelista adelanta la secuela del evangelio, los Hechos de los Apóstoles, para convencer a los discípulos de Juan de que abandonen a su profeta y, en lugar de a él, sigan a Jesús.

En la época en que el Evangelio de Juan relata el bautismo de Jesús, tres décadas después de Marcos, Juan el Bautista ya no es más un bautista; en ningún momento se le concede ese título. De hecho, Jesús jamás ha sido bautizado por Juan. El único objetivo del Bautista en el cuarto evangelio es dar testimonio de la divinidad de Jesús. Jesús no sólo es más «poderoso» que Juan el Bautista. Él es la luz, el Señor, el Cordero de Dios, el Elegido. Él es el *logos* preexistente, que «ha existido antes que yo», dice el Bautista.

«Yo mismo he visto al Espíritu Santo descendiendo sobre él desde el cielo como una paloma», declara Juan sobre Jesús, corrigiendo otra de las omisiones originales de Marcos, antes de ordenar expresamente a sus discípulos que lo abandonen y sigan a Jesús en su lugar. Para Juan el Evangelista, no era suficiente con minimizar al Bautista: el mismo Bautista debía minimizarse, debía desacreditarse públicamente ante el *auténtico* profeta y mesías.

«Yo no soy el Cristo —admite Juan el Bautista en el cuarto evangelio—, sino que soy enviado delante de él (...) *Es necesario que él crezca, pero que yo mengüe*» (Juan 3:28-30). Este desesperado intento de reducir la importancia de Juan para hacerlo inferior a Jesús —para hacer de él poco menos que su heraldo— delata la urgente necesidad por parte de la comunidad cristiana primitiva de contrarrestar lo que indica claramente la evidencia histórica: fuese quien fuese el Bautista, de dondequiera que haya venido y la que haya sido la intención de su ritual de bautismo, lo más probable es que Jesús comenzara su ministerio simplemente como uno más de sus discípulos. Antes de su encuentro con Juan, Jesús era un desconocido campesino y jornalero que trabajaba duramente en Galilea. El bautismo de

Juan no sólo lo convirtió en parte de la renovada y redimida nación de Israel, sino que también lo inició en el círculo interno de Juan. No todo aquel al que Juan bautizaba se convertía en su discípulo, muchos se limitaban a regresar a sus casas. Jesús no lo hizo. Los evangelios dejan claro que, en lugar de volver a Galilea después de su bautismo, se «internó en el desierto» de Judea; es decir, que Jesús se dirigió directamente justo al sitio de donde había aparecido Juan. Y estuvo en el desierto durante un tiempo, no para ser «tentado por Satán», como los evangelistas imaginan, sino para aprender de Juan y convivir con sus seguidores.

Las primeras palabras del ministerio público de Jesús son un eco de las dichas por Juan: «El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio» (Marcos 1:15). Así lo hizo Jesús en su primer acto público: «Después de esto, vino Jesús con sus discípulos a la tierra de Judea, y estuvo allí con ellos, y bautizaba...» (Juan 3:22-23). Por supuesto, los primeros discípulos de Jesús —Andrés y Felipe— ni siquiera eran realmente sus discípulos; lo eran de Juan el Bautista (Juan 1:35-37). Ellos solamente siguieron a Jesús después de la detención de Juan. Jesús incluso se dirigió a sus enemigos, los escribas y fariseos, con la misma expresión inconfundible que usó Juan para dirigirse a ellos: «¡Vosotros, generación de víboras!» (Mateo 12:34).

Después de su bautismo, Jesús se quedó durante un tiempo en Judea, moviéndose dentro y fuera del círculo de Juan, predicando las palabras de su maestro y bautizando a otros junto con él, hasta que Antipas, temeroso del poder y la popularidad de Juan, lo detuvo y lo encerró en un calabozo. Sólo entonces Jesús abandonó Judea y volvió a su casa con su familia.

Sería a su vuelta a Galilea, entre su propia gente, cuando Jesús asumiría plenamente el papel de Juan, comenzando a predicar sobre el reino de Dios y el juicio que estaba a punto de llegar. Aunque no se limitó a imitar a Juan. El mensaje de Jesús era muchísimo más revolucionario; su concepto del reino de Dios, muchísimo más radical, y la percepción que tenía de su propia identidad y de su misión, muchísimo más peligrosa que cualquier cosa que Juan el Bautista pudiera haber concebido. Puede que Juan bautizara con agua. Pero Jesús bautizaría con el Espíritu Santo. Con el Espíritu Santo y con *fuego*.

Seguidme

La Galilea a la que Jesús regresó después de estar una temporada con Juan el Bautista no era la misma en la que había nacido. La Galilea de la infancia de Jesús había pasado por un profundo trauma, al haber padecido con toda su contundencia las represalias de Roma por las revueltas que habían estallado en el país entero tras la muerte de Herodes el Grande en el 4 a. e. c.

La respuesta romana a las rebeliones, surgieran de donde surgiesen, estaba programada y era predecible: quemar los pueblos, arrasar las ciudades, esclavizar a la población. Ésa fue probablemente la orden dada a las legiones enviadas por el emperador Augusto, después de la muerte de Herodes, para escarmentar a los rebeldes judíos. Los romanos repelieron fácilmente las sublevaciones en Judea y Perea. Pero a Galilea se le prestó especial atención, ya que había sido el centro de la revuelta. Miles fueron los asesinados, cuando los romanos incendiaron el campo. La devastación se extendió por todos los pueblos y aldeas; pocos pudieron evitarla. Aldeas como Emaús, entre otras, quedaron baldías. Séforis, que había permitido a Judas el Galileo apoderarse del arsenal de la ciudad, fue arrasada. Toda Galilea se consumió a sangre y fuego. Incluso la pequeña Nazaret no escaparía a la furia romana. Puede que Roma haya tenido razón al concentrarse tan brutalmente en Galilea. La región había sido un vivero de actividades revolucionarias durante siglos. Mucho antes de la invasión romana, el término *galileo* se había convertido en sinónimo de «rebeldes». Josefo dice de los galileos que están «habitados a la guerra desde su infancia», y a la propia Galilea, de accidentada orografía y terreno montañoso, la describe como «siempre resistente a la invasión hostil».

Daba igual que los invasores fueran gentiles o judíos: los galileos no se someterían a dominio extranjero. Ni siquiera el rey Salomón pudo domar a Galilea; la región y su gente se resistieron ferozmente a los elevados impuestos y a los trabajos forzados que les impuso para acabar la construcción del primer Templo de Jerusalén. Tampoco los asmoneos —los sacerdotes regios que gobernaron el país desde el 140 a. e. c. hasta la invasión romana en el 63 a. e. c.— lograron convencer del todo a los galileos de que se sometieran a la teocracia que habían creado en Judea. Y Galilea también fue una constante piedra en el zapato del rey Herodes, que no fue proclamado rey de los judíos hasta que hubo demostrado que podía librar a la problemática región de la amenaza de los bandoleros.

Al parecer, los galileos se consideraban un pueblo completamente distinto al resto de los judíos de Palestina. Josefo se refiere explícitamente a la gente de Galilea como una *ethnoi* o nación aparte; la Mishná* afirma que los galileos tenían distintas reglas y costumbres que las gentes de Judea en materia de matrimonios o pesas y medidas. Eran pastores —gente rústica— fácilmente reconocibles por sus costumbres provincianas y su inconfundible acento del terruño (fue su acento galileo lo que delató a Simón Pedro como seguidor de Jesús después del Prendimiento: «Verdaderamente también tú eres de ellos [discípulo de Jesús], porque tu habla te descubre», (Mateo 26:73). La élite urbana de Judea se refería a los galileos burlonamente como «la gente de la tierra», un término que indicaba su dependencia de la agricultura para subsistir. Pero dicho término tenía también una connotación más siniestra, que significaba «los que son ignorantes e impíos», «los que no cumplen apropiadamente la ley», particularmente en lo que se refería a los obligados diezmos y ofrendas al templo. La literatura de la época está llena de quejas de la gente de Judea acerca de la laxitud de los galileos en el pago de sus cuotas a tiempo, mientras que un conjunto de escrituras apócrifas, como el *Testamento de Leví* y el *Libro de Enoc*, reflejan

una especial crítica galilea al fastuoso estilo de vida de los sacerdotes de Judea, su explotación de los campesinos y su descarada colaboración con Roma. Sin duda, los galileos tenían una conexión importante con el templo como sitio donde moraba el espíritu de Dios, pero también evidenciaban un profundo desprecio por los sacerdotes del mismo, que se consideraban únicos árbitros de la voluntad divina. Hay pruebas suficientes como para suponer que los galileos eran ambas cosas: menos observantes de los rituales del templo y, dada la distancia de tres días de camino entre Galilea y Jerusalén, poco dispuestos a visitarlo con frecuencia. Los campesinos y labriegos galileos que podían reunir el dinero suficiente para destinarlo a los sagrados festivales de Jerusalén se habrían hallado en la humillante situación de ceder sus magros sacrificios a los adinerados sacerdotes del templo, algunos de los cuales podían ser los propietarios de las tierras en las que estos campesinos y labriegos tendrían que trabajar al volver a sus casas.

Las diferencias entre Judea y Galilea se acrecentaron después de que Roma pusiera a Galilea bajo el mando directo de Antipas, el hijo de Herodes el Grande. Por primera vez en su historia, los galileos tenían un gobernante que realmente residía en la región. La tetarquía de Antipas transformó a la provincia en una jurisdicción política aparte, ya no sujeta a la autoridad directa del templo y la aristocracia sacerdotal de Jerusalén. Los galileos todavía debían pagar sus diezmos a la voraz tesorería del templo, y Roma seguía ejerciendo el control sobre cada uno de los aspectos de la vida en Galilea: el imperio había colocado a Antipas y tenía mando sobre él. Pero el gobierno de Antipas permitía en una pequeña, aunque significativa medida, pensar en una autonomía galilea. Ya no había tropas romanas acantonadas en la provincia; habían sido reemplazadas por los soldados de Antipas. Y, después de todo, Antipas era un judío que, en general, trataba de no ofender las sensibilidades religiosas de aquellos a quienes gobernaba, pese a su matrimonio con la mujer de su hermano y la ejecución de Juan el Bautista.

Desde alrededor del año 10 e. c., cuando Antipas estableció su capital en Séforis, hasta el 36 e. c., cuando fue depuesto por el emperador Calígula y enviado al exilio, los galileos disfrutaron de un período de paz y tranquilidad que seguramente fue un bienvenido respiro después de la década de rebelión y guerra que lo había precedido. Pero la paz era una trampa, y el cese del conflicto, una apariencia para acometer la transformación física de Galilea. Porque en el transcurso de esos veinte años Antipas construyó dos nuevas ciudades griegas —a su primera capital, Séforis, la siguió Tiberíades, en la costa del mar de Galilea— que modificaron completamente la sociedad tradicional del territorio.

Ésas fueron las primeras ciudades regias que Galilea jamás había visto, y fueron casi enteramente pobladas por no galileos: comerciantes romanos, gentiles de lengua griega, opulentos colonos de Judea. Las nuevas ciudades introdujeron una enorme presión en la economía de la región, dividiendo a la provincia entre los que tenían riqueza y poder y los que los servían, aportando el trabajo necesario para que mantuvieran sus suntuosos estilos de vida. Pueblos en los que la agricultura o la pesca de subsistencia eran lo habitual se vieron desbordados por las necesidades de las ciudades, de modo que la agricultura y la producción de alimentos tuvieron que orientarse especialmente a alimentar a la nueva población cosmopolita. Los impuestos subieron, los precios de las tierras se duplicaron, las deudas se dispararon y, poco a poco, se fue desintegrando la forma tradicional de vida en Galilea.

Cuando nació Jesús, Galilea estaba en llamas. Su primera década de vida coincidió con el saqueo y la destrucción del campo galileo, y la segunda con la modernización emprendida por Antipas. Cuando Jesús se fue a Judea, al encuentro de Juan el Bautista, Antipas ya había

abandonado Séforis por su más amplio y más ornamentado palacio real en Tiberíades. En la época en que Jesús regresó, la Galilea que había conocido —de granjas familiares y campos abiertos, de huertos florecientes y vastos prados henchidos de flores silvestres— se parecía mucho más a la provincia de Judea que acababa de dejar atrás: urbanizada, helenizada, injusta y rigurosamente dividida entre los que tenían y los que no.

El primer lugar donde Jesús se detuvo a su regreso habría sido seguramente Nazaret, donde aún vivía su familia, pese a que no permanecería mucho tiempo en su casa natal. Había salido de Nazaret como un simple *tekton*. Y había vuelto siendo otro. Su transformación creó una profunda distancia entre él y su comunidad. Parecía costarles mucho reconocer al predicador ambulante que súbitamente había reaparecido en su aldea. Los evangelios dicen que la madre de Jesús, sus hermanos y hermanas estaban escandalizados por lo que la gente decía de él; trataban desesperadamente de silenciarlo y contenerlo (Marcos 3:21). Pero cuando intentaron aproximarse a Jesús y le urgieron a que retornara a su hogar y retomara el negocio familiar, él los rechazó. «¿Quién es mi madre y mis hermanos?», preguntó Jesús, mirando a los que estaban a su alrededor. «He aquí mi madre y mis hermanos. Quienquiera que hace la voluntad de Dios es mi hermano y hermana y madre» (Marcos 3:31-34).

Este relato del Evangelio de Marcos se ha interpretado con frecuencia como indicador de que la familia de Jesús rechazaba sus enseñanzas y negaba su identidad mesiánica. Pero no hay nada en la respuesta de Jesús a su familia que insinúe que hubiera hostilidad entre él y sus hermanos y hermanas. Tampoco hay nada en los evangelios que indique que la familia de Jesús rechazara sus ambiciones mesiánicas. Por el contrario, sus hermanos tuvieron papeles bastante significativos en el movimiento que fundó. Su hermano Santiago se convirtió en el líder de la comunidad de Jerusalén después de su crucifixión. Puede que su familia tardara un poco en aceptar sus enseñanzas y sus extraordinarias afirmaciones, pero los datos históricos sugieren que todos ellos finalmente llegaron a creer en él y en su misión.

Sin embargo, los vecinos de Jesús son otra historia. El evangelio pinta a sus conciudadanos nazarenos como afligidos ante el regreso del «hijo de María». Pese a que algunos hablaron bien de él y estaban muy sorprendidos por sus palabras, en su mayoría estaban profundamente perturbados por su presencia y sus enseñanzas. Jesús se convirtió rápidamente en un marginado en la pequeña comunidad de la colina. El Evangelio de Lucas afirma que los vecinos de Nazaret finalmente lo expulsaron hacia la cima de la colina sobre la que estaba construido el pueblo y trataron de empujarlo al precipicio (Lucas 4:14-30). La historia resulta sospechosa: no hay precipicio al que puedan empujarte en Nazaret, sólo una ligera pendiente. Pero lo cierto es que, por lo menos al principio, Jesús no fue capaz de hallar muchos seguidores en Nazaret. «Nadie es profeta en su tierra», dijo antes de cambiar el hogar de su niñez por un cercano pueblo de pescadores llamado Cafarnaún, situado en la orilla septentrional del mar de Galilea.

Era el sitio ideal para que Jesús inaugurara su ministerio porque reflejaba perfectamente los calamitosos cambios que había acarreado a la nueva economía galilea el gobierno de Antipas. El pueblo costero, de unos quinientos habitantes, en su mayor parte labriegos y pescadores, conocido por su clima templado y la fertilidad de su suelo, se convertiría en la base de operaciones de Jesús a lo largo de su primer año de misión en Galilea. El pueblo se extendía a lo largo de un buen trecho de la orilla, lo que permitía que el fresco aire salino nutriera todo tipo de plantas y árboles. Macizos de la exuberante vegetación florecían a lo largo del litoral todo el año, mientras que una fronda de nogales y pinos, higueras y olivos delineaba las zonas bajas de las colinas interiores. El verdadero regalo de Cafarnaún era el

propio y magnífico mar, que rebosaba gran variedad de peces que habían nutrido y mantenido a la población durante siglos.

No obstante, en la época en que Jesús organizó allí su ministerio, la economía de Cafarnaún se centraba casi exclusivamente en atender las necesidades de las nuevas urbes que habían aflorado a su alrededor, especialmente Tiberíades, la nueva capital, situada a unos pocos kilómetros al sur. La producción de alimentos se había incrementado exponencialmente, y con ello el nivel de vida de los agricultores y pescadores que pudieron adquirir más tierras cultivables y comprar más barcas y redes. Pero, igualmente, las ganancias procedentes del incremento de los medios de producción beneficiaban desproporcionadamente a los grandes terratenientes y prestamistas que vivían en el resto de Galilea, fuera de Cafarnaún: los adinerados sacerdotes de Judea y la nueva élite urbana de Séforis y Tiberíades. La mayoría de los residentes en el pueblo se habían quedado en el furgón de cola de la nueva economía galilea. Ésas serían las personas a quienes Jesús se dirigiría específicamente, las que se habrían visto arrojadas a los márgenes de la sociedad, aquellas cuyas vidas habían sido perturbadas por los veloces cambios sociales y económicos que se habían producido en Galilea.

No es que esté diciendo que a Jesús únicamente le interesaban los pobres o que solamente los pobres lo seguían. Un buen número de prósperos benefactores —los recaudadores Leví (Marcos 2:13-15) y Zaqueo (Lucas 19:1-10) y el rico principal de la sinagoga, Jairo (Marcos 5:21-43), por mencionar sólo a algunos— solían financiar la misión de Jesús, proveyendo comida y alojamiento para él y sus seguidores. Pero el mensaje de Jesús estaba concebido como un desafío a los ricos y poderosos, ya fuera el ocupante romano, los colaboracionistas del templo o la nueva clase adinerada de las ciudades griegas de Galilea. El mensaje era sencillo: el Señor Dios ha visto los sufrimientos de los pobres y desposeídos, ha oído sus gritos de angustia. Y finalmente ha decidido hacer algo. Tal vez no fuera un mensaje nuevo —Juan había predicado casi lo mismo—, pero lo difundía a la nueva Galilea un hombre que, por ser él mismo un galileo hasta el tuétano, compartía los sentimientos hostiles a Judea y al templo que impregnaban la provincia.

Jesús no había pasado mucho tiempo en Cafarnaún antes de que comenzara a reunir a un pequeño grupo de galileos con sus mismas ideas, la mayoría procedentes de la descontenta juventud de entre la población de los pescadores de la aldea, que se convertirían en sus primeros discípulos (en realidad, Jesús había llegado con un par de ellos, los que habían dejado a Juan el Bautista después de su detención y habían decidido seguir a Jesús en su lugar). Según el Evangelio de Marcos, Jesús encontró a sus primeros seguidores mientras iba andando por la orilla del mar de Galilea. Al observar a dos jóvenes pescadores, Simón y su hermano Andrés, que estaban echando las redes, les dijo: «Seguidme, yo os haré pescadores de hombres». Los hermanos, escribió Marcos, dejaron sus redes de inmediato y se fueron con él. Algo después llegó hasta donde se hallaban otros dos pescadores —Santiago y Juan, los jóvenes hijos de Zebedeo— y les hizo la misma oferta. También ellos dejaron sus barcas y sus redes para seguirlo (Marcos 1:16-20).

Lo que diferenciaba a los discípulos de las masas, que aumentaban o decrecían en número cuando Jesús llegaba a un pueblo u otro, es que ellos sí se desplazaban con Jesús. A diferencia de las entusiastas pero inconstantes masas, los discípulos fueron convocados especialmente por Jesús para que dejaran sus casas y sus familias atrás y lo siguieran de pueblo en pueblo, de aldea en aldea. «Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lucas 14:26 | Mateo 10:37).

El Evangelio de Lucas afirma que había setenta y dos discípulos en total (Lucas 10:1-12), y sin ninguna duda entre ellos habría mujeres, algunas de las cuales, desafiando la tradición, son nombradas en el Nuevo Testamento: Juana, la esposa de Chuza, el mayordomo de Herodes; María, la madre de Santiago y José; María, la esposa de Cleofás; Susana; Salomé; y la que acaso fue la más famosa de todas, María Magdalena, a la que Jesús había sanado de «siete demonios» (Lucas 8:2). Que esas mujeres eran discípulas de Jesús está demostrado por el hecho de que los cuatro evangelios las presentan trasladándose junto a Jesús de pueblo en pueblo (Marcos 15:40-41; Mateo 27:55-56; Lucas 8:2-3 y 23:49; Juan 19:25). Los evangelios afirman que «había algunas mujeres (...) que también le seguían [a Jesús] y le servían» (Marcos 15:40-41), desde sus primeros días de prédica en Galilea hasta su último aliento en el monte Gólgota.

Pero entre los setenta y dos, había un núcleo interno de discípulos —todos ellos hombres— que tendrían una función especial en el ministerio de Jesús. Se los conocía sencillamente como «los doce». El grupo incluía a los hermanos Santiago y Juan —hijos de Zebedeo— apodados *Boanerges*, «hijos del trueno»; Felipe, que era de Betsaida y que comenzó siendo uno de los discípulos de Juan el Bautista, antes de trasladar su fidelidad a Jesús (Juan 1:35-44); Andrés, de quien el Evangelio de Juan dice que también comenzó como discípulo del Bautista, pese a que los evangelios sinópticos contradicen esta afirmación al situarlo en Cafarnaún; el hermano de Andrés, Simón, el discípulo a quien Jesús apodó Pedro; Mateo, quien en ocasiones es erróneamente asociado con otro de los discípulos de Jesús, Leví, el recaudador; Judas, hijo de Santiago; Santiago, hijo de Alfeo; Tomás, que se convertiría en una figura legendaria por dudar de la resurrección de Jesús; Bartolomé, acerca del cual no se sabe casi nada; otro Simón, conocido como el Zelote, lo que en este caso indicaba su compromiso con la doctrina bíblica del celo, no su asociación con el partido zelote, que no existiría hasta treinta años más tarde; y Judas Iscariote, el hombre que según los evangelios un día traicionaría a Jesús ante el sumo sacerdote Caifás.

Los doce se convertirían en los principales portadores del mensaje de Jesús: los *apostolou* o «embajadores», enviados a pueblos y aldeas vecinas para predicar independientemente y sin supervisión (Lucas 9:1-6). No habrían sido los líderes del movimiento de Jesús, sino sus mayores misioneros. Aunque los doce tenían otra función más simbólica, que se manifestaría más avanzado el ministerio de Jesús. Porque ellos llegarían a representar la restauración de las doce tribus de Israel, mucho después de su destrucción y dispersión. Con su base firmemente establecida y su creciente grupo de discípulos escogidos, Jesús comenzó a acudir a la sinagoga del pueblo para predicar su mensaje entre la gente de Cafarnaún. Los evangelios dicen que quienes lo escuchaban quedaban asombrados ante sus enseñanzas, pese a que no tanto por sus palabras. Una vez más, en relación con esto, Jesús meramente se hacía eco de su maestro, Juan el Bautista: «Desde entonces [cuando llegó a Cafarnaún] comenzó Jesús a predicar —escribe Mateo— y a proclamar: “Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado”» (Mateo 4:17). En realidad, lo que despertaba el asombro del público de la sinagoga de Cafarnaún era la carismática autoridad con la que Jesús se expresaba, «porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mateo 7:28; Marcos 1:22; Lucas 4:31).

La comparación con los escribas, que enfatizan los tres evangelios sinópticos, es obvia y elocuente. A diferencia de Juan el Bautista, que probablemente hubiera sido educado en una familia de sacerdotes de Judea, Jesús era un campesino. Y hablaba como tal. Enseñaba en arameo, la lengua vulgar. Su autoridad no era la de los eruditos y la aristocracia sacerdotal. La autoridad de éstos procedía de sus solemnes reflexiones y de su estrecha conexión con el

templo. La autoridad de Jesús provenía directamente de Dios. De hecho, desde el momento en que entró en la sinagoga de esa pequeña aldea costera, inició la senda que lo situaría en franca oposición a los guardianes del templo y del culto judío, desafiando su autoridad como representantes de Dios en la tierra.

Pese a que los evangelios retratan a Jesús manteniendo relaciones conflictivas con numerosas autoridades judías, que a menudo son agrupadas en categorías formales, como «los principales sacerdotes y los ancianos», o «los escribas y fariseos», en el siglo I en Palestina eran grupos distintos y separados, y Jesús mantenía relaciones diferentes con cada uno de ellos.

Mientras que los evangelios tienden a describir a los fariseos como los principales detractores de Jesús, lo cierto es que sus relaciones con los fariseos, aunque ocasionalmente tensas, fueron durante la mayor parte del tiempo bastante civilizadas e incluso, por momentos, amistosas. Fue un fariseo quien le advirtió que su vida corría peligro (Lucas 13:31), un fariseo quien ayudó a enterrarlo después de su ejecución (Juan 19:39-40), un fariseo el que salvó la vida de sus discípulos, después de que él ascendiera al cielo (Hechos de los Apóstoles 5:34). Jesús cenaba con fariseos, debatía con ellos, vivía entre ellos; unos cuantos fariseos incluso se contaban entre sus seguidores.

Por el contrario, el puñado de encuentros que Jesús tuvo con la nobleza sacerdotal y la docta élite de eruditos (los escribas) que la representaba casi siempre se retrata en los evangelios bajo la luz más hostil. ¿A quién sino se refiere Jesús cuando dice: «Habéis convertido mi casa en una cueva de ladrones»? No fue a los mercaderes y a los cambistas a quienes se dirigió cuando volcó las mesas y abrió las jaulas enfurecido en el patio de templo, sino a los que más lucrativamente se aprovechaban del comercio del templo, y encima a costa de los pobres galileos como él.

Como sus celosos predecesores, Jesús estaba menos preocupado por el imperio pagano que ocupaba Palestina que por el impostor judío que ocupaba el templo de Dios. Ambos llegarían a considerar a Jesús como una amenaza, y ambos buscarían su muerte. Pero no cabe ninguna duda de que el principal antagonista de Jesús en los evangelios no es el lejano emperador de Roma, ni sus funcionarios paganos en Judea, sino el sumo sacerdote Caifás, que se convertiría en el principal instigador de la trama para ejecutar a Jesús, precisamente por la amenaza que suponía para la autoridad del templo (Marcos 14:1-2; Mateo 26:57-66; Juan 11:49-50).

Cuando el ministerio de Jesús se extendió y se volvió todavía más insistente y agresivo, sus palabras y acciones reflejaron un profundo y creciente antagonismo hacia el sumo sacerdote y la clase de los religiosos de Judea, quienes, según sus propias palabras, «gustan de andar con ropas largas, y aman las saluciones en las plazas, y las primeras sillas en las sinagogas, y los primeros asientos en las cenas».

«Devoran las casas de las viudas y por pretexto hacen largas oraciones», decía Jesús de los escribas. Y por eso, «éstos recibirán mayor juicio» (Marcos 12:38-40). En las parábolas de Jesús, abundan especialmente los mismos sentimientos anticlericales presentes en la política y la devoción religiosa de Galilea, y eso se convertiría en el sello distintivo de su ministerio. Fijémonos en la parábola del buen samaritano:

Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de unos ladrones, que le quitaron la ropa, lo golpearon y se fueron, dejándolo medio muerto. Resulta que viajaba por el mismo camino un sacerdote que, al verlo, se apartó y pasó de largo. Así también llegó a aquel lugar un levita, y al verlo, se apartó y pasó de largo. Pero un samaritano que iba de viaje llegó adonde estaba el hombre y, viéndolo, se compadeció de él. Se acercó, le curó las

heridas con vino y aceite, y se las vendó. Luego lo montó sobre su propia cabalgadura, lo llevó a un alojamiento y lo cuidó. Al día siguiente, sacó dos monedas de plata y se las dio al dueño del alojamiento, diciéndole: «Cuidámelo; y todo lo que gastes de más, te lo pagaré cuando yo vuelva» (Lucas 10:30-37).

Hace ya mucho tiempo que los cristianos interpretan esta parábola como una reflexión acerca de la importancia de ayudar a los que sufren. Pero para el público reunido a los pies de Jesús, la parábola habría tenido mucho menos que ver con la bondad del samaritano que con la bajeza de los dos sacerdotes.

Los judíos consideraban a los samaritanos el pueblo más bajo e impuro de Palestina por una razón fundamental: rechazaban la primacía del Templo de Jerusalén como único sitio legítimo de culto. En su lugar, servían al Dios de Israel en su propio templo del monte Gerizim, en Cisjordania. Para aquellos de entre los oyentes de Jesús que se identificaban con el hombre golpeado, abandonado en la calle medio muerto, la moraleja de la parábola habría sido evidente: el samaritano que negaba la autoridad del templo se desviaba de su camino para cumplir con el mandamiento del Señor, «ama a tu prójimo como a ti mismo» (la propia parábola fue ofrecida como respuesta a la pregunta: «¿Quién es mi prójimo?»). Los sacerdotes, que obtenían su riqueza y su autoridad por su vínculo con el templo ignoraron completamente el mandamiento por temor a profanar su pureza ritual, ya que eso pondría en peligro dicho vínculo.

La gente de Cafarnaún devoró este mensaje descaradamente anticlerical. Al cabo de poco tiempo, grandes multitudes comenzaron a reunirse en torno a Jesús. Algunos lo reconocieron como el niño nacido en Nazaret en una familia de carpinteros. Otros habían oído hablar de la fuerza de sus palabras y vinieron a escucharlo predicar por curiosidad. Todavía, en ese momento, su fama se mantenía dentro de los límites de Cafarnaún. Fuera de la aldea de pescadores, nadie había oído hablar del carismático predicador galileo, ni Antipas en Tiberíades, ni Caifás en Jerusalén.

Pero entonces ocurrió algo que iba a cambiarlo todo.

Mientras se encontraba hablando del reino de Dios en la sinagoga de Cafarnaún, Jesús fue súbitamente interrumpido por un hombre que los evangelios describen como que tenía «un espíritu impuro». «¿Qué vamos a hacer contigo, Jesús de Nazaret? —gritó el hombre—.

¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres, oh, santo de Dios.»

Jesús lo cortó de inmediato: «¡Silencio! Sal de él!»

De inmediato, el hombre cayó al suelo, retorciéndose entre convulsiones. Un gran lamento salió de su boca. Y se quedó quieto.

Todo el mundo en la sinagoga estaba atónito. «¿Qué es esto? —se preguntaban unos a otros—. ¡Una enseñanza nueva con autoridad! Él manda aun a los espíritus inmundos y le obedecen» (Marcos 1:23-28).

Después de eso, la fama de Jesús ya no se limitó por más tiempo a Cafarnaún. Las noticias acerca del predicador ambulante se extendieron por toda Galilea. En cada pueblo y aldea las multitudes eran mayores, cuando la gente comenzó a venir de todas partes, no tanto para oír su mensaje como para ver los prodigios de los que habían oído hablar. Si bien los discípulos habían reconocido definitivamente que Jesús era el mesías prometido y el heredero del reino de David, los romanos lo verían como un falso pretendiente al puesto de rey de los judíos, mientras que los escribas y los sacerdotes del templo llegarían a considerarlo una blasfema amenaza a su control del culto judío. Pero para la gran mayoría de los judíos de Palestina —a los que, según afirmaba Jesús, había sido enviado para liberar de la opresión—, no era ni mesías ni rey, sino simplemente otro hacedor de milagros.

ambulante y exorcista profesional que recorría Galilea con sus trucos.

* Cuerpo exegético de leyes judías, que recoge la tradición oral desarrollada desde los tiempos de la Torá o ley escrita. Durante tres siglos los sabios judíos de Babilonia la ampliaron y comentaron, lo que se denominó Guemará (conclusión), y ambas partes unidas conforman el Talmud. (*N. de la T.*)

Por el dedo de Dios

No les llevó demasiado tiempo a las gentes de Cafarnaún comprender a quién tenían entre ellos. Jesús seguramente no era el primer exorcista que había recorrido las costas del mar de Galilea. En la Palestina del siglo I, la profesión de hacedor de milagros estaba tan arraigada como la de carpintero o cantero, y mucho mejor pagada. En Galilea abundaban especialmente los carismáticos fantasiosos que afirmaban sintonizar con lo divino a cambio de una tarifa establecida. Pero, desde la perspectiva de los galileos, lo que diferenciaba a Jesús de sus colegas exorcistas y curanderos era que al parecer él ofrecía sus servicios sin cargo alguno. Ese exorcismo inicial en la sinagoga de Cafarnaún puede haber impactado a los rabinos y ancianos que habían visto en ello «una nueva forma de enseñanza»; los evangelios dicen que numerosos escribas empezaron a llegar inmediatamente después a la ciudad, para ver con sus propios ojos el desafío planteado a su autoridad por ese simple campesino. Pero a la gente de Cafarnaún lo que les importaba no era tanto el origen de las sanaciones de Jesús, sino su coste.

Al atardecer, se sabía en todo Cafarnaún que había un curandero gratuito en la ciudad. Jesús y sus compañeros se habían alojado en la casa de los hermanos Simón y Andrés, donde la suegra de Simón yacía en cama con fiebre. Cuando los hermanos le hablaron a Jesús de su enfermedad, éste se acercó a la mujer y le tomó la mano, y al momento ella se curó. Poco después una gran multitud se reunió en casa de Simón, llevando consigo a lisiados, leprosos y poseídos por el demonio. A la mañana siguiente, la muchedumbre de enfermos creció aún más.

Para huir de la multitud, Jesús propuso abandonar Cafarnaún por unos días. «Vamos a otro lugar, a los pueblos vecinos, para que predique también allí» (Marcos 1:38). Pero las noticias sobre el hacedor de milagros ambulante ya habían llegado a las ciudades vecinas. Allí donde fuera Jesús —Betsaida, Gerasa, Jericó—, los ciegos, los sordos, los mudos y los paralíticos se arremolinaban a su alrededor. Y Jesús los curaba a todos. Cuando finalmente regresó a Cafarnaún al cabo de unos días, había tantos apiñados a las puertas de la casa de Simón que un grupo de hombres tuvo que abrir un hueco en el tejado para que pudieran hacer bajar por ahí a su amigo paralítico para que Jesús lo curara.

Para la mentalidad moderna, las historias de las sanaciones y exorcismos de Jesús parecen cuando menos inverosímiles. La aceptación de sus milagros constituye la principal división entre los historiadores y los creyentes, los investigadores y los adeptos. Puede parecer algo incongruente, pues, decir que el cúmulo de material histórico que confirma los milagros de Jesús es mayor que el relativo a su nacimiento en Nazaret o su muerte en el Gólgota. Está claro que no hay pruebas que corroboren ningún acto milagroso en particular realizado por Jesús. Los esfuerzos de los investigadores para determinar la autenticidad de las sanaciones o exorcismos de Jesús han resultado ser ejercicios infructuosos. Es absurdo argumentar que es *más probable* que Jesús curara a un paralítico, pero *menos probable* que consiguiera resucitar al difunto Lázaro. Todas las historias sobre los milagros de Jesús se retocaron con el paso del tiempo y se enmarañaron con interpretaciones cristológicas; y, por tanto, ninguna de ellas puede ser validada históricamente. Es asimismo absurdo tratar de desmitificar los milagros de Jesús buscando una base racional para explicarlos: Jesús sólo *parecía* caminar sobre las aguas, cuando la realidad era que había cambiado la marea; Jesús sólo exorcizó *en apariencia* un demonio de una persona que en realidad era epiléptica. El modo en que alguien pueda ver los actos milagrosos de Jesús en el mundo moderno es irrelevante. Todo lo que es posible saber es cómo los vieron las personas de su época. Y es

ahí donde se encuentran los datos históricos. Si bien el debate en el seno de la Iglesia primitiva acerca de quién era Jesús fue intenso —¿un rabino?, ¿el mesías?, ¿Dios encarnado?—, jamás hubo ningún debate, ni entre sus seguidores ni entre sus detractores, sobre su papel como exorcista y hacedor de milagros.

Todos los evangelios, incluso los no canónicos, confirman los actos milagrosos de Jesús, al igual que lo hace la temprana fuente de material *Q*. Cerca de un tercio del Evangelio de Marcos consiste únicamente en las curas y exorcismos de Jesús. La Iglesia primitiva no solamente mantuvo vívidos recuerdos de sus milagros, sino que estableció su base fundacional sobre ellos. Los apóstoles se caracterizaron por su habilidad para imitar sus poderes milagrosos, para curar y exorcizar a la gente en su nombre. Incluso los que no lo aceptaban como mesías lo veían como «un obrador de prodigios». En ningún punto de los evangelios los enemigos de Jesús niegan sus milagros, pese a que cuestionan sus motivaciones y su origen. Bien entrados los siglos II y III, los intelectuales judíos y los filósofos paganos que escribieron tratados contra el cristianismo dan por válida la condición de Jesús como exorcista y hacedor de milagros. Puede que hayan acusado a Jesús de ser nada más que un mago ambulante, pero no tenían dudas acerca de sus habilidades mágicas. Una vez más, Jesús no era el único hacedor de milagros que pululaba por Palestina curando enfermos y conjurando demonios. Aquél era un mundo profundamente inmerso en la magia, y Jesús sólo era uno más de la incalculable cantidad de adivinos e intérpretes de sueños, magos y curanderos que vagaban por Judea y Galilea. Estaba Joni, el Trazador de Círculos, así llamado porque durante una época de sequía trazó un círculo en la tierra y se situó dentro de él. «Juro por tu gran nombre que no me moveré de aquí hasta que seas compasivo con tus hijos», se dirigió Joni a Dios. Y enseguida empezó a llover. Sus nietos, Abba Jilkiah y Hanan, el Oculto, también fueron ampliamente reconocidos por sus actos milagrosos; ambos vivieron en Galilea aproximadamente en la misma época que Jesús. Otro hacedor de milagros judío, el rabino Hanina ben Dosa, que residía en la aldea de Araba, a sólo unos kilómetros de la casa de Jesús en Nazaret, tenía el poder de rezar por los enfermos e incluso interceder por ellos para discernir quiénes vivirían y quiénes morirían. Pero quizás el más famoso obrador de milagros de aquel tiempo fue Apolonio de Tiana. Descrito como «hombre santo» que enseñaba el concepto del «Dios Supremo», Apolonio hacía milagros por donde iba. Curaba a los lisiados, a los ciegos, a los paralíticos. Incluso hizo que resucitara una niña muerta.

Tampoco fue Jesús el único exorcista de Palestina. El exorcista ambulante judío era una imagen familiar, y los propios exorcismos podían ser una empresa lucrativa. Muchos exorcistas aparecen mencionados en los evangelios (Mateo 12:27; Lucas 11:19; Marcos 9:38-40; véase también Hechos de los Apóstoles 19:11-17). Algunos, como el famoso exorcista Eleazar, que quizá fuera esenio, usaba amuletos y encantamientos para expulsar los demonios de los poseídos por sus narices. Otros, como el rabino Simón ben Yojai, podían hacerlo simplemente pronunciando el nombre del demonio; como Jesús, Yojai primero le ordenaba al demonio que se identificara, y eso era lo que le daba autoridad sobre él. En los Hechos de los Apóstoles se retrata a Pablo como un exorcista, que usaba el nombre de Jesús como un poderoso talismán contra las fuerzas demoníacas (Hechos de los Apóstoles 16:16-18, 19:12). Incluso se hallaron instrucciones para realizar exorcismos en los (rollos) manuscritos del mar Muerto.

El motivo por el cual los exorcismos eran tan comunes en la época de Jesús es que los judíos veían la enfermedad o como una manifestación del juicio divino o como una manifestación de la actividad demoníaca. Se definía como se definía la posesión diabólica —

un problema médico o una enfermedad mental, epilepsia o esquizofrenia—, lo cierto es que la gente de Palestina entendía esos trastornos como señales de posesión, y veían a Jesús como uno de los numerosos exorcistas con poder para sanar a los afectados.

Puede que sea cierto que, a diferencia de sus colegas exorcistas y hacedores de milagros, Jesús también tuviera ambiciones mesiánicas. Pero lo mismo había ocurrido con Teudas y con el Egipcio, que recurrieron ambos a sus prodigios para ganar adeptos y apoyar sus reivindicaciones mesiánicas. Esos hombres y sus colegas hacedores de milagros se conocían tanto entre los gentiles como entre los judíos como «hombres de acción», el mismo término aplicado a Jesús. Aún más, la forma literaria de las historias de milagros halladas en escritos judíos y paganos de los siglos I y II es casi idéntica a la de los evangelios; se emplea el mismo vocabulario básico para describir tanto al milagro como a quien lo obra. Sencillamente, la condición de Jesús como exorcista y hacedor de milagros puede parecer extraña, incluso absurda para los escépticos modernos, pero no se aleja mucho de lo que se esperaba normalmente de los exorcistas y hacedores de milagros en la Palestina del siglo I. Tanto si eran griegos como romanos, judíos o cristianos, todos los pueblos del Próximo Oriente antiguo consideraban la magia y los milagros como un aspecto común de su mundo.

Pese a lo dicho, en el mundo antiguo sí se hacía una clara distinción entre magia y milagro, pero no por sus métodos y resultados —ambos se consideraban formas de alterar el orden natural del universo—, sino por la percepción que se tenía de ellos. En el mundo grecorromano, el mago era un personaje omnipresente, pero la magia se consideraba una forma de charlatanería. Había una serie de leyes romanas en contra de «la práctica de la magia», y los propios magos podían ser expulsados e incluso ejecutados si los encontraban practicando lo que a veces se denominaba «magia negra». Pese a la prohibición de las artes mágicas en la Ley de Moisés, bajo pena de muerte, en el judaísmo, los magos también eran muy comunes. «Nadie entre los tuyos —advierte la Biblia— debe practicar adivinación, brujería o hechicería; ni hacer conjuros, servir de médium espiritista o consultar a los muertos» (Deuteronomio 18:10-11).

La discrepancia entre la ley y la realidad en cuanto a las artes mágicas puede explicarse mejor de acuerdo con las variadas acepciones del término *magia*. La palabra en sí tiene connotaciones extremadamente negativas, pero sólo cuando se aplica a las prácticas de otras personas o religiones. «Pese a que estas naciones a las que vas a heredar a agoreros y a adivinos oyen —dijo Dios a los israelitas—, a ti no te ha permitido esto el Señor tu Dios» (Deuteronomio 18:14). De todos modos, Dios hacía participar con regularidad a sus siervos en actos mágicos para probar su poder. Así, por ejemplo, Dios ordena a Moisés y a Aarón que realicen «un prodigio» ante el faraón, transformando un bastón en serpiente. Pero cuando los «sabios» del faraón hacen el mismo truco, los tachan de «magos» (Éxodo 7:1-13, 9:8-12). En otras palabras, los representantes de Dios —como Moisés, Elías o Eliseo— obran milagros, mientras que los «falsos profetas» —como los sabios del faraón o los sacerdotes de Baal— hacen magia.

Esto explica por qué los primeros cristianos insistieron tanto en sus argumentos de que Jesús *no* era un mago. A lo largo de los siglos II y III, los detractores de la Iglesia, judíos o romanos, produjeron numerosos escritos acusando a Jesús de haber usado magia para seducir a la gente y engañarlos para que lo siguieran. «Pero aunque ellos veían esas obras, afirmaban que todo era por arte de magia», escribió el apologeta cristiano del siglo II Justino Mártir sobre sus críticos. «Osaron tildar [a Jesús] de mago, que embaucaba a la gente.»

Hay que hacer notar que esos enemigos de la Iglesia no negaban que Jesús realizara maravillas. Simplemente las etiquetaban como «magia». A pesar de ello, líderes eclesiásticos como el famoso teólogo del siglo III Orígenes de Alejandría respondieron furiosamente a dichas acusaciones, desacreditando «las calumniosas e infantiles acusaciones [de que] Jesús fuera un mago», o que realizara sus milagros por medio de trucos de magia. Como sostuvo uno de los padres de la Iglesia, Ireneo, obispo de Lugdunum, la actual Lyon, precisamente lo que distinguía los actos milagrosos de Jesús de los que hacían los magos comunes era la ausencia de ese tipo de recursos. En palabras de Ireneo, Jesús los realizaba «sin usar el poder de ningún hechizo, ni jugos de hierbas o plantas, sin ningún escrutinio ansioso de los sacrificios, las libaciones o el estado del tiempo».

Pese a las protestas de Ireneo, los actos milagrosos de Jesús en los evangelios, especialmente en el primero, el de Marcos, se parecen sorprendentemente a los actos de magos y hacedores de prodigios de la época, razón por la cual no pocos investigadores bíblicos contemporáneos califican abiertamente a Jesús de mago. No hay duda de que usó técnicas de mago —conjuros, fórmulas mágicas, escupitajos, ensalmos— en algunos de sus milagros. Cierta vez, en la región de Decápolis, un grupo de aldeanos trajo ante Jesús a un sordomudo y le pidieron ayuda. Entonces, con un estrafalario conjunto de acciones que pueden haber procedido directamente de un antiguo manual de magia, puso sus dedos en los oídos del hombre sordo y, escupiéndolo, le tocó la lengua con su saliva, y, alzando sus ojos al cielo, entonó la palabra *effatá*, que significa «ábrete» en arameo. Y al instante se abrieron sus oídos y desapareció el impedimento de su lengua (Marcos 7:31-35).

En Betsaida, Jesús hizo algo similar con un hombre ciego. Lo apartó de la multitud, escupió directamente en sus ojos, le impuso las manos y le preguntó: «¿Ves algo?»

«Veo a los hombres, pero los veo como árboles que caminan», dijo. Jesús repitió la fórmula ritual. Esta vez se hizo el milagro: el hombre recuperó la vista (Marcos 8:22-26).

El Evangelio de Marcos narra una historia aún más curiosa sobre una mujer que durante doce años había tenido hemorragias. Había visitado a numerosos médicos y gastado todo el dinero que tenía, pero no había hallado alivio a su enfermedad. Habiendo oído hablar de Jesús, se presentó ante él, detrás de una multitud de gente, extendió la mano y tocó su manto. De inmediato su hemorragia cesó y sintió en su cuerpo que había sido curada.

Lo que destaca en esta historia es que, según Marcos, Jesús «sintió en sí mismo el poder que había salido de él». Entonces se detuvo y gritó: «¿Quién ha tocado mis vestidos?» La mujer se acercó y se postró ante él, y le dijo toda la verdad. «Hija —le respondió Jesús—, tu fe te ha hecho salva» (Marcos 5:24-34).

El relato de Marcos parece sugerir que Jesús era un canal pasivo a través del cual el poder de curar circulaba como una corriente eléctrica. Eso concuerda con la manera en que se describen los procesos mágicos en los textos de la época. Es ciertamente notable que la historia de la mujer que padecía hemorragias vuelve a ser contada por Mateo, veinte años más tarde, pero éste omite la condición mágica de la versión de Marcos. En Mateo, Jesús se vuelve cuando la mujer lo toca, la saluda y se dirige a ella, y sólo entonces se ocupa activamente de curar su enfermedad (Mateo 9:20-22).

Pese a los indicios de elementos mágicos que pueden hallarse en algunos de sus milagros, el hecho es que en ninguna parte de los evangelios se acusa a Jesús de hacer magia. Habría sido una acusación fácil para sus enemigos, y hubiera supuesto una inmediata sentencia de muerte. Pero cuando Jesús estuvo ante las autoridades romanas y judías para responder ante los cargos que había contra él, lo acusaron de muchos delitos —sedición, blasfemia, negar

la Ley de Moisés, rehusar el pago de tributos, amenazar al templo—, pero el ser mago no se contó entre los cargos.

También vale la pena apuntar que Jesús nunca exigió honorarios por sus servicios. Los magos, curanderos, hacedores de milagros y exorcistas eran todos profesionales cualificados y bastante bien pagados en la Palestina del siglo I. Eleazar el Exorcista había sido una vez convocado para realizar sus hazañas nada menos que ante el emperador Vespasiano. En los Hechos de los Apóstoles, un mago profesional popularmente conocido como Simón el Mago ofrece repetidamente dinero a los apóstoles para que le enseñen el arte de manipular al Espíritu Santo para curar enfermos. «Dadme a mí también este poder —pidió Simón a Pedro y a Juan— para que reciba el Espíritu Santo aquel a quien yo imponga las manos.»

«Vaya tu dinero a la perdición y tú con él —respondió Pedro— por creer que puedes comprar con dinero lo que Dios otorga como una gracia» (Hechos de los Apóstoles 8:9-24). La respuesta de Pedro puede parecer extremista. Pero simplemente estaba siguiendo el mandato del mesías, que dijo a sus discípulos: «Sanad enfermos, limpiad leprosos, resucitad muertos, echad fuera demonios; de gracia recibisteis, *dad de gracia*» (Mateo 10:8 | Lucas 9:1-2).

Al final, puede que sea inútil discutir sobre si Jesús fue un mago o un hacedor de milagros. La magia y los milagros en la antigua Palestina acaso eran, pensándolo bien, dos caras de una misma moneda.

No obstante, los padres de la Iglesia tenían razón acerca de una cosa. Hay algo único y que distingue claramente los actos milagrosos de Jesús en los evangelios. No era simplemente que Jesús trabajara gratis, o que sus curas no siempre emplearan métodos mágicos. Se trata de que los milagros de Jesús no pretendían ser un fin en sí mismos, sino que sus acciones tenían un propósito pedagógico. Eran un medio de transmitir un mensaje muy específico a los judíos.

Una clave acerca de lo que dicho mensaje puede haber sido aflora en un enigmático pasaje de *Q*. Tal como se relata en los evangelios de Mateo y Lucas, Juan el Bautista languidecía en una celda de la prisión, en lo alto de la fortaleza de Macareus, a la espera de su ejecución cuando se enteró de los prodigios que realizaba en Galilea uno de sus antiguos discípulos. Sintiendo curiosidad acerca de esa información, Juan envió a un mensajero para que preguntara a Jesús si él era «el que ha de venir».

«Id y haced saber a Juan las cosas que oís y veis —dijo Jesús al mensajero—. Los ciegos ven, los cojos andan; los leprosos son limpiados, y los sordos oyen; los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio» (Mateo 11:1-6 | Lucas 7:18-23).

Las palabras de Jesús eran una deliberada referencia al profeta Isaías, que largo tiempo atrás había predicho que un día Israel sería redimida y Jerusalén renovada, un día en que el reino de Dios se establecería en la tierra. «Entonces los ojos de los ciegos serán abiertos, y los oídos de los sordos se abrirán. Entonces el cojo saltará como un ciervo, y cantará la lengua del mudo —había prometido el profeta—. Tus muertos vivirán; sus cadáveres resucitarán» (Isaías 35:5-6, 26:19).

Al asociar sus milagros con esa profecía, Jesús está estableciendo en términos indudables que el año de la gracia del Señor, el día de la venganza de Dios, que Isaías había predicho, finalmente había llegado. El reinado de Dios había comenzado. «Mas si por el dedo de Dios echo yo fuera los demonios, ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mateo 12:28 | Lucas 11:20). Los milagros de Jesús eran, por tanto, la manifestación del reinado de Dios en la tierra. Es el dedo de Dios el que cura a los ciegos, a los sordos, a los mudos, el

dedo de Dios el que exorciza los demonios. El cometido de Jesús es sencillamente ejercer como representante de ese dedo de Dios en la tierra.

Salvo que Dios ya tenía representantes en la tierra. Eran los que se vestían con finas vestiduras blancas y pululaban por el templo, desplazándose entre las montañas de incienso y los incesantes sacrificios. La principal función de la nobleza sacerdotal no sólo era presidir los rituales del templo, sino controlar el acceso al culto judío. El verdadero propósito de diseñar el Templo de Jerusalén como una serie de espacios de acceso cada vez más restringido era mantener el monopolio de los sacerdotes acerca de quién podía o no estar en presencia de Dios y hasta qué punto. Los enfermos, los lisiados, los leprosos, los «poseídos por los demonios», las mujeres que estaban menstruando, las que tenían flujos corporales, las que recientemente habían dado a luz, a ninguno de ellos les estaba permitido entrar en el templo y tomar parte en el culto judío sin que se purificaran antes de acuerdo con la regla sacerdotal. Con cada leproso limpio, cada paralítico curado, cada demonio conjurado, Jesús no sólo estaba desafiando la norma sacerdotal, sino que estaba a la vez invalidando el verdadero propósito del sacerdocio.

Por lo tanto, en el Evangelio de Mateo, cuando llega un leproso, rogándole que lo cure, Jesús se dirige a él, lo toca y lo sana de su enfermedad. Pero no se detiene ahí. «Ve, muéstrate al sacerdote —le dice Jesús—, y presenta la ofrenda que ordenó Moisés, para testimonio a ellos.»

Jesús está bromeando. Su orden al leproso es una chanza, un golpe calculado a la norma sacerdotal. Después de todo, el leproso no sólo está enfermo. Está también impuro. Desde el punto de vista ceremonial está sucio y no merece entrar en el templo de Dios. Su enfermedad contamina a toda la comunidad. De acuerdo con la Ley de Moisés a la que Jesús se refiere, la única manera de que se purifique un leproso es que se someta al ritual más difícil y más caro de todos, y que únicamente puede ser llevado a cabo por un sacerdote. En primer lugar, el leproso debe traerle al sacerdote dos aves limpias, además de madera de cedro, hilo carmesí e hisopo. Una de las aves debe ser sacrificada inmediatamente y el ave viva, la madera de cedro, el hilo y el hisopo, embebidos en la sangre del ave que se ha sacrificado. Entonces el leproso debe ser rociado con la sangre y el ave viva liberada. Siete días después, el leproso debe rasurarse todo el pelo del cuerpo y bañarse en agua. Al octavo día, el leproso debe traer dos corderos machos, sin defectos, y una oveja, también sin defectos, al igual que una ofrenda al sacerdote de harina de primera calidad mezclada con aceite. El sacerdote prepara con todo ello un holocausto al Señor. A continuación, unta la sangre de la ofrenda en el lóbulo de la oreja derecha del leproso, en el pulgar de su mano derecha y en el dedo gordo de su pie derecho. Luego debe rociar al leproso con el aceite siete veces. Solamente después de haber hecho todo eso, el leproso podía considerarse libre del pecado y la culpa que lo había llevado a padecer la lepra; y sólo entonces se le permitiría reunirse con la comunidad de Dios. (Levítico 14).

Obviamente, Jesús no le estaba diciendo al leproso al que acababa de curar que comprara dos aves, dos corderos, una oveja, una astilla de cedro, una bobina de hilo carmesí, una ramita de hisopo, una fanega de harina y una jarra de aceite para dárselo todo al sacerdote como ofrenda a Dios. Le estaba diciendo que se presentara ante el sacerdote, *habiendo sido ya purificado*. Eso es un desafío directo no sólo a la autoridad del sacerdote, sino al propio templo. Jesús no sólo había curado al leproso, sino que lo había purificado, haciéndolo apto para presentarse en el templo como un auténtico israelita. Y eso lo había hecho gratis, como una gracia de Dios, sin diezmo, sin sacrificio; así, se había arrogado los poderes que se creían privilegio del sacerdocio: considerar a alguien digno de estar en presencia de Dios.

Un ataque tan flagrante a la legitimidad del templo podía ser menospreciado y minimizado mientras Jesús permaneciera instalado en la remota Galilea. Pero en cuanto él y sus discípulos abandonaron su base de Cafarnaún y se dirigieron lentamente hacia Jerusalén, curando a los enfermos y expulsando demonios a lo largo del camino, el enfrentamiento entre Jesús y las autoridades sacerdotales, así como con el Imperio romano que los apoyaba, fue inevitable. Pronto, las autoridades de Jerusalén ya no podrían ignorar a ese exorcista y hacedor de milagros ambulante. Cuanto más se acercara a la Ciudad Santa, más urgente sería la necesidad de silenciarlo. Porque no eran solamente los actos milagrosos de Jesús lo que temían; era al sencillo, aunque increíblemente peligroso mensaje, que se transmitía a través de ellos: el reino de Dios está al llegar.

Venga a nosotros tu reino

«¿Con qué podré comparar el reino de Dios?», preguntó Jesús. Es como si un rey poderoso que estuviera preparando un gran banquete de bodas para su hijo enviara por delante a sus sirvientes hacia las cuatro esquinas del reino para invitar a sus ilustres huéspedes a la ocasión festiva.

«Decid a mis invitados que ya he preparado el banquete —instruye el rey a sus sirvientes—. Los bueyes y los terneros han sido cebados y sacrificados. Todo está listo. Venid a la fiesta de la boda.»

Los criados van a difundir las buenas noticias del rey. Pero los ilustres invitados declinan la invitación. «Acabo de comprar un terreno —dice uno de ellos—. Debo ocuparme de él. Por favor, aceptad mis disculpas»; «He adquirido cinco yuntas de bueyes y debo comprobar cómo trabajan —dice otro—. Por favor, aceptad mis disculpas»; «Yo mismo acabo de casarme —dice un tercero—. No puedo ir.»

