

¿Es verdadero el Cristianismo?

M. Arnheim

Editorial Crítica - Barcelona

ISBN 84-7423-261-9
1985

Edición Original:
Is Christianity True?
Duckworth, Londres

<i>¿Es verdadero el Cristianismo?</i>	2
PREFACIO	2
INTRODUCCION	3
¿Existió Jesús?	4
Navidad	5
Corrección de la numeración de los años	6
CAPÍTULO 1 - EL NACIMIENTO DE UN MITO	6
La genealogía de Jesús	8
El alumbramiento por una virgen	10
La Estrella, los Magos y la Matanza de los Inocentes	14
Conclusiones	16
CAPÍTULO 2 - JESUS EL JUDIO	17
Jesús y los gentiles	23
CAPÍTULO 3 - JESUS Y LA IDEA MESIÁNICA	25
La idea mesiánica	25
Humildad y arrogancia	32
CAPÍTULO 4 - MILAGROS Y FE	34
La resurrección	35
La tumba vacía	37
El sudario de Turín	38
CAPÍTULO 5 PROCESO Y CRUCIFIXIÓN: ¿JUDIOS O ROMANOS?	39
¿Quién crucificó a Jesús?	40
El veredicto	41
La acusación	41
¿Romanos o judíos?	42
¿Culpable o inocente?	45
Barrabás	48
CAPÍTULO 6 ¿CUMPLIMIENTO DE PROFECÍA?	48
El unguimento en Betania	49
Melquisedec	51
Juan el Bautista	53
«Porque un niño nos es nacido»	56
Ajustando el texto a la historia	60
Alternativas al Mesianismo	63
Hijo de hombre	65
Hijo de Dios	66
Salvador	67

¿Cristo - Mesías? _____	67
¿Jesús maestro, profeta y ser humano ideal? _____	68
¿Jesús un profeta? _____	70
Jesús el Maestro _____	72
CAPÍTULO 7 - CRISTIANISMO SIN CRISTO _____	73
CAPÍTULO 8 - ¿UNA ETICA NUEVA? _____	81
Presentar la otra mejilla _____	84
Moralidad sexual _____	85
Ricos y Pobres _____	89
CAPÍTULO 9 - CRISTIANISMO Y VERDAD _____	91
BIBLIOGRAFÍA _____	96
FUENTES ANTIGUAS _____	96
FUENTES RABÍNICAS _____	96
SERIES DE COMENTARIOS BÍBLICOS MODERNOS _____	97
LIBROS MODERNOS _____	97

¿Es verdadero el Cristianismo?

PREFACIO

En un tren que se dirigía de la estación de Euston a Manchester entablé conversación con un yesero cuyo natura! alegre y franqueza, unidos a la inconfundible entonación de su habla) fe señalaban como hombre nacido y criado en Manchester. Empezamos a hablar de un tema poco comprometido como es la pérdida de valor del dinero> pérdida que mi compañero atribuía a la introducción del sistema monetario decimal. Me sentí intrigado. Después de todo, habían transcurrido más de diez años desde el cambio del sistema monetario. Pero mi amigo del norte seguía en sus trece. La adopción del sistema métrico decimal era, según declaró, uno de los tres grandes «timos» de la historia. ¿Cuáles eran los otros dos? Se lo pregunté inmediatamente y él me respondió con la rapidez del rayo: el plan proporcional de pensiones y «JC». Me dejó pasmado. «¿JC?», repetí, esperando una aclaración. «Sí. Jesucristo, por supuesto.» Y, ¿en qué orden debían colocarse estos tres timos, los más grandes de todos los tiempos? La respuesta de mi compañero de viaje fue igualmente rápida: «Jesucristo... el número uno».

Me pregunto cuál habría sido la reacción del yesero si hubiera sabido que en mi cartera de mano había un manuscrito casi completo que trataba precisamente de aquel tema. Pero quizás encuentre un ejemplar de este libro en el quiosco de Euston o (¿quién sabe?) incluso en e! de la estación Piccadilly de Manchester.

Porque este es un libro que va dirigido a todos cuantos hayan pensado alguna vez, siquiera fugazmente, en la validez de las pretensiones de! cristianismo. Es un libro para la mente inquisitiva, para la persona que busca la verdad.

Algunas de las ideas que contiene el libro cayeron por primera vez sobre un auditorio desprevenido en un trabajo que leí ante el seminario de patrística del profesor Henry Chadwick, en la Escuela de Teología de Cambridge, y también le estoy muy agradecido al propio Regius Profcссор por leer el manuscrito del libro y por sus útiles comentarios al mismo. Las demás personas que han tenido la amabilidad de leer el manuscrito, ya sea en su totalidad o en parte, y cuyos comentarios me han sido de gran utdidad son el pro/esor John Emerton del Saint John's College, el rabino Louk Jacobs, Frederic Raphael y mis queridos amigos Dodie y Greg Brooks, con todos los cuales he contraído una gran deuda de gratitud, pero ninguno de los cuales es responsable de los puntos de vista que se expresan en el texto. Por encima de todo, el presente libro debe su origen a la inspiración de mi abuelo, el difunto Wolf Sham es, estudioso de elevada erudición complementada por la tolerancia, el ingenio y la sabiduría, y, por tanto, a su memoria lo dedico.

M.T.W.A.

St. John's College, Cambridge, 1983.

NOTA EDITORIAL

Excepto allí donde se indique lo contrario, los pasajes bíblicos que se citan en el presente libro proceden de la antigua versión de Casiodoro de la Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602) y revisada de nuevo posteriormente en 1862, 1909 y 1960.

Todas las demás traducciones del griego y todas las traducciones del latín son del propio autor.

Allí donde se citan o comentan los puntos de vista, actitudes o creencias de «Mateo», «Marcos», «Lucas» o «Juan» no debe buscarse teoría alguna sobre la autoría del evangelio de que se trate.

INTRODUCCION

Más que cualquier otra religión, el cristianismo se apoya por completo en la aceptación de una improbabilidad histórica, a saber: que un determinado hombre no era un simple mortal, sino «el Cristo», cuya muerte cambió el rumbo de la historia de la humanidad para siempre y que continúa existiendo como «Dios hijo», parte de una divinidad triple e indivisible.

Ciertamente, el islam rinde culto a Mahoma, pero en ningún momento ha tratado de presentarlo como algo más que un «profeta», título que, se defina como se defina, dista mucho de dar a quien lo ostenta la condición divina.

En cuanto al judaísmo, no reposa sobre ninguna figura única, ni siquiera en Moisés, que no puede aspirar a título más elevado que el de profeta, título que comparte con una veintena de otros líderes y maestros judíos. Lo que es más: a Moisés y a todas las demás figuras bíblicas judías -incluyendo los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob- se les presenta siempre como seres falibles, débiles y muy imperfectos.

Ni siquiera Zaratustra, fundador de la fe zoroástrica de los parsis, pese a estar imbuido de poderes milagrosos, deja en algún momento de ser un simple mortal.

De todos los líderes religiosos de la historia y la leyenda el que más se aproxima a Jesús por los honores que se le han tributado es probablemente Buda (o, para ser más exactos, Sidhartha Gautama el Buda, pues «Buda» es un título sánscrito que significa 'el Iluminado'). Sin embargo, a diferencia de los evangelios cristianos, ninguno de los voluminosos escritos sobre la vida de Buda se incluye en el canon budista y, aunque es verdad que muchos de sus devotos le tributan honores divinos (especialmente en la forma del budismo llamada «Mahayana», que es la que predomina en el Extremo Oriente, donde Buda *sí* es adorado como divinidad), en general ha dejado de tener una relación real con el fundador histórico de la religión.

En el cristianismo se han hecho varios intentos deliberados de separar la naturaleza espiritual de la figura central de su ser físico o histórico o, por decirlo de otro modo, de separar a «Cristo el Salvador» de «Jesús el Judío».

Durante el primer milenio y medio del cristianismo los cristianos de todos los rangos y sectas aceptaron automáticamente, como «la verdad evangélica», los detalles de la vida de Jesús que se encuentran en las escrituras cristianas. (Por cierto que la pervivencia de esta expresión -«la verdad evangélica»- en el habla familiar inglesa no hace más que demostrar cuán recientes son los tiempos en que se daba por sentado que los evangelios eran la piedra de toque de la verdad).

Incluso la Reforma protestante, que tantas sacudidas causó en el pensamiento cristiano, se ocupó de las excrecencias que durante la Edad Media les habían salido a la creencia y la práctica cristianas en vez de poner a prueba la autenticidad de lo que afirman las escrituras cristianas. De hecho, si algo hizo la Reforma fue adoptar un enfoque más literal y fundamentalista de los evangelios. Como sustituto de la autoridad de la Iglesia católica romana y de su sacerdocio, Martín Lutero ofreció lo que él llamaba el «sacerdocio de todos los creyentes», una doctrina que colocaba la autoridad de las escrituras en el centro de la religión.

Hasta el racionalismo y el escepticismo que siguieron a la Ilustración no se puso en entredicho la veracidad de las escrituras cristianas. Con la aplicación a los evangelios del método de la crítica histórica que se aplicaba a las fuentes seculares, uno tras otro los eruditos declararon que las crónicas de los evangelios no eran de fiar. A principios del siglo xx la denominada «búsqueda del Jesús histórico» ya se había atascado en el negativismo. Los evangelios, según una influyente escuela de teólogos protestantes, debían interpretarse como documentos teológicos más que históricos, y no podían dar información auténtica sobre la vida y los hechos de Jesús, ni siquiera sobre sus dichos y enseñanzas.

Cabría esperar que semejante conclusión surtiera un efecto de cataclismo en el cristianismo. Porque,

después de todo, sin duda no podía haber cristianismo sin Cristo y no podía haber Cristo sin Jesús. Pero, si Jesús era una figura tan misteriosa que pertenecía más al reino del mito y la leyenda que al de la historia y los hechos, sin duda todo el edificio del cristianismo podía derrumbarse ante esta posibilidad.

Nada de eso, dijeron los teólogos radicales. La verdad del cristianismo era independiente de las pruebas históricas y, por ende, éstas nada tenían que ver con su validez.

En tal caso, ¿cómo podemos decidir si el cristianismo es verdadero o falso? Para Rudolf Bultmann, uno de los teólogos cristianos más influyentes del siglo xx, el elemento clave de la religión era lo que él denominaba un «encuentro existencial con Cristo», el cual no dependía de ningún proceso crítico intelectual, sino más bien de un salto hacia la oscuridad o, por decirlo más crudamente, de una aceptación de la fe a ojos cerrados.

Knox y Nineham, dos destacados teólogos británicos, rechazan de modo parecido la posibilidad de basar la fe cristiana en datos históricos y en vez de ello recurren a la Iglesia como base de la fe, con lo que se ven atrapados en un argumento circular. Tal como comenta Donald Guthrie: «Ni Nineham ni Knox han reconocido la incongruencia de apelar al testimonio de la Iglesia después de negar las crónicas históricas, que ellos consideran como los frutos de la Iglesia».

Con esto volvemos al punto de partida: ¿qué criterio debe usarse para juzgar la veracidad o falsedad del cristianismo? Aceptar la religión basándonos en la fe ciega o en la confianza no apoyada por datos no nos da derecho a proclamar la superioridad de esa religión sobre cualquier otra, ni nos da derecho a afirmar la veracidad de esa religión.

Y, pese a ello, no hay en el mundo ninguna religión que insista más que el cristianismo en que ella es la poseedora de la verdad o que se muestre más convencida de su superioridad sobre todas las demás.

Más que cualquier otra religión, el cristianismo gira en torno a una sola figura histórica, y a falta de otro método viable de poner a prueba su validez no tenemos otra opción que empezar por el principio, centrar toda nuestra atención en Jesús y poner a prueba la veracidad de lo que el cristianismo nos dice de él.

¿Existió Jesús?

Antes de seguir adelante debemos formular la más básica de todas las preguntas: ¿existió Jesús? Este tema ya no es tan contencioso como en otros tiempos y pocas dudas pueden haber ya de que Jesús *sí* existió como persona histórica.

Entre otras cosas, tenemos diversas pruebas no cristianas de su existencia, aunque es obvio que algunas de ellas han sido manipuladas por los copistas cristianos con el fin de dar a Jesús una prensa no cristiana más favorable, por así decirlo, de la que en realidad se le dio. Ejemplo de ello es la conocida alusión a Jesús que se encuentra en las páginas de Josefo, el historiador prorromano judío:

Por aquel tiempo vivía Jesús, un hombre sabio, si es acertado llamarle hombre, pues era hacedor de milagros y maestro de los hombres inclinados a aceptar la verdad con gozo. Atraído hacia sí a muchos judíos y a muchos griegos. Era el Cristo; y cuando, instigado por nuestros hombres más destacados, Pilato le condenó a morir crucificado, los que al principio le habían venerado siguieron haciéndolo. Pues al tercer día se les apareció de nuevo con vida, justamente tal como los profetas divinos habían predicho esta e incontables otras maravillas acerca de él. (Antigüedades judías, 18, 63-64.)

Este pasaje, tal como aparece, jamás pudo escribirlo Josefo. La afirmación categórica «era el Cristo» sólo pudo escribirla alguien que aceptase a Jesús como el Mesías judío, y podemos estar seguros de que Josefo no lo aceptaba. Que el pasaje que ha llegado hasta nosotros fue manipulado es algo que actualmente todo el mundo acepta, pero por desgracia es imposible saber a ciencia cierta qué decía el original. Sin embargo, tenemos una pista cuando Josefo dice que Jaime era el hermano de «Jesús, el llamado Cristo» (*Ant.* 20, 197 ss.), palabras que concuerdan mucho más con lo que sabemos de Josefo y de su punto de vista religioso.

Un detalle interesante es que esta alusión fugaz y negativa a Jesús es la única de Josefo que conocía Orígenes, uno de los padres de la Iglesia cristiana, que escribió a mediados del siglo III. Orígenes cita esta breve alusión en varias ocasiones, pero nunca menciona el pasaje más largo que hemos citado antes, del que cabe suponer que o bien no formaba aún parte del texto de Josefo o bien Orígenes lo omitió por creer que no era auténtico.

De las demás alusiones no cristianas a Jesús, la única que vale la pena mencionar en este sentido es otro pasaje conocido, esta vez del historiador romano Tácito, que escribió alrededor de tres cuartos de siglo después de la muerte de Jesús:

Christus, el fundador de esta secta, había sido condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato en el reinado de Tiberio. Detenida de momento, la peligrosa superstición brotó una vez más, no sólo en Judea, donde había comenzado el mal, sino incluso en Roma, donde se reúnen y crecen todas las cosas oscuras y repugnantes procedentes de todo el mundo. (Anales, 15, 44.)

Este pasaje no sólo confirma la existencia de Jesús, sino que también corrobora la forma en que murió, aunque incluso sin el testimonio de Tácito probablemente no nos equivocáramos al aceptar el hecho de que fue crucificado tal como dicen los evangelios. Porque, como tendremos ocasión de ver, es evidente que la ejecución de Jesús causó gran turbación entre sus seguidores, tanta que es imposible creer que fuera invención de alguno de ellos. El *hecho* de la crucifixión -aunque no sus detalles ni las circunstancias que lo rodea- es casualmente uno de los pocos puntos en que coinciden los cuatro evangelios.

Así, pues, podemos afirmar con confianza que Jesús *existió* y que murió ejecutado.

Navidad

Estamos ya casi preparados para iniciar la tremenda tarea de poner a prueba la validez de lo que cuentan los evangelios sobre el nacimiento y los actos de Jesús, sobre sus dichos y enseñanzas y, por supuesto, sobre su juicio (o sus juicios) y su crucifixión. Pero antes de abordar estas cuestiones centrales, merece la pena que nos deshagamos de algunas de las tradiciones no bíblicas que rodean la fecha de nacimiento de Jesús.

Hasta transcurridos más de tres siglos de la muerte de Jesús no entró la Navidad en el calendario cristiano. El motivo de su tardía aparición es esencialmente doble. Entre otras cosas, nadie conocía la fecha del nacimiento de Jesús, y, en segundo lugar, se consideraba que no era del todo apropiado celebrar su cumpleaños como fiesta religiosa «como si fuera un rey faraón», tal como dijo Orígenes.

¿Por qué abandonar la Iglesia esta opinión eminentemente sensata para elevar la Navidad a la posición que ha ocupado en la mayoría de las confesiones cristianas, a saber: la de segundo día más santo del calendario? Indudablemente es reflejo de un cambio sobre el que tendremos muchas cosas que decir a su debido tiempo: un cambio del retrato de Jesús como «hijo de Dios», una figura esencialmente judía y totalmente humana, a su presentación como «Dios el hijo», imagen sacada del politeísmo pagano.

En cuanto a la *fecha* de la Navidad, no hay mejores probabilidades que 1 de cada 365 de que el cumpleaños de Jesús cayera en el 25 de diciembre. Varias fechas distintas se han disputado el título -entre ellas el 20 de mayo, el 19 de abril, el 17 de noviembre, el 28 de marzo, el 25 de marzo y el 6 de enero- y transcurrieron casi quinientos años antes de que el 25 de diciembre gozara de aceptación general. La elección de esta fecha no fue fruto de la investigación histórica, sino que obedeció en gran medida a la influencia de otras religiones.

No fue casualidad que el 25 de diciembre fuera el cumpleaños del «Sol Invicto» (*Sol Invictus*), la principal festividad del mitraísmo, popular religión mística que data de las postrimerías del imperio romano y que compartía diversos elementos con el cristianismo, entre los que destacan la importancia que daba al renacimiento y a la salvación.

Puede que el hecho de que asociemos la Navidad con luces y fuego sea un vestigio de la celebración general del solsticio de invierno del 21 de diciembre, especialmente en el norte de Europa. El nochebueno, el brillante árbol iluminado y las velas que siguen siendo tan propias de la Navidad son evidentemente tradiciones paganas que, en consonancia con la acostumbrada política eclesiástica de la Edad Media, fueron adaptadas al uso cristiano en lugar de condenadas de entrada.

Probablemente, tampoco es coincidencia que la Navidad caiga tan cerca del Chanukah, la festividad judía de las luces que dura una semana y cuya fecha, determinada por el calendario lunar, cae generalmente dentro del plazo de una o dos semanas del 25 de diciembre. Pero el Chanukah no es solamente la festividad de las luces: su propósito principal es celebrar la liberación del pueblo judío de las manos de un enemigo mortal empeñado en su total destrucción, el rey selúcida Antioco «Epifanes» de Siria. Dicho de otro modo, el Chanukah tiene algo de contexto mesiánico, rasgo distintivo subyacente en todos los cuentos de la Navidad cristiana.

El mercantilismo y el jolgorio general que caracterizan a la moderna celebración de la Navidad derivan de una festividad pagana, la Saturnal romana, celebración que duraba una semana y cuyo último día era el 25 de diciembre. Puede que a muchos de los predicadores cristianos del siglo XX que truenan contra el mercantilismo de la Navidad, y que instan a su grey a recuperar el espíritu cristiano de la fiesta, les sorprenda saber que el espíritu exuberante que ellos condenan era el espíritu *original* de la Navidad o, cuando menos, el espíritu original del 25 de diciembre.

Corrección de la numeración de los años

Una de las pesadillas de muchos jóvenes estudiantes es el tener que contar los años hacia atrás cuando caen antes de la era cristiana. Este concepto de «fechas negativas» no sólo es engorroso sino que, además, surte un efecto más grave: el de dar la impresión *totalmente falsa* de una súbita ruptura brusca en la historia mundial entre el año 1 «a.C.» y el año 1 «d.C.».

El año 1 «d.C.» no significa nada ni siquiera para el cristiano devoto, toda vez que *no* fue el año del nacimiento de Jesús, aunque Dionisio Exiguus, el monje romano del siglo vi que fue el primero en introducir el actual sistema de numeración, había supuesto que lo era. La opinión moderna al respecto es que Jesús nació cuatro años antes, ya que esto enlaza con el punto de vista del Evangelio (Mt., 2, 4) de que nació durante el reinado de Herodes el Grande, el cual murió cuatro años antes de la fecha que escogió Dionisio Exiguus para el comienzo de la era cristiana.

CAPÍTULO 1 - EL NACIMIENTO DE UN MITO

Jesús nació en Belén. ¿O no fue así? Es uno de los «hechos» más conocidos del cristianismo y gracias a él la ciudad de Belén cuenta con una próspera industria turística.

¿Pero es verdadero? ¿Nació *realmente* Jesús en Belén? Por desgracia, hasta los autores de las escrituras cristianas discrepan entre ellos. Tanto Mateo como Lucas dicen que sí, mientras que Juan (7, 41-42) y Marcos (1, 9; 6, 1) dan la impresión de no haber oído hablar jamás del supuesto nacimiento de Jesús en Belén y creen que su lugar de nacimiento fue Nazaret, pequeña población situada en la región septentrional de Galilea, en el otro extremo del país de donde se encuentra Belén.

Pero ni siquiera las crónicas de Mateo y Lucas concuerdan realmente. Lucas es muy consciente de que la gente de la época asociaba a Jesús con Nazaret y no con Belén, por lo que se siente obligado a explicar a sus lectores cómo fue que este galileo naciera casualmente tan lejos de casa.

Hoy día estamos mucho más acostumbrados que entonces a la idea de que los bebés nazcan lejos de casa. Actualmente incluso sabemos de bebés que nacen en un taxi o a bordo de un avión a medio camino entre dos continentes. Pero en el período del que nos ocupamos los viajes eran lentos, molestos y peligrosos y la mayoría de la gente pasaba toda su vida en un pueblecito sin aventurarse nunca a alejarse más de unos kilómetros de él.

De ahí que Lucas crea necesario darnos una explicación sobre por qué Jesús nació en Belén. Y, ¿cuál es esta explicación? Es la conocida historia sobre el censo romano. Dice Lucas que se promulgó un decreto imperial que exigía que todo el mundo volviera «cada uno a su ciudad» (2, 3). En el caso de José y María esto significaba que tenían que desplazarse de Nazaret a Belén, que era la ciudad de José.

A simple vista, esto parece bastante convincente. ¡No hay nada como un pequeño detalle para ganarse la confianza de un auditorio! Si seguimos investigando, no obstante, descubrimos que la historia es totalmente falsa.

Después de todo, ¿qué es un censo? Nuestra época, por supuesto, sabe mucho más de números que cualquier época anterior y nos pasamos la vida contando, midiendo, calculando y comprobando todo lo comprobable, ¡a veces (o al menos eso parece) sin otra razón que la de ejercitar nuestro conocimiento de los números! En la mayoría de los estados modernos se censa a la población cada equis años. Se trata sencillamente de contar las cabezas para ver cuántos habitantes tiene el país. Pero, a pesar de la aparente falta de sentido de esta operación, el censo tiene un propósito eminentemente práctico. No se trata sólo de ver si el conjunto de la población ha aumentado o disminuido, sino también, entre otras muchas cosas, de si se ha desplazado de unas regiones a otras. Dicho de otro modo, un censo es un ejercicio muy práctico. Lo que interesa al que hace el censo es dónde *está* la gente, no dónde estuvo en otra ocasión o de dónde proceden sus antepasados.

Al gobierno romano, compuesto esencialmente por administradores realistas, prácticos, las cifras por las cifras le interesaban aún menos que a la mayoría de los gobiernos modernos. De hecho, el censo romano tenía un objetivo práctico concreto: la tributación. El gobierno deseaba saber cuánta gente había en cada localidad con el fin de poder calcular los impuestos que se cobrarían de cada una. Y, ¿dónde habría pagado sus impuestos José? No en Belén, aunque su familia procediera originariamente de allí, sino en Nazaret, donde, como admite alegremente incluso el propio Lucas, residía en realidad. Así, pues, visto a la luz de la historia, nada podía estar *menos* en consonancia con la verdadera naturaleza y propósito de un censo romano que el que una persona se desplazase de su lugar de residencia a algún remoto y supuesto lugar de nacimiento o ciudad natal de sus antepasados.

Una pequeña pega, sin embargo, es que el censo romano no habría afectado a Nazaret en ningún caso, ya que Galilea no estaba bajo la dominación romana, sino que tenía su propio gobernante, el «tetrarca» Herodes Antipas, hijo del rey Herodes.

Pero ese no es el único problema relacionado con el censo. Es obvio que Lucas tiene gran empeño en que aceptemos su historia de que Jesús nació en Belén, por lo que nos da explicaciones muy detalladas al respecto. De hecho, llega al extremo de especificar el nombre del gobernador romano bajo el cual se llevó a cabo el censo: Cirenio. Hubo ciertamente un gobernador llamado así (o Quirinius, que es la forma latina del nombre) y, lo que es más, sabemos por las fuentes romanas que hizo un censo. Pero su mención por Lucas en relación con el nacimiento de Jesús crea más problemas de los que resuelve. Sobre todo, hay un problema de fechas. Ciertamente Quirinius llevó a cabo un censo, ¡pero en un momento en que Jesús ya hubiera tenido diez años de edad! Da la casualidad de que el censo de Quirinius puede fecharse con precisión por medio de la crónica muy detallada que nos da el historiador Josefo (*Antigüedades judías*, 18, 1). Según Josefo, fue enviado a realizar el censo poco después de que Roma se anexionase Judea, cosa que ocurrió en el año 6 o 7 de nuestra era. Es obvio que el propósito de dicho censo era hacer un «inventario» inicial en vista de que Judea iba a ser gobernada directamente por funcionarios romanos.

Algunos comentaristas cristianos han admitido alegremente que la datación del censo por Lucas adolece de un retraso de diez años, pero no han hecho nada más. Sin embargo la mayoría de los autores cristianos que han tratado este tema han reconocido que *si* admiten este error aparentemente trivial por parte de Lucas, entonces se viene abajo toda la historia según la cual Jesús nació en Belén. Esto ha sido motivo de que se hicieran algunos intentos desesperados de justificar lo que afirma Lucas sobre el censo.

Con la ayuda de una inscripción que describe a un militar romano cuyo nombre no sabemos, los apologistas se han apresurado a sugerir que tal vez Quirinius, sin que conste en ninguna parte, estuvo *antes* en la zona y que el militar anónimo no fue otro que el gobernador, convenientemente datado en la época del nacimiento de Jesús. Aparte de la total falta de pruebas que permitan llegar a una conclusión tan improbable, hay otra pequeña pega: la fecha del nacimiento de Jesús que se acepta de modo general corresponde a una época en que Roma no tenía ninguna jurisdicción en Belén o en Nazaret, por lo que no *pudo* haber censo alguno que coincidiera con su nacimiento.

Esto es así porque Jesús nació en vida del rey Herodes «el Grande». ¿Cómo lo sabemos? Porque nos lo dicen el propio Lucas (1, 5) y Mateo (2, 1). El problema es que Herodes murió en el año 4 a.C., sus buenos diez años antes del censo de Quirinius, y durante el reinado de Herodes no es posible que se hiciera un censo romano en su territorio, que incluía tanto a Judea como a Galilea, es decir, tanto a Belén como a Nazaret.

Está claro, pues, que Lucas se ha armado un lío en este sentido. Por un lado, data el nacimiento de Jesús en el año 4 a.C. *como más tarde*. Por otro lado, relaciona el nacimiento de Jesús con un acontecimiento que tuvo lugar un decenio más tarde. ¿Cuál de las dos historias debemos creer? ¿Importa cuál?

Sí, *si* importa. Importa porque la aceptación de que el nacimiento de Jesús tuvo lugar durante el reinado del rey Herodes acabará finalmente con la historia del nacimiento en Belén, la cual, como ya hemos visto, en todo caso debe rechazarse por otras razones.

Uno de los detalles más conocidos de la historia de Belén es el incidente relativo a la posada y el pesebre. La escena encantadora y patética que nos pinta Lucas (y, por cierto, él es el *único* evangelista que la describe) ha cautivado a tantas generaciones de niños y adultos que nadie se ha parado a hacerse unas cuantas preguntas básicas. Tales como: para empezar, ¿qué hacían José y María buscando alojamiento en la posada? Los hoteles, posadas, paradores y demás eran muy escasos en el mundo antiguo en su conjunto. Los viajeros solían hospedarse en casa de amigos o parientes. ¿Por qué no lo hicieron así José y María? Al fin y al cabo, ¿no estaban en la ciudad natal de José? Esa, según Lucas, era la única razón del viaje a Belén. ¿O debemos creer que en Belén no quedaba ni un solo miembro de su familia?

Cuanto más atentamente examinamos la historia de Belén, más se desintegra ante nuestros ojos. Veamos otro detalle: ¿Por qué María acompañó a José a Belén? No sólo es una imprudencia que una mujer en avanzado estado de gestación emprenda un viaje largo y peligroso, sino que nadie ha pretendido jamás que la familia *de María* fuese de Belén; sólo la de José. Si José y María hubieran sido marido y mujer en aquel momento, eso explicaría que ella le acompañase, pero *no* estaban casados. (Volveremos sobre este hecho interesante dentro de poco.)

Hasta aquí hemos limitado nuestros comentarios a la crónica del nacimiento de Jesús que hace Lucas. Pero, ¿y Mateo, que también sitúa el nacimiento en Belén (2, 1)? A diferencia de Lucas, Mateo no dice ni una palabra acerca de un censo, ni hace mención alguna de una posada o un pesebre. Al contrario, la crónica de Mateo nos da la impresión de que Belén era el hogar permanente de José y María y dice que Jesús nació en una «casa» (2, 11). La primera vez que alude a Nazaret, Mateo juzga necesario dar una explicación especial de la decisión de José y María de instalarse en Galilea en vez de en Judea (2, 22), perpetuando así la impresión inicial de que era Belén y no Nazaret el lugar habitual de residencia de José y María.

Pero, si *realmente* hubiera sido así, entonces, ¿por qué Lucas se arma un lío con el fin de *explicar* el hecho de que la pareja resida en Belén? Seguramente porque Lucas sabía que Belén no era su lugar de procedencia,

pero se sintió obligado a situarlos allí contra viento y marea, con el objeto de presentar Belén como lugar de nacimiento de Jesús. Mateo se preocupa igualmente de enmarcar el nacimiento en Belén, pero adopta una técnica diferente. En lugar de inventar una historia con el objeto de trasladar a José y María de Nazaret a Belén, ¡astutamente nos da la impresión de que siempre habían vivido allí! Pero su preocupación por hacer de Belén el lugar de nacimiento de Jesús aflora de todos modos a la superficie. Aflora especialmente en su cita (levemente tergiversada) del conocido pasaje del profeta Miqueas (5, 2) que predice que sería de Belén de donde saldría el Mesías judío (Mt., 2, 6).

Tenemos aquí la clave de todo el problema del nacimiento de Jesús. Tanto Mateo como Lucas quieren demostrar a sus lectores que Jesús era el Mesías de que hablaban los escritos proféticos judíos. Uno de los prerequisites esenciales del Mesías era que naciese en Belén. Por tanto, con el fin de «estar calificado» Jesús sencillamente *tenía* que contar en su haber con un nacimiento en Belén. Si tuviéramos sólo la crónica del nacimiento que hace Mateo y no la de Lucas, bien hubiésemos podido creer que Jesús había nacido efectivamente en Belén. Pero Lucas se traiciona a sí mismo al inventar una historia complicada y a todas luces falsa con el objeto de «probar» el nacimiento en Belén, con lo que sin querer pinta todo el episodio con el pincel de la ficción.

Contrastando tanto con Mateo como con Lucas, Juan, el autor del cuarto evangelio, no está tan interesado en establecer las credenciales de Jesús como el Mesías judío *en el sentido judío tradicional*.

En general se está de acuerdo en que Juan escribió su evangelio para un público no judío, lo que explica por qué quita importancia en su libro a la afirmación de que Jesús era el Mesías judío que profetizaban las escrituras judías.

Dicho de otro modo, Juan no tenía ningún interés personal en lo que respecta al lugar de nacimiento de Jesús, por lo que resulta aún más intrigante lo que dice sobre él. Es interesante que relate un incidente que tiene relación directa con el tema. Nos dice (7, 40 ss.) que los judíos de la época de Jesús debatían la cuestión de si debían aceptar o no la pretensión de Jesús de ser el Mesías, siendo el principal reparo a la aceptación el origen galileo de Jesús (7, 41). Los que rechazan la pretensión mesiánica de Jesús se le enfrentan directamente con el prerequisite profético: «¿No dice la Escritura que del linaje de David, y de la aldea de Belén, de donde era David, ha de venir el Cristo?» (7, 42). ¿Hace Juan que Jesús o uno de sus discípulos conteste explicando que Jesús *era* en verdad descendiente de David y que *había* nacido en Belén tal como se requería? En absoluto. Por el contrario, Juan da por sentado que Jesús *no* reunía estos prerequisites de la profecía mesiánica judía. Para Juan esto no tenía mucha importancia; por tanto, son aún mayores las razones para dar crédito a lo que dice sobre ello.

La genealogía de Jesús

El extracto de Juan que acabo de citar también introduce otra cuestión muy importante: la genealogía de Jesús. Los escritos proféticos judíos dicen claramente que el Mesías no sólo debía nacer en Belén, sino que, además, tenía que ser descendiente del rey David. Ese es el requisito realmente importante y el motivo de la insistencia en que Jesús nació en Belén. De hecho, la *única* razón por la que se requería que el Mesías naciera en Belén era precisamente que ésta era la ciudad de David.

Pero, incluso en el supuesto de que aceptásemos como hipótesis que el nacimiento ocurrió en Belén, como cuenta Lucas, lo cual es sumamente improbable, esta misma historia revela que ni José ni María tenían parientes que viviesen en Belén. ¿Qué decir, pues, del requisito de que el Mesías descendiera de David?

Tal como acabamos de ver, Juan no trata siquiera de persuadir a sus lectores de ello. Como de costumbre, sin embargo, tanto Mateo como Lucas se muestran más preocupados por hacer que Jesús encaje en el molde mesiánico de las escrituras judías. En consecuencia, ambos autores nos dan un árbol genealógico detallado en que la ascendencia de Jesús se remonta hasta el rey David. El árbol genealógico de Mateo (1, 1-17) empieza con Abraham, el primero de los patriarcas judíos, mientras que Lucas (3, 23-38) va más lejos aún, ¡ya que se remonta hasta Adán! A primera vista, todo esto parece muy convincente. Después de todo, ¿cuántas familias modernas pueden seguir su ascendencia hasta mil años atrás, que es la diferencia de tiempo que hay entre David y Jesús?

Un examen más atento revela varios puntos oscuros. En primer lugar, hay una enorme diferencia entre las dos genealogías incluso en el número de generaciones que separan a Jesús del rey David. Mateo nos dice específicamente que hubo 28 generaciones, 14 desde David hasta el exilio en Babilonia y otras 14 desde el exilio hasta el nacimiento de Jesús (1, 17). Lucas no da cifras, pero la cuenta del número de nombres que menciona como antepasados de Jesús da un total de no menos de 41 generaciones para el mismo período que representan las 28 de Mateo. Para el período de mil años y pico las 41 generaciones de Lucas dan un promedio de poco más de 24 años cada una. Las 14 generaciones de Mateo, desde David hasta el exilio, dan un promedio

de unos 28,5 cada una, pero sus 14 últimas generaciones dan un promedio enorme: 41,5 años.

¿Y qué? Estas discrepancias son tan grandes que no pueden pasarse sencillamente por alto. Lo que revelan es un intento por parte de ambos autores de hacer juegos malabares con las cifras. Las dos genealogías son muy diferentes entre sí, pero una cosa que tienen en común es el número siete. Ya hemos señalado la cuenta de Mateo de 28 generaciones desde David hasta Jesús. Pero lo que es quizás aún más significativo es que tradicionalmente se supusiera que había catorce generaciones desde Abraham, el padre fundador del judaísmo, hasta el rey David. Esto lo menciona específicamente también Mateo (1, 17), pero él lo tomó directamente de la antigua tradición judía (por ejemplo, 1 Cr., 2, 1-15). Parece ser que Mateo estaba decidido a encontrar la misma pauta numérica en la descendencia de David desde Abraham. Pero, ¿por qué *atorce* generaciones cada vez? Porque en la antigüedad se consideraba el siete como un número sagrado, místico o incluso mágico, y catorce es sencillamente dos veces siete.

Había *siete* días en una semana; el *séptimo* día era un día de descanso; Jacob trabajó por la mano de Raquel durante *siete* años y luego, al ser estafado por su suegro, durante otros siete años; hubo *siete* años de abundancia en el Egipto de José, seguidos por *siete* años de hambre. Estos no son mas que unos cuantos ejemplos de la importancia del siete y sus múltiplos en la antigua tradición judía.

El árbol genealógico de Lucas utiliza el número siete también, pero de modo distinto a como lo emplea Mateo. Hay un total de 77 (es decir, 11×7) generaciones en su línea de descendencia desde Abraham hasta Jesús (3, 23-38).

Dicho de otro modo, tanto Mateo como Lucas están decididos a alinear la genealogía de Jesús con las genealogías judías tradicionales, usando el número místico siete al objeto de revestir el nacimiento de Jesús con un aura de destino divino.

Pero estas trampas con las cifras, junto con las discrepancias numéricas entre las dos genealogías, difícilmente pueden inspirarnos mucha confianza en una o en la otra.

Sin embargo, esta cuestión numérica es un problema sin importancia en comparación con los que encontraremos cuando empecemos a examinar los nombres que aparecen en los dos supuestos linajes. ¡Entre David y Jesús, un período de mil años, sólo dos nombres (tres si incluimos al padre de Jesús, José) aparecen en ambas listas! Son los nombres de Zorobabel y de su padre, Salatiel (Mt., 1, 12; Lc., 3, 27). Ahora bien, Zorobabel era una figura destacada de la historia judía en la época del retorno del exilio en Babilonia, unos quinientos años antes del nacimiento de Jesús. A la sazón Zorobabel era reconocido como jefe del pueblo judío y parece probable que fuera en verdad descendiente del rey David, sin embargo, desde el punto de vista de Mateo y Lucas, tenía mas importancia la cuestión de si era posible que el linaje de Jesús se remontase hasta Zorobabel. Tanto Mateo como Lucas intentan que así sea, pero con resultados totalmente conflictivos. No hay un solo nombre en común, en sus dos genealogías, entre Zorobabel y José. Hasta el nombre del padre del propio José, el abuelo de Gestas, es totalmente distinto en las dos listas. Mateo le llama Jacobo, mientras que Lucas nos dice que su nombre era Eh, dos nombres del todo incompatibles. (El abuelo de José, llamado Matat por Lucas y Matán por Mateo, es la única persona entre Zorobabel y José que tiene siquiera la posibilidad de ser común a ambas genealogías.)

Sólo una conclusión puede sacarse de esta enorme diferencia entre las dos supuestas genealogías: tanto Mateo como Lucas están decididos a que la descendencia de Jesús proceda del rey David. De hecho, *tienen* que hacerlo así con el fin de mantener que era el Mesías que predijeron los profetas judíos. Pero esta muy claro que no tenían *pruebas* de su descendencia real, de modo que cada uno de ellos se *inventó* un linaje que vinculara a Jesús con Zorobabel y, a través de éste, con el rey David.

Huelga decir que este problema de la incompatibilidad de los dos linajes no ha pasado desapercibido. Hasta tal punto se desesperaron algunos comentaristas cristianos que recurrieron a la pretensión (le que las dos genealogías ni siquiera tenían que ser la misma. El árbol genealógico de Mateo, según ellos, es el de José, mientras que el de Lucas es el de María. Es de suponer que de esta manera se esperaba no sólo resolver el problema de las diferencias incompatibles entre las dos genealogías, sino también presentar a María y a José como descendientes de David. Por desgracia para ellos, sin embargo, los textos mismos son demasiado claros. La genealogía de Lucas no menciona siquiera el nombre de María en ninguna parte, sino que deja bien sentado que se trata del linaje de José (3, 23).

Desde luego, *habría* sido más conveniente para el cristianismo que Lucas *hubiese* atribuido la descendencia de David a María en vez de a José. ¡Porque, según la teoría del «alumbramiento por una virgen», José *no* era el padre de Jesús en ningún caso!

Dicho de otro modo, la descendencia de Jesús del rey David a *través de José*, que tanto Mateo como Lucas se empeñan en que aceptemos, anula otra de sus creencias más apreciadas, a saber: la idea de que Jesús era el «hijo de Dios» y de que su madre, María, era virgen. La creencia en un nacimiento a partir de una virgen es aun más difícil de aceptar que la descendencia de Jesús del rey David y, ciertamente, las cosas no son más fáciles para el cristianismo cuando uno se da cuenta de que estas dos creencias inverosímiles son por su propia naturaleza mutuamente excluyentes.

El alumbramiento por una virgen

¿Qué pruebas existen de un acontecimiento tan notable y milagroso? Como de costumbre, los evangelios cristianos no concuerdan unos con otros. Una vez más, Mateo y Lucas son los únicos que atribuyen a Jesús un nacimiento a partir de una virgen, mientras que Marcos y Juan no lo mencionan en ninguna parte. En general, la falta de algún dato supuesto de una fuente no es una prueba muy buena contra la veracidad de tal dato. Después de todo, cada autor debe seleccionar sus datos de entre una gran abundancia de ellos y hacer la selección de acuerdo con lo que considere significativo. Y no puede garantizarse que dos autores dados tengan exactamente la misma serie de prioridades. Pero un alumbramiento por una virgen es un acontecimiento *tan* notable y *tan* milagroso que resulta difícil entender que *algún* autor pudiera olvidarse de mencionarlo, ¡y menos aun un autor tan preocupado como Marcos y Juan por demostrar que Jesús *era* un notable hombre de milagros! La única conclusión que podemos sacar es que estos dos autores o bien no conocían la historia del nacimiento de Jesús del vientre de una virgen o, en caso de conocerla, no creían en ella. En ambos casos es un fuerte golpe a nuestra aceptación de dicha historia.

Tanto Mateo como Lucas vinculan la historia del alumbramiento por una virgen directamente con la pretensión de que Jesús era el Mesías judío. Lucas hace que el ángel Gabriel se le aparezca a María para anunciarle el inminente nacimiento de un hijo (1, 26-36). En su gráfica descripción de la escena María se siente algo turbada al recibir la noticia y afirma específicamente que nunca ha tenido relaciones sexuales (1, 34). Aparte de este énfasis que da a la virginidad de María, Lucas deja bien sentadas varias cosas más:

1. María, aunque soltera y virgen, está prometida con José (1, 27).
2. La concepción debe verse como una señal de favor divino a María (1, 28, 30).
3. El niño que va a nacer será «el hijo de Dios» (1, 35).
4. El rey David es presentado como «padre» del niño (1, 32).
5. El niño que va a nacer «reinará sobre la casa de Jacob para siempre» (1, 33).
6. El niño se llamará Jesús (1, 31).

Es obvio que cuando se presenta a Dios como «padre» del niño lo único que se pretende decir es que es su «antepasado» y esta afirmación es una forma abreviada de decir que el niño que va a nacer será el Mesías. Pero, ¿cómo puede el niño no nacido aun ser al mismo tiempo el «hijo de Dios» y el hijo de José? La respuesta es que no puede, porque, como ya hemos visto, su pretensión de ser descendiente de David depende de la paternidad de José, imprecisamente el atributo que aquí se le está negando!

La afirmación de que reinará «sobre la casa de Jacob» viene a demostrar hasta qué punto la imagen que aquí se presenta del Mesías es tradicionalmente judía. «La casa de Jacob» no es más que otra manera de decir «los hijos de Israel», toda vez que Jacob o Israel es uno de los tres patriarcas judíos. Dicho de otro modo, se ve al Mesías no sólo como salvador, sino también como gobernante sobre un reino terrenal, extremo sobre lo que tendremos más que decir en el capítulo siguiente.

La crónica más breve que de la anunciación hace Mateo (1, 18-25) se parece a la de Lucas sólo que en ella el ángel se le aparece a José en vez de a María. Además, como de costumbre, Mateo utiliza una cita de las escrituras judías para «demostrar» la veracidad de sus afirmaciones, en esta ocasión una de las profecías mesiánicas más conocidas de todas, derivada del profeta Isaías: «He aquí, una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Emmanuel (Mt., 1, 23)». Digo «derivada» del profeta Isaías y lo digo premeditadamente, porque hay una diferencia muy significativa entre la versión de la profecía que da Mateo y el original (Is., 7, 14). La profecía de Isaías no se refiere en absoluto a una virgen, sino sencillamente a una muchacha o mujer joven. La lengua hebrea, en la que, por supuesto, está escrita la profecía, tiene dos palabras muy distintas. Una es la palabra *betulah*, que se encuentra con frecuencia en las escrituras judías con el significado específico de 'virgen'. En el capítulo 22 del Deuteronomio, por ejemplo, *betulah* y el nombre abstracto formado a partir de ella, *betulim*, 'virginidad', aparecen no menos de seis veces en un contexto sexual. El propio Isaías emplea la palabra *betulah* en cinco ocasiones, incluso allí donde habría meramente una *suposición* de que la muchacha en cuestión era virgen. Pero en la profecía de que nos ocupamos Isaías usa una palabra totalmente distinta, *almah*, que es mucho más general y se refiere sencillamente a una muchacha joven en edad casadera.

¿Hay algún motivo para la elección de vocabulario que efectúa el profeta aquí? La palabra *betulah* se aplica exclusivamente a muchachas sin ninguna experiencia sexual. Pero en el pasaje en cuestión Isaías se ocupa de una mujer casada que ya está embarazada o lo estará dentro de poco; de alguien, dicho de otra forma, que ciertamente *no* podría ser virgen. Se desprende claramente del contexto que Isaías no habla aquí de alguna figura mesiánica del futuro remoto, sino de un niño nonato *concreto*, a saber: el hijo del rey Acáz, el que más tarde sería llamado Ezequías, uno de los reyes «buenos» de Judá, ¡que vivió alrededor de setecientos años antes

de la época de Jesús! Hubiera sido del todo equivocado que Isaías llamara «virgen» a la esposa de Acáz, motivo por el cual no emplea la palabra *betulah*, sino la más general *almah*.

De hecho, no sólo usa el profeta una palabra diferente, sino que también coloca delante de ella el artículo determinado «la». Correctamente traducido, lo que dice Isaías es «la joven mujer concebirá y dará a luz un hijo ... », lo cual confirma nuestra impresión inicial de que Isaías está hablando de una joven mujer *determinada* cuya identidad le es conocida.

No habría habido jamás ninguna doctrina del alumbramiento por una virgen en el cristianismo de no haber sido por la manera en que el pasaje de Isaías aparece traducido en la Septuaginta, la traducción autorizada de las escrituras judías al griego que era la forma de la Biblia con la que más familiarizados estaban los judíos en tiempos de Jesús. El griego era la *linguae franca* de todo el litoral oriental del Mediterráneo y lo utilizaban los judíos así como sus vecinos no judíos.

El griego *tiene* una palabra, *neanis*, que corresponde al significado más generalizado de la palabra hebrea *almah*, pero que es relativamente rara. Puede que ésta sea la razón por la cual los traductores de la Septuaginta utilizaran la palabra de uso *parthenos* o 'virgen', que es la que equivale apropiadamente al vocablo hebreo *betulah*, para representar la palabra *almah* en la profecía de Isaías.

Probablemente Lucas no era siquiera de origen judío, por lo que es improbable que pudiera leer la Biblia en hebreo, aun en el caso de que hubiese querido hacerlo. Aunque no cita a Isaías, *sí* relaciona el nacimiento a partir de una virgen directamente con su pretensión de que Jesús era el Mesías judío. Por tanto, si efectivamente sacó la idea del alumbramiento por una virgen de Isaías, sólo pudo hacerlo de la versión griega, en la que se hace que Isaías profetice el nacimiento de un hijo de una *virgen*, ¡cosa que él no tenía intención de hacer!