Cuando los sirvientes regresan, informan al rey que ninguno de los convidados ha aceptado la invitación, que algunos de ellos no sólo rehusaron asistir a la celebración, sino que capturaron a los sirvientes del monarca, los maltrataron e incluso los asesinaron.

En un arrebato de ira, el rey ordena a los criados que rastreen las calles y callejuelas del reino para reunir a todos los que puedan hallar —jóvenes y viejos, pobres y débiles, paralíticos, lisiados, ciegos, marginados— y los traigan a todos al banquete.

Los sirvientes así lo hacen y comienza la fiesta. Pero en mitad de las celebraciones, el rey advierte que hay un huésped que no ha sido invitado: no lleva ropas apropiadas para una boda.

«¿Cómo has entrado aquí?», pregunta el rey al forastero.

El hombre no tiene respuesta a eso.

«¡Atadlo de pies y manos! —ordena el rey—. Llevadlo fuera, hacia la oscuridad, donde suenen llantos y rechinar de dientes. Porque muchos serán invitados, pero pocos los escogidos.»

En cuanto a los invitados que habían rehusado acudir a la boda, los que habían capturado y asesinado a sus criados, el rey despliega su ejército para sacarlos de sus hogares, sacrificarlos como a ovejas y quemar hasta los cimientos sus ciudades.

«El que tenga oídos para oír, que oiga» (Mateo 22:1-4 | Lucas 14:16-24).

Sobre esto no puede haber ninguna duda: el tema central y unificador del mensaje de Jesús, en sus tres años de breve ministerio fue la promesa del reino de Dios. Prácticamente todo lo que dijo o hizo cumple en los evangelios la función de proclamar públicamente la llegada del reino. Es lo primero que predicó después de separarse de Juan el Bautista: «Arrepentíos, el reino de Dios se ha acercado» (Marcos 1:15). Es el núcleo del padrenuestro, que Juan le enseñó a Jesús y que éste, en su momento, enseñó a sus discípulos: «Padre nuestro, que estás en el cielo, santificado sea tu Nombre; venga a nosotros tu reino...» (Mateo 6:33 | Lucas 11:1-2). Es lo que se les dijo a los seguidores de Jesús que debían esforzarse por alcanzar, por encima de todo —«Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas» (Mateo 6:33 | Lucas 12:31)— porque solamente renunciando a todo y a todos por el reino de Dios tendrían alguna esperanza de entrar en él (Mateo 10:37-39 | Lucas 14:25-27).

Jesús hablaba tan a menudo y de manera tan abstracta del reino de Dios que es difícil saber si él mismo tenía una concepción unificada del mismo. Esta expresión, junto con su equivalente en Mateo, el «reino de los cielos», raramente aparece en el Nuevo Testamento

fuera de los evangelios. Pese a los numerosos pasajes de las Escrituras hebreas que describen a Dios como rey y único soberano, la fórmula exacta «reino de Dios» sólo aparece en el texto apócrifo *La sabiduría de Salomón* (10:10), en el cual el reino de Dios se representa como situado físicamente en el cielo, el lugar donde está el trono de Dios, donde la corte angelical vela por cada una de sus demandas, y donde se hace su voluntad siempre, sin excepción.

Pero el reino de Dios en las enseñanzas de Jesús no es un reino celestial que existe en un plano cósmico. Los que afirman lo contrario a menudo apuntan a un único pasaje, poco fiable, del Evangelio de Juan, en el cual Jesús supuestamente le dice a Pilato: «Mi reino no es de este mundo» (Juan 18:36). No sólo es éste el único pasaje de los evangelios en el que Jesús hace semejante afirmación, sino que es una traducción imprecisa del original griego. Quizás una mejor traducción de la frase *ouk estin ek tou kosmou* sería «no es parte de este orden/sistema [de gobierno]». Incluso aceptando la historicidad del pasaje (y muy pocos investigadores lo hacen), Jesús no afirma con sus palabras que el reino de Dios no sea terrenal, sino que lo que está diciendo es que no se parece a ningún reino o gobierno de la tierra.

Tampoco situó Jesús al reino de Dios en un futuro distante en el fin de los tiempos. Cuando Jesús dijo «el reino de Dios se ha acercado» (Marcos 1:15) o «el reino de Dios está entre vosotros» (Lucas 17:21), estaba señalando la acción redentora de Dios en su edad presente, en su tiempo presente. Es cierto que Jesús hablaba de guerras y sublevaciones, terremotos y hambrunas, falsos mesías y profetas, que estarían presagiando el establecimiento del reino de Dios en la tierra (Marcos 13:5-37). Pero lejos de augurar un futuro apocalíptico, sus palabras eran, en realidad, una descripción completamente válida de la época en la que vivía: una era de guerras, hambre y falsos mesías. De hecho, Jesús parecía esperar que el reino de Dios se estableciera en cualquier momento: «De cierto os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte hasta que hayan visto el reino de Dios venido con poder» (Marcos 9:1).

De modo que lo que Jesús proponía tiene que haber sido por fuerza un reino físico y presente: un reino *auténtico* con un rey *de verdad*, que estaba a punto de establecerse en la tierra. Eso es seguramente como lo habrían entendido los judíos. La particular concepción de Jesús del reino de Dios puede haber sido peculiar y algo excepcional, pero sus connotaciones no debían resultar extrañas a su público. Jesús se limitaba a repetir lo que los zelotes habían estado predicando durante años. Sencillamente, el reino de Dios es, en resumen, la idea de Dios como el único soberano, el único y exclusivo rey, no sólo de Israel, sino del mundo entero. «Todo en el cielo y la tierra te pertenece», dice la Biblia sobre Dios. «Tuyo, oh, Jehová, es el reino (...) y Tú eres excelso sobre todos» (I Crónicas 29:11-12; véanse también Números 23:21; Deuteronomio 33:5). De hecho, el concepto de la soberanía exclusiva de Dios subyace en el mensaje de todos los grandes profetas desde la antigüedad. Elías, Eliseo, Miqueas, Amós, Isaías, Jeremías: estos hombres habían jurado que Dios libraría a los judíos de sus ataduras y liberaría a Israel del dominio extranjero solamente si ellos rehusaban servir a cualquier amo terrenal o reverenciar a cualquier rey, salvo al único, y sólo al único, rey del universo. Esa misma creencia constituía la base de prácticamente todo movimiento de resistencia judío, desde los Macabeos, que se sacudieron de encima el yugo del dominio seléucida en el año 164 a. e. c., después de que el demente rey Antíoco Epifanes exigiera que los judíos lo veneraran como a un dios, hasta los radicales y revolucionarios que resistieron la ocupación romana: los bandoleros, los sicarios, los zelotes y los mártires de Masada. Todos siguieron la misma senda, hasta llegar

al último de los grandes mesías fallidos, Simón bar Kojba, cuya rebelión, en 132 e. c., utilizó la fórmula «reino de Dios» exactamente como un llamado a la liberación del dominio extranjero.

La idea que tenía Jesús de la soberanía única de Dios no era en nada distinta de la que tenían los profetas, bandoleros, zelotes y mesías anteriores y posteriores a él, como se evidencia en su respuesta sobre el pago de tributos al César. Y, realmente, su idea del reino de Dios no era demasiado distinta de la que tenía su maestro, Juan el Bautista, de quien posiblemente había recogido la expresión «reino de Dios». Lo que distingue la interpretación de Jesús de la que tenía Juan, en cambio, es su coincidencia con los zelotes en que el reino de Dios no sólo requería una transformación interna en pos de la justicia y la rectitud, sino también una completa reversión del sistema político, religioso y económico existente. «Bienaventurados vosotros los pobres; porque vuestro es el reino de Dios. Bienaventurados los que ahora tenéis hambre; porque seréis saciados. Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lucas 6:20-21).

Las perdurables palabras de las Bienaventuranzas son, más que ninguna otra cosa, una promesa de inminente liberación de la sumisión al dominio extranjero. Predicen un mundo radicalmente nuevo en el que los mansos heredarán la tierra, los enfermos serán curados, los débiles se volverán fuertes, los hambrientos serán saciados y los pobres se convertirán en ricos. En el reino de Dios, la riqueza será redistribuida y las deudas serán canceladas. «Los primeros serán los últimos, y los últimos serán los primeros» (Mateo 5:3-12 | Lucas 6:20-24).

Pero eso también significa que, cuando el reino de Dios se establezca en la tierra, los ricos se convertirán en pobres, los fuertes se volverán débiles y los poderosos se verán desplazados por los que no tienen el poder. «¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas!» (Marcos 10:23). El reino de Dios no es una especie de fantasía utópica en la que Dios reivindica a los pobres y los desposeídos. Es una realidad nueva y escalofriante en la que Dios vierte su ira sobre los ricos, los fuertes y los poderosos. «¡Ay de vosotros, ricos!, porque tenéis vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que estáis hartos!, porque tendréis hambre. ¡Ay de vosotros, los que ahora reís!, porque lamentaréis y lloraréis» (Lucas 6:24-25).

Las implicaciones de las palabras de Jesús están claras: el reino de Dios está a punto de establecerse en la tierra, Dios está a punto de restaurar la gloria de Israel. Pero esa restauración no puede producirse sin la destrucción del orden presente. El gobierno de Dios no se puede establecer sin la aniquilación de los líderes del momento. Decir «el reino de Dios está al alcance de la mano», por lo tanto, es equivalente a afirmar que el fin del Imperio romano está al alcance de la mano. Significa que Dios va a reemplazar al César como gobernante del país. Los sacerdotes del templo, la rica aristocracia judía, la élite de Herodes, y los paganos usurpadores de la lejana Roma, todos ellos padecerán la ira de Dios. El reino de Dios es, lisa y llanamente, un llamado a la revolución. ¿Y qué revolución, sobre todo si es contra un imperio cuyos ejércitos han devastado el país que Dios reservó para su pueblo elegido, puede estar libre de violencia y derramamiento de sangre? Si el reino de Dios no es una fantasía etérea, ¿de qué otra forma puede establecerse, en un país ocupado completamente por la presencia imperial, salvo mediante la fuerza? Todos los profetas, bandoleros, zelotes y mesías de la época de Jesús sabían esto, que es la razón por la cual no vacilaban en emplear la violencia, para tratar de establecer el gobierno de Dios en la tierra. La pregunta es: ¿pensaba lo mismo Jesús?, ¿estaba de acuerdo con sus compañeros mesías (Ezequías el jefe de los bandoleros, Judas el Galileo, Menahem, Simón bar Giora, Simón

bar Kojba y los demás) en que la violencia era necesaria para traer el dominio de Dios sobre la tierra? ¿Suscribía la doctrina zelote de que el país debía ser forzosamente limpiado de todos los elementos foráneos, tal como Dios demandaba en las Escrituras?

Es posible que no haya preguntas más importantes que éstas para tratar de separar al Jesús histórico del Cristo cristiano. La descripción habitual de Jesús como un inveterado pacifista que «amaba a sus enemigos» y «ofrecía la otra mejilla» se basa sobre todo en su imagen de predicador apolítico, sin interés en la política y, por ende, sin conocimiento del turbulento mundo político en el cual vivía. Ese retrato de Jesús, como ya se ha demostrado, es una completa invención. El Jesús histórico tenía una actitud mucho más compleja en relación con la violencia. No hay pruebas de que el propio Jesús abogara de forma abierta por los actos violentos. Pero ciertamente no era un pacifista. «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino espada» (Mateo 10:34 | Lucas 12:51).

Después de la Gran Revuelta Judía y la destrucción de Jerusalén, la primitiva Iglesia cristiana trató desesperadamente de distanciar a Jesús del ferviente nacionalismo que había llevado a esa guerra horrorosa. En consecuencia, frases como «ama a tus enemigos» u «ofrece la otra mejilla» fueron deliberadamente limpiadas de su contexto judío y transformadas en principios éticos abstractos, que todas las personas podían respetar, con independencia de sus convicciones étnicas, culturales o religiosas.

Si uno quiere descubrir lo que el propio Jesús realmente creía, nunca debe perder de vista este hecho fundamental: *Jesús de Nazaret era en primer lugar y por encima de todo un judío*. Como judío, Jesús estaba interesado por el destino de sus conciudadanos judíos.

Israel era todo lo que le interesaba. Él insistió en que su misión era la de «enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mateo 15:24,) y ordenó a sus discípulos que compartieran las buenas nuevas solamente con sus correligionarios judíos: «No vayáis por el camino de los gentiles, y no entréis en ninguna ciudad de los samaritanos» (Mateo 10:5-6). Cuando él mismo se encontraba con gentiles, siempre los mantenía a distancia y solía ser reacio a curarlos. Como le aclaró a la mujer sirofenicia que se acercó a él buscando ayuda para su hija, «Deja primero hartarse a los hijos [con lo que Jesús se estaba refiriendo a Israel], porque no es bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos [con lo que se refería a los gentiles como ella]» (Marcos 7:27).

Cuando se trataba del corazón y el alma de la fe judía —la Ley de Moisés—, Jesús era inflexible acerca de que su misión no era abolir la ley, sino cumplirla (Mateo 5:17). Esa ley hacía una clara distinción entre las relaciones *entre* judíos y las relaciones *de* los judíos y los extraños. El reiterado mandamiento de «amar a tu prójimo como a ti mismo» se cumplía originalmente en el marco estricto de las relaciones nacionales dentro de Israel. El versículo en cuestión dice: «No te vengarás, ni guardarás rencor *a los hijos de tu pueblo*, sino que amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Levítico 19:18). Para los israelitas, lo mismo que para la comunidad de Jesús en la Palestina del siglo I, *prójimo* era el correligionario judío. Con respecto al tratamiento que debía darse a los extranjeros y foráneos, opresores y colonizadores, no obstante, la Torá no puede ser más clara: «Tú los echarás de delante de ti. No harás pacto con ellos ni con sus dioses. *Ellos no habitarán en tu tierra* (Éxodo 23:31-33).

Para los que ven a Jesús, literalmente, como un hijo engendrado por Dios, el judaísmo de Jesús carece de importancia. Si Cristo es divino, entonces está por encima de cualquier ley o práctica particular. Pero para los que buscan al campesino judío y predicador carismático que vivió en Palestina hace dos mil años, no hay nada más importante que esta única e innegable verdad: el mismo Dios al que la Biblia llama «varón de guerra» (Éxodo 15:3), el

Dios que ordena reiteradamente la matanza general de todo hombre, mujer y niño extranjero que ocupe la tierra de los judíos, el «Dios salpicado de sangre» de Abraham, Moisés, Jacob y Josué (Isaías 63:3), el Dios que «herirá la cabeza de sus enemigos», pide a sus guerreros que enrojecen sus pies con la sangre de éstos y dejen que sus cadáveres sean devorados por los perros (Salmos 68:21-23), y *sólo ése* es el Dios que Jesús conoció y el *único* al que veneró.

No hay razón alguna para considerar que la concepción de Jesús acerca de sus vecinos y enemigos fuera ni más ni menos amplia que la de cualquier otro judío de su tiempo. Sus mandamientos «ama a tus enemigos» y «ofrece la otra mejilla» deben interpretarse como dirigidos en exclusiva a sus correligionarios judíos y pensados como un modelo de relaciones pacíficas exclusivamente en el seno de la comunidad judía. Dichos mandamientos no tienen nada que ver con cómo hay que tratar a extranjeros y extraños, especialmente a los salvajes «expoliadores del mundo» que habían ocupado la tierra de Dios, quebrantando directamente la Ley de Moisés, que Jesús se veía a sí mismo cumpliendo. *Ellos no vivirán en tu tierra.*

En cualquier caso, ni el mandamiento de amar a los enemigos ni la petición de ofrecer la otra mejilla equivalen a un llamado a la no violencia o a la no resistencia. Jesús no era un necio. Comprendía todo lo que todos los pretendientes al manto del mesías habían comprendido: la soberanía de Dios no podía ser instaurada salvo por la fuerza. «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan» (Mateo 11:12 | Lucas 16:16).

Fue precisamente por la necesidad de estar preparado para las inevitables consecuencias de fundar el reino de Dios en la tierra por lo que Jesús escogió a sus doce apóstoles. Los judíos de la época creían que llegaría el día en que las doce tribus de Israel serían reconstituidas para formar, de nuevo, una sola nación unificada. Los profetas lo habían anunciado: «Cambiaré la suerte de mi pueblo Israel y Judá, dice el Señor, y yo los haré volver a la tierra que di a sus padres como su propiedad» (Jeremías 30:3). Al designar a los Doce y prometerles «os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mateo 19:28 | Lucas 22:28-30), Jesús expresaba que el día que habían estado esperando, cuando el Señor de las Huestes quebraría «el yugo del cuello» de los judíos, y «rompería sus coyundas» (Jeremías 30:8), había llegado. La restauración y renovación de la *verdadera* nación de Israel, que había predicado Juan el Bautista, finalmente estaba ahí. El reino de Dios estaba aquí.

Éste era un mensaje desafiante y provocador. Porque el profeta Isaías había advertido que Dios «reunirá a los desterrados de Israel, juntará a los dispersos de Israel» con un propósito: *la guerra*. El nuevo y reconstituido Israel, en palabras del profeta, «Alzará un estandarte ante las naciones», y «se lanzarán sobre el costado de los filisteos al occidente» y «juntos despojarán a los hijos del oriente». Y recuperarán la tierra que Dios les dio a los judíos y borrarán de ella para siempre la inmundicia de la ocupación extranjera (Isaías 11:11-16). El nombramiento de los Doce es, si no un llamamiento a la guerra, el reconocimiento de su inevitabilidad, que es por lo que Jesús les advirtió expresamente de lo que iba a suceder: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame» (Marcos 8:34). Ésta no es una frase que exija abnegación, como con tanta frecuencia ha sido interpretada. La cruz es el castigo por la sedición, no un símbolo de abnegación. Jesús estaba advirtiendo a los Doce que, en tanto que encarnación de las doce tribus que reconstituirían la nación de Israel y la liberarían del yugo de la ocupación, serían acertadamente vistos por Roma como traidores, lo que los conduciría inevitablemente a la

crucifixión. Fue algo que Jesús reconoció con frecuencia sobre sí mismo. Una y otra vez recordaba a sus discípulos lo que le esperaba en adelante: rechazo, detención, tortura y ejecución (Mateo 16:21, 17:22-23, 20:18-19; Marcos 8:31, 9:31, 10:33; Lucas 9:22, 18:32-33, 44). Se puede argumentar que los evangelistas, que escribieron décadas después de los eventos que describieron, sabían que la historia de Jesús acabaría en una cruz en el Gólgota, y que por eso pusieron esas predicciones en boca de Jesús como prueba de sus aciertos como profeta. Pero el conjunto de las afirmaciones de Jesús sobre su inevitable captura y crucifixión indica que sus frecuentes profecías acerca de sí mismo pueden ser históricas. Por otra parte, no hace falta ser profeta para predecir lo que le ocurre a alguien que desafía tanto el control sacerdotal sobre el templo como la ocupación romana de Palestina. El camino que tenían por delante Jesús y los Doce lo habían dejado muy claro los muchos candidatos a mesías anteriores a él. Su destino era evidente.

Esto explica por qué Jesús se esforzó tanto por ocultar a todos, salvo a sus discípulos, la verdad sobre el reino de Dios. Jesús reconoció que el orden nuevo del mundo que él imaginaba era tan radical, tan peligroso, tan revolucionario que la única respuesta concebible de Roma a ello sería detenerlos y ejecutarlos a todos por sedición. Por lo tanto, eligió conscientemente encubrir el reino de Dios con abstrusas y enigmáticas parábolas, prácticamente imposibles de entender. «A vosotros es dado saber el misterio del reino de Dios; mas a los que están fuera, por parábolas todas las cosas; para que viendo, vean y no echen de ver; y oyendo, oigan y no entiendan (Marcos 4:11-12).

¿Qué es entonces el reino de Dios en las enseñanzas de Jesús? Es al mismo tiempo la alegre fiesta de bodas en el interior del salón del palacio real y las calles empapadas de sangre por fuera de las murallas. Es un tesoro oculto en un campo; vended cuanto tengáis y comprad ese campo (Mateo 13:44). Es una perla dentro de una concha; sacrificadlo todo para buscar esa concha (Mateo 13:45). Es un grano de mostaza —la más pequeña de todas las semillas— sepultada en tierra. En un día no muy lejano se convertirá en un árbol majestuoso en cuyas ramas anidarán los pájaros (Mateo 13:31-32). Es una red extraída del mar, desbordante de peces buenos y malos; los buenos serán conservados y los malos desechados (Mateo 13:47). Es un prado repleto de mala hierba y de trigo. Cuando llegue el segador, segará el trigo. Pero la mala hierba la atará en manojos y la arrojará al fuego (Mateo 13:24-30). Y el segador está a punto de llegar. La voluntad de Dios está a punto de hacerse así en la tierra como en el cielo. De modo que pon tu mano sobre el arado y no mires hacia atrás, deja que los muertos entierren a los muertos, deja atrás a marido y mujer, a tus hermanos y hermanas y a tus hijos, y prepárate para recibir el reino de Dios. «El hacha ya ha alcanzado la raíz de los árboles.»

Por supuesto, el confusionismo de Jesús sobre el sentido y las implicaciones del reino de Dios no impidió que lo detuvieran y crucificaran. Sus afirmaciones acerca de que el orden presente iba a invertirse, de que los ricos y poderosos se convertirían en pobres y débiles, de que las doce tribus de Israel pronto serían reconstituidas en una nación única y de que Dios sería nuevamente el único soberano de Jerusalén, ninguna de estas proclamas desafiantes iban a ser bien recibidas en el templo, donde imperaba el sumo sacerdote, o en la fortaleza Antonia, desde donde gobernaba Roma. Después de todo, si el reino de Dios, tal como Jesús lo presentaba, era de hecho un reino verdadero y tangible, ¿acaso no requeriría un rey verdadero y tangible? ¿No estaba Jesús reclamando para sí dicho título regio? Había prometido un trono a cada uno de sus doce apóstoles. ¿No tendría en mente un trono para sí mismo?

De hecho, Jesús no da detalles sobre el nuevo orden del mundo que imaginaba (pese a que

no había ningún otro pretendiente al reino en su tiempo). No hay programas concretos y detallados, como tampoco recomendaciones políticas o económicas, en las enseñanzas de Jesús sobre el reino de Dios. Parecía no tener ningún interés en exponer cómo funcionaría en realidad el reinado de Dios en la tierra. Eso sólo Dios debía determinarlo. Pero no cabe duda que Jesús tenía una clara idea del que sería su propio papel en el reino de Dios: «Mas si por el dedo de Dios expulsó yo a los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios».

La existencia del reino de Dios le había dado poder para curar a los enfermos y a los poseídos por los demonios. Pero, al mismo tiempo, eran las sanaciones y los exorcismos los que harían que el reino de Dios diera su fruto. En otras palabras, era una relación simbiótica. Como representante de Dios en la tierra —el que manejaba el dedo de Dios—, el propio Jesús fue marcando el inicio del reino de Dios y también establecía el dominio divino a través de sus actos milagrosos. ¿Quién más podría sentarse en el trono de Dios? No es extraño, pues, que al final de su vida, cuando, vapuleado y magullado, estuvo en presencia de Poncio Pilato para responder de los delitos de los que se le acusaba, a Jesús sólo le hicieran una pregunta. Era la única que importaba y por la que había sido conducido ante el gobernador romano, antes de enviarlo a la cruz, para recibir el castigo habitual que esperaba a todos los rebeldes e insurrectos.

«¿Eres el rey de los judíos?»

¿Quién decís que soy?

Habían pasado dos años, más o menos, desde que Jesús de Nazaret había conocido a Juan el Bautista, junto al río Jordán, y lo había seguido al desierto de Judea. En ese tiempo, Jesús no sólo había extendido el mensaje de su maestro sobre el reino de Dios, sino que lo había desarrollado hasta convertirlo en un movimiento de liberación nacional para los afligidos y oprimidos: un movimiento basado en la promesa de que Dios pronto intervendría en nombre de los mansos y los pobres, de que acabaría con el poder imperial romano, tal como había hecho con el ejército del faraón mucho antes, y arrebataría el templo de las manos de los hipócritas que lo controlaban. El movimiento de Jesús había atraído a un grupo de discípulos zelotes, a doce de los cuales se les había dado autoridad para predicar su mensaje por su cuenta. En cada pueblo y ciudad donde entraban, en las aldeas y en el campo, grandes multitudes se reunían para oír la prédica de Jesús y sus discípulos, y para participar en las curas y exorcismos gratuitos que ofrecían a los que solicitaban su ayuda.

Sin embargo, a pesar de su relativo éxito, Jesús y sus discípulos restringían la mayor parte de sus actividades a las provincias norteanas de Galilea, Fenicia y Gaulanitis, y se mantenían a una prudente distancia de Judea y de la sede de la ocupación romana en Jerusalén. Habían trazado una sinuosa ruta a través del campo galileo, a la vez que evitaban las ciudades reales de Séforis y Tiberíades, para no enfrentarse con las fuerzas del tetrarca. Pese a que se habían aproximado a los prósperos puertos de Tiro y Sidón, también se habían abstenido de entrar en ellos. Habían vagado a lo largo del límite de la Decápolis, aunque evitando las propias ciudades griegas y la población pagana que residía en ellas. En lugar de las ricas ciudades cosmopolitas, Jesús centró su atención en pueblos más humildes como Nazaret, Cafarnaún, Betsaida y Naín, donde su promesa de un nuevo orden del mundo era recibida más calurosamente, al igual que en los pueblos costeros que bordeaban el mar de Galilea, salvo Tiberíades, por supuesto, donde Herodes Antipas se sentaba en el trono.

Al cabo de dos años, las noticias de Jesús y su grupo de seguidores finalmente llegaron a la corte de Antipas. Ciertamente, Jesús no había sido tímido en condenar a «ese zorro», que reclamaba la tetrarquía de Galilea y Perea, ni había cesado de cubrir de oprobio a los sacerdotes hipócritas y los escribas —«generación de víboras»—, sobre quienes afirmaba que serían reemplazados en el venidero reino de Dios por ramera y publicanos. No sólo había curado a quienes el templo había expulsado como pecadores sin salvación posible, sino que los había limpiado de sus pecados, y con ello había vuelto irrelevante tanto al estamento sacerdotal entero como sus exclusivos y caros rituales. Sus sanaciones y exorcismos habían atraído a multitudes demasiado numerosas como para que el tetrarca de Tiberíades las ignorara, aunque, por lo menos hasta entonces, las volubles masas parecían menos interesadas en las enseñanzas de Jesús que en sus «trucos», hasta el punto de que seguían pidiendo una señal para creer en el mensaje, y finalmente al parecer Jesús se hartó. «La generación mala y adulterina demanda señal; mas señal no le será dada» (Mateo 12:38).

Todas estas actividades mantenían a los aduladores de la corte de Antipas cotilleando sobre quién podía ser ese predicador galileo. Algunos pensaban que era Elías resucitado, o quizás alguno de los otros «profetas de la antigüedad», lo que no era una conclusión completamente ilógica. Elías, que había vivido en el reino del norte de Israel en el siglo IX a. e. c., era el paradigma del profeta hacedor de milagros. Implacable e intransigente guerrero de Jehová, Elías trataba de erradicar la idolatría del dios cananeo Baal entre los israelitas. «¿Hasta cuándo claudicaréis vosotros entre dos pensamientos? —preguntó Elías

a su pueblo—. Si Jehová es Dios, seguidle; y si Baal, id en pos de él» (I Reyes 18:21). Para probar la superioridad de Jehová, Elías desafió a cuatrocientos cincuenta sacerdotes de Baal a una competición. Prepararían dos altares, cada uno de ellos con un buey puesto encima de una pila de leña. Los sacerdotes deberían rezar a Baal para que enviara el fuego que consumiera la ofrenda, mientras que Elías rezaría a Jehová.

Los sacerdotes de Baal rezaron día y noche. Clamaron y se hirieron a sí mismos con espadas y lanzas hasta que estuvieron bañados en sangre. Lloraron y rogaron y suplicaron a Baal para que enviara el fuego, pero nada ocurrió.

Entonces Elías vertió doce cántaros de agua en su pira, dio un paso atrás, e invocó al dios de Abraham, Isaac e Israel para que demostrara su poder. De inmediato, una gran bola de fuego cayó desde el cielo y consumió el toro, la leña, las piedras, el polvo de la tierra y los charcos de agua que rodeaban al sacrificio. Cuando los israelitas vieron el acto de Jehová, cayeron de rodillas y lo adoraron como su Dios. Pero Elías no había acabado aún. Apresó a los cuatrocientos cincuenta sacerdotes de Baal, los llevó por la fuerza hasta el valle del arroyo de Cisón y, según las Escrituras, los degolló desde el primero hasta el último con sus propias manos, porque sintió «un vivo celo por el Señor Dios Todopoderoso» (I Reyes 18:20-40, 19:10).

Tan enorme era la fidelidad de Elías que no se le permitió morir, sino que fue transportado al cielo por un torbellino para que se sentara junto al trono de Dios (II Reyes 2:11). Su retorno, en el fin de los tiempos, cuando reuniría a las doce tribus de Israel para señalar el principio de la era mesiánica, había sido predicho por el profeta Malaquías: «He aquí, yo os envío al profeta Elías, antes que venga el día de Jehová, grande y terrible. Él hará volver el corazón de los padres hacia los hijos, y el corazón de los hijos hacia los padres, no sea que yo venga y hiera la tierra con maldición» (Malaquías 4:5-6).

La profecía de Malaquías explica por qué los cortesanos de Tiberíades vieron en Jesús la reencarnación del profeta apocalíptico de Israel por excelencia. Jesús apenas hizo nada para poner fin a tales comparaciones al asumir conscientemente los símbolos del profeta Elías: el ministerio itinerante, la perentoria llamada a los discípulos, la misión de reconstituir las doce tribus, la concentración estricta en las regiones del norte de Israel y las señales y maravillas que realizaba en todas partes a las que iba.

No obstante, Antipas, no estaba convencido de las murmuraciones de sus cortesanos. No creía que el predicador de Nazaret fuese Elías, aunque sí Juan el Bautista resucitado, a quien él había asesinado. Cegado por los remordimientos por la ejecución de Juan, era incapaz de imaginar la verdadera identidad de Jesús (Mateo 14:1-2; Marcos 6:14-16; Lucas 9:7-9).

Entre tanto, Jesús y sus discípulos siguieron su lento viaje hacia Judea y Jerusalén. Dejando atrás la aldea de Betsaida, donde, según el Evangelio de Marcos, Jesús alimentó a cinco mil personas con sólo cinco hogazas de pan y dos peces (Marcos 6:30-44), los discípulos comenzaron a viajar por los alrededores de Cesarea de Filipo, una ciudad romana situada al norte del mar de Galilea, que era la capital de la tetarquía del otro hijo de Herodes el Grande, Filipo. Mientras iban andando, Jesús preguntó a sus seguidores, como quien no quiere la cosa: «¿Quién dice la gente que soy yo?»

La respuesta de los discípulos refleja lo que se especulaba en Tiberíades: «Algunos dicen que eres Juan el Bautista. Otros dicen Elías. Y aun otros dicen que eres Jeremías o uno de los otros profetas resucitado».

Jesús se detuvo e inquirió, volviéndose hacia ellos: «Pero ¿quién decís vosotros que soy yo?»

Le correspondió contestar a Simón Pedro, el líder de los Doce, en nombre de todos: «Tú eres el mesías», dijo Pedro, dilucidando en ese momento del relato evangélico el misterio que el tetrarca de Tiberíades posiblemente no alcanzara a entender (Mateo 16:13-16; Marcos 8:27-29; Lucas 9:18-20).

Al cabo de seis días, Jesús llevó a Pedro y a los hermanos Jacobo y Juan —hijos de Zebedeo— a un monte, donde se transfiguró milagrosamente ante su vista. «Sus vestidos se volvieron resplandecientes, muy blancos, como la nieve —escribe Marcos—, tanto que ningún lavador de la tierra los puede hacer tan blancos.» Súbitamente Elías, el profeta y precursor del mesías, apareció en el monte. Con él estaba Moisés, el gran libertador y legislador de Israel, el hombre que acabó con la esclavitud de los israelitas y el pastor que condujo al pueblo de Dios de vuelta a la Tierra Prometida.

La presencia de Elías en la montaña ya había sido primordial en las especulaciones de Tiberíades y en las elucubraciones de los discípulos en Cesarea de Filipo. Pero la aparición de Moisés era algo completamente distinto. Resulta difícil pasar por alto el paralelismo existente entre el relato de lo que se ha dado en llamar la transfiguración y el del Éxodo sobre cómo Moisés recibió la Ley en el monte Sinaí. También Moisés se había llevado a tres acompañantes consigo a la montaña —Aarón, Nadab y Abihú— y también él se había transformado físicamente a partir de esa experiencia. Aunque la transformación de Moisés había sido la consecuencia de haber estado en contacto con la gloria de Dios. De hecho, la escena está escrita de tal manera que Moisés y Elías —la Ley y los profetas— están claramente subordinados a Jesús.

Los discípulos se quedaron aterrados ante la visión, y no era para menos. Pedro trató de disipar la inquietud, ofreciendo erigir tres tabernáculos en ese sitio: uno para Jesús, uno para Elías y uno para Moisés. Cuando habló, una nube que proyectó su sombra cubrió la montaña —igual que había ocurrido siglos antes en el monte Sinaí— y una voz desde la nube repitió las palabras pronunciadas el día en que Jesús comenzó su ministerio en el río Jordán: «Éste es mi hijo, el amado. Escuchadle», dijo Dios, llamando a Jesús del mismo modo (*ho Agapitos*, «el amado») en que había llamado al rey David. Por tanto, lo que la corte de Antipas no podía concebir, y Simón y Pedro nada más podían suponer, ahora quedaba divinamente confirmado por la voz que surgía de la nube posada en lo alto de la montaña: Jesús de Nazaret era el mesías ungido, el rey de los judíos (Mateo 17:1-8; Marcos 9:2-8; Lucas 9:28-36).

Lo que resulta significativo de estas tres escenas, claramente interconectadas, es que hasta ese momento del ministerio de Jesús, particularmente tal como se presentan en el primer evangelio, el de Marcos, él no había hecho ninguna declaración sobre su identidad mesiánica. De hecho, había tratado reiteradamente de ocultar si tenía o no aspiraciones mesiánicas. Silenció a los demonios que lo reconocieron (Marcos 1:23-25, 34, 3:11-12). Juramentó a los que curaba para que mantuvieran el secreto (Marcos 1:43-45, 5:40-43, 7:32-36, 8:22-26). Se escondía tras incomprensibles parábolas y hacía todo lo posible para oscurecer su identidad y su misión ante las multitudes que se reunían a su alrededor (Marcos 7:24). Una y otra vez, Jesús rehusó, evitó, eludió y, en ocasiones, rechazó categóricamente el título de mesías que le conferían los demás.

Existe un término para designar este extraño fenómeno, que tuvo su origen en el Evangelio de Marcos, pero cuyas huellas pueden rastrearse a través de los demás evangelios. Se llama «secreto mesiánico».

Algunos creen que ese secreto mesiánico es una invención del propio evangelista y que es o bien un recurso literario para revelar poco a poco la verdadera identidad de Jesús, o bien

una astuta maniobra para subrayar lo maravillosa y convincente que era la personalidad mesiánica de Jesús; pese a todos los intentos de ocultar su identidad ante las masas, sencillamente no podía ser encubierta. «Mientras más se lo ordenaba [no decirle a nadie nada sobre él] —escribió Marcos—, tanto más ellos lo proclamaban» (Marcos 7:36). No obstante, eso supone atribuir una habilidad literaria al Evangelio de Marcos de la que no existe indicio alguno (el Evangelio de Marcos está escrito en un griego vulgar y elemental que revela la escasa formación de su autor). La idea de que el secreto mesiánico puede haber sido la manera en que Marcos revela la identidad mesiánica de Jesús pasa por alto la afirmación teológica fundamental con la que se inicia el evangelio: «Principio del evangelio de Jesús *el Cristo*» (Marcos 1:1). Además, incluso en el momento en que la identidad mesiánica de Jesús es deducida por primera vez por Simón Pedro, en su dramática confesión a las afueras de Cesarea de Filipo —de hecho, incluso cuando su identidad es espectacularmente revelada por Dios en lo alto de la montaña—, Jesús ordena a sus discípulos mantener el secreto, mandándoles con severidad no decirle a nadie lo que ha proclamado Pedro (Marcos 8:30), y prohibiendo a los tres testigos de su transfiguración que digan una sola palabra sobre lo que han visto (Marcos 9:9).

Es más probable que el secreto mesiánico proceda del Jesús histórico, pese a que puede haber sido adornado y reconstruido en el Evangelio de Marcos, antes de ser adoptado chapuceramente y con visibles reservas por parte de Mateo y de Lucas. Que el secreto mesiánico pueda ser histórico ayuda a explicar por qué los redactores posteriores a Marcos se tomaran tantas molestias para compensar el retrato hecho por su predecesor de un mesías que parecía no querer para nada que le atribuyesen dicho título. Por ejemplo, mientras que el relato de Marcos sobre la confesión de Simón Pedro finaliza con que Jesús no acepta ni rechazar el título, sino que se limita a ordenar «que a nadie dijese lo que habían visto», el relato de Mateo de la misma historia, elaborado veinte años después, presenta a Jesús respondiendo a Pedro con una sonora confirmación de su identidad mesiánica: «¡Bendito seas, Pedro, hijo de Jonás! Porque no sabes esto por ningún mortal, sino que te lo enseñó mi Padre que está en el cielo» (Mateo 16:17).

En Marcos, el episodio milagroso en lo alto del monte acaba sin ningún comentario por parte de Jesús, salvo la firme prohibición de no decir nada acerca de lo ocurrido. Pero en Mateo la transfiguración termina con un largo discurso de Jesús, en el cual identifica a Juan el Bautista con Elías resucitado, y así reclama explícitamente para sí el manto del mesías, como sucesor de Juan/Elías (Mateo 17:9-13). Y de todos modos, pese a esas elaboraciones apologéticas, incluso Mateo y Lucas concluyen ambos con la confesión de Pedro y la transfiguración, y las estrictas órdenes de Jesús, en palabras de Mateo, de «que a nadie dijeran que él era el mesías» (Mateo 16:20).

Si es cierto que el secreto mesiánico puede tener su origen en el Jesús histórico, entonces puede ser la clave para descifrar no lo que Jesús era para la Iglesia primitiva, sino lo que Jesús en persona pensaba que era. Claro que ésta no es tarea fácil. Resulta muy difícil, si no imposible, confiar en los evangelios para acceder a la conciencia de Jesús. Como se ha mencionado reiteradamente, los evangelios no tratan sobre un hombre conocido como Jesús de Nazaret, que vivió hace dos mil años, sino del mesías al que los autores de los evangelios veían como un ser eterno que se sentaba a la diestra de Dios. Los judíos del siglo I que escribieron sobre Jesús ya tenían una opinión formada acerca de quién era. Construyeron un argumento teológico sobre la naturaleza y la función de Jesús como *Cristo*, sin construir una biografía histórica sobre el ser humano.

De todos modos, existe una tensión evidente en los evangelios, entre cómo veía a Jesús la

Iglesia primitiva y cómo éste se veía a sí mismo. Por supuesto, los discípulos que lo siguieron lo reconocían como el mesías, tanto durante su vida como después de su muerte. Pero no hay que olvidar que las expectativas mesiánicas no estaban en modo alguno definidas uniformemente en la Palestina del siglo I. Incluso los judíos que estaban de acuerdo en que Jesús era el mesías no estaban de acuerdo en lo que significaba realmente ser el mesías. Cuando rastreaban las profecías en las Escrituras, descubrían una confusa y con frecuencia contradictoria disparidad de puntos de vista y opiniones sobre la misión e identidad del mesías. Sería un profeta escatológico que aparecería al fin de los tiempos (Daniel 7:13-14; Jeremías 31:31-34). Sería un libertador que libraría a los judíos de la esclavitud (Deuteronomio 18:15-19; Isaías 49:1-7). Sería un aspirante al trono que recrearía el reino de David (Miqueas 5:1-5; Zacarías 9:1-10).

En la Palestina del siglo I, casi cada pretendiente al manto de mesías encajaba perfectamente en esos paradigmas mesiánicos. Ezequías, el jefe de los bandoleros, Judas el Galileo, Simón de Perea y Atronges, el pastor, todos basaron su modelo personal en el ideal davídico, como hicieron Menahem y Simón bar Giora durante la guerra judía. Éstos eran reyes mesías, cuyas aspiraciones regias estaban claramente definidas en sus acciones revolucionarias contra Roma y sus clientes en Jerusalén. Otros, como Teudas, el obrador de maravillas, el Egipcio y el Samaritano se autoproclamaron mesías liberadores según el modelo de Moisés: cada uno de ellos sería el mesías que liberaría a sus seguidores del yugo de la ocupación romana por medio de actos milagrosos. Los profetas oraculares como Juan el Bautista y el santo Jesús ben Ananías pueden no haber asumido abiertamente sus ambiciones mesiánicas, pero sus profecías sobre el fin de los tiempos y el inminente juicio de Dios encajaban a las claras con el arquetipo de mesías profeta que se puede hallar tanto en la Escritura hebrea y en las tradiciones rabínicas como en los comentarios de los rabinos y sus interpretaciones bíblicas, conocidos como Targum.

El problema para la Iglesia primitiva era que Jesús no cuadraba con ninguno de los paradigmas mesiánicos ofrecidos por la Biblia hebrea, ni siquiera cumplía con una sola de las condiciones que se podían esperar del mesías. Jesús hablaba del fin de los tiempos, pero dicho fin no se produjo, ni siquiera después de que los romanos destruyeran Jerusalén y profanaran el templo de Dios. Había prometido que Dios liberaría a los judíos de la esclavitud, pero Dios no hizo tal cosa. Había prometido que las doce tribus de Israel serían reconstituidas y la nación restaurada, y sin embargo los romanos les despojaron de la Tierra Prometida, masacraron a sus habitantes y enviaron al exilio a los sobrevivientes. El reino de Dios que Jesús había profetizado nunca llegó; el orden del nuevo mundo que había descrito nunca se configuró. Según las normas del culto judío y las Escrituras hebreas, Jesús tuvo tanto éxito en sus aspiraciones mesiánicas como cualquiera de los demás candidatos a mesías.

La Iglesia primitiva, por supuesto, reconoció este problema y, como veremos, tomó la decisión consciente de modificar el modelo de mesías. Sus adeptos combinaron y adaptaron las diferentes representaciones del mesías que aparecen en la Biblia hebrea para crear un candidato que trascendiera cualquier expectativa o modelo particular del mismo. Puede que Jesús no hubiera sido profeta, libertador o rey. Pero eso era porque superaba los simples paradigmas mesiánicos. Tal como había probado la transfiguración, Jesús era más importante que Elías (el profeta), más grande que Moisés (el libertador) e incluso más que David (el rey).

Ésa puede haber sido la manera en que la Iglesia primitiva entendió la identidad de Jesús. Pero no parece ser la manera en que él mismo la entendió. Después de todo, en el primer

evangelio no hay ni una sola y definitiva afirmación mesiánica del propio Jesús, ni siquiera al final, cuando comparece ante al sumo sacerdote Caifás y algo pasivamente acepta el título que siguen endosándole los demás (Marcos 14:62). Lo mismo ocurre en el antiguo material de la fuente *Q*, que tampoco contiene ninguna afirmación mesiánica de Jesús. Quizá se resistía a asumir las múltiples expectativas que los judíos tenían acerca del mesías. Quizá rechazara rotundamente el nombramiento. En cualquier caso, el hecho es que, especialmente en Marcos, cada vez que alguien trata de asignarle el título de mesías —ya sea un demonio, alguien que le pide ayuda, uno de los discípulos, e incluso el propio Dios—, Jesús lo rechaza o, como máximo, lo acepta a desgana y siempre con reticencias. Con independencia de cómo concibiera su misión e identidad —suponiendo que creyera ser el mesías—, lo que sugiere el primero de los evangelios es que, por la razón que fuera, Jesús de Nazaret no se refería abiertamente a sí mismo como mesías. Ni, desde luego, se llamaba a sí mismo «hijo de Dios», otro de los títulos que los demás, al parecer, solían conferirle. (Contrariamente a las concepciones cristianas, el título «hijo de Dios» no era una descripción de la conexión filial entre Jesús y Dios, sino una forma tradicional de denominar a los reyes de Israel. Numerosos personajes fueron así llamados en la Biblia, y ninguno tantas veces como David, el más importante de los reyes: II Samuel 7:14; Salmos 2:7, 89:26; Isaías 42:1). En lugar de eso, para referirse a sí mismo, Jesús usaba un título completamente distinto, tan enigmático y singular que durante siglos los investigadores estuvieron tratando desesperadamente de imaginar qué quería decir. Jesús se autodenominaba «Hijo del Hombre».

El término «Hijo del Hombre» (*ho huios anthropou* en griego) aparece unas ocho veces en el Nuevo Testamento, y sólo una vez, en un episodio claramente melodramático de los Hechos de los Apóstoles, se pone en boca de alguien que no sea Jesús. En dicho episodio, uno de sus seguidores, Esteban, está a punto de ser lapidado por proclamar que Jesús es el mesías prometido. Cuando una horda de judíos encolerizados lo rodea, Esteban tiene una súbita e intensa visión en la que, al contemplar los cielos, ve a Jesús envuelto en la gloria de Dios. «¡Mirad!», grita con los brazos extendidos en el aire. «Veo el cielo abierto y al Hijo del Hombre de pie a la derecha de Dios» (Hechos de los Apóstoles 7:56). Fueron las últimas palabras que pronunció antes de que las piedras comenzaran a volar.

El uso por parte de Esteban de dicho término peculiar de carácter formulaico prueba que los cristianos se referían a Jesús como Hijo del Hombre después de su muerte. Pero la extrema rareza del término fuera de los evangelios y el hecho de que nunca aparezca en las epístolas de Pablo llevan a considerar poco plausible que *Hijo del Hombre* sea una expresión cristológica, creada por la Iglesia primitiva para describir a Jesús. Por el contrario, dicho título, que es tan ambiguo y tan poco frecuente en las Escrituras hebreas, y cuyo significado, a día de hoy, nadie tiene claro, induce a pensar que, casi con certeza, era el que Jesús se daba a sí mismo.

Hay que tener en cuenta, por supuesto, que Jesús hablaba arameo, no griego, lo que implica que, si se le atribuye a él la expresión *hijo del hombre*, hubiera dicho en arameo *bar enash* o quizá su equivalente hebreo, *ben adam*, ya que ambas expresiones significan «hijo de un ser humano». En otras palabras, decir *hijo del hombre* en hebreo o en arameo es lo mismo que decir *hombre*, que es exactamente como se utiliza dicho término con mayor frecuencia en la Biblia hebrea: «Dios no es hombre, para que mienta, ni hijo del hombre [*ben adam*] para que se arrepienta» (Números 23:19).

De modo que podría aducirse que también era ésta la manera en que Jesús usaba la expresión: como un término hebreo/arameo común para decir *hombre*. Ese significado

idiomático ciertamente se encuentra en algunas de las primeras referencias al hijo del hombre que pueden hallarse en *Q* y en el Evangelio de Marcos:

«Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; mas el Hijo del Hombre [es decir, «un hombre como yo»] no tiene dónde recostar su cabeza» (Mateo 8:20 | Lucas 9:58).

«Y a cualquiera que dijere palabra contra el Hijo del Hombre [es decir, «cualquier hombre»] le será perdonado; pero a cualquiera que hablare contra el Espíritu Santo no le será perdonado, ni en este mundo, ni en el venidero» (Mateo 12:32 | Lucas 12:10).

Algunos incluso han argumentado que Jesús deliberadamente usaba esta expresión como forma de enfatizar su humanidad, porque era la manera que tenía de decir: «Yo soy un ser humano [*bar enash*]». No obstante, semejante explicación se basa en el supuesto de que era necesario recordarle a la gente de la época de Jesús lo que él era en realidad, «un ser humano», como si creyera que alguien lo dudara. Lo más probable es que no. Los cristianos actuales pueden considerar a Jesús como Dios encarnado, pero esa concepción del mesías ha sido anatema durante los cinco mil años de escritura, pensamiento y teología judíos. La idea de que el público de Jesús habría necesitado constantemente que se le recordase que él era «sólo un hombre» sencillamente carece de sentido.

En cualquier caso, mientras que ciertamente el término arameo en su forma indefinida (*bar enash*, en lugar de la forma definida *bar enasha*) puede traducirse como «un hijo del hombre», o simplemente «hombre», en el caso de la versión griega, *ho huios tou anthropou*, únicamente puede significar «el hijo del hombre». La diferencia entre el griego y el arameo es significativa y no parece ser el resultado de una mala traducción de los autores de los evangelios. Al emplear la forma definida de la frase, Jesús la estaba usando de una manera completamente nueva, sin precedentes: como un *título*, no como una expresión. Sencillamente, Jesús no se estaba llamando a sí mismo «un hijo de hombre», sino que se estaba llamando a sí mismo *el* Hijo del Hombre.

El uso idiosincrático de Jesús de esta críptica expresión habría sido completamente novedoso para su público. Se suele suponer que cuando Jesús hablaba de sí mismo como el Hijo del Hombre, los judíos sabían de lo que estaba hablando. Pero no lo sabían. De hecho, los judíos de la época de Jesús no tenían una idea unificada sobre *hijo del hombre*. No es que el término les resultara extraño, ya que les habría evocado inmediatamente una serie de imágenes contenidas en los libros de Ezequiel, Daniel o los Salmos. Pero no lo hubieran reconocido como un título, a diferencia, por ejemplo, de Hijo de Dios.

También Jesús habría examinado las Escrituras hebreas para extraer sus imágenes del Hijo del Hombre como un individuo distinto, en lugar de un sinónimo de *hombre*. Puede que recurriese al libro de Ezequiel, donde para referirse al profeta se emplea «Hijo del Hombre» cerca de noventa veces: «[Dios] me dijo, Hijo del Hombre [*ben adam*], ponte en pie para que yo te hable» (Ezequiel 2:1). Aunque si hay algo en que los investigadores están de acuerdo es en que la fuente primaria de la peculiar interpretación del término por parte de Jesús es el libro de Daniel.

Escrito durante el reinado del monarca seléucida Antíoco Epifanes (175-164 a. e. c.) —el rey que se creía un dios—, en el libro de Daniel hay una serie de visiones apocalípticas que el profeta afirma haber tenido mientras actuaba como vidente en la corte de Babilonia. En una de esas visiones, Daniel ve cuatro bestias monstruosas que emergen de un mar inmenso, cada una de las cuales representa a uno de los cuatro grandes reinos: Babilonia, Persia, Media y el reino griego de Antíoco. Los cuatro animales campan por la tierra saqueando y devastando las ciudades humanas. En medio de la muerte y la destrucción, Daniel ve lo que describe como «el Anciano de Días» (Dios), sentado en un trono hecho de

llamas de fuego, cuyo vestido era blanco como la nieve, el pelo de su cabeza como lana limpia. «Mil millares le servían —escribe Daniel—, y diez mil veces diez mil seguían de pie delante de él.» El «Anciano de Días» juzga a las bestias, mata a algunas quemándolas con fuego y ejerce su dominio y autoridad sobre el resto. Entonces, mientras Daniel contempla asombrado el espectáculo, ve llegar a «uno como un hijo del hombre [*bar enash*] con las nubes del cielo».

«Y vino hasta el Anciano de Días, y le hicieron acercarse delante de él —escribe Daniel sobre esa figura misteriosa—. Y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran; su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino uno que no será destruido» (Daniel 7:1-14). Así pues, a ese «uno como un hijo del hombre», al que Daniel parece referirse como a un individuo concreto, le es dada la soberanía sobre la tierra y se le conceden poder y autoridad para gobernar sobre todas las naciones y todos los pueblos *como rey*.

Daniel y Ezequiel no son los únicos libros en los que se utiliza «Hijo del Hombre» para referirse a una persona específica y singular. El término aparece más o menos de la misma manera en los libros apócrifos IV Esdras y I Enoc, más concretamente en la parte de las parábolas de este último, lo que da nombre a dicho libro, ya que se conoce popularmente como *Parábolas* (I Enoc 37-72). En esas páginas, Enoc tiene una visión en la que está mirando el cielo y ve a una persona a la que describe como «el Hijo del Hombre, que posee la justicia». Llama a esta figura «el Elegido», y sugiere que es el designado por Dios antes de la creación para ir a la tierra a juzgar a la humanidad en nombre de Dios. Se le concederá poder eterno y reinado sobre la tierra y juzgará duramente a los reyes de este mundo. Los ricos y poderosos le suplicarán misericordia, pero no se les tendrá compasión. Al final de ese pasaje, el lector descubre que ese hijo del hombre es el propio Enoc.

En IV Esdras, la figura del Hijo del Hombre sale del mar, y vuela sobre «las nubes del cielo». Como en Daniel y Enoc, el Hijo del Hombre de Esdras también llega para juzgar a los malvados. Su cometido es reconstituir las doce tribus de Israel, reunir sus fuerzas en el monte Sión y destruir los ejércitos de los hombres. Pero mientras que el juez apocalíptico de Esdras aparece como «semejante a la figura de un hombre», no es un simple mortal. Es un ser preexistente con poderes sobrenaturales que escupe fuego por la boca para consumir a los enemigos de Dios.

Tanto IV Esdras como las *Parábolas* de Enoc fueron escritos cerca del final del siglo I de la era común, después de la destrucción de Jerusalén y cuando ya hacía mucho tiempo que Jesús estaba muerto. No hay duda de que esos dos textos apócrifos influyeron en los cristianos primitivos, que pueden haberse aferrado al ideal de un Hijo del Hombre más espiritual y preexistente descrito en ellos para reinterpretar la misión y la identidad de Jesús y contribuir a explicar por qué había fracasado en el cumplimiento de sus funciones mesiánicas en la tierra. El Evangelio de Mateo, en particular, que fue escrito alrededor de la misma época que las *Parábolas* y IV Esdras, parece haber tomado en préstamo gran parte de la imaginería de éstos, incluyendo el «trono de gloria» sobre el cual se sentará el Hijo del Hombre al fin de los tiempos (Mateo 19:28; I Enoc 62:5) y el «horno encendido» en el que echará a los malvados (Mateo 13:41-42; I Enoc 54:3-6); ninguna de estas expresiones aparece en ningún otro lugar, salvo en el Nuevo Testamento. Pero es absolutamente imposible que Jesús de Nazaret, que murió más de sesenta años antes de la redacción de las *Parábolas* o de IV Esdras, se viera influido por ninguna de estas dos obras. Mientras que la imagen que ofrecen Enoc/Esdras de un hijo del hombre eterno, escogido por Dios en el principio de los tiempos para juzgar a la humanidad y gobernar la tierra en su nombre, fue

finalmente trasladada a Jesús (a tal punto que en la época en que Juan escribió su evangelio, el Hijo del Hombre era una figura puramente divina —el *logos*—, mucho más parecida al hombre original de IV Esdras), el propio Jesús no pudo haber entendido al Hijo del Hombre de igual manera.

Si se acepta la perspectiva consensuada de que la fuente principal, si no la única referencia de Jesús sobre el Hijo del Hombre, fue el libro de Daniel, entonces hay que examinar el pasaje de los evangelios en el cual el uso que Jesús hace del título evoca más claramente el de dicho profeta para descubrir qué quería decir Jesús con eso. La mayoría de los investigadores están de acuerdo en que ese pasaje, en el que se utiliza el término Hijo del Hombre, ya cerca del fin de la vida de Jesús, remite genuinamente a las palabras del Jesús histórico.

Según los evangelios, Jesús fue llevado ante el Sanedrín para responder de los cargos de los que se le acusaba. Y uno tras otro, los sacerdotes, los ancianos y los escribas lanzaron sus acusaciones hacia él, que permaneció impasible, silencioso y sin responder. Finalmente, el sumo sacerdote Caifás se puso en pie y le preguntó directamente: «¿Eres el mesías?»

Y es aquí, al final del viaje que había comenzado en las sagradas orillas del río Jordán, cuando el secreto mesiánico es finalmente desvelado y la verdadera naturaleza de Jesús, al parecer, es revelada.

«Yo soy», respondió Jesús.

Pero inmediatamente después, enturbia esta manifestación rotundísima y concisa de su identidad mesiánica con una exhortación mística extraída directamente del libro de Daniel, que vuelve a arrojar confusión sobre todo: «y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo» (Marcos 14:62).

La primera mitad de la respuesta de Jesús al sumo sacerdote es una alusión a los Salmos, cuando Dios promete al rey David que estará sentado a su diestra «hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies» (Salmo 110:1). Pero la frase «y viniendo en las nubes del cielo» es una referencia directa al Hijo del Hombre de la visión de Daniel (Daniel 7:13).

Ésta no es la primera vez que Jesús transforma las palabras de alguien que lo proclama mesías en un discurso sobre el Hijo del Hombre. Después de la confesión de Pedro en las cercanías de Cesarea de Filipo, Jesús primero lo hace callar, para después describir cómo el Hijo del Hombre debe sufrir y ser rechazado, antes de ser asesinado y resucitar a los tres días (Marcos 8:31). Después de la transfiguración, Jesús hace jurar a sus discípulos que mantendrán el secreto, pero sólo hasta «cuando el Hijo del Hombre hubiese resucitado de los muertos» (Marcos 9:9). En ambos casos está claro que el concepto que Jesús tiene del Hijo del Hombre está por encima de las afirmaciones de terceros sobre su identidad mesiánica. Incluso al final de su vida, cuando se hallaba en presencia de sus acusadores, sólo estuvo dispuesto a aceptar el título genérico de mesías si se ajustaba a su específica interpretación del Hijo del Hombre, la del libro de Daniel.

Lo que esto sugiere es que la clave para descubrir el secreto mesiánico, y, por lo tanto, la percepción que Jesús tenía de sí mismo, está en descifrar su peculiar interpretación de lo que es «uno como un Hijo del Hombre» en el libro de Daniel. Y ahí es donde se está lo más cerca posible de descubrir quién pensaba Jesús que era él. Porque mientras que la extraña figura del Hijo del Hombre en Daniel nunca se identifica explícitamente como el mesías, sí que es clara e inequívocamente llamada *rey*, uno que va a gobernar en nombre de Dios a todos los pueblos de la tierra. ¿Puede ser eso lo que Jesús quería decir al darse a sí mismo el extraño título de «Hijo del Hombre»? ¿Se estaba llamando a sí mismo rey?

Ciertamente, Jesús habló largamente del Hijo del Hombre y a menudo en términos

contradictorios. Es poderoso (Marcos 14:62), aunque sufre (Marcos 13:26). Está presente en la tierra (Marcos 2:10), aunque vendrá en el futuro (Marcos 8:38). Será rechazado por los hombres (Marcos 10:33), aunque los juzgará (Marcos 14:62). Es al mismo tiempo gobernante (Marcos 8:38) y servidor (Marcos 10:45). Pero lo que se deduce de este conjunto de afirmaciones contradictorias, en realidad, es bastante coherente con la manera en que Jesús describe el reino de Dios. De hecho, las dos ideas —el Hijo del Hombre y el reino de Dios— están a menudo vinculadas entre sí en los evangelios, como si se creyera que representan un único y mismo concepto. Ambas están descritas en términos asombrosamente similares y, a veces, se presentan como intercambiables, igual que cuando en el Evangelio de Mateo aparece modificado el famoso versículo de Marcos 9:1 —«De cierto os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte hasta que hayan visto el reino de Dios venido con poder»— para convertirlo en «De cierto os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte hasta que hayan visto al Hijo del Hombre *viniendo en su reino*» (Mateo 16:28).

Al reemplazar unos términos por los otros, Mateo da a entender que el reino que pertenece al Hijo del Hombre es el mismo que el reino de Dios. Y dado que este último está erigido sobre un orden inverso al presente, en el que los pobres se convertirán en poderosos y los débiles serán enaltecidos, ¿qué mejor rey para gobernar sobre ellos en nombre de Dios que uno que encarna en sí mismo el nuevo orden social que tiene en su mente? Un rey campesino. Un rey sin un sitio donde reclinar la cabeza. Un rey que ha venido para servir, no para que lo sirvan. Un rey montado en un asno.

Cuando Jesús se llama a sí mismo el Hijo del Hombre, usando la descripción de Daniel como un título, expone claramente cómo ve su identidad y su misión. Se asocia a sí mismo con el paradigma del mesías davídico, el rey que va a gobernar la tierra en nombre de Dios, que reunirá a las doce tribus de Israel (en el caso de Jesús, a través de los doce apóstoles, que «se sentarán en doce tronos») y restaurará la nación de Israel a su antigua gloria. Está reclamando el mismo sitio que el rey David «a la diestra del Poder». En resumen, se está llamando a sí mismo rey. Está declarando, no obstante, de una manera deliberadamente críptica, que su función no es meramente la de dar comienzo al reino de Dios con sus actos milagrosos, sino la de gobernar dicho reino en nombre de Dios.

Reconociendo el obvio peligro que entrañaban sus ambiciones regias y deseando evitar en la medida de lo posible el destino de los demás que habían osado reclamar dicho título, Jesús intentó rebajar el tono de todos aquellos que lo declaraban mesías, optando en su lugar por el título, más ambiguo y menos cargado de implicaciones, de «Hijo del Hombre». El secreto mesiánico nació precisamente de la tensión que surgió entre el deseo de Jesús de promover su identidad de Hijo del Hombre frente al título de mesías que le habían dado sus seguidores.

Independientemente de cómo Jesús se veía a sí mismo, lo cierto es que nunca fue capaz de fundar el reino de Dios. El dilema para la Iglesia primitiva estaba claro: o Jesús era otro mesías fallido, o lo que los judíos de la época esperaban del mesías estaba equivocado y necesitaba de algunos retoques. Para los que optaron por la última de estas posibilidades, la imagería apocalíptica de los libros de I Enoc y IV Esdras, ambos escritos mucho después de la muerte de Jesús, preparaban el camino para permitir a la Iglesia primitiva reemplazar la imagen que Jesús tenía de sí mismo como rey y mesías por un nuevo paradigma de mesías, posterior a la Gran Revuelta Judía, como un Hijo de Hombre preexistente, predeterminado, celestial y divino, cuyo «reino» no es de este mundo.

Pero el reino de Jesús —el reino de Dios— sí era en gran medida de este mundo. Y aunque

la idea de que un pobre campesino galileo reivindique para sí un reino pueda parecer ridícula, no es más absurda que las ambiciones regias de sus colegas mesías, Judas el Galileo, Menahem, Simón bar Giora, Simón bar Kojba y los demás. Al igual que ellos, las aspiraciones a la realeza de Jesús no se basaban en su poder o su fortuna. Al igual que ellos, Jesús no tenía un gran ejército para derrocar el reino de los hombres, ni flota para surcar con ella los mares romanos. La única arma con la que contaba para establecer el reino de Dios era la que habían usado todos los mesías que habían venido antes o después que él, la misma arma usada por los rebeldes y bandoleros que finalmente echaron el Imperio romano de la ciudad de Dios: el *celo*.

Ahora, con la festividad de Pascua próxima a celebrarse —la conmemoración de la liberación de Israel del dominio pagano—, Jesús finalmente transmitiría ese mensaje a Jerusalén. Provisto de su *celo* como arma, desafiaría directamente a las autoridades del templo y a sus supervisores romanos mostrándoles de quién era el auténtico soberano de Tierra Santa. Pero, pese a que fuera Pascua, Jesús no entraría en la ciudad sagrada como un humilde peregrino. Él era el legítimo rey de Jerusalén, había venido a reclamar el trono de Dios. Y la única manera en que un rey podía entrar en Jerusalén era con una multitud desbordante que agitara ramas de palmera, proclamara su victoria frente a los enemigos de Dios y depositara sus capas en el camino por donde él pasara, gritando: «¡Hosanna! ¡Hosanna al *Hijo de David*! ¡Bendito el que viene en nombre de Señor!» (Mateo 21:9; Marcos 11:9-10; Lucas 19:38).

No hay más rey que César

Estaba rezando cuando finalmente lo fueron a buscar: un grupo enardecido que blandía espadas, antorchas y garrotes de madera, enviado por el sacerdote principal y los ancianos, para capturarlo en su escondite del huerto de Getsemaní. Se esperaba algo así. Jesús había advertido a sus discípulos de que vendrían a buscarlo. Y ése era el motivo por el cual se escondían en Getsemaní, protegidos por la oscuridad y armados con espadas, tal como Jesús había ordenado. Estaban preparados para un enfrentamiento. Pero la partida que vino a detenerlos sabía exactamente dónde se encontraban. Les había avisado uno de los Doce, Judas Iscariote, que conocía su precisa ubicación y podía identificar a Jesús. Aun así, éste y sus discípulos no serían prendidos fácilmente. Uno de ellos desenvainó su espada, lo que provocó una breve refriega que tuvo como consecuencia que un criado del sumo sacerdote fuese herido. No obstante, la resistencia era inútil, y los discípulos fueron obligados a abandonar a su maestro y huir en la noche cuando Jesús fue apresado, atado y arrastrado de vuelta a la ciudad para encarar a sus acusadores.

Lo condujeron al patio del sumo sacerdote Caifás, donde el sacerdote principal, los escribas y los ancianos —el Sanedrín entero— se había reunido. Allí lo interrogaron sobre sus amenazas al templo, usando sus propias palabras contra él: «Nosotros le oímos decir: “Yo destruiré este templo hecho por manos, y en tres días edificaré otro no hecho por manos.”» Es una acusación grave. El templo es la máxima institución cívica y religiosa de los judíos. Es la única raíz del culto judío y el símbolo principal de la hegemonía romana sobre Judea. Incluso la más leve de las amenazas al templo despertaría inmediatamente la atención de las autoridades sacerdotales y romanas. Unos años antes, cuando dos rabinos zelotes, Judas ben Sarifeo y Matías ben Margalo, compartieron con sus discípulos sus planes para retirar el águila dorada que Herodes el Grande había colocado encima de la puerta principal del templo, ambos rabinos y cuarenta de los discípulos fueron detenidos y quemados vivos. Pero Jesús se negó a responder de las acusaciones que pesaban sobre él, probablemente porque no tenía respuesta que ofrecer. Al fin y al cabo, había amenazado pública y repetidamente al Templo de Jerusalén, prometiendo que «no va a quedar ni una piedra sobre otra. Todo será destruido» (Marcos 13:2). Había estado en Jerusalén sólo unos días, pero ya había causado revuelo en el patio de los Gentiles, interrumpiendo violentamente las transacciones financieras del templo. Había reemplazado el costoso sacrificio de sangre y carne ordenado por el templo por sus sanaciones y exorcismos gratuitos. Durante tres años había manifestado su cólera por los sacerdotes del templo, amenazando su primacía y su poder. Había condenado a los escribas y a los ancianos como «una generación de víboras», y prometido que el reino de Dios acabaría con toda la casta sacerdotal. Su auténtico ministerio se basaba en la destrucción del orden presente y la eliminación del poder de cada una de las personas que ahora lo estaban juzgando. ¿Qué más quedaba por decir?

Por la mañana, Jesús está nuevamente atado y lo escoltan a lo largo de las murallas de roca basta de la fortaleza Antonia para comparecer ante Poncio Pilato. Como gobernador, la principal responsabilidad de Pilato en Jerusalén es mantener el orden en nombre del emperador. La única razón por la que un pobre campesino y jornalero judío podría ser llevado ante él era que esa persona hubiera puesto en peligro dicho orden. En caso contrario, no habría audiencia, ni preguntas que hacer, ni necesidad de defenderse. Pilato, como revela la historia, no era hombre de celebrar juicios. En sus diez años como gobernador de Jerusalén, había enviado a cientos de miles de personas a la cruz, trazando una simple raya con su pluma roja sobre un papiro. Incluso la idea de que pudiera hallarse

en la misma habitación que Jesús, nada menos que para concederle un «juicio» resulta inimaginable. O bien la amenaza que Jesús suponía para la estabilidad de Jerusalén era tan grave como para que fuese el único de entre un puñado de judíos en tener la oportunidad de estar ante Pilato y responder por sus presuntos crímenes o, de lo contrario, el así llamado juicio de Pilato es una invención.

Hay motivos para sospechar esto último. La escena tiene un inconfundible aire teatral. Es el último momento del ministerio de Jesús, el final de un trayecto que había comenzado tres años antes en las riberas del Jordán. En el Evangelio de Marcos, Jesús habla solamente una vez más después de su encuentro con Pilatos, mientras se retuerce de dolor en la cruz:

«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Marcos 15:34).

Y aun en el elocuente relato de Marcos ocurre algo entre el juicio de Jesús ante Pilato y su muerte en una cruz que es tan increíble, tan obviamente artificial, que arroja sospechas sobre todo el episodio que precede a la crucifixión de Jesús. Pilato, habiendo entrevistado a Jesús y hallándolo inocente de todos los cargos, lo presenta ante los judíos junto con un bandido (*lestes*) llamado Barrabás que había sido acusado de asesinar a un guardia romano durante la insurrección en el templo. Según Marcos, el gobernador romano acostumbraba a liberar a un prisionero y entregarlo a los judíos, cualquiera que éstos pidieran, durante la fiesta de Pascua. Cuando Pilato pregunta a la multitud qué prisionero querrían que liberase —Jesús, el predicador y traidor a Roma o Barrabás, el insurrecto y asesino—, lo que demanda la multitud es la liberación del insurrecto y asesino y la crucifixión del predicador. «¿Por qué?» —pregunta Pilato, apesadumbrado ante la idea de estar enviando a un inocente campesino judío a la muerte—. ¿Pues qué mal ha hecho?»

Pero la masa grita aún más alto que quiere la muerte de Jesús: «¡Crucifícale! ¡Crucifícale!» (Marcos 15:1-20).

En general la escena no tiene sentido. Dejando a un lado que fuera de los evangelios no existe ni la menor prueba histórica de tal costumbre de ningún gobernador romano en Pascua, lo que resulta verdaderamente increíble es el retrato de Poncio Pilato: un hombre célebre por su aversión a los judíos, por su total desprecio por los rituales y costumbres judías, tan proclive a firmar como si tal cosa las órdenes de ejecución que llegaron a presentar una queja formal a Roma en su contra, dedicando un mero segundo de su tiempo a reflexionar sobre el destino de uno más de tantos agitadores judíos.

¿Por qué habría de inventar Marcos una escena tan evidentemente ficticia que su público judío de inmediato habría reconocido como falsa? La respuesta es sencilla: porque Marcos no escribía para el público judío. El público de Marcos estaba en Roma, donde él mismo residía. Su relato de la vida y la muerte de Jesús de Nazaret fue escrito pocos meses después de que la Gran Revuelta Judía hubiera sido aplastada y Jerusalén destruida.

Al igual que los judíos, los primitivos cristianos se esforzaban por dar sentido al trauma de aquella rebelión y sus consecuencias. Más concretamente, debían reinterpretar el mensaje revolucionario de Jesús y la identidad que se confería a sí mismo como regio Hijo del Hombre, a la luz del hecho de que el reino de Dios que estaban esperando nunca se había materializado. Dispersos por el territorio del Imperio romano, era lógico que los autores de los evangelios se distanciaran de los movimientos independentistas judíos, suprimiendo en la medida de lo posible cualquier indicio de radicalismo o violencia, revolución o fanatismo zelote de la historia de Jesús, y adaptando sus palabras y acciones a la nueva situación política en la que se encontraban. Esta labor fue un poco más fácil por el hecho de que muchos entre la comunidad cristiana de Jerusalén parecían haber permanecido ajenos a la guerra con Roma, viéndola como un bienvenido signo del fin de los tiempos prometidos

por su mesías. Según el historiador del siglo III Eusebio de Cesarea, un número importante de cristianos de Jerusalén huyeron a Cisjordania. «A la gente de la Iglesia en Jerusalén — escribió Eusebio—, de acuerdo con cierto oráculo dado por vía de revelación a hombres probos de allí, les fue ordenado marcharse de la ciudad antes de la guerra y habitar en otra de Perea, llamada Pella.» En la mayoría de fuentes conocidas, la iglesia que esas personas dejaron atrás fue demolida en el 70 e. c., y toda huella de los primitivos cristianos de Jerusalén quedó enterrada en un montón de escombros y cenizas.

Con el templo en ruinas y la religión judía convertida en paria, los judíos seguidores de Jesús como mesías tenían fácil la decisión: o seguían manteniendo sus conexiones con el culto religioso de sus padres y, por tanto, compartían la hostilidad de Roma (la hostilidad de Roma hacia los cristianos alcanzaría su cima mucho más tarde), o se alejaban del judaísmo y transformaban a su mesías de un judío ferozmente nacionalista a un pacífico predicador, que hacía buenas obras y cuyo reino no era de este mundo.

No era solamente miedo a las represalias de Roma lo que guiaba a esos cristianos primitivos. Con Jerusalén saqueada, el cristianismo ya no era una pequeña secta judía en el centro de un país predominantemente judío y rodeada de cientos de miles de judíos.

Después del 70 e. c., el centro del movimiento cristiano se trasladó desde la judía Jerusalén hacia las ciudades grecorromanas del Mediterráneo: Alejandría, Corinto, Éfeso, Damasco, Antioquía, Roma. Una generación después de la crucifixión de Jesús, sus seguidores no judíos superaban en número y eclipsaban a los judíos. Al final de la primera centuria, cuando fueron escritos la mayor parte de los evangelios, Roma —en particular la élite intelectual romana— se había convertido en el principal público del evangelismo cristiano.

Comunicarse con este público particular requería una pizca de creatividad por parte de los evangelistas. No sólo debían ser eliminadas todas las trazas de celo revolucionario de la vida de Jesús, sino que también hacía falta que los romanos fueran completamente absueltos de cualquier responsabilidad por su muerte. *Fueron los judíos quienes mataron al mesías*. Los romanos habían sido peones, instrumentos involuntarios del sumo sacerdote Caifás, que deseaba asesinar a Jesús a toda costa, pero que no tenía los medios legales para hacerlo. El sumo sacerdote había engañado al gobernador romano Poncio Pilato para que cometiera un trágico error judicial. El pobre Pilato había intentado hacer todo lo posible por salvar a Jesús. Pero los judíos reclamaban sangre, de modo que no tuvo más remedio que ceder ante ellos, accediendo a entregar a Jesús para que fuera crucificado. De hecho, cuanta más distancia hay entre la escritura de cada evangelio, en relación con el año 70 e. c., y la destrucción de Jerusalén, más distante y estrafalario se vuelve el papel de Pilato en la muerte de Jesús del que realmente tuvo.

El Evangelio de Mateo, escrito en Damasco unos veinte años después de la Gran Revuelta Judía, pinta a un Poncio Pilato que hace grandes esfuerzos para liberar a Jesús. Habiendo sido advertido por su mujer de que no tuviera nada que ver «con aquel justo» y reconociendo que las autoridades religiosas le habían entregado a Jesús únicamente «por envidia», el Pilato de Mateo literalmente se lava las manos de cualquier culpa que pudiera tener en relación con la muerte de Jesús. «Inocente soy yo de la sangre de este justo —les dice a los judíos—, allá vosotros.»

Cuando Mateo vuelve sobre el relato de Marcos, los judíos responden a Pilato «como un todo» —es decir, como un pueblo entero (*pas ho laos*)— que ellos mismos aceptan la culpa de la muerte de Jesús desde ese día hasta el fin de los tiempos: «Su sangre sea sobre nosotros, y sobre nuestros hijos» (Mateo 27:1-26).

Lucas, que escribe en la ciudad griega de Antioquía y alrededor de la misma época que

Mateo, no sólo confirma la inocencia de Pilato en la muerte de Jesús, sino que inesperadamente extiende esa amnistía a Herodes Antipas. La versión reelaborada por Lucas del texto de Marcos presenta a Pilato fustigando al sacerdote principal, a los líderes religiosos y a la gente por las acusaciones que habían osado lanzar contra Jesús. «Me habéis traído a este hombre acusado de fomentar la rebelión entre el pueblo [de la Ley], pero resulta que lo he interrogado delante de vosotros, sin encontrar que sea culpable de lo que lo acusáis. Y es claro que tampoco Herodes lo ha juzgado culpable [a Jesús], puesto que nos lo devolvió. Como podéis ver, no ha cometido ningún delito que merezca la muerte» (Lucas 23:13-15). Después de tratar de disuadir a los judíos de su sed de sangre *por tres veces*, Pilato consiente con reticencia a sus demandas y entrega a Jesús para que sea crucificado. No es extraño que sea el último de los evangelios canónicos el extremo impulsor de la presunción de inocencia de Pilato y la culpa de los judíos. En el Evangelio de Juan, escrito en Éfeso, en algún momento posterior al 100 e. c., Pilato hace todo lo que puede para salvar la vida de ese pobre campesino judío, no porque piense que Jesús es inocente, sino porque al parecer cree que, de hecho, puede ser el «Hijo de Dios». No obstante, después de luchar en vano con las autoridades judías para liberar a Jesús, el despiadado prefecto que comanda legiones de tropas y que está acostumbrado a enviarlas a masacrar judíos por las calles cada vez que protestan por cualquiera de sus decisiones (tal como hiciera cuando los judíos pusieron objeciones a que hurtara el tesoro del templo para pagar el acueducto de Jerusalén), se ve forzado por las exigencias de la revoltosa masa a entregar a Jesús. Cuando Pilato lo entrega para que sea crucificado, el propio Jesús elimina toda duda acerca de quién es el verdadero responsable de su muerte: «el que me puso en tus manos es culpable de un pecado más grande», le dice Jesús a Pilato, absolviéndolo personalmente de toda culpa y enviando una acusación directa a las autoridades religiosas judías. Juan entonces añade un insulto final e imperdonable al pueblo judío que, en ese momento, está al borde de una insurrección a gran escala, al atribuirles la más sucia y blasfema pieza de pura herejía que ningún judío del siglo I pudiera imaginarse siquiera diciendo. Cuando Pilato pregunta qué debe hacer con «su rey», los judíos responden: «¡No tenemos más rey que César!» (Juan 19:1-16).

Por lo tanto, un relato inventado por Marcos, con propósitos estrictamente evangelizadores, para absolver a Roma de toda culpa por la muerte de Jesús, se amplía hasta el punto del absurdo, convirtiéndose con el transcurso del tiempo en la base para dos mil años de antisemitismo cristiano.

Por supuesto, no resulta inconcebible que Jesús hubiera sido recibido por el gobernador romano en una breve audiencia, pero, de nuevo, sólo si la magnitud de su crimen hubiese justificado una atención especial. A fin de cuentas, Jesús no era un simple alborotador. Su provocativa entrada en Jerusalén, conducido por una multitud de devotos declarándolo rey, su acto de desorden público en el templo, la envergadura de la fuerza que entró en Getsemaní para arrestarlo, todo eso indica que las autoridades veían a Jesús de Nazaret como una seria amenaza para la estabilidad y el orden en Judea. Un «criminal» de tal calibre podía muy probablemente considerarse alguien merecedor de la atención de Pilato. Pero cualquier juicio que se le hubiera hecho habría sido breve y superficial, con el único propósito de registrar oficialmente los cargos por los cuales sería ejecutado. Así pues, la única pregunta que Pilato le hizo a Jesús en todos los relatos de los cuatro evangelios habría sido: «¿Eres el rey de los judíos?»

Si el relato del evangelio fuera una obra dramática (que lo es), la respuesta de Jesús a la pregunta de Pilato debería ser el punto culminante que precipitara el desenlace: la

crucifixión. Es el momento de pagar el precio por todo lo que Jesús había dicho y hecho en los tres años anteriores: los ataques a las autoridades sacerdotales, la condena a la ocupación romana, la reivindicación del poder regio. Todo ello había conducido a ese inevitable momento del fallo, tal como Jesús dijo que ocurriría. De ahí en adelante lo que vendría sería la cruz y la tumba.

Sin embargo, quizá no haya otro momento en la breve vida de Jesús que sea más opaco e inaccesible a los investigadores que éste. En parte tiene que ver con las múltiples tradiciones sobre las que se basa el relato del juicio y la crucifixión de Jesús. Recordemos que mientras que el de Marcos fue el primer evangelio escrito, a éste lo habían precedido bloques de tradiciones orales y escritas sobre Jesús, que habían sido transmitidas por sus primeros seguidores. Uno de esos «bloques» ya lo hemos presentado: el material exclusivo de los evangelios de Mateo y de Lucas que los investigadores denominan *Q*. Pero hay motivos para creer que existían otros bloques de tradiciones anteriores al Evangelio de Marcos que trataban exclusivamente de la crucifixión y la muerte de Jesús. Los denominados relatos de la Pasión establecen una secuencia básica de hechos que los primitivos cristianos creían que habían ocurrido al final de la vida de Jesús: la Última Cena. La traición de Judas Iscariote. La captura en Getsemaní. La comparecencia ante el sumo sacerdote y ante Pilato. La crucifixión y el entierro. La resurrección a los tres días.

Esta secuencia de hechos realmente no recoge una historia, sino que está diseñada estrictamente con objetivos litúrgicos. Fue un medio para los primitivos cristianos de rememorar los últimos días de su mesías a través de un ritual, como, por ejemplo, compartiendo la misma comida que él había compartido con sus discípulos, rezando las mismas plegarias que él había ofrecido en Getsemaní, etc. La contribución de Marcos a los relatos de la Pasión fue la transformación de esta secuencia ritualizada de hechos en una historia coherente sobre la muerte de Jesús, que sus refundidores, Mateo y Lucas, integraron en sus evangelios junto con sus rasgos propios y singulares (Juan puede haberse basado en un conjunto diferente de relatos de la Pasión para su evangelio, dado que casi ninguno de los detalles que aporta sobre los últimos días de Jesús coincide con los que se encuentran en los evangelios sinópticos).

Así, como todo lo demás en los evangelios, la historia del prendimiento, juicio y ejecución de Jesús fue escrita única y exclusivamente por un motivo: para probar que había sido el mesías prometido. La verdad objetiva era irrelevante. Lo que importaba era la cristología, no la historia. Por supuesto, los autores de los evangelios reconocían lo esencial que era la muerte de Jesús para la nascente comunidad, pero había que reelaborar la historia de esa muerte. Había que suavizarla y reorientarla. Requería ciertos detalles y adornos por parte de los autores de los evangelios. Como resultado, ese episodio final tan significativo de la historia de Jesús de Nazaret es también el más emborronado por retoques teológicos y descaradas invenciones. El único medio que tienen el lector o la lectora de hoy a su disposición para tratar de recuperar alguna semblanza de autenticidad histórica en los relatos sobre la Pasión es ir despojándolos gradualmente del revestimiento teológico que los autores de los evangelios aplicaron a los últimos días de Jesús y regresar a la versión más primitiva de la historia, desenterrándola de los propios evangelios. Y la única forma de hacerlo es comenzar por el fin de la historia, con Jesús clavado a una cruz.

La crucifixión era un procedimiento generalizado y extremadamente común de ejecución en la antigüedad, utilizado por persas, indios, asirios, escitas, romanos y griegos. Incluso los judíos la usaban: el castigo es mencionado numerosas veces en fuentes rabínicas. La razón de que dicha pena fuese tan común es que era un método muy barato. Se podía

trasladar prácticamente a cualquier parte; lo único que se necesitaba era un árbol. La tortura podía prolongarse durante días, sin necesidad de la intervención de un torturador. El procedimiento de crucifixión —cómo se colgaba a la víctima— se dejaba totalmente en manos de los ejecutores. Algunos se clavaban con las cabezas hacia abajo. A otros los empalaban por los genitales. También eran encapuchados. A la mayoría los desnudaban. Fue Roma la que convirtió la crucifixión en una forma convencional de castigo de Estado, creando una uniformidad en el proceso, particularmente cuando se trataba de clavar las manos y los pies a un travesaño. La crucifixión era tan corriente en el Imperio romano que Cicerón se refería a ella como «la plaga». Entre la ciudadanía la palabra «cruz» (*crux*) se convirtió en una burla popular y particularmente vulgar, algo así como «¡Anda y que te den!».

Pero sería inexacto referirse a la crucifixión como pena de muerte, porque era frecuente que la víctima fuese antes ejecutada y después clavada en una cruz. La función de la cruz no era tanto la de matar al criminal como servir como método de disuasión a otros que quisieran desafiar al Estado. Por eso la crucifixión siempre se llevaba a cabo en lugares públicos —en cruces de caminos, en teatros, en colinas o en elevaciones del terreno—, en cualquier sitio donde la población no tuviera más remedio que presenciar la macabra escena. El criminal se dejaba colgado hasta mucho después de muerto; el crucificado casi nunca se sepultaba. Y como toda la cuestión estaba orientada a humillar a la víctima y atemorizar a los testigos, el cadáver se dejaba donde se hubiera colgado para que lo devorasen los perros y lo limpiasen las aves carroñeras. Luego los huesos se arrojaban al vertedero, que es como se ganó su nombre el Gólgota, el sitio de la crucifixión de Jesús: el *lugar de la calavera*. Simple y llanamente, la crucifixión era más que la pena capital para Roma: era el recordatorio público de lo que ocurría si se desafiaba al imperio. Por eso se reservaba únicamente para los delitos políticos más extremos: traición, rebelión, sedición, bandidaje.

Si alguien no supiera nada sobre Jesús de Nazaret, salvo que fue crucificado por Roma, ese alguien sabría prácticamente todo lo necesario para averiguar quién fue, qué fue y por qué acabó clavado en una cruz. Su delito, a los ojos de Roma, era evidente. Fue grabado en una placa colocada encima de su cabeza para que todos lo pudieran ver: *Jesús de Nazaret, rey de los judíos*. Su delito fue que osó tener ambiciones regias.

Los evangelios dan testimonio de que Jesús fue crucificado junto con otros *lestai* o bandidos: revolucionarios, igual que él. Lucas, visiblemente incómodo con las implicaciones de la palabra, sustituyó *lestai* por *kakourgoi*, o «malvados». Pero, por más que lo intentara, no podía esquivar un hecho fundamental sobre su mesías: Jesús fue ejecutado por el Estado romano por el delito de sedición. Todo el resto de lo ocurrido en los últimos días de Jesús de Nazaret debe necesariamente interpretarse a la luz de este hecho singular e indiscutible.

Por lo tanto, podemos descartar el dramático juicio de Pilato como una pura fantasía por las razones ya indicadas. Si Jesús en efecto compareció ante el gobernador romano, debió ser brevemente y, para éste, algo del todo olvidable. El gobernador no se habría tomado la molestia siquiera de alzar la vista de su libro de registro el tiempo suficiente como para fijarse en el rostro de Jesús, y menos aún para entablar una larga conversación con él sobre el sentido de la verdad.

Le habría hecho una sola pregunta: «¿Eres tú el rey de los judíos?» Y habría anotado la respuesta de Jesús. Habría registrado el delito. Y habría enviado al reo a reunirse con los incontables moribundos o muertos que estaban en lo alto del Gólgota.

Incluso el primer juicio ante el Sanedrín debe reexaminarse a la luz de la crucifixión. El

relato de este juicio, tal como se presenta en los evangelios, está lleno de contradicciones e incoherencias, pero el esquema general es el siguiente: Jesús es detenido por la noche, la víspera del sábado, durante la fiesta de Pascua. Lo llevan al amparo de la oscuridad al patio del sumo sacerdote, donde le esperan los miembros del Sanedrín. Al mismo tiempo, aparece un grupo de testigos y atestiguan que Jesús ha lanzado amenazas sobre el Templo de Jerusalén. Cuando Jesús se niega a responder a las acusaciones, el sumo sacerdote le pregunta directamente si es el mesías. La respuesta de Jesús es distinta en cada uno de los cuatro evangelios, pero siempre incluye la mención de sí mismo como el Hijo del Hombre. Esa declaración enfurece al sumo sacerdote, que inmediatamente acusa a Jesús de blasfemia, cuyo castigo es la muerte. A la mañana siguiente, el Sanedrín lo entrega a Pilato para que lo crucifique.

Los problemas con esta escena son demasiado numerosos como para contarlos. El juicio ante el Sanedrín viola prácticamente todos los requisitos fijados por la ley judía para llevar adelante un procedimiento legal. La Mishná es inflexible en este aspecto. Al Sanedrín no le está permitido reunirse por la noche. No se le permite tampoco reunirse en Pascua. Ni en la víspera del sábado. Y ciertamente no le está permitido reunirse en el patio (*aule*) del sumo sacerdote, de manera tan informal como afirman Mateo y Marcos. Además, es necesario comenzar con una lista detallada de motivos por los que el acusado es inocente antes de que se permita la comparecencia de ningún testigo. El argumento de que las reglas del juicio establecidas por los rabinos no se aplicaba en los años treinta, cuando Jesús fue juzgado, se desmorona cuando se recuerda que los evangelios tampoco fueron escritos en esos años. El contexto social, religioso y político del relato del juicio de Jesús ante el Sanedrín se escribió después del 70 e. c, en la época del judaísmo rabínico: la de la Mishná. Como mínimo, estas flagrantes inexactitudes demuestran que la comprensión de los autores de los evangelios acerca de la ley judía y la práctica del Sanedrín era extremadamente rudimentaria. Solamente eso bastaría para arrojar dudas sobre la historicidad del juicio ante Caifás.

Incluso si se pasa por alto todo lo relativo a las violaciones mencionadas más arriba, el aspecto más problemático del juicio del Sanedrín es su veredicto. Si realmente el sumo sacerdote le preguntó a Jesús sobre sus ambiciones mesiánicas, y si la respuesta de Jesús fue una blasfemia, entonces la Torá no puede ser más clara en cuanto al castigo: «Y el que blasfemare el nombre de Jehová ha de ser muerto; *toda la congregación lo apedreará*» (Levítico 24:16). Ése fue el castigo inflingido a Esteban por su blasfemia, cuando llamó a Jesús el Hijo del Hombre (Hechos de los Apóstoles 7:1-60). Esteban no fue transferido a las autoridades romanas para que respondiera por su delito, sino que lo mataron lapidándolo en el acto. Puede ser cierto que durante el tiempo en que estuvieron bajo dominación del Imperio romano los judíos no tuvieron autoridad para ejecutar criminales (pese a que eso no les impidió matar a Esteban), pero no se puede perder de vista el hecho fundamental con el que hemos comenzado: Jesús no fue lapidado por los judíos por blasfemar, sino crucificado por Roma por sedición.

Al igual que puede haber algún atisbo de verdad en la historia del juicio de Jesús ante Pilato, también puede haberlo en el relato del juicio ante el Sanedrín. Las autoridades judías detuvieron a Jesús porque lo consideraban una amenaza a su control del templo y, al mismo tiempo, al orden social de Jerusalén, que ellos eran responsables de mantener, en virtud de su acuerdo con Roma. Y debido a que, técnicamente, las autoridades judías no tenían jurisdicción en casos capitales, lo entregaron a los romanos para que respondiera por sus enseñanzas sediciosas. La relación personal entre Pilato y Caifás puede haber facilitado

dicha entrega, pero las autoridades romanas seguramente no necesitaban que nadie las convenciera para enviar a otro insurrecto judío a la muerte. Pilato trató con Jesús de la misma manera que trataba con todos los que amenazaban el orden social: lo mandó crucificar. No se llevó a cabo ningún juicio. No era necesario ningún juicio. Después de todo, era Pascua, una época en que siempre se elevaba la tensión en Jerusalén. La ciudad estaba llena de peregrinos hasta los topes. Cualquier indicio de problema debía ser abordado de inmediato. Y fuera lo que fuese Jesús, sin duda era un problema.

Una vez anotado su delito en el registro de Pilato, Jesús habría sido conducido fuera de la fortaleza Antonia y luego, en el patio, lo habrían desnudado, atado a una estaca y azotado salvajemente, tal como se acostumbraba a hacer con todos los sentenciados a la cruz. A continuación, los romanos le habrían colocado unos travesaños de madera en la nuca y enganchado sus brazos por detrás —nuevamente tal como se acostumbraba—, de modo que el mesías que había prometido levantar de la nuca de los judíos el yugo de la ocupación, sería uncido él en persona a un yugo, como un animal que conducen al matadero.

Como todos los condenados a la crucifixión, Jesús habría sido obligado a llevar la cruz él mismo hasta una colina situada fuera de las murallas de Jerusalén, directamente por el camino que conducía a las puertas de la ciudad, quizás el mismo camino por el que pocos días antes había hecho su entrada en ella como su legítimo rey. Todo peregrino que entrara en Jerusalén durante las sagradas festividades no tendría más remedio que utilizar esa senda y ser testigo de sus sufrimientos, para que recordase lo que les ocurría a quienes desafiaban el dominio romano. La cruz sería acoplada a un cadalso o a un poste, y sus muñecas y tobillos serían clavados a la estructura con tres clavos de hierro. Un tirón y la cruz se elevaría en vertical. La muerte no tardaría en producirse. En pocas y cortas horas, los pulmones de Jesús estarían exhaustos y le resultaría imposible mantener la respiración. Así es como, en una colina baldía cubierta de cruces, acosado por los llantos y los gemidos de agonía de cientos de criminales moribundos, con una bandada de cuervos por encima de su cabeza esperando a que emitiera su último suspiro, el mesías conocido como Jesús de Nazaret habría hallado el mismo ignominioso final de todos los demás mesías que hubo antes o después que él.

Excepto que, a diferencia de los otros mesías, éste no sería olvidado.

TERCERA PARTE

*Tocad trompeta en Sión,
y dad alarma en mi santo monte;
tiemblen todos los moradores de la tierra,
porque viene el día de Jehová,
porque está cercano.
Día de tinieblas y de oscuridad,
día de nube y de sombra.*

JOEL 2:1-2

Prólogo

Dios hecho carne

Esteban —el que murió apedreado por una colérica turba de judíos por blasfemar— fue el primero de los seguidores de Jesús asesinados después de la crucifixión, aunque no sería el último. Es curioso que el primer hombre martirizado por haberlo llamado «Cristo» no hubiera conocido personalmente a Jesús de Nazaret. Al fin y al cabo, Esteban no era un discípulo. Nunca se había encontrado con el campesino y jornalero galileo que reclamaba el trono del reino de Dios. No anduvo junto a Jesús ni le habló. No formó parte de la extasiada muchedumbre que le dio la bienvenida a Jerusalén como legítimo gobernante. No participó de los disturbios del templo. No estaba presente cuando Jesús fue detenido y acusado de sedición. No presencié su muerte.

Esteban no supo nada acerca de Jesús hasta después de la crucifixión. Siendo un judío de lengua griega, que vivía en una de las tantas provincias helenísticas fuera de Tierra Santa, había ido a Jerusalén en peregrinación, junto con miles de otros judíos de la diáspora iguales a él. Probablemente estuviera presentando su sacrificio a los sacerdotes del templo cuando divisó a un grupo compuesto por una mayoría de granjeros y pescadores galileos deambulando por el patio de los Gentiles, predicando sobre un humilde nazareno al que ellos llamaban mesías.

Un espectáculo como ése, en sí mismo, no debía ser insólito en Jerusalén, y desde luego no lo era durante los festivales o días de celebración, cuando judíos de todo el Imperio romano acudían a la Ciudad Santa para hacer sus ofrendas en el templo. Para los judíos, Jerusalén era el centro de la actividad espiritual, el corazón del culto de su pueblo. Cada sectario, cada fanático, cada zelote, mesías y autoproclamado profeta, acababa dirigiéndose hacia Jerusalén para evangelizar o exhortar, para dar gracias a Dios o para alertar sobre su cólera. Las festividades eran una época particularmente idónea para que esos cismáticos accedieran a una audiencia lo más amplia e internacional posible.

Así pues, cuando Esteban vio a aquel hatajo de hombres hirsutos y harapientas mujeres apiñados bajo un pórtico del patio exterior del templo —sencillos provincianos que habían vendido sus bienes y dado las ganancias obtenidas a los pobres; que lo compartían todo y no tenían nada suyo, salvo sus túnicas y sandalias—, probablemente al principio no les prestó demasiada atención. Pero quizás aguzara sus oídos ante el indicio de que esos cismáticos en particular seguían a un mesías que ya había sido ejecutado (¡nada menos que crucificado!). Puede que se quedara estupefacto al enterarse de que, a pesar del hecho irreversible de que Jesús había muerto, lo que *por definición* lo descalificaba como libertador de Israel, sus seguidores seguían llamándolo mesías. Pero incluso eso puede no haber sido del todo insólito en Jerusalén. ¿Acaso los seguidores de Juan el Bautista no seguían predicando sobre su difunto maestro y bautizando judíos en su nombre?

Lo que verdaderamente habría despertado la atención de Esteban es la desconcertante afirmación de esos judíos de que, a diferencia de otros criminales crucificados por Roma, su mesías no había sido dejado en la cruz para que sus huesos fueran limpiados por los ávidos pájaros que Esteban había visto volar en círculos sobre el Gólgota, al atravesar las puertas de Jerusalén. No, el cadáver de este campesino en particular —el tal Jesús de Nazaret— lo habían bajado de la cruz y colocado en un carísimo sepulcro excavado en la roca, digno de los hombres más adinerados de Judea. Y aún más destacable, sus seguidores sostenían que, a los tres días de que su mesías hubiera sido depositado en esa tumba de rico, había vuelto a la vida. Dios lo había revivido, rescatado de las garras de la muerte. El portavoz del grupo, un pescador de Cafarnaún llamado Simón Pedro, juraba que lo había

visto resucitar con sus propios ojos, y lo mismo decían algunos otros.

Para aclarar las cosas, digamos que ésta no era la resurrección que los fariseos esperaban al final de los días y los saduceos negaban. No se trataba de las tumbas abriéndose y la tierra expulsando a las masas enterradas, como en la visión del profeta Isaías (Isaías 26:19). Esto no tenía nada que ver con la resurrección de la «Casa de Israel» profetizada por Ezequiel, en la que Dios insuflaría vida nueva en los huesos secos del pueblo (Ezequiel 37). Éste era un único individuo, muerto y enterrado en roca durante unos días, que súbitamente se había levantado y salido de su tumba por decisión propia, no como un espíritu o un fantasma, sino como un hombre de carne y hueso.

En aquel tiempo no existía nada parecido a lo que esos seguidores de Jesús afirmaban.

Podían hallarse ideas sobre la resurrección entre los antiguos egipcios y persas, por supuesto. Los griegos creían en la inmortalidad del alma, aunque no en la del cuerpo. Se creía que algunos dioses —como Osiris, por ejemplo— habían muerto y vuelto a la vida. Algunos hombres —Julio César, César Augusto— se convirtieron en dioses después de su muerte. Pero el concepto de un individuo muriendo y resucitando, en carne y hueso, a una vida eterna era extremadamente raro en el mundo antiguo y casi inexistente en el judaísmo. Y, pese a ello, los seguidores de Jesús sostenían no sólo que éste había vuelto de la muerte, sino que dicha resurrección confirmaba su condición de mesías, una extraordinaria afirmación sin precedentes en la historia judía. Pese a los dos milenios de apologética cristiana, el hecho es que esta creencia en un mesías muerto y resucitado simplemente no existía en el judaísmo. En toda la Biblia hebrea no hay un solo pasaje de escritura o profecía sobre el mesías prometido que insinúe siquiera algo como su ignominiosa muerte, ni mucho menos su resurrección física. El profeta Isaías habla sobre un exaltado «siervo sufriente» que «sería condenado por las transgresiones de la gente [de Dios]» (Isaías 52:13, 53:12). Pero Isaías nunca identificó a ese anónimo siervo con el mesías, al igual que tampoco afirmó que ese siervo sufriente resucitaría. El profeta Daniel menciona a «cierto ungido» (o sea, mesías) que «será destruido y arruinado hasta el extremo» (Daniel 7:26). Pero el ungido de Daniel no es ejecutado; simplemente es depuesto por un «príncipe que ha de venir». Podría ser que, siglos después de la muerte de Jesús, los cristianos hubieran interpretado esos versículos de una manera que ayudara a dar sentido al fracaso de su mesías en el cumplimiento de cualquiera de las labores mesiánicas que de él podían esperarse. Pero los judíos de aquella época no concebían en modo alguno un mesías que sufría y moría. Lo que esperaban era un mesías triunfante y vivo.

Lo que los seguidores de Jesús estaban proponiendo era una redefinición asombrosamente audaz, no sólo de las profecías mesiánicas, sino también de la naturaleza y función del mesías judío. El pescador Simón Pedro, exhibiendo la temeraria confianza de alguien carente de educación y no versado en las Escrituras, incluso llegó a argumentar que el propio rey David había profetizado la crucifixión y resurrección de alguien en sus Salmos. «Pero siendo profeta, y sabiendo que con juramento Dios le había afirmado que de su descendencia, en cuanto a la carne, levantaría al mesías para que se sentase en su trono —dijo Pedro a los peregrinos reunidos en el templo—, David, viéndolo de antemano [a Jesús], habló de la resurrección del mesías, diciendo que “no fue abandonado en el Hades” ni su cuerpo vio corrupción» (Hechos de los Apóstoles 2:30-31).

Si Esteban hubiese sido un entendido en los textos sagrados, un escriba o un erudito empapado en las Escrituras, o simplemente un habitante de Jerusalén, a quien el sonido de los Salmos derramándose en cascada por las murallas del templo le hubiera sonado tan familiar como su propia voz, habría sabido inmediatamente que el rey David jamás había

dicho tal cosa sobre el mesías. La profecía que mencionaba Pedro era un salmo en el que David se cantaba *a sí mismo*:

Se alegró por tanto mi corazón, y se gozó mi alma;
mi carne también reposará confiadamente;
porque no dejarás mi alma en el Seol [el submundo o «Hades»],
ni permitirás que tu santo vea corrupción.
[Sino que] Me mostrarás la senda de la vida;
en tu presencia hay plenitud de gozo;
delicias a tu diestra para siempre.

SALMO 16:9-11

Pero —y aquí está la clave para entender la drástica transformación que tuvo lugar en el mensaje de Jesús después de su muerte— Esteban no era ni un escriba ni un erudito. No era un experto en las Escrituras. No vivía en Jerusalén. Como tal, era un público perfecto para esa nueva, innovadora y completamente heterodoxa interpretación del mesías, pregonada por un grupo de eufóricos ignorantes, cuya convicción sobre su mensaje se correspondía con la pasión con la que lo predicaban.

Esteban se convirtió al movimiento de Jesús poco después de la muerte de éste. Como muchos conversos de la lejana diáspora, abandonó su pueblo natal, vendió sus bienes, aportó sus recursos a la comunidad y se estableció en Jerusalén, a la sombra de las murallas del templo. Pese a que sólo sería miembro de la nueva comunidad durante un breve lapso de tiempo —uno o dos años quizá—, su muerte violenta poco después de su conversión consagraría para siempre su nombre en los anales de la historia cristiana.

El relato de esta célebre muerte puede hallarse en Hechos de los Apóstoles, donde se realiza una crónica de las primeras décadas del movimiento de Jesús después de su crucifixión.

Lucas, que supuestamente fue el autor de ese libro como secuela de su evangelio, presenta la lapidación de Esteban como un hecho crucial de la primitiva historia de la Iglesia. Llama a Esteban un hombre «lleno de gracia y de poder [que] hacía grandes prodigios y señales milagrosas en medio del pueblo» (Hechos de los Apóstoles 6:8). Sus palabras y su sabiduría, afirma Lucas, eran tan poderosas que muy pocos podían enfrentarse a él. De hecho, la muerte espectacular de Esteban en el libro mencionado se convierte para Lucas en la coda del relato de la Pasión de Jesús; el Evangelio de Lucas es el único de entre los sinópticos que traslada al «juicio» de Esteban la acusación hecha a Jesús, que había amenazado con destruir el templo.

«Este hombre [Esteban] continuamente habla en contra de este lugar santo [el templo] y de la ley —clamó una banda de vigilantes que esgrimían piedras—. Le hemos oído decir que Jesús de Nazaret destruirá este lugar, y cambiará las tradiciones que Moisés nos legó» (Hechos de los Apóstoles 6:13-14).

Lucas también provee a Esteban de una autodefensa que Jesús nunca obtuvo en su evangelio. En un largo y farragoso discurso ante la turba, Esteban resume prácticamente toda la historia judía, comenzando con Abraham y acabando con Jesús. Dicho discurso, que, obviamente, es una creación de Lucas, está plagado de errores básicos: se equivoca en la identificación del sitio donde fue enterrado el patriarca Jacob, y afirma de manera inexplicable que un ángel entregó la Ley a Moisés, cuando cualquier judío ignorante de Palestina sabría que fue el propio Dios quien lo hizo. No obstante, lo más significativo del discurso aparece casi al final, cuando en un arranque de éxtasis, Esteban mira hacia los cielos y ve «al Hijo de Hombre que está a la diestra de Dios» (Hechos de los Apóstoles 7:56).

Ésta parece haber sido una de las imágenes favoritas de la primitiva comunidad cristiana. Marcos, otro judío de lengua griega de la diáspora, hace que Jesús diga al sumo sacerdote algo similar en su evangelio: «Y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder» (Marcos 14:62), que luego recogen Mateo y Lucas —otros dos judíos de habla griega de la diáspora— en sus propios relatos. Pero mientras que, en los sinópticos, Jesús cita directamente el Salmo 110, como para establecer una conexión entre él y el rey David, en el discurso de Esteban que aparece en los Hechos de los Apóstoles se reemplazan deliberadamente las palabras «a la diestra del poder» por «a la diestra del poder de Dios». Hay una razón para este cambio. En el antiguo Israel, la mano derecha era un símbolo de poder y autoridad; significaba un alto rango. Estar sentado «a la diestra de Dios» quiere decir compartir la gloria divina, ser uno con Dios en honor y esencia. Como escribió Tomás de Aquino, «estar sentado a la derecha del Padre significa nada menos que compartir la gloria de la divinidad (...) [Jesús] se sienta a la diestra del Padre porque es de la misma naturaleza que el Padre».

En otras palabras, el Hijo del Hombre de Esteban no es la figura regia de Daniel, que venía «en las nubes del cielo». No establecería su reino en la tierra «y todos los pueblos, naciones y lenguas le servirían» (Daniel 7:1-14). Tampoco era ya más el mesías. El Hijo del Hombre en la visión de Esteban es un ser celestial, preexistente, cuyo reino no es de este mundo; que está a la diestra de Dios, que lo iguala en gloria y honor; que es, en forma y esencia, *Dios hecho carne*.

Eso fue suficiente para que empezaran a volar las piedras.

Se entiende que no podía haber mayor blasfemia para un judío que lo que Esteban sugería. Puede que la afirmación de que un individuo hubiera muerto y luego resucitado a la vida eterna no haya tenido precedentes en el judaísmo. Pero la hipótesis de un «hombre dios» era sencillamente anatema. Lo que Esteban clamó en su agonía fue nada menos que el inicio de una nueva religión, radical e irreconciliablemente distinta de todo lo que la propia religión de Esteban jamás había considerado sobre la naturaleza de Dios y el hombre, y sobre las relaciones entre uno y otro. Se puede decir que no fue únicamente Esteban quien murió ese día a las puertas de Jerusalén. Enterrados junto a él, bajo las piedras, quedaron los últimos vestigios del personaje histórico conocido como Jesús de Nazaret. La historia del campesino galileo, lleno de celo y nacionalismo judío, que se ciñó el manto de mesías y lanzó una temeraria rebelión en contra de la corrupta casta sacerdotal del templo y la despiadada ocupación romana llegó a su abrupto final, no a raíz de su muerte en la cruz, no con su tumba vacía, sino en el momento en que uno de sus partidarios osó sugerir que era Dios.

Esteban fue martirizado en algún momento entre el 33 y el 35 e. c. Entre los integrantes de la turba que aprobaron su lapidación estaba un devoto joven fariseo, de una rica ciudad romana del Mediterráneo, llamada Tarso. Su nombre era Saulo y era un verdadero zelote: un ferviente seguidor de la Ley de Moisés, que se había labrado una reputación como violento represor de blasfemias como la de Esteban. Alrededor del 49 e. c., unos quince años después de haber presenciado con alegría la muerte de Esteban, este mismo fanático fariseo, devenido cristiano acérrimo, convertido y con el nuevo nombre de Pablo, escribiría una carta a sus amigos de la ciudad griega de Filipos en la cual inequívocamente y sin reservas llama Dios a Jesús de Nazaret. «Siendo en forma de Dios», escribió Pablo, pese a que había nacido «semejante a los hombres» (Filipenses 2:6-7).

¿Cómo puede haber sucedido algo así? ¿Cómo puede un mesías fallido, muerto de manera vergonzante como un criminal de Estado, transformarse en el lapso de pocos años en el

creador de los cielos y la tierra, en Dios encarnado?

La respuesta a esta pregunta depende del reconocimiento de este hecho más que notable: prácticamente todas y cada una de las palabras que se hayan escrito sobre Jesús de Nazaret, incluyendo cada uno de los relatos de los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, fueron escritas por personas que, como Esteban y Pablo, en realidad no conocieron nunca a Jesús cuando estaba vivo (hay que recordar que, con la posible excepción de Lucas, los evangelios no fueron redactados por aquellos de quienes llevan el nombre). Los que conocieron a Jesús —los que lo siguieron a Jerusalén como su rey y lo ayudaron a purificar el templo en nombre de Dios, que estaban allí cuando fue detenido y que lo vieron morir una muerte solitaria— tuvieron un papel sorprendentemente pequeño en la definición del movimiento que Jesús dejó tras de sí. Los miembros de su familia, y sobre todo su hermano Santiago, que solía conducir la comunidad en ausencia de Jesús, fueron sin duda influyentes en las décadas posteriores a la crucifixión. Pero todos debieron enfrentarse al obstáculo que supuso su decisión de permanecer más o menos ocultos en Jerusalén, esperando el retorno de Jesús, hasta que tanto ellos como su comunidad, como casi todos en la Ciudad Santa, fueron aniquilados por el ejército de Tito en el 70 e. c. Los apóstoles a los que Jesús había encomendado la difusión de su mensaje se marcharon de Jerusalén y se dispersaron por el país llevando las buenas nuevas. Pero estaban seriamente limitados por su incapacidad para explicar teológicamente la nueva fe o para componer relatos instructivos sobre la vida y la muerte de Jesús. Al fin y al cabo, ellos eran granjeros y pescadores, y no sabían leer ni escribir.

La tarea de definir el mensaje de Jesús recayó en su lugar en una nueva cosecha de judíos de la diáspora, cultos, urbanitas y grecohablantes, que se convertirían en los principales vehículos para la expansión de la nueva fe. Cuando estos extraordinarios hombres y mujeres, muchos de ellos inmersos en la filosofía griega y el pensamiento helenístico, comenzaron a reinterpretar el mensaje de Jesús, convirtieron a un revolucionario zelote en un semidios romanizado; a un hombre que intentó liberar a los judíos de la opresión romana y fracasó, en un ser celestial completamente desinteresado de cualquier asunto terreno. Esta transformación no ocurrió sin conflicto o dificultad. Los primeros partidarios de Jesús, que hablaban en arameo, incluyendo a los miembros de su familia y los que quedaban de los Doce, chocaron con los judíos de habla griega de la diáspora, en lo que atañe a la correcta interpretación de su mensaje. La discordia entre los dos grupos tuvo como consecuencia que surgieran dos campos distintos y con intereses contrapuestos en la interpretación cristiana durante las décadas posteriores a la crucifixión: uno de ellos, sustentado por el hermano de Jesús, Santiago; el otro, promovido por Pablo, el antiguo fariseo. Como veremos, fue la pugna entre estos dos adversarios encarnizados y abiertamente hostiles lo que, más que cualquier otro hecho, determinaría el cristianismo como la religión global que conocemos hoy.

Si Cristo no hubiera resucitado

Era, según dicen los evangelios, la sexta hora del día —las tres en punto de la tarde— de la víspera del sábado cuando Jesús exhaló su último suspiro. Según el Evangelio de Marcos, una profunda oscuridad cubrió la tierra entera, como si toda la creación se hubiera detenido para ser testigo de la muerte de ese humilde nazareno, flagelado y ejecutado por llamarse a sí mismo rey de los judíos. En la hora novena, súbitamente Jesús había exclamado: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Alguien empapó una esponja en vinagre y la llevó hasta sus labios para aliviar su sufrimiento. Finalmente, incapaz de aguantar la intensa presión sobre sus pulmones, Jesús alzó la cabeza hacia el cielo y, con un intenso lamento de dolor, entregó su alma.

El final de Jesús habría sido rápido e inadvertido por todos, salvo quizá por el puñado de discípulos que lloraban al pie de la colina, mirando hacia arriba, a su herido y mutilado maestro: la mayoría de los hombres se había dispersado en la noche a la primera señal de problemas en Getsemaní. La muerte de un enemigo del Estado, colgado de una cruz en la cima del Gólgota, era un evento trágicamente banal. Junto a Jesús murieron hombres por docenas, con sus cuerpos destrozados colgando mustios durante días, antes de servir de alimento a las aves de rapiña que volaban por encima y a su alrededor en círculos, y a los perros que acudían de noche a terminar con lo que las aves habían dejado.