Pero, ¿qué decir de Mateo? Ciertamente él *era judío* y, lo que es más, sus citas bíblicas, al menos a veces, proceden del texto hebreo. También se dice de él (así lo dijo un tal obispo Papias, que escribió más o menos en el año 130) que «redactó las *logia* en lengua hebrea». Se ha discutido mucho esta afirmación, ya que el significado del término *logia* no está claro del todo. Es una palabra griega que se traduce literalmente por 'oráculo', por lo que es probable que se refiera a los «textos-pruebas» bíblicas que Mateo es tan aficionado a citar: en conjunto emplea no menos de sesenta de ellas. Pero, por supuesto, incluso en el caso de que Mateo acudiera realmente a la Biblia hebrea en busca de estos pasajes, ello no impide que pudiera verse influido por la Septuaginta al traducir la «joven mujer» de Isaías por 'virgen'.

Pero también es posible que hubiera otros motivos para ello. Entre otras cosas, está claro que siempre se había cernido un gran interrogante sobre la moralidad sexual de María. Sin embargo, a diferencia de la historia del nacimiento del vientre de una virgen, estas dudas relativas a María se reflejan en los cuatro evangelios cristianos y, además, en fuentes no cristianas. Es evidente que se trataba de un tema que turbaba mucho a los primitivos cristianos.

Tanto Mateo como Lucas dicen específicamente que María estaba *desposada* con José en el momento de la concepción de Jesús, pero no explicitan que estuviera casada con él (Mt., 1, 18; Lc., 1, 27; 2, 5).

De hecho, de la crónica de Lucas no se desprende que *alguna vez* llegaron a casarse. Todavía están simplemente desposados en el momento del supuesto viaje a Belén (2, 5) y Lucas nunca vuelve a abordar el tema. Dicho de otro modo, en lo que se refiere a la narración de Lucas, María parece ser una «madre soltera». Incluso hoy día, cuando en ciertos países las madres solteras reciben un subsidio económico especial del estado, ser una «madre soltera» sigue llevando consigo un gran estigma. Hasta qué punto era mayor dicho estigma en la antigüedad, y especialmente entre los judíos, lo demuestran los castigos al adulterio que se detallan en el Deuteronomio. El castigo extremo, la lapidación, se reserva para la muchacha desposada que voluntariamente comete adulterio antes de su matrimonio (Dt., 22, 23.24) o la recién casada a la que no se halle virgen en su noche de bodas (Dt., 22, 20-21).

En la versión de la historia de Mateo José y María sí se casan, pero no hasta *después* de descubrirse el embarazo de María y *después* de que un ángel persuada a José a recapacitar (Mt., 1, 18-25). Lo primero que pensó al enterarse de que María estaba encinta fue dejarla secretamente, aunque hubiera tenido derecho, como Mateo nos dice específicamente, a «infamarla» (1, 19), es decir, haciendo público su adulterio y haciéndola Castigar por ello.

Así, pues, tanto en Mateo Como en Lucas lo único que se interpone entre María y el adulterio es la pretensión de que su embarazo fue causado por intervención divina en vez de humana. Esta misma pretensión es también el único escudo que tiene Jesús para protegerse de las acusaciones de ilegitimidad.

Puede que recurrir a una explicación tan rebuscada del nacimiento como forma de salir del punto muerto sea un indicio de la desesperación que sentían estos dos autores cristianos. Es bastante significativo que en ninguna otra parte de las escrituras cristianas se mencione un nacimiento a partir de una virgen en el caso de Jesús. Esto incluye todas las epístolas de Pablo, además de los evangelios de Marcos y Juan. Asimismo, si bien omiten atribuir una paternidad divina a Jesús, estos dos autores revelan algo de las dudas que rodeaban su legitimidad.

En medio de una discusión acalorada de la que da noticia Juan, se hace que «los judíos» insulten a Jesús diciéndole «Nosotros no somos nacidos de fornicación» (8, 41). (Hago énfasis en la palabra «nosotros» porque

ésta es la fuerza del texto griego, que utiliza aquí el pronombre «nosotros», que normalmente se omite porque el sujeto ya lo expresa la terminación del verbo.) Este insulto no tendría significado por sí solo, si no conociéramos la antigua creencia judía de que Jesús era ilegítimo. La fuerza del insulto es, pues, clara: significa *'Nosotros no somos nacidos de fornicación ... ¡pero tú sí lo eres!*

En Marcos encontramos a Jesús descrito por sus conciudadanos de Nazaret de la siguiente manera: «¿No es éste el carpintero, hijo de María, hermano de Jacobo, de José, de Judas y de Simón? ¿No están también aquí con nosotros sus hermanas?» (Mc., 6, 3). El único nombre que falta en esta recitación de los parientes de Jesús es el más importante de todos, el de José. Esto no puede ser porque José no fuera el «verdadero» padre de Jesús, toda vez que los que aquí describen a Jesús, judíos nazarenos, ciertamente no habrían creído ninguna historia sobre el nacimiento milagroso de Jesús (aun en el caso de que los seguidores de éste ya estuvieran propagando tales historias, cosa que al parecer no hacían).

Además, cuando esta misma escena se repite en los otros evangelios, el nombre de José *si* aparece:

¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos, Jacobo, José, Simón y Judas? ¿No están todas sus hermanas con nosotros? (Mt., 13, 55-56.)

¿No es éste el hijo de José? (Lc., 4, 22.)

¿No es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y madre nosotros conocemos? ¿Cómo, pues, dice éste: Del cielo he descendido?

(Jn., 6, 42.)

¿Por qué la crónica de Marcos difiere de las restantes? Puede que tenga más sentido invertir la pregunta y decir: ¿Por qué todas estas crónicas posteriores difieren de Marcos? Porque la afirmación de Marcos probablemente no sólo es anterior a todas las demás, sino que es también la fuente de las mismas.

Antes de tratar de explicar esta discrepancia, sería mejor comprender sus implicaciones. La nomenclatura tradicional judía que sigue utilizándose en las sinagogas y en las lápidas sepulcrales se refería a una persona por su patronímico, así «Josué el hijo de Un» o «Cale el hijo de Jefone», siendo el segundo nombre el del padre, nunca el de la madre: ¡a no ser que el nombre del padre fuese desconocido! Dicho de otra manera, sólo una persona de nacimiento ilegítimo sería llamada «Jesús el hijo de María». El hecho de que sus propios contemporáneos y sus conciudadanos de Nazaret, que conocían bien a su familia, llamasen así a Jesús es un claro indicio de que consideraban que pertenecía a esta categoría.

Al parecer, los autores de los demás evangelios cambiaron el segundo nombre de Jesús precisamente para no dar esa impresión. Algunos de los manuscritos menos autorizados del Evangelio de Marcos también hacen un cambio parecido, pero los manuscritos más dignos de confianza llevan la versión citada arriba, que se encuentra también en todas las traducciones autorizadas de las escrituras cristianas de las iglesias occidentales, católicas y protestantes por igual.

Lo que es más, no sólo había una antigua tradición judía y pagana según la cual Jesús fue concebido en adulterio, sino que la tradición incluso identificaba a su padre: un soldado romano llamado Pantera. Según Celso, un pagano que escribió alrededor del año 180, no sólo era María culpable de adulterio con Pantera, sino que además fue declarada culpable de tal acusación y expulsada por José, dando a luz a Jesús en secreto. (Orígenes, *Contra Celso* 1, 28, 32, 69.)

Está claro que todos los evangelios cristianos son muy conscientes de la mancha que empaña el nacimiento de Jesús y dos de ellos ni siquiera tratan de contradecirla. Los otros dos, Mateo y Lucas, que, como ya hemos visto en otro contexto, no desdibujaban inventar historias para sus propios fines, defienden el nacimiento divino de Jesús con el fin de negar la acusación de ilegitimidad. Vista bajo esta luz, la noticia tranquilizadora que el ángel dio a María, en el sentido de que estaba «llena de gracia» (Lc., 1, 28) y la historia sobre la visión que tuvo José y que le llevó a perdonar (Mt., 1, 19-25) pueden explicarse fácilmente como una forma de absolver a María de lo que se consideraba como un pecado mortal.

Tenemos aquí el mejor motivo del mundo para *inventar* una historia sobre un nacimiento a partir de una virgen y, por ende, para seguir la traducción incorrecta de la profecía de Isaías que aparece en la Septuaginta. Una historia como la del nacimiento de Jesús del vientre de una virgen no está nada en armonía con la tradición judía. En las escrituras judías se relatan numerosos nacimientos milagrosos, pero todos estos milagros se detienen mucho antes de llegar a la participación divina en el asunto, en el papel de padre. Por regla general, las historias bíblicas sobre un nacimiento milagroso se refieren al caso de una mujer que da a luz cuando la edad para tener hijos queda ya muy atrás (como es el caso de Sara, la esposa de Abraham) o de una mujer (como las madres de Sansón y del profeta Samuel) que ya hace tiempo que ha abandonado toda esperanza de concebir un hijo. El milagro consiste en curar a la mujer de su infertilidad, pero el nacimiento sigue teniendo lugar del modo normal. De hecho, la sugerencia de que Dios había engendrado directamente un niño humano sólo podía aparecer como blasfema ante la creencia religiosa judía.

Es muy posible que el hecho de que Mateo y Lucas estuvieran dispuestos a correr el riesgo de que les acusaran de blasfemia fuera un indicio de la seriedad con que contemplaban la alternativa: colocar a Jesús la etiqueta de bastardo.

Algunos apologistas cristianos han adoptado el argumento de que la misma improbabilidad de un alumbramiento por una virgen debería persuadirnos de que la historia es verdadera. Pero, en tal caso, ¿por qué sólo la mencionan Mateo y Lucas, pero no Marcos y Juan? Sobre todo, ¿por qué jamás alude a ella Pablo, el autor cristiano más próximo a Jesús en el tiempo? Lo que es más, aunque la afirmación de un nacimiento divino no impresionaría favorablemente a los judíos, los escritos de Pablo -y, para el caso, los evangelios de Marcos y

Juan- iban dirigidos más a paganos no judíos, para los cuales la idea de un nacimiento divino no tenía nada de extraño y, a decir verdad, iba asociada a los nombres de grandes gobernantes y héroes.

El emperador Augusto, que gobernó el mundo romano durante la mayor parte de la vida de Jesús, se llamaba a sí mismo «hijo de un dios» y el dios en cuestión era su padre adoptivo Julio Cesar. Al morir, el propio Augusto fue proclamado dios, como también lo serían en su momento la mayoría de sus sucesores. La mitología griega y romana estaba llena de historias de dioses, especialmente Zeus o Júpiter, el jefe de los dioses, que bajaban disfrazados a la Tierra -dos de los disfraces de Zeus fueron el de toro y, tal vez improbablemente, el de cisne- y dejaban embarazada a una mujer mortal, engendrando así a un semidiós o héroe.

En general, puede decirse que para los griegos y los romanos el abismo que separa a un hombre de un dios no era tan insalvable como creían los judíos. Pero Mateo y Lucas no podían o no querían aceptar del todo la idea de una paternidad divina para Jesús. Al mismo tiempo que afirman dicha paternidad, no pueden renunciar por completo a la idea de que su padre era José, lo cual se refleja en las genealogías. Tal como ya hemos visto, ambas genealogías, la de Lucas además de la de Mateo, tienen por objeto mostrar el linaje de José, como ambos autores dejan bien sentado. El único motivo para sugerir, como han hecho algunos apologistas cristianos, que sólo uno de los árboles genealógicos es el de José y que el otro corresponde a María es resolver el problema de las grandes discrepancias que hay entre ellos. En todo caso, por supuesto, no hubiera tenido sentido que Mateo o Lucas presentasen el linaje de Jesús a través de su madre, toda vez que las leyes de la herencia judía eran estrictamente patrilineales. La única finalidad de las genealogías era reivindicar para Jesús el título de Mesías, ya que éste tenía que ser de estirpe real, descendiente del rey David, y eso sólo podía hacerse a través de la línea masculina y, por consiguiente, a través de José.

Según Juan (1, 43-46), el discípulo Felipe identificó a Jesús con las palabras: «Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la ley, así como los profetas: a Jesús, el hijo de José, de Nazaret» (1, 45). Aunque cabe argüir que Juan es el más antijudío de todos los autores de las escrituras cristianas, y aunque su libro iba evidentemente dirigido a un público no judío, el objetivo esencial de esta descripción es identificar a Jesús como el Mesías judío. Tanto es así, de hecho, que se utiliza el nombre de Moisés para que la identificación sea más autorizada, ¡aun cuando los cinco libros de Moisés no dicen nada de ningún Mesías!

Pero este empleo gratuito del nombre de Moisés al servicio de la causa cristiana no estaba calculado para convencer a los judíos de la época de Juan más de lo que se quería convencerlos con la asociación específica de Jesús con Nazaret, como Juan sabía de sobra. Como ya hemos señalado, el hecho mismo de que Jesús procediera de Nazaret y no de Belén lo registra Juan como uno de los insultos que los judíos arrojaron al rostro de Jesús, judíos que estaban firmemente convencidos, basándose en lo que decía la Biblia, no sólo de que era imposible que el Mesías procediera de Nazaret, sino de que ni siquiera un profeta podía proceder de allí (7, 41 ss.). La identificación de Jesús con el Mesías que hace Juan era, por tanto, una identificación que *sólo* podía resultar aceptable para los no judíos, los cuales, en todo caso, eran el grupo para el que Juan escribía. Pero aquí chocamos con una paradoja: que el único rasgo de la historia del nacimiento calculado para atraer a los no judíos y repeler a los judíos no aparece en el Evangelio de Juan, pero se relata en la obra de Mateo, que *si'* escribía para lectores judíos. Me refiero, desde luego, a la historia del nacimiento a partir de una virgen.

El análisis de la paradoja dispersará definitivamente todas las dudas acerca de la motivación que hay detrás de la historia del alumbramiento por una virgen. En la descripción de Jesús que Juan pone en boca del discípulo Felipe no hay nada que nos ponga sobre aviso de la idea de que hubo tal vez algo que se apartó de lo corriente -ya fuera bueno o malo- en el nacimiento de Jesús. Siguiendo la costumbre judía, se le llama «Jesús el hijo de José», lo cual nos deja con la natural suposición de que José no era sino su padre y el esposo de su madre. Juan escribía totalmente fuera de Judea, en el mundo griego, y es muy improbable que sus primeros lectores hubiesen recibido de otras fuentes alguna noticia desfavorable sobre el nacimiento de Jesús. Así, pues, Juan no tuvo necesidad de recurrir a historias tales como la del nacimiento del vientre de una virgen, a no ser que él creyera en su veracidad, ¡y es evidente que no creía! Una vez más, por tanto, la historia del alumbramiento por una virgen podemos verla como una excusa, una ficción inventada con el objeto de ocultar una verdad sumamente desagradable, a saber: la *verdadera* historia del nacimiento ilegítimo de Jesús.

Las circunstancias infortunadas que rodean su nacimiento también pue⁴en explicar la hostilidad de Jesús para con su madre. En la historia de las bodas de Caná, por ejemplo, Jesús echa a María con cajas destempladas cuando ella tiene la temeridad de señalar que ya no queda vino (Jn., 2, 3-4). Lucas relata un incidente en el que una *mujer* mezclada entre la multitud lanza una bendición a la madre de Jesús: «Bienaventurado el vientre que te trajo, y los senos que mamaste» (Lc., 11, 27). La respuesta que a ello da Jesús es curiosa:

«Antes bienaventurados los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (11, 28). Hay aquí más que una insinuación de que Jesús no consideraba a su madre como perteneciente a la categoría de «los que oyen la

palabra de Dios y la guardan». Tal vez el incidente más notable de todos es el que relatan sin excepción los tres evangelios sinópticos, en el cual, cuando María y los hermanos de Jesús vienen de Nazaret a Capernaum para visitarle, él muestra poco entusiasmo al verles (Mc., 3, 31-35; Mt., 12, 46-50; Lc., 8, 19-21).

En el pasaje que se utiliza como base de la teoría del alumbramiento por una virgen Isaías no se da por satisfecho con predecir el nacimiento de un hijo de la mujer joven en cuestión, sino que de modo característico da el nombre exacto que el niño que aún no ha nacido deberá llevar: Emmanuel o «Dios con nosotros». Si, como parece muy probable, el niño fue en verdad el que sería luego el rey Ezequías, entonces dirías que el padre del niño, Acáz, no deseaba conceder al profeta un triunfo tan fácil dando a su hijo el nombre que indicaba la profecía.

Al aferrarse a esta profecía diciendo que se refería a Jesús, Mateo aparece claramente turbado por la falta de correspondencia entre los nombres. Obviamente, no había forma de cambiar el nombre de Jesús o el nombre que Isaías predice que llevará el niño de su profecía. Pero, para que la falta de concordancia resulte menos crasa, Mateo modificó un poco la cita de Isaías. La profecía de Isaías dice o bien «tú llamas su nombre Emmanuel», el «tú» refiriéndose al rey Acáz, o bien «ella llamará su nombre Emmanuel», y en tal caso la que le llamará así es la madre del pequeño. Esta segunda traducción es la que se da normalmente en las versiones modernas, aunque la Septuaginta dice «tú», pero ambas formas son traducciones igualmente aceptables del hebreo que se conserva en el texto masorético, la Biblia judía autorizada. Una lectura variante hallada en uno de los Manuscritos del Mar Muerto nos presentaría una tercera posibilidad: «su nombre será llamado Emmanuel».

Pero Mateo se aparta de todas estas traducciones en *su* versión del versículo: «y llamaran su nombre Emmanuel» (1, 23), que no es la traducción correcta de ningún texto hebreo corregido. ¿Quiénes son «ellos»? Es algo tan impreciso que inspira cuando menos *alguna* duda en la mente del lector de que el nombre de Emmanuel tenga que ser el que se ponga al niño; deja la impresión de que tal vez Emmanuel es alguna clase de título o apodo que diera al niño el público en general. Pocas dudas puede haber del carácter deliberado de esta desviación de Mateo respecto de todas las tradiciones bíblicas.

Al mismo tiempo, saca el máximo partido del nombre de Jesús, primero incluyéndolo en la afirmación que el ángel hace a José y, en segundo lugar, revistiéndolo con un significado profético especial: «Y dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (1, 21). Vale la pena señalar que aquí, para el nombre de Jesús, Mateo adopta la fraseología que Isaías utilizó para «Emmanuel»: «Tú llamarás su nombre . . .

Jesús no es más que el equivalente griego de un nombre hebreo muy corriente, Josué, cuyo ostentador más famoso era el lugarteniente y sucesor de Moisés, el conquistador de Canaán, Josué el hijo de Nun. La explicación de su significado que da Mateo es incorrecta. «Jesús» no indica que el portador del nombre deba ser un salvador, sino exactamente lo contrario, que debe *ser salvado*. El significado literal de él es 'salvado por Dios' o 'ayudado por Dios', ¡lo cual, a diferencia de la fantástica traducción de Mateo, inviste a Dios, no al portador del nombre Josué-Jesús, de poderes especiales!

Pero aún no hemos agotado el repertorio de historias inverosímiles que sobre el nacimiento posee Mateo. Quedan las que sin ningún género de duda son las más inverosímiles de todas: las de la estrella, los magos y la matanza de los inocentes.

La Estrella, los Magos y la Matanza de los Inocentes

Según Mateo -y nadie más-, el nacimiento de Jesús fue anunciado por la aparición de una estrella «en el Este», a la que seguían «hombres sabios procedentes del Este» o «magos», que fueron conducidos por la estrella al pesebre de Jesús en Belén, donde se postraron ante el recién nacido y le hicieron ricos presentes (Mt., 2, 1-2). ¿ Quiénes eran estos misteriosos y exóticos caballeros y por qué ni ellos ni su estrella aparecen mencionados en ninguna otra fuente, ni siquiera en los otros evangelios cristianos? Se ha discutido mucho sobre los magos y su país de origen ha sido identificado diversamente con Persia, Babilonia y Arabia, por citar sólo tres lugares. La historia mejoró al ser contada. Antes de que transcurriera mucho tiempo los tres magos fueron ascendidos a la categoría de reyes y finalmente adquirieron nombres, biografías ¡e incluso reliquias que actualmente se guardan en la catedral de Colonia! Hasta hace sólo veinte años más o menos la aceptación de la veracidad de la historia de los magos era piedra de toque de la ortodoxia en la Iglesia católica romana.

La estrella también se ha ganado su buena parte de especulación. ¿Era un cometa, una nova, una supernova, un meteoro, un meteorito, la conjunción de dos planetas? Todas las especulaciones de esta índole son prematuras porque presuponen que realmente pudo existir una estrella del tipo que se relata en la historia. Pero, ¿*pudo* existir? Después de todo, de lo que nos ocupamos aquí es de un tipo muy poco usual de cuerpo celeste, un cuerpo al que se suponía capaz no sólo de atravesar el firmamento sino también de guiar a los viajeros durante kilómetros hasta conducirlos a un punto exacto. Una vez se ha reconocido por completo la

imposibilidad de semejante fenómeno, resulta claro que es una tarea inútil tratar de identificar la estrella con algún fenómeno astronómico real.

Que el cometa Halley apareciese probablemente en el año 12 u 11 a. C. -con demasiada antelación respecto al nacimiento de Jesús, de todos modos- realmente no viene al caso, porque los cometas, al igual que los planetas, giran alrededor del Sol siguiendo una órbita elíptica regular que, en el caso del cometa Halley, es un ciclo de 76 años. Cuando el citado cometa apareció por última vez, en 1910, fue visible desde la Tierra durante sólo unos días, lo cual no es suficiente para que los magos hicieran su viaje siquiera desde Arabia o Babilonia, y mucho menos desde Persia o más lejos. Lo que es más, no es posible que un cometa ni ningún otro tipo de cuerpo celeste guiara a unos viajeros hasta un edificio determinado. En cuanto a los meteoritos o «estrellas fugaces», que *si* caen sobre la Tierra, todo sucede tan de prisa que los magos no hubieran tenido tiempo suficiente de envolver su almuerzo, y mucho menos de seguir la estrella hasta Belén. ¿Qué hay de una nova o de una supernova? Ésta es una «estrella nueva», una estrella que anteriormente no era perceptible pero que de pronto, a causa de alguna explosión interna, se vuelve muy brillante, a veces durante varias semanas o incluso más tiempo. Pero, una vez más, no podía hacer de guía, avanzando y luego deteniéndose sobre el punto exacto donde yacía el niño Jesús, como hizo según cuenta Mateo (2, 9). Además, un acontecimiento astronómico tan notable y raro sin duda no hubiera pasado desapercibido por los astrónomos de la época, en un momento en que la astronomía estaba en la flor de la vida.

Durante mucho tiempo una explicación favorita de la estrella era la de que representaba una conjunción de los planetas Júpiter y Saturno, conjunción que, según se calcula, tendría lugar en el año 7 o 6 a. C. Pero, además de la misma objeción que hemos hecho a los otros tipos de fenómenos -a saber: que difícilmente podía señalar la cuna de Jesús-, es improbable que esta conjunción planetaria fuese tan luminosa que pudiera verse sin ayuda de instrumentos ópticos.

Es evidente que, como de costumbre, Mateo sacó la idea de profecías bíblicas que ahora, al nacer Jesús, podía decir que se habían cumplido. El texto principal que emplea Mateo aquí es la visión del futuro del pueblo judío que tuvo el profeta pagano Balaam en el libro de los Números. Contratado por Balac, rey de Moab, para que maldijera al pueblo de Israel, Balaam se encuentra con que, en vez de ello, bendice a los israelitas y les pronostica un futuro magnífico: «Saldrá estrella de Jacob, y se levantará cetro de Israel» (Núm. 24, 17). Tenemos aquí una clara relación entre el Mesías y el signo de una estrella. No es extraño que esta idea se atribuyera a un vidente no judío, ya que era frecuente entre los paganos de la antigüedad que los grandes acontecimientos, tanto buenos como malos, fueran precedidos por fenómenos astronómicos poco corrientes. En la Roma republicana, por ejemplo, la noticia de que se habían visto augurios desfavorables en el cielo bastaba para detener todos los asuntos públicos y aplazarlos hasta un momento más propicio.

Pero, aunque en su origen fue una idea pagana, esta asociación de la llegada del Mesías con la aparición de una estrella luminosa la recogieron los judíos y la incorporaron a la tradición mesiánica, tanto es así que el jefe de la revuelta judía en tiempos del emperador Adriano, alrededor de un siglo después de la muerte de Jesús, cambió su nombre, que era Bar Kosivah, por el de Bar Kochbah ('hijo de una estrella') al pretender que era el Mesías.

Dejemos ya la estrella. ¿Y los magos? También ellos tienen antecedentes bíblicos. En un famoso pasaje en el que Isaías predice la llegada del Mesías leemos: «Y andarán las naciones a tu luz, y los reyes al resplandor de tu nacimiento» (Is., 60, 3). Y luego: «Vendrán todos los de Sabá; traerán oro e incienso, y publicarán alabanzas de Jehová» (Is., 60, 6). Una imagen parecida la encontramos en los Salmos: «Los reyes de Tarsis y de las costas traerán presentes; los reyes de Sabá y de Seba ofrecerán dones. Todos los reyes se postrarán delante de él; todas las naciones le servirán» (salmo 71, 10-11). Aquí tenemos todos los elementos que con tanta asiduidad aplica Mateo a la historia del nacimiento de Jesús: potentados extranjeros que traen presentes de oro e incienso y vienen a rendir homenaje.

¿Por qué no íbamos a creer la historia de Mateo? Porque, no sólo es inverosímil y vaga e inspirada de modo demasiado obvio en las profecías antiguas, las cuales, como veremos, se referían de hecho a un asunto totalmente distinto, sino que carece de todo apoyo por parte de los otros evangelios cristianos, y mucho menos por parte de las fuentes judías o paganas.

Pero Mateo remata este mareante producto de la ficción imaginativa con un *tour de force* tan osado que empequeñece a todos sus cuentos anteriores. Me refiero a su historia sobre la «matanza de los inocentes», según la cual cuando el rey Herodes supo del nacimiento del Mesías en Belén, considerándolo una amenaza a su propia posición, ordenó la muerte de todos los varones de menos de dos años que allí vivieran (Mt., 2, 16). Como de costumbre, la matanza subsiguiente es vista como el cumplimiento de la profecía judía, que en esta ocasión es un pasaje de Jeremías que describe a «Raquel que lamenta por sus hijos» (Jet., 31, 15), tomado completamente fuera de su contexto. Por de pronto, en el pasaje -incluso tal como lo cita Mateo- se dice claramente que la voz de Raquel emana de la ciudad de Ramá, que está ocho kilómetros *al norte* de Jerusalén, mientras que la tumba de Raquel, según el libro del Génesis (35, 19 Ss.; 48, 7), está en el camino de Belén, que se halla unos ocho kilómetros *al sur* de Jerusalén. Además, está claro que Jeremías alude al exilio de los hijos de Raquel, el pueblo judío (o al menos parte de él) y su mensaje a Raquel es un mensaje feliz:

Así ha dicho Jehová: «Reprime del llanto tu voz, y de las lagrimas tus ojos; porque salario hay para tu trabajo, dice Jehová, y volverán de la tierra del enemigo. Esperanza hay también para tu porvenir, dice Jehová, y los hijos volverán a su propia tierra». (Jer., 31, 16-17.)

Otro eco bíblico que es claramente perceptible en la historia de la matanza es el del nacimiento de Moisés, al que hay que esconder entre los juncos con el fin de librarlo del edicto del faraón, según el cual debe darse muerte a todos los hijos varones de los judíos (Éx., 1, 16 ss.). Mateo también sacaba partido de la reputación de crueldad que tenía Herodes, una reputación no del todo inmerecida. Pero el reinado de Herodes lo es todo menos un libro cerrado para la historia. Vivió en una de las épocas más esplendorosas de la literatura que jamás haya visto el mundo y, aunque no ocupaba el centro del escenario en lo que se refiere a los asuntos mundiales, su reinado está bien documentado. Existe una crónica fragmentaria escrita por Nicolás de Damasco, más una crónica detallada en las *Antigüedades judías* de Josefo, por citar sólo dos fuentes. Una matanza de todos los Varones de corta edad de Belén -de ser cierta- difícilmente dejaría de ser mencionada en estas fuentes y su total ausencia de ellas sólo puede señalar en una dirección, a saber: a que Mateo inventó la historia. El motivo por el que lo hizo es obvio. La historia hace que el nacimiento de Jesús -en Belén- sea un asunto de conocimiento público en el momento en que ocurrió e incluso se las arregla para ganarse el apoyo del rey Herodes a la creencia de que Jesús era el Mesías, pues, al fin y al cabo, si Herodes no hubiese estado convencido de que realmente había nacido el Mesías, ¿por qué habría ordenado el asesinato de todos los varones recién nacidos que había en Belén?

Contrastando con la emoción embriagadora que despierta la crónica que hace Mateo del nacimiento de Jesús, Lucas resulta decididamente aburrido. No nos ofrece ninguna estrella, ninguna matanza, y sus humildes pastores (2, 8 ss.) no pueden compararse con el atractivo y el misterio de los magos de Mateo.

Conclusiones

Mateo y Lucas coinciden en afirmar tres cosas principales acerca del nacimiento de Jesús: que fue un nacimiento a partir de una virgen, que tuvo lugar en Belén y que Jesús era descendiente de David. Pero los datos con que se apoyan estas afirmaciones son totalmente distintos en las dos crónicas. En Lucas el nacimiento le es anunciado a María; en Mateo, a José. Mateo hace que José y María se casen; Lucas, no. Ambos ofrecen genealogías para demostrar el linaje davídico de Jesús, pero hay más diferencias que parecidos, especialmente en los nombres de los antepasados más cercanos en el tiempo a Jesús, sobre todo en el del padre del propio José. Lucas recurre a una complicada historia sobre un censo romano para explicar la presencia de José y María en Belén; Mateo da la impresión de que vivían allí permanentemente.

Luego, como acabamos de ver, Mateo nos obsequia con historias sobre una estrella, tres hombres sabios y una matanza, mientras que lo único que puede ofrecernos Lucas en lugar de tales historias son unos pocos pastores sencillos inspirados por visiones angelicales. Asimismo, allí donde Mateo hace que María, José y Jesús huyan de Belén para librarse del mortal edicto de Herodes (2, 13-14), Lucas hace que se queden en Belén cuarenta días y que luego vuelvan a Nazaret pasando por Jerusalén (Lc., 2, 21-39). Cuando Mateo los lleva a Nazaret es en armonía con su versión de la historia, aunque en desacuerdo con todos los demás evangelios -como si ahora fuesen allí por primera vez (Mt., 2, 19-23). Como de costumbre, Mateo nos ofrece un texto bíblico a modo de corroboración: «Y vino [José] y habitó en la ciudad que se llama Nazaret, para que se cumpliese lo que fue dicho por los profetas, que habría de ser llamado nazareno» (2, 23). Este versículo ha llamado mucho la atención, en parte, de todos modos, porque por una vez Mateo no logra encontrar ningún texto bíblico que puede «aplicarse». El supuesto versículo bíblico que «cita» aquí sencillamente no existe! Explicar la palabra «nazareno» como alusión, no a la ciudad de Nazaret, sino más bien al especial juramento nazareo que prestaban figuras bíblicas como Sansón no impide que a Mateo «le salga el tiro por la culata». Está claro que Jesús *no* era un nazareo, puesto que no había renunciado al vino. Pero ni siquiera interpretando el versículo de este modo ayudaríamos a Mateo, ya que tampoco en este caso puede recurrirse a los servicios de un versículo bíblico. A juzgar por el contexto, empero, parece bastante obvio que lo que Mateo trata de hacer es encontrar desesperadamente alguna justificación bíblica del hecho de que José y su familia se instalen en un lugar tan poco probable como Nazaret, un lugar con el cual -según la historia del nacimiento que cuenta Mateo- no habían tenido ninguna relación previa. La única manera en que puede hacerlo es inventando una cita bíblica.

Dicho de otro modo, Mateo y Lucas comparten las conclusiones que desean que acepten sus lectores acerca del nacimiento y la infancia de Jesús, pero no comparten los datos objetivos ni el razonamiento a través del cual deberían haberse sacado tales conclusiones. Las tres conclusiones -que Jesús nació en Belén, que era de descendencia davídica y que el nacimiento fue del Vientre de una virgen- son bastante improbables por sí

mismas, pero, como hemos visto, los rodeos que tienen que hacer Mateo y Lucas para «probarlas» no hacen más que descubrir su juego. Y las fundamentales discrepancias de hecho entre los propios Mateo y Lucas, así como entre ellos y los otros evangelios y fuentes ajenas a éstos, no hacen sino confirmar nuestra opinión de que las afirmaciones que se efectúan en relación con el nacimiento de Jesús -y que en conjunto reclaman para él el título de Mesías de acuerdo con la profecía de las escrituras judías- son tan falsas como los datos que se aportan en apoyo de las mismas.

Por colmo de desgracias, dos de las tres afirmaciones se excluyen mutuamente. Tal como hemos visto, la pretensión de linaje davídico depende de que se acepte a José como padre de Jesús: ¡precisamente lo que niega la teoría del alumbramiento por una virgen!

CAPÍTULO 2 - JESUS EL JUDIO

Aunque quedan pocos cristianos -si es que queda alguno que, como la Iglesia luterana dominada por los nazis en la Alemania de los años treinta, llegarían al extremo de negar los orígenes judíos de Jesús, es éste un tema que muchos cristianos preferirían pasar por alto. Hasta los teólogos cristianos a menudo tienden a recalcar las diferencias entre las enseñanzas de Jesús y las de los rabinos judíos de su tiempo, con lo que suele darse a entender que el cristianismo no sólo es muy distinto del judaísmo, sino también muy superior a él.

Por estas razones es de vital importancia averiguar hasta qué punto era judío Jesús, tanto en su persona como en su actitud ante la Vida.

Los antropólogos nazis obtuvieron cierto consuelo del hecho de que Jesús fuera galileo. Aunque en principio formaba parte del reino de David, Salomón entregó Galilea a los fenicios en pago de una deuda. La región atrajo a una nutrida población no judía, lo que hizo que el profeta Isaías la llamase «Galilea de los gentiles» (9, 1). No volvió a formar parte del estado judío, al ser conquistada, hasta alrededor de un siglo antes del nacimiento de Jesús. Es, pues, muy posible que Jesús no fuera de sangre judía, aunque, desgraciadamente para los nazis, también es muy improbable que fuese «ario», ya que los propios fenicios eran de estirpe semítica.

Sin embargo, en términos de religión y de identidad, no queda lugar para dudas: Jesús era judío. De acuerdo con el principio general del mundo antiguo, todos los habitantes de un país determinado estaban obligados a demostrar su lealtad al estado no sólo políticamente, sino también cultural y religiosamente. Este principio es ajeno al moderno mundo occidental, pero no siempre ha sido así. En la Inglaterra isabelina, por ejemplo, se esperaba que cada inglés fuese miembro de la Iglesia anglicana. Si no lo era, se le consideraba un traidor al estado) y lo mismo ocurría en España con quienquiera que no fuese católico. De hecho, hasta hace muy poco en España no había libertad de culto para los cristianos protestantes y mucho menos para los judíos o los musulmanes, a los que se había expulsado del país en 1492.

Hoy día tildamos esto de «intolerancia religiosa», pero su Origen es muy diferente. Hay abundantes pruebas en la Biblia de que en los tiempos primitivos cada nación o tribu tenía su propia religión, con su propio dios y su propio culto. Se creía, por tanto, que capturar un dios enemigo era mucho más que un gesto simbólico. El dios, que generalmente estaba representado por un ídolo, era considerado prisionero de sus captores e incapaz de seguir protegiendo a su tribu o nación de origen. Es bajo esta luz que debemos comprender, por ejemplo, la captura del arca por los filisteos, tal como se describe en el Libro de Samuel (1 Sam., 4, 11).

Las escrituras judías lanzan repetidos ataques contra la idolatría y subrayan la lección de que los dioses paganos no tienen un poder real:

*Nuestro Dios está en los cielos;
todo lo que quiso ha hecho.
Los ídolos de ellos son plata y oro,
obra de manos de hombres.
Tienen boca, mas no hablan;
tienen ojos, mas no ven.
Orejas tienen, mas no oyen;
tienen narices, mas no huelen.
Manos tienen, mas no palpan;
tienen pies, mas no andan;
no hablan con su garganta.
Semejantes a ellos son los que los hacen
y cualquiera que confía en ellos.*

(Salmo 115, 3-8.)

De vez en cuando, no obstante, se advierten trazas de una actitud más antigua: «*Porque Jehová es Dios grande, y Rey grande sobre todos los dioses*» (salmo 95, 3). Si bien aquí se proclama sin dejar lugar a dudas la supremacía del dios judío, está igualmente claro que se da por cierta la existencia de otros dioses. Esto es reflejo de una visión pluralista del mundo. La superioridad del dios judío sobre todos los demás dioses no se utiliza para convertir a los no judíos al judaísmo.

Incluso cuando, como ocurre en el libro de Jonás, se envía a un profeta judío a predicar a los extranjeros, su misión evidentemente no consiste en convertir al pueblo de Nínive (en Asiria) al judaísmo, sino simplemente hacer que se arrepienta de sus pecados. El propio Jonás es reacio a emprender esta misión, lo cual es comprensible; para los judíos de la antigüedad, Asiria era lo que la Alemania nazi es para los judíos de hoy: el epítome del mal. Por esto el marco de la historia de Jonás es Nínive, aun cuando fue escrita mucho después de que Asiria dejara de existir. Salta a la vista que toda la historia es alegórica. No se pretende que Jonás -el nombre significa 'paloma' en hebreo- sea un personaje histórico, sino más bien la personificación del pueblo judío, y su famoso percance en el vientre de la ballena (que en realidad se describe sencillamente como un «gran pez») es el resultado directo de su terquedad. Es su poca disposición a atender a los enemigos más mortales del pueblo judío lo que le impulsa a huir. Se embarca en una nave que zarpa rumbo a Tarsis, ciudad que probablemente hay que identificar con Tarteso, una colonia fenicia en España, en el extremo opuesto del Mediterráneo. Su primera lección, al ser arrojado por la borda y tragado por la ballena, es la omnipresencia de Dios. La segunda lección que enseña este libro, que es una joya diminuta, es que no tienes que ser judío para ganarte la misericordia de Dios. Jonás se desanima al comprobar que las horribles advertencias que finalmente se ve obligado a proclamar ante el pueblo de Nínive son seguidas con presteza y que, por tanto, la ciudad es perdonada por favor divino.

El mensaje del libro de Jonás es, pues, esencialmente de tolerancia. La misión de Jonás consiste en predicar la inminente destrucción de Nínive a no ser que sus habitantes se arrepientan de sus pecados, cosa que hacen. No se trata de que se conviertan al judaísmo y lo que se quiere demostrar es que los no judíos pueden optar a la gracia de Dios tanto como los judíos.

Esto es exactamente lo contrario del tradicional punto de vista cristiano, según el cual la gracia divina y la salvación se hallan enteramente limitadas a los cristianos (y con frecuencia a los partidarios de determinada denominación o secta cristiana). Esta visión exclusivista queda bien expresada en el versículo que, por este mismo motivo, es el único que ha sido traducido a más lenguas que cualquier otro versículo de las escrituras cristianas: «*Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna*» (Jn., 3, 16). Si el mensaje no queda suficientemente claro aquí, un versículo subsiguiente no deja ninguna duda sobre sus implicaciones: «*El que en él cree, no es condenado; pero el que no cree, ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios*» (Jn., 3, 18). Esto deja bien sentado no sólo que la salvación depende de la creencia cristiana, sino también que todos los no cristianos son condenados automáticamente.

Es de esta creencia en el monopolio cristiano de la verdad y de la salvación de donde nació la intolerancia. Dicho de otro modo, es el hecho mismo de que el cristianismo se basa en una *creencia* específica -a saber: que Jesús era el Mesías o Cristo o hijo de Dios- lo que hizo de él una religión intolerante desde el principio. Podríamos colocarle al cristianismo la etiqueta de religión *doctrinal*, en contraposición al judaísmo, por ejemplo, cuya etiqueta apropiada sería la de *comunal*. Uno es judío, no en virtud de aceptar una creencia determinada, sino por su pertenencia a un grupo social. Esto no equivale a decir que el judaísmo *no* esté asociado a ciertas creencias. Por supuesto que lo está, pero ninguna creencia o grupo de creencias es la piedra de toque que determina el que uno sea o no judío. Algunos judíos creen en la resurrección de los muertos, por ejemplo, pero no todos. Algunos judíos interpretan literalmente la mayor parte de la Biblia judía; otros, no.

Pero es muy posible que el lector se pregunte si acaso no ocurre lo mismo con el cristianismo. Si hay judíos fundamentalistas y judíos liberales, también hay cristianos fundamentalistas y cristianos liberales. Si hay en el judaísmo creencias que son discutidas, también las hay en el cristianismo: la transubstanciación, la predestinación y la naturaleza de la Trinidad no son más que unos ejemplos elegidos al azar.

Todo esto es cierto, pero sigue habiendo una diferencia fundamental de esencia entre las dos religiones. Un judío puede rechazar los milagros de Elías, la existencia de Moisés o incluso la historia del éxodo de Egipto, por considerar que todo son patrañas, y, pese a ello, seguir siendo judío. Un cristiano que rechace a Jesús como el Cristo deja de ser cristiano.

Con frecuencia los cristianos acusan a los judíos de ser arrogantes a causa de su exclusividad: porque declaran que son el Pueblo Elegido y ponen dificultades a los no judíos que quieran convertirse al judaísmo. No hay duda de que esto es una forma de arrogancia, pero lo es menos, y menos peligrosa, que la pretensión cristiana de poseer la única verdad y la salvación, pretensión que da por resultado no sólo intolerancia, sino también una larga historia de persecuciones y no sólo de los no cristianos, sino incluso de los cristianos «heréticos»!

¿Cuál es la definición de «hereje»? Sencillamente alguien que no está de acuerdo contigo en alguna cuestión de dogma religioso. Para los que creían, por ejemplo, que el Padre y el Hijo en la Trinidad eran coevos (es decir, de la misma edad), un hereje era cualquier persona que hiciera la sensata observación de que un hijo difícilmente puede tener la misma edad que su padre, por citar sólo una de las numerosísimas «herejías» que han abundado en la historia del cristianismo.

Si reflexionamos, nos resultará evidente que la intolerancia está en la naturaleza misma de una religión doctrinal. Una vez se ha llegado a la conclusión de que todo depende de determinada creencia -no importa cuál sea ésta-, la creencia debe definirse cuidadosamente y quienquiera que no lo acepte en esa *fórmula de palabras determinadas* es tildado inmediatamente de hereje o descreído. Lo veremos con claridad si tomamos un ejemplo hipotético. Supongamos que la creencia que hemos colocado en el centro de nuestra nueva religión es que las tortugas vuelan por la noche. Este artículo cardinal de fe parece bastante sencillo: las tortugas vuelan por la noche. Pero esa es sólo la fase más preliminar. Antes de que pase mucho tiempo habrá que definir los términos «tortuga», «vuelan» y «noche» y es probable que sea aquí donde surjan los desacuerdos. Será preciso diferenciar meticulosamente las tortugas de las tortugas marinas por un lado y de las tortugas de agua dulce por el otro. Forzosamente surgirá algún desacuerdo sobre qué es exactamente lo que constituye volar, para distinguirlo de saltar o planear, por ejemplo. ¿Y cuál es el significado exacto de «noche»? ¿Es de noche cuando ha salido la primera estrella en el cielo o sólo cuando sobre la tierra ha descendido determinado nivel de oscuridad?

No han sido pocas las discusiones de esta índole en el judaísmo y en el cristianismo. Pero hay una diferencia crucial. En el judaísmo esta clase de desacuerdos, incluso cuando se refieren a conceptos fundamentales, jamás puede amenazar el tejido esencial de la religión, que no depende de ninguna creencia o grupo de creencias determinado. Pero en el cristianismo el menor desacuerdo o incluso la creencia más trivial basta para provocar un cisma.

Entre jefes religiosos difícilmente podría haber un contraste tan grande como el que existía entre Hillel y Shammai, dos de los principales rabinos de la época de Jesús. En carácter, temperamento, actitudes y modo general de enfocar la vida Hillel y Shammai se encontraban esencialmente en polos opuestos, y discrepaban prácticamente en todo. Sus diferencias salen claramente en la conocida historia talmúdica del no judío que acude a Shammai brindándose a convertirse al judaísmo siempre y cuando el rabino pueda enseñarle la totalidad de la ley judía mientras el creyente se aguante sobre un solo pie. Shammai ahuyenta al presunto prosélito con su vara y el hombre procede a hacerle la misma propuesta a Hillel, cuya contestación es completamente distinta: «Lo que te sea odioso no lo hagas a tu vecino: ésa es toda la Ley; el resto es comentario; ve y apréndela» (Shabbat, 31 a). Hillel engloba la totalidad de la Torá en un breve precepto, algo que Shammai no está siquiera dispuesto a tolerar. Sus actitudes ante la conversión también chocan: Hillel fomenta la conversión al judaísmo, mientras que Shammai se muestra decididamente hostil a ella.

Con todo, a pesar de los desacuerdos fundamentales entre Hillel y Shammai y sus dos escuelas respectivas, en ningún momento una de ellas tildó a la otra de herética, infiel o descreída o intentó excomulgarla. Acordaron diferir y ambas escuelas permanecieron firmemente judías sin poner nunca en duda -o siquiera comentar- el derecho de la otra a considerarse como tal.

En contraste con ello, el desacuerdo en torno a una sola palabra podía ocasionar un cisma en el cristianismo. De hecho, el principal conflicto entre católicos y arrianos en la Iglesia primitiva se reducía precisamente a un conflicto de esta índole: en torno a la palabra *filio que* aparece en el credo de Nicea. El credo afirmaba que el espíritu santo emanaba del padre y *del hijo (filioque)*, y la postura de los arrianos era que el espíritu santo procedía *sólo* del padre y de ningún modo del hijo. A ninguno de los dos bandos se le ocurrió jamás que, dado que el asunto en litigio nunca podría resolverse definitivamente, la solución más sensata sería la tolerancia mutua. Como suele ocurrir en las disputas sectarias de los cristianos, el resultado final fue el conflicto y la represión.

Pero el propio Jesús *no* era cristiano; sino judío. Vivió y murió judío. Éste es un hecho obvio y básico, pero sigue asustando a muchos cristianos.

No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir. Porque de cierto os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni un tilde pasará de la ley, hasta que todo se haya cumplido. De manera 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; mas cualquiera que los haga y los enseñe, éste será llamado grande en el reino de los cielos. (Mt., 5, 17-19.)

No cabe la menor duda sobre el significado de este pasaje. Afirma claramente la validez de la Biblia judía como obligatoria para Jesús y sus seguidores *en su totalidad*. Sin embargo, esto es exactamente el punto de vista contrario al que adoptó el cristianismo desde una fecha temprana, lo cual es razón de más para creer que la afirmación que aquí registra Mateo *fue* realmente hecha por Jesús, demostrando cuán judío era en su perspectiva

general.