Pero Jesús no era un delincuente común, no para los autores de los evangelios que elaboraron el relato de sus últimos momentos. Él era el representante de Dios en la tierra. Era inimaginable que su muerte pasase inadvertida, tanto para el gobernador romano que lo había enviado a la cruz como para el sumo sacerdote que lo había entregado a la muerte. Y así, cuando Jesús rindió su alma al cielo, en el preciso instante de exhalar el último aliento, dicen los evangelios que el velo del templo, que separa el altar del sanctasanctórum —el velo salpicado de sangre y cubierto con los restos de los sacrificios de miles y miles de ofrendas, el velo que el sumo sacerdote, y sólo él, recorría al entrar, para encontrarse con Dios en la intimidad— se rasgó violentamente en dos partes, de arriba abajo.

«Verdaderamente éste era hijo de Dios», declaró un centurión desconcertado al pie de la cruz, antes de correr a informar a Pilato de lo que había ocurrido.

La rasgadura del velo del templo es un final adecuado para los relatos de la Pasión, el símbolo perfecto de lo que la muerte de Jesús representaba para esos hombres y mujeres que reflexionaban sobre ella muchas décadas más tarde. El sacrificio de Jesús, argumentaban, eliminó la barrera entre la humanidad y Dios. El velo que separaba la divina presencia del resto del mundo fue apartado. Con la muerte de Jesús, todos podían acceder ahora al espíritu de Dios, sin necesidad de rituales o de mediación sacerdotal. La costosa prerrogativa de sumo sacerdote, el propio templo, súbitamente pasaron a ser irrelevantes. El cuerpo de Cristo había reemplazado a los rituales del templo, del mismo modo que sus palabras habían sustituido a la Torá.

Por supuesto, éstas eran reflexiones teológicas ofrecidas años después de que el templo hubiera sido destruido; no es difícil pensar que la muerte de Jesús sustituyó a un templo que ya no existía. Para los discípulos que permanecieron en Jerusalén después de la crucifixión, no obstante, el templo y el sacerdocio eran todavía muy reales. El velo que colgaba delante del sanctasanctórum estaba aún a la vista de todos. El sumo sacerdote y su cohorte todavía controlaban el monte del templo. Los soldados de Pilato aún recorrían las empedradas calles de Jerusalén. En general, no era mucho lo que había cambiado. El mundo siguió siendo esencialmente como era antes de que les hubieran arrebatado a su mesías.

Los discípulos debieron enfrentarse a una profunda prueba de fe tras la muerte de Jesús. La crucifixión marcó el fin de su sueño de revertir el sistema existente, de reconstituir las doce tribus de Israel y de regirlas en el nombre de Dios. El reino de Dios en la tierra no sería instaurado, tal como Jesús les había prometido. Los débiles y los pobres no intercambiarían su situación con los ricos y poderosos. La ocupación romana no sería eliminada. Al igual que a los seguidores de cada uno de los demás mesías, que el imperio había asesinado, no había nada que les quedara por hacer a los discípulos de Jesús, salvo abandonar su causa, renunciar a sus actividades revolucionarias y volver a sus granjas y aldeas.

Entonces ocurrió algo extraordinario, aunque es imposible de saber qué fue exactamente. Para los historiadores, la resurrección de Jesús es un tema extremadamente difícil de discutir, entre otras razones porque está fuera del ámbito de cualquier examen del Jesús histórico. Obviamente, la idea de un hombre que padece una muerte atroz y retorna a la vida tres días más tarde desafía toda lógica, razón y sentido. Se puede detener la discusión ahí, rechazar la resurrección como una mentira y declarar que la fe en el Jesús resucitado es el producto de una mente insensata.

Sin embargo, hay un hecho persistente que se debe tener en cuenta: los que declararon haber sido testigos de la resurrección de Jesús padecieron a su vez una muerte horrible, uno tras otro, sin que ninguno de ellos se retractase de su testimonio. Esto no es insólito en sí mismo. Muchos judíos zelotes murieron espantosamente por rehusar abjurar de sus creencias. Pero a esos primeros seguidores de Jesús no se les pedía que renegaran de asuntos de fe basados en hechos sucedidos hacía ya siglos, si no milenios. Se les estaba pidiendo que negaran algo con lo que ellos se habían encarado personalmente, directamente.

Los propios discípulos eran fugitivos en Jerusalén por su complicidad en lo que había llevado a la crucifixión de Jesús. Los habían detenido y maltratado reiteradamente por sus prédicas; más de una vez sus líderes habían sido llevados ante el Sanedrín para responder de acusaciones de blasfemia. Y pese a haber sido apaleados, azotados, apedreados y crucificados, no dejaron de proclamar que Jesús había resucitado. ¡Y funcionó! Quizá la razón más obvia para no desestimar sin más la experiencia de la resurrección que tuvieron los discípulos, sin prestarle la debida atención, es que de entre todos los demás mesías fallidos que hubo antes y después de él, solamente a Jesús se lo sigue llamando mesías. Porque fue precisamente el fervor con el cual los seguidores de Jesús creyeron en su resurrección lo que transformó a la pequeña secta judía en la más importante religión del mundo.

Pese a que los primeros relatos sobre la resurrección no fueron escritos antes de la mitad y el final de la novena década de la era común (la resurrección no aparece ni en la fuente de materiales *Q*, compilados alrededor del 50 e. c., como tampoco en el Evangelio de Marcos, escrito después del 70 e. c.), la creencia en la resurrección parece haber sido parte de la más temprana fórmula litúrgica de la naciente comunidad cristiana. Pablo —el antiguo fariseo que se convirtió en el intérprete más influyente del mensaje de Jesús— escribió sobre la resurrección en una epístola dirigida a la comunidad cristiana de la ciudad griega de Corinto, en algún momento alrededor del 50 e. c. «Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí —escribe Pablo—, que Cristo murió por nuestros pecados, *conforme a las Escrituras*; que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, *conforme a las Escrituras*; que fue visto por Cefas [Simón Pedro], y después por los Doce. Después fue visto por más de quinientos hermanos a la vez, muchos de los cuales viven aún, y otros que ya duermen. Después apareció a [su hermano] Jacobo; después a todos los apóstoles. Y al último de

todos, como a un abortado, me apareció a mí...» (I Corintios 15:3-8).

Pablo puede haber escrito estas palabras en el 50 e. c., pero repitiendo lo que parece una fórmula mucho más antigua, que puede remontarse al inicio de la década anterior. Esto significa que la resurrección de Jesús estaba entre los primeros artículos de fe de la comunidad, incluso antes que los relatos sobre la Pasión, e incluso de la historia del nacimiento virginal.

No obstante, sigue siendo un hecho que la resurrección no es un acontecimiento histórico. Puede haber tenido efectos históricos, pero el evento en sí mismo está fuera del ámbito de la historia y pertenece al campo de la fe. Es, en realidad, la prueba fundamental de fe para los cristianos, tal como escribió Pablo en esa misma epístola a los corintios: «Y si Cristo no ha resucitado, nuestra prédica está vacía y vuestra fe es vana» (I Corintios 15:17).

Pablo presenta un punto clave. Sin la resurrección, todo el edificio de la aspiración de Jesús al manto de mesías se viene abajo. La resurrección resuelve un problema insalvable, que hubiera sido imposible de ignorar por parte de los discípulos, ya que la crucifixión desde luego invalidaba la posibilidad de que Jesús fuera el mesías y el sucesor de David. De acuerdo con la Ley de Moisés, en realidad, la crucifixión lo señala como el maldito de Dios: «Su cuerpo no colgará del árbol toda la noche, sino que ciertamente lo enterrarás el mismo día, pues el colgado es maldito de Dios» (Deuteronomio 21:23). Pero si Jesús en realidad no murió —si su muerte fue meramente el preludio de su evolución espiritual—, entonces la cruz no seguiría siendo una maldición o un símbolo de fracaso. Se transformaría en un símbolo de victoria.

Precisamente por ser la resurrección una afirmación tan absurda y singular, se necesitaba construir un edificio enteramente nuevo para reemplazar el que se había derrumbado a la sombra de la cruz. Los relatos de la resurrección en los evangelios fueron creados justamente para eso: para dotar de consistencia a un credo ya aceptado; para crear un relato ajeno a la creencia establecida; y, por encima de todo, como oposición a las acusaciones o críticas que negaban que hubiera tenido lugar, argumentando que los partidarios de Jesús no habían visto nada más que un fantasma o un espíritu, y que pensaban que eran los propios discípulos quienes habían robado el cuerpo de Jesús para que pareciera que había resucitado. En la época en que estas historias fueron escritas, ya habían transcurrido seis décadas desde la crucifixión. En ese tiempo, los autores de los evangelios habían oído prácticamente todas las objeciones concebibles que podían hacerse a la resurrección, y estaban capacitados para crear los relatos que podían oponerse a todas y cada una de ellas. ¿Habían visto los discípulos un fantasma? ¿Puede un fantasma comer pescado y pan, tal como lo hizo el Jesús resucitado en Lucas 24:42-43?

¿Fue Jesús un mero espíritu incorpóreo? «¿Tiene un espíritu carne y huesos?», pregunta Jesús a sus incrédulos discípulos cuando les ofrece sus manos y pies para que los toquen como prueba (Lucas 24:36-39).

¿Fue robado el cuerpo de Jesús? ¿Cómo pudo ser así, cuando Mateo situó oportunamente guardias armados junto a su tumba; guardias que vieron con sus propios ojos al Jesús resucitado, pero que fueron sobornados por los sacerdotes para que dijeran que los discípulos habían robado el cuerpo delante de sus narices? «Y este dicho fue divulgado entre los judíos hasta el día de hoy» (Mateo 28:1-15).

Una vez más, estos relatos no fueron concebidos para narrar acontecimientos históricos; fueron cuidadosamente modelados para una polémica que se planteaba entre bastidores. Pero aún hay una cosa que alegar acerca de que Jesús de Nazaret resucitara de entre los muertos. Y es que, en definitiva, es una pura cuestión de fe. Es completamente distinto

afirmar que sucedió *tal como dicen las Escrituras*. Lucas presenta a Jesús resucitado dando él en persona pacíficas explicaciones a los discípulos que «esperaban que él fuera el que habría de redimir a Israel» (Lucas 24:21) acerca de cómo, con su muerte y resurrección, se cumplían realmente las profecías mesiánicas; cómo todo lo escrito sobre el mesías «en la Ley de Moisés, en los profetas y en los Salmos» conducía a la cruz y la tumba vacía. «Así está escrito, y así fue necesario que el Cristo padeciese, y resucitase de entre los muertos al tercer día», instruye Jesús a sus discípulos (Lucas 24:44-46).

Excepto que tal cosa no está escrita en ninguna parte: ni en la Ley de Moisés, ni en los profetas ni en los Salmos. En toda la historia del pensamiento judío no hay ni una línea de escritura que diga que el mesías ha de sufrir, morir y resucitar al tercer día, lo que quizás explique por qué Jesús no se molestó en citar ninguna escritura para sustentar su increíble afirmación.

No es de extrañar que a los seguidores de Jesús les resultara más que difícil intentar convencer a sus colegas judíos de Jerusalén de que aceptaran su mensaje. Cuando Pablo escribió en su epístola a los corintios que la crucifixión para los judíos «es ciertamente tropezadero», estaba subestimando demasiado el dilema de los discípulos (I Corintios 1:23). Para los judíos, un mesías crucificado era nada menos que un contrasentido. El propio hecho de la crucifixión de Jesús anulaba sus pretensiones mesiánicas. Incluso los discípulos reconocían este problema. Por eso trataban tan desesperadamente de dar nueva vida a sus defraudadas esperanzas argumentando que el reino de Dios en el que las habían depositado era, en realidad, un reino celestial y no terrenal; que las profecías mesiánicas habían sido malinterpretadas; que las Escrituras, interpretadas de manera apropiada, decían lo opuesto a lo que todo el mundo opinaba que decían; que en los textos yacía profundamente incrustada una secreta verdad sobre el mesías muerto y resucitado, que sólo ellos podían descubrir. El problema era que en una ciudad tan empapada en las Escrituras como Jerusalén, tal argumento habría caído en oídos sordos, especialmente si procedía de un grupo de ignorantes campesinos de la remota Galilea, cuya única experiencia con las Escrituras era lo poco que habían oído decir de ellas en las sinagogas de su lugar de origen. Por más que lo intentaran, los discípulos sencillamente no podían persuadir a un número significativo de jerosolimitanos de que aceptaran a Jesús como el largamente esperado libertador de Israel.

Los discípulos podrían haber abandonado Jerusalén y haberse dispersado por Galilea con su mensaje, volviendo a sus aldeas para predicarlo entre sus amigos y vecinos. Pero Jerusalén era el lugar de la muerte y resurrección de Jesús, el lugar al que pensaban que éste pronto regresaría. Era el centro del judaísmo y, pese a su peculiar interpretación de las Escrituras, los discípulos eran, por encima de todo, judíos. El suyo fue un movimiento completamente judío que, en esos años inmediatos a la crucifixión, estaba dirigido al público judío. No tenían la intención de abandonar la Ciudad Santa o de separarse del culto judío, independientemente de que debieran afrontar la persecución de las autoridades sacerdotales. Los principales líderes del movimiento —los apóstoles Pedro y Juan, y el hermano de Jesús, Santiago— mantuvieron su fidelidad a las costumbres judías y a la ley mosaica hasta el final. Bajo su liderazgo, la Iglesia de Jerusalén se conoció como la «asamblea madre». Por muy lejos y ampliamente que se extendiera el movimiento, por numerosas que fueran las «asambleas» que se fundaran en ciudades como Filipo, Corinto e incluso Roma, por abundantes que fueran los conversos —judíos o gentiles— a los que atrajera el movimiento, cada asamblea, cada converso y cada misionero estaría bajo la autoridad de la asamblea madre de Jerusalén; y así fue hasta el día en que la ciudad fue

arrasada hasta los cimientos.

Centrar el movimiento en Jerusalén tenía incluso una ventaja más, de orden práctico. El ciclo anual de los festivales y festividades atraía a miles de judíos de todo el imperio directamente hacia ellos. Y, a diferencia de los judíos residentes en Jerusalén, que parecían haber rechazado fácilmente a los seguidores de Jesús, en el mejor de los casos como desinformados, y en el peor como heréticos, los de la diáspora, que vivían lejos de la ciudad sagrada y fuera del alcance del templo, resultaban más sensibles al mensaje de los discípulos.

Al pertenecer a pequeñas minorías residentes en centros cosmopolitas como Antioquía y Alejandría, esos judíos de la diáspora se habían asimilado profundamente tanto a la sociedad romana como a las ideas griegas. Rodeados por una multitud de razas y religiones distintas, tendían a estar más abiertos a cuestionar las creencias y prácticas judías, incluso cuando se trataba de cuestiones tan básicas como la circuncisión o las restricciones dietéticas. A diferencia de sus hermanos de Tierra Santa, los judíos de la diáspora hablaban en griego, no en arameo: el griego era la lengua en que se desarrollaban sus procesos de pensamiento y la de su culto. Su conocimiento de las Escrituras no era en el hebreo original, sino en una traducción al griego (la Septuaginta), que ofrecía nuevas e imaginativas formas para expresar su fe, permitiéndoles armonizar más fácilmente la cosmología bíblica tradicional con la filosofía griega. Fijémonos en las Escrituras procedentes de la diáspora. Libros como *La sabiduría del rey Salomón*, que con una perspectiva antropomórfica asimila la sabiduría a una mujer a la que se debe buscar por encima de todo, o como *Jesús ben Sira* (al que comúnmente se hace referencia como el libro del Eclesiástico), leído más como tratado filosófico griego que como escrituras semíticas.

No es de extrañar, por tanto, que los judíos de la diáspora fuesen más receptivos a la innovadora interpretación de las Escrituras que ofrecían los seguidores de Jesús. De hecho, a esos judíos de lengua griega no les llevó mucho tiempo superar en número a los primitivos seguidores de Jesús en Jerusalén, que hablaban arameo. Según los Hechos de los Apóstoles, la comunidad se dividió en dos facciones separadas y distintas: los «hebreos», el término que se utiliza en el libro mencionado para referirse a los creyentes establecidos en Jerusalén bajo el liderazgo de Santiago y los apóstoles, y los «helenistas», los judíos que procedían de la diáspora y que hablaban sobre todo griego (Hechos de los Apóstoles 6:1). No era solamente el idioma lo que separaba a los hebreos de los helenistas. Los primeros eran principalmente campesinos, granjeros y pescadores, trasplantados a Jerusalén desde el campo de Judea y Galilea. Los helenistas eran más sofisticados y urbanos, mejor educados, y ciertamente más ricos, como se evidenciaba por sus posibilidades de viajar cientos de kilómetros para peregrinar al templo. No obstante, fue la barrera lingüística lo que en definitiva resultó decisiva para diferenciar ambas comunidades. Los helenistas, cuyo culto a Jesús era en griego, lo invocaban en un idioma que proveía un vasto conjunto de símbolos diferentes y metáforas que no proporcionaban el arameo o el hebreo. La diferencia en el idioma, gradualmente llevó a diferencias en la doctrina, cuando los helenistas comenzaron a unir sus concepciones del mundo, de inspiración griega, con la interpretación idiosincrática que seguían haciendo los hebreos de las Escrituras judías.

Cuando estalló el conflicto entre las dos comunidades sobre la distribución equitativa de los recursos comunitarios, los apóstoles designaron a siete líderes de los helenistas para atender a sus propias necesidades. Conocidos como «los Siete» (diáconos), encontramos la lista de dichos líderes en los Hechos de los Apóstoles: Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Pármenas,

Nicolás (un gentil converso de Antioquía) y, por supuesto, Esteban, cuya muerte a manos de la furiosa turba generaría la permanente división entre hebreos y helenistas.

A la muerte de Esteban le siguió una ola de persecuciones. Las autoridades religiosas, que hasta entonces parecían haber tolerado a regañadientes la presencia en Jerusalén de los seguidores de Jesús, se enfurecieron ante las escandalosamente heréticas palabras de Esteban. Ya era suficiente malo llamar a un campesino crucificado mesías; pero era imperdonablemente blasfemo llamarlo Dios. Como respuesta, las autoridades expulsaban de manera sistemática a los helenistas de Jerusalén, una acción que, resulta interesante mencionar, no parecía contar con una gran oposición por parte de los hebreos. En realidad, el hecho de que la asamblea de Jerusalén continuó creciendo a la sombra del templo, durante décadas después de la muerte de Esteban, indica que los hebreos se vieron relativamente poco afectados por las persecuciones a los helenistas. Era como si las autoridades considerasen que ambos grupos no estaban relacionados.

Entre tanto, los helenistas expulsados partían nuevamente hacia la diáspora. Armados con el mensaje que habían adoptado de los hebreos de Jerusalén, comenzaron a transmitirlo, *en griego*, a sus correligionarios judíos de la diáspora, los que vivían en las ciudades gentiles de Asdod y Cesarea, en las regiones costeras de Siria y Palestina, en Chipre, Fenicia y Antioquía, la ciudad en que se refirieron a ellos por primera vez como cristianos (Hechos de los Apóstoles 11:27). Poco a poco, durante la década siguiente, la secta judía fundada por un grupo de campesinos galileos se transformó en una religión de habitantes de ciudades grecoparlantes. Ya no se mantenían los vínculos en los confines del templo y el culto judío, los predicadores helenistas comenzaron gradualmente a propagar el mensaje de Jesús de acuerdo con sus intereses nacionalistas, transformándolo en una convocatoria universal que resultara más atractiva para quienes vivían en un entorno grecorromano. Con este proceder se desligaron de las Escrituras de la ley judía, hasta que dejaron de tener importancia alguna. Jesús no había venido para cumplir la ley, argumentaban los helenistas. Había venido para abolirla. No había condenado a los sacerdotes que profanaban el templo con su riqueza e hipocresía. Su condena era al propio templo.

En este punto, los helenistas todavía reservaban su prédica únicamente para sus conciudadanos judíos, como escribe Lucas en los Hechos de los Apóstoles: «sin anunciar a nadie el mensaje, excepto a los judíos» (Hechos de los Apóstoles 11:19). Aún era un movimiento principalmente judío, que había prosperado por el experimento teológico, caracterizado por la vivencia de la diáspora en el Imperio romano. Pero entonces varios de los helenistas comenzaron a compartir el mensaje de Jesús con gentiles, «de modo que un gran número de ellos se convirtieron en creyentes». La misión dirigida a los gentiles no era algo fundamental, todavía no. Pero cuanto más se alejaban los helenistas de Jerusalén y del corazón del movimiento de Jesús, al dispersarse, más se desplazaba el foco de un público exclusivamente judío hacia uno principalmente gentil. Cuanto más se desplazaba su enfoque hacia la conversión de gentiles, más permitían que penetraran en el movimiento ciertos elementos sincréticos que «tomaban en préstamo» del gnosticismo griego y de la religión romana. Y cuanto más intervenían esos nuevos conversos «paganos» en dar forma al movimiento, más vigorosamente se rechazaba su pasado judío, en beneficio de un futuro grecolatino.

Todo esto todavía tardaría muchos años en llegar. No sería hasta después de la destrucción de Jerusalén en el 70 e. c. cuando la misión dirigida a los judíos sería abandonada y el cristianismo se transformaría en una religión romanizada. Sin embargo, fue en esa temprana etapa del movimiento de Jesús cuando se estableció la senda hacia un predominio gentil,

pese a que el punto de inflexión no llegaría hasta que un joven fariseo y judío helenista de Tarso llamado Saulo —el mismo Saulo que había aprobado la lapidación de Esteban por blasfemia— se encontró a Jesús resucitado en el camino de Damasco, y se convirtió ya para siempre en Pablo.

¿No soy un apóstol?

Saulo de Tarso aún profería amenazas de asesinato contra los discípulos cuando se fue de Jerusalén para ir en busca de los helenistas y castigar a los que habían huido a Damasco después de la lapidación de Esteban. Saulo no había sido requerido por el sumo sacerdote para perseguir a esos seguidores de Jesús, lo hizo por su propia iniciativa. Judío culto de la diáspora, grecoparlante y ciudadano de una de las ciudades portuarias más ricas del Imperio romano, Saulo era fervientemente devoto del templo y de la Torá. «Circuncidado el octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo [nacido] de hebreos —escribió a los filipenses—, en cuanto a [conocimiento de] la ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la ley, hallado irreprochable» (Filipenses 3:5-6).

Fue mientras se hallaba en ruta hacia Damasco cuando el joven fariseo experimentó un éxtasis que lo cambiaría todo para él, y para la fe que adoptaría como propia. Al aproximarse a las puertas de la ciudad con sus compañeros de viaje, de repente se vio completamente envuelto por una luz celestial. Cayó de bruces al suelo. Una voz le dijo: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues»? Y él preguntó: «¿Quién eres tú, Señor?»

La respuesta se abrió paso a través de la deslumbrante luz blanca: «Yo soy Jesús». Cegado por la visión, Saulo siguió rumbo a Damasco, donde conoció a un discípulo de Jesús llamado Ananías, que le impuso las manos y le restauró su vista. Inmediatamente, desde sus ojos se deslizaron algo parecido a escamas y se llenó del Espíritu Santo. Ahí mismo y en ese momento, Saulo fue bautizado en el movimiento de Jesús. Cambió su nombre por el de Pablo y comenzó a predicar de inmediato sobre el Jesús resucitado, no a sus compañeros judíos, sino a gentiles que, hasta ese momento, habían sido más o menos ignorados por los principales misioneros del movimiento.

La historia de la drástica conversión de Pablo en el camino de Damasco contiene una pizca de leyenda con fines propagandísticos, creada por uno de los autores de los evangelios, Lucas; el propio Pablo nunca narró personalmente la historia de su deslumbramiento ante la visión de Jesús. Si hay que dar crédito a las tradiciones, Lucas era un joven devoto de Pablo: se le menciona en dos epístolas, Colosenses y Timoteo, comúnmente atribuidas a Pablo, pero escritas mucho después de su muerte. Lucas escribió los Hechos de los Apóstoles como una especie de elogio a su antiguo maestro, unos treinta o cuarenta años después de la muerte de Pablo. En realidad, los Hechos de los Apóstoles es menos una historia sobre los apóstoles que una biografía reverencial de Pablo; los apóstoles desaparecen muy pronto del libro, y sirven de poco más que de puente entre Jesús y Pablo. En la reinención de Lucas, es Pablo —no Santiago, ni Pedro, ni Juan, ni ninguno de los Doce— el verdadero sucesor de Jesús. Las actividades de los apóstoles en Jerusalén solamente se utilizan como preludio a la prédica de Pablo en la diáspora.

Pese a que éste no divulgó ningún detalle acerca de su conversión, insistió reiteradamente en que había sido testigo de la resurrección de Jesús, y que esa experiencia le había conferido la misma autoridad apostólica que tenían los Doce. «¿No soy apóstol?», escribió Pablo en defensa de sus credenciales, que constantemente eran cuestionadas por la asamblea madre de Jerusalén. «¿No he visto a Jesús, el Señor nuestro?» (I Corintios 9:1). Pablo puede haberse considerado un apóstol, pero al parecer pocos de entre los otros líderes del movimiento estaban de acuerdo con ello. Ni siquiera Lucas, el adulator de Pablo, cuyos escritos delatan un intento deliberado, aunque ahistórico, de elevar el rango de su mentor en la fundación de la Iglesia, se refiere a Pablo como a un apóstol. En lo que respecta a Lucas,

solamente hay doce apóstoles, uno por cada una de las tribus de Israel, tal como Jesús había querido. Al relatar la historia acerca de cómo los restantes once apóstoles reemplazaron a Judas Iscariote por Matías, después de la muerte de Jesús, Lucas observa que se necesitaba que el nuevo recluta fuera alguien «de estos hombres que han estado junto con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús entraba y salía entre nosotros, comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que de entre nosotros fue recibido arriba» (Hechos de los Apóstoles 1:21). Este requisito hubiera dejado claramente fuera a Pablo, que se había convertido al movimiento alrededor del 37 e. c., aproximadamente una década después de que Jesús hubiera muerto. Pero eso no disuadió a Pablo, que, además de exigir que lo llamaran apóstol —«Si para otros no soy apóstol, para vosotros ciertamente lo soy», dijo a su amada comunidad de Corinto (I Corintios 9:2)—, insistía en ser francamente superior a todos los demás apóstoles.

«¿Son hebreos? —escribió Pablo sobre los apóstoles—. ¡Yo también! ¿Son israelitas?, yo también. ¿Son simiente de Abraham? También yo. ¿Son ministros de Cristo? (como poco sabio hablo) yo más: en trabajos más abundante; en azotes sin medida; en cárceles más; en muertes, muchas veces» (II Corintios 11:22-23). Pablo tenía un particular desprecio por el triunvirato con base en Jerusalén, compuesto por Santiago, Pedro y Juan, a quienes ridiculizaba como los «considerados como la columna de la Iglesia» (Gálatas 2:9). «En cuanto a los dirigentes, no me interesa lo que hayan sido antes —escribió—. No me impusieron nada más» (Gálatas 2:6). Puede que los apóstoles hayan andado y hablado con el Jesús vivo (o, como Pablo lo llamaba despectivamente, «Jesús en la carne»). Pero Pablo había andado y hablado con el Jesús divino: ellos, según Pablo, habían mantenido conversaciones en las cuales Jesús les había impartido instrucciones secretas, únicamente destinadas a sus oídos. Puede que los apóstoles hubieran sido escogidos cuando trabajaban en sus campos o cuando extraían sus redes de pesca. Pero Jesús había elegido a Pablo antes de que éste hubiera nacido: él había sido, le dijo a los gálatas, convocado al apostolado por Jesús, cuando aún se hallaba en el vientre materno (Gálatas 1:15). En otras palabras, Pablo no se consideraba a sí mismo el decimotercero de los apóstoles. Pensaba que era el *primero*. La afirmación de su apostolado era de gran urgencia para Pablo, porque era la única manera de justificar su completamente autoatribuida misión a los gentiles, que los líderes del movimiento de Jesús en Jerusalén parecían no apoyar inicialmente. Pese a que se estaba discutiendo mucho entre los apóstoles acerca de lo estrictamente que debía adherirse la nueva comunidad a la Ley de Moisés, con algunos que abogaban por su riguroso cumplimiento y otros que adoptaban una postura más moderada, había poco que discutir acerca de a quiénes debía servir la comunidad: éste era un movimiento judío dirigido a un público judío. Incluso los helenistas reservaban su prédica mayormente a los judíos. Si un puñado de gentiles decidía aceptar a Jesús como mesías, de acuerdo, siempre que se sometieran a la circuncisión y a la ley.

Pero, para Pablo, no había necesidad de debatir el papel de la Ley de Moisés en la nueva comunidad. No sólo rechazaba que la ley judía tuviese prioridad, se refería a ella como «ministerio de muerte grabado con letras en piedras», que debía ser sustituida «con gloria por el ministerio del espíritu» (II Corintios 3:7-8). A sus correligionarios que continuaban practicando la circuncisión —la señal que era la quintaesencia de la nación de Israel— los llamaba «perros y malos obreros», y «mutiladores del cuerpo» (Filipenses 3:2). Éstas eran afirmaciones asombrosas en boca de un antiguo fariseo. Pero para Pablo reflejaban la verdad sobre Jesús, que él sentía que era el único en reconocer, lo que era «el fin de la ley [la Torá] es Cristo» (Romanos 10:4).

El alegre rechazo del fundamento del judaísmo por parte de Pablo fue tan impactante para los líderes del movimiento de Jesús en Jerusalén como lo hubiera sido para el propio Jesús. Después de todo, éste declaraba que había venido para cumplir la Ley de Moisés, no para abolirla. Lejos de rechazar esa ley, Jesús continuamente luchaba por expandirla e intensificarla. Donde la ley ordenaba «no matarás», Jesús añadía: «cualquiera que se enoje contra su hermano será culpable de juicio» (Mateo 5:22). Donde la ley establecía «no cometerás adulterio», Jesús la ampliaba para incluir en el precepto a «cualquiera que mira a una mujer para codiciarla» (Mateo 5:28). Jesús puede haber estado en desacuerdo con los escribas y los eruditos en la interpretación correcta de la ley, particularmente en lo que se refería a asuntos tales como la prohibición de trabajar en sábado. Pero jamás la había rechazado. Por el contrario, advirtió que «cualquiera que quebrante uno de estos mandamientos muy pequeños, y así enseñe a los hombres, muy pequeño será llamado en el reino de los cielos» (Mateo 5:19).

Se podría pensar que las exhortaciones de Jesús acerca de no enseñar a otros a quebrantar la Ley de Moisés deberían haber tenido cierto impacto en Pablo. Pero éste parecía totalmente ajeno a cualquier cosa que «Jesús en la carne» podía o no haber dicho. De hecho, Pablo no mostraba ningún interés en el Jesús histórico. Casi no hay indicios de Jesús de Nazaret en ninguna de sus cartas. Con la excepción de la crucifixión y de la Última Cena, que él transforma de un relato en una fórmula litúrgica, Pablo no narra ni uno solo de los hechos de la vida de Jesús. Tampoco cita sus palabras (nuevamente con excepción de su interpretación de la fórmula eucarística: «Éste es mi cuerpo...»). De hecho, en ocasiones, directamente contradice a Jesús, si se compara lo que escribe en su epístola a los Romanos —«todo aquel que invocare el nombre del Señor será salvo» (Romanos 10:13)— con lo que Jesús dice en el Evangelio de Mateo: «No todo el que me dice “Señor, Señor” entrará en el reino de los cielos» (Mateo 7:21).

La falta de interés de Pablo por el Jesús histórico no se debe, como algunos argumentan, a su énfasis en la cristología por encima de los asuntos históricos. Se debe al sencillo hecho de que no tenía ni idea de quién era el Jesús vivo, ni le importaba. Se jactaba reiteradamente de que él no había aprendido nada sobre Jesús ni de los apóstoles ni de cualquier otra persona que lo hubiese conocido. «Pero cuando Dios (...) tuvo a bien revelar a Su Hijo en mí para que yo Lo anunciara entre los gentiles, no consulté enseguida con carne y sangre, ni subí a Jerusalén (ciudad de paz) [para pedir permiso] a los que eran apóstoles antes que yo —se jactó Pablo—, sino que fui a Arabia, y regresé otra vez a Damasco» (Gálatas 1:15-17).

Sólo después de tres años de predicar un mensaje que Pablo insistía en haber recibido, no de ningún ser humano (con lo cual se refería a Santiago y los apóstoles), sino directamente de Jesús, se dignó a visitar a los hombres y mujeres de Jerusalén, que realmente habían conocido al hombre que Pablo consideraba el Señor (Gálatas 1:12).

¿Por qué llegó tan lejos Pablo, no sólo en liberarse de la autoridad de los líderes de Jerusalén, sino también en denigrarlos y rechazarlos por irrelevantes o algo peor? Porque las ideas que tenía sobre Jesús eran tan extremas, tan inconcebibles para el pensamiento judío, que sólo declarando que procedían directamente del propio Jesús podía salirse con la suya y seguir predicándolas. Lo que Pablo ofrece en sus cartas no es, como algunos de sus defensores contemporáneos mantienen, una simple alternativa incorporada de la espiritualidad judía. En lugar de eso, avanza hacia una doctrina por completo nueva, que hubiera sido absolutamente irreconocible para la persona en la que Pablo dice basarse. Por eso fue él quien resolvió el dilema de los discípulos acerca de cómo reconciliar la

vergonzosa muerte de Jesús en la cruz con las esperanzas mesiánicas de los judíos: simplemente prescindiendo de esas esperanzas y transformando a Jesús en una criatura del todo nueva, que parece casi de su propia cosecha: *Cristo*.

Aunque *Cristo* es técnicamente la palabra griega para decir «mesías», no es así como Pablo empleaba el término. Él no le confería a Cristo ninguna connotación que en las Escrituras se asociara al vocablo *mesías*. Nunca hablaba de Jesús como el «ungido de Israel». Puede que Pablo reconociera que Jesús era un descendiente del rey David, pero no se basaba en las Escrituras para argumentar que era el libertador davídico que los judíos estaban esperando. Descartaba todas las profecías mesiánicas en las que los evangelios se basarían muchos años más tarde para probar que Jesús era el mesías judío (cuando Pablo estudiaba a los profetas hebreos —por ejemplo, la profecía de Isaías sobre la raíz de Isaí que un día serviría como «señal para los gentiles» (11:10)—, pensaba que el profeta se refería a él, no a Jesús). Aún más significativo, a diferencia de los autores de los evangelios (con excepción de Juan, por supuesto), es el hecho de que Pablo no llamara a Jesús *el Cristo* (*Yesus ho Xristos*), aunque *Cristo* era su título. En su lugar, Pablo lo llamaba «Jesucristo», o simplemente «Cristo», como si fuera su apellido. Ésta es una expresión extremadamente inusual, cuyo más cercano paralelismo se encuentra en la manera en que los emperadores romanos adoptaron «César» como *cognomen*, como en el caso de César Augusto.

El Cristo de Pablo ni siquiera es humano, pese a que hubiera sido hecho a semejanza de los hombres (Filipenses 2:7). Es un ser cósmico, que ya existía antes del tiempo. Es la primera creación de Dios, por medio del cual se formó el resto de la misma (I Corintios 8:6). Es el hijo engendrado por Dios. La progenie *física* de Dios (Romanos 8:3). Él es el nuevo Adán, nacido no del polvo sino del cielo. Aunque el primer Adán se convirtió en un ser vivo, «el postrer Adán», como Pablo llama a Cristo, se convirtió en «espíritu vivificante» (I Corintios 15:45-47). Cristo es, en resumen, un ser integralmente nuevo. Pero no es el único.

Simplemente es el primero de su especie: «el primogénito entre muchos hermanos» (Romanos 8:29). Todos aquellos que creen en Cristo, como Pablo —los que aceptan las enseñanzas de Pablo sobre él—, pueden convertirse en un mismo espíritu con él, a través de una unión mística (I Corintios 6:17). Por medio de su fe, sus cuerpos serán transformados en el glorioso cuerpo de Cristo (Filipenses 3:20-21). Se unirán a él en espíritu y compartirán su aspecto que, como Pablo les recuerda a sus seguidores, es conforme al aspecto de Dios (Romanos 8:29). Por lo tanto, como «herederos de Dios y coherederos con Cristo», los creyentes también pueden convertirse en seres divinos (Romanos 8:17). Pueden llegar a ser como Cristo en su muerte (Filipenses 3:10) —es decir, divinos y eternos— y tener la responsabilidad de juzgar junto a él a toda la humanidad, al igual que a los ángeles del cielo (I Corintios 6:2-3).

El retrato que Pablo hace de Jesús como Cristo puede sonar familiar a los cristianos contemporáneos —así es desde que se convirtió en la doctrina oficial de la Iglesia—, pero habría resultado absolutamente extraño a los seguidores judíos de Jesús. La transformación del Nazareno en un hijo divino, preexistente, literal de Dios, cuya muerte y resurrección inaugura un nuevo género de seres eternos, responsables de juzgar al mundo, era algo que no tenía ni remotamente base en ninguno de los escritos sobre Jesús, ni siquiera en los textos contemporáneos a los de Pablo (un claro indicio de que el Cristo de Pablo era probablemente de su propia invención). Nada de lo que Pablo concebía existe en la fuente de material *Q*, que fue compilada aproximadamente en la misma época en que Pablo escribió sus cartas. El Cristo de Pablo no es ciertamente el Hijo del Hombre que aparece en el Evangelio de Marcos, escrito unos pocos años después de la muerte de Jesús. En ninguna

parte de los evangelios de Mateo y de Lucas —compuestos entre el 90 y el 100 e. c.— se considera a Jesús hijo de Dios. Ambos evangelios emplean la expresión «Hijo de Dios» exactamente como se usa en las Escrituras hebreas: como un título regio, no como una descripción. Únicamente en el último de los evangelios canónicos, el de Juan, escrito en algún momento entre el 100 y el 120 e. c., puede hallarse la visión que Pablo tenía de Jesús como Cristo: el eterno *logos*, el hijo unigénito engendrado por Dios.

Por supuesto, a esa altura, aproximadamente media década después de la destrucción de Jerusalén, el cristianismo ya era una religión por completo romanizada, y del Cristo de Pablo se había borrado hacia ya tiempo cualquier traza que pudiera haber quedado de Jesús el mesías judío. Sin embargo, durante la década de los cincuenta, cuando Pablo escribió sus epístolas, su concepción de Jesús como Cristo habría sido chocante y sencillamente herética, que es por lo que alrededor del 57 e. c. Santiago y los apóstoles exigieron que Pablo fuese a Jerusalén para responder por sus enseñanzas desviacionistas.

Ésta no sería la única comparecencia de Pablo ante los líderes del movimiento. Tal como menciona en su epístola a los gálatas, inicialmente había tenido un encuentro con ellos durante una visita a la Ciudad Santa, tres años después de su conversión, alrededor del 40 e. c., cuando se vio cara a cara con Pedro y Santiago. Ambos líderes aparentemente se emocionaron porque «el que antes nos perseguía ahora predica la fe que procuraba destruir» (Gálatas 1:23). Glorificaron a Dios por Pablo y lo enviaron a predicar el mensaje de Jesús a las regiones de Siria y Cilicia, dándole como acompañante y guardia a un converso judío y amigo de confianza de Santiago llamado Bernabé.

El segundo viaje de Pablo a Jerusalén tuvo lugar al cabo de una década, alrededor del 50 e. c., y fue mucho menos cordial que el primero. Había sido convocado a una reunión del Concilio Apostólico para defender su autodesignado papel como misionero de los gentiles (Pablo insistía en que no había sido convocado a Jerusalén, sino que había ido por su propia iniciativa porque Jesús le había dicho que así lo hiciera). Con su acompañante, Bernabé, y un converso griego no circuncidado, de nombre Tito, junto a él, Pablo compareció ante Santiago, Pedro, Juan y los ancianos de la asamblea de Jerusalén para defender firmemente el mensaje que estaba difundiendo entre los gentiles.

Lucas, al escribir sobre esta reunión unos cuarenta o cincuenta años después, traza un cuadro de perfecta armonía entre Pablo y los miembros del concilio, en el que el propio Pedro se pone de parte de Pablo y lo defiende. Según Lucas, Santiago, en su calidad de líder de la asamblea de Jerusalén y a la cabeza del Concilio Apostólico, bendijo las enseñanzas de Pablo, decretando que de ahí en adelante los gentiles serían bienvenidos en la comunidad, sin que fuese necesario que siguieran la Ley de Moisés, mientras «se aparten de las contaminaciones de los ídolos, de fornicación, de [comer carne de animal] ahogado y de [ingerir] sangre» (Hechos de los Apóstoles 15:1-21). La descripción que hace Lucas de la reunión es un truco obvio para legitimar el ministerio de Pablo, dándole el aval de nada menos que el «hermano del Señor». No obstante, en el propio relato de Pablo sobre el Concilio Apostólico, escrito en una epístola a los gálatas, no mucho después de que tuviera lugar, se da una imagen completamente diferente de lo ocurrido en Jerusalén.

Pablo afirma que durante el Concilio Apostólico, un grupo de «falsos hermanos» (los que todavía aceptaban la prevalencia del templo y la Torá) le habían tendido una emboscada y lo habían espiado secretamente a él y a su ministerio. Y aunque revela escasos detalles acerca de la reunión, no consigue enmascarar su ira por el tratamiento que dice haber recibido por parte de «los que tenían reputación de ser algo» (los líderes supuestamente reconocidos de la Iglesia): Santiago, Pedro y Juan. Pablo dice que «ni por un momento

accedimos a someternos», ya que ni ellos, ni su opinión sobre su ministerio significaban nada para él, «nada nuevo me comunicaron» (Gálatas 2:1-10).

Fuera lo que fuera lo ocurrido durante el Concilio Apostólico, al parecer la reunión concluyó con la promesa de Santiago, el líder de la asamblea de Jerusalén, de no obligar a los seguidores gentiles de Pablo a circuncidarse. Pero lo que sucedió poco más tarde indica que estaban lejos de reconciliarse: casi inmediatamente después de que Pablo abandonara Jerusalén, Santiago comenzó a enviar a sus propios misioneros a las congregaciones de Pablo en Galacia, Corinto y Filipo, y a otros muchos sitios donde aquél había construido una estructura, para rectificar sus enseñanzas heterodoxas sobre Jesús.

Pablo se enfureció por estas delegaciones a las que veía, acertadamente, como una traición a su autoridad. Casi todas las epístolas del Nuevo Testamento fueron escritas por Pablo después del Concilio Apostólico y dirigidas a las congregaciones que fueron visitadas por los representantes de Jerusalén (la primera de ellas, a los tesalonicenses, fue escrita entre el 48 y el 50 e. c.; la última, a los romanos, alrededor del 56 e. c.). Por eso en las epístolas se dedica tanto espacio a defender la condición de Pablo como apóstol, promocionando su conexión directa con Jesús, manifestando indignación con los líderes de Jerusalén, que «se disfrazan de apóstoles de Cristo», y, según Pablo, son realmente siervos de Satán que han embrujado a los seguidores de Pablo (I Corintios 11:13-15).

No obstante, las delegaciones de Santiago parecen haber tenido impacto, dado que Pablo se indignó repetidamente con sus congregaciones por haberlo abandonado: «Estoy maravillado de que tan pronto os hayáis alejado del que os llamó por la gracia de Cristo» (Gálatas 1:6). Imploró a sus seguidores que no escucharan a esas delegaciones ni a ningún otro en estos asuntos, sólo a él: «Si alguno os predica diferente evangelio del que habéis recibido [dado por mí], sea anatema» (Gálatas 1:9). Incluso si ese evangelio viene de «un ángel del cielo», escribe Pablo, sus congregaciones debían ignorarlo (Gálatas 1:8). En lugar de eso, debían obedecer a Pablo y solamente a él: «Sed imitadores de mí, así como yo de Cristo» (I Corintios 11:1).

Amargado y sin que se sintiera ya vinculado a la autoridad de Santiago y los apóstoles de Jerusalén («los de reputación nada nuevo me comunicaron»), Pablo pasó varios de los siguientes años exponiendo libremente su doctrina de Jesús como Cristo. Es discutible que Santiago y los apóstoles de Jerusalén estuvieran completamente al tanto de sus actividades durante ese tiempo. Al fin y al cabo, Pablo escribía sus cartas en griego, una lengua que ni Santiago ni los demás apóstoles sabían leer. Además, Bernabé, el único vínculo de Santiago con Pablo, lo había abandonado poco después del Concilio Apostólico, por razones que no están claras (pese a que merece la pena mencionar que Bernabé era levita y, como tal, probablemente fuera un estricto observante de la ley judía). Al margen de eso, en el año 57 e. c., los rumores de las enseñanzas de Pablo ya no podían ser ignorados. Y así, una vez más, fue convocado a Jerusalén para responder de sí mismo.

Esta vez, Santiago se enfrentó a él directamente, diciéndole que habían tenido conocimiento de que enseñaba a los creyentes que «se aparten de Moisés» y «que no circunciden a sus hijos ni observen las tradiciones [de la Ley]» (Hechos de los Apóstoles 21:21). Pablo no respondió a la acusación, aunque eso era exactamente lo que estaba enseñando. Incluso había llegado tan lejos como para decir que los que permitiesen ser circuncidados «vacíos sois de Cristo» (Gálatas 5:2-4).

Para aclarar estos asuntos de una vez, Santiago obligó a Pablo a participar, junto con otros cuatro hombres, en un estricto ritual de purificación en el templo —el mismo templo que Pablo creía que había sido reemplazado por la sangre de Jesús— y así «todos sabrán que no

hay nada *cierto* en lo que se les ha dicho acerca de ti, sino que tú también vives ordenadamente, acatando la ley» (Hechos de los Apóstoles 21:24). Pablo obedeció; parecía que no tenía otra opción. Pero cuando hubo acabado el ritual, un grupo de devotos lo reconoció.

«¡Varones israelitas! —gritaron—. ¡Ayudad! Éste es el hombre que por todas partes enseña a todos contra el pueblo, la ley y este lugar» (Hechos de los Apóstoles 21:27-28). Inmediatamente, una turba cayó sobre Pablo. Lo atraparon y lo arrastraron fuera del templo. Y cuando a punto estaban de matarlo a golpes, apareció súbitamente un grupo de soldados romanos. Éstos dispersaron la turba y se llevaron a Pablo bajo su custodia, no debido al disturbio en el templo, sino porque lo confundieron con otra persona. «¿No eres el egipcio que hace algún tiempo provocó una rebelión y condujo al desierto a cuatro mil sicarios?», le preguntó a Pablo un tribuno militar (Hechos de los Apóstoles 21:38).

Al parecer la llegada de Pablo a Jerusalén en el 57 e. c. no podía haberse producido en una época más caótica. Un año antes, los sicarios habían iniciado su reinado de terror, asesinando al sumo sacerdote Jonatán. Y en aquel momento estaban matando deliberadamente a miembros de la aristocracia sacerdotal, incendiando sus casas, secuestrando a sus parientes y sembrando el miedo en los corazones de los judíos. Jerusalén hervía de fervor mesiánico. Uno tras otro, surgían los aspirantes al manto de mesías para liberar a los judíos del yugo de la ocupación romana. Teudas, el hacedor de milagros, ya había sido eliminado por Roma, por sus aspiraciones mesiánicas. Los rebeldes hijos de Judas el Galileo, Santiago y Simón, habían sido crucificados. El jefe de los bandoleros Eleazar ben Dineo, que había devastado el campo, asesinando a los samaritanos en nombre del Dios de Israel, había sido capturado y decapitado por Félix, el prefecto romano. Y, entonces, de pronto, había aparecido el Egipcio en el monte de los Olivos, prometiendo que las murallas de Jerusalén se derrumbarían a una orden suya.

Para Santiago y los apóstoles de Jerusalén, esta agitación podía significar una sola cosa: el fin estaba cerca; Jesús estaba a punto de retornar. El reino de Dios que Jesús había supuesto que sería establecido mientras él aún estaba vivo ahora finalmente sería instaurado; razón de más para asegurar que los que impartían enseñanzas erróneas en nombre de Jesús volvieran al redil.

En ese aspecto, la detención de Pablo en Jerusalén puede haber sido inesperada, pero dadas las expectativas mesiánicas en la ciudad, no se podía considerar inoportuna ni desafortunada. Si Jesús estaba a punto de retornar, no sería nada malo tener a Pablo esperándolo en la celda de una prisión, donde, en última instancia, él y sus perversos puntos de vista podían ser contenidos hasta que Jesús pudiera juzgarlos por sí mismo. Pero debido a que los soldados que lo arrestaron supusieron que Pablo era el Egipcio, lo enviaron enseguida a ser juzgado por Félix, el gobernador romano, que en aquel momento estaba en un pueblo costero de Cesarea, tratando de resolver un conflicto que había surgido entre los judíos de la ciudad y sus habitantes sirios y griegos. Pese a que finalmente Félix exculpó a Pablo de los crímenes del Egipcio, lo envió de todos modos a una prisión de Cesarea, donde languideció hasta que Festo reemplazó a Félix como gobernador y rápidamente lo transfirió a Roma, a petición de Pablo.

Festo permitió a Pablo ir a Roma porque éste afirmó ser ciudadano romano. Pablo había nacido en Tarso, una ciudad a cuyos habitantes, Marco Antonio, un siglo antes, les había concedido la ciudadanía romana. Como ciudadano, Pablo tenía el derecho a demandar un juicio en Roma, y Festo, que serviría como gobernador de Jerusalén por un período

extremadamente corto y tumultuoso, pareció encantado de concedérselo, aunque sólo fuera para librarse de él.

Puede que para Pablo hubiese habido una razón más urgente para querer irse a Roma.

Después del vergonzoso espectáculo en el templo, en el que se vio obligado a renunciar a todo lo que había estado predicando durante años, deseaba hallarse lo más lejos posible de Jerusalén y de la constante y cada vez más estrecha soga de control que habían puesto en torno a su cuello Santiago y los apóstoles. Aparte, Roma parecía el mejor sitio para él. Era la ciudad imperial, la sede del Imperio romano. Seguramente, los judíos helenizados, que habían decidido hacer del hogar de César el suyo propio, serían receptivos a las enseñanzas heterodoxas de Pablo sobre Jesucristo. Roma ya tenía un pequeño aunque creciente grupo de cristianos, que vivían junto a una población bastante considerable de judíos. Una década antes de la llegada de Pablo, los conflictos entre las dos comunidades habían llevado al emperador Claudio a expulsar a ambos grupos de la ciudad. En la época de su arribo, a principios de la década del 60, no obstante, las dos poblaciones prosperaban nuevamente. La ciudad parecía madura para recibir el mensaje de Pablo.

Pese a que se encontraba en Roma, oficialmente bajo arresto domiciliario, parece que fue capaz de continuar sus prédicas sin demasiadas interferencias por parte de las autoridades. Sin embargo, a todos los efectos, Pablo tuvo poco éxito a la hora de convencer a los judíos romanos de que se pusieran de su parte. La población judía no solamente no era receptiva a su singular interpretación del mesías, sino directamente hostil hacia ella. Incluso los conversos gentiles no se mostraron demasiado amigables con él, quizá porque Pablo no era el único «apóstol» que predicaba a Jesús en la ciudad imperial, sino que Pedro, el primero de los Doce, también estaba en Roma.

Había llegado a la ciudad pocos años antes que Pablo, probablemente por orden de Santiago, para ayudar a establecer una comunidad permanente de judíos creyentes de lengua griega en el corazón del Imperio romano, una comunidad que debía estar bajo la influencia de la asamblea de Jerusalén e instruida en la doctrina de dicha ciudad; en resumen, una comunidad antipaulina. Es difícil de saber exactamente cuánto éxito tuvo Pedro en su labor antes de la llegada de Pablo. Pero, según los Hechos de los Apóstoles, los helenistas de Roma reaccionaron tan negativamente a la prédica de Pablo que éste decidió alejarse de una vez y para siempre de sus colegas judíos que «oían y no entendían (...), que veían pero no percibían». Pablo prometió que, desde aquel momento en adelante, no predicaría a nadie que no fuera gentil, porque «ellos oirán» (Hechos de los Apóstoles 28:26-29).

No existen documentos de esos años finales de las vidas de Pedro y Pablo, los dos hombres que se convertirían en las figuras más importantes del cristianismo. Extrañamente, Lucas acaba su relato de la vida de Pablo con su llegada a Roma y no menciona que Pedro también estaba en la ciudad. Todavía es más extraño que Lucas no se haya preocupado de registrar el dato aún más significativo de que ambos hombres coincidieran en la ciudad imperial durante dos años. En el 66 e. c., el mismo año en que estalló la Gran Revuelta Judía en Jerusalén, el emperador Nerón, respondiendo ante un repentino recrudecimiento de la persecución de los cristianos en Roma, detuvo a Pedro y a Pablo y los ejecutó a ambos por promover lo que él suponía era la misma fe.

Se equivocó.

El Justo

Llamaban a Santiago, el hermano de Jesús, «Santiago el Justo». En Jerusalén, la ciudad de la que hizo su hogar tras la muerte de su hermano, era reconocido por todos por su insuperable devoción y su incansable defensa de los pobres. Personalmente, no poseía nada, ni siquiera las ropas que vestía, sencillas prendas de lino, no de lana. No bebía vino ni comía carne. No tomaba baños. Jamás una navaja había tocado su cabeza, como tampoco se había untado con aceite aromático. Se decía que pasaba tanto tiempo dedicado al culto e implorando el perdón de Dios para la gente que sus rodillas se habían vuelto tan ásperas como las de un camello.

Para los seguidores de Jesús, Santiago era un vínculo vivo con el mesías, la sangre del Señor. Para cualquier otra persona en Jerusalén, era simplemente «el Justo». Incluso las autoridades judías elogiaban a Santiago por su rectitud y su inquebrantable compromiso con la ley. ¿No había sido Santiago el que había fustigado al herético Pablo por haber abandonado la Torá? ¿No había forzado al antiguo fariseo a que se arrepintiese de sus ideas y se purificase en el templo? Puede que las autoridades no aceptasen el mensaje de Santiago sobre Jesús, como tampoco aceptaban el de Pablo, pero al primero lo respetaban y lo consideraban un hombre honesto y honorable. Según el antiguo historiador cristiano Hegésipo (110-180 e. c.), las autoridades judías pidieron reiteradamente a Santiago que usara su influencia entre la gente para disuadirla de que llamara *mesías* a Jesús. «Te suplicamos que disuadas a la gente extraviada que consideran a Jesús como si fuera el Cristo —le rogaron—, porque somos testigos, como todo el mundo, de que tú eres justo y de que no haces distinciones entre personas. Por lo tanto, convence a la masa de que no se deje engañar con respecto a Jesús.»

Sus súplicas no fueron atendidas, por supuesto. Porque aunque Santiago era, como todo el mundo atestiguaba, un zelote devoto de la ley, también era un fiel seguidor de Jesús; jamás traicionaría el legado de su hermano mayor, aunque lo martirizaran por eso.

La historia de la muerte de Santiago se puede hallar en las *Antigüedades* de Josefo. Corría el año 62 e. c. Toda Palestina estaba hundida en la anarquía. El hambre y la sequía habían devastado el campo, dejando terrenos baldíos y campesinos hambrientos. En Jerusalén reinaba el pánico porque los sicarios asesinaban y saqueaban a placer. El fervor revolucionario de los judíos estaba fuera de control, hasta el punto de que la clase sacerdotal en la que Roma confiaba para mantener el orden estaba desgarrada, debido a que los ricos sacerdotes de Jerusalén habían urdido un plan para recaudar y quedarse ellos los diezmos, que debían servir para la manutención de la clase más baja de los sacerdotes de los pueblos. Entre tanto, una sucesión de gobernadores romanos ineptos —desde el fanático Cumano hasta el desalmado Félix y el desafortunado Festo— no habían hecho más que empeorar la situación.

Cuando Festo murió súbitamente y sin un sucesor inmediato, Jerusalén cayó en el caos. El emperador Nerón comprendió la urgencia de la situación y despachó enseguida al sustituto de Festo, Albino, para restaurar el orden en la ciudad. Pero pasarían semanas antes de que Albino llegara. La demora dio al recién designado sumo sacerdote, un imprudente e irascible joven llamado Ananías, el tiempo y la oportunidad para tratar de llenar por su cuenta el vacío de poder en Jerusalén.

Ananías era hijo del muy influyente ex sumo sacerdote del mismo nombre, cuyos otros cuatro hijos (y uno de sus yernos, José Caifás) habían servido en el mismo puesto por turnos. De hecho, había sido el mayor de los Ananías, a quien Josefo llamó «el gran

acaparador de dinero», quien instigó los desvergonzados esfuerzos para quitar a los sacerdotes más humildes sus diezmos, que eran su único ingreso. Sin gobernador romano que controlara sus ambiciones, el joven Ananías empezó una imprudente campaña para deshacerse de sus enemigos, reales o supuestos. Josefo escribió que entre sus primeras actuaciones estuvo el reunir al Sanedrín y hacer comparecer ante el mismo a «Santiago, el hermano de Jesús, ese al que llaman el mesías». Ananías lo acusó de blasfemia y transgresión de la ley y lo sentenció a morir lapidado.

La reacción a la ejecución de Santiago fue inmediata. Un grupo de judíos de la ciudad, a los que Josefo describe como «los más imparciales y (...) estrictos en la observancia de la ley», se indignaron por la actuación de Ananías. Enviaron un escrito a Albino, que estaba de camino a Jerusalén, procedente de Alejandría, informándole de lo ocurrido durante su ausencia. En respuesta, Albino redactó una furibunda carta a Ananías, amenazándolo con una mortífera venganza en cuanto llegara. En el momento en que Albino entró en Jerusalén, no obstante, Ananías ya había sido destituido de su puesto de sumo sacerdote y reemplazado por un hombre llamado Jesús ben Damneo, que a su vez fue depuesto un año más tarde, justo antes del estallido de la Gran Revuelta Judía.

El párrafo referente a la muerte de Santiago, en Josefo, es famoso por haber sido la primera referencia no bíblica de Jesús. Como se ha apuntado previamente, el uso que Josefo hizo del apelativo «Santiago, el hermano de Jesús, ese al que llaman el mesías», prueba que en el año 94 e. c., cuando se escribieron las *Antigüedades*, Jesús de Nazaret ya era reconocido como el fundador de un importante y duradero movimiento. Sin embargo, una mirada más atenta al pasaje en cuestión revela que el verdadero centro del interés de Josefo no es Jesús, al que desprecia como «ese al que llaman el mesías», sino Santiago, cuya injusta muerte a manos del sumo sacerdote es el eje del relato. Que mencione a Jesús es sin duda significativo. Pero el hecho de que un historiador judío que escribe para un público romano relate en detalle las circunstancias de la muerte de Santiago y la abrumadora reacción negativa a su ejecución —no de los cristianos de Jerusalén, sino de los más devotos y observantes judíos— es un claro indicio de la prominencia de Santiago en la Palestina del siglo I. De hecho, era mucho más que el simple hermano de Jesús. Era, como atestiguan las pruebas históricas, el líder indiscutido del movimiento que Jesús había dejado tras de sí. Hegésipo, que pertenecía a la segunda generación de partidarios de Jesús, en su historia en cinco volúmenes, asegura que el papel de Santiago era el de jefe de la comunidad cristiana de la primitiva Iglesia. «El gobierno de la Iglesia —escribió Hegésipo— pasó, junto con los apóstoles, al hermano del Señor, Santiago, al que todos, desde la época del Señor hasta la nuestra, llaman “el Justo”, debido a que había muchos Santiagos.» En la Epístola de Pedro, no canónica, el jefe de los apóstoles y líder de los Doce se refiere a Santiago como «Señor y obispo de la Santa Iglesia». Clemente de Roma (30-97 e. c.), que sucedería a Pedro en la ciudad imperial, dirigió una carta a Santiago como «Obispo de Obispos, que dirige en Jerusalén la Sagrada Asamblea de los hebreos, y todas las asambleas en todas partes». En el Evangelio de Tomás, que se suele fechar en torno a finales del siglo I y principios del siglo II, el propio Jesús llama a Santiago su sucesor: «Los discípulos dijeron a Jesús: “Sabemos que te irás de nuestro lado. ¿Quién será el líder?”. Jesús les dijo: “Dondequiera que os hayáis reunido, dirigíos a Santiago, el Justo, por quien el cielo y la tierra fueron creados”». El padre de la Iglesia primitiva Clemente de Alejandría (150-215 e. c.) declaró que Jesús había impartido una enseñanza secreta a «Santiago el Justo, a Juan y a Pedro», que en su momento «la impartieron al resto de los apóstoles», pese a que Clemente apunta que, de dicho triunvirato, Santiago se convirtió «en el primero, tal como dicen los registros, en ser

elegido para ocupar el trono episcopal de la Iglesia de Jerusalén». En su *Vidas de hombres ilustres*, san Jerónimo (c. 347-420 e. c.), que tradujo la Biblia al latín (la Vulgata), escribió que después de que Jesús ascendiera al cielo, «los apóstoles inmediatamente designaron a Santiago obispo de Jerusalén». De hecho, Jerónimo argumenta que la santidad de Santiago y su reputación entre el pueblo eran tan grandes que «se creía que la destrucción de Jerusalén había ocurrido a causa de su muerte». Jerónimo hace referencia a una tradición de Josefo, que también destaca el teólogo cristiano del siglo III Orígenes (c. 185-254 e. c.), y que consta en la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (c. 260-c. 339 e. c.), en la que Josefo afirma que «esas cosas [la Gran Revuelta y la destrucción de Jerusalén] les sucedieron a los judíos como represalia por la muerte de Santiago el Justo, que era hermano de Jesús, conocido como Cristo, porque, pese a que era un hombre más que recto, los judíos lo ejecutaron». Comentando ese pasaje original, Eusebio escribe: «Persona tan destacable debió ser Santiago que se lo estimaba universalmente por su rectitud, e incluso el más inteligente de los judíos sintió que, a su martirio, le siguió el sitio de Jerusalén» (*Historia eclesiástica* 2:23).

Hasta el Nuevo Testamento confirma el papel de Santiago como cabeza de la comunidad cristiana: es a él a quien habitualmente se menciona primero entre los «pilares» Santiago, Pedro y Juan; Santiago en persona era quien enviaba a sus emisarios a las diversas comunidades dispersas en la diáspora (Gálatas 2:1-14); Santiago era a quien Pedro informaba de sus actividades antes de irse de Jerusalén (Hechos de los Apóstoles 12:17); Santiago era el que estaba con los «ancianos» cuando Pablo fue a hacer su súplica (Hechos de los Apóstoles 21:18); Santiago era la autoridad que presidía el Concilio Apostólico, el que hablaba último durante las deliberaciones y cuyos juicios eran definitivos. De hecho, después del Concilio Apostólico, los apóstoles desaparecen en el resto de Hechos de los Apóstoles. Pero Santiago no. Por el contrario, es la disputa por la fe entre Santiago y Pablo, en la cual el primero avergüenza públicamente al segundo por sus enseñanzas desviadas al exigirle que haga una súplica en el templo, lo que lleva al punto culminante del libro: la detención de Pablo y su extradición a Roma.

Tres siglos de documentación cristiana y judía, por no mencionar la prácticamente unánime opinión de los investigadores contemporáneos, reconocen a Santiago, el hermano de Jesús, como el líder de la primera comunidad cristiana, por encima de Pedro y el resto de los Doce; por encima de Juan «el discípulo al que Jesús amaba» (Juan 20:2); muy por encima de Pablo, con quien Santiago se enfrentó a menudo. ¿Por qué entonces fue prácticamente eliminado del Nuevo Testamento y su papel en la primitiva Iglesia cristiana fue reemplazado por Pedro y Pablo en el imaginario de la mayoría de los cristianos modernos? En parte ello tiene que ver con la propia identidad de Santiago como hermano de Jesús. La dinastía era la norma para los judíos de la época de Jesús. Las familias judías de Herodes y de los Asmoneos, el sumo sacerdote y las aristocracias sacerdotales, los fariseos, incluso casi todos los grupos de bandoleros se regían por sucesiones hereditarias. El parentesco era quizás aún más decisivo para un movimiento mesiánico como el de Jesús, que basaba su legitimidad en la ascendencia davídica. A fin de cuentas, si Jesús era descendiente del rey David, entonces también lo era Santiago; ¿por qué no iba a liderar la comunidad de David después de la muerte del mesías? No fue Santiago el único miembro de la familia de Jesús al que se le confirió autoridad en la Iglesia primitiva. Su primo, Simón ben Cleofás, sucedió a Santiago al frente de la asamblea de Jerusalén, mientras que otros miembros de la familia, incluyendo a dos nietos de otro hermano de Jesús, Judas, fueron activos dirigentes a lo largo del primer y segundo siglo de cristianismo.

En la tercera y la cuarta centurias, no obstante, cuando el cristianismo gradualmente se transformó de un movimiento judío heterogéneo con una variedad de sectas y cismas en la religión imperial institucionalizada y ortodoxa de Roma, la identidad de Santiago como hermano de Jesús se convirtió en un obstáculo para quienes defendían la perpetua virginidad de su madre, María. Se desarrollaron unas cuantas soluciones, demasiado traídas por los pelos, para conciliar la realidad innegable de la familia de Jesús con el dogma inflexible de la Iglesia. Por ejemplo, estaba el muy trillado y nada histórico argumento que afirmaba que los hermanos y hermanas de Jesús eran hijos de un matrimonio anterior de José, o que *hermano* en realidad significaba «primo». Pero el resultado final es que el papel de Santiago en el cristianismo primitivo fue reduciéndose gradualmente.

Al mismo tiempo que la influencia de Santiago iba declinando, ascendía la de Pedro. El cristianismo imperial, como el propio Imperio, requería una estructura de poder definida, preferentemente con sede en Roma, no en Jerusalén, y vinculada directamente a Jesús. El papel de Pedro como primer obispo de Roma y su condición de líder de los apóstoles lo convirtieron en la figura ideal sobre la que basar la autoridad de la Iglesia romana. Los obispos que sucedieron a Pedro en Roma (y que finalmente se convirtieron en infalibles papas) justificaron la cadena de autoridad, en la que confiaban para mantener el poder en una Iglesia cada vez más amplia, citando el pasaje de Mateo en el cual Jesús dice a los apóstoles: «Y yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia» (Mateo 16:18). El problema con este versículo tan duramente discutido, que muchos investigadores rechazan como no histórico, es que es el único pasaje en todo el Nuevo Testamento que designa a Pedro como jefe de la Iglesia. De hecho, es el único pasaje en cualquier documento antiguo —bíblico o de otro tipo— que nombra a Pedro sucesor de Jesús y líder de la comunidad que éste dejó tras de sí. Por contra, existen por lo menos una docena de pasajes que citan a Santiago como tal. Los documentos históricos que existen sobre el papel de Pedro en el primitivo cristianismo se refieren de forma exclusiva a su liderazgo en la asamblea de Roma, que, aunque ciertamente era una comunidad significativa, sólo era una de las muchas asambleas que estaban bajo la autoridad general de la de Jerusalén, la «asamblea madre». En otras palabras, Pedro pudo haber sido obispo de Roma, pero Santiago era «Obispo de Obispos».

No obstante, hay una razón más convincente para el continuado declive de Santiago en el cristianismo primitivo, que poco tiene que ver con su identidad como hermano de Jesús o su relación con Pedro, y que en cambio está vinculada a sus creencias y su oposición a Pablo. Algunos aspectos acerca de la posición de Santiago en la Iglesia primitiva ya se revelan en los Hechos de los Apóstoles y en sus desacuerdos teológicos con Pablo. Pero una comprensión todavía más profunda sobre las ideas de Santiago se pueden hallar en su propia epístola, a menudo soslayada o denigrada, escrita en algún momento entre el 80 y el 90 e. c.

Por supuesto, Santiago no escribió la epístola; era, como su hermano Jesús y la mayoría de los apóstoles, un campesino iletrado carente de educación formal. La epístola de Santiago fue probablemente escrita por alguien de su propio círculo. Una vez más, es lo mismo que ocurre con casi todos los libros del Nuevo Testamento, incluidos los evangelios de Marcos, Mateo y Juan, como también con un buen número de las cartas de Pablo (Colosenses, Efesios, II Tesalonicenses, I y II Timoteo y Tito). Como ya se apuntó, llamar a un libro con el nombre de alguien de importancia notable era una manera común de honrar a esa persona y de reflejar sus ideas. Santiago tal vez no escribiera la carta en persona, pero sin duda ésta representa aquello en lo que creía (se cree que la epístola es una versión ampliada de un

sermón que Santiago pronunció en Jerusalén justo antes de su muerte en el 62 e. c.). Existe un consenso abrumador acerca de que las tradiciones contenidas en esa epístola se pueden atribuir con toda fiabilidad a Santiago el Justo. Esto significa que cabe argumentar que la epístola de Santiago es uno de los libros más importantes del Nuevo Testamento, porque una manera segura de descubrir lo que Jesús creía es determinar lo que creía su hermano Santiago.

El primer punto a considerar en la epístola de Santiago es su apasionada preocupación por la situación de los pobres. Eso no es sorprendente en sí mismo. Todas las tradiciones describen a Santiago como defensor de los desamparados y desposeídos: así es como se había ganado su apodo, «el Justo». La asamblea de Jerusalén fue fundada por Santiago sobre el principio de servir a los pobres. Incluso hay pruebas que permiten suponer que los primeros seguidores de Jesús, que se reunieron bajo el liderazgo de Santiago, se referían a sí mismos colectivamente como «los pobres».

Pero lo que quizá sea más sorprendente en la epístola de Santiago es su encarnizada condena de los ricos. «¡Vamos ahora, ricos! Llorad y aullad por las miserias que os vendrán. vuestras riquezas están podridas, y vuestras ropas están comidas de polilla. Vuestro oro y plata están enmohecidos; y su moho testificará contra vosotros, y devorará del todo vuestras carnes como fuego» (Santiago 5:1, 3). Para Santiago no había senda de salvación para los ricos, que han «acumulado tesoros para los días postreros» y que viven «en este mundo una vida de lujo y de placer desenfrenado» (Santiago 5:3, 5). Su destino está grabado en piedra: «El que es rico pasará como la flor de la hierba. Porque cuando sale el sol con calor abrasador, la hierba se seca, su flor se cae y perece su hermosa apariencia; así también se marchitará el rico en todas sus empresas» (Santiago 1:11). Y llega hasta el extremo de insinuar que no se puede ser un auténtico seguidor de Jesús si no se tiene una conducta activa en favor de los pobres. «Hermanos míos, que vuestra fe en nuestro glorioso Señor Jesucristo sea sin acepción de personas [en favor de los ricos]», dice. Porque «si hacéis acepción de personas, cometéis pecado, y quedáis convictos por la ley como transgresores» (Santiago 2:1, 9).

Su feroz condena a los ricos puede explicar por qué fue blanco de las iras del codicioso sumo sacerdote Ananías, cuyo padre había conspirado para empobrecer a los sacerdotes de origen rural, robándoles sus diezmos. Pero, en realidad, Santiago se limita a hacerse eco de las palabras de las Bienaventuranzas de su hermano. «¡Ay de vosotros, ricos!, porque ya tenéis vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados!, porque tendréis hambre. ¡Ay de vosotros, los que ahora reís!, porque lamentaréis y lloraréis» (Lucas 6:24-25). En verdad, gran parte de la epístola de Santiago refleja las palabras de Jesús, cuando el tema son los pobres («¿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?» [Santiago 2:5]; «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» [Lucas 6:20]); o las declaraciones bajo juramento («No juréis, ni por el cielo, ni por la tierra, ni por ninguna otra cosa; sino que vuestro sí sea sí, y vuestro no sea no» [Santiago 5:12]; «No juréis en ninguna manera; ni por el cielo, porque es el trono de Dios, ni por la tierra, porque es el estrado de sus pies (...) Pero sea vuestro hablar: Sí, sí; no, no» [Mateo 5:34, 37]); o la importancia de poner en práctica la fe («Sed hacedores de la palabra, y no tan solamente oidores, engañándoos a vosotros mismos» [Santiago 1:22]; «Cualquiera que oye estas palabras mías y las pone en práctica, será semejante a un hombre sabio que edificó su casa sobre la roca (...) y todo el que oye estas palabras mías y no las pone en práctica será semejante a un hombre insensato que edificó su casa sobre la arena» [Mateo 7:24, 26]).

Pero el tema sobre el que Santiago y Jesús están más claramente de acuerdo es el papel y la aplicación de la Ley de Moisés: «Cualquiera que quebrante uno de estos mandamientos muy pequeños, y así enseñe a los hombres, muy pequeño será llamado en el reino de los cielos; mas cualquiera que los haga y los enseñe éste será llamado grande en el reino de los cielos» (Mateo 5:19). «Cualquiera que guardare toda la ley pero ofendiere en un punto se hace culpable de [violarlos] todos», se hace eco Santiago en su epístola (Santiago 2:10). El principal asunto de la epístola de Santiago es cómo mantener un equilibrio apropiado entre la devoción por la Torá y la fe en Jesús, el mesías. A lo largo del texto, Santiago exhorta reiteradamente a los seguidores de Jesús a mantenerse fieles a la ley. «Mas el que mira atentamente en la perfecta ley, la de la libertad, y persevera en ella, no siendo oidor olvidadizo, sino hacedor de la obra, éste será bienaventurado en lo que hace» (Santiago 1:25). Santiago compara a los judíos que abandonan la ley después de convertirse al movimiento de Jesús a aquel que «es semejante al hombre que considera en un espejo su rostro natural (...) y se va, y luego olvida cómo era» (Santiago 1:23).

Debería haber pocas dudas acerca de a quién se refiere Santiago en esos versículos. De hecho, la epístola parece concebida como un correctivo a la prédica de Pablo, y por eso está dirigida a «las Doce Tribus de Israel dispersas en la diáspora». La hostilidad de la epístola hacia la teología paulina es inequívoca. Mientras que Pablo rechaza la Ley de Moisés como «el ministerio de muerte grabado con letras en piedras» (II Corintios 3:7), Santiago la ensalza como «la ley de la libertad». Pablo afirma que «el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo» (Gálatas 2:16). Y Santiago rechaza categóricamente la idea de Pablo de que la fe por sí misma engendra la salvación. «¿Podrá la fe salvarle?», replica. «También los demonios creen, y tiemblan» (Santiago 2:14, 19). En su carta a los romanos, Pablo escribe: «el hombre es justificado por fe sin las obras de la ley» (Romanos 3:28). Santiago llama a eso la opinión de una «persona insensata», rebatiendo que «la fe sin obras [de la ley] está muerta» (Santiago 2:26).

Lo que ambos hombres quieren decir con «obras de la ley» es la aplicación de la ley judía a la vida cotidiana del creyente. Sencillamente, Pablo opina que tales «obras» son irrelevantes para obtener la salvación, mientras que Santiago afirma que son un requisito para creer en Jesús como Cristo. Para demostrar su postura, Santiago ofrece un ejemplo elocuente, que demuestra que está refutando específicamente a Pablo en su epístola. «¿No estaba Abraham nuestro padre justificado por obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar?», dice Santiago, aludiendo al relato de que Abraham estuvo a punto de sacrificar a Isaac a instancias del Señor (Génesis 22:9-14). «¿Veis cómo la fe va de la mano con las obras [de Abraham], cómo fue a través de sus obras que se realizó completamente su fe? Y fue cumplida la escritura que dice: “Abraham creyó a Dios, y le fue imputado a justicia”, y fue llamado amigo de Dios» (Santiago 2:23).

Lo que hace que este ejemplo sea tan elocuente es que es el mismo que Pablo usa con frecuencia en sus cartas cuando argumenta algo totalmente opuesto. «¿Qué, pues, diremos que halló Abraham nuestro padre según la carne? —escribe Pablo—. Que si Abraham fue justificado por las obras, tiene de qué gloriarse, mas no para con Dios. Porque ¿qué dice la escritura? “Y creyó Abraham a Dios, y le fue atribuido a justicia”» (Romanos 4:1-3; véase también Gálatas 3:6-9).

Puede que Santiago no fuera capaz de leer ninguna de las cartas de Pablo, pero está claro que conocía sus enseñanzas sobre Jesús. El último año de su vida lo pasó enviando a sus propios misioneros a las congregaciones de Pablo para corregir lo que él veía como sus errores. El sermón que se convirtió en su epístola fue simplemente otro intento de reducir la

influencia de Pablo. A juzgar por las propias epístolas de este último, los esfuerzos de Santiago tuvieron éxito, ya que muchas de las congregaciones de Pablo le dieron la espalda en favor de los maestros de Jerusalén.

El enfado y la amargura que Pablo sintió hacia esos «falsos apóstoles [y] obreros fraudulentos», esos «siervos de Satán» enviados para infiltrarse en sus congregaciones, por un hombre a quien él despreciaba ferozmente como uno de los «supuestos sabios líderes» de la Iglesia —un hombre de entre los que afirmaba «no me impusieron nada nuevo»— se filtra a través de sus últimas epístolas como un veneno (II Corintios 11:13; Gálatas 2:6).

Al final, los intentos de Pablo de convencer a sus congregaciones de que no lo abandonaran resultarían vanos. Nunca hubo ninguna duda sobre dónde había que depositar la lealtad de la comunidad en caso de una disputa entre un antiguo fariseo y la carne y la sangre del Cristo viviente. Por muy helenizados que los judíos de la diáspora hubieran llegado a estar, su fidelidad a la asamblea madre no titubeaba. Santiago, Pedro, Juan: éstos eran los pilares de la Iglesia. Ellos eran los personajes principales en todas las historias que la gente relataba sobre Jesús. Ellos eran quienes habían andado y hablado con él. Ellos habían estado entre los primeros que le habían visto resucitar; habían sido los primeros en ver su retorno con las nubes del cielo. La autoridad que Santiago y los apóstoles mantuvieron en la comunidad durante sus vidas fue inquebrantable. Ni siquiera Pablo pudo evadirse de ella, como descubrió en el 57 e. c., cuando fue obligado por Santiago a arrepentirse públicamente de sus creencias, tomando parte en un estricto ritual de purificación en el Templo de Jerusalén.

Al igual que en su relato del Concilio Apostólico varios años después, Lucas describe ese encuentro final entre Santiago y Pablo en los Hechos de los Apóstoles intentando ignorar cualquier indicio de conflicto o animosidad, al presentar a Pablo como consintiendo calladamente al ritual del templo que se le exigió. Pero ni siquiera Lucas puede ocultar la tensión que obviamente hubo en esa ocasión. En el relato de los Hechos de los Apóstoles, antes de que Santiago enviara a Pablo al templo para demostrar a la asamblea de Jerusalén que «observa y guarda la ley», primero traza una aguda distinción entre «las cosas que Dios había hecho entre los gentiles por su ministerio [el de Pablo], y los millares de judíos que han creído; y todos son *celosos de la ley*» (Hechos de los Apóstoles 21:20). Santiago entonces le entrega a Pablo a «cuatro hombres que tienen obligación de cumplir voto» y lo instruye: «purifícate con ellos, y paga sus gastos para que se rasuren la cabeza» (Hechos de los Apóstoles 21:24).

Lo que Lucas está describiendo en este pasaje es el llamado «voto de nazireato». Los nazireos eran devotos estrictos de la Ley de Moisés, que prometían abstenerse de beber vino y rehusaban afeitarse la cabeza o acercarse a un cadáver por un determinado período de tiempo, ya fuera como acto piadoso o en respuesta al cumplimiento de un deseo, como un hijo sano o un viaje seguro (Santiago mismo quizá fuera nazireo, ya que la descripción de los que hacían esos votos coincide con la suya en las crónicas antiguas). Teniendo en cuenta las ideas de Pablo en relación con la Ley de Moisés y el Templo de Jerusalén, su forzada participación en un ritual como ése debió resultarle tremendamente embarazosa. El propósito del rito era demostrar a la asamblea de Jerusalén que ya no creía en lo que había estado predicando durante casi una década. No hay otra manera de leer la participación de Pablo en un voto nazireo, excepto como renuncia solemne a su ministerio y una pública declaración de que Santiago ejercía autoridad sobre él, razón de más para dudar de la descripción que hace Lucas de Pablo yendo simplemente al ritual sin comentarios ni quejas. Curiosamente, el de Lucas puede no haber sido el único relato de este momento crucial.

Una historia igualmente inquietante se relata en la recopilación de los textos conjuntamente conocidos como *Pseudo Clementinas*. Aunque fueron compilados en algún momento alrededor del 300 e. c. (cerca de un siglo antes de que el Nuevo Testamento fuera oficialmente canonizado), las *Pseudo Clementinas* contienen dos conjuntos separados de tradiciones que pueden ser datadas mucho antes. El primero se conoce como las *Homilias* e incluye dos epístolas: una del apóstol Pedro y la otra de Clemente, su sucesor en Roma. El segundo grupo de tradiciones se conoce como *Reconocimientos*, y se basa en un documento más antiguo titulado *La ascensión de Santiago*, que muchos investigadores datan de mediados del siglo II e. c., quizá dos o tres décadas antes de que fuera escrito el Evangelio de Juan.

Los *Reconocimientos* contienen una increíble historia sobre un violento altercado que Santiago, el hermano de Jesús, había tenido con alguien llamado simplemente «el enemigo». En el texto, Santiago y el enemigo están enzarzados en una pelea a gritos dentro del templo, cuando de pronto el enemigo agrede a Santiago en un ataque de ira y lo arroja por las escaleras. Santiago queda gravemente herido, pero sus partidarios acuden con rapidez en su auxilio y lo ponen a salvo. Es de destacar que el enemigo que lo ataca, más tarde se identifica como nada menos que Saulo de Tarso (*Reconocimientos* 1:70-71).

Al igual que en la versión de Lucas, la historia del altercado entre Santiago y Pablo en los *Reconocimientos* también tiene sus fallos. El hecho de que el texto se refiera a Pablo como Saulo sugiere que el autor cree que el hecho tuvo lugar antes de su conversión (pese a que en los *Reconocimientos* en ningún momento se haga referencia a la misma). Pero con independencia de la autenticidad histórica del relato en sí, la identificación de Pablo como «el enemigo» de la Iglesia se afirma reiteradamente, no sólo en los *Reconocimientos*, sino también en otros textos de las *Pseudo Clementinas*. En la *Epístola de Pedro*, por ejemplo, el Apóstol Mayor se queja de que «algunos de entre los gentiles han rechazado mi legítima prédica, uniéndose a cierta prédica ilegítima y trivial del hombre que es mi enemigo» (Epístola de Pedro 2:3). En otra parte, Pedro identifica rotundamente a ese «falso profeta» que enseña «la disolución de la ley» como Pablo, advirtiendo a sus partidarios de «no creer en ningún maestro salvo que traiga de Jerusalén una carta de recomendación de Santiago, el hermano del Señor, ni a quien pueda venir en su nombre» (*Reconocimientos* 4:34-35).

Lo que indican los documentos de las *Pseudo Clementinas* y el Nuevo Testamento confirma claramente es que Santiago, Pedro, Juan y el resto de los apóstoles veían a Pablo con recelo y desconfianza, si no con franco desdén, que es por lo que fueron tan lejos para contrarrestar sus enseñanzas, censurándolo por sus palabras, advirtiendo a otros de que no lo siguieran, e incluso enviando a sus propios misioneros a sus congregaciones. No es sorprendente que Pablo tuviera tanto afán por huir a Roma después del incidente del templo en el 57 e. c. Seguramente no estaba tan ansioso de ser juzgado por el emperador por sus presuntos crímenes como Lucas parece sugerir. Pablo se marchó a Roma porque tenía la esperanza de poder escapar de la autoridad de Santiago. Pero tal como descubrió al llegar a la ciudad imperial y ver que Pedro ya estaba allí instalado, no se podía huir tan fácilmente del largo brazo de Santiago y Jerusalén.

Mientras Pablo pasó varios años de su vida en Roma, frustrado por la falta de entusiasmo con que se recibía su mensaje (quizá porque los judíos estaban prestando atención al llamamiento de Pedro a «no creer en ningún maestro, salvo que traiga de Jerusalén una carta de recomendación de Santiago, el hermano del Señor»), la asamblea de Jerusalén liderada por Santiago prosperaba. Indudablemente los hebreos de Jerusalén no eran inmunes a las persecuciones de las autoridades religiosas. A menudo eran arrestados y a

veces ejecutados por sus prédicas. Santiago, el hijo del Zebedeo, uno de los Doce originales, había sido incluso decapitado (Hechos de los Apóstoles 12:3). Pero esas persecuciones esporádicas eran raras y no parecían ser consecuencia del rechazo de la Ley por parte de los hebreos, como era el caso de los helenistas que habían sido expulsados de la ciudad. Obviamente, los hebreos habían ideado un plan para adaptarse a las autoridades sacerdotales judías; de lo contrario no hubieran podido permanecer en Jerusalén. Ellos eran, a todos los efectos, judíos observantes de la Ley, que mantenían las costumbres y tradiciones de sus antepasados, pero que además también creían que el humilde campesino judío de Galilea llamado Jesús de Nazaret era el mesías prometido.

Esto no significa que Santiago y los apóstoles no estuvieran interesados en dirigirse a los gentiles, o que creyeran que éstos no podían unirse a su movimiento. Tal como indica su decisión en el Concilio Apostólico, Santiago estaba dispuesto a renunciar a la práctica de la circuncisión y a otras «limitaciones de la Ley» en el caso de los gentiles conversos. Él no quería forzar a los gentiles a que se convirtieran en judíos antes de que se les permitiera convertirse en cristianos. Simplemente insistía en que no se alejaran completamente del judaísmo, que se mantuvieran en cierta medida fieles a las creencias y las prácticas del hombre a quien afirmaban estar siguiendo (Hechos de los Apóstoles 15:12-21). De lo contrario, el movimiento corría el riesgo de convertirse en una religión totalmente nueva, y eso era algo que ni Santiago ni su hermano Jesús podrían haber imaginado.

El sólido liderazgo de Santiago sobre la asamblea de Jerusalén finalizó en 62 e. c., cuando fue ejecutado por el sumo sacerdote Ananías, no solamente por ser seguidor de Jesús y, desde luego, tampoco por haber transgredido la Ley (o ninguno de «los más imparciales y (...) estrictos en la observancia de la Ley» no se hubieran sublevado ante su injusta ejecución). Santiago fue asesinado porque estaba haciendo lo que mejor sabía: defender a los pobres y desamparados frente a los ricos y poderosos. El plan de Ananías para empobrecer a los sacerdotes de clase baja robándoles sus diezmos no le habría caído bien a Santiago el Justo. Y así, Ananías aprovechó la ausencia de la autoridad romana en Jerusalén para librarse de un hombre que se había convertido en una piedra en su zapato.

No es posible saber cómo se sintió Pablo en Roma cuando se enteró de la muerte de Santiago. Pero si supuso que la muerte del hermano de Jesús iba a relajar el control de Jerusalén sobre la comunidad, estaba equivocado. El liderazgo de la asamblea pasó rápidamente a otro miembro de la familia de Jesús, su primo Simón ben Cleofás, y la comunidad continuó adelante incólume hasta cuatro años después de la muerte de Santiago, cuando los judíos súbitamente hicieron estallar una revuelta contra Roma.

Algunos de entre los hebreos, al parecer, tuvieron que escapar de Jerusalén para dirigirse a Pella, cuando se inició el alzamiento. Pero no hay nada que permita suponer que el liderazgo central de la asamblea madre abandonara Jerusalén. En lugar de eso, mantuvieron su presencia en la ciudad de la muerte y resurrección de Jesús, esperando ansiosamente su retorno, hasta el momento en que llegó el ejército de Tito y borró a la Ciudad Santa y a sus habitantes —tanto cristianos como judíos— de la faz de la tierra. Con la destrucción de Jerusalén, la conexión entre las asambleas dispersas por la diáspora y la asamblea madre, enraizada en la ciudad de Dios, se rompió definitivamente, y también representó el fin del último vínculo material entre la comunidad cristiana y Jesús el judío. Jesús el zelote. Jesús de Nazaret.

Epílogo

Dios verdadero de Dios verdadero

Los ancianos calvos y de barba gris que fijaron la fe y la práctica del cristianismo se reunieron por primera vez en la ciudad bizantina de Nicea, situada en la orilla este del lago Izmit, en la actual Turquía. Era el verano del 325 e. c. Los ancianos se había reunido por voluntad del emperador Constantino, que les había ordenado que llegaran a un consenso en la doctrina de la religión que él mismo había adoptado poco antes. Engalanado con vestiduras de púrpura y oro, y con una corona de laurel en la cabeza, el primer emperador cristiano de Roma llamó al orden al concilio, como si fuera el Senado de Roma, lo que es comprensible, teniendo en cuenta que todos y cada uno de los cerca de dos mil obispos que había reunido en Nicea para definir irreversiblemente el cristianismo eran romanos.

Los obispos no debían abandonar la reunión hasta que se resolviesen las diferencias teológicas que había entre ellos, especialmente en lo que se refería a la naturaleza de Jesús y su relación con Dios. A lo largo de los siglos, desde la crucifixión, había habido una gran cantidad de discordias y debates entre los líderes de la Iglesia acerca de si Jesús era humano o divino. ¿Era, como afirmaba Atanasio de Alejandría, Dios encarnado, o era, como parecían sugerir los seguidores de Arrio, solamente un hombre, acaso perfecto, pero hombre al fin y al cabo?

Después de meses de acaloradas negociaciones, el concilio entregó a Constantino lo que se conocería como el Credo Niceno, que describía por vez primera las creencias ortodoxas, oficialmente aprobadas por la Iglesia cristiana. Jesús es literalmente el hijo de Dios, declaraba el credo. Él es Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre. Así, los que disentían del credo, los que, como los arrianos, creían que «hubo un tiempo en que [Jesús] no existía», fueron inmediatamente desterrados del imperio y sus enseñanzas violentamente reprimidas.

Puede resultar tentador ver el Credo Niceno como una tentativa claramente politizada de silenciar las legítimas voces del disenso en la Iglesia primitiva. Y es innegable que la decisión conciliar tuvo como consecuencia que, durante mil años o más, se produjera un inenarrable derramamiento de sangre en nombre del cristianismo ortodoxo. Pero la verdad es que los miembros del concilio se limitaron a codificar un credo que ya era la opinión mayoritaria no sólo de los obispos reunidos en Nicea, sino de la entera comunidad cristiana. De hecho, la creencia en Jesús como Dios había sido consagrada por la Iglesia, siglos antes del Concilio de Nicea, gracias a la inmensa popularidad de las cartas de Pablo.

Después de la destrucción del templo, con la Ciudad Santa arrasada hasta los cimientos y los restos de la asamblea de Jerusalén dispersados, Pablo experimentó una impresionante rehabilitación en la comunidad cristiana. Con la posible excepción del documento *Q* (que es, en última instancia, un texto hipotético), los únicos escritos sobre Jesús que existían en el 70 e. c. eran las cartas de Pablo. Esas cartas habían estado en circulación desde la década de los 50. Habían sido escritas para las comunidades de la diáspora, que después de la destrucción de Jerusalén eran las únicas comunidades cristianas que quedaban. Sin la asamblea madre para guiar a los seguidores de Jesús, la conexión del movimiento con el judaísmo se rompió, y Pablo se convirtió en el principal vehículo a través del cual una nueva generación de cristianos conoció a Jesús el Cristo. Incluso los evangelios fueron profundamente influenciados por las cartas de Pablo. Se puede rastrear la huella de la teología paulina en Marcos y Mateo. Pero es en el Evangelio de Lucas, escrito por uno de los devotos discípulos de Pablo, donde se puede ver el predominio de las ideas de Pablo, mientras que el Evangelio de Juan es poco más que la teología paulina en forma de relato.

La concepción de Pablo del cristianismo puede haber sido anatema antes del 70 e. c. Pero después su idea de una religión completamente nueva, libre de la autoridad de un templo que ya no existía, sin los límites de una ley que ya no importaba y separado de un judaísmo que se había convertido en paria, fue adoptada con entusiasmo por los conversos de todo el Imperio romano. Por eso, en el 398 e. c., cuando según la leyenda, otro grupo de obispos se reunió en concilio en la ciudad de Hipona, en la actual Argelia, para canonizar lo que sería conocido como Nuevo Testamento, decidieron incluir en las Escrituras cristianas una carta de Santiago, el hermano y sucesor de Jesús, dos cartas de Pedro, el líder de los apóstoles y primero entre los Doce, tres cartas de Juan, el amado discípulo y pilar de la Iglesia, y catorce de Pablo, el desviacionista menospreciado por los líderes de Jerusalén. De hecho, más de la mitad de los veintisiete libros que actualmente conforman el Nuevo Testamento son de Pablo o tratan de él.

No es de extrañar. Después de la destrucción de Jerusalén, el cristianismo fue casi exclusivamente una religión de gentiles; y necesitaba una teología gentil. Y eso es precisamente lo que les proporcionó Pablo. Entre la visión de Santiago de una religión judía, vinculada a la Ley de Moisés y procedente de un nacionalista judío que combatió contra Roma, y la de Pablo, de una religión romana, separada del provincianismo judío, que para obtener la salvación no exigía nada más que creer en Cristo, la segunda y tercera generaciones de seguidores de Jesús tuvieron una elección muy fácil.

Dos mil años más tarde, el Cristo creado por Pablo ha absorbido al Jesús de la historia. La memoria del revolucionario zelote, que anduvo por Galilea reuniendo un ejército de discípulos con el objetivo de establecer el reino de Dios en la tierra, el magnético predicador que plantó cara a la autoridad sacerdotal del Templo de Jerusalén, el judío nacionalista radical que desafió a la ocupación romana y perdió, está casi totalmente perdido para la historia. Es una lástima. Porque para lo único que un estudio integral del Jesús histórico debería servir es para revelar que Jesús de Nazaret —Jesús el hombre— fue en todos los aspectos tan fascinante, carismático y loable como Jesús el Cristo. En suma, alguien merecedor de que se crea en él.

Agradecimientos

Este libro es el resultado de dos décadas de investigaciones sobre el Nuevo Testamento y los orígenes del movimiento cristiano llevadas a cabo en las universidades de Santa Clara, de Harvard y de California en Santa Bárbara (UCSB). Aunque por supuesto estoy en deuda con todos mis profesores, quisiera destacar a mi extremadamente paciente profesora de griego Helen Moritz, y a mi brillante consejera, la difunta Catherine Bell, en Santa Clara; a Harvey Cox y Jon Levinson, en Harvard, y a Mark Juergensmeyer, en la UCSB. También estoy agradecido por el apoyo incondicional que recibí por parte de mi editor Will Murphy y de todo el equipo de Random House. Gracias especialmente a Elyse Cheney, la mejor agente literaria del mundo, y a Ian Werrett, que no sólo tradujeron todos los pasajes escritos en arameo y hebreo del libro, sino que también leyeron múltiples borradores y proporcionaron comentarios vitales sobre el manuscrito. Pero el agradecimiento mayor de todos es, como siempre, para mi querida esposa y mejor amiga Jessica Jackley, cuyo amor y devoción han hecho de mí el hombre que siempre tuve la esperanza que podía ser.

INTRODUCCIÓN

Le debo mucho a la obra épica de John P. Meier, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*, vol. I-IV (Estella: Verbo Divino, 1998). Conoci al padre Meier cuando estudiaba el Nuevo Testamento en la Universidad de Santa Clara, y su mirada definitiva al Jesús histórico, por entonces sólo en el primer volumen, fue lo que plantó en mi mente la semilla de este libro. La obra del padre Meier responde a la pregunta de por qué tenemos tan poca información histórica de un hombre que cambió tan profundamente el curso de la historia humana. Su tesis —según la cual, si sabemos tan poco de Jesús, es porque en vida se le tenía por poco más que un campesino judío marginal de la Galilea rural— constituye la base teórica del libro que tiene el lector en sus manos.

Voy más lejos, por supuesto, al decir que, en parte, si conocemos tan poco al Jesús histórico es porque su misión mesiánica —por histórica que acabara siendo— no era algo insólito en la Palestina del siglo I. De ahí la referencia a la cita de Celso —«Soy Dios, o el siervo de Dios, o un espíritu divino...»— que encontramos en el estudio clásico de Rudolf Otto: *The Kingdom of God and the Son of Man* (Boston: Starr King Press, 1957), p. 13.

Un apunte breve sobre el uso del término «la Palestina del siglo I» en estas páginas.

Palestina era el nombre extraoficial con que los romanos designaban en tiempo de Jesús la tierra que comprende Israel, Palestina, Jordania, Siria y Líbano en la actualidad. Habría que esperar a que sofocaran la revuelta de Bar Kojba a mediados del siglo II e. c., para que la región pasara a llamarse oficialmente *Syria Palaestina*. No obstante, el término «la Palestina del siglo I» se ha vuelto tan común en los debates académicos sobre el tiempo de Jesús que no veo ningún motivo para no utilizarlo en este libro.

El lector encontrará más información sobre los mesías contemporáneos de Jesús —los denominados *falsos mesías*— en las obras de Richard A. Horsley, concretamente «Popular Messianic Movements Around the Time of Jesús», *Catholic Biblical Quarterly*, 46, 1984, pp. 409-432; «Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus: Their Principal Features and Social Origins», *Journal for the Study of the New Testament*, 26, 1986, pp. 3-27; y en John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs* (Mineápolis: Winston Press, 1985), pp. 135-189. El lector habrá apreciado que a menudo me baso en el trabajo del profesor Horsley. La razón es que se trata, con diferencia, del pensador más destacado sobre los movimientos apocalípticos del siglo I.

Aunque la llamada teoría de las fuentes goza prácticamente de aceptación universal entre los estudiosos, varios teóricos bíblicos la rechazan como explicación viable de la creación de los cuatro evangelios canónicos, tal como hoy los conocemos. Por ejemplo, J. Magne, en *From Christianity to Gnosis and from Gnosis to Christianity* (Atlanta: Scholars Press, 1993), tacha la teoría de las fuentes de demasiado simplista e incapaz de abordar como es debido las que considera variantes complejas de los evangelios sinópticos.

Además de la historia del malvado sacerdote judío Ananías, hay otro pasaje en las *Antigüedades* de Flavio Josefo que menciona a Jesús de Nazaret. Es el llamado «Testimonio Flaviano», del libro XVIII, capítulo 3, donde Flavio Josefo parece repetir la fórmula del evangelio al completo. Sin embargo, ese pasaje se ha visto tan viciado por la interpolación cristiana posterior que su autenticidad es, en el mejor de los casos, dudosa, y los esfuerzos de los académicos por encontrar en él algún resquicio de historicidad han sido inútiles. A pesar de todo, es significativa la mención de la crucifixión de Jesucristo en el segundo pasaje.

Entre los romanos, la crucifixión nació como elemento disuasorio para los esclavos

rebeldes, seguramente ya en el año 200 a. e. c. En tiempos de Jesús, era la forma de castigo principal por «incitar a la rebelión» (o sea, por traición o sedición), exactamente el delito del que acusaron a Jesús. Véase Hubert Cancick *et al.* (ed.): *Brill's New Pauly Encyclopedia of the Ancient World: Antiquity* (Leiden, Países Bajos: Brill, 2005), pp. 60, 966. El castigo sólo se aplicaba a los ciudadanos no romanos. A los romanos, sin embargo, se los podía llegar a crucificar si su delito era tan grave que básicamente perdían el derecho a la ciudadanía. En el Evangelio de Marcos no consta la resurrección; los expertos coinciden en señalar que la versión original del evangelio acaba en 16:8. Más información sobre el tema en la nota al capítulo 3.

En el 313 e. c., el emperador Constantino aprobó el Edicto de Milán, que inauguró una etapa de tolerancia para con los cristianos en el Imperio romano. El Estado les devolvió las propiedades confiscadas y eran libres de practicar su culto sin temor a represalias del gobierno. El edicto creó el espacio para que el cristianismo pasara a ser la religión oficial del imperio, aunque Constantino nunca le otorgó esa categoría. De hecho, Juliano el Apóstata (m. 363 e. c.), el último emperador no cristiano, trató de devolver el imperio al paganismo, exaltando las virtudes de ese sistema por encima del cristianismo y expulsando del gobierno a los líderes cristianos, pero nunca llegó a revocar el Edicto de Milán. Hasta el 380 e. c., durante el mandato de Flavio Teodosio, el cristianismo no se convertiría en la religión oficial del Imperio romano.

El brevísimo repaso a la vida y el ministerio de Jesús que aparece al final de la introducción representa la opinión de la gran mayoría de expertos sobre lo que puede afirmarse con certeza acerca del personaje histórico. Más información en Charles H. Talbert (ed.), *Reimarus: Fragments* (Chico, California: Scholars Press, 1985), y James K. Beilby y Paul Rhodes Eddy (ed.), *The Historical Jesus: Five Views* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2009).

PRIMERA PARTE. PRÓLOGO: OTRA CLASE DE SACRIFICIO

Las fuentes a las que he acudido para la descripción del Templo de Jerusalén y los sacrificios que allí se celebraban son diversas, y hay que sumarles mis viajes frecuentes al lugar. Hay unos cuantos libros que me han sido especialmente de utilidad en la reconstrucción del antiguo templo judío, entre ellos Martin Jaffee, *Early Judaism* (Bethesda: University Press of Maryland, 2006), en particular las páginas 172-188; Joan Comay, *The Temple of Jerusalem* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1975), y John Day (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel* (Nueva York: T&T Clark, 2005).

Moisés dio las instrucciones sobre el altar de cuatro cuernos del templo cuando él y los israelitas vagaban por el desierto en busca de un hogar: «Harás también un altar de madera de acacia (...). Y le harás cuernos en sus cuatro esquinas; los cuernos serán parte del mismo; y lo cubrirás de bronce. Harás también sus calderos para recoger la ceniza, y sus paletas, sus tazones, sus garfios y sus braseros; harás todos sus utensilios de bronce. Y le harás un enrejado de bronce de obra de rejilla, y sobre la rejilla harás cuatro anillos de bronce a sus cuatro esquinas. Y la pondrás dentro del cerco del altar abajo; y llegará la rejilla hasta la mitad del altar. Harás también varas para el altar, varas de madera de acacia, las cuales cubrirás de bronce. Y las varas se meterán por los anillos, y estarán aquellas varas a ambos lados del altar cuando sea llevado. Lo harás hueco, de tablas; de la manera que te fue mostrado en el monte, así lo harás» (Éxodo 27:1-8).

¿Qué significa que el templo sea la única fuente de la presencia divina de Dios? Hay que tener presente que los samaritanos negaban la primacía del Templo de Jerusalén como el único lugar de culto. Ellos adoraban a Dios en el monte Gerizim. Aunque ésa era

básicamente la única diferencia religiosa entre los dos pueblos, bastaba para no considerar judíos a los samaritanos. Los judíos tenían otros lugares de sacrificio (como Heliópolis), pero se consideraban alternativos, no equivalentes.

Más información sobre Judea como «estado-templo» en H. D. Mantel, «The High Priesthood and the Sanhedrin in the Time of the Second Temple», en M. Avi-Yonah y Z. Baras (ed.), *The World History of the Jewish People*, 1.7 (Jerusalén: New Brunswick, 1975), pp. 264-281. La cita de Flavio Josefo que presenta a Jerusalén como una teocracia es de la obra *Contra Apión*, pp. 2.164-2.166. Para saber más sobre la visión del Templo de Jerusalén como un banco, véase Neill Q. Hamilton, «Temple Cleansing and Temple Bank», en *Journal of Biblical Literature*, 83.4, 1964, pp. 365-72. Se encontrará un desglose muy conciso de los ingresos del templo en Magen Broshi, «The Role of the Temple in the Herodian Economy», en *Jewish Studies*, 38, 1987, pp. 31-37.

La comunidad de Qumrán rechazó el Templo de Jerusalén por haber caído en manos del corrupto clero. Se veía a sí misma como un sustituto provisional del templo, y se refería a la comunidad como el «templo del hombre/de los hombres», o *miqdash adam*. Algunos estudiosos sostienen que por eso la pureza ritual era tan importante para los qumranitas; creían que sus oraciones y depuraciones tenían más fuerza que los rituales y sacrificios de Jerusalén, mancillados por los sacerdotes del templo. Encontramos un análisis detallado del término «templo del hombre/de los hombres» en Qumrán en G. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context* (Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic Press, 1985), pp. 184-193; D. Dimant, «4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple», en A. Caquot (ed.), *Hellenica et Judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky* (Leubens-París: Éditions Peeters, 1986), pp. 165-189.

Como es sabido, Flavio Josefo se refiere al conjunto de la nobleza sacerdotal como «amantes del lujo» en *La guerra de los judíos*, aunque no era el único en emitir tales críticas. En los manuscritos del mar Muerto encontramos juicios similares: se los tilda de «buscadores de cosas halagüeñas» y «buscadores de lisonjas».

Hay una descripción magnífica del sumo sacerdote en la célebre *Carta de Aristeeas*, escrita alrededor del siglo II a. e. c. Traducida al castellano por N. Fernández Marcos, la encontramos en el segundo volumen de A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1983), p. 33. He aquí el fragmento: «Se apoderó de nosotros una gran consternación cuando contemplamos a Eleazar en el servicio litúrgico, su vestidura y el resplandor que despidió al ponerse la túnica que viste y por las piedras preciosas que la circundan. Pues tiene campanillas de oro que cuelgan de su túnica hasta los pies, emitiendo un tintineo peculiar y granadas de variopintos bordados de diversos colores junto a cada una de ellas. Iba ceñido con un magnífico y extraordinario tejido con los más bellos colores. Sobre el pecho llevaba el llamado “oráculo”, en el que estaban engastadas doce piedras preciosas de diferentes tipos, incrustadas en oro: los nombres de las doce tribus, según el orden original, desprendiendo cada una de ellas el indescriptible color que la caracteriza. Sobre su cabeza llevaba el llamado “turbante” y, sobre éste, la mitra inigualable, la diadema santificada con el nombre de Dios en relieve y con los caracteres santos sobre una lámina de oro (...). Pues se le ha creído digno de este mundo en las funciones litúrgicas. La aparición de este portento impone respeto y desconcierta tanto que pensarías que has pasado a otro mundo distinto de éste. Y estoy seguro de que todo el que se acerque al espectáculo que hemos descrito experimentará una maravillosa e inexplicable consternación conmovido en lo más profundo de su ser por la rigurosa disposición de cada detalle».

1. UN AGUJERO EN UN RINCÓN

Un buen manual sobre la política de Roma con respecto a las poblaciones sometidas, y en especial a su relación con el sumo sacerdote y la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, es Martin Goodman, *The Ruling Class of Judea* (Nueva York: Cambridge University Press, 1987), así como Richard A. Horsley, «High Priests and the Politics of Roman Palestine», en *Journal for the Study of Judaism*, 17.1, 1986, pp. 23-55. La obra de Goodman *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations* (Londres: Penguin, 2007) brinda una reflexión indispensable sobre la actitud extraordinariamente tolerante de Roma para con los judíos, a la vez que aporta diversidad de puntos de vista de los romanos acerca de la excepcionalidad judía. Las citas de Cicerón, Tácito y Séneca proceden del libro de Goodman (páginas 390-391). Más consideraciones sobre las posturas de los romanos frente a las prácticas judías en Eric S. Gruen, «Roman Perspectives on the Jews in the Age of the Great Revolt», en Andrea M. Berlin y J. Andrew Overman (ed.), *The First Jewish Revolt* (Nueva York: Routledge, 2002), pp. 27-42. Más datos sobre las prácticas y cultos religiosos de Roma en Mary Beard *et al.*: *Religions of Rome: A Sourcebook*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

El acto de «aniquilación total» (*herem* en hebreo), por el que Dios ordena la matanza masiva de «todo cuanto respira», es un tema recurrente en la Biblia, como explico en mi libro *How to Win a Cosmic War* (Nueva York: Random House, 2009), pp. 66-69. Se trata de «la limpieza étnica como medio de garantizar la pureza del culto», en palabras del gran estudioso de la Biblia John Collins, «The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence», en *Journal of Biblical Literature*, 122.1, 2003, p. 7.

Para conocer los impuestos y medidas exactas que Roma imponía al campesinado judío, véanse Lester L. Grabbe: *Judaism from Cyrus to Hadrian*, 2 vols. (Mineápolis: Fortress Press, 1992, pp. 334-337), y Horsley y Hanson, *Bandits, Prophets, Messiahs*, pp. 48-87. Grabbe señala que algunos expertos han sembrado dudas acerca de si la población judía estaba obligada a pagar tributo a Roma, aunque nadie cuestiona si los judíos tuvieron que financiar la guerra civil romana entre Pompeyo y Julio César. Más información sobre el tema de la urbanización en masa y el traslado de poblaciones de medios rurales a centros urbanos en Jonathan Reed, «Instability in Jesús' Galilee: A Demographic Perspective», en *Journal of Biblical Literature*, 129.2, 2010, pp. 343-465.

2. REY DE LOS JUDÍOS

En la Biblia hebrea, el término *mesías* se aplica al rey Saúl (I Samuel 12:5), al rey David (II Samuel 23:1), al rey Salomón (I Reyes 1:39) y al sacerdote Aarón y sus hijos (Éxodo 29:1-9), así como a los profetas Isaías (Isaías 61:1) y Eliseo (I Reyes 19:15-16). La excepción a esta lista la encontramos en Isaías 45:1, donde el rey persa Ciro, aunque no conoce al Dios de los judíos (45:4), recibe el nombre de mesías. En total, en la Biblia hebrea la palabra *mesías* aparece en treinta y nueve ocasiones, refiriéndose concretamente a la unción de una persona o un objeto, como el escudo de Saúl (II Samuel 1:21) o el tabernáculo (Números 7:1). En ningún caso se refiere al mesías como a un futuro personaje salvífico que Dios designe para reconstruir el reino de David y devolver a Israel a una posición de gloria y poder. Esta visión del mesías, al parecer bastante asentada en tiempos de Jesús, se gestó durante la época convulsa del exilio babilónico del siglo VI a. e. c.

Aunque hay pocas dudas de que los bandoleros de Galilea representaran un movimiento apocalíptico, escatológico y milenarista, Richard Horsley y John Hanson consideran que se trata de tres categorías diferenciadas, por lo que se niegan a clasificarlos como un movimiento «mesiánico». Dicho de otro modo, para los autores, «mesiánico» y

«escatológico» no deben considerarse equivalentes. Sin embargo, como expongo en este apartado, no hay ninguna razón para creer que semejante distinción existiera en la mente del campesino judío, quien, lejos de tener un conocimiento sofisticado del mesianismo, lo más probable es que hubiera agrupado todas estas «categorías diferenciadas» en una vaga expectativa del «fin de los tiempos». En cualquier caso, los propios Horsley y Hanson reconocen que «muchas de las condiciones esenciales para los movimientos de bandolerismo y los mesiánicos coinciden. De hecho, bien podría no haber habido diferencia alguna entre ellos si los judíos no hubiesen contado con una tradición de realeza popular y prototipos históricos de un “elegido” popular». *Bandits, Prophets, and Messiahs*, pp. 88-93. Encontramos reflexiones sobre la visión del César como el Hijo de Dios en Adela Yarbro Collins, «Mark and His Readers: The Son of God Among Greeks and Romans», en *Harvard Theological Review*, 93.2, 2000, pp. 85-100. Dos celosos rabinos —Judas ben Sarifeo y Matías ben Margalo— encabezaron una revuelta que atacó el templo e intentó destruir el águila que Herodes había situado encima de las puertas de entrada. Los hombres de Herodes los capturaron, a ellos y a sus discípulos, y los torturaron hasta la muerte. Jeff S. Anderson aborda con precisión las complejidades del sectarismo judío en el judaísmo del siglo I en su contundente análisis *The Internal Diversification of Second Temple Judaism* (Lanham, Maryland: University Press of America, 2002). Josefo dice que Simón de Perea se autodenominaba «rey», por lo que Horsley y Hanson deducen que formaba parte de los «movimientos mesiánicos populares» que surgieron tras la muerte de Herodes. Véase *Bandits, Prophets, and Messiahs*, p. 93. En este caso, yo tampoco veo ninguna razón para suponer que hubiera distinción alguna en las mentes del campesinado judío entre «mesías» y «rey», en la medida en que ninguno de estos tratamientos se basaba en las Escrituras, imposibles de obtener ni leer para la gran mayoría de judíos. Su origen estaba en el folclore y los relatos populares de movimientos mesiánicos de la historia judía, así como en oráculos, imágenes populares, fábulas y tradiciones. Algunos estudiosos, por supuesto, llegan al punto de negarse a considerar que *rey* signifique «mesías». Dicho de otro modo, tal como lo expone Craig Evans, distinguen entre «aspirantes al trono político y aspirantes al trono mesiánico». Entre ellos, encontramos a M. De Jong, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Filadelfia: Westminster Press, 1988). Sin embargo, Evans acierta cuando afirma que, al hablar de cualquier candidato al cetro de la Palestina del siglo I, «debe asumirse que toda aspiración judía al trono de Israel es, con toda seguridad, una pretensión mesiánica en cierta medida». Totalmente de acuerdo. Véase Craig Evans: *Jesus and His Contemporaries* (Leiden, Países Bajos: Brill, 1995), p. 55.