El libro de los Hechos nos da algunos vislumbres interesantes de los conflictos que había en el seno del primitivo movimiento cristiano después de la muerte de Jesús. Los elementos conservadores del movimiento, que seguían considerándose a sí mismos judíos, insistían en que todo no judío que se uniera al movimiento cristiano tenía que hacerse judío, a saber: mediante la circuncisión (Hch., 15, 1). A esto se oponían Pedro y Pablo y finalmente se acordó que los seguidores no judíos o gentiles del movimiento cristiano no debían estar sometidos a todo el rigor de la ley judía, sino que sólo debían estar obligados a abstenerse de la fornicación y de comer sangre, carne sacrificada a los ídolos y la carne de animales ahogados (Hch., 15, 29). Esto introdujo una doble pauta de comportamiento y de ética en el movimiento cristiano, ya que siguió considerándose que los miembros judíos estaban obligados por cada jota y tilde de la ley judía. Por esto incluso en el caso un tanto dudoso de Timoteo, cuyo padre era griego pero cuya madre era judía, por lo que era judío según la ley hebrea, el propio Pablo le circuncidó, evidentemente con el fin de aplacar al ala conservadora del movimiento cristiano (Hch., 16, 1-3). Estos conservadores acusaron a Pablo de enseñar a los judíos del movimiento cristiano «a apostatar de Moisés, diciéndoles que no circunciden a sus hijos, ni observen las costumbres» (Hch., 21, 21). Está claro que tales «costumbres» eran las prácticas judías tradicionales. Los conservadores tenían mucha razón al pensar que la influencia de Pablo conduciría a alejarse de la ley y la tradición judías en el conjunto del movimiento cristiano, tendencia que afectaría a sus miembros judíos tanto como a los que no lo eran. Pero, y quizás ello nos sorprenda, Pablo no trató de desafiar a sus críticos conservadores declarando abiertamente que el movimiento cristiano ya no era una rama del judaísmo, sino una religión nueva y totalmente aparte. De haber adoptado semejante postura, habría escindido el movimiento de arriba abajo, pero, al parecer, ni él mismo consideraba que el movimiento fuese una nueva religión. Así, para aquietar los temores de los conservadores acerca de la identidad judía del propio Pablo, éste accede a prestar un juramento judío de purificación en el templo (Hch., 21, 23-26). Lo más revelador de todo es que cuando Pablo es llevado ante la presencia del sanedrín apela a los fariseos con estas palabras: «*Varones hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseo*» (Hch., 23, 6). Podemos interpretarlo como una apelación cínica y calculada y no dejó de surtir efecto, ya que los fariseos que estaban presentes se pusieron de parte de Pablo y exclamaron: «*Ningún mal hallamos en este hombre*» (Hch., 23, 9). Pero, si nos fijamos más, diríase que la autocalificación fue menos sorprendente de lo que cabría pensar. Después de todo, Pablo era discípulo del famoso rabino Gamaliel, que era un destacado fariseo (Hch., 5> 34; 22, 3). Lo que es más, incluso la posición de Jesús estaba más cerca de la de los fariseos de lo que se suele creer.

Por ejemplo, después de decirles a sus discípulos que obedezcan cada «jota y tilde» de la ley judía, para citar la expresión hermosamente pintoresca de la versión de la Biblia llamada «del rey Jacobo» (Mt., 5, 18; véase el pasaje completo más arriba), procede a advertirles que «si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt., 5, 20). Aunque Jesús excluye claramente aquí a los fariseos de su visión del «reino de los cielos», da a entender que ellos *son* más justos que sus otros rivales. Dicho de otro modo, lo que en esencia dice Jesús es que sus discípulos tienen que ser superfariseos, que deben ser más fariseos que los fariseos. Su obediencia a la ley judía debe ser *aun* mayor que la de los fariseos. El reparo que Jesús pone a los fariseos no estriba en que prestasen demasiada atención a los detalles de la ley y las costumbres judías, sino que no combinaban esta observancia minuciosa -*que, como hemos visto, Jesús recomienda a sus propios discípulos* (Mt., 5, 17-19)- con la atención suficiente al espíritu de la ley.

Un motivo de conflicto entre Jesús y los fariseos eran las leyes del sábado o día de reposo, institución de importancia central en la práctica judía, especialmente para los fariseos, que, según se dice, criticaron a Jesús en dos ocasiones por tal motivo: una vez cuando se vio a sus discípulos arrancando espigas y la otra vez cuando, según se supone, Jesús curó un sábado a un hombre que tenía un brazo seco (Mc., 2, 23; 3, 1-6; Mt., 12, 1-14; Lc., 6, 1-11). Lo esencial del cumplimiento del sábado es, por supuesto, la prohibición de toda forma de trabajo:

Acuérdate del día de reposo para santificarlo. Seis días trabajarás, y harás toda tu obra; mas el séptimo día es reposo para Jehová tu Dios; no hagas en él obra alguna, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu bestia, ni tu extranjero que está dentro de tus puertas. (Los Diez Mandamientos, ex., 20, 8-10.)

La supervivencia del judaísmo se debe en no poca medida a esta ley. En tiempos de gran infortunio y penuria los judíos, pese a ello, se han obligado a sí mismos a reservar un día de cada semana no sólo al reposo, sino también a la reflexión, el comentario y el aprendizaje religioso, día que, de no ser por ello, se hubiera sacrificado en aras de la omnipresente búsqueda del sustento.

La supuesta objeción de los fariseos era al hecho de que Jesús y sus discípulos trabajaran en sábado, pero, a decir verdad, la ley judía siempre ha reconocido la existencia de excepciones tolerables a esta regla. Una de las reglas fundamentales de la ley judía es que *cualquier* ley puede ser infringida, por sagrada que sea, si están en juego los intereses de la vida humana. Así, una persona que necesite una medicación constante no sólo está autorizada sino, de hecho, obligada a continuar tomando su medicina, así como todo el alimento que sea

necesario para acompañarla, incluso en el día de la expiación, que es el ayuno más solemne del calendario judío.

Es obvio que Jesús piensa en este importantísimo principio de la ley judía cuando contesta a los que le critican. Arguye (de modo un tanto oblicuo) que sus discípulos tenían hambre cuando arrancaban las espigas y, en relación con el incidente de la curación, responde: «*¿Es lícito en los días de reposo hacer bien, o hacer mal; salvar la vida, o quitarla?*» (Mc., 3, 4; Lc., 6, 9). Lo que quiere decir Jesús en general queda resumido en el conocido dicho, que sólo Marcos registra, de: «*El día de reposo fue hecho por causa del hombre, y no el hombre por causa del día de reposo*» (Mc., 2, 27).

Pero, ¿acaso los fariseos no hubieran estado de acuerdo con esta sentencia? Por supuesto que *sí*; es la esencia misma de la ley judía del sábado. Entonces, ¿qué reparo *podían* poner los fariseos a las actividades sabatinas de Jesús y sus discípulos? Sólo éste: que en modo alguno veían claro que las dos actividades fuesen emergencias. Y difícilmente se les puede culpar por dudar en este sentido. Jesús da a entender que sus discípulos tenían hambre, cosa de la que Mateo, que escribía para un público judío, correctamente se vale como punto crucial y sobre la que él mismo hace más hincapié (Mt., 12, 1). Pero, ¿*tenían* realmente tanto hambre los discípulos que necesitaran quebrantar la prohibición de trabajar? Dicho de otra manera, ¿era *realmente* una cuestión de vida o muerte, o fue sólo que los discípulos sentían el gusanillo y se tomaron un tentempié a media mañana? De modo parecido en el caso de la curación, Jesús se asegura de emplear las palabras «salvar la vida», pero, ¿es *realmente* eso lo que hizo al curar una mano seca? Dicho de otro modo, ¿fue *realmente* una Operación de emergencia? Es fácil ver por qué los fariseos no creerían que lo fuese, y *esa* debió de ser su objeción.

Diríase, pues, que las noticias que tenemos de estos incidentes están un poco tergiversadas y que se nos presenta a los fariseos como gente que inhumanamente hace cumplir la letra de la ley en todas las circunstancias. Las afirmaciones sobre principios humanitarios que hace Jesús, como no dándoles importancia, aunque aparecen en los evangelios como si chocasen con la ley judía, no son otra cosa que afirmaciones de esta misma ley, creándose así una niebla en la que se pierden de vista las realidades de los hechos del caso. Porque el hecho es que, aunque la ley judía prevé los casos de auténtica necesidad, las dos infracciones de la ley sabática que hemos citado *no* aparecen pertenecer a tal categoría. Una vez quitado el barniz, lo que nos queda es un cuadro en verdad muy poco atractivo: he aquí a Jesús, que se califica a sí mismo de defensor de «cada jota y tilde» de la ley judía, infringiendo dicha ley y luego tratando desesperadamente de ocultar su falta bajo una excepción general, pero bastante definida, dentro de la ley misma, sin dejar en un solo momento de contestar a los que le critican.

Esto nos da una idea bastante buena de la actitud de Jesús ante la ley judía en la práctica. Ansía tanto no quebrantarla que desea aparecer aún más observante de la ley que los fariseos, aunque está claro que sus discípulos no siempre eran tan observantes de la ley judía como a Jesús le habría gustado que fuesen.

Como religión comunal, el judaísmo se ocupa de cada uno de los aspectos de la vida social, no sólo de aquellos terrenos que hoy reconoceríamos como integrantes del término «religión». Entre estos terrenos aparentemente ajenos a la «religión» está el de la higiene, que ocupa un lugar importante en la ley y la tradición de los judíos. Una regla básica es lavarse las manos antes de comer, regla que, al parecer, los discípulos de Jesús no siempre cumplían. Cuando los fariseos les reprenden por ello Jesús, contradiciendo sus propias enseñanzas, actúa de acuerdo con el principio de que el ataque es la mejor defensa y pone como un trapo a los fariseos por su supuesta infracción de otra ley totalmente distinta, la de respetar a los padres, y seguidamente procede a enunciar un principio general de limpieza que seguramente tiene por fin exculpar a sus discípulos por no lavarse las manos antes de comer (Mc., 7, 1-23; Mt., 15, 1-20).

¿Por qué Jesús no puede sencillamente reconocer que sus discípulos obraron mal no lavándose las manos? Desde luego, no hay ninguna forma de justificar satisfactoriamente lo que hicieron los discípulos, dados sus propios principios, que ya hemos tenido ocasión de examinar. Quizá ningún versículo exprese tan sucintamente su postura ante los fariseos como este: «*En la cátedra de Moisés se sientan los escribas y los fariseos. Así que, todo lo que os digan que guardéis, guardadlo y hacedlo; mas no hagáis conforme a sus obras, porque dicen, y no hacen*» (Mt., 23, 2-3). Lo que es especialmente digno de atención es que hay aquí una aprobación general de las enseñanzas farisaicas (lo que no hace otra cosa que confirmar lo que he dicho antes en el sentido de que los fariseos no ignoraban que «el día de reposo fue hecho por causa del hombre, y no el hombre por causa del día de reposo»).

Esto hace que la reacción de Jesús ante las críticas sobre el lavado de manos (o, para ser más exactos, el no lavado de manos) sea tanto más desconcertante. Jesús dice: haced lo que dicen los fariseos. Los fariseos dicen: lavaros las manos antes de comer. En realidad, no debería haber ningún problema.

Salta a la vista que *hay* un problema, pero, ¿exactamente en qué consiste? Jesús, el judío que se autodenomina superobservante, ha sido pillado en falta. Sus discípulos son sorprendidos no cumpliendo una regla básica de higiene de la ley judía que, a fuerza de repetirla día tras día, debería ser como una segunda naturaleza para ellos. Por esto quedaba descartada una admisión de culpa por parte de Jesús, y lo mismo cabe decir de cualquier intento de cargar la culpa sobre las espaldas (¿o las manos?) de sus discípulos, ya que esto revelaría que los discípulos no estaban tan empapados de la ley y las costumbres judías como a Jesús le hubiera gustado que se creyese. Esto explica el tono agresivo que emplea contra los que le critican; y también la

disquisición en que se embarca para demostrar que «no lo que entra en la boca contamina al hombre; mas lo que sale de la boca, esto contamina al hombre» (Mt., 15, 11). Si lo único que quería decir Jesús era que «lo que sale de la boca» contamina *más* que «lo que entra por la boca» -que *no* es lo que dice- entonces hubiera sido muy improbable que los fariseos se ofendieran como nos dicen que se ofendieron (Mt., 15, 12). Si, por el contrario, Jesús realmente tenía intención de rechazar de plano la regla sobre el lavado de manos, entonces actúa en contradicción con su propio mandato de que «*todo lo que os digan [a saber. los fariseos] que guardéis, guardadlo y hacedlo*» (Mt., 23, 3).

No obstante, durante la defensa de sus discípulos contra la acusación de no lavarse las manos Jesús en realidad rechaza no sólo esa regla, sino también la prohibición de comer ciertos alimentos (Mc., 7, 19). Este rechazo radical de las reglas judías de conducta, ¿fue simplemente fruto de una reacción exagerada por parte de Jesús ante los que osaron criticar a sus discípulos? ¿O el incidente del lavado de manos no es más que la excusa para enunciar una doctrina nueva? La doctrina que se propone aquí como *si fuese nueva* puede resumirse del modo siguiente: la exterioridad no tiene ninguna importancia; lo único que importa son las preocupaciones espirituales. Esta doctrina, interpretada de diversas formas a lo largo de los siglos, se ha convertido en pilar central de la creencia cristiana, especialmente cuando se contrasta con el judaísmo presentado -como generalmente han hecho los cristianos- como superficial y ritualista.

Sin embargo, como es frecuente, doctrinas o creencias que se presentan como patentes cristianas son en realidad invenciones judías mucho más antiguas. El mismo pasaje de Isaías que cita Jesús en este sentido resalta este hecho, aunque, como suele suceder, los evangelios no lo citan correctamente: «*Este pueblo de labios me honra, mas su corazón está lejos de mí. Pues en vano me honran, enseñando como doctrinas mandamientos de hombres*» (Mc., 7, 6-7; Mt., 15, 8-9; cf. Is., 29, 13-14). Éste es un tema común entre los profetas judíos. Isaías lanza una larga invectiva sobre el tema en su primer capítulo (Js., 1, 10-17), y sentimientos parecidos los expresan Ezequiel, Jeremías, Oseas, Amós y Miqueas. Isaías escribía unos siete siglos antes del nacimiento de Jesús, ¡así que difícilmente puede afirmarse que esta idea es una innovación cristiana! Además, tal como hemos visto, Jesús hacía constantemente lo indecible para demostrar que era un judío observante. Sin embargo, tal como reconoció Jesús, un judío observante no prescindiría de una «jota o tilde» de la ley luida y, pese a ello, ¡helo aquí saltándose él mismo algunas reglas básicas de conducta!

¿Cuál es la verdadera imagen? ¿Era Jesús el judío observante que él ansiaba demostrar que era? ¿O era el reformador, el innovador, fustigando durante al judaísmo? ¿O era una mezcla de las dos cosas? A pesar de sus protestas en sentido contrario, está claro que Jesús se apartó de la creencia y las costumbres aceptadas de los judíos de diversas maneras significativas. Tal vez no es del todo coincidencia que sea en Mateo, el más judío de los evangelios, donde el retrato de Jesús como judío piadoso aparece más claramente.

El mandato de obedecer puntillosamente todo lo que dicen los fariseos (Mt., 23, 2-3) aparece *solamente* en Mateo, aunque la advertencia contra cambiar una «jota o tilde» de la ley judía se encuentra en Lucas (16, 17) además de en Mateo (5, 18), pero la versión de este versículo que se encuentra en Marcos, el evangelio más antiguo, es completamente distinta: «*El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán*» (Mc., 13, 31). No hay aquí la menor alusión a la ley judía sólo a las palabras del propio Jesús. ¿Acaso Mateo y Lucas adornaron este dicho hasta tal punto que introdujeron en él una dimensión del todo nueva? Mateo hubiera tenido un motivo para hacerlo, ya que su evangelio va dirigido esencialmente a lectores judíos, pero, ¿y Lucas? Es, desde luego, posible que Mateo y Lucas sacaran su dicho de otra fuente del todo ajena a Marcos.

Pero, sea cual fuere la explicación, no hay manera de hacer que el dicho sobre la «jota y el tilde» sea compatible con la reinterpretación extremadamente despreocupada de la ley judía que tantas veces hace Jesús en las páginas de los evangelios. El original griego de la expresión «jota o tilde» se refiere en realidad a las señales más minúsculas de la Torá judía, pues en aquel entonces, al igual que ahora, la tradición judía mandaba que incluso un error obvio, gramatical o de puntuación, en la Torá se dejase como estaba. Puede que esto huela a una extremada falta de imaginación, pero tiene una finalidad práctica. Hace mucho tiempo se reconoció que la más leve Variante textual podía dar pie a una disputa. Así, pues, sólo hay un texto autorizado de la Biblia judía, a saber: el llamado texto masorético (en hebreo *masorah* significa 'tradición'). Por el mismo motivo incluso hoy día no se permite ni una supresión o corrección de cualquier tipo en un pergamino de la Torá, el cual todavía debe escribirlo a mano un escriba profesional.

Lo cierto, sin embargo, es que en su contenido sobre una «jota o un tilde» Jesús, lejos de atacar la falta de imaginación de los judíos, lo aprueba con entusiasmo. La dificultad misma de hacer que esta postura sea compatible con la de la Iglesia cristiana cuando se escribieron los evangelios hace tanto más probable que sea genuina y su conservación por Lucas especialmente es señal de su autenticidad. Si así es, entonces Jesús era bastante inconsecuente, pues no cabe duda de que *se apartó* de la ley y la tradición judías en muchos aspectos importantes, aunque estas desviaciones fueron indudablemente intensificadas en la Iglesia cristiana después de su muerte y no es inconcebible que más adelante, en bien de la respetabilidad, se le atribuyesen a Jesús algunas innovaciones.

Ciertamente, parece que Jesús se deleitaba en desconcertar a otros grupos judíos señalando que los mismos quedaban muy lejos de satisfacer sus propios criterios de excelencia moral y religiosa. Por ejemplo, Jesús lanza

una diatriba contra los fariseos por su supuesta hipocresía en relación con la ley de honrar a padre y madre (Mc., 7, 10-13; Mt., 15, 3-6). De lo que parece acusarles Jesús es de utilizar la ficción de una ofrenda (*Korhan*) en el templo a fin de evadir las responsabilidades para con los padres ancianos. Por desgracia, no se conocen los detalles de esta utilización de la *Korban*, pero la palabra hebrea *Korhan* significa simplemente 'presente' u 'ofrenda'. Quizás era posible dedicar dinero u objetos valiosos al templo de tal modo que no pudieran destinarse a otros fines, tales como, por ejemplo, mantener a parientes necesitados, aunque en modo alguno está claro de qué manera el propietario original podía conservar el control de los bienes «ofrendados», si los había.

Pero, sea cual sea la verdad que hay detrás de estas alegaciones, resulta extraño que Jesús escogiese esta ley porque, como ya hemos tenido ocasión de ver en otro aspecto, él mismo no tenía nada de hijo modélico. Exceptuando el momento de la crucifixión, vemos que Jesús reprocha a su madre cada vez que se encuentran, a saber: en las bodas de Caná y cuando ella y los hermanos de Jesús fueron a verle. La descripción de la escena en Caná que hace Juan es muy natural (Jn., 2, 1-4). El servicio de comida y bebida en el banquete nupcial es ineficaz y se ha acabado el vino. De esto Jesús no era más responsable que María, la cual, por decir algo, comenta que vino se ha terminado. Jesús, tomándose como un ataque personal contra él, posiblemente contra su facultad de obrar milagros, se vuelve hacia su madre y le espeta: «¿*Qué tienes conmigo, mujer? Aún no ha venido mi hora*» (Jn., 2, 4). Como no había signos de puntuación en el texto original de los evangelios, sería muy posible interpretar que esta última frase significa: «¿No ha llegado ya mi hora?». Esta traducción, elegida entre otros por Gregorio de Nisa, padre de la Iglesia del siglo IV, diríase que tiene más sentido, especialmente a la luz del resto de la historia, en la cual Jesús procede a reponer las existencias por medio de un milagro consistente en transformar el agua en vino. En tal caso su seca respuesta a María significaría algo parecido a esto: «Deja de preocuparte por bagatelas. ¿Acaso no sabes que ya estoy preparado para hacer milagros?».

No es extraño que este incidente haya llamado mucho la atención de los comentaristas, gran número de los cuales han hecho cuanto han podido por paliar los indicios de conflicto entre Jesús y María. Pero hasta la forma de dirigirse a ella, tan poco corriente en griego como en hebreo cuando un hijo se dirige a su madre, indica la rabia que María le inspira.

El otro incidente es igualmente revelador, suponiendo que no lo sea más. María y los hermanos de Jesús vienen especialmente para verle mientras predica ante una gran multitud, pero son rechazados groseramente. La historia es narrada en los tres evangelios sinópticos (Mc., 3, 31; Mt., 12, 46; Le., 8, 19). He aquí la versión de Marcos:

Vienen después sus hermanos y su madre, y quedándose afuera, enviaron a llamarle. Y la gente que estaba sentada alrededor de él le dijo: Tu madre y tus hermanos están afuera, y te buscan. Él les respondió diciendo: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y mirando a los que estaban sentados alrededor de él, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Porque todo aquel que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano, y mi hermana, y mi madre. (Mc., 3, 31-35.)

Está claro que el auditorio de Jesús no ve nada malo en que su familia se muestre obviamente preocupada por él. De hecho, el auditorio parece dispuesto a permitirle a Jesús que interrumpa su prédica para ir a hablar con su madre y sus hermanos. Pero Jesús no se contenta simplemente con rechazarlos. Para colmo de insolencia procede a hacer una resonante renuncia de los lazos familiares en general, ¡lo que queda muy lejos del «honrarás a tu padre y a tu madre»! Tampoco es éste un comentario aislado. Encontramos la misma idea expresada varias veces:

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. (Lc. 14, 26; cf. Mt., 10, 35-38; cf. Lc., 12, 52-53.)

El mensaje alarmante es aquí evidente. los lazos de sangre no cuentan para nada ante la lealtad hacia Jesús y su movimiento. ¡Lo que se exige aquí es un tipo de lealtad totalitaria que se ha hecho muy corriente en los tiempos modernos! Pero lo que nos interesa es que está totalmente en desacuerdo con la clase de lealtad basada en la familia, una lealtad que es central en el judaísmo y que halla expresión en cinco de los Diez Mandamientos.

Jesús y los gentiles

Que Jesús era judío es un hecho que generalmente aceptan los cristianos, aunque sea a regañadientes. Que Jesús vea su movimiento pura y exclusivamente como un movimiento judío sería acogido todavía con menos

favor, pero hay pruebas que señalan en esa dirección. Las palabras con que Jesús insta a sus doce apóstoles a que partan a cumplir su misión son un punto de partida tan bueno como cualquier otro: «*Por camino de gentiles no vayáis, y en ciudad de samaritanos no entréis, sino id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel*» (Mt., 10, 5, 6). ¿Qué significa exactamente esto? La palabra traducida por «gentiles» es, tanto en griego como en hebreo, literalmente 'las naciones', alusión a todos los pueblos del mundo con la única excepción de los judíos. En cuanto a los samaritanos, eran principalmente los descendientes de los colonos asirios, babilonios y cutesos enviados al reino septentrional de Israel después de su conquista por Asiria setecientos años antes del nacimiento de Jesús. Los judíos rechazaron siempre por completo las pretensiones que, de manera intermitente, exponían los propios samaritanos de tener sangre judía.

Dicho de otro modo, la afirmación de Jesús limita la misión de sus apóstoles estrictamente al pueblo judío. Algunos han visto las palabras «las ovejas perdidas de la casa de Israel», unidas al hecho de que los apóstoles eran doce, como una alusión a las diez tribus perdidas de Israel junto con las dos tribus judías supervivientes, pero esto parece improbable. No sólo quiere Jesús que sus apóstoles eviten todo contacto con el *pueblo* gentil, sino que, además, les ordena que se mantengan alejados de las *zonas* gentiles (literalmente: «No entréis en el camino de las naciones»), ¡lo cual les haría un tanto difícil la tarea de localizar a las diez tribus perdidas!

¿Da a entender el mandato, como han sugerido algunos eruditos, que la misión tenía que ser ante los judíos *primero*, pero seguida luego por una misión ante los gentiles? La forma perentoria en que se dan las instrucciones es contraria a esta sugerencia, como lo es la noticia de otro incidente, registrada también por Mateo. Se trata del caso en que Jesús es abordado en busca de ayuda por una mujer cananea cuya hila es «gravemente atormentada por un demonio» (Mt., 15, 22). Jesús la rechaza con brusquedad y por toda explicación dice: «No soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt., 15, 24). Esta afirmación categórica, que en este caso se refiere al concepto que de su propia misión tiene Jesús, se ve complementada por otra explicación: «No está bien tomar el pan de los hijos, y echarlo a los perrillos» (Mt., 15, 26). A los judíos normalmente se les llama en hebreo «los hijos de Israel», siendo originalmente Israel otro nombre del tercer patriarca judío, Jacob. En cuanto a «perrillos», se trata evidentemente de una alusión (no muy lisonjera) a los cananeos o, quizá más probablemente, a los gentiles en general. Lo que se quiere dar a entender está claro: toda ayuda que se preste a un no judío se malgasta. Sin embargo, a la larga Jesús se ablanda al ver la fe que en él tiene la mujer cananea y cede a sus deseos (Mt., 15, 28).

En Romanos, no obstante, hay una cita de Pablo que dice: «Porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree; al judío primeramente, y también al griego» (Rom., 1, 16). ¿Es esto una «versión revisada» del concepto original de la misión? ¿O es Mateo quien nos está embaucando?

Tenemos luego los datos de los Hechos, que es una crónica de lo que hacían los apóstoles «en campaña», por así decirlo, según la cual, a pesar del mandato de Jesús que cita Mateo, sí evangelizaban entre los samaritanos (Hch., 8, 25). En el Evangelio de Lucas incluso se nos dice que el mismísimo Jesús envió mensajeros a un poblado samaritano para prepararle el camino. Cuando es rechazado por las gentes del lugar dos de los discípulos desean vivamente hacer que descienda fuego del cielo y consuma a los intransigentes samaritanos, pero Jesús se lo impide (Lc., 9, 51-55).

Otra ocasión en que se nos muestra a Jesús favorablemente dispuesto hacia los samaritanos la encontramos en Juan, en la historia de la samaritana que se había casado muchas veces y que se halla junto al pozo (Jn., 4, 7-26). En la confrontación entre Jesús y los fariseos, varios capítulos más adelante, nos encontramos con que a Jesús llegan a llamarle «samaritano» los fariseos, seguramente para expresar el desagrado con que contemplan su asociación con los samaritanos (Jn., 8, 48).

Finalmente, tenemos en Lucas la más conocida de todas las alusiones a un samaritano, a saber: la historia del buen samaritano, puesta en boca del propio Jesús, y cuyo fin único es acusar a los judíos de su tiempo de inhumanidad, utilizando al samaritano como contraste. Los samaritanos gozaban de muy poca estima entre sus contemporáneos judíos, de manera que presentar a uno de ellos bajo una luz más favorable que a un sacerdote y levita judío tenía claramente por objeto escandalizar, y en la historia el sacerdote y el levita «pasan de largo» cuando ven a un hombre que yace medio muerto a la vera de un camino después de ser atacado por unos ladrones, pero es el samaritano quien se detiene y atiende al caído, que seguramente es judío (Lc., 10, 30-36). La historia no pretende ser una crónica verdadera, sino que se ofrece francamente como una parábola que explica el significado del término «prójimo». ¿Quién es el prójimo de un hombre?, pregunta Jesús. No necesariamente sus parientes y amigos, es la respuesta, sino «el que usó de misericordia con él» (Lc., 10, 37). Pero, a pesar de ello, no podemos evitar esta pregunta: ¿por qué iba Jesús a escoger una parábola en la que los judíos son «los malos» y el samaritano es «el bueno»? Está claro que hay aquí cierta hostilidad, pero, ¿es hostilidad por parte de Jesús o de Lucas? Porque es exactamente lo contrario del prejuicio que encontramos en Mateo. No hay ninguna respuesta fácil, a menos que consista en que la actitud de Jesús ante el judaísmo y sus paisanos judíos era tan inconsecuente que resultaba ambivalente.

CAPÍTULO 3 - JESUS Y LA IDEA MESIÁNICA

Las crónicas de la vida de Jesús que hacen los evangelios han sido fuente de profunda turbación para muchos cristianos, y ninguna parte de tales crónicas lo ha sido más que los episodios que describen el nacimiento de Jesús, sus milagros y su resurrección, lo cual constituye el grueso de las secciones biográficas de los Evangelios. Especialmente con la ascensión del movimiento racionalista del siglo XVIII creció el escepticismo en torno a acontecimientos milagrosos y sobrenaturales que antes se aceptaban sin reserva como históricamente ciertos. Este escepticismo se aplicó no sólo a los evangelios cristianos, sino a todas las obras históricas, antiguas y modernas por igual. Una influyente escuela de pensamiento cortó el nudo gordiano al declarar que todas las narraciones de la vida de Jesús eran ficticias, o al menos simbólicas o míticas, y que jamás había existido Jesús de Nazaret. Este punto de vista lo albergaban no sólo muchas personas que rechazaban el cristianismo, sino también muchos teólogos y comentaristas cristianos influyentes, los cuales ahogaban por la aceptación no literal, sino figurativa de los relatos, no como historia, sino como teología y filosofía.

Pero esta visión de las crónicas de los evangelios adolece de un defecto fundamental. Después de todo, el cristianismo se centra alrededor de una sola figura, cosa que no hace ninguna otra religión. Es cierto que el Islam da mucha importancia a la vida y las enseñanzas de Mahoma, pero éste, pese a ser tan venerado, no es más que un profeta, si bien un profeta cuya categoría es superior a la de todos los demás. Su posición queda claramente expresada en el credo básico del Islam, tal como lo proclama el muecín desde el alminar de todas las mezquitas llamando a los fieles a rezar cinco veces al día: «No hay otro Dios que Alá, y Mahoma es el profeta de Alá». Ésta, a propósito, es la razón por la cual los musulmanes se oponen tanto a que se les llamen «mahometanos» y a que a su fe se le llame «mahometismo», como solía hacerse en Occidente basándose en la analogía cristiana.

En el judaísmo hay y ha habido siempre una multiplicidad de figuras importantes, los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, profetas tales como Elías, Jeremías y Ezequiel, y probablemente el más notable de todos. Moisés. Pero ninguno de ellos iguala siquiera el papel que Mahoma desempeña en el Islam, y mucho menos el de Jesús en el cristianismo. Los patriarcas y profetas judíos -por no mencionar los reyes y los sacerdotes- aparecen en la Biblia como seres humanos, eminentemente falibles e imperfectos, jefes a los que hay que emular en algunos aspectos y criticar en otros. Aunque pudiera probarse que -pongamos por caso- Abraham no existió jamás sino que es una figura mítica o legendaria, sin ningún fundamento en la verdad histórica, eso no afectaría a la veracidad ni la aceptabilidad del judaísmo. El judaísmo no es confirmado o destruido siquiera por la existencia de Moisés, de quien cabe decir -aunque ello no es indiscutible- que fue la más grande de las figuras judías que salen en la Biblia. En realidad, la importancia de Moisés no nace de su biografía, con ser ésta notable, sino de las leyes y de las enseñanzas que se le atribuyen. Que fuesen realmente sus leyes y sus enseñanzas o no es algo que no viene al caso.

Pero, podrá objetar el lector, ¿es que no puede decirse lo mismo del cristianismo? Lo que importa, dirá el lector son las enseñanzas y mandatos de Jesús, prescindiendo de que fueran o no realmente suyos y, para el caso, prescindiendo incluso de si Jesús existió o no.

No. Semejante argumento, bastante plausible a primera vista representa un serio error de interpretación de las diferencias fundamentales entre el judaísmo y el cristianismo. Aceptar las enseñanzas de Jesús sin considerar al propio Jesús como algo más que un ser humano corriente, posiblemente con algún don profético, no sería cristianismo en el sentido en que lo predicaron Pablo, Mateo, Lucas y Juan. Que los evangelios y las epístolas hubieran presentado a Jesús como un maestro habría sido mucho más fácil que la tarea que en realidad llevan a cabo, que es la de presentar a Jesús como *Cristo*.

'Cristo' es la forma castellana de la palabra griega *Christos*, que es la traducción directa del vocablo hebreo *Mashiach*, castellanizado como 'Mesías'. El significado original de «Cristo» era, por tanto, ni más ni menos que 'Mesías'. Como vimos en el capítulo anterior, la esencia de la narración del nacimiento que aparece en los evangelios es reclamar para Jesús el título de Mesías. Pero, ¿qué entraña exactamente esta reclamación? ¿Qué se quiere decir cuando se emplea el término «Mesías»?

La idea mesiánica

En sentido literal, «Mesías» o *Mashiach* significa sencillamente 'ungido' (con aceite), y en el Pentateuco los únicos a los que se califica de ungidos o instruidos para ser ungidos son los sacerdotes (por ejemplo, Éx., 29, 7). De hecho, ungir a un sacerdote vertiendo aceite sobre su cabeza formaba parte de la ceremonia de consagrarle al servicio divino. El motivo de su aparición en este ceremonial religioso se remonta probablemente al empleo tradicional del aceite como parte del proceso de bañarse y purificarse en varias civilizaciones antiguas. En Grecia, por ejemplo, los atletas se echaban aceite sobre el cuerpo después de hacer ejercicio y

luego se lo quitaban de la piel con una almohaza. Pero, a diferencia de los griegos, los judíos hicieron extensivo el uso del aceite en la limpieza corporal a la purificación ritual y ceremonial. La idea que había detrás de ello era que un sacerdote tenía que estar limpio y ser puro con el fin de officiar en el altar.

La primera persona que, según dice la Biblia, se ungió ceremonialmente sin ser sacerdote es Saul, el primer rey de Israel. El profeta Samuel recibe instrucciones específicas de Dios en el sentido de que debe ungir a Saúl (1 Sam., 9, 16) y la ceremonia se describe de la manera siguiente: «Tomando entonces Samuel una redoma de aceite, la derramó sobre su cabeza, y lo besó, y le dijo: ¿No te ha ungido Jehová por príncipe sobre su pueblo Israel?» (1 Sam., 10, 1).

Puede que sea más fácil entender por qué se unge con aceite a un sacerdote que a un rey. Pero el motivo de ello lo da Samuel en el versículo citado: la función de un rey, al igual que la de un sacerdote, es considerada como una obligación divina. Así, cuando Saúl no cumple del todo el mandato divino que le transmite Samuel -a saber: destruir a Amalec y todas sus posesiones-, el profeta le informa de que ha sido depuesto de su trono (1 Sam., 15). Dicho de otra forma, Saúl ha fracasado en la misión divina que se le ha confiado y, por tanto, debe ser castigado.

Puede parecer extraño que la orden divina en cuestión consistiera en cometer lo que hoy día posiblemente sería condenado como un acto de brutalidad y que el «fracaso» de Saúl fuera su negativa a obedecer del todo dicho mandato. Porque lo que se esperaba que hiciera no era sólo derrotar a Amalec, sino también «matar a hombres, mujeres, niños, y aun los de pecho, vacas, ovejas, camellos y asnos» (1 Sam., 15, 3). De hecho, Saúl *no* dejó de derrotar a Amalec; incluso hizo prisioneros a su rey, Agas. Su fracaso consistió en respetar la vida del rey y también conservar lo mejor del ganado amalecita, en lugar de destruirlo todo de acuerdo con las instrucciones recibidas (1 Sam., 15, 7 ss.).

Del análisis de este episodio surgen dos consideraciones muy importantes. La primera es que un jefe nacional judío aparece como agente de la voluntad divina y debe obedecerla al pie de la letra en todo momento. La otra consideración es que Dios está identificado muy estrechamente con el pueblo de Israel, sus éxitos y fracasos no sólo en cuestiones del espíritu, sino en *todas* las cuestiones. Aunque da la casualidad de que estos principios aparecen con especial claridad en este episodio más bien desagradable, son principios fundamentales que se encuentran en toda la Biblia judía. Para decirlo brevemente, el judaísmo bíblico no ve ninguna línea divisoria entre la religión y la sociedad o entre «la iglesia y el estado».

Para el pensamiento moderno la posición de los reyes es «secular» o «temporal» en vez de «religiosa» o «espiritual». En la Biblia, sin embargo, las funciones de un rey caen a ambos lados de estos dos terrenos aparentemente separados. Cuando David es ungido rey, por ejemplo, leemos: «Y Samuel tomó el cuerno del aceite, y lo ungió en medio de sus hermanos; y desde aquel día en adelante el Espíritu de Jehová vino sobre David» (1 Sam., 16, 13).

¿Qué tiene que ver todo ello con la idea mesiánica? Sencillamente esto: el Mesías no es otro que el ungido de Dios. Saúl, por tanto, era un mesías; David era un mesías; Salomón era un mesías; cada uno de los reyes judíos ungidos era un mesías. Después de unos cuatro (>~ cientos años la casa de David dejó de gobernar y su reino dejó de existir. El pueblo judío había perdido su independencia. Fue este acontecimiento dramático lo que dio pie a lo que verdaderamente puede denominarse la idea mesiánica: la esperanza y la creencia de que el pueblo judío recuperaría su libertad. ¿Y de qué otro modo podía imaginarse tal libertad salvo en términos de un reino judío resucitado bajo un vástago de la casa de David, de una familia que había tenido el poder durante más tiempo que la mayoría de las dinastías de la historia? De aquí la tradición persistente según la cual el Mesías debe ser de linaje davídico (y de aquí, también, la idea mucho menos persistente de que el Mesías debía nacer en Belén, el lugar de origen de David).

Sobre todo, el Mesías debía ser un rey, un rey terrenal que gobernase un reino judío igualmente terrenal. Por esto dice el profeta Amós:

En aquel día yo levantaré el tabernáculo caído de David, y cerraré sus portillos y levantaré sus ruinas, y lo edificaré como en el tiempo pasado; para que aquellos sobre los cuales es invocado mi nombre posean el resto de Edom, y a todas las naciones, dice Jehová que hace esto. (Am., 9, 11-12.)

Que Amós se refiere a un reino territorial de verdad resulta especialmente claro, toda vez que menciona a Edom, la zona situada justo al sur del mar Muerto, cuyos habitantes ayudaron activamente a Nabucodonosor a destruir el estado judío, saqueando y pillando Jerusalén y dando muerte a sus habitantes (véase el salmo 137). Según la tradición, los edomitas eran descendientes de Esaú, por lo que personificaban la antiquísima hostilidad que existía entre ellos y los judíos, que, por supuesto, hacían que *su* descendencia se remontase a Jacob, hermano y rival de Esaú. El territorio de Edom fue conquistado por el estado judío bajo los reyes Saúl y David, mas los edomitas recobraron posteriormente su independencia. Este es el punto esencial de la alusión de Amós. Mira hacia el futuro, hacia una época -que *efectivamente* llegó- en que Edom volvería a estar incorporado al estado judío.

Pero, aunque Amós habla aquí de un estado judío renovado que él identifica con David, no hay ninguna mención específica de un rey o mesías. Esta omisión la compensa Isaías en la que es indudablemente su profecía más famosa y que empieza con las palabras:

«Saldrá una vara del tronco de Jesé, y un vástago retoñará de sus raíces» (Is., 11, 1). Después de la encantadora visión de lobos que viven en paz con las ovejas y de leopardos que se acuestan con cabritos, llegamos a este pasaje: «Acontecerá en aquel tiempo que la raíz de Jesé, la cual estará puesta como señal para los pueblos, será invocada por las naciones; y su morada será gloriosa» (Is., 11, 10). Tenemos aquí dos referencias inconfundibles no sólo al estado judío renovado, sino también a un rey judío, un descendiente de David, ya que Jesé -o Isaí- es el nombre del padre del rey David. Algunos comentaristas cristianos han interpretado el tono cosmopolita que sugieren expresiones tales como «una señal para los pueblos» como una referencia a la propagación del cristianismo más allá de los confines del pueblo judío, pero se desprende claramente del contexto que lo que en realidad trata de describir Isaías es el gran poder y prestigio del nuevo gobernante judío, tan grande que las potencias extranjeras acuden a él como rebaños. Las alusiones se hacen más específicas en los versículos que vienen luego:

Asimismo acontecerá en aquel tiempo, que Jehová alzará otra vez su mano para recobrar el remanente de su pueblo que aún quede en Asiria, Egipto, Patros, Etiopía, Elam, Sinar y Hamat, y en las costas del mar. Y levantará pendón a las naciones, y juntará los desterrados de Israel, y reunirá los esparcidos de Judá de los cuatro confines de la tierra.

Y se disipará la envidia de Efraín, y los enemigos de Judá serán destruidos. Efraín no tendrá envidia de Judá, ni Judá afligirá a Efraín; sino que volarán sobre los hombros de los filisteos al occidente, saquearán también a los de oriente; Edom y Moab les servirán, y los hijos de Amón los obedecerán. (Is., 11, 11-14.)

Estos versículos contienen dos profecías relacionadas entre sí; el retorno del pueblo de Israel del exilio y la ascensión de un nuevo estado judío reunido. Los dos reinos judíos de Judá e Israel, llamada aquí Efraín, serán reunidos y conquistarán a sus vecinos hostiles. Es importante reparar en que el reino mesiánico debe ser un estado puramente judío.

El Mesías, según Isaías, va a introducir una nueva era de paz y armonía, pero esto no va a hacerse de ninguna manera mística, sino por medio de la restauración de una monarquía judía fuerte y unida bajo la casa de David. Ya hemos visto cuán desesperadamente los autores de los evangelios trataban de reivindicar para Jesús una genealogía davídica, pero, ¿qué hay de la sustancia de la profecía?

Aquí los que defendían la pretensión de Jesús de ser el Mesías se encontraron ante un obstáculo inamovible. De ninguna forma podían falsificar las pruebas con el objeto de sugerir que el pueblo judío había recobrado su libertad, pues es muy patente que no era así, sino que, de hecho, había perdido la poca independencia que tenía, y, si bien el reinado del emperador Augusto fue realmente una era de paz, las bendiciones de la paz no se hicieron extensivas a Judea. Para el grueso de los judíos, la dominación romana era sólo uno más de una larga serie de yugos extranjeros bajo los cuales el pueblo de Israel había padecido opresión.

¿Qué iban a hacer los autores de las escrituras cristianas? No podían pretender que aquellas marcas clave de la era mesiánica -la paz y la libertad- habían llegado, así que, ¿cómo podían establecer la pretensión de Jesús al título mesiánico? Todavía tratan de asociar a Jesús con el advenimiento de la paz, pero aplazan convenientemente su llegada hasta después de un tiempo de guerra y de trastornos generales:

Mas cuando oigáis de guerras y de rumores, no os turbéis, porque es necesario que suceda así; pero aún no es el fin. Porque se levantará nación contra nación, y reino contra reino; y habrá terremotos en muchos lugares, y habrá hambres y alborotos; principios de dolores son estos. (Mc., 13, 7-8.)

Los malos tiempos que aguardan en el futuro son, pues, justificados como una metáfora complicada que representa los dolores del parto que da a luz a la eventual era de paz. Una visión parecida del futuro se encuentra en los escritos de la secta judía que produjo los Manuscritos del Mar Muerto. He aquí, por ejemplo, una cita de uno de sus himnos:

*Sí, afligido estoy como parturienta
dando a luz a su primogénito,
cuando, al acercarse su momento,
los dolores rápidos caen sobre ella
y todas las graves agonías
que atormentan a las embarazadas.*

*Porque ahora, en medio de estertores de muerte,
nueva vida va a nacer,
y los dolores del parto comienzan,
mientras por fin entra en el mundo
el hombre-niño hace tiempo concebido.*

*Ahora, en medio de estertores de muerte,
ese hombre-niño mucho antes predicho
está a punto de ser parido.*

*Ahora, en medio de dolores infernales,
saldrá del vientre
esa maravilla de mente y poderío,
¡y ese hombre-niño surgirá de los estertores!*

*El parto llega rápidamente
al que ahora yace en el vientre;
al acercarse la hora de su nacimiento,
¡empiezan los dolores!*

(Himno 5; III, 3-18; traducido de la versión inglesa de T. H. Gaster, ed., *The Dead Sea Scriptures*, Nueva York, 1956, pp. 135-136.)

Este himno un tanto repetitivo, que recalca las imágenes de los dolores del parto junto con la llegada de un Mesías, demuestra que la visión de cataclismo representada por los evangelios no era privativa de los cristianos. No es éste en modo alguno el único paralelismo entre las escrituras cristianas y los escritos de la secta del mar Muerto, que algunos eruditos creen que pertenecía a un grupo judío conocido por el nombre de «esenos». Es posible, tal como han sugerido algunos, que Jesús y sus seguidores también pertenecieran a algún grupo semejante, aunque esto es discutible y en realidad carece de importancia para nuestros fines. El hecho de que tanto los cristianos primitivos como la secta del mar Muerto esperasen que la profetizada era de paz fuera precedida por un período de trastornos y conflictos generales demuestra que esta idea era corriente en la época, al menos entre *algunos* judíos.

Como de costumbre, detrás de todo esto se esconde una obvia fuente bíblica, en este caso, como ocurre tan a menudo, una cita de Isaías. Pero lo que sorprende es que la profecía de Isaías diga exactamente lo contrario

*Antes que estuviese de parto, dio a luz;
antes que le viniesen dolores, dio a luz hijo.
¿Quién oyó cosa semejante?
¿quién vio tal cosa?
¿Concebirá la tierra en un día?
¿Nacerá una nación de una vez?
Pues en cuanto Sión estuvo de parto,
dio a luz sus hijos.*

(Is., 66, 7-8)

Basándonos en esto, resulta claro que no estamos ante un mesías como tal, sino más bien ante un renacimiento nacional judío mucho más impersonal, como se desprende no sólo del uso de las palabras «tierra» y «nación», sino también del hecho de que son «hijos», en plural, lo que Sión dará a luz. Pero lo principal que dice aquí Isaías es que el renacimiento de Israel tendrá lugar *sin* los esperados dolores de parto, es decir, *sin* la intervención de una época de problemas y tribulaciones; dicho de otro modo, exactamente lo contrario de lo que nos dicen los Manuscritos del Mar Muerto y los evangelios cristianos.

¿Por qué? ¿*Por qué* los escritos de estos dos grupos hacen este cambio radical en la profecía de Isaías? El motivo no es difícil de encontrar. El cristianismo no era el único que afirmaba haber hallado el Mesías. Al parecer, también la secta del mar Muerto identificó el Mesías con su propio jefe, al que daba el nombre de «Maestro de la Justicia del Final de los Días», como sabemos por unos escritos suyos que llevan el título de *Documento de Damasco* y un comentario a la profecía de Habacuc.

Los apuros en que se encontraba el pueblo judío bajo la dominación romana -los peores desde los tiempos de los macabeos, casi dos siglos antes- eran un obvio fermento de esperanzas mesiánicas y, por ende, de pretensiones de la misma índole. Y sabemos por el libro de los Hechos cristiano, así como por los escritos del

historiador judío Josefo, que no escaseaban los aspirantes al título de mesías en aquella época. Pero, aunque los malos tiempos indudablemente predispusieron a los judíos a buscar un mesías, esto no cuadraba con la profecía bíblica. De aquí que haya una desviación respecto de la profecía de Isaías sobre los dolores del parto.

Sin embargo, otra de las profecías de Isaías se ajustaba mucho mejor a los malos tiempos y fue aprovechada por los autores cristianos, lo cual no tuvo nada de extraño. Me refiero, desde luego, a la profecía llamada de los «Sufrimientos del siervo de Jehová» o del «siervo sufriente», cuya cita más famosa fue musicada por Haendel en su oratorio *El Mesías*: «Despreciado y desechado entre los hombres, varón de dolores, experimentado en quebranto» (Is., 53, 3). Tan convencidos estaban los teólogos cristianos de la identificación de esta figura que sufre con Jesús que en las antiguas ediciones de la versión del rey Jacobo el título del capítulo insertado aquí dice: «El sacrificio ajeno de Cristo, siervo de Jehová».

Pero, si esta cita parecía prometedora desde el punto de vista cristiano, entonces la primera mención de los «Sufrimientos del siervo» lo era aún más: «He aquí mi siervo, yo le sostendré; mi escogido, en quien mi alma tiene contentamiento; he puesto sobre él mi espíritu; él traerá justicia a las naciones» (Is., 42, 1). ¿No se refiere esto a la propagación del cristianismo a las naciones del mundo y, por tanto, a Jesús como la «luz del mundo»? Esta es la interpretación que han dado a este pasaje muchos comentaristas cristianos. Un estudio más atento de toda la profecía a la que pertenece este extracto revela que su significado es muy diferente.

¿Quién, para empezar, *es* este siervo? A juzgar por lo que se dice en otras partes de la profecía, está claro que el «siervo» no es un único individuo, sino toda una nación: el pueblo judío. Isaías no hace ningún secreto de esto, sino que, de hecho, pone estas palabras en boca de Yahvé: «Mi siervo eres, oh Israel, porque en ti me gloriaré» (Is., 49, 3). Todo el pueblo de Israel es, por tanto, el «siervo» de Dios, una versión metafórica muy fiel de la idea del pueblo elegido. En cuanto a los sufrimientos e indignidades que debe soportar el «siervo», concuerdan muy estrechamente con la historia del pueblo judío. Pero, como ocurre siempre, la visión última de Isaías es de esperanza: la esperanza de un estado judío restaurado y respetado por el resto del mundo.

Esto nos lleva de nuevo al punto de partida, a saber: que la salvación, tal como la imaginan Isaías y los demás profetas judíos, es, al menos parcialmente, un fenómeno político, aunque ellos no habrían reconocido la «religión» y la «política» como esferas de actividad distintas. Lo que quiere decir, empero, es que del Mesías se esperaba que derrocara el yugo extranjero y se convirtiera en el gobernante del pueblo judío. Ni que decir tiene, por esto se consideraba que el Mesías era descendiente del rey David y no de Moisés, Samuel, Elías o cualquier otro hombre «santo». Ciertamente, David no entra en esta categoría, a pesar de que se le atribuye la autoría de los Salmos. No sólo tenía algo de libertino, sino que era también muy capaz de mandar a un hombre a la primera línea de batalla simplemente con el fin de apoderarse de su viuda. Fue por razones como ésta que, según la crónica bíblica, Dios se negó a permitir que el templo de Jerusalén fuera construido por David, honor que le fue reservado a su hijo y sucesor, Salomón. Los logros más memorables de David fueron militares: matar a Goliat, tomar Jerusalén y fundar un estado judío poderoso y estable.

Pero esto planteaba un problema grave a los autores de los evangelios cristianos: ¿qué podían hacer para que su candidato al título mesiánico cuadrara con la imagen militar y política que se le exigía a un vástago de la casa de David? El Evangelio de Juan corta el nudo gordiano en la célebre frase: «Mi reino no es de este mundo» (Jn., 18, 36). Aquí, de un solo plumazo, se hace que Jesús reclame y al mismo tiempo rechace el título monárquico.

Quizá merezca la pena señalar en este sentido que la palabra que en este caso se traduce tradicionalmente por «reino» es un vocablo griego, *basileia*, que en este contexto más bien debería traducirse por *realeza*, como hacen algunas versiones modernas. La razón para alejarse de la traducción antigua es que podemos hacernos la idea equivocada de que el autor se refiere a una zona o región geográfica sobre la que Jesús pretendía gobernar, cuando en realidad habla de algo muy distinto, a saber: la condición de ser rey.

En ninguna parte de las escrituras cristianas vuelve a aparecer esta expresión extremadamente memorable, lo que tal vez signifique que fue fruto de la imaginación de Juan. «Mi reino no es de este mundo» es la versión de Juan de la respuesta que dio Jesús a la pregunta de Poncio Pilato: «¿Eres tu' el rey de los judíos?» (Jn., 18, 33). Así, en este evangelio se hace que Jesús *niegue* que pretendía ser el Mesías judío, de quien, como hemos visto, se esperaba que reconquistara la independencia de los judíos e instaurara un estado judío renacido bajo su autoridad. El Evangelio de Juan iba dirigido a creyentes no judíos a los que no les hubiera importado mucho que Jesús fuera o no el Mesías judío. En general, como hemos visto, Juan apoya el punto de vista de que Jesús era el Mesías, pero el hecho no es tan importante para él como para los autores de los evangelios sinópticos: Marcos, Mateo y Lucas. Aquí Juan ha dado con una fórmula en la que se combinan una vaga reivindicación monárquica para

Jesús y un rechazo del título mesiánico, combinación superlativa que da a Jesús el aura de rey sin una asociación judía demasiado fuerte. No debe olvidarse que es en este evangelio donde se hace que Jesús se refiera a la raza judía como los descendientes del diablo (Jn., 8, 44), ¡insulto que, por supuesto, afectaría también a Jesús y a todos sus discípulos además de a los fariseos a los que supuestamente se dirigía!

En los evangelios sinópticos el retrato de Jesús se centra enteramente en su descripción como el Mesías judío, así que no estaría bien que los autores de tales obras permitieran que Jesús rechazara dicho título en *su*

páginas. Por otro lado, sin embargo, si le citaran desafiando al gobernador romano con la afirmación de ser el guía legítimo del pueblo judío, lo cual, después de todo, es lo que significaba la pretensión mesiánica, entonces sería inevitable concluir que fue ejecutado con razón por traicionar al gobierno romano, impresión que los evangelios ansían evitar.

Sólo en Marcos encontramos a Jesús afirmando decididamente ser el Mesías (Mc., 14, 62), aunque esta afirmación la hace sólo al ser examinado por el sumo sacerdote y no la repite durante su juicio ante Pilato. A la pregunta de Pilato «¿Eres tú el rey de los judíos?», la respuesta de Jesús, según Marcos, fue evasiva y desconcertante:

«Tú lo dices» (Mc., 15, 2), lo cual ha confundido a generaciones de comentaristas y ni siquiera ahora da señales de estar perdiendo su ambigüedad. En Mateo y en Lucas Jesús da la misma respuesta no sólo a Pilato, sino también al sumo sacerdote (Mt., 26, 64; 27, 11; Lc., 22, 70; 23, 3). Los traductores han sufrido horrores a causa de esta frase y algunos la han vertido como «las palabras son tuyas», lo que le da una vaga connotación negativa, y otros se han aventurado a traducirla por «es como tú dices», lo que equivale a una respuesta afirmativa New English Bible (Nueva Biblia Inglesa. (*N. del t*). La «versión del rey Jacobo» nos da «tú has dicho» y el «tú lo dices» de la Revised Standard Version (no es más que una remodelación moderna de la frase. Esto es literalmente lo que dice el texto griego y cabe la posibilidad de que la intención, ya fuera de Jesús (si realmente lo dijo) o de los autores de los evangelios, fuese que resultara ambigua.

Pero antes de tratar de decidir cuál fue la respuesta más probable que realmente dio Jesús, debemos analizar el significado de la frase «tú lo dices». ¿Quiere decir «sí», «no», ambas cosas o ninguna de ellas? Ciertamente, no hay unanimidad entre los comentaristas. Los que interpretan que significa «si», o al menos que es una respuesta esencialmente afirmativa, citan como paralelo a ella un pasaje de Mateo en el cual Judas le pregunta a Jesús si él es el que le traicionará. Una vez más la respuesta de Jesús es «Tú lo has dicho» (Mt., 26, 25). Se han aducido otros paralelos parecidos de los escritos judíos. La implicación de la frase «tú lo has dicho» (o «tú lo dices») parece ser «Eso lo dices tú, no yo», aunque insinuando aceptación. Si esta explicación es correcta, como parece muy probable, entonces la respuesta de Jesús es afirmativa en todos los casos, aunque lo sea de modo más evasivo en los otros evangelios que en Marcos.

¿Es fácil comprender por qué alguien vacilaría en hacer una afirmación que automáticamente le llevaría a ser ejecutado! Pero, ¿afirmó realmente Jesús que él era el Mesías y, si así lo hizo, cómo interpretaba él ese concepto?

Marcos, seguido por Mateo y Lucas, relata un incidente en el que Jesús le pregunta a los discípulos quién decía la gente que era él (Mc., 8, 27-30; Mt., 16, 13-20; Lc., 9, 18-21). Los discípulos le recitan una lista de identidades, ninguna de las cuales parece complacerle: Juan el Bautista, Elías, Jeremías o sencillamente otro profeta o alguien parecido a los profetas de antaño. En los tres evangelios sinópticos Pedro responde: «Tú eres el Cristo» (Mc., 8, 29). Tal como hemos visto, «Cristo» no es Otra cosa que la palabra griega (castellanizada) que significa 'Mesías', y en las crónicas de Mateo y Lucas se añaden explicaciones a la palabra «Cristo» con el fin de que no quede ni la más leve duda sobre la equiparación de «Cristo» con «Mesías». En Mateo, Pedro califica a Jesús de «Cristo, el hijo del Dios viviente» (Mt., 16, 16); esta última expresión va estrechamente asociada con el rey de Israel y, por ende, con el Mesías. En el Segundo Libro de Samuel encontramos una afirmación específica de esto en la frase «Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo» (2 Sam., 7, 14), refiriéndose a todos y cada uno de los reyes de Israel pertenecientes a la casa de David, a la que se promete que gobernará eternamente: «Y será afirmada tu casa y tu reino para siempre delante de tu rostro, y tu trono será estable eternamente» (2 Sam., 7, 16). Puede encontrarse una alusión parecida en el segundo salmo, donde se presenta vívidamente una visión mesiánica. Al principio se nos

dice que las naciones extranjeras y sus gobernantes conspiran en vano «contra Jehová y su ungido» (salmo 2, 2), es decir, contra Dios y el rey de Israel. Dios se burla de estos inútiles intentos hostiles y luego se vuelve hacia el rey de Israel y le dirige las siguientes palabras:

*Mi hijo eres tú; yo te engendré hoy.
Pídeme, y te daré por herencia las naciones,
y como posesión tuya los confines de la tierra.
Los quebrantarás con vara de hierro;
como vasija de alfarero los desmenuzarás.*

(Salmo 2, 7-9.)

Por consiguiente, la designación «hijo de Dios» no sólo es un título mesiánico, sino que va asociado con una visión política, muy terrenal, del Mesías.

En Lucas la respuesta que Pedro le da a Jesús es «el Cristo de Dios» (Lc., 9, 20), es decir, el ungido de Dios, que también, como hemos tenido ocasión de observar, es una descripción del Mesías como rey de Israel.

Así, pues, en los tres evangelios sinópticos aparece Pedro calificando a Jesús de Mesías. Además, estas crónicas nos quieren hacer creer que Jesús consideraba que ésta era la respuesta «correcta» a la pregunta sobre

su identidad. En Mateo esto queda demostrado claramente por la bendición especial que Jesús da a Pedro (Mt., 16, 17-19), pero en las tres crónicas sin excepción queda bien claro que Jesús considera satisfactoria la respuesta de Pedro e inmediatamente obliga a sus discípulos a jurar que guardarán silencio sobre ello, lo cual es una suerte ya que sabemos que cualquier pretensión de ser el Mesías sería visto con hostilidad por las autoridades, tanto romanas como judías (Mc., 8, 30; Mt., 16, 20; Lc., 9, 21).

Hasta aquí, santo y bueno. Salta a la vista en las escrituras canónicas cristianas que Jesús se considera a sí mismo como el Mesías judío. Pero, en contraste, en el llamado *Evangelio según Tomás*, que forma parte de una colección de escritos religiosos producidos por una secta cristiana a la que ya en tiempos antiguos se la declaró «herética» -a saber: los gnósticos- nos encontramos en una situación totalmente distinta. Aquí, cuando Jesús les pide a sus discípulos que le describan quién es él, las respuestas que recibe son las siguientes:

Simón Pedro le dijo: eres como un ángel justo. Mateo le dijo: eres como un hombre sabio de inteligencia. Tomás le dijo: Maestro, mi boca no será capaz de decir como quién eres. Jesús dijo: yo no soy tu maestro, porque has bebido, te has embriagado del manantial burbujeante que yo he medido. Y le tomó, se retiró, le dijo tres palabras. Y cuando Tomás volvió junto a sus compañeros, éstos le preguntaron: ¿Qué te ha dicho Jesús? Tomás les dijo: si os digo una de las palabras que me ha dicho, cogeréis piedras y me las arrojaréis; y de las piedras saldrá un fuego que os abrasará. (83, log 13, ed. por A. Guillaumont y otros, 1959.)

Por consiguiente, en esta crónica ni Pedro ni siquiera Tomás, la figura central de este evangelio, identifican a Jesús como el Mesías. Lo cual plantea inmediatamente este interrogante: el Jesús histórico, ¿era el Mesías o no lo era? En vista de la importancia que conceden a esta pretensión los autores de las escrituras cristianas, sorprende ver cuán pocas pruebas aportan de que Jesús realmente se veía a sí mismo en dicho papel.

En un incidente que relatan los tres evangelios sinópticos Jesús se toma cierto trabajo en negar que el Mesías sería descendiente de David:

Enseñando Jesús en el templo, decía: ¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es hijo de David? Porque el mismo David dijo por el Espíritu Santo: Dijo el Señor a mi señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga tus enemigos por estrado de tus pies. David mismo le llama Señor; ¿cómo, pues, es su hijo? (Mc., 12, 35-37; cf. Mc., 22, 41-46; Lc. 20, 41-44.)

Esto es un ejemplo malísimo de exégesis bíblica y no dice nada en bien de las facultades lógicas de Jesús. Lo que trata de decir es que David, el supuesto autor del salmo citado (110), se dirige al Mesías llamándole «mi Señor», cosa que difícilmente haría si el Mesías fuese su propio descendiente. Aparte del hecho de que en modo alguno es seguro que David *fuera* el autor del salmo o de que *sea* el Mesías a quien se dirige aquí, ¿por qué no iba David a llamar «mi Señor» a su propio descendiente mesiánico? La palabra hebrea en cuestión, *adoni*, no supone una actitud tan respetuosa y servil como la que conlleva la expresión castellana que la traduce; es sencillamente el equivalente vulgar de 'señor' en hebreo moderno. La historia ilustra el intenso deseo de Jesús de disociar al Mesías de la descendencia davídica. Pero, ¿por qué iba a valerse de semejante subterfugio con el fin de afirmar este extremo en apariencia sin importancia... a menos que él mismo proyectara reclamar el título mesiánico a sabiendas de que no poseía la necesaria descendencia davídica?

Otra pista de la autenticidad de este incidente es el contraste entre el modo en que el propio Jesús aborda la cuestión de la descendencia davídica y el modo en que lo hacen los autores de las escrituras cristianas. Tal como ya hemos podido ver, los evangelios no se detienen ante nada con tal de conseguir el título de Mesías para su candidato, incluso cuando ello da por resultado afirmaciones contradictorias o mutuamente excluyentes. Pero el propio Jesús, al menos según este incidente, no está dispuesto a reivindicar descendencia davídica, cosa patentemente falsa, con el fin de recibir el título mesiánico, ¡aunque, en vez de ello, se ve obligado a recurrir a un subterfugio mezquino e ilógico!

Con todo, hay que recalcar que los argumentos especiosos de Jesús sobre su interpretación del salmo 110 no significan necesariamente que ya pretendiera ser el Mesías, sólo señalan la probabilidad de que estuviese preparando el camino para pretenderlo más adelante. La prueba decisiva de las actitudes de Jesús se encuentra, por supuesto, en su juicio y ejecución. Un hombre sometido a un juicio del que dependía su vida, ¿iba a dejar pasar sin protestar unas acusaciones si éstas fueran totalmente falsas y si pudiera librarse de la muerte sencillamente negándolas? La principal acusación que se le hacía a Jesús era evidentemente la de afirmar ser el Mesías judío. Semejante pretensión habría sido tan ofensiva para las autoridades romanas como para las judías, pues, como hemos visto, se esperaba que el Mesías fuera un jefe a la vez político y religioso y, por ende, toda pretensión mesiánica era un rechazo a la dominación romana sobre el pueblo judío. Está claro que los judíos de entonces lo entendían muy bien así y Jesús sabría forzosamente que estaba condenado una vez que reconoció haber reivindicado el título de Mesías o de rey. Desde el punto de vista de los romanos, no se trataba simplemente de una disputa religiosa en el seno de la comunidad judía, sino de algo mucho más serio: una traición

contra el imperio romano. Si Jesús *no* era culpable de pretender ser el rey de los judíos, no hubiera valido la pena que de pronto, por primera vez, afirmase serlo durante el juicio. Por otro lado, su comportamiento extremadamente indeciso durante el juicio parecía confirmar que era culpable de lo que se le acusaba, es decir, que sí había estado afirmando ser el Mesías o rey de los judíos. Seguramente por esto dio la respuesta mas bien ambigua que, según los cuatro evangelios, dio a Poncio Pilato.

No quiso decir «Sí, soy el rey de los judíos», porque decirle esto al gobernador romano de la provincia de Judea hubiera sido una confesión de culpabilidad a ojos de las autoridades romanas: una confesión de traición. Pero, entonces, ¿por qué no actué con prudencia negando la acusación y respondiendo: «No, no soy rey de los judíos»? Si realmente no hubiera afirmado antes que era el mesías, ésta es sin duda la respuesta que habría dado. El hecho (si es un hecho) de que no negara la acusación de manera rotunda probablemente indica dos cosas: una, que sabía que habría testigos que podrían declarar que sí había afirmado ser el Mesías; y, segunda, que probablemente él mismo creía que era el Mesías.

Pero esto nos lleva directamente a un dilema muy serio. Había solamente una base posible para que un judío pretendiera ser el Mesías judío: las escrituras, sobre todo las profecías de Isaías y de los demás profetas judíos. Ahora bien, según tales profecías, el Mesías debía reunir ciertas condiciones, tales como la descendencia davídica y el nacimiento en Belén. Pero Jesús debía saber perfectamente que no era descendiente de David y que no había nacido en Belén. Así, pues, si pretendía ser el Mesías, lo haría a sabiendas de que su pretensión era falsa.

La única manera de salir de este punto muerto es su crasa reinterpretación del salmo 110. Peto descartar todas las alusiones proféticas, que son claras como el cristal, a la descendencia davídica a favor de un versículo de un salmo, un versículo interesado y reinterpretado ilógicamente, no es sella de una mente brillante o de un gran jefe religioso, sino que es más el distintivo de una mente estrecha e intolerante.

Esto no nos deja con una opción muy atractiva. Tenemos que escoger entre Jesús, la estafa premeditada, y Jesús, el fanático arrogante e interesado, a no ser, claro está, que los evangelios se equivoquen al decir que Jesús afirmaba ser el Mesías. Quizá la pretensión mesiánica fue cosa de sus seguidores después de morir Jesús. Pero, si eso es correcto, aunque deja escapar a Jesús (por así decirlo), coloca a sus seguidores, o a los autores de los evangelios, entre una grave acusación de falsedad premeditada.

Pensándolo bien, parece más probable que las pretensiones mesiánicas las hiciera originalmente el propio Jesús en lugar de ser una simple invención de sus seguidores. Hay varios motivos para creerlo así. Uno es el incidente de la reinterpretación del salmo 110, que se contradice con las afirmaciones de descendencia davídica de Jesús que hacen los propios evangelios. En segundo lugar, el hecho mismo de que Jesús fuera ejecutado por los romanos: es muy improbable que éstos recurrieran a ello a menos que estuviesen convencidos de que Jesús representaba una clara amenaza para el poderío romano en Judea, lo cual sólo podía ser interpretado como que sí pretendía ser el Mesías. Quizá lo más significativo de todo sea el hecho de que en Marcos, probablemente el más antiguo de los evangelios y aquel del que los demás sacaron evidentemente la mayor parte de su información, Jesús si admite directamente su pretensión mesiánica: al ser interrogado por el sumo sacerdote judío, aunque no en el juicio celebrado ante Poncio Pilato (Mc., 14, 61-62; 15 2) Esta incongruencia misma - debidamente «corregida» en los otros Sinópticos que hacen que Jesús dé al sumo sacerdote la misma respuesta evasiva que da al gobernador romano (Mt., 26, 64; 27, 11, Lc, 22, 70, 23,3) da credibilidad a la crónica de Marcos y no es difícil de comprender Al ser sometido por las autoridades judías a lo que claramente era una interrogatorio no oficial, Jesús se sintió envalentonado y formulo su pretensión mesiánica en términos inequívocos Sin embargo al

comparecer a juicio, un juicio que podía costarle la vida ante el gobernador romano, es evidente que la misma respuesta habría sido desaconsejare. De ahí su contestación mucho mas reticente y ambigua a Poncio Pilato en comparación con su tono atrevido y desafiante

al contestar al sumo sacerdote. Es posible que la verdad sea que, al ser interrogado por las autoridades judías, Jesús no tuviera la menor idea de que éstas iban a entregarle al gobernador romano ni de que sería sometido a juicio, acusado de una falta gravísima.

¿Qué clase de persona afirmaría ser el Mesías a sabiendas de que no reunía los criterios bíblicos específicos que eran considerados inviolables? ¿Podría semejante persona ser la personificación de la humildad como lo es invariablemente el Jesús que nos es representado?

Hasta los que se sienten incapaces de aceptar a Jesús como algo más que un simple ser humano suelen considerarle como un ser humano especialmente admirable, con la humildad como una de sus cualidades más encomiables. Pero incluso esto hay que examinarlo a fondo.

La renuncia a todos los vínculos familiares a favor de una lealtad resuelta y personal para con él que, como hemos visto, exigía a sus seguidores difícilmente puede presentarse como un rasgo de humildad por su parte. De hecho, su mandato va aún más lejos que la renuncia a los vínculos de sangre: además, exige a sus discípulos que aborrezcan «aun también su propia vida» (Lc., 14, 26), lo que representa subordinar la individualidad del creyente a la voluntad del grupo personificada por su jefe. Se trata de un fenómeno que no es desconocido en el mundo moderno, en el que han surgido líderes de cultos que han despojado a sus seguidores de su propia individualidad incluso hasta el punto, en un caso tristemente célebre, de persuadirlos a suicidarse en masa. Por supuesto, Jesús no hizo lo mismo, pero el mensaje de subordinación de los discípulos al maestro es bastante claro y no depende exclusivamente de este único versículo. Después de condenar a los fariseos por ser amigos de la ostentación y de títulos de honor como el de «rabí» (literalmente 'maestro'), Jesús dirige estos comentarios específicamente a sus propios discípulos:

Pero vosotros no queráis que os llamen Rabí; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos. Y no llaméis padre vuestro a nadie en la tierra; porque uno es vuestro Padre, el que está en los cielos. Ni seáis llamados maestros; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo. (Mt., 23, 8-10.)

Es digno de notarse que este cuadro de camaradería y fraternidad en el movimiento fundado por Jesús debe aplicarse a todo el mundo ... *excepto a él mismo*. Tiene que haber una nivelación entre sus discípulos, pero él, Jesús, debe sobresalir de todos los demás como rabí y maestro. «Vosotros», dice Jesús (no «nosotros») «sois hermanos», dando a entender claramente que él es más que un simple hermano para sus discípulos, aunque no llega a afirmar que sea su padre y, de hecho, prohíbe que den este nombre a algún ser humano (¡dicho sea con permiso de los numerosos clérigos cristianos que afirman tener derecho a este título!).

Después de colocarse alternativamente en un pedestal, sus siguientes palabras resultan más bien huecas: «El que es el mayor de vosotros, sea vuestro siervo. Porque el que se enaltece será humillado, y el que se humilla será enaltecido» (Mt. 23 1112)

Descripciones de sí mismo tales como «Yo soy la luz del mundo» (Jn., 8, 12) tampoco es fácil verlas como muestras de humildad. Pero tal vez el texto más instructivo en este sentido sea el famoso «Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre sino por mí» (Jn., 14, 6). Huelga decir que este versículo ha originado interminables discusiones y controversias, principalmente en torno a la interpretación de las tres palabras «camino», «verdad» y «vida», pero lo que no puede ponerse en duda es que tenemos aquí una afirmación de que hay un *único* camino, aunque no podamos estar seguros de adónde conduce tal camino. Pero es otro ejemplo de intolerancia: hay sólo un camino y ese camino conduce a través de la aceptación de Jesús como Cristo. De hecho, la segunda mitad del versículo coloca a Jesús como intermediario entre el individuo que rinde culto y Dios, lo que ha dado por resultado el hecho de que el cristiano, a diferencia del judío, no puede dirigirse directamente a Dios, sino sólo a través de Jesús, de ahí la fórmula «a través de Jesucristo nuestro Señor» que se añade de modo rutinario a tantas oraciones cristianas. Esta clase de cosas son totalmente ajenas e incluso repugnantes para el judaísmo, en el que la persona que rinde culto se halla siempre en contacto directo con su Hacedor.

Esta elevación de Jesús como intermediario entre el hombre y Dios también puede tomarse como el primer paso hacia considerarle parte de la divinidad misma, lo que sólo puede verse como señal de una desviación muy radical del estricto monoteísmo de la ley judaica. No hay en la tradición mesiánica judía nada que de al Mesías algo que se acerque, siquiera remotamente, a la posición que Jesús se arroga según los evangelios, y mucho menos una base que le permita afirmar que es una divinidad, cosa que está del todo claro que nunca hizo. Porque, sea cual pueda ser el significado de términos tan comentados como «hijo de Dios» e «hijo del hombre» tanto si se quiere que sean títulos mesiánicos como si no, nada sugiere que puedan constituir una afirmación de ser realmente divinos. Hay todavía un gran abismo entre «el hijo de Dios» y «Dios el hijo», y, aunque los teólogos cristianos han hecho numerosos y arduos esfuerzos por hacer que la idea de la Trinidad se remonte a los evangelios y a las epístolas, no han aportado ninguna prueba convincente de ello.

Puede que, en vista de ello, el lector se pregunte de dónde *surgió* la idea de la Trinidad. Está claro que una de las fuentes es precisamente la importancia que, como acabamos de ver, Jesús se daba a sí mismo. Pero, por exagerada que fuese, no tenía por qué haber llevado a más de una divinidad doble, difícilmente a una triple. Sin embargo, una persistente tradición antigua revestía el número tres con propiedades místicas especiales. No sólo es el primer número verdaderamente plural (el dos, en griego y en algunas otras lenguas antiguas, no es plural, sino «dual», pues tiene sus formas especiales propias que no son singulares ni plurales), pero da la casualidad que también es el número de los órganos generativos masculinos. La significancia especial del número tres

había sido traducida a culto muchos siglos antes del cristianismo, sobre todo en la forma de los tres dioses egipcios, Isis, Osiris y su hijo Horus. Es probable que fuese este culto, extremadamente popular y extendido por todo el Mediterráneo oriental, donde nació el cristianismo, el responsable de la Trinidad cristiana, y hay estatuas de Isis apretando un Horus bebé contra su pecho que hoy día son adoradas como imágenes de María y Jesús.

CAPÍTULO 4 - MILAGROS Y FE

Los milagros no son propiedad exclusiva de las escrituras cristianas. Son tan frecuentes -o, al menos, casi tanto en la Biblia judía. Aunque nos limitemos a los milagros asociados con Moisés, rápidamente formaremos una lista impresionante: la quema de los zarzales; la vara que se transforma en serpiente; las plagas; la separación de las aguas del mar Rojo; el maná; las manos alzadas hacia arriba; el golpear la peña. Además de estos, hay otros muchos milagros que se atribuyen a otras figuras bíblicas, las más notables de las cuales son quizá los dos profetas Elías y su sucesor Eliseo.

En la Biblia judía el propósito esencial de los milagros es demostrar de manera gráfica el poder de Dios. Si reflexionamos, puede que los milagros nos parezcan una forma trivial, inapropiada o incluso totalmente falaz de demostrar dicho poder. Después de todo, si vemos a Dios como Creador del universo, entonces está claro que toda la naturaleza, incluyendo todas las leyes de la ciencia, fue ordenada por él. La ley newtoniana de la gravedad es en realidad ley de Dios; la ley de la presión de Boyle es la ley de Dios; y el principio de Arquímedes es simplemente otro vislumbre de la infinita sabiduría y el orden cósmico creado por Dios. Pero, además de ser el Creador omnisciente del universo, a Dios debe considerársele por definición como el gobernante omnipotente de dicho universo. Tal vez a primera vista no aparecerá ninguna contradicción entre estos dos atributos divinos. Pero, ¿y si Dios decidiera suspender durante un rato el funcionamiento de la ley de gravedad? Si creemos que no puede hacerlo, entonces lo que estamos diciendo es que no tiene el *poder* de hacerlo, que es lo mismo que decir que, después de todo, *no* es omnipotente.

Entonces la posición de Dios queda reducida meramente a la de alguien que, por así decirlo, dio cuerda al universo, como si fuera un reloj, en el principio de los tiempos, y ya no tiene más control sobre él. Si, por el contrario, creemos que Dios retuvo su poder sobre el universo, entonces *tiene* que ser capaz de suspender el funcionamiento de la gravedad o de cualquier otra «ley» de la naturaleza siempre que le apetezca hacerlo. Ciertamente trivializaríamos nuestra visión de Dios si creyéramos que descompondría sus propias «leyes» naturales sólo para divertirse, y es esencialmente en este punto donde se separan los que creen en los milagros y los que no.

Los que se muestran escépticos acerca de los milagros pero que, a pesar de ello, aceptan la omnipotencia además de la omnisciencia de Dios podrían decir que, si bien Dios, por supuesto, es capaz de invertir o suspender el funcionamiento de cualquier «ley» de la naturaleza, no querría hacerlo porque su omnisciencia le permitía crear el universo óptimo de buen principio. Así, pues, sería admitir un fracaso si Dios estropeara su creación de algún modo. Y si el objeto del milagro fuera interpretado como ocurre tan a menudo- como un intento por parte de Dios de ganarse a un ser humano determinado o a un grupo de personas, esto parecería rebajar a Dios al nivel del hombre.

En resumen, creer en los milagros puede crear más problemas de los que resuelve. No obstante, esta creencia se encuentra en el judaísmo además de en el cristianismo. Pero hay algunas diferencias significativas. Una de ellas ya la hemos tratado brevemente y es la de que en la Biblia judía los milagros se atribuyen a diversos agentes, mientras que en los escritos cristianos el único que hace milagros es Jesús. Esto tiene una importancia central y viene a subrayar una vez más lo que dije acerca del dominio que ejercía Jesús sobre sus discípulos.

Pero hay una diferencia todavía más crucial entre los milagros judíos y los de Jesús. En el caso de los milagros judíos, sea quien sea el agente humano, el milagro siempre se atribuye esencialmente a Dios. A menudo el milagro se lleva a cabo obedeciendo instrucciones directas y precisas de Dios y el agente humano no es más responsable de él que la persona que pone en marcha un automóvil lo es de la invención del motor de combustión interna. La mayoría de los milagros de Moisés entran en esta categoría. Moisés sencillamente recibe la orden divina de alzar las manos o golpear la peña y de todo lo demás se encarga Dios. Lo único que hace Moisés, por así decirlo, es «poner en marcha» una máquina programada de antemano de cuyo funcionamiento él no tiene la menor idea. Pero incluso cuando el agente humano desempeña un papel más activo en la elaboración de un milagro, como, por ejemplo, en los casos de Elías y Eliseo, el milagro sigue siendo de Dios y no del agente humano. En la pugna entre Elías y los profetas de Baal, el éxito de Elías, que consigue que *su* altar estalle en llamas cuando los profetas de Baal se han pasado todo el día sin conseguir hacerlo mismo, no fue considerado como una señal del poder de Elías, sino del poder de Dios, como se advierte muy claramente en el texto:

Cuando llegó la hora de ofrecerse el holocausto, se acercó el profeta Elías y dijo: Jehová Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, sea hoy manifiesto que tu eres Dios en Israel, y que yo soy tu siervo, y que por mandato tuyo he hecho todas estas cosas. Respóndeme, Jehová, respóndeme, para que conozca este pueblo que tú, oh Jehová, eres el Dios, y que tú vuelves a ti el corazón de ellos (1 Re., 18, 36-37.)

Que este mensaje no cayó en oídos sordos se hace evidente por la respuesta de los que allí estaban presentes ante el milagro: «Viéndolo todo el pueblo, se postraron y dijeron: ¡Jehová es el Dios, Jehová es el Dios!» (1 Re., 18, 39).

El contraste con los milagros cristianos no podía ser mayor. Es cierto que la crónica que hace Mateo de las curaciones efectuadas por Jesús termina con el comentario de que la multitud maravillada «glorificaban al Dios de Israel» (Mt., 15, 31), 'única vez que aparece esta frase en todas las escrituras cristianas. La versión original de este pasaje en Marcos difiere de ella en varios aspectos importantes. En primer lugar, y no por primera vez, es evidente que Mateo ha enriquecido la crónica de Marcos (Mc., 7, 32-37). Allí donde Marcos sólo presenta un milagro que, por cierto, es bastante sencillo -la curación de la sordera junto con un impedimento del habla-, Mateo presenta toda una lista de curaciones que van de la ceguera a la mudez y a la cojera (Mt., 15, 30-31). En segundo lugar, mientras que, según Mateo, todo el episodio tuvo lugar en público, Marcos nos dice específicamente que Jesús apartó a su paciente de la multitud y le vio en privado, y que «les mandó que no lo dijeren a nadie» (Mc., 7, 36). En tercer lugar, cuando la noticia se sabe de todos modos, la multitud de Marcos no atribuye el mérito a Dios, sino únicamente a Jesús:

«Y en gran manera se maravillaban, diciendo: Bien lo ha hecho todo; hace a los sordos oír, y a los mudos hablar» (Mc., 7, 37). Así, pues, está claro que el mérito que en la crónica de Mateo se da al «Dios de Israel» es una añadidura del autor cuya finalidad es hacer que el relato armonice más con la tradición milagrosa de Jesús.

En el episodio en que Jesús camina sobre las aguas la reacción de los discípulos, que desde una barca contemplan aturdidos el milagro, no es de gratitud a Dios, o de reconocimiento de su poder, sino de tributo directo a Jesús: «Verdaderamente eres hijo de Dios» (Mt., 14, 33).

Pero, ¿hasta qué punto podemos dar crédito a los milagros? En el Evangelio de Juan se nos informa específicamente de que el milagro del agua y el vino realizado en las bodas de Caná fue el primer milagro de Jesús: «Este principio de señales hizo Jesús en Caná de Galilea, y manifestó su gloria; y sus discípulos creyeron en él» (Jn., 2, 11). Como de costumbre, todo el mérito del milagro se da al propio Jesús. Pero lo notable es que no hay ninguna mención de este milagro en los demás evangelios. Esto ni importaría tanto si Juan no dijera específicamente que fue el *primer* milagro, el cual, como es lógico, sería más recordado que cualquier otro.

Asimismo, ninguna fuente judía o pagana habla de las propiedades milagrosas de Jesús. Lo que *sí* se menciona en los escritos paganos es mucho menos pintoresco, meramente que era el jefe de una fastidiosa secta judía. Con todo, los romanos tenían tanto apetito de cuentos milagrosos como cualquier otro pueblo. Y la hostilidad no basta para explicar la falta de alusiones a los supuestos milagros de Jesús en las fuentes no cristianas. De lo que tus seguidores y admiradores denominan milagros pueden apoderarse tus detractores y decir que era magia o brujería, lo cual se contemplaba bajo una luz muy siniestra. Por tanto, *si* las noticias de los poderes sobrenaturales de Jesús hubieran circulado en su tiempo tanto como nos dan a entender los evangelios, entonces es muy improbable que sus enemigos hubieran desperdiciado semejante oportunidad de atacarle.

Y aun cuando *existieran* tales noticias, ¿hasta qué punto serían convincentes? No escasean las noticias de acontecimientos milagrosos, sobrenaturales o sencillamente preternaturales en el mundo moderno; con todo, a pesar de los esfuerzos concertados por verificar tales sucesos, todavía no hay pruebas concluyentes que confirmen alguno de los mismos, ya se trate de una supuesta curación milagrosa, de la pretensión de decir la buenaventura o de un supuesto encuentro con visitantes de otro planeta!

La resurrección

De todos los milagros relacionados con el nombre de Jesús ninguno es más crucial -o más problemático- que la resurrección. Como suele ocurrir, Marcos nos presenta un cuadro menos extremado que los demás evangelios. De hecho, los mejores textos del Evangelio de Marcos no incluyen siquiera una alusión a que Jesús se apareciera a alguno de sus discípulos después de su muerte, sino que se limitan a mencionar que ha surgido de entre los muertos. Actualmente los eruditos están de acuerdo en que las crónicas de la aparición y ascensión póstumas de Jesús (Mc., 16, 9-20) no formaban parte del Evangelio de Marcos, sino que fueron añadidas posteriormente por otra persona.

Esto es ya de por sí muy raro. Si Jesús *hubiera* surgido de entre los muertos y se *hubiese* aparecido a alguno de sus discípulos entonces no hay duda de que Marcos no habría olvidado dar cuenta de ello. Que el hecho deba añadirlo más adelante otra persona indica que las apariciones y la ascensión de Jesús *no eran conocidas* por Marcos cuyo evangelio, según el consenso general fue escrito unos treinta años después de la muerte de Jesús. Dicho de otro mundo la historia de un Jesús resucitado apareciéndose a sus discípulos y subiendo luego al cielo no fue inventada hasta transcurrida una generación o más después de la supuesta fecha en que ocurrieron tales acontecimientos -

Asimismo, las distintas crónicas de las apariciones de Jesús son irremediabilmente Confusas y contradictorias, tanto en lo que respecta a la identidad de quienes vieron a Jesús como al lugar donde tuvieron efecto las visiones. Sin embargo, una de las crónicas la escribió alguien que afirmaba haber tenido personalmente una visión de Jesús, a saber: Pablo. Esta afirmación la hace en su primera epístola a los Corintios, cuando habla de la resurrección corporal de los muertos, doctrina que resultaba especialmente repugnante a los griegos de aquel entonces. El argumento de Pablo es el siguiente:

Pero si se predica de Cristo que resucitó de los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Porque si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe. Y somos hallados falsos testigos de Dios; porque hemos testificado de Dios que él resucitó a Cristo, al cual no resucitó, si en verdad los muertos no resucitan (1 Cor., 12-15.)

Este argumento un tanto sofisticado hace que la aceptación de la resurrección de Jesús sea la base para creer en la resurrección de los muertos en general, y la base para creer en la resurrección de Jesús es a su vez la fe en el credo que Pablo enuncia del modo siguiente:

Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí:

Que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; y que apareció a Cefas, y después a los doce. Después apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos viven aún, y otros ya duermen. Después apareció a Jacobo; después a todos los apóstoles; y al último de todos, como a un abortivo, me apareció a mí. (1 Cor., 15, 3-8.)

Más adelante, en el mismo capítulo, en respuesta a la pregunta «¿Cómo resucitarán los muertos? ¿Con qué cuerpo vendrán?» (15, 35), Pablo se esfuerza por trazar una distinción definida entre el cuerpo de un ser humano vivo y el de un muerto resucitado. «Necio», regaña a su imaginario inquiridor, pasando seguidamente a señalar el contraste, cuyo mejor resumen es tal vez el que se da en los versículos siguientes:

El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre, que es el Señor, es del cielo ... Pero esto digo, hermanos: que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción. (1 Cor., 15, 47; 15, 50.)

La única conclusión que podemos sacar de esto es que el Jesús resucitado *no* era un ser de carne y sangre, sino algún tipo de ser espiritual. Sin embargo, el peligro de esa doctrina es que puede deslizarse fácilmente hacia la creencia de que Jesús no resucitó en absoluto de los muertos, sino que quienes le vieron meramente vieron una aparición, una visión, un sueño. Para un creyente esto sería mucho más fácil de aceptar que una resurrección física completa, pero, a pesar de ello, los evangelios, y especialmente los de Lucas y Juan, insisten en una resurrección física tangible.

Juan cuenta la historia de que Tomás duda de la resurrección hasta que ha visto y palpado las heridas de Jesús ocasionadas por la cruz (Jn., 20, 25-27), y Lucas rechaza específicamente la idea de que el Jesús resucitado es un espíritu:

Mientras ellos aún hablaban de estas cosas, Jesús se puso en medio de ellos, y les dijo: Paz a vosotros. Entonces, espantados y atemorizados, pensaban que veían espíritu. Pero él les dijo: ¿Por qué estáis turbados, y vienen a vuestro corazón estos pensamientos? Mirad mis manos y mis pies, que yo mismo soy; palpad, y ved; porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo. (Lc., 24, 36-40.)

Hay que recordar que la primera epístola de Pablo a los Corintios fue escrita probablemente alrededor del año 50, lo que la hace anterior a *cualquiera* de los evangelios. El hecho de que su visión física de la resurrección contradijera la autoridad de Pablo, que ya estaba establecida, hace que su posición sea todavía más desconcertante.

Pero la explicación no se encuentra lejos La afirmación central en todos los evangelios, tal como hemos visto es que Jesús era el Mesías judío. Mas Jesús había fracasado como el mismo reconoció a¹ morir en la cruz (la autenticidad de sus palabras está garantizada, ya que se citan en arameo, la única ocasión en que se hace esto) «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado» (Mc 15 34 Mt., 27, 46; con una leve variación entre las dos versiones) Tenemos aquí la voz auténtica de un ser humano en apuros ¿Habría acusado a Dios de esta manera si realmente hubiese creído que su muerte no tenía que ser el final de la vida sino el principio de la gloria? Claro que no. Y lo esencial es que en el concepto judío del Mesías no *había* (y, para el caso, no hay) ninguna sugerencia de que sufriría una muerte de mártir y luego renacería. Los pasajes de Isaías que se ocupan del sufrimiento del siervo obviamente no tienen por objeto referirse al Mesías, sino más bien al conjunto del pueblo judío, cuya historia subsiguiente predijeron con exactitud dichas profecías.

Está claro que la muerte de Jesús puso a sus seguidores en un dilema. Al igual que él mismo, otros verían su muerte ignominiosa como una señal de fracaso y, sobre todo, como la prueba de que no era el Mesías. ¡Si por lo menos su muerte pudiera reinterpretarse de un modo positivo! De ahí la desesperada necesidad de echar mano de cualquier versículo bíblico que pudiera sugerir remotamente la necesidad de que el Mesías sufriera y muriese. Pero los líderes del movimiento debieron darse cuenta de que eso no bastaría para persuadir a los que dudaban.

¡Si por lo menos Jesús *no* hubiera muerto! La doctrina judía de la resurrección de los muertos estaba a mano. Rechazada por los aristocráticos saduceos y apoyada con igual entusiasmo por los populistas fariseos, la doctrina podría interpretarse ahora en sentido literal, con lo que a un mismo tiempo daría esperanza de vida física eterna a los creyentes y establecería que Jesús estaba vivo y bien, que había triunfado sobre la muerte.

Así, pues, está claro que para salvaguardar la pretensión de Jesús al título de Mesías-Cristo los evangelios se sintieron obligados a discrepar incluso de Pablo en lo que se refiere a la resurrección.

Y fue esta visión física de la resurrección la que dominó durante centenares de años, con especulaciones sobre si un niño muerto en la infancia resucitaría como niño o como adulto e incluso si no cabía la posibilidad de que una mujer resucitase como hombre, basándose en el principio de que uno debería resucitar bajo su forma más perfecta ¡y de que una mujer era en realidad un hombre imperfecto!

Pero, prescindiendo de la *naturaleza* de la resurrección de Jesús, ya fuese plenamente física o esencialmente espiritual, ¿puede creerse que ocurriera de algún modo? Aparte de los datos ya mencionados, los cuatro evangelios contienen una crónica de ella. Como de costumbre, Mateo añade muchos detalles que no se encuentran en Marcos ni, para el caso, en Lucas o Juan:

Al día siguiente, que es después de la preparación, se reunieron los principales sacerdotes y los fariseos ante Pilato, diciendo: Señor, nos acordamos que aquel engañador dijo, viviendo aun: Después de tres días resucitaré. Manda, pues, que se asegure el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vengan sus discípulos de noche y lo hurten, y digan al pueblo: Resucitó de entre los muertos. Y será el postrer error peor que el primero. Y Pilato les dijo: Ahí tenéis una guardia; id, aseguradlo como sabéis. Entonces ellos fueron y aseguraron el sepulcro, sellando la piedra y poniendo la guardia. <Mt., 27, 62-66.>

Demostración excelente de que la tumba no pudo ser manipulada por manos humanas! ... *si fuese verdadera*. Pero, de *haber sido* verdadera, ¿acaso los demás evangelios no hubieran procurado mencionarla también? Mateo nos dice también que «hubo un gran terremoto» cuando un ángel removió la piedra que sellaba la tumba (Mt., 28, 1-3), acontecimiento espectacular que tampoco habría podido pasar desapercibido, pero del que da cuenta solamente Mateo.

La tumba vacía

Otra información sospechosa es la que se refiere al descubrimiento de que la tumba estaba vacía. Los cuatro evangelios contienen una crónica del hecho, pero hay muchas discrepancias sobre cuándo se vio por primera vez que la tumba estaba vacía, quién se dio cuenta de ello y qué circunstancias rodearon el descubrimiento. Así, por ejemplo, Mateo hace que la descubran únicamente dos mujeres que se acercaron a la tumba sólo para «verla» (Mt., 28, 1), mientras que tanto Marcos como Lucas dicen que el descubrimiento lo hicieron más de dos mujeres (tres según Marcos, más según Lucas) y que las mujeres tenían un motivo más concreto para visitar la tumba, a saber: ungir el cuerpo de aceite, ¡cosa extraña tratándose de un cuerpo que lleva sus buenos dos días muerto y enterrado!; (Mc., 16, 1-8; Lc., 24, 1-3).

En la supuesta conversación que tuvo lugar entre los jefes judíos y Poncio Pilato se expresa el temor de que los discípulos sacaban el cuerpo de Jesús de la tumba, irían por ahí proclamando su resurrección. Sin

embargo, según la tradición cristiana, cuando *se vio* que la tumba estaba vacía, no se hizo semejante proclamación. ¿Por qué no? Seguramente porque la tumba *no* estaba vacía; esto es, suponiendo que hubiese siquiera tal tumba. Después de todo, Jesús fue ejecutado como un criminal, lo que no le habría dado ningún derecho a tener una tumba individual (véase Dt., 21, 23; Gál., 3, 13). Los autores de los evangelios debían de ser conscientes de ello; de ahí la aparición de un *deus ex machina* bajo la forma de José de Arimatea, a quien las autoridades romanas permiten llevarse el cuerpo de Jesús y enterrarlo. Pero en el informe que se da en los Hechos del sermón que Pablo pronunció en Antioquía se dice que Jesús fue enterrado por las mismas autoridades judías responsables de hacerle comparecer a juicio (Hch., 13, 29).

La turbación que la muerte de Jesús produjo a los discípulos debió de ser muy aguda y se nota con especial claridad en el credo de Pablo citado más arriba, en el cual *dos veces* vincula específicamente la muerte de Jesús con la profecía judía: «Cristo murió por nuestros pecados, *conforme a las Escrituras*» y «resucitó al tercer día, *conforme a las Escrituras*» (el subrayado es mío; 1 Cor., 15, 3-4; cf. Hch., 13, 27-29). ¿A qué escrituras se refiere Pablo? Tenemos este versículo del profeta Oseas: «Nos dará vida después de dos días; en el tercer día nos resucitará, y viviremos delante de él» (Os., 6, 2). Pero aquí no se alude para nada a la resurrección, sino a la reconciliación de Dios con el pueblo judío después de haberlo castigado. Hay que hacer hincapié en que Oseas escribió unos *setecientos* años antes de los tiempos de Jesús y su profecía debe entenderse en términos de las circunstancias de su propio tiempo, un tiempo en que existían aún dos reinos judíos independientes, Judá e Israel, pero en que su independencia era amenazada desde fuera por poderosos estados extranjeros y, tal como lo veía el profeta, por la decadencia moral y religiosa desde dentro.