3. VOSOTROS SABÉIS DE DÓNDE SOY

Para saber más sobre la población de la antigua Nazaret, véase la entrada correspondiente en la obra *Anchor Bible Dictionary* (Nueva York: Doubleday, 1992). Véanse también E. Meyers y J. Strange, *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity* (Nashville: Abingdon, 1981), y John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino judío* (Barcelona: Crítica, 2007). No hay consenso entre los expertos en cuanto al número de personas que vivían en Nazaret en tiempos de Cristo: hay quienes dicen que no pasaban de doscientos; otros afirman que llegaban a dos mil. Yo me inclino por un término medio; de ahí que calcule que la población estaba compuesta por un centenar de familias, aproximadamente. El lector encontrará más datos sobre la vida provinciana en la Galilea de Jesús en Scott Korb, *Life in Year One: What the World Was Like in First-Century Palestine* (Nueva York: Riverhead, 2011).

A pesar de los relatos de los evangelios que muestran a Jesús predicando en la sinagoga de

su ciudad, no se han hallado vestigios arqueológicos que denoten la presencia de una sinagoga en la antigua Nazaret, aunque bien podía haber habido una pequeña estructura que hiciera las veces de templo (cabe recordar que, en esa época, «sinagoga» podía designar algo tan sencillo como una estancia con un rollo de la Torá). Asimismo, no hay que olvidar que, cuando se escribieron los evangelios, el Templo de Jerusalén había sido destruido, y el único lugar de reunión para los judíos era la sinagoga. Se entiende, pues, que se presente constantemente a Jesús administrando sus enseñanzas en la sinagoga de cada población que visita.

En Nazaret no se ha encontrado ninguna inscripción que indique que la población fuera particularmente instruida. Los especialistas calculan que, en tiempos de Cristo, entre el 95 y el 97 por ciento del campesinado judío no sabía leer ni escribir. Para saber más, véase Crossan, *El Jesús de la historia*.

Encontramos información sobre Nazaret en tanto que lugar de nacimiento de Jesús en John P. Meier, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*, tomo 1; E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (Nueva York: Penguin, 1993), y John Dominic Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria* (Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996).

Para saber más sobre las ideas mesiánicas en la época de Jesús, véase Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (Nueva York: Schocken Books, 1971), pp. 1-36. Scholem expone dos tendencias mesiánicas distintas en el judaísmo primitivo: la reitutiva y la utópica. La primera persigue la vuelta a un estado ideal en el pasado ensalzado; o sea, que sostiene que las mejoras de la época actual están directamente relacionadas con las glorias del pasado. Aun encontrando su esperanza en el pasado, el polo reitutivo anhela un futuro aún mejor, que traerá «un estado de cosas que hasta ahora jamás ha existido». El mesianismo utópico guarda relación con el reitutivo. De naturaleza más apocalíptica, persigue el cambio catastrófico con la llegada del mesías; es decir, la destrucción del mundo actual y el inicio de una era mesiánica. La tendencia reitutiva la encontramos en las tradiciones reales que aspiran al ideal davídico —el establecimiento de un reino en el tiempo actual—, mientras que el utópico se vincula a la figura sacerdotal encontrada en los manuscritos del mar Muerto de Qumrán. Ni que decir tiene que ninguna de estas corrientes mesiánicas existía independientemente de la otra. Al contrario: de algún modo, ambas se daban en casi todos los grupos mesiánicos. De hecho, fue precisamente la tensión existente entre ambas lo que dio pie al carácter variable del mesías en el judaísmo. Más datos sobre el mesianismo judío en los estudios de Richard Horsley, entre ellos «Messianic Figures and Movements in First-Century Palestine», en James H. Charlesworth (ed.), *The Messiah* (Mineápolis: Fortress Press, 1992), p. 295; «Popular Messianic Movements Around the Time of Jesus», en *Catholic Biblical Quarterly*, 46, 1984, pp. 447-495, y «Like One of the Prophets of Old: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesús», en *Catholic Biblical Quarterly*, 47, 1985, pp. 435-463. Estos tres trabajos de Horsley me han sido esenciales en mi revisión de las ideas mesiánicas en tiempos de Jesús. Asimismo, recomiendo la entrada correspondiente de D. N. Freedman *et al.* (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (Nueva York: Doubleday, 1992), y J. Werblowsky *et al.* (ed.), *The Encyclopedia of the Jewish Religion* (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1966).

Es más, por lo visto, la comunidad de Qumrán esperaba a dos mesías. Es lo que sugiere *La regla de la comunidad* en 9:12, cuando habla de la llegada del «Profeta y los mesías de Aarón e Israel». Hay sin duda una distinción entre las figuras mesiánicas real y sacerdotal. Este extremo se desarrolla aún más en *La regla de la congregación*. En este manuscrito, se describe un banquete en los «últimos días», en que el mesías de Israel se sienta en posición

subordinada al sacerdote de la congregación. En el texto no aparece la palabra «mesías» referida al sacerdote, pero su ubicación superior en la mesa indica su poder escatológico. Estos textos han llevado a los expertos a concluir que la comunidad de Qumrán creía en la llegada de un mesías real y uno sacerdotal, con un dominio del segundo sobre el primero. Véase James Charlesworth: «From Jewish Messianology to Christian Christology; Some Caveats and Perspectives», en Jacob Neusner *et al.* (ed.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 225-264.

Cabe decir que, en las Escrituras hebreas, en ningún momento se alude al mesías específicamente como el descendiente físico de David, o sea, «hijo de David». No obstante, las imágenes asociadas al mesías y el hecho de creer que su labor principal es restablecer el reino de David vincularon permanentemente las aspiraciones mesiánicas al linaje davídico. En gran parte, eso se debe al denominado pacto davídico, basado en el vaticinio del profeta Natán: «Y será afirmada tu [de David] casa y tu reino para siempre delante de tu rostro, y tu trono será estable eternamente» (II Samuel 7:16).

El linaje de Jesús por la rama del rey David se afirma una vez tras otra, no sólo en los evangelios, sino también en las cartas de Pablo, donde se describe repetidamente a Jesús como «del linaje de David» (Romanos 1:3-4; II Timoteo 2:8). Imposible saber si era cierto. Muchos aseguraban descender del mayor rey israelita (que vivió mil años antes que Jesús de Nazaret), y lo cierto es que ninguno de ellos podía probar ni desmentir tal descendencia. Ahora bien, el vínculo entre Jesús y David era vital para la comunidad cristiana de los primeros tiempos, al contribuir a demostrar que ese humilde campesino era en verdad el mesías.

Está ampliamente aceptado que el texto original de Marcos acababa en 16:8 y que Marcos 16:9-20 fue un añadido posterior al texto. Según Norman Perrin, *The Resurrection According to Matthew, Mark, and Luke* (Filadelfia: Fortress Press, 1977), p. 16, «Casi todos los estudiosos modernos coinciden en que lo que aparece en casi todas las traducciones del Evangelio de Marcos 16:9-20 es un pastiche de material tomado de otros evangelios y añadido al texto original del evangelio, tal como los escribas de las antiguas comunidades cristianas lo copiaron y transmitieron». Sin embargo, todavía hay quien pone en duda este supuesto, argumentando que un libro no puede acabar con la palabra griega γαρ, como sucede en Marcos 16:8. P. W. van der Horst desmonta esa tesis en «Can a Book End with ΓΑΡ? A Note on Mark XVI.8», *Journal of Theological Studies*, 23, 1972, pp. 121-124. Horst menciona muchos textos de la Antigüedad que concluyen precisamente así (p. ej., el *Tratado trigésimo segundo* de Plotino). Sea como sea, cualquiera que lea a Marcos en el griego original se dará cuenta de que los ocho últimos versos los escribió otra pluma.

Encontramos profecías según las cuales «cuando llegue el Mesías, nadie sabrá de dónde es» (véase I Enoc 48:6 y IV Esdras 13:51-52). La obra de J. J. M. Roberts, «The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations», en *The Messiah*, pp. 39-51 contiene una clasificación completa de los denominados «textos demostrativos» mesiánicos. Roberts divide dichos textos en cinco categorías. Primero, los pasajes que parecen profecías *ex eventu*. Roberts cita el oráculo de Balaam en Números 24:17 («Saldrá estrella de Jacob») como ejemplo en que una profecía que parece cumplirse en la etapa monárquica temprana (en este caso, la celebración de las victorias de David como rey de Israel contra Moab y Edom, como se indica en los versículos 17b y 18) ha tenido que servir de profecía sobre un futuro reino divino. Para Roberts, dicha interpretación futurista no tiene en cuenta el contexto original de la profecía. La segunda categoría corresponde a los pasajes proféticos

que parecen darse en las ceremonias de entronización de los reyes ungidos. Por ejemplo, en Salmos 2 («Mi hijo eres tú; Yo te engendré hoy») e Isaías 9:6 («Porque un niño nos es nacido [...]; y se llamará su nombre Admirable, Consejero, Dios Fuerte, Padre Eterno, Príncipe de Paz»). Con toda probabilidad, se escribieron para ocasiones especiales, a fin de cumplir funciones religiosas y políticas. El uso político de estos textos se advierte en las afirmaciones del poder autoritario del rey y su relación directa con Dios. Asimismo, establecen un vínculo entre las responsabilidades del rey para con su pueblo y las órdenes de Dios. El rey que sirve en nombre de Dios debe mostrar la justicia de Dios. A pesar de todo, las afirmaciones que encontramos en estos versículos debían ser un buen instrumento propagandístico. Los textos mesiánicos demostrativos de la tercera categoría hablan ciertamente de un futuro gobernante y tal vez sean los versículos más citados por los interesados en dar una interpretación salvífica del mesías de las Escrituras hebreas (Miqueas 5:1-5; Zacarías 9:1-10). Estos escritos hablan de la encarnación del ideal davídico, denominado metafóricamente (no físicamente) el rey del linaje davídico, que devolverá a la monarquía de Israel su antigua gloria. No obstante, para Roberts, las promesas de un futuro rey (p. ej., la promesa de Miqueas de que un rey surgirá de la humildad de Belén) «conlleven un cuestionamiento profundo del papel del actual ocupante del trono davídico como heredero adecuado de David». Dicha crítica se hace evidente a lo largo de los textos proféticos (véase Isaías 1:21-26, 11:1-9, 32:1-8). Roberts adopta el mismo enfoque en el cuarto grupo de textos demostrativos mesiánicos que anhelan un futuro rey. Estos escritos, básicamente de Jeremías y Ezequiel, los sitúa al final del reino judío, cuando la dinastía davídica se restauró como respuesta a las inquietudes existenciales crecientes sobre el futuro de Israel como teocracia. La última categoría engloba los textos posteriores al destierro. Según Roberts, al regresar del exilio, los judíos se encontraron con el templo destrozado, un clero desacreditado y ningún rey davídico. Los textos proféticos de Zacarías y Hageo abordaron esos problemas en unos oráculos que situaban a Zorobabel en condiciones de restaurar la monarquía israelita y el templo (Hageo 2:20-23; Zacarías 4:6-10). Roberts es del parecer que las profecías sobre la restauración de la corona y el Templo (véase, p. ej., Zacarías 6:9-15) se refieren únicamente a las acciones de Zorobabel, y constituyen una respuesta optimista a las circunstancias terribles que se dieron en la etapa posterior al destierro. Asimismo, localiza las últimas expectativas sacerdotales del mesías en los textos de ese período, incluyendo la restauración del clero bajo el mandato de Josué (Zacarías 3:1-10). Tras estudiar los textos demostrativos mesiánicos, Roberts está convencido de que la idea de un mesías salvífico no se afirma explícitamente en las Escrituras hebreas, sino que se trata de una novedad posterior de la escatología judía adoptada por los fariseos, tal vez en el siglo I o II a. e. c., y que más tarde se incorporaría al «judaísmo normativo».

4. LA CUARTA FILOSOFÍA

Para algunos expertos, *tekton* no significa «carpintero», sino un artesano que trabaja en el mundo de la construcción. El único versículo en que se dice que Jesús era un *tekton* es Marcos 6:3. En Mateo 13:55 se utiliza la palabra *tekton* para aludir al padre de Jesús. Atendiendo a las restricciones de la época, probablemente el versículo quiera decir que Jesús era también *tekton* (aunque, de hecho, ese pasaje de Mateo no nombra al padre de Jesús). Hay estudiosos que creen que, en esa época, artesanos y jornaleros debían considerarse como una clase media baja en la jerarquía social de Galilea. Ramsay MacMullen rechaza ese punto de vista en *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 384* (New Haven: Yale University Press, 1974).

Hay muchos estudios sobre el lenguaje de Jesús y la Palestina del siglo I en general, pero ninguno supera los de Joseph Fitzmyer. Véanse «Did Jesus Speak Greek?», *Biblical Archaeology Review*, 18.5, 1992, pp. 58-63, y «The Languages of Palestine in the First Century A.D.», en Stanley E. Porter (ed.), *The Language of the New Testament* (Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic Press, 1991), pp. 126-162. Otros estudios magníficos sobre el tema incluyen James Barr, «Which Language Did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist», *Bulletin of the John Rylands Library*, 53.1, 1970, pp. 14-15, y Michael O. Wise, «Languages of Palestine», en Joel B. Green y Scot McKnight (ed.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1992), pp. 434-444. Hay un comentario interesante de John Meier sobre el pasaje de Lucas en que Jesús, de pie en la sinagoga, lee el rollo de Isaías: «Cualquiera que quiera defender la representación de Lucas de la lectura de Isaías como históricamente fiable tendría que explicar (1) cómo pudo Jesús leer en un rollo de Isaías un pasaje compuesto por Isaías 61, 1a, b, d; 58:6d; 61:2a, omitiendo 61:1c, 2d; (2) por qué leyó un texto de Isaías que es básicamente el de la Septuaginta griega, aunque a veces ésta difiera del texto masorético. Véase Meier, *Un judío marginal*, tomo 1, p. 303. No obstante, Meier cree que Jesús no era analfabeto y que puede que incluso recibiera algún tipo de educación formal, aunque el estudioso aporta una descripción muy clarificadora de los dos puntos de vista existentes sobre el tema (pp. 271-278).

En cuanto a los hermanos de Jesús, varios teólogos católicos (y unos pocos protestantes) afirman que la palabra griega *adelphos* («hermano») podría significar «primo» o «hermanastro». Tal vez sea así, pero en el Nuevo Testamento no hallamos en ningún momento la palabra *adelphos* con esos significados (y aparece unas 340 veces). En Marcos 6:17 se utiliza con el significado de «hermanastro» para aludir a la relación de Filipo con Herodes Antipas, pero incluso ese uso implica a un «hermano consanguíneo».

Un apunte interesante sobre la familia de Jesús es que todos llevaban nombres de grandes héroes y patriarcas de la Biblia. El nombre de Jesús era Yeshu, el diminutivo de Yeoshúa o Josué, el gran guerrero israelí cuyo exterminio en masa de las tribus que habitaban Canaán limpió el territorio para los israelitas. Su madre se llamaba Miriam, como la hermana de Moisés. A su padre, José, le habían puesto el nombre del hijo de Jacob, que llegaría a ser conocido como Israel. Sus hermanos, Santiago, José, Simón y Judas, se llamaban todos como héroes bíblicos. Al parecer, poner a los hijos los nombres de los grandes patriarcas llegó a ser habitual tras la revuelta de los Macabeos, y puede denotar cierto despertar de la identidad nacional que, por lo visto, era especialmente notoria en Galilea.

En Mateo se asegura que el nacimiento de Jesús de una virgen fue profetizado en Isaías. Tal afirmación no se sostiene, pues los expertos coinciden casi al cien por cien al traducir el pasaje de Isaías 7:14 no como «he aquí que una virgen concebirá», sino como «he aquí que una joven doncella (*alma*) concebirá». El debate no ha lugar: *alma* en hebreo significa «muchacha». Punto.

La obra de Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus* (San Francisco: Harper and Row, 1978) contiene una reflexión especialmente controvertida sobre el nacimiento ilegítimo de Jesús. La autora sostiene que María sufrió muy probablemente una violación, aunque no queda claro cómo llega a esa conclusión.

La historia de Celso sobre el soldado Pantera aparece en su tratado del siglo II *Discurso verdadero*, olvidado en la historia. Solamente podemos acceder a él gracias a la polémica respuesta de Orígenes a la obra, titulada *Contra Celso* y escrita a mediados del siglo III e. c. Cabe apuntar que tanto Mateo como Lucas narran el pasaje del «hijo de María» en Marcos

6:3, pero ambos retocan el relato de Marcos aludiendo deliberadamente a Jesús como «el hijo del carpintero» (Mateo 13:55) y «el hijo de José» (Lucas 4:22), respectivamente. Hay lecturas alternativas de Marcos que introducen en este versículo «el hijo del carpintero», pero en general se admite que se trata de añadidos posteriores.

Sin duda, en el original de Marcos 6:3, se alude a Jesús como «el hijo de María». Es posible, aunque altamente improbable, que se citara a Jesús como el «hijo de María» porque José llevaba tanto tiempo muerto que se habían olvidado de él. No obstante, John Meier apunta que en el conjunto de las Escrituras hebreas solamente hay un caso en que se mencione a un hombre como hijo de su madre. Se trata de los hijos de Zeruya —Joab, Abisai y Asael—, soldados del ejército del rey (I Samuel 26:6; II Samuel 2:13). Se alude frecuentemente a los tres como «hijos de Zeruya». Véase Meier, *Un judío marginal*, tomo 1.

Para leer más sobre si Jesús tenía o no esposa, pueden consultarse William E. Phipps, *Was Jesus Married?* (Nueva York: Harper and Row, 1970) y *The Sexuality of Jesus* (Nueva York: Harper and Row, 1973). Karen King, docente en la Universidad de Harvard, descubrió hace poco un pequeño trozo de papiro, que data del siglo IV, donde puede leerse, en copto, la frase: «Jesús les dijo, mi esposa...» Cuando se escriben estas líneas, aún no se ha confirmado la autenticidad del fragmento, aunque, incluso si no es una falsificación, tan sólo nos revelaría el estado civil que atribuían a Jesús en el siglo IV.

En los evangelios gnósticos encontramos varias historias magníficas sobre el niño Jesús, en particular el Evangelio de la Infancia de Tomás, donde un caprichoso Jesús presume de sus poderes mágicos dando vida a pájaros de barro o fulminando a los chiquillos del vecindario que no le muestran respeto. La mejor y más completa recopilación de los evangelios gnósticos en inglés la encontramos en Marvin W. Meyer (ed.), *The Nag Hammadi Library* (Nueva York: Harper and Row, 1977).

Más información sobre Séforis en la entrada correspondiente de Z. Weiss en Ephraim Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (Nueva York: Simon and Schuster; Jerusalén: Israel Exploration Society, 1993), pp. 1.324-1.328.

Hallamos datos sobre el gran centro comercial de Galilea que era Séforis en Arlene Fradkin, «Long-Distance Trade in the Lower Galilee: New Evidence from Sepphoris», en Douglas R. Edwards y C. Thomas McCollough (ed.), *Archaeology and the Galilee* (Atlanta: Scholars Press, 1997), pp. 107-116. Hay cierto debate en torno a si los *miqvaot* (baños rituales) descubiertos en Séforis eran de verdad baños rituales; Hanan Eshel, de la Universidad de Bar Ilan, es de los que opinan que no. Véase «A Note on “Miqvaot” at Sepphoris», *Archaeology and the Galilee*, pp. 131-133. Véase también Eric Meyers, «Sepphoris: City of Peace», en Andrea M. Berlin y Andrew J. Overman (ed.), *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology* (Londres: Routledge, 2002), pp. 110-120. A decir verdad, a mí la argumentación de Eshel me parece bastante convincente, aunque la mayoría de estudiosos y arqueólogos no lo ven así.

No hay modo de saber con certeza la fecha exacta de la declaración de Antipas y la reconstrucción de Séforis como su sede real. Según Eric Meyer, Antipas se trasladó a Séforis inmediatamente después de que los romanos arrasaran la ciudad en el año 6 a. e. c.; véase Eric M. Meyers *et al.*, «Ornament of All Galilee», *The Biblical Archeologist*, 49.1, 1986, pp. 4-19. Shirley Jackson Case, en cambio, sitúa la fecha mucho más tarde, hacia el año 10 e. c.: «Jesus and Sepphoris», *Journal of Biblical Literature*, 45, 1926, pp. 14-22.

Para bien o para mal, la época más próxima en que podemos ubicar la entrada de Antipas en Séforis es principios del siglo I. Cabe añadir que Antipas rebautizó la ciudad con el nombre

de Autocratoris, o «Ciudad Imperial», tras hacerla sede de su tetrarquía. Más datos sobre la vida de Jesús en Séforis en Richard A. Batey: *Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991). Los trabajos arqueológicos de Eric Meyers han sembrado algunas dudas con respecto a la idea generalizada de que Varo arrasó la ciudad, como Josefo asegura en *La guerra*, 2, 68. Véase «Roman Sepphoris in the Light of New Archeological Evidence and Research», en Lee I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1992), p. 323. Aunque parece que Judas era de la localidad de Gamala, en el Golán, todo el mundo lo conocía como «Judas el Galileo». Hay un debate intenso sobre la relación existente entre Ezequías y Judas el Galileo. A pesar de no poderse demostrar de modo concluyente que Judas el Galileo fuera la misma persona que Judas el Bandolero, hijo de Ezequías, Josefo expresa ciertamente ese supuesto (¡en dos ocasiones!), y no veo por qué dudar de él. Véase *La guerra* 2, 56 y *Antigüedades*, pp. 17.271-17.272. Más sobre la relación genealógica de Judas con Ezequías en Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus* (Nueva York: Penguin, 2006), pp. 165-167; y J. Kennard, «Judas the Galilean and His Clan», *Jewish Quarterly Review*, 36, 1946, pp. 281-286. Encontramos la postura opuesta en Richard A. Horsley, «Menahem in Jerusalem: A Brief Messianic Episode Among the Sicarii—Not “Zealot” Messianism», *Novum Testamentum* 27.4, 1985, pp. 334-348. Para más datos sobre la innovación de Judas el Galileo y su influencia en los grupos revolucionarios que le siguieron, véase Morton Smith: «The Zealots and the Sicarii», *Harvard Theological Review*, 64, 1971, pp. 1-19.

El concepto bíblico de *celo* se define como «ira celosa», y proviene del carácter divino de Dios, a quien la Biblia califica de «fuego consumidor, Dios celoso» (Deuteronomio 4:24). El modelo de celo bíblico más conocido es Fineas, el nieto de Aarón (el hermano de Moisés), cuyo ejemplo de acción individual espontánea como expresión de la ira celosa de Dios y como expiación de los pecados de la nación judía se convirtió en el modelo de rectitud personal en la Biblia (Números 25). Véase *How to Win a Cosmic War*, pp. 70-72, del autor. Véase también la entrada correspondiente en *The Anchor Bible Dictionary*, pp. 1.043-1.054.

Una vez más, Richard Horsley rechaza la idea de que Judas el Galileo tuviera aspiraciones mesiánicas. Ahora bien, su rechazo se basa en dos supuestos: primero, que Judas el Galileo no descendía de Ezequías, el cabecilla bandolero, lo que ya hemos puesto en duda antes; y segundo, que Josefo no llama directamente a Judas «rey» ni «mesías», sino «sofista», un término sin connotaciones mesiánicas. Véase *Menahem in Jerusalem*, pp. 342-343. No obstante, Josefo se ríe abiertamente de lo que él denomina las «aspiraciones reales» de Judas. ¿Qué otra cosa puede significar, sino que Judas tenía ambiciones mesiánicas (o sea, reales)? Es más, Josefo usa el mismo término, *sofista*, para describir a Matatías (*Antigüedades* 17, 6), abiertamente asociado a aspiraciones mesiánicas durante la revuelta de los Macabeos, y Menahem (*La guerra de los judíos*, pp. 2.433-2.448), cuyas pretensiones mesiánicas nadie discute. En este extremo, estoy de acuerdo con Martin Hengel cuando dice que «una dinastía de líderes procedía de Judas [de Galilea]. Sus pretensiones mesiánicas eran evidentes, al menos en un caso, Menahem, lo que lleva a suponer que la “cuarta secta” ya contaba con cimientos mesiánicos en su fundador». Véase *The Zealots* (Londres: T&T Clark, 2000, p. 299). Sin embargo, discrepo de Hengel en que los miembros de la cuarta filosofía puedan catalogarse como zelotes. Yo opino que predicaban el celo como doctrina bíblica que exigía la retirada de elementos extraños de

Tierra Santa, y por eso escribo el término *zelote* con minúscula inicial para referirme a ellos. Más sobre el uso que hace Josefo de la palabra *sofista* en la nota 71 de la traducción de Whiston de *La guerra de los judíos*, libro 2, capítulo 1, apartado 3.

5. ¿DÓNDE ESTÁ VUESTRA FLOTA PARA SURCAR LOS MARES ROMANOS?

Existen muy pocos datos históricos de la vida de Poncio Pilato antes de ocupar el cargo de prefecto en Jerusalén, pero Ann Wroe escribió una obra interesante al respecto, titulada *Pilato, biografía de un hombre inventado* (Barcelona: Tusquets, 2000), que, si bien no es un libro académico, en cambio resulta de lo más entretenido. En cuanto a la diferencia entre un prefecto romano y un procurador, lo cierto es que no la había, por lo menos no en una provincia pequeña y del todo insignificante como Judea. En las *Antigüedades* 18, 5.6, Josefo llama a Pilato procurador, mientras que Filón se refiere a él como prefecto. En aquella época, seguramente se trataba de términos intercambiables. Yo he optado por usar sencillamente el término *gobernador*, con ambos significados.

Para saber más sobre la introducción de Pilato de los escudos en el Templo de Jerusalén, aconsejo la lectura de G. Fuks, «Again on the Episode of the Gilded Roman Shields at Jerusalem», *Harvard Theological Review*, 75, 1982, pp. 503-507, y P. S. Davies, «The Meaning of Philo's Text About the Gilded Shields», *Journal of Theological Studies*, 37, 1986, pp. 109-114.

Mucho se ha escrito sobre las razones por las que los judíos se rebelaron contra Roma. Sin duda, se daba una mezcla de agravios sociales, económicos, políticos y religiosos que acabó desembocando en la Gran Revuelta Judía. No obstante, David Rhoads expone seis causas principales en su libro *Israel in Revolution: 6-74 c.e.* (Filadelfia: Fortress Press, 1976): (1) los judíos defendían la ley de Dios; (2) los judíos creían que Dios los llevaría a la victoria; (3) los judíos querían vaciar Tierra Santa de extranjeros y gentiles; (4) los judíos trataban de impedir que se profanara la ciudad de Dios, Jerusalén; (5) los judíos querían limpiar el templo; y (6) los judíos confiaban en que sería el comienzo del final de los tiempos y la venida del mesías. No obstante, algunos estudiosos (entre los que me cuento) priorizan las motivaciones escatológicas de los judíos por encima de otras razones. Véase, por ejemplo, A. J. Tomasino, «Oracles of Insurrection: The Prophetic Catalyst of the Great Revolt», en *Journal of Jewish Studies*, 59, 2008, pp. 86-111. Otros desaconsejan dar demasiada importancia al papel del fervor apocalíptico a la hora de empujar a los judíos a la revuelta. Véase, por ejemplo, Tessa Rajak: «Jewish Millenarian Expectations», en Andrea M. Berlin y J. Andrew Overman (ed.), *The First Jewish Revolt*, Nueva York: Routledge, 2002, pp. 164-188. Rajak dice que «esperar un fin inminente (...) no era lo normal en la mentalidad judía del siglo I». Yo creo, en cambio, que hay muchos más indicios de lo contrario, pues en el relato de Josefo de la Gran Revuelta Judía la relación entre el mesianismo y la revuelta no puede estar más clara.

En cuanto a la lista de aspirantes a mesías que surgieron en la antesala de la Gran Revuelta Judía, P. W. Barnett sugiere que el hecho de que Josefo no denomine a esas figuras mesiánicas *baselius*, o «rey» (salvo al Egipto), demuestra que no se consideraban mesías, sino «profetas de los signos». Sin embargo, Barnett apunta que incluso esos profetas de los signos «preveían algún gran acto de redención escatológica», lo que, al fin y al cabo, es el derecho inherente del mesías. Véase P. W. Barnett: «The Jewish Sign Prophets», *New Testament Studies*, 27, 1980, pp. 679-697. James S. McLaren intenta (y, en mi opinión, sin éxito) no apoyarse en exceso en la idea de que los judíos esperaran «ayuda divina» para derrotar a los romanos, o que los moviera el fervor mesiánico. Afirma que los judíos «sencillamente se sentían optimistas sobre su triunfo», al igual que, por ejemplo, los

alemanes se sentían optimistas con respecto a su victoria sobre Gran Bretaña. No obstante, en la Palestina del siglo I, ¿qué era el «optimismo», sino la confianza en Dios? Véase «Going to War Against Rome: The Motivation of the Jewish Rebels», en M. Popovic (ed.), *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives, Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, 154 (Leiden, Países Bajos: Brill, 2011), pp. 129-153. No hay que olvidar que, aunque el Samaritano se autoproclamara mesías, no lo decía estrictamente en el sentido judío de la palabra. El equivalente samaritano de *mesías* es *taheb*. Ahora bien, el *taheb* estaba directamente relacionado con el mesías. De hecho, se trataba de sinónimos, como se ve en las palabras que la mujer samaritana dirige a Jesús en el Evangelio de Juan: «Sé que ha de venir el Mesías, llamado el Cristo; cuando él venga, nos declarará todas las cosas» (Juan 4:25).

Josefo es el primero en utilizar la palabra latina *Sicarii*, en castellano «sicarios» (Josefo: *La guerra de los judíos*, pp. 2.254-2.255), aunque es evidente que la toma prestada de los romanos. La palabra aparece en los Hechos de los Apóstoles 21:38, en alusión al «falso profeta», conocido como el Egipcio, con el que confunden a Pablo. En el pasaje se asegura que el Egipcio contaba con cuatro mil seguidores, una cifra más probable que los treinta mil de los que habla Josefo en *La guerra de los judíos*, pp. 2.247-2.270 (aunque en las *Antigüedades* 20, 171, él mismo da un número mucho más reducido).

A pesar de que Josefo describe a los sicarios como «otro tipo de bandoleros», utiliza ambas palabras indiferentemente en *La guerra de los judíos*. De hecho, a veces emplea el término para describir a grupos de bandidos que no usan las dagas como armas. Es probable que la razón de que distinguiera a los sicarios de «los otros bandidos» fuera el deseo de diferenciar las distintas bandas por el bien de la narración. Sin embargo, se puede argumentar que, tras el ascenso de Menahem en el primer año de la guerra, los sicarios se convirtieron en un grupo claramente aparte, el mismo que se hizo con el control de Masada. Véase Shimon Applebaum, «The Zealots: The Case for Revaluation», *Journal of Roman Studies*, 61, 1971, pp. 155-170. Para mí, el mejor estudio, y también el más actualizado, de los sicarios es el de Mark Andrew Brighton, *The Sicarii in Josephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations* (Atlanta: Society of Biblical Scholarship, 2009).

Entre otras reflexiones sobre los sicarios, encontramos la de Emil Schurer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 3 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1890), para quien los sicarios son una rama fanática del partido zelote; Martin Hengel, *The Zealots* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), que discrepa de Schurer, argumentando que los sicarios no eran más que un subgrupo ultraviolento de los bandidos; Solomon Zeitlin, «Zealots and Sicarii», *Journal of Biblical Literature*, 81, 1962, pp. 395-398, quien cree que los sicarios y los zelotes eran dos grupos distintos y «mutuamente hostiles»; Richard A. Horsley, «Josephus and the Bandits», *Journal for the Study of Judaism*, 10, 1979, pp. 37-63, que considera a los sicarios un simple fenómeno residual, parte del movimiento, más amplio, de «bandillaje social», moneda común en la Judea rural, y Morton Smith, «Zealots and Sicarii: Their Origins and Relation», *Harvard Theological Review*, 64, 1971, pp. 7-31, para quien sicarios y zelotes no eran designaciones estáticas, sino que indicaban un anhelo generalizado y bien extendido por la doctrina bíblica. Esta postura es la que se adopta sin reservas en el presente libro.

En las *Antigüedades*, que escribió algo más tarde que *La guerra de los judíos*, Josefo sugiere que fue el procónsul romano Félix el que alentó a los sicarios a asesinar al sumo sacerdote Jonatán en pos de sus fines políticos. Hay especialistas, en particular Martin Goodman, *The Ruling Class of Judea* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), que

aún discuten este punto, pues consideran a los sicarios poco más que asesinos a sueldo o mercenarios. Es poco probable. Para empezar, la explicación que aparece en las *Antigüedades* contradice el relato anterior de Josefo, probablemente más fiable, de *La guerra de los judíos*, donde la intervención de Félix en la muerte de Jonatán no aparece por ningún lado. De hecho, en la descripción que de dicho crimen se hace en las *Antigüedades* no se muestra para nada el papel de los sicarios. El texto se refiere a los asesinos, en general, como «bandidos» (*lestai*). En cualquier caso, la descripción de la muerte de Jonatán en *La guerra de los judíos* aparece expresamente para subrayar las motivaciones ideológicas/religiosas de los sicarios (de ahí su lema «¡No hay más señor que Dios!») y como preludio de los asesinatos, mucho más significativos, del sumo sacerdote Ananías ben Ananías (62 e. c.) y Jesús ben Gamaliel (63-64 e. c.), que acabó declarando la guerra a Roma.

La cita de Tácito sobre Félix está sacada de Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus* (Londres: Penguin, 2005), p. 89. La de Josefo sobre la espera constante de la muerte por todos los hombres es de *La guerra de los judíos*, p. 7.253.

De hecho, Roma designó a otro procurador como sucesor de Gestio Floro: Marco Antonio Juliano. Ahora bien, eso fue en los años de la Gran Revuelta Judía, y no parece que pusiera jamás los pies en Jerusalén.

El discurso de Agripa está sacado de *La guerra de los judíos*, pp. 2.355-2.378. Aunque muy conmovedor, es sin duda fruto de la imaginación de Josefo.

6. AÑO UNO

Más datos sobre la historia de Masada y los cambios que sufrió bajo el mandato de Herodes en Solomon Zeitlin, «Masada and the Sicarii», *Jewish Quarterly Review*, 55.4, 1965, pp. 299-317.

Josefo parece eludir a propósito el uso de la palabra *mesías* para referirse a Menahem. Sin embargo, cuando habla del gesto de éste como «rey ungido» reconocido por el pueblo, no hay duda de que está describiendo fenómenos que, según Richard Horsley, «pueden interpretarse como ejemplos concretos de los “mesías” populares y sus movimientos». Horsley, «Menahem in Jerusalem», p. 340.

Hay ejemplares magníficos de las monedas acuñadas por los rebeldes judíos victoriosos. Véase Yaakov Meshorer, *Treasury of Jewish Coins from the Persian Period to Bar Kokhba* (Jerusalén y Nyack, Nueva York: Amphora Books, 2001).

El discurso del líder de los sicarios, pronunciado por Eleazar ben Jair, se recoge en Josefo, *La guerra de los judíos*, p. 7.335. La descripción de Tácito de esa época en Roma como «rica en desastres» se ha extraído de Goodman, *Rome and Jerusalem*, p. 430.

Un sacerdote revolucionario llamado Eleazar ben Simón, encabezaba el partido zelote. Hay especialistas que sostienen que se trata del mismo Eleazar, capitán del templo, que tomó el control del mismo al estallar la revuelta e interrumpió todos los sacrificios en nombre del emperador. Esta postura la comparten Rhoads, *Israel in Revolution*, y Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus*, p. 83. Vermes asegura que no es otro que el mismo Eleazar quien atacó y asesinó a Menahem. Es poco probable. El capitán del templo se llamaba Eleazar, hijo de Ananías, y, tal como han demostrado Richard Horsley y Morton Smith, no tenía ninguna relación con el Eleazar ben Simón que tomó las riendas del partido zelote en el año 68 e. c. Véanse Smith, «Zealots and Sicarii», *Harvard Theological Review*, 64, 1971, pp. 1-19, y Horsley, «The Zealots: Their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt», *Novum Testamentum*, 28, 1986, pp. 159-192.

Casi toda la información de la que disponemos sobre Juan de Giscala procede de Josefo,

con quien Juan tenía muy mala relación. De ahí que, en sus escritos, Josefo lo dibuje como un tirano que puso en peligro toda Jerusalén con su sed de poder y sangre. Ningún estudioso contemporáneo se toma en serio esa descripción de Juan. Encontramos un retrato mejor del personaje en Uriel Rappaport, «John of Gischala: From Galilee to Jerusalem», *Journal of Jewish Studies*, 33, 1982, pp. 479-493. En cuanto al celo de Juan y sus ideales escatológicos, Rappaport acierta cuando dice que, aunque cuesta determinar su orientación político-religiosa exacta, su alianza con el partido zelote deja intuir, como mínimo, que simpatizaba con la ideología de dicho grupo. En cualquier caso, Juan acabó por dominar a los zelotes y tomar el control del templo interior, a pesar de que todo indica que permitió a Eleazar ben Simón continuar, cuando menos sobre el papel, a cargo del partido, hasta el momento en que Tito invadió Jerusalén.

En Josefo, *La guerra de los judíos*, 5.427-5.571, 6.271-6.276 se describe la hambruna que provocó en Jerusalén el sitio de Tito. Josefo, que escribía su relato de la guerra precisamente para quien resultó ganador, muestra a Tito tratando desesperadamente de impedir a sus hombres que matasen sin contemplaciones y, sobre todo, que destruyeran el templo. Algo ridículo, naturalmente. Con estas palabras, Josefo no pretende sino hacer el juego a sus lectores romanos. Asimismo, cifra el número de judíos que perdieron la vida en Jerusalén en un millón, cantidad claramente exagerada.

La obra colosal de Fredric William Madden, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament* (Londres: Bernard Quaritch, 1864) contiene un análisis completo de los tipos de cambio existentes entre las antiguas divisas de la Palestina del siglo I. El autor apunta que Josefo establece una equivalencia del *shekel* (siclo) con cuatro dracmas (*drachmas*) áticas, esto es, dos dracmas correspondían a medio siclo (p. 238). Véase también J. Liver, «The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature», *Harvard Theological Review*, 56.3, 1963, pp. 173-198.

Hay estudiosos que sostienen, de modo poco convincente, que la actitud de los romanos frente a los judíos no experimentó ningún cambio perceptible; véase, por ejemplo, Eric S. Gruen, «Roman Perspectives on the Jews in the Age of the Great Revolt», *First Jewish Revolt*, pp. 27-42. En cuanto al símbolo que suponía sacar en procesión a la Torá durante el triunfo, creo que Martin Goodman ya lo dijo en *Rome and Jerusalem*: «No había modo más claro de demostrar que se celebraba la conquista no solamente sobre Judea, sino sobre el judaísmo» (p. 453). Más sobre el judaísmo tras la destrucción del templo en Michael S. Berger, «Rabbinic Pacification of Second-Century Jewish Nationalism», en James K. Wellman, Jr. (ed.), *Belief and Bloodshed* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2007), p. 48.

Es esencial observar que los primeros manuscritos con los que contamos del Evangelio de Marcos acaban el primer versículo con las palabras «Jesús el Cristo». No sería hasta más tarde cuando un redactor añadiría «el Hijo de Dios». No debe subestimarse la importancia del hecho de que los evangelios se escribieran en griego. Hay que tener en cuenta que los manuscritos del mar Muerto, el conjunto más contemporáneo de escritos judíos que sobrevivió a la destrucción de Jerusalén, cuyos temas y materias se parecen mucho a los del Nuevo Testamento, se redactaron casi exclusivamente en hebreo y arameo.

SEGUNDA PARTE. PRÓLOGO: EL CELO POR TU CASA

La historia de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén y la limpieza del templo puede leerse en Mateo 21:1-22, Marcos 11:1-19, Lucas 19:29-48 y Juan 2:13-25. Nótese que Juan sitúa el acontecimiento al principio del ministerio de Jesús, mientras que los sinópticos lo ubican al final. La entrada de Jesús pone de manifiesto sus aspiraciones reales, sin lugar a dudas.

No olvidemos que Salomón también se sube a lomos de un burro para ser proclamado rey (I Reyes 1:32-40), al igual que Absalón cuando intenta arrebatarse el trono a su padre, David (II Samuel 19:26). Para David Catchpole, la llegada de Jesús a Jerusalén encaja perfectamente en una serie de historias que describen «la entrada festiva a una ciudad de un héroe que ha triunfado previamente». El autor añade que esta «pauta fija de entrada triunfal» no tiene precedentes únicamente en los reyes israelitas (véase, por ejemplo, Reyes 1:32-40), sino también, entre otras, en las llegadas de Alejandro, Apolonio, Simón Macabeo y Marco Agripa a Jerusalén. Véase David R. Catchpole, «The “Triumphal Entry”», en Ernst Bammel y C.F.D. Moule (ed.), *Jesus and the Politics of His Day* (Nueva York: Cambridge University Press, 1984), 319-334.

Jesús utiliza explícitamente el término *lestai* con el significado «cueva de ladrones», en vez de la palabra más común para el colectivo, *kleptai* (véase Marcos 11:17). Por evidente que parezca que, en este caso, el Nazareno no emplea el término en el sentido politizado de «bandolero» —es decir, alguien con inclinación por los zelotes—, algunos expertos están convencidos de que, en este pasaje, alude específicamente a los bandoleros. Es más, los hay que asocian la limpieza del templo a una insurrección encabezada por Barrabás que tuvo lugar en el mismo escenario por esa época (véase Marcos 15:7). Su argumentación es la siguiente: como siempre se caracteriza a Barrabás con el epíteto *lestai*, al utilizar el término Jesús debe referirse a la matanza que tuvo lugar en el templo durante la insurrección de bandoleros que encabezó dicho personaje. Así que la mejor traducción del término reprobatorio empleado por Jesús no es «cueva de ladrones», sino «cueva de bandoleros», es decir, «bastión de zelotes», por lo que se refiere específicamente a la insurrección de Barrabás. Véase George Wesley Buchanan, «Mark 11:15-19: Brigands in the Temple», *Hebrew Union College Annual*, 30, 1959, pp. 169-77. Una reflexión interesante, pero hay una explicación más sencilla del uso de la palabra *lestai* en lugar de *kleptai* en este pasaje. Es probable que el evangelista esté citando al profeta Jeremías (7:11) en su traducción de la Septuaginta (en griego): «¿Se ha convertido esta casa, que lleva mi nombre, en guarida de ladrones frente a vuestros ojos? ¡He aquí que yo mismo lo he visto, profiere el señor!» En esta traducción se utilizan las palabras *spaylayon laystoun* con el significado de «guarida de ladrones», lo que encaja con el hecho de que la Septuaginta se escribió mucho antes de que *lestai* pasara a ser sinónimo de «bandoleros» (en realidad, mucho antes de que los hubiera en Judea o Galilea). En este caso, *lestai* es la traducción al griego preferida del sustantivo hebreo *paritsim*, muy poco documentado en la Biblia hebrea, y se utiliza, como mucho, dos veces en todo el texto. El término *paritsim* puede significar algo así como «los violentos», aunque en Ezequiel 7:22, donde también se emplea la palabra hebrea *paritsim*, la Septuaginta la traduce al griego como *afulaktos*, que equivale más o menos a «desprevenido». El caso es que el sustantivo hebreo era sin duda problemático para los traductores de la Septuaginta y, cuando menos, cuesta limitar el significado de las palabras hebreas o griegas a un sentido concreto o un campo semántico demasiado limitado. Por lo tanto, es probable que cuando Jesús utiliza el término *lestai* en el pasaje, no pretenda decir nada más allá de «ladrones». Al fin de cuentas, así es como veía a los mercaderes y cambistas del templo.

La compleja maraña que asociaba a las autoridades del templo con Roma, así como la idea de que atacar al uno hubiera significado atacar al otro, es un argumento expuesto de forma excelente en S.G.F. Brandon: *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press, 1967), p. 9. Asimismo, Brandon está en lo cierto al apuntar que los romanos debían estar al tanto del incidente de la limpieza, puesto que la guarnición de la fortaleza Antonia

daba a los patios del templo. El punto de vista contrario lo encontramos en Cecil Roth, «The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV.21», *Novum Testamentum* 4, 1960, pp. 174-181. Roth parece negar cualquier clase de motivación de tipo nacionalista o zelote, tanto en la entrada de Jesús a Jerusalén como en la limpieza del templo, que el autor reinterpreta en un «sentido espiritual y básicamente no político», afirmando que lo que más preocupaba al Nazareno era depurar el templo de toda «operación mercantil». Otros estudiosos llegan aún más lejos, y sostienen que el incidente de la «limpieza» nunca tuvo lugar, por lo menos no como lo registran los cuatro evangelistas, ya que contrasta con el mensaje de paz de Cristo. Véase Burton Mack: *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Filadelfia: Fortress Press, 1988). Una vez más, parece el típico caso en que ciertos expertos se niegan a aceptar una realidad obvia que no encaja con sus ideas preconcebidas sobre quién era Jesús y lo que pretendía. Craig Evans rebate magistralmente la tesis de Mack al demostrar no sólo que el incidente en cuestión puede atribuirse al Jesús histórico, sino también que la única interpretación posible es que se trató de un acto de gran importancia política. Véase Evans, *Jesus and His Contemporaries* (Leiden, Países Bajos: Brill, 1995), pp. 301-318. Sin embargo, en otro momento Evans discrepa de mí en cuanto a la predicción que hizo Jesús de la destrucción del templo. Cree que dicha predicción puede atribuírsele, mientras que para mí fueron los evangelistas quienes la pusieron en boca de Jesús. Asimismo, opina que pudo haber sido el factor principal que llevó al sumo sacerdote a actuar contra él. Véase Craig Evans, «Jesus and Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Related Texts», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 10, 1992, pp. 89-147.

Tanto Josefo como el Talmud de Babilonia señalan que los animales destinados a los sacrificios se guardaban en el monte de los Olivos, pero que hacia el año 30 e. c., Caifás los trasladó al patio de los Gentiles. Bruce Chilton cree que esa decisión desencadenó las acciones de Jesús en el templo, así como el deseo del sumo sacerdote de detenerlo y ejecutarlo; véase Bruce Chilton: «The Trial of Jesus Reconsidered», en Bruce Chilton y Craig Evans (ed.), *Jesus in Context* (Leiden, Países Bajos: Brill, 1997), pp. 281-500.

La pregunta planteada a Jesús sobre la legalidad de pagar tributos al César la encontramos en Marcos 12:13-17, Mateo 22:15-22 y Lucas 20:20-26. El episodio no se narra en el Evangelio de Juan porque en este caso el incidente de la limpieza se sitúa entre las primeras acciones de Jesús, no al final de su vida. Véase Herbert Loewe, *Render unto Caesar* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940). Las autoridades judías que tratan de tender una trampa al detenido preguntándole por el pago de tributos se describen de modos diversos en los evangelios sinópticos: fariseos y herodianos (Marcos 12:13; Mateo 22:15) o «escribas y sumos sacerdotes» (Lucas 20:20). Esta amalgama de distintas autoridades denota una ignorancia asombrosa por parte de los evangelistas (que relataron los hechos entre cuarenta y sesenta años después de tener lugar) de la jerarquía religiosa judía en la Palestina del siglo I. Los escribas eran estudiosos de clase baja o media, mientras que los sumos sacerdotes pertenecían a la aristocracia; los fariseos y herodianos no podían estar más alejados desde el punto de vista económico, social y (si es que al hablar de herodianos Marcos sugiere una conexión saducea) teológico. Casi se diría que los evangelistas emplean esas fórmulas como meros sinónimos de «los judíos».

En H. St. J. Hart, «The Coin of “Render unto Caesar”», en *Jesus and the Politics of His Day*, pp. 241-248, queda definitivamente demostrado que la moneda que pide Jesús, el denario, es la misma utilizada para pagar tributos a Roma.

Entre los numerosos especialistas que han querido despojar de importancia política a la

respuesta sobre los tributos, se encuentran J.D.M. Derrett: *Law in the New Testament* (Eugene, Oregón: Wipf and Stock, 2005) y F. F. Bruce, «Render to Caesar», en *Jesus and the Politics of His Day*, pp. 249-263. Al menos Bruce admite la relevancia de la palabra *apodidomi*; es más, arriba hago referencia a su análisis del verbo. Helmut Merkel es uno de los muchos para quienes la respuesta del Nazareno a las autoridades religiosas no es una respuesta: «The Opposition Between Jesus and Judaism», en *Jesus and the Politics of His Day*, pp. 129-144. Merkel cita al estudioso alemán Eduard Lohse al rebatir a Brandon y a quienes, como yo, consideramos que esa respuesta traiciona su simpatía para con los zelotes: «Jesús no cayó en la trampa de atribuir estatus divino a la estructura de poder existente, ni coincidía con los revolucionarios que querían cambiar el orden que había e imponer la llegada del reino de Dios mediante el uso de la fuerza». Para empezar, de lo que aquí se trata no es del uso de la fuerza. En este pasaje lo que está en juego no es si Jesús estaba de acuerdo con los seguidores de Judas el Galileo en que únicamente el uso de las armas podría liberar a los judíos de la dominación romana. Tan sólo se plantea qué opinaba el Nazareno sobre el tema más decisivo del momento, que también era precisamente la prueba irrefutable de pertenencia a los zelotes: ¿deben los judíos pagar tributos a Roma? En mi opinión, quienes juzgan apolítica la respuesta del detenido a las autoridades religiosas son totalmente ciegos al contexto político y religioso de la época y, lo que es aún más importante, al hecho de que el tema de los tributos pretende claramente asociarse a la entrada provocadora del Nazareno en Jerusalén, que no puede interpretarse apolíticamente. Por alguna razón, estudiosos y cristianos han considerado una especie de broma el *titulus* (placa) que había sobre la cabeza de Jesucristo, una nota de humor sarcástica por parte de Roma. Los romanos serán famosos por muchas cosas, pero el humor no es una de ellas. Como de costumbre, esta interpretación se basa en una lectura *prima facie* de Jesús como un hombre sin ambición política alguna. Eso es absurdo. A todo delincuente condenado a muerte se le asignaba un *titulus*, para que todo el mundo supiera el delito por el que se le castigaba, y así disuadir a la ciudadanía de participar en actividades similares. Joseph A. Fitzmeyer demuestra que las palabras del *titulus* de Jesucristo iban probablemente en serio. El autor afirma que, «si [el *titulus*] lo hubieran inventado los cristianos, hubieran escrito la palabra *Christos*, pues los primeros cristianos mal hubieran llamado a su Señor “rey de los judíos”». Véase *The Gospel According to Luke I-IX* (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1981), p. 773. Volveré sobre el «juicio» a Jesús en capítulos posteriores, pero vaya por delante que la idea de que un campesino judío desconocido tuviera una audiencia personal con el gobernador romano, Poncio Pilato, que seguramente aquel mismo día ya debía llevar una docena de condenas a muerte firmadas resulta tan estrambótica que es imposible tomarla en serio.

Curiosamente, Lucas no se refiere a los dos crucificados que están a ambos lados de Jesús como *lestai*, sino como *kakourgoi*, esto es, «malhechores» (Lucas 23:32).

7. LA VOZ QUE CLAMA EN EL DESIERTO

Los cuatro evangelios dan versiones distintas de Juan el Bautista (Mateo 3:1-17; Marcos 1:2-15; Lucas 3:1-22; Juan 1:19-42). En general, hay acuerdo en que gran parte de ese material, incluido el relato de la infancia de Juan en Lucas, se extrajo de «tradiciones bautistas» independientes, preservadas por los seguidores de Juan. Más sobre el tema en Charles Scobie, *John the Baptist* (Mineápolis: Fortress Press, 1964), pp. 50-51, y Walter Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Eugene, Oregón: Wipf and Stock, 2001), pp. 59-60. No obstante, Wink opina que sólo parte del material procedía de las fuentes exclusivas de Juan. Sostiene que los relatos de la infancia de Juan y Jesús se escribieron

probablemente en paralelo. Véase también Catherine Murphy, *John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003).

A pesar de que, según Mateo, Juan advierte a los judíos de la llegada del «reino de los cielos», no se trata sino de un circunloquio del evangelista para referirse al reino de Dios. De hecho, Mateo utiliza la expresión «reino de los cielos» durante todo el evangelio, hasta en los pasajes en que ha tomado texto de Marcos. Dicho de otro modo, podemos estar razonablemente seguros de que «reino de Dios» y «reino de los cielos» significan lo mismo, y que ambos provenían en parte de las enseñanzas de Juan el Bautista.

El relato de la ejecución de Juan en los evangelios contiene muchas imprecisiones (Marcos 6:17-29; Mateo 14:1-12; Lucas 9:7-9). Sin ir más lejos, los evangelistas aluden a Herodías como la mujer de Filipo, cuando en realidad era la de Herodes. La de Filipo era Salomé.

Todos los intentos de compensar este error flagrante —por ejemplo, refiriéndose al hermanastro de Antipas como «Herodes Filipo» (nombre que no se recoge en ninguna parte)— por parte de comentaristas cristianos conservadores acaban fracasando. Los evangelios también parecen confundir el lugar de ejecución de Juan (la fortaleza de Macaerus) con la corte de Antipas, que en aquella época debía estar en Tiberíades. Por último, debe apuntarse que es inconcebible que una princesa de la realeza actuara para los invitados de Antipas, teniendo en cuenta las restricciones de la época con respecto a las mujeres judías de cualquier condición. Hay, por descontado, muchos intentos apologeticos de rescatar la historia evangélica de la decapitación de Juan y de preconizar su historicidad (por ejemplo, Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus*, p. 49), pero yo estoy con Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (San Francisco: Harper and Row, 1968), pp. 301-302 y Lester L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, vol. 2, pp. 427-428, quienes aseguran que la narración evangélica es demasiado descabellada y está plagada de excesivos errores como para considerarla histórica.

Encontramos paralelismos entre la descripción que hace Marcos de la ejecución de Juan y el Libro de Esther en Roger Aus, *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist* (Providence: Brown Judaic Studies, 1988). El relato también se hace eco del conflicto de Elías con Jezabel, la esposa del rey Acab (I Reyes 19:22).

La narración de Josefo de la vida y muerte de Juan el Bautista puede leerse en las *Antigüedades*, pp. 18.116-119. El rey Aretas IV era el padre de la primera esposa de Antipas, Fasaelis, de quien Antipas se divorció para casarse con Herodías. No se sabe con certeza si Antipas se exilió en Hispania, como afirma Josefo en *La guerra de los judíos*, p. 2.183, o en la Galia, como sostiene en las *Antigüedades*, p. 18.252.

En R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic Press, 1991, pp. 95-132) encontramos toda una relación de las abluciones y rituales con agua de las escrituras y prácticas judías. Más información sobre el uso del agua en las ceremonias de conversión judías en Shaye J. D. Cohen, «The Rabbinic Conversion Ceremony», *Journal of Jewish Studies*, 41, 1990, pp. 177-203. En la Palestina del siglo I vivieron varios personajes destacados que practicaban ritos de inmersión. El más conocido fue el asceta llamado Banus, que vivía como un ermitaño en el desierto y se bañaba cada mañana y cada noche en agua fría, a modo de purificación ritual; véase Josefo, *Autobiografía*, 2.11-12.

Josefo habla largamente de los esenios en las *Antigüedades* y *La guerra de los judíos*, pero los primeros datos de esa comunidad los encontramos en la obra de Filón de Alejandría *Hypothetica*, escrita entre los años 35 y 45 e. c.. Plinio el Viejo también habla de los esenios en su *Historia natural*, obra que data aproximadamente del año 77 e. c. Es Plinio

quien sostiene que los esenios vivían cerca de Ein Guedi, en la orilla occidental del mar Muerto, aunque casi todos los estudiosos los sitúan en Qumrán. El error de Plinio puede deberse al hecho de que escribía después de la guerra con Roma y la destrucción de Jerusalén, tras las cuales el emplazamiento de Qumrán fue abandonado. Sin embargo, entre los especialistas hay una gran polémica sobre la cuestión de si los habitantes de Qumrán eran efectivamente esenios. Norman Golb es tal vez el autor más conocido que rechaza la hipótesis de Qumrán. Para él, no se trataba de una comunidad esenia, sino de una fortaleza asmonea. En su opinión, los documentos hallados en las cuevas próximas a Qumrán —los llamados manuscritos del mar Muerto— no los escribieron los esenios, sino que se los llevaron de Jerusalén para protegerlos. Véase Norman Golb, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search for the Secret Qumran* (Nueva York: Scribner, 1995) y «The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124, 1980, pp. 1-24. Golb y sus contemporáneos hacen varios comentarios válidos, y hay que reconocer que algunos de los documentos encontrados en las cuevas de Qumrán no los escribieron los esenios y no reflejan su teología. El caso es que no podemos saber con seguridad si los esenios vivieron en Qumrán. No obstante, coincido con el gran Frank Moore Cross, quien afirmaba que el *onus probandi* no corresponde a quienes relacionan a los esenios con Qumrán, sino a los que no lo hacen. «El estudioso que “sea precavido” a la hora de identificar a la secta de Qumrán con los esenios adopta una postura “sorprendente” —escribe Moore—; debe sugerir en serio que dos grandes partidos formaron comunidades religiosas en la misma zona del desierto del mar Muerto y vivieron prácticamente juntas dos siglos, con ideas estrafalarias similares, llevando a cabo purificaciones, comidas rituales y ceremonias parecidas o idénticas. Debe suponer que una de ellas, descrita detalladamente por los autores clásicos, desapareció sin dejar restos de construcciones, ni tan siquiera de cerámica; la otra, ignorada sistemáticamente por los autores clásicos, dejó abundantes ruinas y una biblioteca realmente magnífica. Yo prefiero arriesgarme e identificar sin reservas a los hombres de Qumrán con sus huéspedes de siempre, los esenios», Frank Moore Cross: *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973), pp. 331-332. El lector encontrará todo lo que siempre quiso saber y más sobre los rituales purificadores esenios en Ian C. Werrett, *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls* (Leiden, Países Bajos: Brill, 2007).