La prontitud con que los primitivos cristianos se aferraron a textos bíblicos tan poco prometedores como este sólo viene a subrayar su preocupación desesperada por vincular la carrera de su fundador con las profecías judías. Puede que no sea excesivo sugerir que la tradición según la cual Jesús resucitó al tercer día quizá deba su origen al deseo de ¡engancharla al texto de Oseas!

El sudario de Turín

Debido a que los cristianos necesitan creer en la naturaleza sobrehumana de Jesús, la credulidad de los creyentes se vio sometida a un número creciente de exigencias. Poco tiempo después se creía que los milagros podía hacerlos no sólo Jesús, sino multitud de santos. Se erigieron capillas en el escenario de estos supuestos milagros y a menudo se rendía culto a los santos por derecho propio. Además, todo objeto material relacionado con Jesús, María o cualquiera de los santos se convirtió en un objeto igualmente venerado. El resultado fue que en la Edad Media el comercio de reliquias estuvo muy extendido. Varios depositarios afirmaban tener el prepucio de Jesús; hay huesos santos esparcidos por todo el mundo cristiano; e incluso los tres Magos acabaron poseyendo sus propias reliquias, las cuales, como dije antes, se guardan en la catedral de Colonia.

Pero tal vez de todas estas reliquias la de más actualidad sea el llamado «sudario de Turín», que algunos creen que fue la mortaja de Jesús. Este pedazo de tela muestra dos imágenes, posterior y frontal, de un hombre desnudo con las heridas de la crucifixión. Algunos creen que las imágenes son la huella del cuerpo de Jesús; su aspecto recuerda un poco un negativo fotográfico.

Sin embargo, antes del siglo XIV no se conocía siquiera la existencia de tal reliquia. En el citado siglo el sudario hizo su primera aparición y fue exhibido en Francia. El obispo de Troyes empezó a sospechar e investigó el asunto:

Finalmente, tras diligentes investigaciones y exámenes, descubrió el engaño y cómo dicha tela había sido pintada astutamente, siendo la verdad certificada por el artista que la pintó, a saber: que era una obra de la habilidad humana y no milagrosamente hecha u otorgada.

Este pasaje procede de un informe que sobre el asunto hizo otro obispo de Troyes durante el mismo siglo, obispo que, entre otras cosas, añade que

además de atraer a la multitud con el objeto de sacarle astutamente dinero, se llevaban a cabo supuestos milagros, contratándose a ciertos hombres para representar el papel de curados en el momento de la exhibición del sudario» que todos creían que era el sudario de nuestro Señor.

Los dos obispos del siglo XIV no se dejaron engañar por este intento de cebarse en la moda contemporánea de las reliquias y los milagros y demostraron ser menos crédulos que muchos de sus sucesores modernos, que continúan insistiendo en la autenticidad del sudario a pesar de todas las pruebas que hay en contra de ella: la «sangre» es demasiado roja para ser real y salta a la vista que está pintada; la textura de la tela

no se ajusta a la pauta de la época de Jesús; y su forma no es la que corresponde a un sudario judío de aquel período. En 1978 la tela fue sometida a un minucioso examen microscópico realizado por el McCrone Research Institute de Chicago que no hizo si no confirmar la opinión de los dos obispos del siglo XIV

Toda la imagen es ..., obra de un artista habilidoso y bien informado ... Parece razonable que la imagen fue pintada sobre la tela poco antes de su primera exhibición, alrededor de 1357 ... hemos llegado a la conclusión de que la imagen que hay en la tela data por lo menos de 1350 aproximadamente, que fue hecha por un artista y que si se quitase todo el pigmento de tierra ferruginosa y toda la pintura al temple, no quedaría ninguna imagen en el «sudario».

Ni siquiera esta afirmación categórica, basada en un minucioso análisis científico, ha disipado la creencia, corriente en muchos sectores, de que se trata de la mortaja de Jesús. ¿Por qué no? Porque si el sudario es auténtico, verifica de algún modo las pretensiones de sobre-humanidad de Jesús y, sobre todo, la resurrección. Sin duda cualquier otro sudario se habría desintegrado junto con la carne que cubría, pero sólo el cuerpo del Cristo resucitado podía dejar una huella como la que aparece en el sudario de Turín. ¡Al menos eso cabría suponer!

Una vez más, lo que conduce a retorcimientos tan absurdos como la creencia en la autenticidad del sudario de Turín es la necesidad que tiene el cristianismo de «probar» la validez de las pretensiones especiales que se hacen para su fundador.

Esa, por supuesto, es la razón por la que en el judaísmo no se rinde culto a reliquias ni a milagros. Existen restos muy antiguos que se han encontrado en Israel, incluyendo pedazos de tela genuinamente antigua, pero jamás ha existido la menor tendencia a venerarlas de alguna forma. Aun en el caso de que apareciera la vara mágica de Moisés en unas excavaciones arqueológicas, o el escudo de David, el interés de estos objetos sería exclusivamente anticuario: un interés anticuario muy grande, sin duda, pero distinto en especie de la adulación que se tributa a una reliquia.

Y lo mismo cabe decir de los milagros. Los que se relatan en la Biblia judía no son más fáciles de aceptar que los milagros cristianos. Ahora que la separación de las aguas del mar Rojo se hace diariamente en Hollywood, ese milagro al menos parece menos difícil de aceptar como hecho histórico. Pero, ¿y los otros? ¿Qué decir de las diez plagas, del zarzal en llamas, del maná y de todas las curaciones milagrosas, por citar sólo unos cuantos?

Lo esencial de esta cuestión, al igual que en todas las demás, es que la validez del judaísmo o de la identificación de la persona con él no depende de la aceptación de milagros, o de otras historias bíblicas, como verdades objetivas. Como ya hemos tenido ocasión de observar, en esto radica una de las diferencias más básicas entre el judaísmo y el cristianismo. Rechaza la veracidad del milagro de Caná y lo que hace es ir en contra de la afirmación de que Jesús no era un simple mortal, sino un ser divino investido de poderes únicos. Rechaza el milagro de la resurrección y rechaza el dogma más central de la creencia cristiana.

Sin creencia cristiana no puedes pretender identidad cristiana. Pero sin aceptación de lo milagroso no puedes tener creencia cristiana. En este sencillo par de frases se resume uno de los problemas centrales del cristianismo porque colocan al creyente cristiano en un callejón sin salida. Si, en contra de su buen juicio, acepta lo milagroso, se convierte en víctima del prejuicio. En cambio, si simplemente finge que acepta lo milagroso, sin realmente aceptarlo, es un hipócrita. Y si rechaza lo milagroso de entrada, sólo puede pretender que es cristiano si se engaña a sí mismo.

CAPÍTULO 5 PROCESO Y CRUCIFIXIÓN: ¿JUDIOS O ROMANOS?

Jesús murió a manos de los romanos... ¿o fue a manos de los judíos? Según el Evangelio de Juan, Poncio Pilato, el gobernador romano de Judea, declaró que Jesús era inocente de todo crimen. «Yo no hallo en él ningún delito» son las palabras que Juan pone en boca del romano al finalizar el proceso (Jn., 18, 38). Pilato permite entonces a «los judíos» (no hay otra descripción) pedir la liberación o bien de Jesús o de un tal Barrabás, al que Juan califica de «ladrón» (18, 40). Cuando la multitud judía dama desaforadamente contra Jesús y a favor de la puesta en libertad de Barrabás, Pilato azota a Jesús y sale de nuevo ante la multitud y una vez más afirma que cree en la inocencia de Jesús: «Mirad, os lo traigo fuera, para que entendáis que ningún delito hallo en él» (19, 4). Entonces «los principales sacerdotes y los alguaciles» dan voces pidiendo a Pilato que crucifique a Jesús, pero él se muestra terco y por tercera vez declara que cree en la inocencia de Jesús: «Tomadle vosotros, y crucificadle; porque yo no hallo delito en él» (19, 6). Tras interrogar nuevamente a Jesús, Pilato «procuraba soltarle», pero despierta la indignación de los judíos, en vista de lo cual el gobernador «lo entregó a ellos para que fuese crucificado» (Jn., 19, 16). La palabra «ellos» es aquí, por supuesto, una alusión a

«los judíos», quienes, según se nos informa a continuación, procedieron a crucificar a Jesús:

Tomaron, pues, a Jesús y le llevaron. Y él, cargando su cruz, salió al lugar llamado de la Calavera, y en hebreo, Gólgota; y allí le crucificaron, y con él a otros dos, uno a cada lado, y Jesús en medio. (Jn., 19, 16-18.)

Con la sutileza de un martillo pilón Juan recalca dos detalles relacionados entre sí; la culpabilidad de los judíos y la inocencia de los romanos en lo que se refiere a la muerte de Jesús. No sólo se presenta aquí a los judíos pidiendo a voces la ejecución de Jesús, sino que se les describe encargándose ellos mismos de la crucifixión.

También la crónica de Lucas da esta impresión salvo que, tras decir tres veces que cree en la inocencia de Jesús, se presenta a Pilato cediendo ante los judíos hasta el punto de dar él mismo la sentencia de muerte antes de entregarle a los judíos para que lleven a cabo la ejecución (Lc., 23, 24-26).

En los otros ¿os sinópticos, Marcos y Mateo, encontramos descrita una situación más bien diferente. En ambos evangelios los que se encargan de la ejecución son soldados romanos y no los judíos (Mc., 15, 16, 24-25; Mt., 27, 27, 31, 35).

¿ Significa esto que las crónicas de Marcos y Mateo culpan a los romanos de la muerte de Jesús? Nada de eso. Marcos explica que fue sólo porque Pilato deseaba «satisfacer al pueblo» judío por lo que soltó a Barrabás en lugar de a Jesús y entregó a éste para que lo crucificasen (Mc., 15> 15). Mateo, como siempre, va más lejos. Para subrayar la inocencia romana y la culpabilidad judía Mateo (y sólo Mateo) nos brinda la historia, que ya es proverbial, de Pilato lavándose las manos de todo el asunto:

Viendo Pilato que nada adelantaba, sino que se hacía más alboroto, tomó agua y se lavó las manos delante del pueblo, diciendo:

Inocente soy yo de la sangre de este justo; allá vosotros. (Mt., 27, 24.)

Por si esto no bastara para dejar claro lo que pretende decirnos, Mateo hace que la muchedumbre judía proclame alegremente su responsabilidad: «Su sangre sea sobre nosotros, y sobre nuestros hijos» (Mt., 27, 25), frase que se ha usado hasta nuestros días para condenar por «deicidio» no sólo a los judíos de la época de Jesús, sino a la totalidad del pueblo judío durante la historia. Por si todavía no hemos captado el mensaje, Mateo añade otro breve episodio: el sueño de la esposa de Pilato: «Y estando él sentado en el tribunal, su mujer le mandó decir: No tengas nada que ver con ese justo; porque hoy he padecido mucho en sueños por causa de él» (Mt., 27> 19). Los cuatro evangelios coinciden en culpar a los judíos y exonerar a Pilato, pero discrepan en prácticamente todo lo demás. Dicho de otra manera, sus conclusiones coinciden, pero no así las pruebas que aportan para apoyarlas. Las palabras que emplea Marcos sobre los «falsos testimonios» contra Jesús en realidad son perfectamente aplicables a los propios evangelios: «Porque muchos decían falso testimonio contra él, mas sus testimonios no concordaban» (Mc., 14, 56). En resumen, diríase que los autores de los evangelios sacaron antes su conclusión (a saber: que los judíos eran culpables del «asesinato» de Jesús) y que sólo después de ello inventaron una historia que sirviera de base a la misma.

Estas historias están tan llenas de contradicciones, incongruencias y faltas de lógica que dejan sumido en un cenagal de dudas todo el asunto de la detención de Jesús, su proceso y su muerte. Puede que en esta fase nos sea de ayuda aislar las cuestiones principales de este cenagal.

1. ¿Quién detuvo a Jesús y por qué?
2. ¿Quién juzgó a Jesús y bajo qué acusación?
3. ¿A cuántos procesos se sometió a Jesús? (¡Las respuestas posibles van de uno a tres!)
4. ¿Cuál fue el veredicto o veredictos, si los hubo?
5. ¿Quién crucificó a Jesús?

Aunque prácticamente todo lo que se relaciona con el proceso y la crucifixión está envuelto en dudas de uno u otro tipo, un hecho es indiscutible: que *Jesús fue crucificado*. Tomémoslo, pues, como punto de partida y procedamos de una certeza a otra como en una demostración matemática.

¿Quién crucificó a Jesús?

1 Dado que Jesús fue crucificado, debió de ser crucificado por *alguien*. ¿Quién? La elección está entre los romanos (como dicen Marcos y Mateo) y los judíos (como afirman Lucas y Juan).¹ El hecho es que la crucifixión nunca fue un método que usaran los judíos para las ejecuciones; así, pues, sólo pudieron llevarla a

cabo los romanos.

Asimismo, en la crónica de Juan hay signos reveladores de que él conocía este detalle. De hecho, después de describir específicamente la crucifixión de Jesús a manos de los judíos (Jn., 19, 18), Juan se olvida y dice: «Cuando los soldados hubieron crucificado a Jesús» tomaron sus vestidos, e hicieron cuatro partes, una para cada soldado» (Jn., 19, 23). Pero, ¿quiénes eran estos soldados? Los únicos soldados que se mencionan -y, para el caso, los únicos que a la sazón habría en Judea- eran soldados *romanos*. Está claro, pues, que hasta Juan sabía que Jesús había sido crucificado por los romanos en lugar de por los judíos.

Curiosamente, Juan incluso hace que las autoridades judías digan:

«A nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie» (Jn., 18, 31).

Esto no era verdad, como sabemos por las fuentes talmúdicas; lo cual hace que sea aún más extraño encontrarlo en la crónica de Juan. El texto griego dice literalmente «no nos está permitido matar a nadie», lo que parece referirse al acto físico de la ejecución más que a pronunciar una sentencia de muerte, que, evidentemente, es lo que Juan quiere decir. Pero, incluso entonces, resulta muy extraño, pues, si los judíos no podían pronunciar la sentencia de muerte, parece del todo increíble que se les permitiera ejecutar (en ambos sentidos de la palabra) la sentencia de muerte pronunciada por otros.

2. Dado que Jesús fue crucificado por soldados romanos (como también dicen Marcos y Mateo), está claro que no fue un linchamiento llevado a cabo por una chusma, sino una ejecución romana con todas las de la ley, siendo la crucifixión, en todo caso, la forma acostumbrada que empleaban los romanos para ejecutar.

El veredicto

3. Dado que Jesús fue ejecutado por los romanos, debemos sacar la conclusión de que ello fue la secuela del veredicto de un proceso judicial, y, obviamente, que el veredicto fue de culpabilidad. Dado que la ejecución fue romana, como hemos establecido ya, el veredicto debió de ser el de un tribunal romano y no el de un tribunal judío. Por tanto, la única conclusión posible es que Poncio Pilato, que en su calidad de gobernador romano de la provincia estaba encargado de los asuntos judiciales además de los administrativos y militares, había pronunciado un veredicto de «culpable» en relación con Jesús. Una vez más, aunque los evangelios hacen cuanto pueden por amañar el asunto y presentan a un Pilato convencido de la inocencia de Jesús, la verdad trasciende en algunas partes. En Juan, por ejemplo, después de declarar tres veces la inocencia de Jesús, de pronto Poncio Pilato aparece sentado en el sitio del juez (*bema* en griego) y, aunque Juan evita cuidadosamente darnos el veredicto que está claro que Pilato iba a pronunciar, pues se había sentado allí, lo siguiente que se nos dice es que Jesús es entregado para que lo crucifiquen (Jn., 19, 13-16). Así, incluso partiendo de este informe extremadamente tendencioso, resulta claro que Pilato halló a Jesús culpable y le sentenció a muerte. Marcos y Mateo se muestran igualmente cuidadosos en no citar la sentencia misma, pero está allí de manera implícita: «Entonces les soltó a Barrabás; y habiendo azotado a Jesús, le entregó para ser crucificado» (Mt., 27, 26; cf. Mc., 15, 15). Aunque éstas fueran nuestras únicas fuentes, seguiría estando suficientemente claro que Pilato declaró culpable a Jesús. Pero ocurre que, de hecho, Lucas da el veredicto textual, aunque, ni que decir tiene, no sin antes recalcar que Pilato había manifestado por tercera vez que no había hallado en él «ningún delito digno de muerte»:

Mas ellos [es decir, los judíos] instaban a grandes voces, pidiendo que fuese crucificado. Y las voces de ellos y de los principales sacerdotes prevalecieron. Entonces Pilato sentenció que se hiciese lo que ellos pedían. (Le., 23, 23-24.)

La acusación

4. Dado que Pilato declaró culpable a Jesús, ¿de qué se había acusado a éste? Todos los evangelios coinciden en que el proceso ante Poncio Pilato se centró en la cuestión de las pretensiones monárquicas -es decir, mesiánicas- de Jesús, siendo la pregunta crucial la siguiente: «¿Eres tú el rey de los judíos?», que, según los cuatro evangelios, Pilato hizo a Jesús (Mc., 15, 2; Mt., 27, 11; Lc., 23, 3; Jn., 18, 33). En Lucas tenemos lo más aproximado a un moderno pliego de cargos: «A éste hemos hallado que pervierte a la nación, y que prohíbe dar tributo a Cesar, diciendo que él mismo es el Cristo, un rey» (Lc., 23, 2). De estas acusaciones la última es la más seria y es ésta la única que, siguiendo la costumbre romana, se inscribió en la cruz: «Jesús nazareno, rey de

los judíos» (Jn., 19, 19). Una vez más, los cuatro evangelios coinciden (con leves variaciones de palabras) en que esta fue la acusación por la que públicamente se anunció que Jesús había sido crucificado (Mc., 15, 26; Mt., 27, 37; Le., 23, 38).

¿En qué consistió exactamente el delito de Jesús? ¿Por qué, después de todo, iban a molestarse los romanos por las pretensiones mesiánicas de un judío? Precisamente porque, como ya he explicado, al Mesías no se le veía sólo en términos puramente religiosos, sino también en un papel político: el Mesías debía ser el salvador del pueblo judío y restauraría un reino judío independiente bajo su autoridad. ¿De qué manera podían interpretar esto los romanos salvo como un desafío a su dominación en Judea? En resumen, Jesús fue acusado y declarado culpable de traición.

¿Romanos o judíos?

5. Dado que Jesús fue juzgado y condenado por un tribunal romano, ¿es posible que ya hubiera sido juzgado por un tribunal judío, como dicen Marcos y Mateo? (Mc., 14, 53-65; Mt., 26, 57-68). Ciertamente, el sanedrín (o *synhedrion* en griego), el consejo judío, podía ejercer funciones de tribunal de justicia. Parece ser que en la práctica había dos tipos de sanedrines. Uno, al que a veces se denomina el «gran sanedrín», tenía 71 miembros extraídos del sacerdocio, los ancianos y los eruditos o rabinos, pero, al parecer, esta institución se limitaba a las funciones legislativas y administrativas. Las funciones judiciales las ejercía el llamado «pequeño sanedrín», compuesto por 23 miembros que seguramente procedían de los mismos grupos que los de la otra institución (véase Mishna Sanhedrin 1, 4-5).

Pero, a pesar de esto, hay unas cuantas dificultades en relación con las crónicas que Marcos y Mateo hacen del proceso de Jesús ante una de estas instituciones. Entre otras cosas, sabemos que ninguna reunión del sanedrín, grande o pequeño, podía ser válida excepto si se celebraba dentro del recinto del templo (Talmud Babilonio, Avidah Zarah 8 b; Shabbat 15 a; Sanhedrin 41 b, basado en Dt., 17, 10). Pero, dicen Marcos y Mateo, fue en la casa del sumo sacerdote donde Jesús fue juzgado por un consejo de sacerdotes, ancianos y escribas (Mc., 14, 53-54; Mt., 26, 57-59). En segundo lugar, la ley judía estipulaba específicamente que los casos criminales debían juzgarse durante el día y nunca por la noche. Incluso en el supuesto de que un caso aún se estuviera juzgando al caer la noche, había que aplazarlo hasta el día siguiente (Mishna Sanhedrin IV, 1). No obstante, se dice que Jesús fue juzgado no sólo de noche, sino, de hecho, en la mismísima noche de la fiesta de la pascua judía (Mc., 14, 17; Mt., 26, 2; 26, 20), lo cual, de ser cierto, habría contravenido no sólo la prohibición específica de celebrar procesos por la noche y en las fiestas, sino también la prohibición general de trabajar en sábado o festivo, ya que, según el calendario judío, se considera que un día no empieza al amanecer, ni siquiera a medianoche, sino en el crepúsculo de la tarde anterior.

Marcos y Mateo dicen que las autoridades judías buscaron en vano pruebas contra Jesús. Pero, según Marcos, aunque no escasearon los «falsos testimonios» contra él, en la pintoresca frase de la «versión del rey Jacobo», «mas sus testimonios no concertaban» (Mc., 14, 56). Sin embargo, en el siguiente versículo leemos:

Entonces levantándose unos, dieron falso testimonio contra él, diciendo: Nosotros le hemos oído decir: Yo derribaré este templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro hecho sin mano. (Mc., 14, 57-58.)

A lo cual Marcos añade confusamente: «Pero ni aun así concordaban en el testimonio» (Mc., 14, 59 AV). ¿En qué aspecto no concordaban los testimonios? Marcos no nos lo dice. La crónica de Mateo procede obviamente de la de Marcos, pero es una versión ligeramente estilizada de la misma y nada se dice sobre la discordancia de los testimonios (Mt., 26, 59-61). Tanto Marcos como Mateo califican de falso el testimonio según el cual Jesús hizo el comentario citado sobre el templo; sin embargo, Juan coloca una afirmación muy parecida en boca de Jesús en la historia sobre los cambistas del templo:

Destruiré este templo, y en tres días lo levantaré. Dijeron luego los judíos: En cuarenta y seis años fue edificado este templo, ¿y tú en tres días lo levantarás? Mas él hablaba del templo de su cuerpo. (Jn., 2, 19-21.)

La interpretación que hace Juan del comentario de Jesús es extrañísima, por no decir algo peor, en especial si se tiene en cuenta que todo lo que se ha dicho hasta este momento tiene que ver con el edificio del templo. Es obvio que la interpretación de Juan constituye un intento de «explicar» el comentario de Jesús, ya sea porque deja entrever una actitud hostil para con el templo, centro del culto judío, o, lo que es más probable, precisamente porque Marcos y Mateo niegan que hiciera alguna vez tal comentario.

¿A quién hay que creer? Si la crónica de Juan es verdadera, entonces los «falsos testimonios» de que

hablan Marcos y Mateo no son nada de eso: no dicen otra cosa que la verdad. ¡Por el contrario, si Marcos y Mateo tienen razón, entonces el propio Juan es un falso testimonio!

Pero, ¿exactamente por qué se consideraba tan condenatorio el que Jesús hiciera, si lo hizo, tal comentario? Ciertamente, era una muestra de arrogancia declararse capaz de restaurar el templo (prescindiendo de su interpretación) en tres días, pero eso no lo convierte en delito. Así lo reconoció⁶ el sumo sacerdote en las crónicas que tenemos, pues se le cita haciendo a Jesús una pregunta bastante rara:

«¿Qué testifican éstos contra ti?» (Mc., 14, 60; Mt., 26, 62). Si el comentario sobre el templo que los testigos habían atribuido a Jesús constituía delito en sí mismo entonces el sumo sacerdote no habría tenido necesidad de hacer dicha pregunta; habría sido obvio cuál era el delito que los testigos imputaban a Jesús. Pero, por supuesto, el sumo sacerdote tiene razón: el comentario en sí no es un delito. En esencia, lo que el sumo sacerdote le pregunta a Jesús es lo siguiente: «¿Qué delito hay que inferir de tu comentario sobre el templo?». Y el sumo sacerdote tiene pocas dudas sobre cuál puede ser el delito en cuestión, como revela en su siguiente comentario: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» (Mc., 14, 61; cf. Mt., 26, 63). Lo que se dice implícitamente es que cualquier persona que se declarase capaz de reconstruir el templo en tres días formulaba una pretensión tan extrema que también era probable que dicha persona afirmara ser el Mesías. En Marcos, aunque no en Mateo (26, 64), Jesús nos da respuesta inequívoca: «Yo soy; y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo» (Mc., 14, 62). Ante lo cual el sumo sacerdote se rasga las vestiduras y dice: «¿Qué más necesidad tenemos de testigos? Habéis oído la blasfemia; ¿qué os parece?» (Mc., 14, 63-64). Entonces Marcos añade: «Y todos ellos le condenaron, declarándole ser digno de muerte» (14, 64).

La crónica de Marcos es en verdad muy confusa. Hay primero la confusión que ya he mencionado en torno a las pruebas. Luego hay dos equivocaciones graves. Una es que un acusado puede ser condenado sin otras pruebas que su propia confesión; la otra que la respuesta de Jesús al sumo sacerdote constituyó una blasfemia.

En la ley judía la blasfemia es una acusación muy específica además de muy grave. Nace de la infracción del tercero de los Diez Mandamientos: «No tomarás el nombre de Jehová tu Dios en vano» (Ex., 20, 7). Pero esto se refiere al *nombre* de Dios, al tetragrámaton o nombre de cuatro letras que únicamente el sumo sacerdote estaba autorizado a pronunciar e incluso él sólo en el solemne Día de la Expiación. La utilización de su sagrado nombre por otra persona era blasfemia. En tal caso, ¿qué hace uno cuando lee un texto bíblico en el que sale el nombre divino? Hace mucho tiempo los judíos adquirieron el hábito de sustituirlo completamente por otra palabra, generalmente la que suele traducirse por «Señor». De hecho, incluso esta palabra llegó a estar tan íntimamente relacionada con el nombre divino que se consideró que estaba mal emplearla en el habla corriente, por lo que en la práctica se la sustituyó por términos tales como «el lugar» o sencillamente «el nombre». Los dos términos que cita Marcos son obvios equivalentes del nombre divino: «el Bendito» y «el Poder»; este último se utiliza aún, sobre todo en el Mezuzah o pergamino de plegarias que hay en todas las jambas judías.

En resumen, Jesús *no era* culpable de blasfemia, ya que no había pronunciado el nombre divino, sino que, según Marcos, había empleado el término alternativo, «Poder». [En la versión castellana de la Biblia de la que se extraen las citas en la presente edición, dice «poder de Dios», mientras que en la versión inglesa usada por el autor dice simplemente «Poder». N. del T] Sin embargo, el tribunal judío lo declaró culpable y condenó a muerte, al menos según Marcos y Mateo.

¿Qué conclusión sacamos de todo esto? El proceso en su totalidad ha sido calificado del modo siguiente por un juez del supremo canadiense:

El proceso hebreo . . . empapado como estaba de ilegalidad ... había sido una burla de los procedimientos judiciales del principio al fin. Jesús fue detenido ilegalmente e interrogado ilegalmente

El tribunal fue convocado ilegalmente por la noche, Jamás se formuló una acusación legal apoyada en pruebas de dos testigos ... De pie ante el tribunal de justicia, se le hizo jurar ilegalmente como testigo contra sí mismo. Fue condenado ilegalmente a muerte basándose en palabras salidas de su propia boca.

El juicio ante el sumo sacerdote y el sanedrín fueron claramente una burla de la justicia. ¿O no? Esta es la conclusión que tenemos que sacar si aceptamos la crónica que de todo ello hacen Marcos y Mateo... pero, ¿debemos aceptarla? ¡El hecho de que nuestro juez del supremo canadiense la acepte sin reserva no deja en buen lugar a la judicatura canadiense!

Es fácil comprender que un tribunal hostil relajase tal vez las leyes sobre los testimonios con el fin de condenar a un acusado al que se odiara especialmente. Pero, ¿por qué iba el sanedrín a violar no sólo las leyes de la justicia y de la humanidad, sino incluso las estipulaciones detalladas de la observancia religiosa de los judíos, así como sus propias reglas al hacerlo, celebrando el juicio de noche, en una fiesta importante y en casa del sumo sacerdote? Estas infracciones técnicas habrían invalidado las actuaciones con tanta seguridad como lo habría hecho el olvido de las leyes sobre los testimonios. Así, pues, aunque podamos creer que todos los

miembros del sanedrín eran criminales sedientos de sangre y sin principios, también habrían tenido que ser totalmente estúpidos para oponerse de forma tan completa a la legalidad, por una sola buena razón, a saber: que si despreciaron la legalidad tan rotundamente como se nos da a entender, entonces Poncio Pilato hubiese podido rechazar su veredicto. Por tanto, salta a la vista que lo que tenemos en Marcos y Mateo es un cuadro crasamente exagerado y tergiversado de todas las actuaciones.

Algunos comentaristas cristianos se han dado cuenta de la extrema improbabilidad de semejante acumulación de ilegalidades y han tratado de eliminar las más formales cambiando la fecha del proceso, para que éste se prolongara a lo largo de tres días por lo menos, evitando así las sesiones nocturnas o las infracciones de una festividad judía. Sin duda el hecho de que haya que recurrir a semejantes rodeos es en sí mismo indicio de la naturaleza insuperable del problema.

Marcos y Mateo nos dan la impresión de que fue una acusación de blasfemia la que permitió al sanedrín declarar culpable a Jesús y sentenciarlo a muerte. Sin embargo, tal como hemos visto, las palabras que dijo no constituían blasfemia y ningún tribunal judío hubiera podido considerarlas como tal. Un tribunal judío que pervirtiera la justicia hasta el punto de declarar a un hombre culpable de blasfemia, cuando las palabras pronunciadas por tal hombre no eran blasfemas ni mucho menos, pronto hubiera perdido toda su credibilidad. Después de todo, las palabras supuestamente blasfemas no eran ningún secreto y tanto Marcos como Mateo las citan. Pero, tanto si Jesús pronunció dichas palabras como si no, es de todo punto inconcebible que un tribunal judío pudiera declararle culpable de blasfemia basándose en ello.

¿Y la pretensión de Jesús de ser el Mesías? He aquí la verdadera objeción que las autoridades judías tenían contra Jesús. Pero afirmar ser el Mesías no era ningún crimen según la ley judía. Marcos y Mateo lo sabrían y, por tanto, probablemente de forma deliberada, combinaron la cuestión mesiánica con una acusación de blasfemia al objeto de conseguir el mejor efecto. Marcos y Mateo tenían que saber que Jesús no había sido acusado ni declarado culpable de blasfemia; pero también sabían que pretender ser el Mesías no era ningún delito según la ley judía. Está claro, empero, que querían presentar a las autoridades judías bajo la peor luz posible, y así lo hicieron diciendo que el sanedrín condenó a muerte a Jesús por blasfemia, cosa que obviamente no podía ser. Juan, a quien preocupan menos las sutilezas de la ley y la tradición judías, corta el nudo gordiano y se limita a hacer que los judíos digan: «Nosotros tenemos una ley, y según nuestra ley debe morir, porque se hizo a sí mismo Hijo de Dios» (Jn., 19, 7). Desde luego, no existía tal ley, pero poner así las cosas no sólo simplificaba el asunto y evitaba la necesidad de introducir cuestiones espinosas y ajenas al caso, tales como la de la blasfemia; sino que también permitía a los cristianos acusar a los judíos de matar a Jesús porque ser el Mesías era su principal pretensión.

Así, pues, ¿cuál es la verdadera historia que se oculta detrás de esta espesa maraña? En el Evangelio de Juan *no* hay ningún proceso ante el sanedrín, sólo un examen oficioso por parte del suegro del sumo sacerdote - y ex-sumo sacerdote también- (Jn., 18, 13, 24). Si aceptamos *esta* historia como la verdadera, podemos eliminar las incongruencias y falsedades más manifiestas de los evangelios sinópticos. Para empezar, si no fue más que un interrogatorio oficioso, entonces tendríamos la explicación de por qué se celebró de noche en una festividad y en el domicilio particular del sumo sacerdote.

Puede que nos explique también por que no se presentó ninguna t\ acusación oficial contra Jesús. Sobre todo, explica la que es quizá la anomalía más seria de las crónicas de Marcos y Mateo, a saber. después de sentenciar supuestamente a Jesús a muerte el sanedrín lo t entrega a Poncio Pilato, ¡que procede a juzgarle de nuevo empezando por el principio! Esta absurda secuencia de acontecimientos se evita si Jesús no fue sentenciado por el sanedrín o siquiera juzgado por él, sino únicamente interrogado por el sumo sacerdote o, como parece por su padre político y predecesor, y entregado *luego* a Pilato para que lo someta a su único juicio, un juicio romano Evidentemente esa fue la auténtica secuencia de acontecimientos Pero ¿por que Marcos y Mateo insisten tanto en que creamos que Jesús fue juzgado, declarado culpable y sentenciado a muerte por el sanedrín si no ocurrió nada de todo ello? Como siempre, forma parte de su intento de trasladar la culpa de la muerte de Jesús de los romanos a los judíos. Tal como hemos visto, para ello Juan hace que los judíos lleven a cabo la crucifixión propiamente dicha. Así, una vez más, todos los evangelios coinciden en su conclusión -que los judíos fueron culpables de la muerte de Jesús-, pero las pruebas sobre las que supuestamente descansa esa conclusión difieren en gran medida en las distintas crónicas.

Es interesante reflexionar sobre el contraste entre los dos supuestos procesos en Marcos y en Mateo. En el proceso *real* de Jesús es decir, el proceso romano estos evangelios se desviven por presentar a Pilato como bien dispuesto para con Jesús, aunque el efecto último de ello sea hacerle aparecer como un carácter extremadamente débil e indeciso, exactamente lo contrario de lo que era según las fuentes no cristianas. También cuidan de no dejar constancia del veredicto de Pilato -que sólo podía ser el de «culpable»-, pero no tardan en atribuir un veredicto de culpabilidad al supuesto proceso judío. Dicho de otro modo, ¡por medio de la supresión por un lado y de la invención por el otro, crean la impresión de que el «proceso judío» fue el proceso verdadero!

Juan nos ofrece un solo proceso: el romano celebrado ante Poncio Pilato. Marcos y Mateo nos obsequian con dos. Pero Lucas los deja cortos a todos y da no menos de tres para nuestro deleite e instrucción: el tercero -o el segundo, cronológicamente hablando se celebra ante Herodes Antipas, tetrarca de Galilea:

Entonces Pilato, oyendo decir, Galilea, preguntó si el hombre era galileo. Y al saber que era de la jurisdicción de Herodes, le remitió a Herodes, que en aquellos días también estaba en Jerusalén. (Lc., 23, 6-7.)

Herodes es situado convenientemente en Jerusalén con el fin de poderle dar a Jesús un procesillo extra, durante el cual, según se nos dice, «Herodes con sus soldados le menospreció y escarneció» (Lc., 23, 11). Luego, inexplicablemente y sin llegar a ninguna decisión» «vistiéndole de una ropa espléndida; y volvió a enviarle a Pilato» (Lc., 23, 11), ¡para que continuase el proceso romano!

La historia suena a falsa desde el principio. Si Jesús era de la jurisdicción de Herodes, entonces, ¿por qué Herodes volvió a mandarle a Pilato sin haber tomado una decisión? Y si Jesús *no* era de la jurisdicción de Herodes, ¿por qué, para empezar, fue mandado al mismo? Es una tontería suponer que por el hecho de ser Jesús de Galilea tenía que remitirse el caso a Herodes. Esa no es la forma en que funcionaba la ley romana, pues, como se le había explicado a Pilato, las actividades de Jesús se extendían por toda la zona judía: «Alborota al pueblo, enseñando por toda Judea, comenzando desde Galilea hasta aquí» (Lc., 23, 5). Es evidente que todo este episodio es un cuento... pero, ¿cuál es su propósito? Muy probablemente para «cumplir» una profecía bíblica, que esta vez procede de los Salmos:

*Se levantarán los reyes de la tierra, y príncipes consultarán unidos
contra Jehová y contra su unguido.*

(Salmo 2, 2.)

Este pasaje no aparece citado en el Evangelio de Lucas, sino en los Hechos de los Apóstoles, libro que, por lo general, se reconoce que fue escrito por la misma persona que escribió el evangelio y que relaciona específicamente estos versículos con una supuesta «conspiración» contra Jesús por parte de Herodes (Antipas, y Poncio Pilato (Hch., 4, 26). Esto explica también el comentario bastante extraño que encontramos al final de la historia sobre Herodes Antipas en el Evangelio de Lucas: «Y se hicieron amigos Pilato y Herodes aquel día; porque antes estaban enemistados entre sí» (Lc., 23, 12).

6. Dado que no se celebró ningún proceso ante el sanedrín, sino que fue sólo un examen oficioso por parte del sumo sacerdote o de su padre político, seguido de un proceso romano ante Poncio Pilato, ¿quién había detenido a Jesús y por qué motivo? Los cuatro evangelios relatan la historia de la detención y todos ellos la atribuyen a las autoridades judías (Mc., 14, 23; Mt., 26, 47; Lc., 22, 47; 22, 52; Jn., 18, 3; 18, 12). Aunque algunos comentaristas modernos han procurado negar la posibilidad de que esto sucediera, en realidad no hay motivo alguno para rechazarlo. Existía una especie de cuerpo de policía agregado al templo y probablemente este cuerpo fue el responsable de la detención. Las autoridades judías, alarmadas por lo que habían oído contar acerca de Jesús, y, sin duda no en menor medida por las noticias según las cuales pretendía ser el Mesías, evidentemente lo mandaron traer a la casa del sumo sacerdote para ser interrogado y para llegar así al fondo de todos los rumores que probablemente circulaban. Cuando Jesús confirmó los peores temores de las autoridades no sólo reconociendo haber expresado pretensiones mesiánicas, sino repitiendo las mismas en presencia del sumo sacerdote (o de su padre político, el ex-sumo sacerdote), se decidió entregarle a Poncio Pilato para que lo juzgase. Esto fue necesario porque, por mucho que las pretensiones mesiánicas de Jesús molestasen a las autoridades judías de la época, pretender tal cosa no era ningún delito según la ley judía, pero, quizá paradójicamente, era un delito grave según la ley romana: traición.

¿Culpable o inocente?

Todo aquel que de algún modo sea responsable de la muerte de Jesús es considerado automáticamente culpable. Al propio Jesús se le considera libre de toda culpa, inocente. Para los cristianos es el «Cordero de Dios» y muchos judíos que escribieron sobre el tema han procurado exculpar a los judíos de la muerte de Jesús. Pero, ¿culpa de qué? ¿Fue Jesús asesinado? Ciertamente, esa es la impresión que se saca de muchas de las cosas que se han escrito. En 1965, por ejemplo, el Concilio Vaticano segundo aprobó una resolución que a menudo ha sido recibida como señal de un nuevo espíritu de tolerancia para con los judíos por parte de la Iglesia católica. La resolución dice lo siguiente:

Aun cuando las autoridades judías y los que seguían sus directrices presionaron para que se diera muerte a Cristo, ni todos los judíos indiscriminadamente en aquella época, ni los judíos de hoy, pueden ser acusados de los crímenes cometidos durante la Pasión.

¿Es realmente esto la declaración magnánima que generalmente se considera que es? La única cuestión en juego es si *todos* los judíos en todas partes y durante todos los tiempos deben ser considerados como culpables> o si sólo hay que considerar como tales a los judíos de la época de Jesús o a algunos de ellos. Pero repito: ¿culpables de qué?

Si, como creen los católicos (junto con otras muchas confesiones cristianas)> Jesús no era en absoluto un simple mortal, sino que formaba parte de la divinidad, una parte que bajó a la tierra en forma humana *con el fin de morir* por los pecados de quienes creían en él, entonces, ¿cómo podría considerarse «culpable» de su «asesinato» a *alguien*? ¿Puede uno «asesinar» a Dios?

Si, por el contrario> vemos sencillamente a Jesús y a su proceso en términos humanos corrientes> ¿no es posible que *fuera* culpable y que fuese castigado justamente? ¿Esta es una posibilidad que, al parecer, no se les ha ocurrido a muchos comentaristas hasta la fecha (si es que se le ha ocurrido a alguno)!

Tal como hemos visto> Jesús fue procesado por el delito de traición contra Roma. ¡ Las declaraciones de los llamados «falsos testimonios» están corroboradas en el Evangelio de Juan, para que todos las veamos! Aunque el elemento incriminatorio de la afirmación que tales testimonios atribuyeron a Jesús es un tanto opaco, el típico «hombre razonable» al que se invoca como intérprete de la intención en la moderna práctica judicial (al que en Inglaterra se le apoda «el hombre que va en el autobús de Clapham») poco trabajo tendría para identificar que la afirmación de Jesús engloba una pretensión mesiánica. Asimismo, los evangelios muestran a Jesús proclamando inequívocamente tal pretensión ante el sumo sacerdote e incluso en su proceso real ante Pilato no hace> según se nos dice, ningún intento de negar la acusación, y mucho menos de refutar las pruebas aportadas en su contra. Y, mientras que los tribunales judíos estaban obligados por la regla estricta, basada en un mandato bíblico (Dt.> 17, 16; 19>,15), de que la declaración de dos testigos presenciales independientes era el prerequisite mínimo para declarar culpable a alguien, en la ley romana no existe ninguna regla parecida.

No solemos considerar que los romanos y los judíos tuviesen mucho en común; sin embargo, había un aspecto muy central en el cual los dos pueblos compartían un punto de vista parecido. Por diferentes que fueran las religiones judía y romana -y en la mayoría de los aspectos sería difícil encontrar dos religiones *más* diferentes- ambas eran lo que he denominado religiones «comunales».

Se tenía a la religión como algo inseparable del gobierno y de la sociedad. En la Roma primitiva el rey había sido el jefe de la religión del estado además del jefe del estado mismo> conjunción de poderes que se creó de nuevo cuando el emperador Augusto asumió la posición de sumo sacerdote (*pontifex maximus*) tras la muerte de su anterior compañero de triunvirato, Lépido. A partir de entonces cada emperador romano asumió automáticamente dicha posición al ocupar el poder. El sumo sacerdocio judío también había estado unido al poder monárquico durante la dinastía Asmonea, los sucesores de Judas Macabeo, que había defendido con éxito la causa de la independencia judía cuyo resultado fue la restauración de un estado judío> al que suele denominarse el Segundo Reino.

Normalmente, del Mesías *no* se esperaba que fuese sacerdote, ya que tenía que descender de David, que no era de procedencia sacerdotal. Pero, como gobernante de los judíos bajo una nueva dispensa divina, está claro que sus funciones tenían que ser una mezcla de lo sagrado y lo secular.

Esto no habría tenido nada de extraño para los romanos. Lo que *si* les hubiese costado entender eran los intentos de separar estos dos tipos de función, que es evidentemente lo que trata de hacer el Evangelio de Juan cuando pone estas palabras en boca de Jesús:

«Mi reino no es de este mundo» (Jn., 18, 36). Hay aquí implícitas por lo menos dos cosas. Una queda expresada explícitamente en el resto del versículo: «si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí». Es obvio que el propósito de estas palabras era combatir uno de los primeros insultos que lanzaban los no cristianos, lo cual queda reflejado en las crónicas que de la crucifixión hacen los evangelios sinópticos:

Y los que pasaban le injuriaban meneando la cabeza y diciendo: Bah! tú que derribas el templo de Dios, y en tres días lo reedificas, sálvate a ti mismo, y desciende de la cruz. De esta manera también los principales sacerdotes, escarneciendo, se decían unos a otros, con los escribas: A otros salvé, a sí mismo no se puede salvar. El Cristo, Rey de Israel, descienda ahora de la cruz, para que veamos y creamos. También los que estaban crucificados con él le injuriaban. (Mc., 15 29-32; Mt., 27, 39-44; Lc., 23, 35-39.)

La segunda implicación es que si Jesús hablaba de un reino de otro mundo, difícilmente podía representar una amenaza para los romanos. «Mi reino no es de este mundo» cobra entonces aspecto de declaración de «no culpable» de traición. Como la crónica de Juan es la única que menciona este detalle crucial, es muy improbable que Jesús pronunciara jamás esas famosas palabras. Además, de haberlas pronunciado, probablemente Pilato no hubiera sabido cómo interpretarlas, reacción que Juan presenta de modo muy gráfico haciendo que el brusco gobernador romano repita esta pregunta: «¿ Luego, eres tú rey?» (Jn., 18, 37>. Para el modo de pensar de

Pilato, pues, una persona pretendía o no pretendía ser rey. Todas las frases de explicación son tildadas de argumentos especiosos y descartadas.

«Mi reino no es de este mundo» es también una declaración que no cuadra con el concepto mesiánico judío. Porque, como hemos visto, se creía que el Mesías restauraría literalmente el reino davídico, un reino terrenal en un sentido muy real, un reino que englobaría la recuperada independencia judía. Si Jesús pretendía ser el Mesías, como al parecer hacía, entonces una declaración en el sentido de que su reino no era «de este mundo» habría sido lo mismo que repudiar dicha pretensión.

Por todas estas razones, es muy improbable que Jesús emplease argumentos especiosos del tipo representado por estas palabras. Sin embargo, no es difícil ver por qué a los primitivos cristianos les hubiera *gustado* que las emplease. A diferencia de los judíos, que formaban una nación distinta con su historia, su cultura y su lengua propias -y, sobre todo, con una identidad aparte-, los no judíos que se unían al movimiento cristiano eran por lo demás indistinguibles de sus vecinos paganos. La mayoría de ellos hablaban griego y eran pobres, y tendían a vivir en las ciudades más que en el campo. Pero no tenían una identidad social o cultural distintiva que les hiciera destacarse de todas las demás gentes pobres, de habla griega y ciudadanas que vivían en el imperio romano -la abrumadora mayoría- y que *no* eran cristianas. Sobre todo, mientras que los judíos tenían una fuerte identidad nacional que les hacía contemplar la dominación romana como un yugo extranjero, los cristianos (no judíos), al carecer de otra identidad nacional, deseaban seguir siendo leales súbditos del emperador romano.

Pero en este sentido surgía un obstáculo serio. Los romanos, al tener un concepto comunal de la religión, no podían comprender cómo una persona podía rechazar la religión (pagana) de Roma -como la rechazaban los cristianos- y seguir afirmando que era leal al estado romano. Para el modo de pensar de los romanos la lealtad política y la religiosa eran una sola. Si eras leal al imperio romano, automáticamente tenías que ser leal a los dioses romanos, a los que se consideraba como las deidades tutelares del imperio. El rechazo de tales dioses sólo podía interpretarse como rechazo del estado, es decir, como traición. Por este motivo los primitivos cristianos eran perseguidos por los romanos.

Pero, ¿qué iban a hacer los cristianos al respecto? Es obvio que en su religión no había sitio para el panteón de dioses paganos, pero al mismo tiempo es evidente que no deseaban ser tratados como traidores, especialmente si no lo eran. Lo único que podían hacer era seguir insistiendo en que eran leales a Roma y al emperador, y «Mi reino no es de este mundo» es una de las primeras manifestaciones de esta actitud, pero probablemente no tiene nada que ver con Jesús o su proceso.

A Jesús se le atribuye también una afirmación más directa de lealtad al emperador: «Dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios» (Mc., 12, 17; Mt., 22, 21; Lc., 20, 25). Esta es la respuesta que se supone que dio Jesús cuando algunos de sus oponentes judíos le preguntaron si era lícito que los judíos pagasen tributos a los romanos. Jesús, según nos es mostrado en la Biblia, consideró acertadamente que dicha pregunta era una trampa (Mc., 12, 15; Mt., 22, 18; Lc., 20, 23).

Es improbable que sea una coincidencia encontrar una alusión a este mismo asunto en el pliego de cargos contra Jesús, en el que sus acusadores dicen que «prohíbe dar tributo a César» (Lc., 23, 2). Aunque esta acusación aparece únicamente en Lucas, halla contestación implícita en el aforismo «dad a César», del que dan cuenta los tres evangelios sinópticos.