Entre quienes creen que Juan el Bautista era miembro de la comunidad esenia, se encuentran Otto Betz, «Was John the Baptist an Essene?», en Hershel Shanks (ed.), *Understanding the Dead Sea Scrolls* (Nueva York: Random House, 1992), pp. 205-214; W. H. Brownlee, «John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls», en Krister Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York: Harper, 1957), pp. 71-90, y J. A. T. Robinson, «The Baptism of John and the Qumran Community: Testing a Hypothesis», en *Twelve New Testament Studies* (Londres: SCM Press, 1962), pp. 11-27. Entre quienes discrepan, figuran H. H. Rowley, «The Baptism of John and the Qumran Sect», en A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893-1958* (Manchester: Manchester University Press, 1959), pp. 218-229; Bruce D. Chilton, *Judaic Approaches to the Gospels* (Atlanta: Scholars Press, 1994), pp. 17-22, y Joan E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist Within Second Temple Judaism* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997).

Hay que mencionar que, aunque Isaías 40:3 se aplicara tanto a Juan como a los esenios, había diferencias importantes en el modo en que, aparentemente, ambos interpretaron el

pasaje. Más sobre la posible infancia de Juan «en el desierto» en Jean Steinmann, *Saint John the Baptist and the Desert Tradition* (Nueva York: Harper, 1958). Más allá de si Juan era miembro de los esenios, es evidente la existencia de varios paralelismos entre ambos, incluyendo el entorno, el ascetismo, el linaje sacerdotal, la inmersión en agua y la costumbre de compartir la propiedad. Por sí solo, ninguno de estos paralelismos demuestra categóricamente una conexión, pero juntos tienen un peso considerable a la hora de atestiguar ciertas afinidades que no deben descartarse a la ligera. En cualquier caso, Juan tampoco necesitaba ser miembro de la comunidad para que le influyeran sus enseñanzas e ideas, bastante bien integradas en la espiritualidad judía de la época.

En ningún momento se dice explícitamente que el bautismo de Juan no estuviera destinado a repetirse, pero se puede deducir por dos razones: primera, que el bautismo parece requerir de alguien que lo administre, como Juan, a diferencia de otros rituales relacionados con el agua, que uno mismo podía administrarse; y segunda, porque con el bautizo de Juan se da por supuesto que el fin del mundo es inminente, lo que, cuando menos, dificultaría repetir el ritual. Véase John Meier, *Un judío marginal*, tomo 2.

John Meier presenta argumentos convincentes para aceptar la historicidad de la fórmula «bautismo para el perdón de los pecados». Véase *Un judío marginal*, tomo 2. Josefo expone su visión opuesta en las *Antigüedades*, p. 18.116. Robert L. Webb sostiene que el bautismo de Juan era un «bautismo de arrepentimiento cuya función era iniciar [a los judíos] en el grupo de personas preparadas, el verdadero Israel», lo que significa que, de hecho, Juan formó su propia secta diferenciada; véase *John the Baptizer and Prophet*, pp. 197 y 364. Bruce Chilton desmonta completamente la argumentación de Webb en «John the Purifier», pp. 203-220.

La revelación divina «Éste es mi Hijo amado» está sacada de Salmos 2:7, en que Dios se dirige a David en ocasión de su entronización como rey en Jerusalén (sólo a David llamó Dios «amado»). Como bien señala John Meier, ese momento «no refleja ninguna experiencia interior que Jesús tuviera entonces, sino el deseo de la primitiva Iglesia cristiana de definir a Jesús tan pronto como empieza el relato del evangelio primitivo, sobre todo porque esta definición era necesaria para contrarrestar la impresión de que Jesús estaba subordinado a Juan, algo implícito en la tradición de que el segundo bautizara al primero». *Un judío marginal*, tomo 2.

Entre los académicos que aportan argumentos convincentes para apoyar la tesis de que Cristo empezó su ministerio como discípulo de Juan, encontramos a P. W. Hollenbach, «Social Aspects of John the Baptizer's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, 2.19.1, 1979, pp. 852-853, y «The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer», *ANRW* 2.25.1, 1982, pp. 198-200, así como Robert L. Webb, «Jesus» Baptism: Its Historicity and Implications», *Bulletin for Biblical Research*, 10.2, 2000, pp. 261-309. Webb resume la relación entre ambos del modo siguiente: «Jesús fue bautizado por Juan y seguramente se quedó con él algún tiempo como discípulo. Más tarde, en consonancia y en colaboración con Juan y su movimiento, Jesús también participó en el ministerio del bautismo junto a Juan. Aunque todavía era discípulo de éste, en ese momento tal vez habría que considerar a Jesús como la mano derecha o el protegido de Juan. Puede que hubieran surgido tensiones entre los discípulos de Juan y los de Jesús, pero ambos hombres consideraban que trabajaban juntos. No sería hasta más adelante, tras la detención de Juan, cuando Jesús iría más allá del marco conceptual del movimiento de aquél en ciertos aspectos. Ahora bien, siempre se muestra agradecido por los cimientos que la base de Juan le aportó

inicialmente».

En cuanto a la estancia de Jesús en el desierto, hay que tener presente que «el desierto» es más que un punto geográfico. Es donde se selló la alianza con Abraham, donde Moisés recibió la Ley de Dios, donde los israelitas vagaron durante toda una generación; es donde Dios vivía y donde se le podía encontrar y comulgar con él. El uso que hace el evangelio de las palabras «cuarenta días» —el número de días que se dice que Jesús pasó en el desierto— no debe interpretarse literalmente. En la Biblia, «cuarenta» es sinónimo de «muchos», como cuando dice «hubo lluvia sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches». Significa que Jesús pasó mucho tiempo en el desierto.

No estoy de acuerdo con Rudolf Otto, quien afirma que «Juan no predicaba la llegada del reino de los cielos, sino la del inminente juicio de la ira» (*The Kingdom of God and the Son of Man*, p. 69). Lo que quiere decir es que a Juan lo que más le preocupaba era el próximo juicio de Dios, lo que él llama «el día de Jehová», mientras que para Jesús lo esencial era la naturaleza redentora del reino de Dios en la tierra. Sin embargo, hasta Jesús califica las actividades de Juan como parte inaugural del reino de Dios en la tierra: «La ley y los profetas eran [vigentes] hasta Juan; desde entonces el reino de Dios es anunciado» (Lucas 16:16).

8. SEGUIDME

La descripción de Josefo de los galileos puede leerse en *La guerra de los judíos*, 3.41-42. Richard Horsley explica con pluma experta la historia de la resistencia galilea, incluso la «subordinación político-económico-religiosa frente al alto clero asmoneo de Jerusalén», en *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge, Pensilvania: Trinity Press International, 1995). Horsley escribe que «el propio templo, sus impuestos y el gobierno en manos de la aristocracia sacerdotal debían ser algo desconocido para los galileos, cuyos antepasados se habían rebelado siglos atrás contra la monarquía salomónica y el templo. Por eso los galileos, como los idumeos, vivían la superposición de las leyes de los judíos a sus propias tradiciones como un modo de definir y legitimar su sumisión al gobierno de Jerusalén» (p. 51). Por lo tanto, la afirmación de Lucas de que los padres de Jesús iban al templo para el sacrificio pascual refleja bastante más a las claras sus intenciones que las prácticas galileas (Lucas 2:41-51). Véase también Sean Freyne, *Galilee, Jesus, and the Gospels* (Dublín: Gill and MacMillan, 1988, pp. 187-189).

La obra de Obery M. Hendricks, *The Politics of Jesus* (Nueva York: Doubleday, 2006, pp. 70-73) habla del acento distintivo de los galileos. En cuanto a las implicaciones del término «gentes de la tierra», véase el estudio exhaustivo de Aharon Oppenheimer, *The «Am Ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period* (Leiden, Países Bajos: Brill, 1977).

Para más información sobre la familia de Jesús en tanto que seguidores del mismo, véase John Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition* (Columbia: University of South Carolina Press, pp. 14-31).

El sustantivo griego correspondiente a «discípulos», *hoi mathetai*, puede significar tanto «discípulos» como «discípulas». Evidentemente, ver a mujeres solas siguiendo a un predicador ambulante y a sus acompañantes, casi todos hombres, de ciudad en ciudad hubiera provocado un escándalo en Galilea; de hecho, los evangelios contienen numerosos pasajes en que se acusa a Jesús de frecuentar a «mujeres sueltas». Según algunas variantes del Evangelio de Lucas, Jesús tenía setenta, y no setenta y dos, discípulos. La divergencia es irrelevante, pues los números de la Biblia —sobre todo los evocadores, como tres, doce, cuarenta y setenta y dos—, deben interpretarse como símbolos, no literalmente, salvo en el

caso de los doce discípulos, en que deben adoptarse ambos enfoques.

No cabe duda de que Jesús nombró específicamente a doce individuos para que representaran a las doce tribus de Israel. Sin embargo, existe una gran confusión en cuanto a los nombres y biografías verdaderos de los Doce. Suerte que contamos con John Meier, que presenta cuanto hay que saber sobre los apóstoles en *Un judío marginal*, tomo 3. Está claro que los Doce eran únicos y distintos del resto de discípulos: «Y cuando era de día, llamó a sus discípulos, y escogió a doce de ellos, a los cuales también llamó apóstoles». (Lucas 6:13). Hay teóricos que insisten en que los Doce fueron una invención de la Iglesia primitiva, pero es improbable. De lo contrario, ¿por qué convertir a Judas en uno de los Doce? Véase Craig Evans, «The Twelve Thrones of Israel: Scripture and Politics in Luke 22:24-30», en Craig Evans y J. A. Sanders (ed.), *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts* (Mineápolis: Fortress Press, 1993), pp. 154-170; Jacob Jervell, «The Twelve on Israel's Thrones: Luke's Understanding of the Apostolate», en Jacob Jervell (ed.), *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Mineápolis: Augsburg Publishing House, 1972), pp. 75-112, y R. P. Meyer, *Jesus and the Twelve* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1968).

Más datos sobre el mensaje antisacerdotal de Jesús en John Meier, *Un judío marginal*, tomo 1. Meier destaca que en la época en que se redactaron los evangelios ya no había sacerdotes en el judaísmo. Tras la destrucción del templo, los herederos espirituales de los fariseos — los rabinos — pasaron a ser los principales opositores judíos al nuevo movimiento cristiano, por lo que es natural que en los evangelios aparecieran como los grandes enemigos de Jesús. Razón de más para considerar auténticos los pocos encuentros hostiles que se relatan de Jesús con los sacerdotes del templo. Helmut Merkel ahonda en la división entre Jesús y el sacerdocio del templo en «The Opposition Between Jesus and Judaism», en *Jesus and the Politics of His Day*, pp. 129-144. Curiosamente, Jesús aparece hablando con los saduceos solamente una vez, en un debate sobre la resurrección el último día (Marcos 12:18-27).

9. POR EL DEDO DE DIOS

En H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden, Países Bajos: Brill, 1965) se abordan en profundidad los milagros individuales de Jesús.

Más sobre Joni y Hanina ben Dosa en Geza Vermes, «Hanina ben Dosa: A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era», *Journal of Jewish Studies*, 23, 1972, pp. 28-50, y *Jesús el Judío* (Barcelona: Métodos Vivientes, 1979), pp. 72-78. Para un estudio más general de los hacedores de milagros en tiempos de Jesús, véase William Scott Green, «Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition», *ANRW*, 19.2, 1979, pp. 619-647. Encontramos una buena crítica del trabajo académico sobre Hanina en Baruch M. Bokser, «Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa», *Journal of Jewish Studies*, 16, 1985, pp. 42-92.

El primer trabajo sobre Apolonio es un texto del siglo III escrito por Filóstrato de Atenas y titulado *Vida de Apolonio de Tiana*. Hay una traducción al inglés de F. C. Conybeare (ed.), *Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana* (Londres: Heinemann, 1912). El libro incluye una traducción de una obra posterior sobre Apolonio, de Hierocles, titulada *Amante de la verdad*, que compara explícitamente a Apolonio con Jesús de Nazaret. Véase también Robert J. Penella, *The Letters of Apollonius of Tyana* (Leiden, Países Bajos: Brill, 1979). Contamos con un análisis de los paralelismos existentes entre Apolonio y Jesús en Craig A. Evans, «Jesus and Apollonius of Tyana», en *Jesus and His Contemporaries*, pp. 245-250. Los estudios de investigación de Harold Remus no revelan ninguna diferencia en el modo

en que los paganos y los primeros cristianos describían los milagros o a quienes los obraban; véase «Does Terminology Distinguish Early Christian from Pagan Miracles?», *Journal of Biblical Literature*, 101.4, 1982, pp. 531-551; Meier, *Un judío marginal*, tomo 2. Más datos sobre Eleazar el Exorcista en Josefo, *Antigüedades*, 8.46-48.

En *Ancient Jewish Magic: A History* (Londres: Cambridge University Press, 2008), Gideon Bohak aporta un estudio sobre la magia y las leyes contrarias a la misma en el periodo del segundo templo. Como en el cuento de Rumpelstiltskin, existía la creencia generalizada de que conocer el nombre de alguien otorgaba cierto poder sobre él. La fuerza de las oraciones mágicas se basaba muy a menudo en el nombre de aquel a quien maldijeran o bendijeran. Según Bultmann, «la idea (...) de que saber el nombre del diablo otorga poder sobre él es un tema bien conocido y extendido». Véase *History of the Synoptic Tradition*, p. 232.

Ulrich Luz cita, como ejemplo helenístico, la historia de Jonsu, «el dios que expulsa a los demonios», un caso de reconocimiento de demonios: «The Secrecy Motif and the Marcan Christology», en Christopher Tuckett (ed.), *The Messianic Secret* (Filadelfia: Fortress Press, 1983), pp. 75-96.

Joseph Baumgarten reflexiona sobre la relación entre enfermedad y posesión demoníaca, y aporta gran cantidad de referencias a otros artículos sobre el tema en «The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease», *Journal of Jewish Studies*, 41, 1990, pp. 153-165.

Otros estudios útiles sobre la magia en el mundo antiguo son los de Matthew W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (Londres: Routledge, 2001); Naomi Janowitz, *Magic in the Roman World* (Londres: Routledge, 2001) y Ann Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* (Leiden, Países Bajos: Brill, 1996). La palabra *magia* procede del sustantivo griego *mageia*, cuyo origen se encuentra, a su vez, en el término persa correspondiente a sacerdote, *magos*. Como «los Reyes Magos».

A diferencia de lo que suele creerse, los milagros de Jesús no pretendían confirmar su identidad mesiánica. En ninguna de las profecías bíblicas escritas sobre el mesías se lo caracteriza como hacedor de milagros ni como exorcista; el mesías es rey, su tarea es devolver la gloria a Israel y destruir a sus enemigos, no sanar a los enfermos y expulsar demonios (es más, en la Biblia hebrea no hay demonios).

En *The Problem of Miracle in Primitive Christianity* (Mineápolis: Augsburg Publishing House, 1972), pp. 87-95, aparecen citas de Justino Mártir, Orígenes e Ireneo. Tal vez el argumento más conocido para identificar a Jesús como mago sea la controvertida tesis de Morton Smith, *Jesus the Magician* (Nueva York: Harper and Row, 1978). El argumento de Smith es, de hecho, bastante simple: los actos milagrosos de Jesús que aparecen en los evangelios guardan un parecido sorprendente con los que encontramos en los «textos mágicos» de la época, lo que indica la posibilidad de que los amigos judíos de Jesús y los romanos vieran al Nazareno como un mago más. Otros teóricos, en especial John Dominic Crossan, están de acuerdo con el análisis de Morton Smith. Véase Crossan, *El Jesús de la Historia*. El argumento de Smith es sólido, no merece el oprobio que ha sufrido en algunos círculos académicos, aunque mis objeciones al respecto quedan claras en el libro. Sobre los paralelismos existentes entre los relatos de milagros de los evangelios y los de los escritos rabínicos, véase Craig A. Evans, «Jesus and Jewish Miracle Stories», en *Jesus and His Contemporaries*, pp. 213-243.

En cuanto a la ley de limpieza de la lepra, cabe apuntar que la Torá permite a los pobres sustituir dos tórtolas o dos palominos por dos de los corderos (Levítico 14:21-22).

10. VENGA A NOSOTROS TU REINO

Joachim Jeremias, en *Teología del Nuevo Testamento. La predicación de Jesús* (Salamanca:

Ediciones Sígueme, 2009), aborda de forma clara y concisa el concepto del reino de Dios en el Nuevo Testamento. Jeremías denomina el reino de Dios el «tema central de la predicación de Jesús». Véanse también Norman Perrin: *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Filadelfia: Westminster Press, 1963) y *Rediscovering the Teachings of Jesus* (Nueva York: Harper and Row, 1967). Perrin se refiere al reino de Dios como el núcleo del mensaje de Jesús: «El resto de sus enseñanzas tienen como punto de partida esta convicción central, impresionante o ridícula, según el punto de vista de cada cual». Según John Meier, «más allá de los evangelios sinópticos y de los labios de Jesús, no parece que ni los judíos ni los cristianos de principios del siglo I e. c. utilizaran mucho [el término *reino de Dios*]» (*Un judío marginal*, tomo 2). La Biblia hebrea jamás lo utiliza, pero sí emplea las palabras «reino de Jehová» en I Crónicas 28:5, donde David dice que Salomón se sentará en el trono del reino de Jehová. Creo que puede decirse con seguridad que significa lo mismo que *reino de Dios*. Ahora bien, las palabras exactas «reino de Dios» sólo pueden leerse en el apócrifo *Libro de la sabiduría* (10:10). Por descontado, en la Biblia hebrea encontramos sin cesar ejemplos del reinado de Dios y su derecho a gobernar. Por ejemplo, «Jehová reinará eternamente y para siempre» (Éxodo 15:18). Perrin opina que el origen de la palabra reino en el padrenuestro se encuentra en la oración del *kadish* en arameo hallada en una antigua sinagoga de Israel, que según él estaba en uso en tiempos de Jesús. La plegaria dice: «Exaltado y santificado sea su gran nombre. Amén. A este mundo creado conforme a su voluntad, pronto venga su reino, germine la salvación y llegue el mesías. Amén. A vuestra vida, y a vuestros días, y a toda la casa de Israel, pronto llegue». Véase *Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, p. 19.

Como muchos otros académicos, Perrin está convencido de que Jesús usa el término *reino de Dios* en sentido escatológico. Richard Horsley, en cambio, observa que, aunque los actos de Dios con respecto al reino puedan considerarse «definitivos», eso no implica necesariamente un hecho escatológico. «Los símbolos en torno al reino de Dios no hablan de un “acto” de Dios “último”, “definitivo”, “escatológico” ni “transformador”». Y añade: «Si la semilla original de alguna de las expresiones acerca del “Hijo del Hombre que viene en las nubes del cielo” (...) tiene su origen en Jesús, como la imagen de Daniel 7:13 a la que se refieren, es que son simbolizaciones de la reivindicación de los justos que sufren y son perseguidos». Lo que Horsley viene a decir es que el reino de Dios puede entenderse en términos escatológicos, pero solamente en la medida en que implica la actividad final y definitiva de Dios sobre la tierra. Apunta, con acierto, que al abandonar la idea de que cuando Jesús predica el reino de Dios se refiere al final de los tiempos, también podemos dejar atrás el debate histórico sobre si consideraba dicho reino como algo actual o futuro. Véase *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (Mineápolis: Fortress Press, 1993), pp. 168-169. De todos modos, para los interesados en el debate sobre «presente o futuro», John Meier, quien cree que el reino de Dios correspondía a un hecho escatológico, plantea los argumentos de ambas posturas en *Un judío marginal*, tomo 2. Entre quienes discrepan de Meier, encontramos a John Dominic Crossan, *Jesús, biografía revolucionaria* (Barcelona: Grijalbo, 1996); Marcus J. Borg, *Jesus: A New Vision* (Nueva York: Harper Collins, 1991), pp. 1-21, y, por supuesto, un servidor. En palabras de Werner Kelber, «el reino anuncia el final del antiguo orden de cosas». Véase *The Kingdom in Mark* (Filadelfia: Fortress Press, 1974), p. 23.

Más información sobre el «judaísmo» de Jesús de Nazaret en Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew* (Nueva York: HarperOne, 2006). Las afirmaciones de Jesús contra los gentiles pueden aceptarse con bastante seguridad como históricas, teniendo en cuenta que

los primeros cristianos no buscaban activamente la conversión de los gentiles, y semejantes versículos de los evangelios no les hubieran ayudado demasiado en su propósito. Es verdad que Jesús creía que los gentiles, en última instancia, serían admitidos en el reino de Dios una vez que se estableciera. No obstante, como dice John Meier, por lo visto el Nazareno preveía que eso tendría lugar solamente al final de la historia de Israel, cuando se admitiera a los gentiles en el reino, supeditados a los judíos (*Un judío marginal*, tomo 3).

Estoy de acuerdo con Richard Horsley en que probablemente los mandamientos «amar a los enemigos» y «ofrecer la otra mejilla» del Evangelio de Lucas se aproximan más a la fuente *Q* original que las afirmaciones paralelas que aparecen en Mateo y yuxtaponen los mandamientos de Cristo al de la Biblia hebrea del «ojo por ojo» (Ley del Talión). Véase *Jesus and the Spiral of Violence*, pp. 255-265.

En cuanto a Mateo 11:12, he incluido la versión alternativa del versículo —«el reino de los cielos sufre violencia»— porque estoy seguro de que es la forma original del versículo y porque encaja más en el contexto del pasaje. El texto de la versión estándar del pasaje es: «Desde los días de Juan Bautista hasta ahora, el reino de los cielos funciona mediante la fuerza, y los violentos lo arrebatan». Ésta es la traducción de Rudolf Otto en *The Kingdom of God and the Son of Man*, p. 78. Obsérvese que esta versión del versículo tiende más a traducirse de forma imprecisa, como «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan», aunque esas traducciones incluyen una variante que indica la voz activa que yo uso en mi traducción. El problema reside en el verbo *biazomai*, que significa «emplear la violencia o forzar». En pretérito pluscuamperfecto, *biazomai* puede significar «ejercer violencia sobre alguien», pero este pasaje no está redactado en pretérito pluscuamperfecto. Asimismo, en voz pasiva, *biazomai* puede significar «sufrir violencia», pero en Mateo 11:13 tampoco se utiliza la voz pasiva. Según el *Léxico* de las Sociedades Bíblicas Unidas, en este pasaje el verbo *biazomai* está en la voz media griega, así que significa «ejercer violencia». A la hora de traducir el pasaje de Mateo 11:12, encontramos una pista en el paralelismo de Lucas 16:16. Este último, tal vez con el deseo de eludir la controversia, omite toda la primera parte del versículo —«el reino de los cielos funciona mediante la fuerza/violencia». No obstante, en la segunda mitad del versículo emplea exactamente la misma palabra, *biazetai*, diciendo: «todos se esfuerzan por entrar en él». En última instancia, la traducción habitual, «el reino de los cielos sufre violencia» no encaja ni con el momento en que Jesús pronunció las palabras ni con el contexto en el que vivió. Y el contexto lo es todo. Véase *Analytic Greek New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981), y también la nota sobre Mateo 11:12 en la obra de Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), y en Johannes P. Louw y Eugene A. Nida (ed.): *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: United Bible Societies, 1988). Louw y Nida dicen acertadamente que «en muchas lenguas, puede ser difícil, si no imposible, decir que el reino de los cielos “sufrir ataques violentos”», aunque reconocen que «se puede emplear alguna forma activa, por ejemplo, “y atacar violentamente el reino de los cielos” o “(...) el reino de Dios”».

11. ¿QUIÉN DECÍS QUE SOY?

Para saber más sobre las expectativas de los judíos de la Palestina del siglo I sobre el regreso de Elías y el comienzo de la era mesiánica, véase John J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (Londres: Routledge, 1997). Sobre la imitación que Jesús hace deliberadamente de Elías, véase John Meier, *Un judío marginal*, tomo 3.

A diferencia de Mateo y Lucas, que hablan de un cambio en el aspecto físico de Jesús en la

transfiguración (Mateo 17:2; Lucas 9:29), Marcos afirma que Jesús se transfiguró de un modo que sólo afectaba a su ropa (9:3). Los paralelismos con el relato de la transfiguración en el Éxodo son claros: Moisés se lleva a Aarón, Nadab y Abihú al monte Sinaí, donde una nube lo envuelve y recibe la Ley y las indicaciones para construir el tabernáculo de Dios. Como Jesús, Moisés se transforma en la montaña en presencia de Dios. Sin embargo, hay una gran diferencia entre ambas historias. Moisés recibió la Ley del propio Dios, mientras que Jesús solamente ve a Moisés y Elías, sin recibir nada físicamente. La diferencia entre los dos relatos cumple la función de subrayar la superioridad de Jesús sobre Moisés. Moisés se transforma al encontrarse con la gloria de Dios, pero Jesús lo hace por su propia gloria. Para Morton Smith, esta idea queda patente en el hecho de que Moisés y Elías, la Ley y los profetas, se presenten como subordinados de Jesús. Véase «The Origin and History of the Transfiguration Story», *Union Seminary Quarterly Review*, 36, 1980, p. 42. Elías también subió a una montaña y sintió cómo el espíritu de Dios pasaba sobre él. «Él le dijo: “Sal fuera, y ponte en el monte delante de Jehová”. Y he aquí Jehová que pasaba, y un grande y poderoso viento que rompía los montes, y quebraba las peñas delante de Jehová; pero Jehová no estaba en el viento. Y tras el viento, un terremoto; pero Jehová no estaba en el terremoto. Y tras el terremoto, un fuego; pero Jehová no estaba en el fuego. Y tras el fuego, un silbo apacible y delicado.» Hay que añadir que, para Smith, el relato de la transfiguración corresponde «al mundo de la magia». Su tesis incluye la visión de Jesús como un mago «igual que otros magos». Por lo tanto, cree que la transfiguración es una especie de acontecimiento místico inducido hipnóticamente que exigía silencio; en consecuencia, el hechizo se rompió al hablar Pedro. El intento de Marcos de recurrir a esta historia como confirmación de la condición de mesías es, según Smith, un error por parte del evangelista. Todo esto demuestra la idea de Marcos de que Jesús supera a ambos personajes en gloria. No se trata, por supuesto, de ningún concepto nuevo en la cristología del Nuevo Testamento. Pablo afirma explícitamente la superioridad de Jesús sobre Moisés (Romanos 5:14; I Corintios 10:2), al igual que el autor de Hebreos (3:1-6). Dicho de otro modo, Marcos se limita a exponer una creencia conocida de la Iglesia primitiva, según la cual Jesús es el nuevo Moisés prometido en el Deuteronomio 18:15. Véase también Morna D. Hooker, «What Doest Thou Here, Elijah?» A Look at St. Marks's Account of the Transfiguration», en L. D. Hurst *et al.* (ed.), *The Glory of Christ in the New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 59-70. Para Hooker, es muy significativo que el Evangelio de Marcos presente primero a Elías, diciendo que Moisés lo acompañaba. El término *secreto mesiánico* es la traducción de la palabra alemana *Messiasgeheimnis*, y procede del estudio clásico de William Wrede *The Messianic Secret* [traducción de J. C. G. Greig] (Londres: Cambridge University Press, 1971). Las teorías sobre el secreto mesiánico pueden dividirse en dos escuelas de pensamiento: quienes creen que el secreto puede proceder del Jesús histórico y quienes lo ven como una creación del evangelista o de la comunidad primitiva de Marcos. Según Wrede, el secreto mesiánico era producto de dicha comunidad y un elemento de redacción del propio evangelio. Sostenía que el secreto mesiánico es fruto de un intento de Marcos de reconciliar una creencia cristiana primitiva del Jerusalén del siglo I —según la cual Jesús solamente llegaría a ser mesías tras la resurrección— con la que afirma que lo fue durante toda su vida y ministerio. El problema con la teoría de Wrede es que en Marcos 16:1-8 (el fin original del evangelio) nada sugiere una transformación de la identidad de Cristo, salvo su desaparición inexplicable de la tumba. En cualquier caso, cuesta explicar cómo la resurrección, idea ajena a las expectativas mesiánicas de la Palestina del siglo I, pudo dar lugar a la creencia de que Jesús

era mesías. La base del estudio de Wrede era el uso del «secreto mesiánico» para mostrar que, en palabras del autor, «Jesús, de hecho, no se presentó como un mesías» durante su vida, una hipótesis seductora y seguramente correcta. Entre quienes discrepan de Wrede y aseguran que el secreto mesiánico se remonta al Jesús histórico, encontramos a Oscar Cullman, *Christology of the New Testament* (Filadelfia: Westminster Press, 1963), pp. 111-136, y James D. G. Dunn, «The Messianic Secret in Mark», en Christopher Tuckett (ed.), *The Messianic Secret* (Filadelfia: Fortress Press, 1983), pp. 116-136. Puede encontrarse más información en general sobre el secreto mesiánico en James L. Blevins, *The Messianic Secret in Markan Research, 1901-1976* (Washington, D.C.: University Press of America, 1981) y Heikki Raisanen, *The «Messianic Secret» in Mark* (Edimburgo: T&T Clark, 1990). Raisanen afirma, con razón, que muchas de las teorías que intentan explicar el «secreto mesiánico» suelen dar por hecho que «el punto de vista teológico del Evangelio de Marcos se basa en una sola teología del secreto». Es del parecer, y la mayoría de estudiosos contemporáneos también, que el «secreto mesiánico» únicamente puede entenderse cuando el concepto de secreto se «divide (...) en partes que solamente guardan cierta relación entre ellas» (Raisanen, *Messianic Secret*, pp. 242-243).

Encontramos un breve resumen de los muchos paradigmas mesiánicos existentes en la Palestina del siglo I en Craig Evans, «From Anointed Prophet to Anointed King: Probing Aspects of Jesus» Self-Understanding», en *Jesus and His Contemporaries*, pp. 437-456. Aunque un gran número de teóricos contemporáneos estarán de acuerdo conmigo en que el uso del tratamiento Hijo del Hombre puede remontarse al Jesús histórico, sigue habiendo una gran controversia sobre cuántas y cuáles de las afirmaciones sobre el Hijo del Hombre son auténticas. Marcos habla de tres funciones principales en la interpretación de Jesús de este tratamiento opaco. Primero se utiliza en las descripciones de una figura futura que viene a ejercer de juez (Marcos 8:38; 13:26 y 14:62). Luego se emplea al hablar del sufrimiento y muerte previstos de Jesús (Marcos 8:31; 9:12 y 10:33). Por último, en varios pasajes se presenta al Hijo del Hombre como un gobernante terrenal con autoridad para perdonar los pecados (Marcos 2:10 y 2:28). De los tres casos, tal vez sea el tercero el que tiene mayor influencia en Marcos. Algunos académicos, como Hermann Samuel Reimarus en *The Goal of Jesus and His Disciples* (Leiden, Países Bajos: Brill, 1970), aceptan sólo la historicidad de lo que no es escatológico, las llamadas «palabras humildes». Otros, entre ellos Barnabas Lindars, autor de *Jesus Son of Man* (Londres: SPCK Publishing, 1983), sólo consideran auténticos los pasajes de las «tradiciones de las palabras» (fuente Q y Marcos), que reproducen la expresión subyacente *bar enasha* (aparece nueve veces) como forma de referirse a sí mismo. Y también los hay que sólo consideran genuinas las frases apocalípticas con esta expresión: «Los pasajes auténticos son aquellos en que la expresión se emplea en el sentido apocalíptico que se remonta a Daniel», leemos en Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (Nueva York: MacMillan, 1906), p. 283. Y luego, por supuesto, están los estudiosos que niegan la autenticidad de casi todas las frases que incluyen el término *Hijo del Hombre*. De hecho, ésa fue más o menos la conclusión del famoso «Seminario sobre Jesús» impartido por Robert W. Funk y Roy W. Hoover, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (Nueva York: Polebridge Press, 1993). Delbert Burkett, en su monografía indispensable *The Son of Man Debate* (Nueva York: Cambridge University Press, 1999), aporta un análisis exhaustivo de siglos de polémica sobre *Hijo del Hombre*. Un comentario interesante del autor es que, por lo visto, los gnósticos entendían la palabra *hijo* literalmente, convencidos de que Jesús afirmaba su relación filial con el eón (dios) gnóstico Anthropos, «el Hombre».

Geza Vermes demuestra que *bar enasha* nunca aparece como tratamiento en ninguna fuente aramea. Véase «The Son of Man Debate», *Journal for the Study of the New Testament*, 1, 1978, pp. 19-32. Hay que tener en cuenta que Vermes es uno de los estudiosos que creen que, en arameo, la expresión *Hijo del Hombre* no es sino un circunloquio para decir *yo*, un modo indirecto y respetuoso de referirse a uno mismo, como cuando Jesús dice: «Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene [es decir, tengo] dónde recostar su [mi] cabeza» (Mateo 8:20 | Lucas 9:58). Véase también P. Maurice Casey, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (Londres: SPCK Publishing, 1979). Ahora bien, como señala Burkett, el problema básico de la teoría del circunloquio es que «la expresión requiere un pronombre demostrativo (“este hombre”), del cual carece la expresión del evangelio» (*The Son of Man Debate*, p. 96). Otros adoptan la postura contraria, y afirman que *Hijo del Hombre* no alude para nada a Jesús, sino a otra figura, a alguien que Jesús confiaba en que le siguiera. «Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria, y todos los santos ángeles con él, entonces se sentará en su trono de gloria» (Mateo 25:31). Entre los defensores destacados de esta teoría, figuran Julius Wellhausen y Rudolf Bultmann. No obstante, también es improbable; el contexto de la mayoría de afirmaciones de Jesús sobre el Hijo del Hombre dejan claro que está hablando de sí mismo, como cuando se compara con Juan el Bautista: «Vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: “Demonio tiene”. Vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y dicen: “He aquí un hombre comilón, y bebedor de vino”» (Mateo 11:18-19 | Lucas 7:33-34). Entre quienes creen que *Hijo del Hombre* es una expresión idiomática que significa «un hombre» en general o, más concretamente, «un hombre como yo», encontramos a Barnabas Lindars, *Jesus, Son of Man*, y a Reginald Fuller, «The Son of Man: A Reconsideration», en Dennis E. Groh y Robert Jewett (ed.), *The Living Texts: Essays in Honor of Ernest W. Saunders* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1985), pp. 207-217. Estos estudiosos apuntan que Dios se dirige al profeta Ezequiel como *ben adam*, lo que significa «ser humano», pero quizás implica un humano ideal. Más datos sobre la falta de un concepto unificado entre los judíos sobre el Hijo del Hombre en Norman Perrin, «Son of Man», en *Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1976), pp. 833-836, y Adela Yarbro Collins, «The Influence of Daniel on the New Testament», en John J. Collins (ed.), *Daniel* (Mineápolis: Fortress Press, 1993), pp. 90-123.

A pesar de que «el que es como un hijo del hombre» nunca se identifica como el mesías, se diría que los estudiosos judíos y rabinos del siglo I lo tenían por tal. No se sabe con certeza si Jesús también entendía como una figura mesiánica «al que es como un hijo del hombre» de quien hablaba Daniel. No todos los académicos creen que, al utilizar las palabras «hijo del hombre», Daniel se refiriera a una personalidad distinta o a un individuo concreto. Puede que las usara como símbolo de la victoria de Israel sobre sus enemigos. Lo mismo pasa con Ezequiel, en cuyo caso «hijo del hombre» puede no corresponder a un individuo en concreto llamado Ezequiel, sino ser un representante simbólico del hombre ideal. De hecho, Maurice Casey cree que ni tan siquiera el «hijo del hombre» de Enoc es una persona concreta, sino que simplemente es un genérico de *hombre*; véase «The Use of the Term “Son of Man” in the Similitudes of Enoch», *Journal for the Study of Judaism*, 7.1, 1976, pp. 11-29. Aunque no discrepo, sí creo que hay una diferencia significativa entre cómo se emplea el término genérico en Jeremías 51:43, por ejemplo —«Sus ciudades fueron asoladas, la tierra seca y desierta, tierra en que no morará nadie, ni pasará por ella hijo de hombre [*ben adam*]—, y en Daniel 7:13 para aludir a un personaje en especial. Tanto en Enoc como en el Apocalipsis de Esdras, se identifica explícitamente al Hijo del

Hombre con el mesías, pero, en el segundo, Dios también lo llama «mi hijo»: «Porque mi hijo Jesús será revelado con aquellos que están con él, y quienes permanezcan se regocijarán cuatrocientos años. Después de estos años mi hijo Cristo morirá, y todos los hombres que vivan» (Esdras 7:28-29). No hay duda de que el Apocalipsis de Esdras se escribió a finales del siglo I, o quizás a principios del II e. c. No obstante, el debate sobre la fecha en que se redactaron las *Similitudes* viene de lejos. Al no encontrarse ningún ejemplar entre las muchas copias de Enoc halladas en Qumrán, casi todos los académicos están seguros de que no se escribió hasta mucho después de la destrucción del templo en el año 70 e. c. Véanse Matthew Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes* (Leiden, Países Bajos: Brill, 1985); David Suter, «Weighed in the Balance: The Similitudes of Enoch in Recent Discussion», *Religious Studies Review*, 7, 1981, pp. 217-221, y J. C. Hindly, «Towards a Date for the Similitudes of Enoch: A Historical Approach», *New Testament Studies*, 14, 1967-1968, pp. 551-565. Hindly propone una fecha, entre el año 115 y el 135 e. c., algo tardía, en mi opinión. Para bien o para mal, la mejor fecha que podemos dar para las *Similitudes* es algún momento después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 e. c., pero antes de la redacción del Evangelio de Mateo, hacia el 90 e. c.

Para más información sobre los paralelismos entre el Hijo del Hombre de Enoc y el del evangelio en el material exclusivo de Mateo, véanse Burkett, *The Son of Man Debate*, 78; y John J. Collins, «The Heavenly Representative: The “Son of Man” in the Similitudes of Enoch», en John J. Collins y George Nickelsburg (ed.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* (Chico, California: Scholars Press, 1980), pp. 111-133. Sobre el Hijo del Hombre como ser celestial preexistente en el cuarto evangelio, véanse Delbert Burkett, *The Son of the Man in the Gospel of John* (Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic Press, 1991), y R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). Debe tenerse en cuenta que ni en las *Similitudes* ni en el Apocalipsis de Esdras se emplean las palabras «Hijo del Hombre» como tratamiento, desde luego no del mismo modo en que Jesús las emplea.

Frente a Caifás, Jesús no sólo cita Daniel 7:13, sino también Salmos 110:1 («Jehová dijo a mi Señor: “Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies”»). De entrada, la integración de Daniel 7:13 y Salmos 110:1 en la respuesta al sumo sacerdote puede parecer algo inconexa. No obstante, según T. F. Glasson, el reo está estableciendo un vínculo natural. El teórico señala que, en Daniel, la llegada del Hijo del Hombre «en las nubes del cielo» simboliza el establecimiento del reino de Dios en la tierra. Por lo tanto, una vez que Cristo sea exaltado a la diestra de Dios, el reino que predicaba en 1:15 surgirá como la «nueva comunidad de los santos». De acuerdo con Glasson, la referencia a los Salmos demuestra la exaltación personal de Jesús, mientras que la referencia a Daniel indica el principio del reino en la tierra, un acontecimiento que debe empezar con su muerte y resurrección. Esta idea encaja bastante bien con la interpretación triple que hace Jesús del Hijo de Hombre. Dicho de otro modo, Glasson opina que es el momento en que ambos tratamientos, el de mesías y el de Hijo del Hombre, se conjugan en Jesús. Véase Thomas Francis Glasson, «Reply to Caiaphas (Mark 14:62)», *New Testament Studies*, 7, 1960, pp. 88-93. Mary Ann L. Beavis destaca los paralelismos existentes entre la historia de Jesús ante Caifás y la confesión anterior de Pedro. Ambas escenas arrancan con una pregunta sobre la identidad de Jesús (8:27 y 14:60) y concluyen con un discurso sobre el Hijo del Hombre. Además, en ambos casos, la reinterpretación que hace el Nazareno del tratamiento mesiánico tropieza con una condena rotunda (8:32-33; 14:63-65); véase Mary Ann L.

Beavis, «The Trial Before the Sanhedrin (Mark 14:53-65): Reader Response and Greco-Roman Readers», *Catholic Biblical Quarterly*, 49, 1987, pp. 581-596.

12. NO HAY MÁS REY QUE CÉSAR

Por mucho que nos tienta descartar la traición de Judas Iscariote por considerarla un mero adorno narrativo, lo cierto es que se trata de un detalle del que dan fe los cuatro evangelistas, aunque cada uno explica a su manera esa traición.

Marcos y Mateo dejan claro que el Sanedrín ha enviado expresamente a «la multitud», y Lucas añade la presencia de los capitanes del templo en el grupo que acude a prender a Jesús, para que quede aún más patente. Sólo el Evangelio de Juan habla de la presencia de soldados romanos en la partida. Es algo muy improbable, puesto que ningún soldado romano detendría a un delincuente y lo entregaría al Sanedrín, a menos que se lo ordenara el gobernador, y no hay razones para pensar que Pilato se implicó en el caso de Jesús hasta que lo llevaron ante él. Aunque Marcos parece sugerir que quien empuñaba la espada no era un discípulo, sino «uno de los que estaban allí» (Marcos 14:47), el resto de los evangelios señalan sin lugar a dudas que fue un discípulo quien cortó la oreja del siervo. De hecho, Juan lo identifica como Simón Pedro (Juan 18:8-11). La inquietud de Lucas al ver que Jesús parece resistirse a la detención amaina cuando insiste en que el Nazareno interrumpa la refriega y sana la oreja del pobre siervo antes de dejar que se lo lleven (Lucas 22:49-53). Ahora bien, es Lucas quien afirma explícitamente que Jesús ordenó a los discípulos traer dos espadas a Getsemaní (Lucas 22:35-38).

Más información sobre Eusebio de Cesárea en Eusebio de Cesárea, *Historia eclesiástica*, III.3, citado en George R. Edwards, *Jesus and the Politics of Violence* (Nueva York: Harper and Row, 1972), p. 31. Algunos estudiosos contemporáneos han contradicho el relato de Eusebio de Cesárea, entre ellos L. Michael White, *De Jesús al cristianismo: el Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones* (Estella: Verbo Divino, 2007).

Raymond Brown esboza el argumento en pro de la existencia de una serie de relatos de la Pasión anteriores a los evangelios en su obra enciclopédica en dos volúmenes *La muerte del Mesías* (Estella: Verbo Divino, 2006). Frente a Brown está la denominada escuela de Perrin, que rechaza la idea de un relato de la Pasión anterior a Marcos y asegura que éste dio forma al relato del juicio y la crucifixión y luego todos los evangelios canónicos, incluido el de Juan, lo adaptaron. Véase W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16* (Filadelfia: Fortress Press, 1976).

Sobre la práctica de la crucifixión entre los judíos, véase Ernst Bammel, «Crucifixion as a Punishment in Palestine», en Ernst Bammel (ed.), *The Trial of Jesus* (Naperville, Illinois: Alec R. Allenson, 1970), pp. 162-165. Josef Blinzler apunta que en tiempos de los romanos se había alcanzado cierta uniformidad de procedimiento en la crucifixión, sobre todo a la hora de clavar las manos y pies en una viga transversal. Previamente solía azotarse al condenado y, por lo menos entre los romanos, se contaba con que el delincuente cargara la cruz hasta el lugar de la crucifixión. Véase Blinzler, *The Trial of Jesus* (Westminster, Maryland: Newman Press, 1959).

Josefo señala que los judíos que intentaron huir de Jerusalén tras el sitio de Tito fueron primero ejecutados y luego los clavaron en la cruz (*La guerra de los judíos*, 5.449-5.451). Martin Hengel dice que, aunque la crucifixión era un castigo reservado para los ciudadanos no romanos, en algunos casos se crucificaba a romanos. Ahora bien, se actuaba así en respuesta a delitos considerados traiciones. En otras palabras, al imponer al ciudadano un «castigo de esclavo», se enviaba el mensaje de que el delito era tan grave que anulaba la

ciudadanía romana del responsable. Véase Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Filadelfia: Fortress Press, 1977), pp. 39-45. La cita de Cicerón es de Hengel, 37. Véase también J. W. Hewitt, «The Use of Nails in the Crucifixion», *Harvard Theological Review*, 25, 1932, pp. 29-45.

Por lo que respecta al juicio a Jesús ante Caifás, Mateo y Marcos aseguran que lo llevaron al patio (*aule*) del sumo sacerdote, y no al Sanedrín. A diferencia de Marcos, Mateo nombra específicamente al sumo sacerdote Caifás. Juan afirma que primero lo condujeron a presencia del anterior sumo sacerdote, Ananías, antes de llevarlo ante el yerno de éste y sumo sacerdote en ese momento, Caifás. Vale la pena señalar que Marcos califica de falsa la afirmación de que Jesús destruiría el templo y levantaría otro sin intervención humana. Tal como queda patente en Mateo, Lucas-Hechos de los Apóstoles, y Juan, ésa era precisamente la amenaza de Jesús (Mateo 26:59-61; Hechos de los Apóstoles 6:13-14; Juan 2:19). De hecho, en el Evangelio de Tomás encontramos una versión de ese mismo aviso: «Yo destruiré esta casa y nadie será capaz de reconstruirla». Hasta Marcos pone la advertencia de Jesús en boca de quienes pasan ante la cruz y se burlan de él. Si esas palabras fueran falsas, como sostiene Marcos, ¿dónde las habría oído aquella gente? ¿En la vista nocturna del Sanedrín a puerta cerrada? Difícil. Es más, la afirmación parece ser parte del fundamento cristológico de la Iglesia posterior al año 70 e. c., según la cual la comunidad cristiana era el «templo no erigido con manos humanas». No hay duda de que, más allá de cuáles fueran las palabras exactas de Jesús, había amenazado al templo de alguna manera. El propio Marcos lo atestigua: «¿Ves estos grandes edificios? No quedará piedra sobre piedra, que no sea derribada» (Marcos 13:2). Más sobre las amenazas de Jesús al templo en Richard Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, pp. 292-296. Habida cuenta de todo esto, el añadido exculpatorio de Marcos en el juicio ante el Sanedrín resulta un intento ridículo y forzado de mostrar la injusticia de quienes formulaban acusaciones contra Jesús, independientemente de si dichas acusaciones eran ciertas, como lo eran con total seguridad.

En *La muerte del Mesías*, Raymond Brown enumera veintisiete discrepancias entre el juicio a Jesús ante el Sanedrín y el procedimiento rabínico posterior. D. R. Catchpole evalúa el argumento en contra de la historicidad del juicio en «The Historicity of the Sanhedrin Trial», en *Trial of Jesus*, pp. 47-65. El carácter cuando menos infrecuente de los juicios nocturnos se demuestra en Hechos de los Apóstoles 4:3-5, donde Pedro y Juan, habiendo sido detenidos por la noche, deben esperar al alba para que los juzguen ante el Sanedrín. Lucas, el escritor de ese pasaje, intenta remediar el error de sus compañeros evangelistas hablando de dos reuniones del Sanedrín: una la noche en que prendieron a Jesús y otra «al llegar el día». En Hechos de los Apóstoles 12:1-4, detienen a Pedro en Pascua, pero no lo llevan ante el pueblo para juzgarlo hasta que se acaba la fiesta. No obstante, Solomon Zeitlin se opone a la idea de que el Sanedrín no pudiera reunirse en la víspera del sábado (Zeitlin, *Who Crucified Jesus?* [Nueva York: Bloch, 1964]). En este punto podría abogarse por la secuencia de acontecimientos que relata Juan, según la cual el Sanedrín se reunió días antes de detener a Jesús. Sin embargo, teniendo en cuenta que, en el Evangelio de Juan, la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén y su limpieza del templo —desencadenante de su detención según todos los teóricos— fueron de los primeros actos de su ministerio, la lógica de Juan se desmorona.

Sobre la polémica en torno al derecho de los judíos, durante la ocupación romana, a condenar a muerte, véase Raymond Brown, *La muerte del Mesías*, vol. 1. Para mí, la conclusión de Catchpole sobre el tema es la correcta: «Los judíos podían juzgar [una causa

que entrañara la pena de muerte], pero no ejecutar». Véase «The Historicity of the Sanhedrin trial», en *The Trial of Jesus*, p. 63. G.W.H. Lampe sugiere la posibilidad de que se conservara un acta oficial del «juicio» a Jesús ante Pilato, atendiendo a la conservación de documentos similares correspondientes a mártires cristianos. Al parecer, varios escritores cristianos mencionan un *Acta Pilati* existente en los siglos II y III. Aunque fuera verdad (y muy probablemente no lo es), no hay motivo para creer que dicho documento pueda suponer nada más que un texto polémico de tema cristológico. Véase G.W.H. Lampe, «The Trial of Jesus in the Acta Pilati», en *Jesus and the Politics of His Day*, pp. 173-182. Plutarco dice que «todo malhechor que se dirige a su ejecución lleva su propia cruz».

TERCERA PARTE. PRÓLOGO: DIOS HECHO CARNE

La prueba de que Esteban era un judío de la diáspora es el hecho de que se le nombrara líder de los Siete, los «helenistas», que entraron en conflicto con los «hebreos», como se cuenta en los Hechos de los Apóstoles 6 (más sobre los helenistas a continuación). Quienes lapidaron a Esteban eran libertos, también helenistas, pero emigrados recientemente a Jerusalén, con los mismos principios teológicos que los dirigentes judíos de la ciudad. Véase Marie-Éloise Rosenblatt, *Paul the Accused* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1995), p. 24.

Las fuentes más antiguas de la fe en la resurrección de los muertos las encontramos en las tradiciones ugarítica e iraní. Las escrituras zoroástricas, sobre todo los Gathas, presentan la primera idea, y tal vez la más desarrollada, de la resurrección del individuo, al hablar de los muertos «levantándose en sus cuerpos» al final de los tiempos (Yasna 54). Los egipcios creían que el faraón resucitaría, pero no aceptaban la resurrección de las masas.

Stanley Porter halla ejemplos de resurrección corporal en las religiones de griegos y romanos, pero asegura que hay escasos indicios del concepto de resurrección física de los muertos en el ideario judío. Véase Stanley E. Porter *et al.*, *Resurrection* (Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic Press, 1999). Jon Douglas Levenson discrepa de Porter, con el argumento de que la fe en la resurrección del cuerpo está arraigada en la Biblia hebrea y no es, como algunos han afirmado, meramente parte del período del segundo templo o de la literatura apocalíptica producida a partir del año 70 e. c. (*Resurrection and the Restoration of Israel* [New Haven: Yale University Press, 2006]). Levenson afirma que, tras la destrucción de Jerusalén, cada vez se extendió más entre el rabinato la creencia de que la redención de Israel requería la resurrección de los muertos en carne y hueso. No obstante, hasta él reconoce que la gran mayoría de las tradiciones sobre la resurrección que encontramos en el judaísmo no tienen que ver con la exaltación individual, sino con la restauración nacional. Dicho de otro modo, se trata de una resurrección metafórica de todo el pueblo judío, no de la resurrección literal de los mortales que habían fallecido y regresaban en carne y hueso. Es más, Charlesworth señala que, si por «resurrección» entendemos «la idea de que Dios eleve el cuerpo y el alma después de la muerte (literalmente) y les dé una nueva vida eterna (no un regreso a la existencia mortal)», en toda la Biblia hebrea solamente encontramos un pasaje que responda a ese criterio, Daniel 12:2-3: «Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua». Los muchos otros pasajes que se ha interpretado que hacen referencia a la resurrección de los muertos no superan el examen. Por ejemplo, Ezequiel 37 —«Así ha dicho Jehová el Señor a estos huesos: “He aquí, yo hago entrar espíritu en vosotros, y viviréis”»— se refiere explícitamente a esos huesos como «la casa de Israel». Salmos 30, donde David dice: «A ti clamé, y me sanaste. Oh, Jehová, hiciste subir mi alma del Seol; me diste vida, para que no descendiese a la

sepultura» (30:2-4), se refiere a todas luces a la curación de la enfermedad, no a la resurrección literal. Lo mismo ocurre con la historia de Elías resucitando a los muertos (I Reyes 17:17-24) o el milagro de Lázaro (Juan 11:1-46). Ambos casos corresponden a la categoría de historias de sanación, no de resurrección, puesto que se supone que la persona «resucitada» volverá a morir. Charlesworth, no obstante, encuentra indicios de creencia en la resurrección de los muertos y la conquista de la inmortalidad en los manuscritos del mar Muerto, especialmente en uno titulado «Sobre la resurrección» (4Q521), donde se asegura que Dios, a través del mesías, devolverá a los muertos a la vida. Curiosamente, parece encajar con la convicción de Pablo de que quienes creen en el Cristo resucitado también resucitarán: «y los muertos en Cristo resucitarán» (I Tesalonicenses 4:15-17). Véase James H. Charlesworth *et al.*, *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine* (Londres: T&T Clark, 2006). Los rollos que parecen implicar la resurrección de entre los muertos del Maestro Justo de Qumrán no hablan de una resurrección literal del cuerpo, sino de un fin metafórico de la privación de derechos de un pueblo apartado del templo. En los Seudoepigráficos —por ejemplo, en Enoc 22:27, o en II Macabeos 14, donde Razis se arranca las entrañas y Dios se las vuelve a colocar—, encontramos una especie de idea de la resurrección. Asimismo, el Testamento de Judá implica que Abraham, Isaac y Jacob volverán a la vida (25:1). En cuanto a las referencias a la resurrección en la Mishná, Charlesworth observa acertadamente que dichos pasajes son demasiado tardíos (posteriores al siglo II e. c.) para citarlos como ejemplos de creencias judías previas al año 70 e. c., pero admite la posibilidad de que «la tradición del Sanedrín de la Mishná definiera las creencias de algunos fariseos anteriores al 70».

Rudolf Bultmann encuentra pruebas de la muerte y resurrección del hijo-deidad en las llamadas religiones del misterio de Roma. Afirma que «el gnosticismo es por encima de todo consciente de la idea del Hijo de Dios hecho hombre y el hombre redentor celestial». Véase *Essays: Philosophical and Theological* (Nueva York: Macmillan, 1995), p. 279. Sin embargo, yo creo que Martin Hengel tiene razón cuando dice que la gran ola de interés por las «religiones del misterio» que surgió en el Imperio romano, así como la síntesis con el judaísmo y el protocristianismo en que derivó, no tuvo lugar hasta el siglo II. En otras palabras, puede que fuera el cristianismo el que influyera en la idea de la muerte y resurrección de la deidad presente en el gnosticismo y las religiones del misterio, y no al contrario. Véase Martin Hengel, *El hijo de Dios: el origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística* (Salamanca: Sígueme, 1978).

Otros textos importantes para el estudio histórico y cultural de la resurrección en el mundo antiguo son, por ejemplo, Geza Vermes, *La Resurrección* (Barcelona: Crítica, 2008) y N. T. Wright, *La resurrección del hijo de Dios* (Estella: Verbo Divino, 2008).