¿Cuál de las dos afirmaciones diametralmente opuestas es cierta? ¿Declaró explícitamente Jesús que pagar los tributos romanos no era lícito u ordenó que se cooperase con los romanos? Puede que tengamos una pista sobre ello en el hecho de que consideró que la pregunta era una trampa. ¿Por qué sus enemigos elegirían precisamente este tema para atraparle, a menos que ya se supiera que había expresado sentimientos peligrosos (es decir, antirromanos, sobre el asunto? Así, pues, ambas crónicas pueden ser verdaderas. Es muy posible que Jesús diera a sus enemigos la respuesta un tanto cautelosa pero esencialmente «prudente» que aparece en todos los evangelios sinópticos, después de haber adoptado una actitud antirromana en sus predicaciones. Tampoco sería extraño que alguien que pretendía ser el Mesías alentase a los judíos a resistirse a la dominación romana, al menos hasta el punto de negarse a pagar tributos. De hecho, habría resultado extraño que un supuesto mesías *no* hiciera tal cosa, sino que recomendase la humilde sumisión a Roma.

Desde luego, en vista de las circunstancias en que se encontraban los primitivos cristianos, era obviamente más prudente pintar a Jesús como un súbdito observante de la ley del imperio romano en vez de como alguien que predicaba la resistencia a Roma, por pacífica que fuese tal resistencia.

Porque hay poco que induzca a pensar que Jesús era primordialmente un rebelde político contrario a Roma, como a veces lo han presentado ciertos autores modernos. No obstante, al expresar pretensiones mesiánicas para sí mismo forzosamente desafiaba la dominación romana sobre el pueblo judío aunque éste no fuera su objetivo principal. Al obrar así era culpable de traición según la ley romana y, por tanto, fue ejecutado justamente.

Barrabás

Hasta qué punto era Jesús una amenaza real -suponiendo que lo fuese- para la administración romana es otra cuestión que, por supuesto, está íntimamente relacionada con el nivel de su popularidad y el número de sus seguidores entre la población de Judea. En este sentido, como sucede tan a menudo, los evangelios son incongruentes y se contradicen unos a otros. Por un lado edifican cuidadosamente una imagen de Jesús como líder de un movimiento de masas, al que siguen tantas personas que las autoridades judías temen que su detención pueda causar un alboroto popular (Mc., 14, 2; Mt., 26, 5; Lc., 22, 2). Sin embargo, cuando se les da la oportunidad de ponerle en libertad los judíos claman por su crucifixión y piden que en su lugar se suelte a Barrabás (Mc 15 11' Mt 27 21 Le 23, 18; Jn., 18, 40). Y hasta los evangelios dejan bien claro que las autoridades judías, fueran sacerdotes o fariseos no fueron las únicas personas que prefirieron que se soltara a Barrabás en vez de a Jesús, sino que el mismo deseo lo expresó explícitamente la muchedumbre judía congregada ante el tribunal, si bien Marcos y Mateo se apresuran a señalar que los sacerdotes «persuadieron» a la multitud a pedir la liberación de Barrabás y la ejecución de Jesús (Mc., 15, 11; Mt., 27, 20). Es difícil imaginar de qué modo los sacerdotes podían «persuadir» a una multitud excitada a que cambiara sus sentimientos de modo tan completo y súbito.

Obviamente, Marcos y Mateo eran conscientes del dilema en que sus esfuerzos les habían metido y, no por primera vez, intentaron hacer dos cosas a un tiempo: puesto que querían combinar una afirmación de la popularidad de Jesús con su rechazo total al final para ajustarse a la imagen del «siervo que sufre» y es «despreciado y desechado entre los hombres» (Is., 53, 3). El incidente de Barrabás resultó útil para este último propósito.

Juan califica a Barrabás sencillamente de «ladrón» (Jn 18 ,40) pintando así con los peores colores posibles a la multitud judía que vocifera pidiendo su liberación e injuriando a Jesús. Pero a juzgar por lo que dicen Marcos y Lucas, está claro que Barrabás no era ningún criminal corriente: era un rebelde contra la dominación romana que había participado en una insurrección durante la cual es evidente que había matado a algunos romanos (Mc., 15, 7, Le., 23, 18). De hecho, en el transcurso de la historia los rebeldes políticos a menudo han sido tildados de criminales por sus enemigos, y casualmente sabemos que los llamados «celotes», que en tiempos de Jesús formaban un movimiento de resistencia judía contra la dominación romana, solían ser calificados de «ladrones» (*lēstai*) incluso por el historiador (prorromano) judío Josefo.

No es difícil adivinar por qué una muchedumbre judía preferiría la libertad de alguien que se resistía activamente a la dominación romana a la liberación de alguien que, al mismo tiempo que afirmaba ser el Mesías, nunca había hecho nada para ayudar a los judíos a sacudirse el yugo extranjero.

Sin embargo, es muy posible que todo el incidente de Barrabás sea ficticio. Nada se sabe en las fuentes judías de la supuesta «costumbre» de liberar a un preso durante la pascua, lo cual constituye toda la base del episodio de Barrabás (Mc., 15, 6; Mt., 27, 15; Jn., 18, 39).

Pero, aun en el caso de que el episodio de Barrabás sea totalmente ficticio, en toda la escena de la crucifixión no hay el menor indicio de que Jesús contase con numerosos seguidores entre el pueblo. Contrariamente a las supuestas expectativas de sus enemigos, el proceso y la crucifixión pública de Jesús no produjeron ningún alboroto entre las masas. De hecho, si es posible creer al historiador romano Tácito, que escribió unos ochenta y cinco años después, el movimiento cristiano permaneció inactivo durante algún tiempo después de la muerte de Jesús (*Anales*, 15, 44). Esto apenas sorprende a nadie, toda vez que la muerte de Jesús no pudo hacer nada por persuadir a los judíos de que se trataba del Mesías: no había ninguna tradición según la cual el Mesías moriría a manos de sus enemigos, a pesar de lo mucho que posteriormente se aprovechó este mismo hecho. Y hasta mucho tiempo después en el movimiento cristiano no hubo personas que no fuesen judías.

A decir verdad, la falta de apoyo popular a Jesús, comparada con Barrabás (si existió), también puede explicar por qué Pilato quería poner en libertad a Jesús en lugar de a Barrabás, que era un «notorio» rebelde contra la dominación romana.

CAPÍTULO 6 ¿CUMPLIMIENTO DE PROFECÍA?

Una de las principales preocupaciones -por no decir la principal- de los evangelios es «demostrar» que Jesús era el Mesías *tal como estaba profetizado en las escrituras judías*. Para ello recurren esencialmente a dos procedimientos, según las necesidades del Caso, y ya hemos encontrado ejemplos de ambos. ¡De hecho, incluso hay un caso en el que se utilizan *ambos*! Se trata del caso de la descendencia davídica. Al parecer, el propio Jesús, sabiendo de sobra que *no* descendía de reyes y consciente de que era muy improbable que sus contemporáneos le creyeran si afirmaba lo contrario, no trató de hacerlo.

Se recordará que lo que hizo en vez de ello fue tratar de argüir -por medio de un sofisma verbal en la

interpretación del salmo 101- que el Mesías *no* tenía que ser descendiente del rey David. Aun en el supuesto de que esta reinterpretación hubiera sido convincente -que no lo es-, no habría surtido ningún efecto en los numerosos textos bíblicos restantes que describen al Mesías en términos directos como de descendencia davídica. Probablemente fue, al menos en parte, por este motivo por lo que Mateo y Lucas decidieron utilizar un enfoque distinto. Cortando el nudo gordiano, ambos afirmaron categóricamente que Jesús era de descendencia davídica y cada uno de ellos procedió a presentar un árbol genealógico para «demostrarlo», con los resultados desastrosos que se comentan en el capítulo 1.

Así, pues, las dos maneras de «demostrar» el cumplimiento de la profecía bíblica consisten en hacer que tu historia cuadre con la profecía o interpretar ésta de tal manera que cuadre en la historia.

El ungimiento en Betania

El único ingrediente indispensable en la biografía de alguien que pretendía ser el *Mesías* o *Cristo* era el ungimiento. Porque, después de todo, tal como hemos visto, el significado literal de ambos términos, en hebreo y en griego respectivamente, no es otro que 'el ungido'. La mente moderna podría sentirse inclinada a interpretarlo en sentido metafórico y a no insistir en ello como hecho material. Pero, tanto ansían los evangelios *demostrar* que Jesús era el Mesías que todos ellos relatan un incidente en el cual Jesús es realmente ungido con aceite. Marcos, Mateo y Juan sitúan el incidente en Betania, pueblo que se alza junto al camino que va de Jerusalén a Jericó, mientras que Lucas lo sitúa en Galilea (Mc., 14, 3-9; Mt., 26, 6-13; Lc., 7, 36-38; Jn., 12, 1-8). No obstante, Juan secunda a Lucas diciendo que lo ungido fueron los pies de Jesús, mientras que Marcos y Mateo dicen que fue la cabeza, que es el lugar habitual para el ungimiento de un rey. Tanto Marcos como Mateo y Juan hacen una alusión específica al enterramiento en relación con el ungimiento, y Lucas, según el cual el aceite se aplica a los pies, también hace una alusión indirecta a él, ya que normalmente los pies no se unguirían excepto durante el proceso de embalsamar un cadáver. Debido a los dos marcos distintos, los comentaristas han gastado mucha tinta preguntando si Jesús experimentó un solo ungimiento o dos. En realidad, probablemente no experimentó ninguno. Es muy posible que cada uno de los evangelios inventara un episodio de ungimiento con el propósito deliberado de combinar los elementos de un ungimiento de rey con el tipo de ungimiento más corriente que se llevaba a cabo en aquel entonces, a saber: el relacionado con la muerte.

Negar las implicaciones reales del ungimiento -aun cuando se hiciese en circunstancias que no fuesen reales y se encargase de hacerlo alguien a quien jamás se habría considerado la persona indicada para oficiar en una investidura real, a saber: una mujer diríase que es no comprender el asunto. Por otra parte, difícilmente puede ser coincidencia que en Juan la escena que viene inmediatamente después describa la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, donde la multitud le saluda como «Rey de Israel» (jn., 12, 12-24).

La misma escena la relatan también los evangelios sinópticos y nos brinda un ejemplo más de nuestra primera manera de «demostrar» el cumplimiento de la profecía haciendo que la historia encaje en ésta, por absurdo que sea el resultado. En la crónica de Mateo, por ejemplo, encontramos a Jesús entrando en Jerusalén no a lomos de un asno, ¡sino de dos! (Mt., 21, 1-7). ¿Cuál es el motivo de este incómodo paseo en burro? El propio Mateo nos lo dice citando la profecía bíblica cuyo supuesto cumplimiento era el paseo a lomos de dos asnos:

Decid a la hija de Sión:

He aquí, tu Rey viene a ti, manso, y sentado sobre una asna, sobre un pollino, hijo de animal de carga.

(Mt., 21, 5, citando a Zac., 9, 9.)

De hecho, Mateo se había equivocado al interpretar la profecía de Zacarías, en la cual se emplea el paralelismo, cosa corriente en la poesía hebrea. Está claro que Zacarías *no* quería sugerir que el Mesías cabalgaría a lomos de dos animales, del mismo modo que el Pentateuco no pensaba en dos animales en los siguientes versículos:

He aquí el pueblo que como león se levantará y como león se erguirá.

Y nuevamente:

Se encorvará para echarse como león, y como leona; ¿quién lo despertará?

(Núm., 23, 24.) (Núm., 24, 9.)

Al parecer, el propósito del paralelismo es el énfasis por medio de una repetición levemente variada. Así, lo único que dice Zacarías es que el Mesías -si es que ésta es una alusión mesiánica- cabalgará a lomos de un asno joven, lo cual, evidentemente, es una alusión oblicua a un versículo procedente de la bendición de Job a su hijo Judá, que sería el padre de la tribu real de ese nombre:

*No será quitado el cetro de Judo,
ni el legislador de entre sus pies,
hasta que venga Siloh;
y a él se congregarán los pueblos.
Atando a la vid su pollino,
y a la cepa el hijo de su asna,
lavé en el vino su vestido,
y en la sangre de uvas su manto.
(Gén., 49, 10-11.)*

La bendición de Jacob es en sí misma una profecía, aunque su interpretación ha sido muy debatida, especialmente la frase «hasta que venga Siloh», pues la única Siloh que conoce la Biblia es la ciudad donde se guardó el arca de la alianza durante el período de los Jueces (Jos., 18, 20; Jue., 18, 31; Is., 4, 3). Con todo, salta a la vista que el versículo profetiza esencialmente el advenimiento de la casa de David, que en verdad era de la tribu de Judá, mientras que Saúl, el primer rey de Israel, era de la tribu de Benjamín. Sí los eruditos modernos tienen razón al fechar el pasaje en tiempos de Salomón, entonces cuando menos parte de la profecía ya había sucedido cuando fue escrita. Pero la visión de Jacob muestra a los descendientes de David gobernando en sucesión ininterrumpida «hasta que venga Siloh», frase que aparentemente no significa nada y que, cambiando dos letras del texto hebreo, significa «hasta que él venga a quien ello [es decir, el cetro] pertenece», que, de hecho, es tal como la traduce la RSV. Ni siquiera esto es claro como cristal, pero generalmente se interpreta como una referencia mesiánica.

Es difícil entender por qué esta modificación del versículo ha parecido aceptable a tantos eruditos cristianos, quienes, por supuesto, la toman como una referencia a Jesús como el Mesías. Porque, aparte de agredir a la lengua hebrea, también es patente que no tiene sentido. Jacob ve una sucesión ininterrumpida de reyes davídicos sentados en el trono hasta los tiempos de «Siloh»; sin embargo, ni con un esfuerzo de la imaginación podría presentarse a Jesús viniendo en tales tiempos. Por el contrario, había transcurrido un período de casi seiscientos años entre la deposición del último rey davídico y el nacimiento de Jesús.

Pero, si bien es imposible que la bendición se refiriese a Jesús, esto, por supuesto, no descarta la posibilidad de que se trate de una profecía mesiánica. De hecho, está claro que lo *es*, pues el rey mesiánico es descrito como hombre de paz en contraste con alguien como el propio rey David, que tenía mucho de hombre de guerra. De ahí las alusiones a que cabalgará en un asno, modo de transporte corriente y pacífico, en lugar de en un corcel de guerra; a que ató el asno a una sencilla vid en vez de a algo más sólido; sus ropas están empapadas en vino, «la sangre de uvas», en vez de en sangre, como cabría esperar en el caso de un rey guerrero. En resumen, pues, lo que tenemos aquí es evidentemente una profecía de una era de paz, muy posiblemente una alusión al rey Salomón, de cuyo gran imperio verdaderamente puede decirse que «a él se congregarán los pueblos» y cuyo reinado fue en esencia un período de paz y prosperidad. Además, el nombre de Siloh podría referirse muy fácilmente a Salomón, que era el hijo menor del rey David. El hijo menor de Judá, sobre quien recae la bendición, llevaba el nombre de Sela (Gén., 38, 5; 38, 26). En el alfabeto hebreo (que, por supuesto, carece de vocales) el citado nombre se escribe SHLH, que es también una de las grafías que se emplean para Siloh, siendo la grafía más habitual SHYLH. Si esta asociación entre el hijo menor de Judá y el hijo menor de David es acertada, nos da una razón de más para considerar que la bendición se refiere a Salomón.

La bendición de Jacob sobre Judá, pues, es obviamente el pasaje que el profeta Zacarías tenía en el pensamiento en su famoso versículo sobre el asno. Volviendo a lo que dijimos al principio sobre el paralelismo, se verá claramente, en los versículos de la bendición que se citan, que no hay menos de cinco juegos de paralelos en este breve extracto solo: cetro-legislador; pollino-hijo de asna; vid-cepa; vestido-manto; vino-sangre de uvas. A propósito, la palabra hebrea que se traduce por «pollino» se refiere específicamente a un asno joven y no a un caballo. Así, aquí no se hace referencia a dos animales, del mismo modo que no hay dos cetros, dos vides, dos conjuntos de ropa o dos inmersiones en vino.

La razón por la cual esto es significativo es que revela la motivación que hay detrás del cuadro ridículo que pinta Mateo al presentar a Jesús entrando en Jerusalén a lomos de *dos* asnos. Tan empeñado está en «demostrar» que la profecía de Zacarías se refiere a Jesús, que se siente obligado a presentar a éste como cumpliendo la interpretación literal más crasa, en este caso, la mala interpretación- de las palabras del profeta. En esto Mateo, siempre el evangelista más preocupado por las profecías bíblicas, difiere de Marcos, Lucas y Juan, los cuales presentan a Jesús sentado en *un solo* asno (Mc., 11,1-10; Luc., 19, 28-35; Jn., 12,12-15). Que el retrato cómico

de Mateo *no* es simplemente fruto de una mala interpretación y de la ignorancia del paralelismo hebreo lo demuestra el hecho de que tenía a su lado, por así decirlo, la crónica de Marcos, en la que sale un único asno, pero, a pesar de ello, opté por apartarse de ella en beneficio de un «cumplimiento» *literal* de la profecía.

Hemos visto que «Siloh», en la bendición de Jacob, no podía referirse a Jesús, pero> ¿qué hay de la profecía de Zacarías propiamente dicha? Zacarías vivió en el período de dominación persa en el siglo VI a.C., pero el libro profético que ha llegado hasta nosotros bajo su nombre parece contener material muy posterior, incluyendo la profecía en cuestión, que muy bien puede referirse, como los versículos precedentes, a Alejandro Magno, que sometió a Fenicia y dio a los judíos una posición privilegiada.

Las ciudades de Tiro y Gaza, que fueron las que opusieron una resistencia más feroz a Alejandro, se citan por su nombre junto con varias otras en la misma región general (Zac., 9, 1-8). Es inmediatamente después de este panorama belicoso que leemos:

*Alégrate mucho, hija de Sión;
da voces de júbilo, hija de Jerusalén;
he aquí tu rey vendrá aquí,
justo y salvador,
humilde, y cabalgando sobre un asno,
sobre un pollino hijo de asna.
Y de Efraín destruiré los carros,
y los caballos de Jerusalén,
y los arcos de guerra serán quebrados;
y hablará paz a las naciones,
y su señorío será de mar a mar,
y desde el río hasta los fines de la tierra.*

(Zac., 9, 9-10.)

Una vez colocada en este contexto, la profecía del rey humilde cabalgando en un asno puede identificarse más fácilmente como una profecía de Ja paz que sigue a las victorias de un gran conquistador, y hay pocos conquistadores cuyos imperios pudieran describirse más exactamente como extendiéndose «de mar a mar, y desde el río hasta los fines de la tierra» que el imperio de Alejandro Magno. Sobre todo, ésta, al igual que todas las demás profecías mesiánicas de la Biblia> trata de un rey humano verdadero que gobierna sobre territorios verdaderos. Otra por el estilo es la que se relaciona con Melquisedec, rey de Salem.

Melquisedec

Una vez más, la pretensión cristiana se basa en un texto bíblico que hace referencia a otro texto bíblico. La pretensión cristiana, que se encuentra en la Epístola a los Hebreos, es esencialmente que, si bien no es un sacerdote en el sentido corriente del término, Jesús fue «un sumo sacerdote según el orden de Melquisedec» (Heh., 5, 10).

Melquisedec aparece por primera vez en la historia de Abraham, donde interpreta un pequeño papel «de figurante»:

*Entonces Melquisedec, rey de Salem y sacerdote del Dios Altísimo, sacó pan y vino; y le bendijo, diciendo:
Bendito sea Abram del Dios Altísimo, creador de los cielos y la tierra;
y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó tus enemigos en tu mano.
Y le dio Abram los diezmos de todo.*

(Gén., 14, 18-20.)

A pesar de esta brevísima mención, salta a la vista que Melquisedec no era un dios pagano corriente. El diezmo que Abraham (o Abram, como todavía se llamaba entonces) le dio debe interpretarse como una décima parte del botín capturado en la guerra, y así, de hecho, es como lo traduce la New English Bible. Con la autoridad del salmo 76 se cree que Salem, nombre del reino de Melquisedec, es sencillamente otra versión del nombre de Jerusalén, pero esto no es del todo seguro. Si Melquisedec *era* rey de Jerusalén, ello tal vez explicaría su siguiente aparición en las páginas de la Biblia, un salmo redactado evidentemente para ser recitado en las coronaciones y en el que se le dice al rey: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (salmo 110, 4). Jerusalén fue tomada por el rey David, que inmediatamente la hizo capital de su

reino. Asociar los reyes judíos con Melquisedec en el oficio de la coronación era una forma de corroborar su reclamación de la ciudad. Sin duda también les convenía reclamar el título sacerdotal de Melquisedec, que podía serle de utilidad si surgía algún conflicto con los verdaderos sacerdotes judíos, los descendientes de Aarón, hermano de Moisés, que no sólo oficiaban en el templo, sino que esencialmente formaban una clase aristocrática. Por cierto que basta hoy día, un sacerdote (*kohén*, de ahí el apellido Cohen y otros parecidos) es llamado primero a la lectura de la ley en la sinagoga judía y tiene que obedecer una serie de reglas más estrictas que los otros judíos.

La palabra «orden» en la frase «un sacerdote según el orden de Melquisedec» es engañosa. Da a entender que Melquisedec pertenecía a algún tipo de sacerdocio organizado que continué después de su tiempo. Si así era, lo cierto es que no hay ninguna prueba de ello, y la palabra «orden» debería traducirse más bien por un término como <tipo>, <clase> o <estilo>, así: «un sacerdote según el estilo de Melquisedec».

La pretensión cristiana de que Jesús era un sacerdote de este tipo, pretensión que se basa explícitamente en el salmo 110 (el cual se cita en Heb., 5, 5-6), sólo puede reposar en un fundamento, a saber: la pretensión de Jesús de ser el Mesías, rey de Israel y descendiente de David, a todo lo cual, como hemos visto, no tenía el menor derecho.

Pero, ¿por qué iba el libro de los Hebreos a destacar el sacerdocio del tipo del Melquisedec tal como lo destaca? Una pista la tenemos en la forma en que Jesús es ascendido, a la chita callando, de «un sacerdote según el orden de Melquisedec» (Heb., 5, 6), tal como se cita del salmo, a «*sumo* sacerdote según el orden de Melquisedec» (Heb., 5, 10; el subrayado es mío). Ni el propósito de Melquisedec ni ninguno de los reyes judíos es descrito jamás como sumo sacerdote, sólo como sacerdote. Pero el punto central de la Epístola a los Hebreos es afirmar la superioridad de Jesús sobre cualquier figura hebrea anterior e incluso sobre los ángeles. Se nos dice que es superior a los profetas (Heb., 1, 1-3), a Moisés (3, 1-6) y también a los sumos sacerdotes (5, 1-8; 6). Para que esta afirmación fuese convincente está claro que no bastaba con que Jesús fuera un simple sacerdote del tipo de Melquisedec, sino un «sumo sacerdote» de ese «orden» (inexistente).

Pero, ¿por qué el autor de esta epístola se preocupó de afirmar la superioridad de Jesús sobre los sumos sacerdotes, a la que dedica más de tres capítulos en comparación con los escasos versículos que dedica a proclamar la superioridad de Jesús sobre Moisés y los profetas?

Aquí acuden en nuestra ayuda los Manuscritos del Mar Muerto. En el denominado Manual de Disciplina leemos que los miembros de la secta del mar Muerto serían gobernados por sus reglas originales «hasta la llegada de un profeta y los Mesías de Aarón e Israel» (IQS 9, 10-11). No había error posible: se menciona claramente a *dos* mesías. Al ser descubierto por primera vez, este texto causó sensación. La tradición judía ortodoxa siempre había pensado en términos de un solo mesías, un descendiente del rey David. Pero está claro que la secta del mar Muerto, que se cree pertenecía al grupo judío de los esenios, no compartía esta tradición. Lo que es más, el «Mesías de Aarón», a saber: un mesías sacerdotal, era considerado por ellos como más importante que el «Mesías de Israel» (1SQa 2, 12-17). Que la idea de dos mesías no era exclusiva de la secta del mar Muerto lo indica el libro judío no canónico titulado *Testamento de (os Doce Patriarcas)*, que habla de un mesías procedente de la tribu de Leví -la tribu de Aarón y sus descendientes- y de un mesías procedente de la tribu de Judá, a la que pertenecía la real casa de David. Una vez más, es el mesías sacerdotal al que se da el primer lugar (Test. Rub., 6, 7-12). De esto se desprende claramente que el «Mesías de Israel» de los pergaminos del mar Muerto debe identificarse como el Mesías real de la tribu de Judá y la casa de David, que en la tradición principal del judaísmo era el único Mesías. Pero, allí donde se espera a dos mesías, diríase que el Mesías real es despojado de su liderazgo espiritual y relegado a una posición puramente secular, de ahí su inferioridad ante el Mesías sacerdotal, que ha de ser el líder espiritual.

Ahora bien, el cristianismo siempre ha proclamado a Jesús como el único Mesías, pero fue precisamente en tiempos de Jesús que existió la idea de dos mesías, al menos en ciertos círculos judíos. El problema, por tanto, consistía en cómo reclamar para Jesús *ambos* títulos mesiánicos a la vez. La dificultad estribaba en que, según el modo de pensar corriente, los dos no eran sólo distintos, sino que además se excluían mutuamente. El Mesías real, como descendiente de David, debía pertenecer a la tribu de Judá; el Mesías sacerdotal, como descendiente de Aarón, sólo podía ser de la tribu de Leví. El problema parece insoluble, pero de pronto se oye una fanfarria de trompetas y aparece Melquisedec, que se las arregla para reunir el sacerdocio y la realeza en su propia persona. Pero Jesús le lleva ventaja a Melquisedec, o al menos el autor de los Hebreos hace que le lleve ventaja, porque, mientras que Melquisedec era rey y sacerdote, se dice de Jesús que era rey y *sumo* sacerdote, lo cual es una tontería, ya que por definición sólo podía haber *un* sumo sacerdote y ciertamente éste no era Jesús, que no era sacerdote de ningún género. Pero, ¿por qué, para empezar, se hizo esta tonta reclamación de supremo sacerdocio para Jesús? Porque el sacerdocio de Melquisedec no añadiría nada al título monárquico. Todos los reyes judíos afirmaban ser herederos de Melquisedec y al hacerlo se consideraban a sí mismos como sacerdotes además de reyes, mas no como *sumos* sacerdotes. Pero, a menos que se dijese que Jesús era sumo sacerdote, podía verse fácilmente superado por alguien que pretendiera ser el Mesías sacerdotal o aarónico,

Porque es importante tener en cuenta que Jesús no era en modo alguno el único candidato al título mesiánico. A decir verdad, los tiempos turbulentos en que luego se encontró el pueblo judío resultaron

especialmente fértiles para la proliferación de semejantes pretensiones, del mismo modo que en los tiempos modernos las calamidades políticas o económicas han tendido a fomentar la aparición de líderes carismáticos que ofrecían esperanza a los desesperados.

El libro de los Hechos nombra a algunos aspirantes anteriores al título de Mesías, Teudas y Judas el galileo (Hch., 5, 36-37), que probablemente fueron líderes de la resistencia judía contra los romanos. El nombre de Teudas sale repetidas veces en los escritos del historiador prorrromano judío Josefo, que nos da bastante más información sobre él (Ant., 20, 97-98).

El historiador le califica, de modo poco lisonjero, de *goés*, palabra griega que se traduce diversamente por 'mago', 'brujo', 'tramposo' o 'impostor', con lo que daba a entender que pretendía ser algo que no era. Según Josefo> Teudas afirmaba ser un profeta dotado de poderes sobrenaturales, incluyendo la capacidad de separar las aguas del río Jordán> y entre sus seguidores se incluía «la mayoría de las masas», empleándose para «masas» la palabra griega *ochios*, que se refiere a una chusma de pobres. Lucas, en el libro de los Hechos, parece oponerse deliberadamente a esta imagen de Teudas como líder del movimiento de masas, para lo cual especifica que tenía «como cuatrocientos hombres» que le seguían y se muestra estudiadamente impreciso en lo que se refiere a las pretensiones de Teudas (Hch., 5, 36). Finalmente, Teudas murió por orden del gobernador romano, otro de los detalles que Lucas encubre. ¡ Quizás el paralelismo entre Teudas y Jesús era tan grande que resultada incómodo! Algunos comentaristas son reacios a identificar al Teudas que se menciona en los Hechos con el que aparece en las páginas de Josefo, para lo cual se basan en factores cronológicos: el Teudas de Josefo fue muerto en el año 44, transcurrido ya su buen decenio *desde* la ejecución de Jesús, mientras que en los Hechos Teudas es anterior al censo del año 6. Si nos tomamos esto en serio, puede dar la impresión de que hubo *dos* levantamientos separados por más de una generación y encabezados ambos por un hombre llamado Teudas. Sin embargo> esto es muy improbable. Lo que es mucho más probable es que la fecha que da Lucas sea errónea: ¡la crónica de Josefo está demasiado empotrada, sólidamente empotrada, en una narración histórica detallada para llevar cuarenta años de desfase!

A decir verdad, la equivocación de Lucas nace directamente de su descuidada forma de utilizar la obra de Josefo. Los que arguyen que, como Lucas da una cifra real (aunque aproximada) de los seguidores de Teudas, mientras que Josefo no lo hace, no es posible que Lucas se inspirase en Josefo, han sido evidentemente engañados por Lucas por el motivo que acabo de citar: su interés en minimizar el apoyo con que contaba Teudas. Hay demasiadas correspondencias entre las dos crónicas para afirmar que Lucas *no* utilizó la de Josefo. Y, en todo caso, no conocemos otras crónicas de este período de la historia judía, y es bastante probable que jamás las hubiera.

La pista reveladora se encuentra en lo que ambos, Lucas y Josefo, dicen poco después del episodio de Teudas. *Ambos* mencionan el nombre de Judas el galileo, que encabezó una rebelión contra los romanos en tiempos del censo del año 6. Según Lucas, el hecho tuvo lugar *después* de la revuelta de Teudas. Pero lo que nos dice Josefo es que poco después de la revuelta de Teudas, Jacob y Simón, los *hijos* de Judas el galileo, fueron procesados y crucificados (Ant., 20, 102). Es evidente que Lucas interpretó mal el pasaje de Josefo. Viendo que se citaba a Judas y al censo *después* de mencionarse a Teudas, supuso (toda vez que las *Antigüedades* de Josefo son en esencia una narración cronológica) que la revuelta de Teudas ocurrió *antes* del censo, no reparando en que la alusión a Judas fue, de hecho, una alusión retrospectiva para enlazar con la ejecución de sus hijos.

Se trata de un descuido interesantísimo por parte de Lucas, ya que por una vez sabemos indudablemente cuál es su fuente. Pero, aunque la equivocación no es muy importante en sí misma, sí revela que Lucas adoptó una actitud un tanto descuidada ante la verdad histórica, aparte de las tergiversaciones e invenciones premeditadas de que es culpable en otros casos.

Por consiguiente, hubo no menos de tres levantamientos judíos contra la dominación romana en el período comprendido entre los años 6 y 44: la de Judas el galileo, la de Teudas y la de los hijos de Judas, Jacob y Simón. Aunque puede que el movimiento del propio Jesús no albergase intenciones primordialmente antiromanas, sus pretensiones mesiánicas forzosamente le harían aparecer como traidor a ojos de los romanos, ¡exactamente el mismo delito por el que se consideró culpables a Judas, Teudas, Jacob y Simón! Por otra parte, no hay que olvidar jamás que, en contraste con la forma de pensar en el occidente moderno, ni los romanos ni los judíos de aquel entonces hacían una distinción entre la política y la religión. Cabe que Teudas, Judas y los hijos de éste hicieran hincapié en lo que nosotros denominaríamos los aspectos «políticos» en vez de los «religiosos» de su liderazgo, mientras que en el caso de Jesús fue al revés; pero es evidente que todos ellos se valieron de parecidas pretensiones mesiánicas para alcanzar sus respectivos objetivos y que las autoridades romanas los contemplaron a todos bajo la misma luz y los castigaron en consecuencia.

No se sabe si Teudas o la familia de Judas el galileo eran de origen sacerdotal, pero había un competidor mesiánico -que, por añadidura, era contemporáneo de Jesús- que ciertamente *era* sacerdote: Juan el Bautista. Lo sabemos por la narración detallada que de su nacimiento hace Lucas, el cual nos hace saber no sólo que el padre de Juan, Zacarías, era sacerdote, sino también que su madre era «de las hijas de Aarón» (Lc., 1, 5). Lo que es más, se dice que la anunciación del nacimiento de Juan le fue hecha a su padre, Zacarías, cuando estaba oficiando en el templo (Lc., 1, 9-12).

Aunque podemos dudar de la veracidad histórica de la anunciación, podemos aceptar sin reparos la información de que Juan el Bautista descendía de sacerdotes. Porque, si bien los judíos de aquellos tiempos no usaban apellidos del tipo moderno, había una distinción clara entre sacerdotes, levitas y otros judíos (denominados «israelitas»). La forma de nomenclatura normal era del tipo «Simón el hijo de José», mas un sacerdote (o un levita) hacía que se le añadiera su condición de tal, así: «Simón el hijo de José, el sacerdote». De esta manera nadie podía tener dudas sobre quién era sacerdote y quién no.

Otro motivo para creer a Lucas cuando clasifica a Juan el Bautista como sacerdote es el hecho mismo de que ello no era conveniente para Lucas. Lo último que deseaba Lucas era darle a alguien la idea de que Juan era el Mesías sacerdotal que esperaban los esenios y otros. A decir verdad, todos los autores de los evangelios cristianos se esfuerzan por negarle a Juan el Bautista cualquier título mesiánico, aunque Lucas es el único que revela directamente que alguna vez se le consideró candidato mesiánico:

Como el pueblo estaba en expectativa, preguntándose todos en sus corazones si acaso Juan sería el Cristo, respondió Juan, diciendo a todos: Yo a la verdad os bautizo en agua; pero viene uno más poderoso que yo, de quien no soy digno de desatar la correa de su calzado; él os bautizará en Espíritu Santo y fuego. (Lc., 3, 15-16.)

Aquí se hace que el Bautista niegue expresamente cualquier pretensión mesiánica por su propia parte, presentándose más bien como sencillo portador de buenas nuevas que preparan el camino para la llegada del Mesías.

Está claro que este pasaje pretende decir que Juan el Bautista se veía a sí mismo como preparador del camino de Jesús. Sin embargo, hasta los evangelios cuentan que Juan mandó a dos de sus discípulos a preguntarle: «¿Eres tú el que había de venir, o esperamos a otro?» (Lc., 7, 19; Mt., 11, 2-3). El hecho no resulta especialmente lisonjero para Jesús, ya que el verdadero Mesías sin duda tenía que ser claramente visible para todo el mundo sin tener que anunciar él mismo su identidad!, como ignominiosamente se obliga a hacer a Jesús. Quizá no sea extraño que luego se vuelva contra el Bautista al dirigirse a su auditorio: «Os digo que entre los nacidos de mujeres, no hay mayor profeta que Juan el Bautista; pero el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él» (Lc., 7, 28; Mt., 11, 11). Lo que dan a entender estas palabras es que, si bien se trata del heraldo de la nueva era, el Bautista no tiene el privilegio de entrar en ella y ser parte de ella. Esto queda bien claro en los siguientes versículos de la crónica de Mateo:

Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan. Porque todos los profetas y la ley profetizaron hasta Juan. Y si queréis recibirlo, él es aquel Elías que había de venir. (Mt., 11, 12-14.)

Huelga decir que para el cristianismo es muy conveniente que el propio Bautista rechace cualquier título mesiánico para sí mismo> aunque de ninguna manera podemos estar seguros de que rechazase *en verdad* un papel parecido. Y la obvia necesidad que se advierte e~ los evangelios de negarle el título mesiánico y darle un papel muy inferior y, desde el punto de vista cristiano, mucho más seguro de Elías no hace si no aumentar la curiosidad que en todos nosotros despierta la relación entre Juan el Bautista y Jesús.

Juan el Bautista se acerca más que cualquier otro personaje de los evangelios cristianos a compartir el primer plano con Jesús, pero como ya hemos visto, hasta él es mantenido a distancia. Esto es evidente en todo momento. Quizás el mejor ejemplo sea el tratamiento que los distintos evangelios dan a la famosa escena del bautismo.

Aconteció en aquellos días, que Jesús vino de Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y luego, cuando subía del agua, vio abrirse los cielos, y al Espíritu como paloma que descendía sobre él. Y vino una voz de los cielos que decía: Tú eres mi hijo amado; en ti tengo complacencia. (Mc., 1, 9-11.)>

No es suficiente que Jesús sea bautizado por Juan, ya que ello podría colocar a éste en una posición superior a la de Jesús. De ahí la visión, que no nos deja ninguna duda de que Jesús es la figura más importante. Lucas va un poco más lejos. Aunque sitúa el bautizo de Jesús sobre el trasfondo general de las actividades bautismales de Juan, no nos dice específicamente que Jesús fuera bautizado *por Juan*. De hecho, le quita

importancia al bautismo propiamente dicho y la visión se convierte en el rasgo central:

Aconteció que cuando todo el pueblo se bautizaba, también Jesús fue bautizado; y orando, el cielo se abrió, y descendió el Espíritu Santo sobre él en forma corporal, como paloma, y vino una voz del cielo que decía: Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia. (Lc., 3, 21-22.)

Como de costumbre, la versión de Mateo supera a las demás. Por si acaso nos hemos hecho una idea equivocada de la importancia relativa de Jesús y Juan, Mateo hace que éste pronuncie palabras que nos tranquilicen. Así, cuando Jesús acude a ser bautizado, Juan trata de disuadirle:

Entonces Jesús vino de Galilea a Juan al Jordán, para ser bautizado por él. Mas Juan se le oponía, diciendo: Yo necesito ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí? Pero Jesús le respondió: Deja ahora, porque así conviene que cumplamos toda justicia. Entonces le dejó. Y Jesús, después que fue bautizado, subió luego del agua; y he aquí los cielos le fueron abiertos, y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma, y venía sobre él. Y hubo una voz de los cielos, que decía: Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia. (Mt., 3, 13-17.)

Aquí, con su habitual sutileza de martillo pilón, Mateo hace que el propio Bautista se quite importancia a sí mismo. Pero, si Juan el Bautista es modesto en los evangelios sinópticos, en el Evangelio de Juan es decididamente masoquista. No sólo niega ser el Mesías, sino que incluso niega ser Elías o «el profeta» y dice que es sencillamente «la voz de uno que dama en el desierto» (Jn., 1, 23).

En Mateo y en Lucas, como hemos visto, Juan el Bautista está tan poco seguro de la identidad de Jesús que tiene que preguntarle si es o no el Mesías. Esta escena embarazosa no consta para nada en el cuarto evangelio, donde el Bautista es de pronto muy consciente de que Jesús es el Mesías y no desaprovecha ninguna oportunidad de decírnoslo (Jn., 1, 15; 1, 29-34). Esta vez no sólo no se menciona el bautismo de Jesús por Juan, sino que la escena de la paloma se coloca en boca de Juan el Bautista, que concluye con las palabras: «Y yo le vi, y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios» (Jn., 1, 34).

Pero salta a la vista que el autor de este evangelio todavía está preocupado. Después de todo, aunque Juan el Bautista ya se ha rebajado demostrativamente ante Jesús en las páginas de su evangelio, sigue habiendo una duda que no se desvanece y que se pone en boca de los fariseos, los cuales, cuando el Bautista pronuncia su negación general, y se califica sencillamente de «la voz de uno que dama en el desierto», responden: «¿Por qué, pues, bautizas, si tú no eres el Cristo, ni Elías, ni el profeta?» (Jn., 1, 25). La respuesta del Bautista es esencialmente que, aunque él bautizaba con agua, Jesús bautizaba con el Espíritu Santo (Jn., 1, 26-33). Dicho de otro modo, si se considera que el bautizar da a Juan una categoría elevada, entonces Jesús debe tener una categoría aún más alta, porque él también bautiza: ¡y encima con un producto superior!

Pero el evangelista no queda tranquilo ni siquiera después de este ejemplo de emulación. Le preocupa el hecho de que Jesús apareciera en escena *después* del Bautista, ya que alguien podría tomarlo como indicio de inferioridad. El propio Bautista se encarga de desmentirlo: «Después de mí viene un varón, el cual es antes de mí; porque era primero que yo» (Jn., 1, 30): ejemplo de sofistería pura.

Pero el autor del cuarto evangelio aún no se siente feliz. A Juan el Bautista no se le puede permitir que sencillamente *niegue* ser el Mesías:

*Este es el testimonio de Juan, cuando los judíos enviaron de Jerusalén sacerdotes y levitas para que le preguntasen: ¿Tú, quién eres? **Confesó, y no negó, sino confesó:** Yo no soy el Cristo. Y le preguntaron: ¿Qué pues? ¿Eres tú Elías? Dijo: No soy. ¿Eres tú el profeta? Y respondió: No. (Jn., 1, 19-21; (el énfasis es mío.)*

Obsérvese el extremo cuidado con que está construido este pasaje. En lugar de negativas vagas como las que encontramos en los evangelios sinópticos, lo que tenemos aquí es un rechazo detallado e inequívoco de cualquier cosa que se acerque siquiera a la categoría de profeta, y no hablemos ya de pretensiones mesiánicas. En primer lugar, los «testigos» de la autohumillación de Juan son sacerdotes y levitas enviados desde Jerusalén, el centro del culto judío. Luego viene la frase retorcida que he subrayado, la cual, en griego, así como en la traducción castellana, repite de hecho la palabra «confesó» (*hamologésen* en griego). ¿Por qué? La palabra significa literalmente 'asentir' y es, por tanto, una palabra *positiva*, mientras que «negar» (*arneomai* en griego) es, por su puesto, totalmente negativa en sus asociaciones. Es probable que negar sencillamente una cosa no convenza tanto como *afirmar positivamente* que algo no es así, o al menos eso quisiera hacernos creer el autor de este evangelio. El objeto de este ejercicio es grabar de manera indeleble en nuestro cerebro el rechazo total que hace el Bautista del título mesiánico o de cualquier otro título de honor o distinción.

El tono es aquí tan agudo que raya en la historia. ¿Por qué? Está claro que el motivo es la ansiedad, el temor del autor cristiano

de que Juan el Bautista pueda «robarle la escena» a Jesús. Para evitarlo se toman todas las precauciones posibles. Si Juan el Bautista bautiza (¡y realmente bautizaba!), entonces Jesús también... sólo que mejor. Y, además, si Juan el Bautista es sacerdote (¡y realmente lo era!), entonces también lo era Jesús... ¡sólo que él es un *sumo* sacerdote! Este, en todo caso, es el mensaje que los evangelios tanto ansían grabar en nuestro cerebro.

La importancia del sacerdocio, como ya he explicado, era tanto mayor para la secta del mar Muerto, que creía en un mesías sacerdotal distinto y superior; y no es nada imposible que Juan el Bautista perteneciera también a alguna secta parecida. Su estafalaria forma de vestir y la tosquedad de su vida, unidas a su ascetismo y a sus predicaciones mesiánicas, apuntan en esa dirección.

Así que Melquisedec acude a salvar a Jesús, es decir, ¡de la amenaza de Juan el Bautista!

«Porque un niño nos es nacido»

Hasta aquí nos hemos ocupado de casos en los que la historia ha sido modificada para que encajase en alguna profecía bíblica. Pero, antes de pasar al proceso opuesto, en el cual los textos bíblicos se reinterpretan de tal modo que concuerdan con ciertos hechos delicados de la vida de Jesús (¡por ejemplo, su ejecución!), hay otro ejemplo importante del primer tipo de ajuste, un ejemplo que debemos examinar.

El noveno capítulo del profeta Isaías contiene la que es tal vez la más famosa de todas las profecías:

*Porque un niño nos es nacido, hijo nos es dado,
y el principado sobre su hombro; y se llamará su nombre
Admirable, Consejero, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de paz.
Lo dilatado de su imperio y la paz no tendrán límite,
sobre el trono de David y sobre su reino, disponiéndolo y confirmándolo
en juicio y en justicia
desde ahora y para siempre.*

(Is., 9, 6-7.)

Resulta demasiado fácil sacar este pasaje de su contexto y aplicarlo al azar a lo que uno le apetezca, pero eso sería interpretar equivocadamente su importancia. El contexto es la política internacional del Oriente Medio en el siglo VIII a.C. Israel, el reino judío del norte, se había aliado con Siria contra Judá, el reino judío del sur. Acaz, rey de Judá, jugando al acostumbrado juego de damas de la política internacional, decidió aliarse con la gran potencia de la época, Asiria, con el fin de desviar la amenaza. Este panorama internacional nos lo describe Isaías en el principio de su séptimo capítulo. Pero el profeta no aprueba la política de Acaz. Evidentemente, nombrar a los gobernantes de Israel y Siria es, para Isaías, prueba suficiente de su debilidad (7, 8-9). La conclusión obvia es, pues, que una alianza asiria era tan innecesaria como peligrosa.

Persuadir a Acaz a que siga el consejo del profeta es el motivo por el que tendrá lugar el nacimiento del niño Emmanuel (Is., 7, 14). Esto se califica de «señal» divina, *no*, por supuesto, porque tenía que ser un nacimiento del vientre de una virgen, toda vez que, como ya hemos visto, no iba a ser tal cosa. Entonces, ¿en qué sentido *sería* una señal divina? Al niño nonato no se le describe en términos sobrenaturales. De hecho, lo único que se dice de él es que «comerá mantequilla y miel, hasta que sepa desechar lo malo y escoger lo bueno» (Is., 7, 15), o, mejor, «*estará comiendo* mantequilla y miel» en el momento en que aprenda a comprender la diferencia entre el bien y el mal. Evidentemente, la mención de la mantequilla y la miel no es más que un indicio de la extrema juventud del niño (y *no* de estrechez económica, como han sugerido algunos comentaristas) y sirve para fechar la afirmación realmente crucial que viene seguidamente: «Porque antes que el niño sepa desechar lo malo y escoger lo bueno, la tierra de los dos reyes que tu temes será abandonada» (Is., 7, 16).

Es obvio que hasta aquí el mensaje es de esperanza para Judá: sus enemigos están a punto de ser destruidos y ya no necesita formar una «alianza» peligrosa (es decir, someterse) con su verdadero enemigo natural, Asiria. Mas viene entonces un versículo que con frecuencia ha sido interpretado en sentido contrario, como profecía de la destrucción de la propia Judá: «Jehová hará venir sobre ti, y sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre, días cuales nunca vinieron desde el día que Efraín se apartó de Judá, esto es, el rey de Asiria» (Is., 7, 17). Las palabras «d rey de Asiria» deben suprimirse en seguida. La mayoría de los comentaristas están de acuerdo en que probablemente se trata de una interpolación hecha por un anotador de los primeros tiempos y, desde luego, parece completamente fuera de lugar aquí. Es evidente que su misión consiste en «explicar» la primera parte del versículo, pero diríase que es fruto de un error fundamental de interpretación del mensaje del profeta.

Tal profecía va dirigida al rey Acaz de Judá, pero, ¿qué significa? ¿Significa que están a punto de llagar

días tan *malos* que como dice un comentarista, «la pérdida de las diez tribus no fue nada en comparación con la pérdida de población que ahora espera a Judá» (*Internacional Critical Comentary*, Isaias I, G B Gray p. 137)? ¿O quiere decir que van a venir días tan *buenos* que no se habrá visto nada parecido desde la pérdida de las diez tribus? El texto en hebreo también se presta a ambas interpretaciones, pero, a mi juicio, la Segunda está más en consonancia con lo que Isaias ha venido diciendo hasta aquí. Dicho de otra forma, por tanto, no se trata de un pronóstico de perdición para Judá, sino de exactamente lo contrario: de un mensaje de esperanza y de ánimo.

Pero, si es así ¿como debernos interpretar les siguientes versículos?

Y acontecerá que aquel día silbará Jehová a la mosca que está en el fin de los ríos de Egipto. Y a la abeja que esta en la tierra de Asiria; y vendrán y acamparán todos en los valles desiertos, y en las cavernas de las piedras, y en todos los zarzales y en todas las matas.

En aquel día el Señor raerá con navaja alquilada con los que habitan al otro lado del río, esto es con el rey de Asiria, cabeza y pelo de los pies, y aun la barba también quitará .

Acontecerá en aquel tiempo que criará un hombre una vaca y dos ovejas; y a causa de la abundancia de leche que darán comerá mantequilla; ciertamente mantequilla y miel comerá el que quede en medio de la tierra.

Acontecerá también en aquel tiempo que el lugar donde había mil vides que valían mil siclos de plata, será para espinos y cardos. Con saetas y arco irán allá, porque toda la tierra será espinos y cardos y a todos los montes que se cavaban con azada no llegaran allá por el temor de los espinos y de los cardos sino que serán para pasto de los bueyes y para ser hollado por los ganados.
(Is., 7,48-25.)

Este pasaje extremadamente difícil ha sido interpretado de diversas maneras. Aunque la última parte del mismo es claramente un cuadro de desolación absoluta, esa descripción difícilmente es aplicable a los versículos 21 y 22, que hablan de una «abundancia de leche». La manera de salir de esto es probablemente tomar la lectura de G. B. Gray basada en la Septuaginta:

Y acontecerá en aquel día, [si] un hombre conserva vivas una vaco joven y dos ovejas [de leche], entonces acontecerá que debido a la abundancia de la producción de leche, todos los que queden en medio de la tierra comerán mantequilla y miel.

(Comentario,p.140.)

Comer mantequilla y miel no debe considerarse aquí como señal^de privación, del mismo modo que tampoco debe tomarse como tal en la profecía sobre Emmanuel. Pero, al parecer, el detalle esencial es que la leche de una sola vaca joven y de dos ovejas bastará para alimentar a toda la población superviviente de la tierra, imagen de despoblación que queda corroborada en los versículos siguientes, que describen cómo una tierra otrora fértil se ve infestada de espinos y cardos.

Esto nos lleva al problema principal que plantea este pasaje: ¿qué tierra se describe en él? ¿Se trata del cuadro de una Judá desolada o de las estragadas tierras de Israel y Siria? Ambos puntos de vista tienen sus defensores, pero los datos internos parecen de todo punto inequívocos: hay una clara alusión a Asiria en la frase «el Señor raerá con navaja alquilada, con los que habitan al otro lado del río» (Is., 7, 20). Esto sólo puede referirse a Asiria, aunque el nombramiento explícito de ella que vemos en el versículo 20 sea una interpolación como en el versículo 17. ¿En qué sentido podría decirse que Asiria era la navaja alquilada de Dios?

Seguramente en el sentido de que Asiria era utilizada como agente divino para castigar a los enemigos de Judá.

Si no interpretamos el pasaje en este sentido, sino más bien como anuncio de la futura destrucción de la propia Judá, entonces tendría que significar que Isaias predecía que la destrucción de Judá le sería infligida por Asiria, mientras que en realidad Judá caería a manos del imperio neobabilonio. Nuestra interpretación optimista (para Judá, se entiende) se ve también confirmada por lo que leemos en los versículos siguientes. Aquí Dios da a Isaias una señal encarnada por el hijo nacido de su propia esposa («la profetisa», 8, 3, y le dice específicamente que «antes que el niño sepa decir: Padre mío, y Madre mía, será quitada la riqueza de Damasco y los despojos de Samaria delante del rey de Asiria» (8, 4).

Es verdad que en el año 701 a.C. los asirios actuaron contra los reinos de Judá, pero su benevolencia fue comprada mediante tributos, como vemos en el Segundo Libro de los Reyes (2 Re., 18, 13-16). Es a este ataque al que se refieren los siguientes versículos del capítulo octavo de Isaias (8, 5-8), pero esto no debe confundirse con la *destrucción* de Judá, que no tuvo lugar hasta 150 años después. En cambio, la destrucción de los reinos de Israel y Siria sí tuvo lugar en vida del propio Isaias, en el siglo VIII a.C.

Citando la memorable frase de sir Harold Wilson, una semana es mucho tiempo en política. A menudo se ha considerado que las profecías de Isaias se referían a un período situado muchos siglos después de su tiempo, pero una lectura atenta, como la que acabamos de hacer en el caso de los capítulos séptimo y octavo, revela

cuán ilusorio es el citado punto de vista. Lo que hace Isaías es comentar la situación política, religiosa y moral de su propia época y sus profecías alcanzan sólo unos pocos años futuros. De hecho, hace gran hincapié en ello: en la inminencia de los cataclismos que predice. De ahí la imagen de un niño que aprende a dirigirse a sus padres y a distinguir entre lo bueno y lo malo. Ambas cosas son sencillamente formas gráficas de representar cortos períodos de tiempo (uno, por supuesto, más largo que el otro), simple cuestión de unos pocos años. (La profecía según la cual dentro de 65 años Efraín sería «quebrantado hasta dejar de ser pueblo» [Is., 7, 8] en realidad no discrepa de la predicción de que en el plazo de unos años el *reino* de Israel sería destruido como tal, ya que puede que la deportación y la dispersión de las diez tribus no quedasen completadas, hasta mucho después de la conquista. Sin embargo, esta profecía de los 65 años es probablemente una interpolación.)

De hecho, Siria fue destruida en el año 732 a.C. y el final del reino de Israel llegó diez años después, probablemente no más de veinte años después de que Isaías lo predijera.

Es digno de notarse que en la profecía sobre Emmanuel el niño, si bien aún no ha nacido, evidentemente ya había sido concebido. Esa, al menos, es la interpretación de la profecía que debemos adoptar si seguimos la gramática del texto hebreo, cuyo significado literal es «He aquí que la joven mujer *está* preñada y dará a luz un hijo» (Is., 7, 14; énfasis añadido). ¿Qué edad tendría el niño en el momento en que ya supiera distinguir entre lo bueno y lo malo? Probablemente, la respuesta convencional sería cinco años más o menos. Pero, dice Isaías, sería *antes* de esto que Siria e Israel quedarían abandonadas.

Pero, si la profecía sobre Emmanuel tiene un alcance corto, por así decirlo, ¿qué conclusión hemos de sacar de la profecía aún más famosa que aparece en el noveno capítulo y se cita al comienzo de esta sección? Y, sobre todo, ¿a quién se refiere esta profecía? ¿Se refiere a la misma persona que la profecía sobre Emmanuel (quienquiera que sea) o no?

Lo esencial de la profecía sobre Emmanuel es que la identidad del niño «Emmanuel» carece de toda importancia, toda vez que no está investido de cualidades especiales y no hay ninguna indicación de que deba ser una figura mesiánica de ningún género ni, a decir verdad, ningún tipo de gobernante. Así, pues, si Isaías piensa en algún niño en concreto cuando dice «Emmanuel» o no es algo que no viene al caso. El artículo determinado en hebreo -«He aquí que la joven mujer -- . »- puede que no sea tan significativo como parece al ser traducido, ya que en hebreo podría significar 'una joven mujer' o incluso 'jóvenes mujeres' en plural además de 'la joven mujer'. No se puede recalcar suficientemente que *no* es la concepción o el nacimiento de «Emmanuel» lo que constituirá la señal divina. La señal consistirá en el hecho de que en el plazo de más o menos cinco años después de este nacimiento perecerán los dos reinos que amenazan a Judá. Dicho de otro modo, la profecía sobre «Emmanuel» es simplemente una forma poética de predecir la destrucción inminente de dos estados enemigos.

La profecía del capítulo noveno es, por supuesto, totalmente distinta. Aquí la identidad del niño es crucial, pues *está* investido de cualidades excepcionales. Pero antes de tratar de identificarlo, volvamos nuestra atención a la escala temporal que ello lleva aparejada. Si «Emmanuel» ya había sido concebido pero no había nacido aún en el momento de la profecía en el capítulo séptimo de Isaías, está claro que el niño del capítulo noveno *ya ha nacido* en el momento de la profecía: «Porque un niño *nos es nacido*, hijo *nos es dado*» (9, 6) sería una traducción literal del texto hebreo. ¡A menos que lo desechemos como ejemplo de licencia poética, difícilmente podría referirse Isaías a alguien que no fuera a nacer hasta siete siglos más tarde!

¿Y qué hay de los atributos del niño? Aquí la claridad es absoluta: «Y el principado sobre su hombro» (9, 6), siendo la palabra traducida por «principado» el vocablo hebreo *misrah*, que procede de una raíz que significa 'poder', 'gobierno' o 'dominio' y está relacionado con el vocablo *sar*, que significa 'príncipe' o 'jefe'. No puede haber duda alguna al respecto: de lo que nos ocupamos aquí es de un gobernante terrenal que gobierna un reino terrenal, lo que, tal como ya hemos visto, es muy normal en las profecías mesiánicas judías. El siguiente versículo amplía esta descripción inicial:

*Lo dilatado de su imperio y la paz, no tendrán límite,
sobre el trono de David y sobre su reino,
disponiéndolo y confirmandolo
en juicio y en justicia
desde ahora y para siempre.*

(Is., 9, 7.)

Aquí no hay ningún etéreo «reino» espiritual, sino una verdadera monarquía territorial, identificada explícitamente como el reino de David, a saber: el original reino judío unido de las doce tribus. La palabra «disponiéndolo» (línea 4) no da a entender que el reino deba instaurarse partiendo de la nada, sino más bien que un reino que ya existe será dispuesto sobre unos cimientos firmes.

El reinado del nuevo rey se caracterizará por la paz unida a la expansión (¡combinación bastante rara en la práctica!), seguramente para restaurar el reino de David en su totalidad, es decir, incluyendo el reino del norte. ¿Y cuándo debía empezar esta nueva y dinámica dispensa? Tan inminente es que el profeta puede decir «desde

ahora y para siempre» (línea 6).

Resumiendo lo que hemos averiguado hasta el momento, lo que tenemos aquí es la delineación del reinado de un rey justo y virtuoso que traerá paz y volverá a unir al pueblo judío en un solo reino que durará para siempre; un rey, además, que ya había nacido en el momento de hacerse la profecía. No podía haber duda alguna sobre la identidad de este nuevo rey: sólo podía tratarse de Ezequías, que en el Segundo Libro de los Reyes aparece descrito de la siguiente manera:

En Jehová Dios de Israel puso su esperanza; ni después ni antes de él hubo otro como él entre todos los reyes de Judá. Porque siguió a Jehová, y no se apartó de él, sino que guardó los mandamientos que Jehová prescribió a Moisés. Y Jehová estaba con él; y adondequiera que salía, prosperaba. Si se rebeló contra el rey de Asiria, y no le sirvió. Hirió también a los filisteos hasta Gaza y sus fronteras, desde las torres de las atalayas hasta la ciudad fortificada.
(2 Re., 18, 5-8.)

Hay aquí un claro interés en presentar a Ezequías tan lisonjeramente como sea posible, pasando por alto el hecho de que se convirtió en tributario de Asiria y, en vez de ello, recalando su resistencia a dicha potencia. Pero, aunque no logró unir de nuevo el estado judío, al menos lanzó algunos ataques contra el poder de los filisteos. Sobre todo, borró todas las trazas de idolatría del culto público y demostró ser un rey justo y humanitario. ¡Fue en verdad un rey al gusto de los profetas!

Como sabemos no sólo por los escritos del propio Isaías, sino también por el Segundo Libro de los Reyes, el profeta fue contemporáneo de Ezequías (por ejemplo, 2 Re., 19, 2). El mismo Isaías, en el prólogo de su profecía, nos dice que profetizó «en días de Uzías, Jotam, Acáz y Ezequías, reyes de Judá» (1, 1). La famosa visión de su capítulo sexto está fechada «en el año que murió el rey Uzías» (6, 1), lo que seguramente representa una etapa primeriza de la carrera del profeta. No hay absolutamente ningún motivo para no creer en esta fecha, toda vez que la profecía en cuestión no es histórica en ningún sentido, sino que es la visión intemporal de serafines proclamando la santidad de Dios. La fecha que tradicionalmente se asigna a la muerte de Uzías es el año 756 o 757 a.C. Por desgracia, las fechas relativas a Ezequías son un poco más problemáticas, pues algunos dicen que inició su reinado en el año 729 a.C. (según 18, 14). Dado que se convirtió en rey a la edad de 23 años (2 Re., 18, 2) > nacería en el año 754 o en el 741-740, cayendo ambas fechas en el período de la carrera profética de Isaías. Dicho de otra manera, sea cual sea la fecha correcta del nacimiento de Ezequías, y dondequiera que, en el curso de su carrera, situemos la profecía, lo cierto es que Ezequías ya habrá nacido en el momento en que la profecía se hace por primera vez, lo cual es exactamente lo que requiere la profecía.

Hasta aquí, santo y bueno. Pero el lector se preguntará si no es ésta la profecía de un rey divino, lo cual descarta su aplicación a un simple rey mortal como Ezequías, quien, por santo que fuese, no puede en modo alguno estar a la altura de la descripción encarnada por el nombre compuesto que, según Isaías, llevará el niño. El nombre es en verdad único incluso en compañía de los nombres bíblicos más extravagantes: «Admirable, Consejero, Dios fuerte, / Padre eterno, Príncipe de paz» (9, 6).

El primer problema que tenemos aquí es obviamente que, si estos nombres *son* en verdad los atributos de una divinidad, ¿cómo podían aplicarse también a un mesías humano? Sería una infracción del primero de los Diez Mandamientos, la más fundamental de todas las creencias judías, el principio del monoteísmo. Además, nunca los judíos han creído en un mesías divino. En esta afirmación categórica y de alcance general incluyo a los seguidores *judíos* del propio Jesús, que en sus escritos o en los informes de sus hechos no dan ninguna señal de que creyesen que Jesús (o cualquier otro ser humano) fuera un dios. En resumen, no hay ninguna posibilidad de que Isaías pretendiese que sus lectores esperaran un mesías divino, un ser humano que al mismo tiempo era un dios.

Esto lo han reconocido incluso algunos eruditos cristianos, y la New English Bible traduce del siguiente modo el versículo pertinente: «Y será llamado a propósito maravilloso, divino en la batalla, Padre para todos los tiempos, Príncipe de paz» (9, 6). Pero ésta no es realmente una traducción satisfactoria del texto hebreo, ya que se desvía excesivamente hacia una interpretación. En hebreo no hay ninguna palabra que signifique 'es', 'soy' o 'eres', 'somos', 'sois' o 'son'. Por decirlo empleando los términos gramaticales oportunos, no existe el presente de indicativo de los verbos «ser» y «estar». Esto significa que para expresar la frase «yo soy un león», tienes que decir sencillamente «yo león». De modo parecido, «él está cansado» se convierte en «él cansado» y «nosotros somos jóvenes» debe expresarse como «nosotros jóvenes». Para los que se han educado leyendo tebeos de Tarzán («Mí Tarzán, tú Jane») esta forma de expresarse no resultará demasiado extraña y, en general, funciona bastante bien en hebreo. Pero es inevitable que surjan ambigüedades, especialmente donde, como en el caso de un nombre, no estamos seguros de encontrarnos ante una oración gramatical completa (es decir, que contenga un verbo finito) o ante una simple expresión. En inglés y en la mayoría (si no todas) de las culturas modernas un nombre normalmente *no* está en la forma de una oración completa y, por ende, tampoco esperamos encontrar un

verbo en los nombres antiguos. Sin embargo, muchos nombres bíblicos son oraciones completas en sí mismos y contienen un verbo. El nombre del hijo de Isaías, Sear-jasub (Is., 7, 3) es un ejemplo que viene al caso, ya que significa 'una huella volverá' - Aquí el verbo queda expresado en el hebreo, ya que no es el verbo «es». Pero el nombre del propio Isaías, literalmente 'el Señor salvación', sólo tiene sentido si insertamos el verbo «es» en la traducción: 'el Señor es salvación'. Y lo mismo cabe decir de otros muchos nombres hebreos, entre ellos el de Emmanuel, que traducido literalmente quiere decir 'Dios con nosotros' pero, debidamente corregido significa 'Dios *está* con nosotros'

Si enfocamos de la misma manera la serie de nombres mesiánicos que aparecen en el capítulo noveno de Isaías, lo que obtenemos es algo así como: «Un consejero maravilloso *es* Dios poderoso» un padre eterno *es* el príncipe de paz». Traducido de esta manera que no hiere en absoluto al texto hebreo, todo el significado del nombre queda completamente alterado. En lugar de representar atributos del Mesías, el nombre representa atributos de Dios. Lo cual quiere decir que, en vez de una blasfemia, lo que tenemos aquí es un nombre perfectamente aceptable (para los judíos, claro) según una pauta parecida a la de otros muchos nombres bíblicos, los cuales, al igual que «Isaías» y «Emmanuel», proclaman la grandeza, no del hombre, sino de Dios.

Si alguien protesta diciendo que al rey Ezequías no se le dio este nombre, se traduzca como se traduzca, la réplica tiene que ser: «¡A Jesús tampoco!». Asimismo, del nuevo gobernante se nos dice sencillamente que «su nombre *será* llamado» (énfasis añadido) las ocho palabras hebreas que acabamos de comentar. Lo importante es que la voz es *pasiva*, no activa como en el caso de «Emmanuel», comentado en el capítulo primero. Su nombre *será* llamado, etc. ... pero, ¿por quién? No hay ningún indicio de que esta larga secuencia de epítetos que describen a Dios deba ser el nombre del Mesías, sino simplemente que esto es lo que «será llamado», muy posiblemente en algún sentido poco protocolario. A decir verdad, dado que ya había nacido en el momento de hacerse la profecía, tal como indica el propio Isaías, su bautizo oficial no podía seguir perteneciendo al futuro. Así, pues, esta larga serie de nombres hay que verla más bien como un apodo que dan a un buen rey sus súbditos agradecidos.

La clave de todo el asunto parece que está en la última línea del mismo verso, una línea que ha sido bastante olvidada: «El celo de Jehová de los ejércitos hará esto» (Is., 9, 7). Aquí se alude al futuro reinado de paz, justicia y bondad. *Esto*, dice el profeta, será obra del celo de Dios (9, 7). Qué oportuno, pues, que los atributos del nuevo rey Ezequías, se le atribuyan a Dios, lo cual es exactamente lo que hace el «nombre»: «Un consejero maravilloso es Dios poderoso, un padre eterno es el príncipe de paz».

Aunque jamás judío alguno pudo interpretar que este «nombre» confiriese atributos divinos al Mesías, esta interpretación del «nombre» es totalmente conforme también con las palabras hebreas tal como están. Es improbable que el ascenso que concedieron los cristianos a Jesús, elevándolo de «el hijo de Dios» a «Dios el hijo», deba su origen a este versículo de Isaías, sino que más bien procedería de antiguos conceptos paganos, en los cuales la línea divisoria entre la idea de «dios» y la de «hombre» era mucho menos clara que en el judaísmo. Pero, una vez *se creyó* que Jesús era un dios, resulta más bien sorprendente que esta opinión se atribuya a Isaías.

Ajustando el texto a la historia

En los ejemplos que hemos comentado hasta ahora se hace que la vida de Jesús se ajuste en todos sus detalles a las profecías mesiánicas de los judíos. Es casi como si los autores de las escrituras cristianas considerasen que las profecías eran una especie de anuncio de una plaza vacante en la sección de anuncios por palabras de un periódico.

SE NECESITA: *Mesías para Israel*. Debe ser de origen davídico y nacido en Belén. Preferible nacimiento de una virgen; obligatorio ungido con aceite. Debe entrar en Jerusalén sobre un asno (dos asnos si se prefiere). Condición sacerdotal será una ventaja. Se dará preferencia a los candidatos capaces de hacer milagros. Héroes muertos, abstenerse.

La mayoría de estos requisitos podían satisfacerse añadiendo detalles al verdadero *curriculum vitae* de Jesús, que es lo que los evangelios tratan de hacer, luchando unos con otros por conseguirlo. Pero lo que les resultó mucho más difícil fue hacer que ciertos detalles de la vida -y de la muerte- de Jesús cuadrasen con los requisitos del empleo. Había cuando menos uno de tales detalles delicados que forzosamente le sería desfavorable durante la entrevista si no antes: su crucifixión.

Siempre se había pensado que el Mesías sería un vástago de la casa de David que vendría para liberar al pueblo judío de la opresión de un yugo extranjero y restaurar la independencia judía en un reino duradero, incluso eterno, Bajo su propia soberanía. En pocas palabras, el Mesías tenía que ser alguien que tuviera éxito en el sentido corriente, terrenal y político del término. La derrota y la muerte a manos del enemigo sólo podían interpretarse como señal de que el héroe derrotado *no* era el Mesías.

Por ejemplo, cuando cerca de un siglo después de la muerte de Jesús, Simón Bar Kochbah alzó el estandarte de la revuelta contra Roma, el famoso Rabbi Akivah proclamó que el líder nacionalista era el Mesías. No obstante, el fracaso de la revuelta puso fin a tal pretensión y nunca volvió a haber intento alguno de resucitar las pretensiones mesiánicas de Bar Kochbah.

Es obvio que el propio Jesús veía su ejecución bajo una luz muy parecida. Su grito de desesperación angustiada desde la cruz, llamando a Dios, «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mc., 15, 34; Mt., 27, 46), es un reconocimiento de la derrota y, se explique como se explique, caracteriza a la crucifixión como una señal de desaprobación divina, cualquier cosa menos la gloriosa culminación de un plan divino concebido de antemano para la salvación de todos los cristianos creyentes. El hecho de que este grito se cite en arameo (transcrito), la lengua que realmente hablaba Jesús (aunque con una diferencia significativa entre las dos versiones), junto con el hecho de que es contrario a todas las cristologías posteriores, constituye un claro indicio de su autenticidad. He aquí a un Jesús fracasado y dividido entre la lástima de sí mismo y la ira contra el Dios que se ha vuelto contra él. A diferencia del caso de muchos otros líderes ejecutados, no hay aquí ningún discurso conmovedor que tranquilice a sus seguidores en lo que hace a la justicia de su causa y que brinde la esperanza de su triunfo final; no se habla para nada de la resurrección; no hay ningún intento de justificar el aparente revés como parte de un plan divino para la salvación. En pocas palabras, no hay aquí, como en ninguna otra parte de los evangelios, ningún intento de encubrir el patente fracaso de Jesús y su movimiento.

Si hay que creer al historiador romano Tácito, la muerte de Jesús fue en verdad seguida por un descenso del movimiento cristiano (*Anales*, 15, 44). Esto es exactamente lo que cabía esperar, ya que la muerte ignominiosa de un aspirante mesiánico sólo podía aparecer, a ojos de la mayoría de los judíos, como una señal de que su aspiración no era genuina. Por esta razón entre otras, como Pablo comprendería de manera especial, la única esperanza de supervivencia y crecimiento del movimiento radicaba en atraer a él seguidores no judíos y fue esto lo que provocó la primera escisión importante entre los cristianos.

Pero, aunque probablemente ningún intento de explicar la muerte de Jesús hubiera persuadido a los judíos de la autenticidad de sus pretensiones mesiánicas, las excusas empleadas para ello contenían una base bíblica cuidadosamente diluida y con una dosis de pigmentos extraídos de otras partes.

La Biblia judía fue escudriñada minuciosamente con la esperanza de encontrar en ella profecías que pudieran interpretarse como indicadores de un mesías que sufriese y fuera despreciado en lugar del más habitual, que es un mesías jubiloso y triunfante. En este sentido, la lectura del Libro de los Salmos resultó especialmente provechosa.

Da la casualidad de que el grito de angustia que Jesús profirió desde la cruz es una cita de un salmo, el número 22, que por este motivo, entre otros, se convirtió rápidamente en uno de los favoritos de los cristianos y al que a veces se llama «Salmo de la Pasión». Contiene versículos como estos: «Me ha cercado cuadrilla de malignos; horadaron mis manos y mis pies» (salmo 22, 16); y: «Repartieron entre sí mis vestidos» y sobre mi ropa echaron suertes» (salmo 22, 18). Una correspondencia tan detallada y, de hecho, minuciosa entre lo que se tomaba por «profecía» y las crónicas de la crucifixión que aparecen en los evangelios resultaba tan extraña que sólo apuntaba hacia una conclusión: la veracidad de tales «profecías». Eso, al menos, era lo que solían argüir los comentaristas cristianos.

Sin embargo, estas correspondencias empiezan a desvanecerse si se examinan con mayor atención. Entre otras cosas, aunque la Revised Standard Version ha seguido a la «versión del rey Jacobo» diciendo que manos y pies fueron «horadados» -proporcionando así un conveniente anticipo de la crucifixión- la palabra hebrea en cuestión no significa nada por el estilo. Puede que el verso sea corrupto, como ocurre con la traducción del texto hebreo masorético: «Me ha cerrado cuadrilla de malignos, mis manos y mis pies como un león» (salmo 22, 16). Esto no tiene mucho sentido. La Septuaginta ofrece una lectura más prometedora: «Me ha cercado cuadrilla de malignos; hincan sus colmillos en mis manos y pies». Esto tiene sentido y ahora el versículo entero es así: «Sí, porque perros me han rodeado; y me ha cercado cuadrilla de malignos; hincan sus colmillos en mis manos y pies». El versículo ya no recuerda tanto la escena de una crucifixión. En vez de ello, lo que se describe ante nuestros ojos es la escena, totalmente distinta, de alguien que es atacado por una jauría de perros feroces, que le derriban y muerden las extremidades. En cuanto a lo de repartirse los vestidos, cosa que se menciona en los cuatro evangelios (Mc., 15, 24; Mt., 27, 35; Le., 23, 24; Jn., 19, 23), en modo alguno es imposible que los soldados romanos se comportasen efectivamente de esta forma. Pero, ¿podemos realmente pensar que esto es el «cumplimiento» del salmo 22, como Juan no se olvida de decirnos (19, 24)?

Después de todo, ¿de qué trata el salmo 22? Sin duda, es del tipo que tradicionalmente se llama «lamentación». ¿Pero quién es el que se lamenta? El salmo lo ha escrito en forma de lamentación un solo individuo que se encuentra abandonado por Dios en su hora de necesidad, en un momento en que se enfrenta a enemigos mortales. Si se salva, hace votos de alabar a Dios en la congregación (del templo). De momento no hay ningún elemento mesiánico en el salmo y hasta los últimos cinco versículos no aparece algo que se acerca a una profecía:

Se acordarán, y se volverán a Jehová todos los confines de la tierra,

*y todas las familias de las naciones adorarán delante de ti.
Porque de Jehová es el reino, y él regirá las naciones.
Comerán y adorarán todos los poderosos de la tierra;
se postrarán delante de él todos los que descienden al polvo,
aun el que no puede conservar la vida a su propia alma.
La posteridad le servirá;
Esto será contado de Jehová hasta la postrera generación,
vendrán, y anunciarán su justicia; a pueblo no nacido aún,
anunciarán que él hizo esto.
(Salmo 22, 27-31.)*

La gran gloria que aquí se promete a Dios tiene en esencia una condición: que salve al supuesto orador de los peligros que le acechan. Pero el orador es incapaz de salvarse a sí mismo o a otra persona y, por consiguiente, no puede decirse que sea una figura mesiánica.

¿Quién, pues, es este misterioso orador? No puede ser otra cosa que una personificación del pueblo judío, como resulta claro si examinamos los últimos versículos. Si Dios responde a la llamada del pueblo de Israel y lo libra de las garras de sus enemigos, su gloria será tal que atraerá a todas las naciones, que le adorarán.

Volviendo a los vestidos, la referencia que sale en el salmo puede verse como lo que es realmente: una descripción gráfica del desmembramiento del estado judío a manos de sus enemigos, acontecimiento que se ha repetido más de una vez en la historia. No da apoyo a *ningún* ideal mesiánico, mucho menos al cristianismo, y lo mismo cabe decir del salmo 22 en su conjunto, ya que, al ser examinado dentro de su contexto, ¡resulta que no tiene nada de salmo mesiánico!

La principal técnica que se utiliza aquí es la que consiste en interpretar el salmo -al que, por supuesto, se ve en términos de profecía- de tal modo que cuadre con el hecho más innegable y embarazoso de la vida de Jesús: su crucifixión. Pero hay también un elemento de la otra técnica que ya hemos comentado, a saber: la de hacer que los hechos concuerden con el texto bíblico. La historia de los soldados romanos repartiéndose los vestidos de Jesús es un ejemplo de dicha técnica, como lo es también la expresión de sed de Jesús, la cual, como comenta sinceramente Juan, fue hecha «para que la Escritura se cumpliera» (Jn., 19, 28), siendo los pasajes pertinentes los versículos 14 y 13 de nuestro salmo.

Un versículo del salmo 22 repite una vívida imagen empleada por Isaías (o viceversa); «Mas yo soy gusano, y no hombre; oprobio de los hombres, y despreciado del pueblo» (salmo 22, 6). El versículo pertinente de Isaías corrobora nuestra identificación del orador del salmo 22 como el pueblo judío:

No temas, gusano de Jacob, oh vosotros los pocos de Israel; yo soy tu socorro, dice Jehová; el Santo de Israel es tu Redentor.

(Is., 41, 14.)

Esto nos presenta uno de los principales temas del libro de Isaías, a saber, el de «los sufrimientos del siervo»:

*He aquí tal siervo, yo le sostendré;
mi escogido, en quien mi alma tiene consentimiento;
he puesto sobre él mi espíritu;
él traerá justicia a las naciones.*

(Is., 42, 1.)

Este versículo es característico. Pero, ¿cuál es la identidad de este siervo de Dios? Isaías no nos deja la menor duda al respecto:

*Ahora pues, oye, Jacob, siervo mío,
y tú, Israel, a quien yo escogí.
Así dice Jehová, Hacedor tuyo,
y el que te formó desde el vientre,
el cual te ayudará:
No temas, siervo mío Jacob,
y tú, Jesurún, a quien yo escogí.*

(Is., 44, 1-2.)

El siervo de Dios, por tanto, no es un individuo en absoluto, sino el pueblo judío en su conjunto, y, como si

quisiera recalcar lo que dice, Isaías utiliza no menos de tres nombres para referirse al siervo de Dios -Jacob, Israel y Jesurún-, todos los cuales se refieren al pueblo judío.

Después de aceptar que el siervo de Dios en Isaías debe identificarse como el pueblo judío, nos queda muy poca opción salvo aceptar la misma identidad para el siervo que sufre de los capítulos 52 y 53, pasaje de las escrituras notoriamente discutido.

*Despreciado y desechado entre los hombres,
varón de dolores, experimentado en quebranto;
y como que escondimos de él el rostro,
fue menospreciado, y no lo estimamos.
Ciertamente llevó él nuestras enfermedades,
y sufrió nuestros dolores;
y nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y abatido.
Mas él herido fue por nuestras rebeliones,
molido por nuestros pecados;
Angustiado él, y afligido, no abrió su boca;
como cordero fue llevado al matadero;
y como oveja delante de sus trasquiladores,
enmudeció, y no abrió su boca.
(Is., 53, 3-5, 7.)*

Si algún pasaje de la Biblia judía profetiza un mesías que sufre, sin duda dicho pasaje es éste. O, al menos, eso han argüido los cristianos a lo largo de los siglos. A decir verdad, en muchos casos ha parecido obvio hasta el punto de no requerir ningún argumento. Sin embargo, una vez nos damos cuenta de que todo el catálogo de males depende de esta identificación inicial del que sufre, cualquier aplicación cristológica empieza a chirriar:

*He aquí que mi siervo será prosperado,
será engrandecido y exaltado,
y será puesto muy en alto.
Como se asombraron de ti muchos,
De tal manera fue desfigurado de los hombres su parecer
y su hermosura más que la de los hijos de los hombres,
así asombrará él a muchas naciones;
los reyes cerrarán ante él la boca,
porque verán lo que nunca les fue contado,
y entenderán lo que jamás habían oído.
(Is., 52, 13-15.)*

El que sufre, obviamente, sigue siendo el siervo de Dios: el pueblo de Israel. ¿Y quién puede decir que la profecía no se cumplió? Los sufrimientos del pueblo judío están claramente marcados con sangre en las páginas de la historia.

Alternativas al Mesianismo

A estas alturas ya debería estar muy claro que, a pesar de los tremendos esfuerzos de los evangelios, es imposible identificar a Jesús con el Mesías profetizado en la Biblia judía. No era ni de la casa de David ni un sacerdote de la estirpe de Aarón; no era un líder patriótico de los judíos que combatiese a los romanos; y, sobre todo, fue un fracaso. Pero, si Jesús no era el Mesías, como los evangelios se empeñan en demostrar que era, entonces, ¿qué era?

Hay en esencia dos alternativas: o bien se le puede reducir a algo menos ilustre que una figura mesiánica o se le puede elevar a algo más alto. Ambas posiciones han sido reclamadas para él en uno u otro momento por diferentes autores que han tratado el tema. Para un número creciente de eruditos modernos resulta penosamente obvio que la tradicional aceptación incondicional de Jesús como el Mesías ya no es sostenible, por lo que las dos alternativas que acabamos de mencionar se han hecho más y más populares. Pero ninguna de las dos deja de presentar serias dificultades.

Tal vez parecerá extraño que incluso los teólogos que reconocen las dificultades que impiden aceptar las pretensiones mesiánicas de Jesús muy a menudo no encuentran nada que les impida tenerle por una divinidad.

Pero puede que esto no sea tan paradójico como parece. Después de todo, para la mente pagana no había ninguna razón por la cual un ser humano *no* pudiera ser un dios o convertirse en tal. Los reyes del Oriente Medio pagano solían ser adorados como dioses en vida y generales extranjeros como Flaminio, el conquistador romano de Grecia, también eran divinizados en el acto por sus nuevos súbditos. Pero, si en el pensamiento pagano era fácil que un ser humano fuera elevado a la categoría divina, ello se debía, al menos en parte, a que no se veía a los dioses como *muy* por encima de la condición humana. Los dioses griegos, por ejemplo, eran representados siempre en términos muy terrenales. Había muchas peleas de y riñas entre ellos; la fidelidad conyugal significaba muy poco para ellos; y eran tan codiciosos, tan vanidosos y tan egocéntricos como cualquier ser humano. La mayoría de las sociedades paganas de la antigüedad estaban seriamente divididas entre nobles y plebeyos y se consideraba que los dioses no eran más que el escalón que seguía a la aristocracia y que la distancia entre noble y dios no era mayor que la que separaba al noble del plebeyo. En las epopeyas homéricas, por ejemplo, los dioses siempre están descendiendo a la Tierra bajo forma humana (es decir, invariablemente aristocrática), y muchos nobles ilustres son también, cuando menos en parte, de descendencia divina o semidivina. Entre los ejemplos de ello están Aquiles, Odiseo y Helena de Troya, por citar sólo tres.

No había escasez de divinidades en la mayoría de las religiones paganas y el paganismo grecorromano se mostraba especialmente inclinado a añadir dioses ajenos a su panteón. La gente coleccionaba dioses y cultos del mismo modo que los chiquillos de hoy coleccionan tapones de botella o etiquetas de cajas de cerillas. Cualquier nuevo dios descubierto en alguna parte del imperio romano podía verse incluido en el conjunto de divinidades. Gran número de estas deidades exóticas ofrecían una forma de adoración y creencia mucho más emocionante que la religión estatal de Roma, que era más bien monótona, y atraían a grandes multitudes de seguidores enloquecidos. Un culto especialmente popular era el de Isis, importado de Egipto, un culto que combinaba el misticismo con una profunda emoción y que daba a sus devotos la sensación de pertenecer a un grupo selecto las sin exigirles que abandonasen la adoración de los dioses estatales corrientes de Roma. El culto iraní de Mitrás atraía de modo muy especial a los soldados romanos. Mitrás era pintado batallando contra las tuerzas del mal, encarnadas por un toro, a las que generalmente aparecía dando muerte a cuchilladas sin gran sensación de disfrutar. Estaba luego el extendido culto de Cibele, «madre de los dioses», cuyo origen estaba en Anatolia y cuyos sacerdotes se castraban a sí mismos empujados por su frenética pasión por la «Gran Madre», como a menudo se llamaba a Cibele.

Hubiera sido bastante fácil pensar que el nombre de «Jesucristo» se refería a otra más de estas deidades orientales, y no hay pocos puntos de aproximación entre el cristianismo y los cultos místicos de los paganos. Entre otras cosas, todos ellos tenían alguna forma de ceremonia de iniciación. En el caso del mitraísmo, esta ceremonia era exactamente la misma que en el cristianismo: el bautismo. El culto a Cibele presentaba una ligera variación sobre este tema el llamado *Taurobolium*, que era un baño ceremonial en la sangre de un toro. Los conceptos centrales del culto están relacionados con la procreación y la inmortalidad. Al castrarse a sí mismos, los sacerdotes de Cibele seguían supuestamente el ejemplo del joven amante de la diosa, Atis, cuya muerte (el 22 de marzo) y resurrección tres días después forman el eje del calendario del culto y muestran un parecido más que pasajero con la más central de las celebraciones del culto cristiano. Pero, si la pascua le debe mucho a Cibele, la Navidad se deriva principalmente de Mitrás (más la antigua festividad romana de Saturnal, festividad alegre durante la cual se intercambiaban presentes). Mitrás, asociado como estaba con el sol, dio al cristianismo el 25 de diciembre como fecha para la Navidad, una fecha sin ninguna asociación judía (exceptuando la festividad del Chanukah, que normalmente cae en diciembre pero no está relacionado con ninguna fecha en particular). Lo que es más, se cree que Mitrás, al igual que Jesús, nació de manera milagrosa y que cuando era niño atrajo la atención de los pastores de los alrededores. Además, en el mitraísmo, al igual que en el cristianismo, hay una comida sacramental como parte de su ceremonial.

Pero quizás el más importante de los elementos comunes al cristianismo y a los cultos místicos de los paganos fuese el concepto de la salvación. En un sentido u otro, Isis, Cibele y Mitrás eran considerados como salvadores, y es esto lo que en no poca medida explica la popularidad de sus cultos.

El cristianismo hubiese podido ocupar fácilmente su lugar como un culto místico más, sin otra diferencia real entre él y los demás cultos que su exclusividad. Isis, Cibele y Mitrás podían coexistir unos con otros (a veces con un mínimo de incomodidad) y con la religión estatal de Roma, incluso dentro del pecho de un mismo creyente, pero la aceptación del cristianismo entrañaba el rechazo de todas las demás formas de religión, y no es que eso hubiera impedido al Cristianismo competir en términos de igualdad con los cultos místicos de los paganos.

Utilizo la palabra «podido» deliberadamente. El cristianismo hubiera *podido* ocupar su lugar al lado de los cultos místicos de los paganos. ¿Por qué, entonces, no lo hizo? En pocas palabras, debido a su origen judío y a su dependencia de acontecimientos históricos.

Tal como hemos visto, se suponía que Mitrás había nacido de un modo milagroso, pero ninguna de las personas que pretendían iniciarse en el culto mitraico hubiese pedido pruebas de ello. Mitrás era aceptado como figura mítica y, en todo caso, era por definición divino, como lo eran también Isis y Cibele. Solamente cortando todos los lazos con el judaísmo, renunciando a todas las pretensiones mesiánicas y, para el caso,

apartándose de las escrituras cristianas, podía considerarse a Jesús como una divinidad pura y simple. Pero, si se hacía esto, Jesús iba a ser solamente otra divinidad pagana y el cristianismo iba a ser otro culto místico de los paganos.

Con esto llegamos a uno de los grandes dilemas del cristianismo, un dilema que, pese a estar presente bajo la superficie en todo momento, sólo se hace visible periódicamente: cuanto más fuerte la creencia en la divinidad de Jesús, mayor es la tensión entre el cristianismo y el monoteísmo e incluso entre el cristianismo y las propias escrituras cristianas, que sólo con grandes dificultades logran dar la imagen de un Jesús divino.

En todo el cuerpo de las escrituras cristianas hay sólo ocho pasajes que se refieren a Jesús como divino, y *todos* ellos, sin excepción alguna, son sumamente dudosos; tanto es así, de hecho, que hasta los teólogos cristianos modernos se muestran cada vez más dispuestos a aceptar que el concepto de la divinidad de Jesús no se encuentra en las escrituras cristianas.

Pero, por supuesto, es precisamente *porque* la creencia en la divinidad de Jesús se opone abiertamente al monoteísmo por lo que constituye una útil puerta de escape para los que desean zafarse de las dificultades que rodean las pretensiones mesiánicas de Jesús. El problema, sin embargo, está en que esta solución libera a Jesús de las fatigas de la profecía mesiánica sólo para arrojarle, como hemos visto, en el vacío del misticismo pagano.

Varios de los títulos que se aplican a Jesús consiguen evitar todo contacto con la trampa mesiánica al mismo tiempo que evitan las arenas movedizas de la divinidad. Estos títulos con «Salvador», «hijo de Dios» e «hijo de hombre».

Hijo de hombre

Las palabras «hijo de hombre» tienen una resonancia mística y han atraído mucha atención de los eruditos. El hecho de que la misma expresión aparezca en un pasaje profético del libro de Daniel fue aprovechado como señal de la importancia profética del título, pero quizá merezca la pena examinar más atentamente dicho pasaje:

*Miraba yo en la visión de la noche,
y he aquí con las nubes del cielo
venía uno como un hijo de hombre,
que vino hasta el Anciano de días,
y le hicieron acercarse delante de él,
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 pasara,
y su reino uno
que no será destruido.*

(Dan., 7, 13-14.)

Poca duda puede haber de que esto es una profecía mesiánica. El «Anciano de días» probablemente hay que interpretarlo como una personificación de Dios y la otra figura, la que «venía como un hijo de hombre», es evidentemente el Mesías. Pero, desde luego, eso no significa que «hijo de hombre» sea algún tipo de título especial para el Mesías. Eso queda bien demostrado en el siguiente capítulo, donde al propio Daniel se le llama «hijo de hombre» (Dan., 8, 17) Tal como va ha sido ampliamente demostrado, sobre todo por Gema Vermes, la expresión «hijo de hombre» era corriente en arameo (la lengua de esta parte del libro de Daniel y también la lengua que hablaban los judíos en tiempos de Jesús) y significaba sencillamente 'hombre o el indefinido 'uno' o 'alguien'. La figura mesiánica es descrita «como hijo de hombre» para indicar que se apareció en el sueño de Daniel como una figura humana en contraste con las «cuatro bestias grandes» descritas justo antes de esto (Dan., 7, 3-8).

La frecuente sugerencia de que «hijo de hombre» como descripción de Jesús en los evangelios tiene alguna connotación mesiánica especial se deriva de la creencia en que estas palabras llevan tal connotación en Daniel, Como está claro que no es así, su utilización para referirse a Jesús tampoco puede tener un significado mesiánico

En tal caso, ¿por qué es tan frecuente encontrar «hijo de hombre» como alusión a Jesús en los evangelios? ¡Setenta y seis veces para ser exactos! Un hecho muy significativo relacionado con su empleo en los evangelios es que no sólo se utiliza exclusivamente para hablar de Jesús, sino que él es también el único que emplea dichas

palabras. Dicho de otro modo, Jesús las utiliza como una especie de alternativa impersonal a «Yo». Esto es exactamente lo que encontramos en la supuesta contestación de Jesús a la pregunta del sumo sacerdote «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?»: Yo soy; y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo» (Mc., 14, 61-62). Esta afirmación, por supuesto, sigue muy conscientemente el modelo de la profecía de Daniel, pero, aun así, está claro que «hijo de hombre» no es otra cosa que un modesto sinónimo de «me». Decir «Me verás sentado a la diestra de Dios» tal vez habría parecido aún más atrevido, e incluso más arrogante, que la afirmación ya sumamente atrevida y arrogante que Marcos pone en boca de Jesús. (Los demás evangelios sinópticos suavizan aún más el tono. como hemos tenido ocasión de ver en otro contexto.) En otras partes resulta aún mas obvio que «hijo de hombre» no tiene connotaciones mesiánicas. Tomemos como ejemplo el conocido comentario que se atribuye a Jesús criando sus discípulos han sido regañados por recoger espigas de trigo en sábado: «El día de reposo fue hecho por causa del hombre, y no el hombre por causa del día de reposo. Por tanto, el Hijo del hombre es Señor aun del día de reposo» (Mc., 2, 27-28; Mt., 12, 8; Le., 6, 5). Es posible que aquí «hijo de hombre» no se refiera siquiera a Jesús mismo, sino al «hombre» en general, siendo la implicación que, como el sábado había sido hecho para el hombre y no viceversa, entonces el hombre era amo del sábado.

Pero el lector tal vez preguntará muy acertadamente que, si es tan obvio que la expresión «hijo de hombre» no tiene connotaciones mesiánicas, ¿por qué tantos comentaristas cristianos han visto en ella una connotación de dicha índole? La respuesta breve tiene que ser que «hijo de hombre» ofrece una irresistible ruta para escapar del dilema mesiánico. Porque nos encontramos ante un término que, sin revestir literalmente a Jesús con el título mesiánico manto notoriamente difícil para que lo lleve él, como hemos visto-, ¡le permite reclamarlo a hurtadillas, por así decirlo!

Hijo de Dios

La expresión «hijo de Dios» tiene casi exactamente las características opuestas a «hijo de hombre», Si «hijo de hombre» no tiene connotaciones mesiánicas, «hijo de Dios» ciertamente *si* las tiene Y, mientras que «hijo de hombre» es utilizada *únicamente* por Jesús «hijo de Dios» *nunca* es empleada por el ya sea refiriéndose a sí mismo o a otro. Una cosa que los dos títulos tienen en común es que los eruditos modernos los usan para permitir a Jesús tener todo el aura del título mesiánico sin llegar a reclamarlo directamente. En el caso de «hijo de hombre» esta utilización choca con el hecho un tanto incómodo de que no es un título en absoluto, ¡sino un sustituto armado de un pronombre indeterminado! ¿Qué ocurre con «hijo de Dios»? Él intento de emplear este título -y esta vez no cabe ninguna duda de que *es* un título- como contraste con «Mesías» resulta igualmente frustrado, precisamente porque «hijo de Dios» se identificaba tan *estrechamente* con el mesianismo que dar a alguien el título de «hijo de Dios» equivale a aclamarla como el Mesías.

La idea de que el Mesías era, en algún sentido especial, el hijo de Dios constituye una extensión directa de la idea del rey de los judíos como hijo de Dios. «Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo» (2 Sam., 7, 14) es una forma notable de formular la relación entre Dios y rey, con particular referencia en este caso a Salomón y a la casa de David, a la que se promete que gobernará eternamente (7, 16). El segundo salmo, que evidentemente era un himno que se recitaba en las connotaciones reales, lo expresa de forma más poética:

*Yo publicaré el decreto;
Jehová me ha dicho: Mi hijo eres tú;
Yo te engendré hoy.
Pídeme, y te daré por herencia las naciones,
y como posesión tuya los confines de la tierra
Los quebrantarás con vara de hierro;
como vasija de alfarero los desmenuzarás.
(Salmo 2, 7-9.)*

Aunque la totalidad del pueblo judío o, de hecho, la totalidad del género humano, puede verse como hijos de Dios, está claro que su relación paterna con el rey es algo distinto, algo mucho más íntimo. De ahí que el salmo haga hincapié en la idea de que sólo ahora, en el momento de la coronación, se convierte el rey en el hijo de Dios. Y tan íntima se considera que es la relación, que Dios se compromete por adelantado a no negarle nada a su hijo el rey y en su lugar le promete poder universal.