Sin lugar a dudas, el pasaje de Salmos 16 es autorreferencial, ya que la primera persona del singular se emplea desde el principio: «Guárdame, oh, Dios, porque en ti he confiado». El término hebreo que en este caso se traduce como «santo» es *jasid*. Me parece evidente que el hecho de que David se refiera a sí mismo como «santo» tiene más que ver con su piedad y devoción por Dios que con la deificación del propio David (lo que hubiera sido inimaginable) o de alguna figura davidiana futura. Naturalmente, Lucas debía utilizar la Septuaginta de Salmos 16:8-11, donde *jasid* se traduce al griego como *hosion*, esto es, «santo»; teniendo en cuenta el contexto y el significado del salmo, debe tomarse como sinónimo de «divino». Tal vez considerar que este salmo habla del mesías sea mucho imaginar, pero es ridículo interpretar que predice la muerte y resurrección de Jesús.

La extensa defensa de Esteban que encontramos en los Hechos de los Apóstoles es, por

descontado, obra de Lucas: se escribió seis décadas después de la muerte de su protagonista. Sin embargo, tiene interés, ya que el propio Lucas era un judío de la diáspora —un sirio converso de habla griega de la ciudad de Antioquía— y su percepción de quién era Jesús debía coincidir con la de Esteban.

Uno de los errores más escandalosos del torpe relato que hace Esteban de la historia bíblica es que cuenta que Abraham compró la tumba de Siquem para enterrar a su nieto Jacob, mientras que, según la Biblia, fue Jacob quien la adquirió en Siquem (Génesis 33:19), a pesar de que a él lo sepultaron con Abraham en Hebrón (Génesis 50:13). Esteban sostiene que Moisés vio la zarza ardiente en el monte Sinaí, cuando en realidad se le apareció en el monte Horeb; aunque haya quien mantenga lo contrario, no se trataba del mismo lugar (Éxodo 3:1). Luego afirma que un ángel entregó la Ley a Moisés, cuando fue el propio Dios quien lo hizo. Puede ser, desde luego, que Lucas estuviera influido por la tradición jubilea, según la cual a Moisés le transmitió la Ley el «Ángel de la Presencia». En Jubileos 45:15-16 leemos: «Israel bendijo a sus hijos antes de morir, les dijo todo lo que había de sucederles en la tierra de Egipto y les hizo saber lo que en días posteriores les ocurriría. Los bendijo y dio a José dos porciones sobre la tierra. Se durmió con sus padres y fue sepultado en la cueva de Macfela, en tierra de Canaán, cerca de su padre Abraham, en la tumba que había cavado para sí en la cueva de Macfela, en tierra de Hebrón. Entregó todos sus escritos y los de sus padres a su hijo Leví, para que los guardara y renovara para sus hijos hasta este día». Llama la atención el hecho de que Jubileos también sugiera que la Torá la escribió Moisés, que es el testigo más antiguo de la tradición de la autoría mosaica del libro.

Puede encontrarse más información sobre la importancia de la expresión «a la diestra de Dios» en la entrada correspondiente de David Noel Freedman *et al.*, *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Cambridge: Eerdmans, 2000). Según Freedman, el anillo con el sello lo llevaba el monarca en la mano derecha (Jeremías 22:24); el primogénito recibía la mayor bendición de la mano derecha (Génesis 48:14 y 17); el lugar de honor estaba a la diestra (Salmos 110:1); y la mano derecha de Dios lleva a cabo actos de salvación (Éxodo 15:6), victoria (Salmos 20:6) y poder (Isaías 62:8). Las observaciones de Tomás de Aquino están sacadas de la *Suma teológica*, cuestión 58.

13. SI CRISTO NO HUBIERA RESUCITADO

En realidad, dos velos (aunque hay quien dice que tres) separaban el sanctasanctórum del resto del templo: uno exterior, colgado a la entrada del santuario interior, y uno interior dentro del propio santuario, que separaba el *heijal*, o portal, de la cámara menor donde se hallaba el espíritu de Dios. No importa a qué velo se referían los evangelios, pues el relato es leyenda, pero debe apuntarse que el exterior era el único cuya vista no estaba sólo permitida al sumo sacerdote. Véase Daniel Gurtner, *Torn Veil: Mathew's Exposition of the Death of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

A pesar de que tanto las pruebas históricas como el Nuevo Testamento demuestran claramente que los seguidores de Jesús se quedaron en Jerusalén tras la crucifixión, es interesante señalar que el Evangelio de Mateo presenta al Cristo resucitado diciendo a los discípulos que se reúnan de nuevo con él en Galilea (Mateo 28:7).

Las obras de Oscar Cullman, *The State in the New Testament* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1956); *The Christology of the New Testament* (Filadelfia: Westminster Press, 1959); John Gager, *Kingdom and Community: The Social World of the Early Christians* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice Hall, 1975), y Martin Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1956), han demostrado que los primeros seguidores de Jesús no lograron convencer a otros

jerusalimitanos de que se unieran a su movimiento. Gager está en lo cierto al señalar que, en general, «los primeros conversos no representaban a los sectores establecidos de la sociedad judía» (p. 26). Dibelius sugiere que a la comunidad de Jerusalén ni tan siquiera le interesaba evangelizar fuera de la ciudad, y llevaba una vida tranquila, piadosa y contemplativa mientras aguardaba la segunda venida del Cristo.

Gager explica el éxito del movimiento primitivo de partidarios de Jesús, a pesar de sus muchas contradicciones doctrinales, a partir de un estudio sociológico fascinante de L. Festinger *et al.*, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World* (Nueva York: Harper and Row, 1956). En palabras de Gager, la obra demuestra que, «en determinadas condiciones, una comunidad religiosa cuyas creencias fundamentales se vean negadas por los acontecimientos mundiales no tiene por qué venirse abajo y disolverse. Puede emprender una ferviente labor misionera como respuesta a su sensación de disonancia cognitiva, es decir, un estado de angustia y duda a raíz de la negación de una creencia importante» (39). Como dice el propio Festinger en su estudio posterior, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford: Stanford University Press, 1957), «La presencia de disonancia genera presiones para reducirla o eliminarla. La fuerza de la presión depende de la magnitud de la disonancia» (p. 18).

Hay un profundo debate acerca del significado exacto de *helenista*. Pudo haber significado que se trataba de gentiles conversos al cristianismo, como asegura Walter Bauer en *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Mifflintown, Pensilvania: Sigler Press, 1971). H. J. Cadbury está de acuerdo. Opina que los helenistas eran cristianos gentiles llegados de Galilea u otras regiones gentiles, refractarias a la ley. Véase «The Hellenists», en K. Lake y H. J. Cadbury (ed.), *The Beginnings of Christianity*, vol. 1 (Londres: Macmillan, 1933), pp. 59-74. Sin embargo, lo más probable es que el término *helenista* aluda a los judíos de habla griega de la diáspora, tal como Martin Hengel demuestra de forma concluyente en *Between Jesus and Paul* (Eugene, Oregón: Wipf and Stock, 1983). Marcel Simon opina lo mismo, aunque también cree (a diferencia de Hengel) que la palabra tenía connotaciones peyorativas entre los judíos de Judea, por sus simpatías griegas (es decir, paganas). Simon añade que el helenismo está incluido en la lista de herejías que enumera Justino Mártir en *Trypho* (80, 4). Véase *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (Nueva York: Longmans, 1958).

Los Siete eran líderes de una comunidad independiente de la Iglesia primitiva. Lo demuestra el hecho de que se los presente predicando y sanando activamente, así como obrando señales y prodigios. No son sirvientes cuya principal tarea sea la distribución de comida a las mesas, como insinúa Lucas en los Hechos de los Apóstoles 6:1-6.

Hengel dice que «los miembros de la comunidad hablantes de arameo apenas se vieron afectados» por la persecución de los helenistas». Añade que, teniendo en cuenta que los hebreos se quedaron en Jerusalén por lo menos hasta que estalló la guerra en el año 66 e. c., debieron llegar a algún tipo de acuerdo con las autoridades sacerdotales. «En la Palestina judía, sólo una comunidad que obedeciera estrictamente la ley podía sobrevivir a largo plazo» (*Between Jesus and Paul*, pp. 55-56).

Otro motivo para considerar que el movimiento de Jesús de los primeros años posteriores a la crucifixión era una misión exclusivamente judía es que una de las primeras medidas que tomaron los apóstoles tras la muerte de Jesús fue sustituir a Judas Iscariote por Matías (Hechos de los Apóstoles 1:21-26). Esta decisión tal vez indique que la idea de reconstituir las tribus de Israel seguía presente inmediatamente después de la crucifixión. Es más, una

de las primeras preguntas que los discípulos le hacen a Jesús resucitado es si, ahora que ha regresado, tiene intención de «restaurar el reino de Israel». Es decir, ¿cumplirás ahora la labor mesiánica que no llevaste a cabo en vida? Jesús hace caso omiso de la pregunta: «No os toca a vosotros saber los tiempos o las sazones, que el Padre puso en su sola potestad [para llevar a cabo dichas cosas]» (Hechos de los Apóstoles 1:7).

14. ¿NO SOY UN APÓSTOL?

De las cartas del Antiguo Testamento atribuidas a Pablo, sólo siete se le pueden adjudicar con seguridad: I Tesalonicenses, Gálatas, I y II Corintios, Romanos, Filipenses y Filemón. Entre las que se le atribuyen pero que seguramente no escribió se encuentran Colosenses, Efesios, II Tesalonicenses, I y II de Timoteo y Tito.

Hay cierta discrepancia en torno a la fecha de la conversión de Pablo. La confusión reside en Gálatas 2:1, cuando afirma que se dirigió al Concilio Apostólico de Jerusalén «pasados catorce años». Teniendo en cuenta que el consejo se celebró alrededor del año 50 e. c., la conversión de Pablo habría tenido lugar en el 36 o 37 e. c. Es la fecha por la que apuesta James Tabor, *Paul and Jesus* (Nueva York: Simon and Schuster, 2012). No obstante, hay académicos que creen que, cuando habla de «pasados catorce años», Pablo quiere decir catorce años después de su presentación inicial ante los apóstoles, que según él fue tres años después de su cristianización. Eso situaría su conversión más cerca del 33 e. c., la fecha de la que es partidario Martin Hengel, *Between Jesus and Paul*, p. 31. Adolf Harnack, en *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (Nueva York, Harper and Row, 1972), calcula que Pablo se convirtió dieciocho meses después de la muerte de Jesús, pero a mí me parece una fecha muy temprana. Coincido con Tabor y otros teóricos en que es más probable que fuera hacia el año 36 ó 37 e. c., catorce años antes del Concilio Apostólico.

Las palabras que Pablo dirige a los gálatas sobre los «llamados pilares de la Iglesia» estaban destinadas específicamente a los apóstoles de Jerusalén y no a unos cristianos judíos no identificados. Gerd Ludemann lo demuestra definitivamente en sus obras indispensables *Paul: The Founder of Christianity* (Nueva York: Prometheus Books, 2002), sobre todo en las páginas 69 y 120; y en la que comparte con M. Eugene Boring, *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Mineápolis: Fortress Press, 1989). Véanse también Tabor, *Paul and Jesus*, 19 y J. D. G. Dunn, «Echoes of the Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians», *Journal of Biblical Literature*, 112/3, 1993, pp. 459-477. Ha habido una acalorada polémica sobre el papel de Pablo en el alumbramiento de lo que hoy consideramos el cristianismo. Hay varios estudiosos contemporáneos que lo apoyan y presentan como un judío devoto que se mantuvo leal a su herencia judía y fiel a las leyes y costumbres de Moisés, pero para quien su misión consistía en adaptar el judaísmo mesiánico a un público de gentiles. Tal vez el mejor resumen de la visión que los teóricos del cristianismo han tenido tradicionalmente de Pablo lo encontremos en Rudolf Bultmann, *Faith and Understanding* (Londres: SCM Press, 1969). Como es sabido, el autor describió la doctrina del Cristo impartida por Pablo como «básicamente una religión completamente nueva, en contraposición al cristianismo palestino original».

Entre los académicos que más o menos coinciden con Bultmann encontramos a Adolf Harnack, *What Is Christianity?* (Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1902); H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish History* (Filadelfia: Westminster Press, 1961), y Gerd Ludemann, *Paul: The Founder of Christianity*. En cuanto a los últimos estudiosos para quienes Pablo era un judío leal que se limitó a tratar de traducir el judaísmo a un público gentil, podemos hablar, entre otros, de L. Michael White, *De Jesús*

al cristianismo: el Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones, y de mi antigua profesora Marie-Éloise Rosenblatt, *Paul the Accused* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1995).

En última instancia, ambos puntos de vista tienen algo de razón. Quienes creen que Pablo fue el creador del cristianismo tal como lo conocemos, o que fue él quien desligó totalmente la nueva fe del judaísmo, muchas veces no tienen en cuenta como es debido el eclecticismo del judaísmo de la diáspora ni la influencia de los helenistas de habla griega, a quienes probablemente Pablo —también helenista grecoparlante— oyó por primera vez hablar de Jesús de Nazaret. En definitiva, puede que los helenistas restaran importancia a la Ley de Moisés al predicar, pero no la demonizaban; tal vez dejaron de practicar la circuncisión como requisito para convertirse, pero no la relegaron a los perros y malhechores ni propusieron que a los que no estuvieran de acuerdo, los castraran, como hace Pablo (Gálatas 5:12). Ahora bien, tanto si Pablo tomó su insólita doctrina de los helenistas como si era de su propia cosecha, lo que no pueden negar ni sus defensores más incondicionales es que sus opiniones se alejan mucho incluso de los movimientos judíos más experimentales de su época.

Es evidente que Pablo habla de sí mismo cuando cita a Isaías 49:1-6 y «la raíz de Isaí» como la «luz de las naciones», puesto que incluso él reconoce que Jesús no predicó entre los gentiles (Romanos 15:12).

La investigación de N. A. Dahl demuestra hasta qué punto resulta insólito el uso que hace Pablo del término *Xristos* (Cristo). El estudioso señala que, para Pablo, *Xristos* nunca es un predicado ni lo rige un genitivo; nunca es un tratamiento, sino siempre una designación, y en ningún caso lo emplea como aposición, como en *Yesus ha Xristos*, o Jesús el Cristo. Véase N. A. Dahl, *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Mineápolis: Fortress Press, 1991).

En el antiguo judaísmo, no era raro denominar a alguien Hijo de Dios. Dios llama *hijo* a David: «Yo te engendré hoy» (Salmos 2:7). Incluso se refiere a Israel como su «primogénito» (Éxodo 4:22). Ahora bien, en todos los casos, Hijo de Dios es un tratamiento, no una descripción. El concepto que tiene Pablo de Jesús como el hijo literal de Dios no tiene precedentes en el judaísmo del segundo templo.

Lucas asegura que Pablo y Bernabé se separaron debido a una «fuerte discusión», que según el evangelista tenía que ver con si llevaban o no a Marcos con ellos en su siguiente viaje misionero. Evidentemente, sin embargo, la disputa guarda relación con lo que sucedió en Antioquía tras el Consejo Apostólico. Cuando Pedro y Pablo estaban en esa ciudad, se enzarzaron en una pelea violenta porque, según Pablo, Pedro dejó de compartir mesa con gentiles en cuanto una delegación enviada por Santiago llegó a la ciudad, «porque tenía miedo de los de la circuncisión» de Jerusalén (Gálatas 2:12). Pablo es, por supuesto, la única fuente de ese episodio, y hay muchas razones para dudar de su versión de la historia, entre las que destaca que la ley judía no prohíbe en modo alguno compartir mesa con gentiles. Es más probable que la riña fuera por el respeto de las normas dietéticas judías —es decir, no ingerir comida gentil— y que Bernabé se pusiera de parte de Pedro.

Lucas dice que enviaron a Pablo a Roma para huir de un complot judío para asesinarle. Asimismo, afirma que el tribuno romano ordenó que casi quinientos de sus soldados acompañaran personalmente al apóstol a Cesarea. Algo absurdo que puede ignorarse por completo.

Según el historiador Suetonio, Claudio expulsó de Roma a los judíos porque «protagonizaban disturbios constantemente, instigados por Chrestus». En general, se cree

que con el nombre *Chrestus* Suetonio aludía a Cristo, y que el conflicto enfrentaba a los judíos cristianos y los no cristianos de la ciudad. Como señala F. F. Bruce, «debemos recordar que, aunque nosotros podemos diferenciar en retrospectiva a judíos de cristianos remontándonos hasta el reinado de Claudio, en aquella época las autoridades romanas no hubieran sido capaces de hacer tal distinción» (F. F. Bruce: «Christianity Under Claudius», *Bulletin of the John Rylands Library*, 44, 1962, pp. 309-326).

15. EL JUSTO

La descripción de Santiago y las peticiones de los judíos se han extraído del relato del cristiano judío palestino Hegésipo (100-180 e. c.). Solamente tenemos acceso a los cinco libros de este autor sobre la historia de la Iglesia primitiva gracias a los pasajes que Eusebio de Cesarea (c. 260-c. 339 e. c.), arzobispo de la Iglesia durante el reinado de Constantino, cita en su texto *Historia eclesiástica* del siglo III. La fiabilidad de Hegésipo como fuente es motivo de gran controversia. Por un lado, hay varias afirmaciones de Hegésipo cuya historicidad acepta sin rechistar la mayoría de académicos. Entre ellas, su aseveración de que «El gobierno de la Iglesia pasó, junto con los apóstoles, al hermano del Señor, Santiago, al que todos, desde la época del Señor hasta la nuestra, llaman “el Justo”, debido a que había muchos Santiagos. No obstante, sólo él fue santo desde el vientre de su madre» (Eusebio, *Historia eclesiástica*, 2.23). Muchos testimonios corroboran esta afirmación (véase más abajo), como puede incluso comprobarse en algunas cartas de Pablo y en los Hechos de los Apóstoles. No obstante, Hegésipo recoge tradiciones confusas y totalmente incorrectas, incluida su afirmación de que a Santiago se le permitía «entrar solo en el santuario». Si con «santuario» Hegésipo se refiere al sanctasanctorum (y no está del todo claro que sea así), lo que dice es totalmente falso: el sumo sacerdote era el único que podía entrar ahí. Asimismo, Hegésipo da una versión de la muerte de Santiago que contradice la aceptada por los académicos como más fiable, que es la de las *Antigüedades* de Josefo. Tal como consta en la *Historia eclesiástica*, la respuesta de Santiago a la petición de los judíos de que ayudara a disuadir al pueblo de seguir a Jesús como mesías fue lo que acabó llevándole a la muerte: «Entonces él contestó con voz potente: “¿Por qué me interrogáis acerca del hijo del hombre? ¡Él está sentado a la diestra del gran poder, y pronto vendrá sobre las nubes del cielo!” Entonces subieron y lanzaron abajo al Justo. Luego comentaban: “Apedreemos a Santiago el Justo”, y empezaron a apedrearlo, pues no había muerto al ser arrojado. Pero él, volviéndose, hincó las rodillas diciendo: “Señor, Dios Padre, te lo suplico: perdónalos, porque no saben lo que hacen”.»

Lo fascinante de esta historia es que parece una variante del relato del martirio de Esteban del libro de los Hechos de los Apóstoles, que a su vez se copió de la respuesta de Jesús al sumo sacerdote Caifás que encontramos en el Evangelio de Marcos. A observar también el paralelismo entre las palabras de Santiago al morir y las de Jesucristo en la cruz (Lucas 23:24).

Hegésipo termina de narrar así el martirio de Santiago: «Y cierto hombre entre ellos, un batanero, golpeó al Justo en la cabeza con el mazo que usaba para batir las prendas, y de este modo fue martirizado Santiago. Y allí le enterraron al lado del templo, y su columna todavía permanece cerca del templo. Fue un testigo verdadero para los judíos y griegos de que Jesús es el Cristo. E inmediatamente Vespasiano asedió Jerusalén» (Eusebio, *Historia eclesiástica* 2.23.1-18). Una vez más, aunque casi todos los estudiosos coinciden en preferir el relato que hace Josefo de la muerte de Santiago al de Hegésipo, vale la pena mencionar que la versión de éste encuentra eco en la obra de Clemente de Alejandría, quien dice: «Había dos Santiagos: el Justo, al que lanzaron desde el pináculo [del templo] y golpearon

hasta la muerte con el mazo del batanero, y Santiago [hijo de Zebedeo], al que decapitaron» (Clemente, *Hipótiposis*, libro 7).

Josefo habla de la aristocracia sacerdotal adinerada que confiscaba los diezmos de los sacerdotes de rango inferior en las *Antigüedades* 20.180-181: «Pero el sumo sacerdote, Ananías, aumentaba cada día su gloria, en grado enorme, y se había ganado el favor y la estima de los ciudadanos de modo notable; pues era un gran acaparador de dinero: así que cultivaba la amistad de Albino, y la del sumo sacerdote [Jesús, hijo de Damneo], haciéndoles regalos; también tenía sirvientes que eran muy viles, que se juntaban con la gente más atrevida e iban a las eras y se llevaban por la fuerza los diezmos que pertenecían a los sacerdotes, y no dudaban en golpear a quienes se negaran a darles dichos diezmos. Así que los otros sumos sacerdotes actuaban igual que esos sirvientes suyos, sin que nadie pudiera prohibírselo; de manera que [algunos de] los sacerdotes que en la vejez acostumbraban a mantenerse con dichos diezmos morían por falta de alimento». Este Ananías era probablemente Ananías el Viejo, padre del Ananías que ejecutó a Santiago. En las *Antigüedades* 20.9.1 encontramos el relato que hace Josefo del martirio de Santiago. No todo el mundo tiene claro que lo mataran por ser cristiano. Maurice Goguel, por ejemplo, sostiene que si quienes fueron ejecutados con él hubieran sido también cristianos se habrían conservado sus nombres en la tradición cristiana (Goguel, *Birth of Christianity* [Nueva York: Macmillan, 1954]). Algunos investigadores, entre los que me incluyo, creemos que lo mataron por condenar el hecho de que Ananías confiscara los diezmos destinados a los sacerdotes de condición inferior; véase S. G. F. Brandon, «The Death of James the Just: A New Interpretation», *Studies in Mysticism and Religion* (Jerusalén: Magnus Press, 1967), pp. 57-69.

En la narración de Josefo cuesta descifrar si los judíos se indignaron por el procedimiento ilegítimo del juicio o por el veredicto injusto. Se quejan a Albino de la ilegalidad de la convocatoria del Sanedrín por parte de Ananías, sin contar con procurador en Jerusalén; eso parece indicar que a lo que se oponían era al procedimiento, no al veredicto. No obstante, coincido con John Painter, quien observa que «la sugerencia de que aquello de lo que el grupo discrepaba era de que Ananías se tomara la justicia por su mano, cuando se requería la autoridad romana para imponer la pena de muerte (véase Juan 18:31), no encaja como la objeción por parte de “los más ecuanímenes [...] y estrictos en el cumplimiento de la ley... Más bien implica que quienes eran ecuanímenes y estrictos en el cumplimiento de la ley consideraban injusta la sentencia que declaraba que Santiago y los otros habían transgredido la ley». Véase John Painter, «Who Was James?», en Bruce Chilton y Jacob Neusner (ed.), *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), pp. 10-65 y 49.

Pierre-Antoine Bernheim está de acuerdo: «Josefo, al señalar la oposición de “los más meticulosos en el cumplimiento de la ley”, seguramente quería llamar la atención no sobre la irregularidad de la convocatoria del Sanedrín con respecto a las normas impuestas por los romanos, sino sobre la injusticia del veredicto con respecto a la Ley de Moisés, según la interpretación de los expertos más reconocidos...» (*James, the Brother of Jesus* [Londres: SCM Press, 1997], p. 249).

Hay estudiosos —por ejemplo, Craig C. Hill, *Hellenists and Hebrews* (Mineápolis: Fortress Press, 1992)— que discrepan de Painter y Bernheim, arguyendo que la queja de los judíos no tenía nada que ver con Santiago. Sin embargo, la mayoría (entre ellos, yo) están convencidos de que su descontento era por lo injusto de la sentencia, no por el proceso en sí; véase también F. F. Bruce: *New Testament History* (Nueva York: Doubleday, 1980),

sobre todo las páginas 372-373.

Encontramos la cita de Hegésipo sobre la autoridad de Santiago en Eusebio, *Historia eclesiástica*, 2.23.4-18. No está claro si lo que Hegésipo quiere decir es que el control de la Iglesia pasó a manos de los apóstoles y de Santiago, o que el control de los apóstoles también pasó a Santiago. En cualquier caso, el liderazgo de éste queda ratificado. Gerd Ludemann, de hecho, cree que la expresión «con los apóstoles» no es original, sino que Eusebio la añadió para ajustarse a la visión predominante sobre la autoridad apostólica. Véase *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Filadelfia: Fortress Press, 1989).

El material de Clemente de Roma procede de las llamadas *Pseudo clementinas*, que, aunque se recogieron alrededor del 300 e. c., reflejan tradiciones judeocristianas mucho más antiguas que pueden localizarse en los dos documentos principales del texto: las *Homilias* y los *Reconocimientos*. Las *Homilias* contienen dos epístolas: la Epístola de Pedro, de la que se cita la referencia a Santiago como «Señor y Obispo de la Santa Iglesia», y la Epístola de Clemente, dirigida a Santiago, «el Obispo de los Obispos, que gobierna Jerusalén, la Santa Asamblea de los hebreos y todas las asambleas existentes». Los *Reconocimientos* se basan probablemente en un documento anterior titulado *Ascensión de Santiago*, que los teóricos sitúan a mediados de la segunda década del siglo II. Georg Strecker cree que este último documento se redactó en Pella, donde presuntamente los cristianos de Jerusalén se reunieron tras la destrucción de la ciudad. Véase su entrada «The Pseudo-Clementines», en Wilhelm Schneemelker (ed.), *New Testament Apocrypha*, vol. 2 (Londres: Cambridge University Press, 1991), pp. 483-541.

El pasaje del Evangelio de Tomás está en el capítulo 12. Casualmente, el apodo «Santiago el Justo» también aparece en el Evangelio de los Hebreos; para acceder al texto completo de ambos en inglés, véase *The Nag Hammadi Library*. Clemente de Alejandría aparece citado en Eusebio: *Historia eclesiástica*, 2.1.2-5. Obviamente, el tratamiento de obispo al describir a Santiago es anacrónico, pero las implicaciones del término están claras. La obra de san Jerónimo *De Viris Illustribus*, traducida al inglés por Ernest Cushing Richardson, puede consultarse en *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 3 (Edimburgo: T&T Clark, 1892). El pasaje desaparecido de la obra de Josefo en que atribuye la destrucción de Jerusalén a la muerte injusta de Santiago aparece citado por Orígenes en *Contra Celso* 1.47, por San Jerónimo en la obra mencionada y en su *Comentario sobre Gálatas*, así como por Eusebio en *Historia eclesiástica*, 2.23.

La posición de Santiago como autoridad dirigente en el Consejo Apostólico queda patente en el hecho de que es el último en intervenir y empieza a emitir su juicio con la palabra *krino*, esto es, «Yo decreto». Véase Bernheim, *James, Brother of Jesus*, p. 193. Como bien dice Bernheim, el hecho de que Pablo, al hablar de los tres pilares de la Iglesia, siempre mencione primero a Santiago se debe a la preeminencia de éste. Algo que se confirma en redacciones posteriores del texto, donde los copistas han invertido el orden, para situar a Pedro antes que a Santiago y que aquél conste como cabeza de la Iglesia. Cualquier duda en cuanto a la supremacía de Santiago con respecto a Pedro queda zanjada en Gálatas 2:11-14, donde los emisarios enviados por el primero a Antioquía obligan al segundo a dejar de comer con gentiles. A raíz de la disputa posterior entre Pedro y Pablo, Bernabé deja a Pablo y regresa con Santiago.

Bernheim expone brevemente el papel de la sucesión dinástica y su uso en la Iglesia cristiana primitiva en *James, Brother of Jesus*, pp. 216-217. Es Eusebio quien menciona que Simón ben Cleofás sucedió a Santiago: «Tras el martirio de Santiago y la inmediata toma de Jerusalén, cuenta la tradición que, viniendo de diversos sitios, se reunieron en un

mismo lugar los apóstoles y los discípulos del Señor que todavía se hallaban con vida, y *junto con ellos también los que eran de la familia del Señor según la carne* (pues muchos aún estaban vivos). Todos ellos deliberaron acerca de quién había de ser juzgado digno de la sucesión de Santiago, y por unanimidad todos pensaron que Simón ben Cleofás (a quien también menciona el texto del evangelio) merecía el trono de aquella región, por ser, según se dice, primo del Salvador, pues Hegésipo cuenta que Cleofás era hermano de José» (*Historia eclesiástica*, 3.11; las cursivas son mías). En cuanto a los nietos del otro hermano de Jesús, Judas, Hegésipo cuenta que «dirigieron las iglesias por haber testificado y por pertenecer a la familia del Señor» (*Historia eclesiástica*, 3.20).

Debe señalarse que la mayoría de estudiosos rechaza por no histórica la famosa declaración de Jesús en que se refiere a Pedro como la roca sobre la que levantará su Iglesia. Véase, por ejemplo, Pheme Perkins, *Peter, Apostle for the Whole Church* (Filadelfia: Fortress Press, 2000); B. P. Robinson, «Peter and His Successors: Tradition and Redaction in Mathew 16:17-19», *Journal for the Study of the New Testament*, 21, 1984, pp. 85-104, y Arlo J. Nau, *Peter in Mathew* (Collegeville: Minnesota: Liturgical Press, 1992). John Painter demuestra que no hay ninguna tradición sobre el liderazgo de Pedro en la Iglesia de Jerusalén. Las que hay hablan solamente de Roma. Véase Painter: «Who Was James?», p. 31.

Hay estudiosos que creen que Pedro estaba al frente de la Iglesia hasta que lo obligaron a huir de Jerusalén. Véase, por ejemplo, Oscar Cullman, *Peter: Disciple. Apostle. Martyr* (Londres: SCM Press, 1953). Sin embargo, es una opinión basada en una lectura equivocada de los Hechos de los Apóstoles 12:17, donde Pedro, antes de verse forzado a abandonar la ciudad, dice a Juan Marcos que comunique a Santiago su partida a Roma. Cullman y otros sostienen que es el momento en que el liderazgo de la Iglesia de Jerusalén pasa de Pedro a Santiago. No obstante, tal como demuestra John Painter, la interpretación correcta de los Hechos de los Apóstoles 12:17 es que Pedro se limita a informar a Santiago (su «jefe», por así decirlo) de sus actividades antes de huir. Nada hay en este pasaje —ni, en realidad, en ninguno de los de los Hechos de los Apóstoles— que sugiera que Pedro encabezase en ningún momento la Iglesia de Jerusalén. Véase Painter, «Who was James?», pp. 31-36.

Cullman también asegura que la Iglesia de Pedro era mucho menos rigurosa en el cumplimiento de la Ley, hasta que Santiago asumió el control y la volvió más rígida. El único indicio de ello es la conversión por obra de Pedro del romano Cornelio. La historicidad de ese episodio es dudosa, tampoco demuestra una mayor flexibilidad por parte de Pedro con respecto a la Ley y, desde luego, no indica que Pedro dirigiera la asamblea de Jerusalén. El libro de los Hechos de los Apóstoles no arroja dudas sobre la gran divergencia de opiniones existente entre los primeros seguidores de Jesús con respecto al rigor de la Ley. Tal vez Pedro fuera menos rígido que Santiago en cuanto al cumplimiento de la Ley, ¿y qué? Como dice Bernheim, «No hay motivos para suponer que la Iglesia de Jerusalén fuera menos liberal en los años 48/49 [que] a principios de los treinta» (*James, Brother of Jesus*, p. 209).

En «The Mission of James in His Time», en *The Brother of Jesus*, pp. 88-99, Wiard Popkes describe los indicios que señalan que la epístola de Santiago es del siglo I. Martin Dibelius discrepa: cree que la epístola es, de hecho, una amalgama de enseñanzas judeocristianas que deberían datarse en el siglo II (véase Martin Dibelius, *James* [Filadelfia: Fortress Press, 1976]). Cabe observar que la epístola de Santiago se dirige a «las doce tribus de Israel dispersas en la diáspora». Santiago parece continuar dando por hecho que las tribus de Israel volverán a estar completas e Israel será liberado. Los académicos creen que si el

Evangelio de Mateo contiene tanto de la epístola de Santiago es porque el evangelio tiene una tradición, a menudo llamada M, que puede atribuirse a Santiago.

Bruce Chilton habla del voto nazireo que Pablo tiene que hacer en «James in Relation to Peter, Paul, and Jesus», en *The Brother of Jesus*, pp. 138-159. Chilton es del parecer de que no sólo Santiago era nazireo, sino también Jesús. Es más, cree que el referirse a Jesús como *el Nazareno* es una deformación del término *nazireo*. Obsérvese que en los Hechos de los Apóstoles 18:18, Pablo participa en una especie de rito nazireo. Tras partir en barco hacia Siria, llega a Cencreas, en el puerto oriental de Corinto. Lucas cuenta que allí «se cortó el pelo, porque cumplía un voto». Aunque el evangelista se refiere sin duda a un voto nazireo, parece no tener clara la naturaleza y práctica del mismo. El ritual consistía en cortarse el pelo al final del voto. Lucas no da ninguna pista sobre cuál podía ser el voto de Pablo, pero si era por un viaje seguro a Siria, no había llegado a su destino y, por lo tanto, no había cumplido su promesa. Además, el voto no se formula en el templo ni cuenta con la presencia de un sacerdote.

John Painter plantea todo el material antipaulino presente en las *Pseudo clementinas*, incluido el altercado en el templo entre Pablo y Santiago, en «Who Was James?», pp. 38-39. Asimismo, aborda la expansión de la Ley de Moisés por parte de Jesús en las pp. 55-57. Los miembros de la comunidad que continuó siguiendo las enseñanzas de Santiago en los siglos posteriores a la destrucción de Jerusalén se autodenominaban ebionitas, o «los pobres», en recuerdo de la preeminencia que Santiago otorgaba a los menesterosos. Puede que en vida del apóstol la comunidad ya se denominara ebionita, pues el término se encuentra en el segundo capítulo de la epístola de Santiago. Los ebionitas insistían en practicar la circuncisión y una estricta obediencia de la Ley. Bien entrado el siglo IV, veían en Jesús a un simple hombre. Se trataba de una de las muchas comunidades heterodoxas marginadas y perseguidas después de que el Concilio de Nicea, en el año 325 e. c., convirtiera el cristianismo paulino en la religión ortodoxa del Imperio romano.

Bibliografia

LIBROS

- Anderson, Jeff S. *The Internal Diversification of Second Temple Judaism*. Lanham, Md.: University Press of America, 2002.
- Aslan, Reza. *How to Win a Cosmic War: God, Globalization, and the End of the War on Terror*. New York: Random House, 2009.
- Aus, Roger. *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist*. Providence: Brown Judaic Studies, 1988.
- Avi-Yonah, M., y Z. Baras, eds. *The World History of the Jewish People: The Herodian Period*. Jerusalem: New Brunswick, 1975.
- Bammel, Ernst, ed. *The Trial of Jesus*. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1970.
- Bammel, Ernst, y C.F.D. Moule, eds. *Jesus and the Politics of His Day*. New York: Cambridge University Press, 1984.
- Batey, Richard A. *Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1991.
- Bauer, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Mifflintown, Pa.: Sigler Press, 1971.
- Beard, Mary, John North, y Simon Price. *Religions of Rome: A Sourcebook*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Beilby, James K., y Paul Rhodes Eddy, eds. *The Historical Jesus: Five Views*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2009.
- Berlin, Andrea M., y J. Andrew Overman. *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*. New York: Routledge, 2002.
- Bernheim, Pierre-Antoine. *James, the Brother of Jesus*. London: SCM Press, 1997.
- Black, Matthew. *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes*. Leiden, Netherlands: Brill, 1985.
- Blevins, James L. *The Messianic Secret in Markan Research, 1901-1976*. Lanham, Md.: University Press of America, 1981.
- Blinzler, Josef. *The Trial of Jesus*. Westminster, Md.: Newman Press, 1959.
- Bohak, Gideon. *Ancient Jewish Magic: A History*. London: Cambridge University Press, 2008.
- Borg, Marcus J. *Jesus: A New Vision*. New York: HarperCollins, 1991.
- Brandon, S.G.F. *Jesus and the Zealots*. Manchester: Manchester University Press, 1967.
- Brighton, Mark Andrew. *The Sicarii in Josephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations*. Atlanta: Society of Biblical Scholarship, 2009.
- Brooke, G. *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1985.
- Brown, Raymond. *The Death of the Messiah*. 2 vols. New York: Doubleday, 1994. [*La muerte del Mesías*, Verbo Divino, Navarra, 2000].
- Bruce, F. F. *New Testament History*. New York: Doubleday, 1980.
- Bultmann, Rudolf. *Essays: Philosophical and Theological*. New York: Macmillan, 1995. [*Ensayos teológicos*, Herder, Barcelona, 1977].
- . *Faith and Understanding*. London: SCM Press, 1969.
- . *History of the Synoptic Tradition*. San Francisco: Harper and Row, 1968. [*Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca, 2000].
- Burkett, Delbert. *The Son of Man Debate*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- . *The Son of the Man in the Gospel of John*. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press,

1991.

Cadbury, H. J., y K. Lake, eds. *The Beginnings of Christianity*. Vol. 1. London: Macmillan, 1933.

Casey, P. Maurice. *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*. London: SPCK Publishing, 1979.

Charlesworth, James H., ed. *The Messiah*. Mineápolis: Fortress Press, 1992.

——, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985.

——, et al. *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine*. London: T&T Clark, 2006.

Chilton, Bruce D. *Judaic Approaches to the Gospels*. Atlanta: Scholars Press, 1994.

——, y Jacob Neusner, eds. *The Brother of Jesus*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

Collins, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London: Routledge, 1997.

——, ed. *Daniel*. Mineápolis: Fortress Press, 1993.

Collins, John J., y George Nickelsburg. *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1980.

Comay, Joan. *The Temple of Jerusalem*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1975.

Conybeare, F. C., ed. *Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana*. London: Heinemann, 1912.

Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.

Crossan, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York: HarperCollins, 1992. [*El Jesús de la historia: vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona, 2007].

——. *Jesus: A Revolutionary Biography*. New York: HarperOne 1995. [*Jesús, biografía revolucionaria*, Grijalbo, Barcelona, 1996].

Cullman, Oscar. *Christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1963.

——. *Peter: Disciple. Apostle. Martyr*. London: SCM Press, 1953.

——. *The State in the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1956. Dahl, N. A. *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine*. Mineápolis: Fortress Press, 1991.

Day, John, ed. *Temple and Worship in Biblical Israel*. New York: T&T Clark, 2005.

De Jong, M. *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus*. Philadelphia: Westminster Press, 1988.

Derrett, J.D.M. *Law in the New Testament*. Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2005. Dibelius, Martin. *James*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

——. *Studies in the Acts of the Apostles*. New York: Charles Scribner's Sons, 1956.

Dickie, Matthew W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London: Routledge, 2001.

Edwards, Douglas R., y C. Thomas McCollough, eds. *Archaeology and the Galilee*. Atlanta: Scholars Press, 1997.

Edwards, George R. *Jesus and the Politics of Violence*. New York: Harper and Row, 1972.

Evans, Craig. *Jesus and His Contemporaries*. Leiden, Netherlands: Brill, 1995.

——, y J. A. Sanders. *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*. Mineápolis: Fortress Press, 1993.

Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, 1957.

——, H.W. Riecken, y S. Schachter. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*. New York: Harper and Row, 1956.

Fitzmeyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke I-IX*. Garden City: Doubleday, 1981.

Freyne, Sean. *Galilee, Jesus, and the Gospels*. Dublin: Gill and Macmillan, 1988.

Fridrichsen, Anton. *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*. Mineápolis: Augsburg Publishing House, 1972.

Funk, Robert W., y Roy W. Hoover. *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York: Polebridge Press, 1993.

Gager, John. *Kingdom and Community: The Social World of the Early Christians*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1975.

Goguel, Maurice. *Birth of Christianity*. New York: Macmillan, 1954.

Golb, Norman. *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search for the Secret Qumran*. New York: Scribner, 1995.

Goodman, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London: Penguin, 2007.

——. *The Ruling Class of Judea*. New York: Cambridge University Press, 1987.

Grabbe, Lester L. *Judaism from Cyrus to Hadrian*. 2 vols. Mineápolis: Fortress Press, 1992.

Groh, Dennis E., and Robert Jewett, eds. *The Living Texts: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*. Lanham, Md.: University Press of America, 1985.

Gurtner, Daniel. *Torn Veil: Matthew's Exposition of the Death of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Hamerton-Kelly, R. G. *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Harnack, Adolf. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. New York: Harper and Row, 1972.

——. *What Is Christianity?* New York: G. P. Putnam's Sons, 1902.

Hendricks, Obery M. *The Politics of Jesus*. New York: Doubleday, 2006.

Hengel, Martin. *Between Jesus and Paul*. Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 1983.

——. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

——. *The Son of God*. Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 1976. [*El hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1978].

——. *The Zealots*. London: T&T Clark, 2000.

Higgins, A.J.B., ed. *Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893-1958*. Manchester: Manchester University Press, 1959.

Hill, Craig C. *Hellenists and Hebrews*. Mineápolis: Fortress Press, 1992.

Horsley, Richard, y John S. Hanson. *Bandits, Prophets, and Messiahs*. Mineápolis: Winston Press, 1985.

——. *Galilee: History, Politics, People*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1995.

——. *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. Mineápolis: Fortress Press, 1993.

Hurst, L. D., et al., eds. *The Glory of Christ in the New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

Jaffee, Martin. *Early Judaism*. Bethesda: University Press of Maryland, 2006.

Janowitz, Naomi. *Magic in the Roman World*. London: Routledge, 2001.

Jeffers, Ann. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Leiden, Netherlands: Brill, 1996.

Jeremias, Joachim. *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. New York: Charles Scribner's Sons, 1971. [Teología del Nuevo Testamento, Sígueme, Salamanca, 2001]

Jervell, Jacob, ed. *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*. Mineápolis: Augsburg Publishing House, 1972.

Kelber, Werner. *The Kingdom in Mark*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

———, ed. *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

Korb, Scott. *Life in Year One: What the World Was Like in First-Century Palestine*. New York: Riverhead, 2011.

Levenson, Jon Douglas. *Resurrection and the Restoration of Israel*. New Haven: Yale University Press, 2006.

Levine, Amy-Jill. *The Misunderstood Jew*. New York: HarperOne, 2006.

Levine, Lee I., ed. *The Galilee in Late Antiquity*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992.

Lindars, Barnabas. *Jesus Son of Man*. London: SPCK Publishing, 1983.

Loewe, Herbert. *Render unto Caesar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

Ludemann, Gerd. *Paul: The Founder of Christianity*. New York: Prometheus Books, 2002.

———, and M. Eugene Boring. *Opposition to Paul in Jewish Christianity*. Mineápolis: Fortress Press, 1989.

Mack, Burton. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

MacMullen, Ramsay. *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 384*. New Haven: Yale University Press, 1974.

Madden, Fredric William. *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament*. London: Bernard Quaritch, 1864.

Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. 4 vols. New Haven: Yale University Press, 1991-2009. [Un judío marginal, Verbo Divino, Navarra].

Meshorer, Ya'akov. *Treasury of Jewish Coins from the Persian Period to Bar Kokhba*. Jerusalem and Nyack, N.Y.: Amphora Books, 2001.

Meyer, Marvin W., ed. *The Nag Hammadi Library*. New York: Harper and Row, 1977.

Meyer, R. P. *Jesus and the Twelve*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1968.

Meyers, Eric, y J. Strange. *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity*. Nashville: Abingdon, 1981.

Murphy, Catherine. *John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003.

Nau, Arlo J. *Peter in Matthew*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1992. Neusner, Jacob, et al., eds. *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Oppenheimer, Aharon. *The 'Am Ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*. Leiden, Netherlands: Brill, 1977.

Otto, Rudolf. *The Kingdom of God and the Son of Man*. Boston: Starr King Press, 1957.

Penella, Robert J. *The Letters of Apollonius of Tyana*. Leiden, Netherlands: Brill, 1979.

Perkins, Pheme. *Peter, Apostle for the Whole Church*. Philadelphia: Fortress Press, 2000.

Perrin, Norman. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press, 1963.

———. *Rediscovering the Teachings of Jesus*. New York: Harper and Row, 1967.

———. *The Resurrection According to Matthew, Mark, and Luke*. Philadelphia: Fortress

Press, 1977.

Phipps, William E. *The Sexuality of Jesus*. New York: Harper and Row, 1973.

———. *Was Jesus Married?* New York: Harper and Row, 1970.

Popovic, M., ed. *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives. Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 154. Leiden, Netherlands: Brill, 2011.

Porter, Stanley E. *The Language of the New Testament*. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1991.

———, Michael A. Hayes, and David Tombs. *Resurrection*. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1999.

Raisanen, Heikki. *The “Messianic Secret” in Mark*. Edinburgh: T&T Clark, 1990.

Reimarus, Hermann Samuel. *The Goal of Jesus and His Disciples*. Leiden, Netherlands: Brill, 1970.

Rhoads, David. *Israel in Revolution: 6-74 C.E.* Philadelphia: Fortress Press, 1976.

Rosenblatt, Marie-Eloise. *Paul the Accused*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1995.

Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus*. New York: Penguin, 1993. [*La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Navarra].

Schaberg, Jane. *The Illegitimacy of Jesus*. San Francisco: Harper and Row, 1978.

Schoeps, H. J. *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish History*. Philadelphia: Westminster Press, 1961.

Scholem, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism*. New York: Schocken Books, 1971.

Schurer, Emil. *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*. 3 vols. Edinburgh: T&T Clark, 1890.

Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*. New York: Macmillan, 1906.

Scobie, Charles. *John the Baptist*. Mineápolis: Fortress Press, 1964. [*Investigación sobre la vida de Jesús*, Cultural y Espiritual Popular, Valencia].

Shanks, Hershel, ed. *Understanding the Dead Sea Scrolls*. New York: Random House, 1992.

Simon, Marcel. *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*. New York: Longmans, 1958.

Smith, Morton. *Jesus the Magician*. New York: Harper and Row, 1978. [*Jesús el mago*, Mr Ediciones, Madrid, 1988].

Steinmann, Jean. *Saint John the Baptist and the Desert Tradition*. New York: Harper, 1958.

Stendahl, Krister, ed. *The Scrolls and the New Testament*. New York: Harper, 1957.

Tabor, James. *Paul and Jesus*. New York: Simon and Schuster, 2012.

Talbert, Charles H., ed. *Reimarus: Fragments*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1985.

Taylor, Joan E. *The Immerser: John the Baptist Within Second Temple Judaism*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997.

Tuckett, Christopher, ed. *The Messianic Secret*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

van der Loos, H. *The Miracles of Jesus*. Leiden, Netherlands: Brill, 1965.

Vermes, Geza. *Jesus the Jew*. Mineápolis: Fortress Press, 1981. [*Jesús el judío*, Métodos Vivientes, Barcelona, 1979].

———. *The Resurrection: History and Myth*. New York: Doubleday, 2008. [*La Resurrección*, Crítica, Barcelona, 2008].

———. *Who’s Who in the Age of Jesus*. New York: Penguin, 2006.

Webb, R. L. *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1991.

Wellman, James K., Jr., ed. *Belief and Bloodshed*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield,

2007.

Werrett, Ian C. *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls*. Leiden, Netherlands: Brill, 2007.

White, L. Michael. *From Jesus to Christianity*. New York: HarperOne, 2004. [*De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Navarra, 2007].

Wink, Walter. *John the Baptist in the Gospel Tradition*. Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2001.

Wrede, William. *The Messianic Secret*. London: Cambridge University Press, 1971.

Wright, N. T. *The Resurrection of the Son of God*. Mineápolis: Fortress Press, 2003. [*La resurrección del hijo de Dios*, Verbo Divino, Navarra, 2008].

Wroe, Ann. *Pontius Pilate*. New York: Random House, 1999. [*Pilatos, biografía de un hombre inventado*, Tusquets, Barcelona, 2000].

Zeitlin, Solomon. *Who Crucified Jesus?* New York: Bloch, 1964.

ARTÍCULOS

Applebaum, Shimon. "The Zealots: The Case for Revaluation." *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 155-70.

Barnett, P. W. "The Jewish Sign Prophets." *New Testament Studies* 27 (1980): 679-97.

Barr, James. "Which Language Did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist." *Bulletin of the John Rylands Library* 53/1 (Autumn 1970): 14-15.

Beavis, Mary Ann L. "The Trial Before the Sanhedrin (Mark 14:53-65): Reader Response and Greco-Roman Readers." *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987): 581-96.

Bokser, Baruch M. "Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa." *Journal of Jewish Studies* 16 (1985): 42-92.

Broshi, Magen. "The Role of the Temple in the Herodian Economy." *Jewish Studies* 38 (1987): 31-37.

Bruce, F. F. "Christianity Under Claudius." *Bulletin of the John Rylands Library* 44 (March 1962): 309-26.

Buchanan, George Wesley. "Mark 11:15-19: Brigands in the Temple." *Hebrew Union College Annual* 30 (1959): 169-77.

Case, Shirley Jackson. "Jesus and Sepphoris." *Journal of Biblical Literature* 45 (1926): 14-22.

Casey, Maurice. "The Use of the Term 'Son of Man' in the Similitudes of Enoch." *Journal for the Study of Judaism* 7.1 (1976): 11-29.

Cohen, Shaye J.D. "The Rabbinic Conversion Ceremony." *Journal of Jewish Studies* 41 (1990): 177-203.

Collins, Adela Yarbro. "Mark and His Readers: The Son of God Among Greeks and Romans." *Harvard Theological Review* 93.2 (2000): 85-100.

Collins, John. "The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence." *Journal of Biblical Literature* 122.1 (2003): 3-21.

Davies, P. S. "The Meaning of Philo's Text About the Gilded Shields." *Journal of Theological Studies* 37 (1986): 109-14.

Dunn, J. D. G. "Echoes of the Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians." *Journal of Biblical Literature* 112/3 (1993): 459-77.

Evans, Craig. "Jesus and Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Related Texts." *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 10 (1992): 89-147.

Fitzmyer, Joseph. "Did Jesus Speak Greek?" *Biblical Archaeology Review* 18/5 (September/October 1992): 58-63.

Fuks, G. "Again on the Episode of the Gilded Roman Shields at Jerusalem." *Harvard Theological Review* 75 (1982): 503-7.

Glasson, Thomas Francis. "Reply to Caiaphas (Mark 14:62)." *New Testament Studies* 7 (1960): 88-93.

Golb, Norman. "The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls." *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980): 1-24.

Green, William Scott. "Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition." *ANRW* 19.2 (1979): 619-47.

Hamilton, Neill Q. "Temple Cleansing and Temple Bank." *Journal of Biblical Literature* 83.4 (1964): 365-72.

Hewitt, J.W. "The Use of Nails in the Crucifixion." *Harvard Theological Review* 25 (1932): 29-45.

Hindly, J. C. "Towards a Date for the Similitudes of Enoch: A Historical Approach." *New Testament Studies* 14 (1967-68): 551-65.

Hollenbach, P.W. "The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer." *ANRW* 2.25.1 (1982): 198-200.

———. "Social Aspects of John the Baptizer's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism." *ANRW* 2.19.1 (1979): 852-53.

Horsley, Richard A. "High Priests and the Politics of Roman Palestine." *Journal for the Study of Judaism* 17.1 (1986): 23-55.

———. "Josephus and the Bandits." *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979): 37-63.

———. "'Like One of the Prophets of Old': Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus." *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985): 435-63.

———. "Menahem in Jerusalem: A Brief Messianic Episode Among the Sicarii—Not 'Zealot Messianism.'" *Novum Testamentum* 27.4 (1985): 334-48.

———. "Popular Messianic Movements Around the Time of Jesus." *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 409-32.

———. "Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus: Their Principal Features and Social Origins." *Journal for the Study of the New Testament* 26 (1986): 3-27.

———. "The Zealots: Their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt." *Novum Testamentum* 28 (1986): 159-92.

Kennard, J. "Judas the Galilean and His Clan." *Jewish Quarterly Review* 36 (1946): 281-86.

Liver, J. "The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature." *Harvard Theological Review* 56.3 (1963): 173-98.

Meyers, Eric M., Ehud Netzer, and Carol L. Meyers. "Ornament of All Galilee." *Biblical Archeologist* 49.1 (1986): 4-19.

Rappaport, Uriel. "John of Gischala: From Galilee to Jerusalem." *Journal of Jewish Studies* 33 (1982): 479-93.

Reed, Jonathan. "Instability in Jesus' Galilee: A Demographic Perspective." *Journal of Biblical Literature* 129.2 (2010): 343-65.

Remus, Harold. "Does Terminology Distinguish Early Christian from Pagan Miracles?" *Journal of Biblical Literature* 101.4 (1982): 531-51.

Robinson, B. P. "Peter and His Successors: Tradition and Redaction in Matthew 16:17-19." *Journal for the Study of the New Testament* 21 (1984): 85-104.

Roth, Cecil. "The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV.21." *Novum Testamentum* 4 (1960): 174-81.

Smith, Morton. "The Origin and History of Transfiguration Story." *Union Seminary*

- Quarterly Review* 36 (1980): 39-44.
- . “The Zealots and the Sicarii.” *Harvard Theological Review* 64 (1971): 1-19.
- Suter, David. “Weighed in the Balance: The Similitudes of Enoch in Recent Discussion.” *Religious Studies Review* 7 (1981): 217-21.
- Tomasino, A. J. “Oracles of Insurrection: The Prophetic Catalyst of the Great Revolt.” *Journal of Jewish Studies* 59 (2008): 86-111.
- van der Horst, P. W. “Can a Book End with ΓΑΡ? A Note on Mark XVI.8.” *Journal of Theological Studies* 23 (1972): 121-24.
- Vermes, Geza. “Hanina ben Dosa: A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era.” *Journal of Jewish Studies* 23 (1972): 28-50.
- . “The Son of Man Debate.” *Journal for the Study of the New Testament* 1 (1978): 19-32.
- Webb, Robert L. “Jesus’ Baptism: Its Historicity and Implications.” *Bulletin for Biblical Research* 10.2 (2000): 261-309.
- Zeitlin, Solomon. “Masada and the Sicarii.” *Jewish Quarterly Review* 55.4 (1965): 299-317.
- . “Zealots and Sicarii.” *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 395-98.
- DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS
- Analytic Greek New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1981.
- Cancick, Hubert, et al., eds. *Brill’s New Pauly Encyclopedia of the Ancient World: Antiquity*. Leiden, Netherlands: Brill, 2005.
- Freedman, D. N., et al., eds. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.
- , et al. *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Cambridge: Eerdmans, 2000.
- Green, Joel B., and Scot McKnight, eds. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.
- Interpreter’s Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1976.
- Louw, Johannes P., and Eugene A. Nida, eds. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: United Bible Societies, 1988.
- Richardson, Ernest Cushing, ed. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 3. Edinburgh: T&T Clark, 1892.
- Schneemelker, Wilhelm, ed. *New Testament Apocrypha*, vol. 2. London: Cambridge University Press, 1991.
- Stern, Ephraim, ed. *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. New York: Simon and Schuster; Jerusalem: Israel Exploration Society, 1993.
- Thayer’s Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Werblowsky, J., et al., eds. *The Encyclopedia of the Jewish Religion*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966.

Sobre el autor

El doctor Reza Aslan es un escritor e investigador en materia de religiones, internacionalmente reconocido. Es doctor en Sociología de las Religiones por la Universidad de California en Santa Bárbara, y máster en Bellas Artes (Ficción) por la Universidad de Iowa, en la que fue profesor Truman Capote del Taller de Escritores de Iowa. El primer libro de Aslan, *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam* (No hay más dios que Dios: orígenes, evolución y futuro del islam), fue un superventas internacional y ha sido traducido a trece idiomas. Además, fue escogido por Blackwell como uno de los cien libros más importantes de la última década. También es autor de *How to Win a Cosmic War: God, Globalization and the End of the War on Terror* (Cómo ganar una guerra cósmica: Dios, globalización y el fin de la guerra al terror), publicado en edición de bolsillo como *Beyond Fundamentalism* (Más allá del fundamentalismo). Además, es el editor de *Tablet & Pen: Literary Landscapes from the Modern Middle East* (Bloc y pluma: Paisajes literarios del moderno Oriente Próximo). Aslan es fundador de AslanMedia.com, una revista en línea dedicada a las artes, la política, las noticias y los espectáculos del Gran Oriente Próximo, y cofundador de los Estudios BoomGen, una innovadora productora transmediática, centrada en relatos e historias del oeste, centro y sur del continente asiático. Nacido en Irán, actualmente vive en Los Ángeles, donde es profesor asociado de Escritura Creativa de la Universidad de California en Riverside.

EDICIONES

+ info



<http://www.edicionesurano.com>



<http://www.facebook.com/mundourano>



http://www.twitter.com/ediciones_urano
<http://www.edicionesurano.tv>