Esta relación estrecha entre el título mesiánico (o de rey) y el de «hijo de Dios» se reconoce en la historia del evangelio donde Jesús es examinado por el sumo sacerdote, que le pregunta: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» (Mc., 14, 61). En Mateo la pregunta se expresa de forma ligeramente distinta: «Te conjuro por el Dios viviente, que nos digas si eres tú el Cristo, el Hijo de Dios» (Mt., 26, 63). ¿Cuántas preguntas le hace el

sumo sacerdote a Jesús, una o dos? Sólo una. Esto queda igualmente claro en ambas versiones. No le pregunta a Jesús a) si es el Cristo (es decir, el Mesías) y b) si es el hijo de Dios. Los dos títulos están tan identificados mutuamente en su pensamiento que «hijo de Dios» se considera meramente como un atributo extra del Mesías. No hay ninguna posibilidad de responder «sí» a la pregunta de si es el hijo de Dios y «no» a la de si es el Mesías, o *viceversa*, porque los dos títulos son sencillamente dos facetas de la misma cosa.

Por supuesto, hay, además, el empleo totalmente distinto de términos que se refieren al linaje divino en las religiones *paganas*, extremo al que ya aludí en un capítulo anterior. Así, para poner un solo ejemplo, el emperador Augusto se llamaba a sí mismo *divi filius* o «hijo de un dios», siendo el dios en cuestión el divinizado Julio César, cuyo hijo adoptivo era el emperador. La idea de que los dioses se aparean con seres humanos para producir vástagos semidivinos es corriente en la mitología grecorromana, y es obvio que la historia del nacimiento de Jesús del vientre de una virgen debe algo a tal tradición.

Si desechamos la tradición judía de considerar que el rey es, en algún sentido especial, el hijo de Dios, entonces el empleo de tal título para referirnos a Jesús queda *totalmente* consignado al concepto pagano del linaje divino, asociación que probablemente la mayoría de los teólogos cristianos preferirían evitar. Pero, por la misma razón, tomar «hijo de Dios» como una especie de título mesiánico que de algún modo evita y trasciende las dificultades que conlleva el reclamar para Jesús el título mesiánico es sencillamente imposible.

Salvador

Un símbolo cristiano relativamente primerizo fue el pez. Tenía un doble sentido, ya que por un lado se refería al medio del que procedían algunos de los discípulos de Jesús al mismo tiempo que era una representación pictórica de un acróstico: la palabra griega que significa «pez» es *ichthus*, cuyas letras se consideraba que representaban el equivalente griego de «Jesucristo, hijo de Dios, Salvador». Pero, si bien el concepto de Jesús como salvador de aquellos que creen en él es central en la creencia cristiana, la palabra «salvador» aparece pocas veces en las escrituras cristianas, lo cual es extraño, y especialmente en los evangelios; y, además, allí donde aparece es tan probable que se utilice para referirse a Dios como a Jesús. De hecho, el nombre mismo de «Jesús», tal como mencionamos en relación con otro asunto, o su forma hebrea «Josué», se refiere específicamente a esta cualidad divina de la salvación; hay que recalcar que la persona que lleva el nombre *no* es el salvador, sino más bien el objeto de la salvación de Dios, alguien salvado por Dios. Sin embargo, existía también la tradición judía de considerar a ciertos seres humanos como salvadores - especialmente, una vez más, los reyes-. A decir verdad, uno de los primerísimos atributos de la monarquía que encontramos en la Biblia es esta cualidad de la salvación.

Y un día antes que Saúl viniese, Jehová había revelado al oído de Samuel, diciendo: Mañana a esta misma hora yo enviaré a ti un varón de la tierra de Benjamín, al cual ungirás por príncipe sobre mi pueblo Israel, y salvará a mi pueblo de mano de los filisteos; porque yo he mirado a mi pueblo, por cuanto su clamor ha llegado hasta mí. (1 Sam., 9, 15-16.)

Como siempre, la salvación a la que se hace referencia aquí es de naturaleza terrenal, militar y política. No obstante, está claro que es a esto, otro atributo de los reyes judíos, a lo que debe su origen el concepto de Jesús como «salvador». Una vez más, sin esta asociación mesiánica, la presentación de Jesús como «salvador» sólo puede ser pagana: del carácter de las deidades salvacionistas místicas Isis, Cibele y Mitras.

¿Cristo - Mesías?

Tanto ansían los teólogos cristianos librar a Jesús de los problemas delicados que se relacionan con el título mesiánico, que recientemente incluso se ha propuesto una teoría que se las ingenia para separar el título de «Cristo» de cualquier connotación mesiánica, para lo cual se vale del argumento de que «Cristo» no era un título en absoluto, sino una especie de apellido que se daba a Jesús, *no* porque alguien pensase que era el Mesías, sino más bien con referencia e determinado versículo de Isaías:

*El Espíritu de Jehová el Señor está sobre mí,
porque me ungió Jehová;*

*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;
a consolar a todos los enlutados.*

Cuesta entender por qué la aplicación a Jesús del título de «Cristo» debería referirse específica y exclusivamente a este pasaje, excepto, por supuesto, porque permite revestir a Jesús con todos los atributos del Mesías, ¡sin ninguno de los problemas concomitantes! El hecho obvio es que «Cristo» o *Christos* es sencillamente el equivalente griego de la palabra hebrea *Mashiach* o «Mesías», significando ambas literalmente 'ungido', y, aunque el rey no era la única persona a la que se ungía en la sociedad judía de la antigüedad (los sacerdotes, por ejemplo, también lo eran), en tiempos de Jesús el término ya se refería específicamente al rey, y, más precisamente, a un rey, pasado o futuro, de la casa de David. El salmo de la coronación que acabamos de citar es un ejemplo que viene al caso:

*¿Por qué se amotinan las gentes, y los pueblos piensan cosas vanas?
Se levantarán los reyes de la tierra, y príncipes consultarán unidos
contra Jehová y contra su ungido, diciendo:
Rompamos sus ligaduras, y echemos de nosotros sus cuerdas.
(Salmo 2, 1-3.)*

Así es cómo empieza el salmo. No hay ninguna explicación del término «ungido», pero podemos sacar tranquilamente la conclusión de que se refiere al rey de Israel. Dicho de otro modo, el término «ungido» -es decir, «Mesías» o «Cristo»- ya se usaba sin reserva para referirse al rey. Así, pues, habría resultado muy sorprendente que a Jesús pudieran haberle dado este título sus seguidores, a menos que con ello quisieran expresar una pretensión mesiánica en su nombre.

Pero, como cuestión de interés, ¿quién es el «ungido» de Dios en el capítulo 61 de Isaías? ¿No es esto un retrato del Mesías también? Si no lo es, es el retrato de un personaje tipo mensajero parecido al que se esperaba que interpretarse el profeta Elías, ¡papel que los evangelios cristianos no reservan para Jesús, sino para Juan el Bautista!

Esto clarifica el dilema en las mentes de muchos teólogos cristianos modernos que reconocen lo difícil que es afirmar que Jesús era el Mesías. Pero, ¿qué alternativa hay? A menos que contra viento y marea pueda revestirse a Jesús con el título mesiánico, tiene que convertirse en simplemente otra deidad pagana... o un mero ser humano.

¿Jesús maestro, profeta y ser humano ideal?

A primera vista, la última alternativa parece la solución más sensata de todas. Por supuesto, para que tuviera algún significado habría que presentar a Jesús como un ser humano *extraordinario*, no simplemente como un maestro, sino como un gran maestro, un profeta y un ideal de humanidad. Pero, ¿es seguro que esto no plantearía ningún problema? Esta es una descripción a la que es fácil suscribirse incluso sin ser cristiano en ningún sentido. ¿O no lo es?

Si hay una palabra que tiende a ser relacionada con Jesús el hombre, esta palabra es «amor», y, ciertamente, sus enseñanzas contienen muchos mandatos de «amor». Pero, ¿qué hay de su propia vida? Jesús les dice a sus seguidores no sólo que amen al prójimo, lo cual es un mandato judío, sino también a sus enemigos. Pero, ¿y él mismo? ¿Ama y bendice alguna vez a sus enemigos? En absoluto. condena rotundamente a los fariseos, repitiendo por lo menos cuatro veces la conocida frase « ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas!» (Mt., 23, 13, 15, 16, 23; Lc., 11, 42, 43, 44). No hay aquí mucho amor por los fariseos, que digamos, pero, en vista del mandato de «amad a vuestros enemigos» (Mc., 5, 44; Lc., 6, 27), bien podemos preguntarnos: ¿quién es el verdadero hipócrita?

Ya hemos comentado la falta de afecto de Jesús por su familia. Pero hay, por supuesto, uno o dos incidentes en los evangelios que sobresalen como ejemplos de amor y humildad, el más conocido de los cuales es probablemente el episodio en que Jesús lava los pies de sus discípulos en la última cena (Jn., 13, 4-17). Esta escena, que sólo es descrita por Juan, se interpreta invariablemente como un ejemplo de la humildad de Jesús.

Pero, ¿lo es?

El propósito de todo este proceso complicado y laborioso no queda en el aire, para que lo descifren los comentaristas. Juan pone una explicación muy explícita en boca del propio Jesús:

Así que, después que les hubo lavado los pies, tomó su manto, volvió a la mesa, y les dijo: ¿Sabéis lo que os he hecho? Vosotros me llamáis Maestro, y Señor; y decís bien, porque lo soy. Pues si yo, el Señor y el Maestro, he lavado vuestros pies, vosotros también debéis lavaros los pies los unos a los otros. Porque ejemplo os he dado, para que como yo os he hecho, vosotros también hagáis. De cierto, de cierto os digo: El siervo no es mayor que su señor, ni el enviado es mayor que el que le envió. Si sabéis estas cosas, bienaventurados seréis si las hicieréis. (Jn., 13, 12-17.)

Una lectura cuidadosa revelará que, lejos de ser un ejemplo de humildad, este episodio representa una afirmación de autoridad, por parte de Jesús, sobre los discípulos. Jesús ansía que este gesto *no* sea interpretado como una señal de que se reduce a sí mismo al nivel de sus discípulos. Por esto les informa específicamente de que está *bien* que le llamen por sus títulos de honor (mientras que ellos mismos, como dice en otra parte, *no* deben reclamar para sí ningún título de distinción). Por si acaso no han captado el mensaje, repite sus propios dos títulos, Maestro y Señor, al revés. Entonces viene el énfasis sobre el mensaje: «el siervo no es mayor que su señor». Una vez más, como si se dirigiera a unos críos un poco obtusos, considera necesario insistir en ello, no fuera el caso que sus discípulos no entendiesen que *ellos* eran los «siervos» (la palabra griega se traduce mejor por 'esclavo', ¡lo que le da todavía más punta!) y *él*, el amo. De ahí la referencia a «el que envía» y al «enviado». Todo el episodio puede resumirse como una seca advertencia a los discípulos en el sentido de que deben obedecer los mandatos de Jesús, y al extracto que hemos citado le sigue la clara admisión, por parte de Jesús, de que no confiaba en sus discípulos.

La historia de la mujer sorprendida en adulterio es otro incidente que, por regla general, se interpreta como reflejo de la gran humanidad de Jesús. Pero, una vez más, no todo es lo que parece.

El episodio lo cuenta solamente Juan (7, 53-58; 11), aunque a veces se agrega al final del capítulo 21 de Lucas. La mujer en cuestión, como el texto deja bien claro, es sorprendida en flagrante y conducida ante Jesús por los escribas y los fariseos (8, 3-4). Los comentaristas suponen a menudo que Jesús debía emitir su juicio sobre la adúltera, pero ello parece improbable (suponiendo, para empezar, que la historia sea verdad, pues es muy posible que no lo sea). Al fin y al cabo, se nos dice explícitamente que la mujer fue conducida ante Jesús por los fariseos «tentándole» para poder acusarle» (8, 6). Lo que no induce a pensar que acudieran a él como juez. Ciertamente, Jesús nunca ocupó ningún cargo público, y resulta claro que en este caso no sabe cuál es la situación jurídica, toda vez que tiene que preguntarle a la misma mujer «¿Ninguno te condenó?» (8, 10). Dicho de otra manera, ¡Jesús *no sabe* siquiera si la mujer ha comparecido a juicio o no! Así pues, el «interrogatorio» a que la sometió sólo pudo ser de lo más oficioso, lo cual se ve nuevamente corroborado por el hecho de que Jesús no haga comparecer a ningún testigo ni trate el asunto en la debida forma judicial.

Generalmente, esta historia se interpreta como un ejemplo de la gran comprensión y humanidad de Jesús, y ello obedece a dos razones. Una es el comentario que hace a los que acusan a la mujer: «El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojar la piedra contra ella» (8, 7); y la otra son las palabras de despedida que dirige a la propia mujer, una vez queda claro que, de hecho, no ha sido juzgada con todas las de la ley ni siquiera acusada: «Ni yo te condeno; vete y no peques más» (8, 11)

Estos dos comentarios sentenciosos se cuentan entre los dichos más conocidos que se atribuyen a Jesús, especialmente en la bella prosa de la «versión del rey Jacobo»: «El que de vosotros esté sin pecado, arroje contra ella la piedra el primero» (8, 7); y: «Vete, y no peques más» (8, 11). Pero ambas presentan serios problemas. Dado que, como resulta ser, la mujer todavía no ha sido declarada culpable por un tribunal de justicia, lo de arrojarle piedras es prematuro y ciertamente hubiera estado mal que alguien comenzase a tirarle piedras; no es, por supuesto, que los fariseos ya lo estuvieran haciendo o se sintiesen inclinados a ello, porque, *de haber querido hacerlo*, ¿se habrían marchado tranquilamente dejando a la mujer a solas con Jesús? En tal caso, ¿qué significa la alusión de Jesús a tirar piedras? Si, como parece probable, debe interpretarse en sentido metafórico, como si se refiriese no tanto a ejecutar a la mujer como a declararla culpable, entonces es una tontería absoluta. Si nadie que tenga una mancha, por leve que sea, tiene derecho a juzgar a nadie, entonces ningún sistema de justicia podrá funcionar jamás.

Así, pues, el atractivo tejido del primer dicho de Jesús queda hecho jirones.

¿Y el segundo? Llama la atención que, pese a no haberse celebrado un juicio, Jesús en seguida da por sentado que la mujer es culpable, como demuestra el hecho de que le diga que no pegue *más*. En la ley judía se requieren dos testigos presenciales independientes para establecer la culpabilidad, pero en ningún momento trata Jesús de cerciorarse de que haya tales testigos. Además, tras hacerle a la mujer el dudoso cumplido de dar por cierta su culpabilidad, Jesús toma sobre sí la tarea de perdonarla por lo que era, después de todo, un pecado mortal (o delito capital) y una transgresión de los Diez Mandamientos. Ello no sólo resultaba arrogante por su parte, sino también enormemente hipócrita, si hay que conceder importancia a la tradición de los pronunciamientos de Jesús sobre cuestiones sexuales: «Todo el que repudia a su mujer, y se casa con otra, adul-

tera; y el que se casa con la repudiada del marido, adultera» (Le., 16, 18). Y:

También fue dicho: Cualquiera que repudie a su mujer, déle carta de divorcio. Pero yo os digo que el que repudia a su mujer, a no ser por causa de fornicación, hace que ella adultere; y el que se casa con la repudiada, comete adulterio. (Mt., 5, 31-32.)

Y de nuevo: «Oísteis que fue dicho: No cometerás adulterio. Pero yo os digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt., 5, 27-28). Aquí Jesús aboga por que se amplíe la definición de «adulterio» a fin de que no incluya sólo todas las categorías que ya se encontraban en la ley judía -incluyendo la categoría en que entrase la «mujer sorprendida en adulterio», sino, además, el segundo matrimonio de cualquier divorciado o divorciada, e incluso lo más notable de todo: ¡mirar «codiciosamente» a una mujer! Así, pues, lejos de ser el moralista «liberado» que tal vez aparenta ser en la historia de la mujer sorprendida en adulterio, es evidente que Jesús era mucho más gazmoño que los mismísimos fariseos.

¿Cómo explicar esta hipocresía? Una posibilidad es, desde luego, decir que los sentimientos de Jesús no han sido plasmados con exactitud. Otra consiste en decir que tenía una opinión en un momento y otra en otro momento. Pero también eso requeriría una explicación, si fuera cierto, y, en todo caso, no bastaría para descartar la hipocresía. Sin embargo, hay un importante elemento común en su actitud hiperpuritana ante la moralidad sexual y en el hecho de que perdona a la adúltera. En ambos casos Jesús planta deliberadamente cara a los fariseos. Aquí, creo yo, está lo esencial del asunto. En el caso de la adúltera, la mujer es conducida a presencia de Jesús por los fariseos, que quieren tentarle, como se nos dice específicamente. ¡Y no hay duda de que él pica el anzuelo! En sus predicaciones sobre moralidad sexual Jesús establece una clara diferencia entre sus puntos de vista y la enseñanza convencional judía, para lo cual menciona la carta de divorcio (que en aquel tiempo, igual que ahora, era un documento jurídico perfectamente aceptable a ojos de la ley judía) y el séptimo mandamiento, con el fin de discrepar de la primera y ampliar en gran medida el funcionamiento del segundo. Dicho de otra forma, hay una base polémica común en las dos posiciones auto-contradictorias que adopta Jesús: una posición contraria al *establishment*, sobre todo al *establishment* fariseo, *erigiéndose él mismo* en la voz de la autoridad. Por supuesto, esto entraña un nuevo ejemplo de la hipocresía de Jesús, pues, ¿acaso no son los fariseos la misma gente sobre la que Jesús dijo: «En la cátedra de Moisés se sientan los escribas y los fariseos. Así que, todo lo que os digan que guardéis, guardadlo y hacedlo; mas no hagáis conforme a sus obras, porque dicen, y no hacen» (Mt., 23, 2-3)? Y, pese a ello, aquí le tenemos rechazando, no las obras de los fariseos, sino sus enseñanzas, ¡lo mismo que Jesús les decía a sus seguidores que «guardasen e hiciesen»! ¡Y Jesús les llama hipócritas a ellos!

¿Jesús un profeta?

¿Era Jesús un profeta? Desde luego, la palabra «profeta» no se limita a describir a una persona que predice el futuro, sino que puede tener una gama de significados mucho más amplia. Moisés ha sido considerado siempre como el más grande de los profetas judíos; sin embargo, no es famoso por ninguna «profecía» en el sentido moderno de la palabra. Antes bien, en su caso la palabra «profeta» (*navi* en hebreo) se refiere a que expresaba un mensaje de inspiración divina. Pero, volviendo a nuestra pregunta del principio: ¿era Jesús un profeta? Estudiaremos primero sus «profecías» en el sentido habitual del vocablo y luego pasaremos a comentar sus habilidades, si las tenía, como formulador de enseñanzas proféticas bajo el epígrafe de «maestro» en vez de «profeta».

Todas las afirmaciones proféticas de Jesús que constan en los evangelios se reducen en esencia a una sola: que el fin del mundo estaba cerca y el mundo sería reemplazado por el «reino de los cielos», el cual estaba simbolizado por la llegada del Mesías, al que se identificaba con el propio Jesús.

Probablemente, con quien más se relaciona esta clase de profecía es con Juan el Bautista en vez de con Jesús. Según el evangelio, Juan el Bautista decía: «Arrepentios, porque el reino de los cielos se ha acercado» (Mt., 3, 2), añadiendo: «Yo a la verdad os bautizo en agua para arrepentimiento; pero el que viene tras mí, cuyo calzado yo no soy digno de llevar, es más poderoso que yo; él os bautizará en Espíritu Santo y fuego» (Mt., 3, 11).

¿Qué significan exactamente las palabras «el reino de los cielos»? Y, ¿dan *necesariamente* a entender lo que hoy día, en lenguaje familiar, denominaríamos «el fin del mundo»? La expresión «el reino de los cielos» no es desconocida en los escritos judíos, donde generalmente *no* se refiere al fin del mundo. Así, tal como dijo Rabbi Eleazar ben Azariah, destacada autoridad talmúdica, obedecer ciertos mandamientos equivalía a aceptar «el reino de los cielos» (Sifra Kedoshim, 9, 10). Una traducción mejor sería el reinado del cielo, que significa la soberanía divina, algo que, por supuesto, puede coexistir fácilmente con el mundo físico y material corriente. En griego, al igual que en hebreo, la palabra traducida por 'reino' es la misma que se traduce por 'realeza' (*malchut*

en hebreo, *basileia* en griego), a pesar de las connotaciones muy distintas que las dos palabras tienen en castellano.

Incluso cuando la expresión que se usa en hebreo es «el mundo que vendrá», lo que dan a entender los escritos judíos *no* suele ser un mundo extraterrestre o puramente espiritual, sino más bien el mundo que conocemos transformado por la llegada del Mesías, que no señalará el fin del mundo como tal, sino el comienzo de una nueva era de paz, armonía y prosperidad. Esta idea concuerda con las visiones proféticas de Isaías y de los demás profetas bíblicos que ya hemos tenido ocasión de estudiar. Tan grande es la correspondencia entre las visiones de los profetas por un lado y el Talmud por el otro que, a pesar del lapso de tiempo que separa las dos cosas, no hay motivo para ver algo que no sea una continuidad directa.

Desde luego, dentro de este cuadro generalizado de paz y felicidad hay espacio para diversas interpretaciones, que van desde la visión de que en la nueva era no existiría la muerte (Exod. R. 15, 21) hasta la opinión, más cínica, de que ni siquiera la pobreza desaparecería, sino que el único cambio sería el triunfo del pueblo judío sobre los reinos paganos, que quedarían sometidos a Israel (Ber. 34 b). Ciertamente, fuesen cuales fuesen los otros rasgos que se esperaran en la era mesiánica, el Talmud la ve siempre -lo cual, una vez más, concuerda del todo con la visión bíblica del Mesías y su misión- como esencialmente la salvación del pueblo judío:

El Santo, bendito sea, dijo a Israel: En este mundo pongo ante ti bendiciones y maldiciones, buena suerte y desastres, pero en el mundo que vendrá apartaré de ti las maldiciones y desastres y te bendeciré, para que todos los que te vean declaren que sois un pueblo de los benditos. (Tanchuma Re'eh 4.)

Algunos escritos talmúdicos, sin embargo, *sí* ven la llegada del Mesías como la señal del fin del mundo:

Después de 4.291 años de la creación del mundo, el mundo será destruido, en parte por las guerras de los monstruos marinos, en parte por las guerras de Gog y Magog, y entonces vendrán los días del Mesías; y el Santo, bendito sea no renovará el mundo hasta después de siete mil años. (Sanhedrin 97 b.)

Esto situaría el fin del mundo en el año 531 d.c. En otra anécdota talmúdica leemos que el profeta Elías había predicho la llegada del Mesías después de un periodo de 85 jubileos desde el momento de la creación (un jubileo es un período de 50 años), siendo el octogésimo quinto también el último jubileo (Sanhedrin 97 b).

¿A cuál de las dos tradiciones pertenecía Jesús? Resulta de todo punto claro que, como aceptan ahora los estudios más recientes, pertenecía a la tradición posterior y que veía el advenimiento de la era mesiánica en términos del fin del mundo. Inmediatamente acuden al pensamiento versículos como los siguientes: «Cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra; porque de cierto os digo, que no acabaréis de recorrer todas las ciudades de Israel, antes que venga el Hijo del Hombre» (Mt., 10, 23). Y: «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» (Mc., 9, 1). Ambos versículos miran hacia la pronta llegada del Mesías, pero ninguno de ellos menciona específicamente el fin del mundo o da a entender siquiera que la llegada del Mesías irá acompañada de tal acontecimiento.

Sin embargo, en un capítulo posterior *hay* una manifestación clara de que Jesús creía en el fin inminente del mundo, afirmación que, con ligeras variaciones, se encuentra sin excepción en los tres evangelios sinópticos (Mc., 13 [la totalidad]; Mt., 24 [la totalidad]; Lc., 21, 5-33; 17, 31-37, 26-30). Como de costumbre, no podemos estar seguros de que estas predicciones, todas ellas puestas en boca de Jesús en los evangelios, realmente surgieran de dicho sitio. La primera profecía de la destrucción física del templo no es poco sospechosa para empezar, y probablemente debe su presencia en los evangelios al hecho real en sí, que, por supuesto, no ocurrió hasta el año 70, más de una generación después de la muerte de Jesús. Pero eso no significa que podamos descartar que Jesús fuese el autor de la profecía en su conjunto; sólo significa que en realidad no es especialmente original, ya que se deriva en gran medida del libro de Daniel, que, de hecho, es mencionado por Mateo (24, 15). Evidentemente, el autor de la última parte de Daniel identifica la era mesiánica con la victoria de los macabeos sobre el imperio seléucida de Antioco IV Epifanes, victoria que probablemente ya había tenido lugar cuando se escribió esa parte del libro. Pero el lenguaje que emplea Daniel es tan oscuro que se presta a circunstancias jamás imaginadas en el momento de escribir. Lo que es más, las escenas de destrucción que se describen en Daniel pueden utilizarse fácilmente para apoyar el punto de vista de que la llegada del Mesías iría acompañada del fin del mundo, lo cual parece ser una interpretación equivocada de Daniel (véase especialmente Dan., 12, 1-3), que, sin embargo, obviamente iba bien para otros fines, incluyendo el cristiano.

El orden de los acontecimientos, según los evangelios (que supuestamente citan a Jesús) es el siguiente: a) la ascensión de muchos mesías falsos unida a guerras, hambre y terremotos, todo ello denominado «dolores del parto»; b) los seguidores de Jesús serán acosados y muertos, y muchos de ellos se verán atraídos por «muchos falsos profetas», «mas d que persevere hasta el fin, éste será salvo» (Mt., 24, 13); c) «y entonces vendrá el fin»

(Mt., 24, 14), que entraña «gran tribulación, cual no la ha habido desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá» (Mt., 24, 21); *d*) un eclipse del sol y la aparición del «hijo del hombre» en el cielo enviando a sus ángeles a juntar «a sus escogidos, de los cuatro vientos» (Mt., 24, 31). Finalmente leemos que «no pasará esta generación hasta que todo esto acontezca» (Mt., 24, 34).

Esta última afirmación, que sale en los tres evangelios sinópticos, predice el fin del mundo en el plazo de unos decenios. Es muy posible que se trate de una versión actualizada de lo que en realidad había predicho el propio Jesús, porque es lo suficientemente vaga para que nadie demostrase que era errónea antes de que se escribieran los evangelios (lo cual, por supuesto, depende de la fecha de los mismos, cuestión ésta de lo más discutida).

¿Era Jesús un profeta? Si efectivamente profetizó inminente fin del mundo (o, cuando menos, con unos decenios de margen) -única profecía real que aparece a su nombre-, ¡entonces está claro que no era muy diestro como profeta!

Jesús el Maestro

Pero, si Jesús no era ningún profeta (en el sentido moderno de la palabra), salta a la vista que *era* un maestro. Aunque no siempre podamos estar seguros de cuáles eran sus enseñanzas exactas, difícilmente podemos dudar de que *si* enseñó y predicó. Lo que falta saber, sin embargo, es esto: ¿cuál es su estatura como maestro? ¿Hasta qué punto fue grande como maestro?

La mayoría de las personas, cristianas y no cristianas por igual, no verían esto como un problema. Jesús es, casi por definición, *el* maestro por excelencia, el más grande de los maestros que el mundo jamás ha visto. Eso, al menos, es lo que diría la mayoría de la gente.

Su capacidad de expresar algo gráficamente -siempre suponiendo, por supuesto, que cuando menos algunas de las parábolas y dichos que se le atribuyen fueran realmente suyos- está fuera de toda duda. Pero lo que nos interesa más es la originalidad de sus enseñanzas y la calidad intelectual que las mismas revelan. La mayoría de las enseñanzas que han llegado hasta nosotros bajo el nombre de Jesús son decididamente poco originales, incluso allí donde se apartan de la corriente principal de la enseñanza judía. Se nos dice, por ejemplo, que expresamente «por tentarle» los fariseos preguntaron a Jesús: «Maestro, ¿cuál es el gran mandamiento en la ley?» (Mt., 22, 36). ¿Por qué se presenta esta pregunta como un desafío?

porque los fariseos, que eran realmente cautos y conservadores, no desearían singularizar una o dos leyes por encima del resto, y, a decir verdad, ésta es la razón por la cual el gran maestro farisaico Shammai ahuyentó al posible prosélito que le había hecho una pregunta muy parecida, como comentamos en otra parte. Pero Hillel, el otro fariseo destacado de la época, no se había mostrado tan poco acogedor. Por el contrario, su respuesta encerraría la totalidad de la ley judía en el aforismo «No hagas a tu prójimo lo que es odioso para ti», añadiendo «esa es toda la ley; el resto son sólo comentarios» (Shab. 31 a). Al lado de esta respuesta tan extremadamente radical de Hillel, la contestación de Jesús a los fariseos es casi mansa, porque, mientras que Hillel convirtió deliberadamente el mandato bíblico de amar al prójimo como a uno mismo (Lv., 19, 18) en una formulación negativa, poniéndola así más al alcance, Jesús se limitó a repetir el texto bíblico tal como estaba, y le agregó un mandato que desde hacía mucho tiempo formaba parte de la tradicional profesión de fe de los judíos, la plegaria denominada *Shema* (que empieza «Oye, Israel», Dt., 6, 4-5):

Jesús le dijo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el primero y grande mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas. (Mt., 22, 37-40.)

Generalmente, los cristianos suponen que estos sentimientos -y sobre todo el mandato de amar a Dios y a tu prójimo son especialmente cristianos y no tienen ni pizca de judíos. Nada podría estar más lejos de la verdad. Otro detalle básico debe ser recalcado: lo que hace Jesús aquí es reformular su resumen, *no* de una nueva religión llamada «cristianismo», sino de la religión a la que él pertenecía: el judaísmo. Y, tal como acabo de decir, su formulación constituye una desviación de la postura conservadora de los fariseos (cuyo epítome es Shammai) menos radical que la de Hillel. Esto no se debe solamente a que Jesús encerrara la Torá en dos mandamientos mientras que Hillel la resumió toda en uno. Lo que es verdaderamente significativo es que los dos mandamientos de Jesús abarcan los dos aspectos de la ley judía (tal como los representan, por ejemplo, las dos mitades de los Diez Mandamientos): las relaciones entre el hombre y Dios por un lado y, por el otro, las relaciones entre hombre y hombre. Sin embargo, el mandamiento único de Hillel se ocupa sólo de las relaciones del hombre con sus semejantes, dando a entender que si uno conseguía que esta relación fuera buena, todo lo demás, incluyendo las relaciones de uno con Dios, emanarían de ello. En este aspecto importantísimo Hillel fue

más radical que Jesús, a la vez que Shammai, por supuesto, ocupaba el lugar más extremo del conservadurismo.

Pero eso no equivale a decir que *ninguno* de los puntos de vista de Jesús fuera original. Al ir más allá del amor de uno por su «prójimo» y hacer obligatorio el amar al «enemigo», Jesús obraba verdaderamente por cuenta propia (si es que este mandato realmente puede atribuirse a él en lugar de a alguna fuente cristiana posterior), aunque en una dirección que, como veremos en el capítulo 8, no podía conducir a otra parte que a la hipocresía total. Y lo mismo cabe decir de los conocidos mandatos de «volver la otra mejilla» y demás, ninguno de los cuales, conviene agregar, mostró el propio Jesús -según los evangelios- la menor señal de querer poner en práctica en su propia vida.

En cuanto a las enseñanzas atribuidas a Jesús y que en el fondo contienen la moraleja de que, citando a Pablo, «la letra mata, mas el espíritu vivifica» (2 Cor., 3, 6), tampoco esta idea era nueva. Basta con volver a los profetas judíos para encontrar una condenación tras otra del ceremonial vacío y del ritual insincero. He aquí un ejemplo típico, cuyas palabras se atribuyen al mismísimo Dios:

*Aborrecí, abominé vuestras solemnidades,
y no me complaceré en vuestras asambleas.
Y si me ofrecéis vuestros holocaustos y vuestras ofrendas,
no los recibiré,
y no miraré a las ofrendas de paz
de vuestros animales engordados.
Quita de mí la multitud de tus cantares,
pues no escucharé las salmodias de tus instrumentos.
Pero corra el juicio como las aguas,
y la justicia como impetuoso arroyo.
(Am-, 5, 21-24.)*

Estas palabras fueron escritas siete siglos y medio antes del nacimiento de Jesús. ¡Buena muestra de su originalidad en este sentido!

CAPÍTULO 7 - CRISTIANISMO SIN CRISTO

A diferencia del judaísmo, que, como hemos visto, es una religión comunal, el cristianismo es una religión doctrinal. La diferencia destaca de forma especialmente clara en lo relativo a la conversión. Si Shammai ahuyentó al posible creyente, no fue sólo porque pensase que era imposible enseñar la totalidad de la ley judía mientras permanecía con una sola pierna apoyada en el suelo: fue también porque no le atraía demasiado la idea de la conversión.

El negativismo de Shammai es quizás extremo, pero en realidad no es más que una forma exagerada de una actitud que siempre ha sido típica del punto de vista judío más conservador. Partiendo de la base comunal de la religión, esta actitud conservadora siempre ha exigido pruebas concluyentes de que el posible creyente estaba dispuesto a comprometerse no sólo con la forma judía de adoración y con la creencia monoteísta de los judíos, sino también con la pertenencia a un grupo, lo que, por ende, entrañaba la asunción de una identidad totalmente nueva. La dificultad para conseguir esto es lo que ha conducido a la actitud negativa ante la conversión al judaísmo que ha imperado durante la mayor parte de la historia de los judíos.

El cristianismo, por supuesto, adopta la actitud exactamente contraria ante la conversión, que siempre ha sido alentada y a menudo impuesta a la fuerza, no pocas veces recurriendo a la violencia y al derramamiento de sangre. Generalmente, lo único que se exige al creyente, que es entonces debidamente bautizado como cristiano, es que pronuncie la profesión de fe de la creencia aprobada por la iglesia o secta cristiana a la que quiere pertenecer.

Es importante comparar el credo cristiano con las conclusiones que hemos sacado basándonos en los datos aducidos hasta el momento. Utilizaremos la forma del llamado Credo de los Apóstoles tal como estaba en el año 600, y que era un resumen compuesto y breve de los puntos esenciales de la creencia cristiana. Probablemente vale la pena que lo citemos en su totalidad:

*Creo en Dios Padre Todopoderoso;
y en Jesucristo su único Hijo, nuestro Señor;
que nació del Espíritu Santo y de la Virgen María,
y fue crucificado bajo Poncio Pilato, y fue enterrado;
y al tercer día resucité de entre los muertos.
Subió a los cielos y está sentado a la diestra del Padre;*

*de donde bajará para juzgar a los vivos y a los muertos;
y en el Espíritu Santo;
la Santa Iglesia;
el perdón de los pecados;
y la resurrección de la carne, amén.*

Se observará que no menos de seis de los once artículos se refieren a Jesús. Los examinaremos de uno en uno:

a) Que Jesús era «Cristo». Tal como hemos visto, y a pesar de algunos esfuerzos valientes por negarlo, no hay forma de escapar de la equiparación «Cristo Mesías»; el único inconveniente es que no es posible que Jesús reivindicase legítimamente el primero de los dos títulos. *Quod erat demonstrandum*.

b) Que Jesús era el hijo de Dios. También esta idea, como hemos comentado, tuvo su origen en la relación especial entre padre e hijo que siempre se creyó que existía entre Dios y los reyes judíos y, por consiguiente, entre Dios y el Mesías. Sin embargo, esta relación padre-hijo no entrañaba en modo alguno que Dios «engendrarse» físicamente un hijo, concepto pagano que, desde el punto de vista judío, rebaja la estatura de Dios y, por ende, es totalmente inaceptable. No obstante, a pesar de esta evolución pagana de la idea, el concepto básico original del Mesías como hijo de Dios en algún sentido especial es decididamente un antiguo concepto judío.

Que el nacimiento de Jesús fue del vientre de una virgen. Otro mito insostenible (véase el capítulo 1), pero vinculado a la pretensión mesiánica.

Que Jesús fue crucificado bajo Poncio Pilato y enterrado.

Cierto... ¿y por qué fue crucificado? Una vez más, como vimos en el capítulo 5, debido a sus pretensiones mesiánicas.

e) Que Jesús resucitó. Otro mito, como demostramos en el capítulo 4, pero, como de costumbre, un mito necesario para que fuera posible creer que Jesús era el Mesías, toda vez que se consideraba que un mesías fracasado y ejecutado era una contradicción.

1) Que Jesús subió al cielo y está sentado a la diestra de Dios. Es obvio que esta creencia debe algo a la historia bíblica de la ascensión de Elías, pero también es necesaria debido a la creencia en la resurrección. Después de todo, la resurrección, según los evangelios, no fue una vuelta a la vida durante mucho tiempo, sino durante el tiempo suficiente para demostrar el triunfo de Jesús sobre la muerte. Pero, si la creencia en la ascensión es necesaria porque se acepta la resurrección, entonces, tal como hemos visto, la idea misma de la resurrección es un prerrequisito de la validez de sus pretensiones mesiánicas. El único problema que plantea la ascensión es la total falta de pruebas de que tuvo lugar.

g) Que Jesús bajará a la Tierra «para juzgar a los vivos y a los muertos», alusión a la creencia en un Día del Juicio o en un llamado Juicio Final, idea judía que ya se encontraba en las profecías de Isaías (3, 13; 5, 16), donde va asociada a la era mesiánica. No es extraño, pues, que los cristianos imaginen a Jesús presidiendo el Juicio Final. También merece la pena señalar que en el mundo antiguo en general -incluyendo el imperio romano los monarcas estaban revestidos no sólo con poderes y funciones ejecutivos, sino también con poderes legislativos y judiciales. La misma mezcla de funciones se encuentra también en un nivel inferior. Así, es seguro que los llamados «jueces» del libro bíblico homónimo -incluyendo nombres tan famosos como Débora, Gedeón y Sansón- no eran puramente funcionarios judiciales, sino un tipo de gobernante local que también tenía deberes ejecutivos y militares. Así lo demuestra el título hebreo que se usa para describirlos: *shofet*, que es la misma palabra que la púnica *sufet* que se utilizaba para referirse a los miembros de la oligarquía gobernante de Cartago. De modo parecido, en el mundo antiguo el rey era siempre juez supremo de su pueblo además de jefe ejecutivo, lo cual nos lleva de nuevo al elemento central del concepto mesiánico: su carácter monárquico. Por tanto, aceptar el papel de Jesús en el Juicio Final depende no sólo de creer en tal acontecimiento, sino también de aceptar a Jesús como el Mesías. 17

En pocas palabras, todo lo que se dice de Jesús en el credo cristiano es insostenible. Lo que es más, todo ello depende de que se le acepte como el Mesías, lo cual también es insostenible, tal como hemos visto. ¿Qué efecto surte esto en nuestra visión de Jesús y en el cristianismo?

Si Jesús no era el Mesías, ¿qué era entonces? Ni siquiera sus pretensiones de ser un gran maestro, profeta y ser humano ideal resistirán un examen atento, como descubrimos en el capítulo anterior. Entonces, ¿qué nos queda?

Está claro que Jesús era el jefe de algún tipo de grupo religioso dentro del judaísmo, aunque es difícil decir si se trataba de un grupo muy grande o no. Desde luego, en modo alguno era el único grupo de su clase; otro era el de Juan el Bautista. Que el propio Jesús pretendía ser el Mesías es más que probable, como argüimos en un capítulo anterior. Pero tampoco en este sentido era excepcional: no había escasez de aspirantes a Mesías en aquel tiempo y es muy posible que el Bautista también fuera uno de ellos. Lo que es seguro es que, aunque Juan el Bautista no reclamase dicho título para sí, está claro que algunos de sus seguidores sí lo reclamaban.

Pero, objetará el lector, no es posible que esto sea todo lo referente a Jesús: al fin y al cabo, el cristianismo

es uno de los grandes éxitos de la historia. ¡ Por fuerza tiene que haber algo de verdad en sus pretensiones! Estas objeciones se encuentran hasta en los escritos de los teólogos cristianos, incluyendo los teólogos liberales:

Jesús murió en la cruz, y durante un período que empezó dos días después sus discípulos tuvieron experiencias consistentes en verle, lo cual los convenció de que estaba vivo, resucitado de entre los muertos y exaltado a la presencia de Dios en el poder. Sin semejante convencimiento es imposible explicar la supervivencia de la Iglesia. (M. Goulder, «Jesus, the Man of Universal Destiny», en The myth of God incarnate, PP. 54 ss.)

Esta es una cuestión importante: ¿cómo vamos a explicar la supervivencia y el éxito del cristianismo si podemos demostrar que todas sus pretensiones son falsas?

El primer hecho que conviene poner de relieve es una paradoja: que, aunque el cristianismo se basaba esencialmente en la creencia de que Jesús era el Mesías judío, esta pretensión jamás fue aceptada por la mayoría de los judíos, especialmente después de la muerte de Jesús. Si el cristianismo, para continuar existiendo, hubiera dependido de la aceptación judía de Jesús como el Mesías -lo cual fue al principio la finalidad básica de la misión de los apóstoles, tal como hemos visto, entonces es muy improbable que hubiera durado.

No sólo la supervivencia del cristianismo, sino también su misma existencia como religión independiente fueron fruto del hecho de que se emprendió una campaña activa destinada a reclutar a los no judíos a los paganos que no sólo no estaban muy interesados en la idea de un mesías, sino que también estaban muy dispuestos a aceptar a un ser humano como a un dios. Así, aunque el credo cristiano se basa esencialmente en la pretensión de que Jesús era el Mesías judío, en la práctica el cristianismo no dependía de dicha pretensión. Es por este motivo que el éxito del cristianismo no «prueba» en modo alguno la veracidad de sus pretensiones.

Sin embargo, nunca podrá recalcarse lo suficiente que ni Jesús ni aquellos que después de su muerte se convirtieron en los líderes de la llamada «iglesia de Jerusalén» tenían intención alguna de separarse del judaísmo. Jesús murió siendo judío y su movimiento era un movimiento judío. Esto quedó aclarado en el capítulo 2. ¿Cómo, entonces, y por qué el movimiento cambió hasta el punto de formar una religión nueva y del todo independiente?

Es obvio que hasta Pablo, «el apóstol de los gentiles», el hombre responsable de la existencia del cristianismo como religión independiente, con sus creyentes extraídos de entre los paganos no judíos, veía el movimiento como parte del judaísmo: «¿Qué ventaja tiene, pues, el judío? ¿o de qué aprovecha la circuncisión? Mucho, en todas maneras. Primero, ciertamente, que les ha sido confiada la palabra de Dios» (Rom., 3, 1-2). El argumento que Pablo emplea aquí es que la posición especialmente favorecida de que gozaba el pueblo judío a los ojos de Dios era el resultado de su fe y no de sus obras. Puede que los judíos pecaran, pero eso no abrogaba el favor de Dios, que se basaba en el hecho de que los judíos creían en él como el único Dios verdadero. Dice Pablo que incluso el patriarca judío Abraham, el primer judío que fue circuncidado, fue justificado a los ojos de Dios no por sus obras, incluyendo la circuncisión, sino por su fe, la cual, en todo caso, fue anterior a la circuncisión (Rom., 4, 1-12). Como prueba de esta afirmación fundamental, Pablo cita un versículo del Libro del Génesis (15 > 6): «Creyó Abraham a Dios, y le fue contado por justicia» (Rom., 4, 3). Esta es una versión bastante fiel del versículo bíblico en cuestión, pero, ¿prueba realmente ¹a que Pablo quiere que pruebe, a saber: la creencia judía en la justificación sólo por la fe?

Según el Libro del Génesis, Noé y su familia fueron los únicos seres humanos que sobrevivieron al diluvio. Noé tenía tres hijos, Sem, Cam y Jafet, los cuales fueron los antepasados de todos los pueblos de la Tierra. Los descendientes de Sem eran los «shemitas» o semitas; los de Cam, las razas oscuras de Asia y Africa (de ahí el término «camita» que antes se utilizaba en los estudios lingüísticos); y los de Jafet, esencialmente los pueblos «arios» del norte y el oeste de Europa. En el capítulo 10 se nos da una lista de las «generaciones» de estas tres figuras paternas, cada una de las cuales tuvo bastantes hijos, más nietos y todavía más descendientes en generaciones posteriores, perteneciendo Abraham a la novena generación de descendientes de Sem. El propio Abraham era uno de tres hermanos, siendo los otros dos totalmente desconocidos: Nacor y Harán. ¿Por qué fue a Abraham a quien distinguió Dios para darle un trato especial en vez de a uno de sus hermanos, primos o parientes más lejanos? ¿Fue, como dice Pablo, debido a la fe de Abraham en Dios? No. Decididamente no. ¿Cuándo, después de todo, manifiesta Dios el favor especial con que contempla a Abraham? Pablo tiene mucha razón cuando afirma que fue antes de la circuncisión de Abraham, pero se equivoca al atribuirlo a su fe, porque aparece antes de que se haga alguna alusión a la fe de Abraham. He aquí el pasaje pertinente:

Pero Jehová había dicho a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. Bendecir a los que te bendijeren y a los que te maldijeren maldeciré; y serán benditas en ti todas las familias de la tierra. (Gén., 12, 1-3.)

El primer acto de adoración de Abraham no tuvo lugar hasta después de esto, cuando construyó un altar a

Dios en Siquem (Nablus) (Gén., 12, 7). ¿Qué decir, pues, del pasaje que cita Pablo para probar que la fe de Abraham fue la causa del favor divino de que disfrutaba? Como el inteligente polemista que era, Pablo ha sacado el pasaje de contexto. En el Génesis está dicho después de que Dios le haya prometido a Abraham una «gran recompensa» y de que Abraham haya objetado que tal promesa carecía de sentido mientras él no tuviera hijos (Gén., 15, 1-3). Entonces Dios tranquiliza a Abraham diciéndole que «un hijo tuyo será el que te heredarás» (15, 4) y le lleva fuera, donde señala los cielos y hace la conocida promesa de dar a Abraham descendientes tan numerosos como las estrellas. Es a esta promesa a lo que se refiere el versículo citado por Pablo: «Creyó Abraham a Dios, y le fue contado por justicia» (Gén., 15, 6). Por tanto, la fe a la que se alude aquí *no* es la creencia de Abraham en Dios como tal, sino algo mucho más específico: su creencia es una promesa divina determinada. Y, además, la «justicia» que se le hace a Abraham por creer en esta promesa (improbable) *no* es la causa del favor divino que se le otorga: ¡porque ya lleva tres capítulos enteros gozando de tal favor!

Así, pues, está claro que Pablo se equivoca al interpretar el texto bíblico que trata del favor divino de Abraham. Puede que Pablo lo haga deliberadamente, ya que ello le permite establecer el principio fundamental que distingue el cristianismo del judaísmo: el concepto de la justificación por la fe sólo. Del mismo modo que Abraham había sido distinguido para el favor divino especial debido a su creencia en el único Dios verdadero, dice Pablo, lo que ahora califica a una persona para recibir el favor divino es la aceptación de Jesús como el Mesías, que es también una cuestión de fe. De esta manera Pablo puede relegar el asunto de la circuncisión a una insignificancia total y elevar la cuestión de la fe en Jesús como el Cristo para que ocupe su lugar como señal de pertenencia a una comunidad que goza del favor divino.

Pues en verdad la circuncisión aprovecha, si guardas la ley; pero si eres transgresor de la ley, tu circuncisión viene a ser incircuncisión. Si, pues, el incircunciso guardare las ordenanzas de la ley, ¿no será tenida su incircuncisión como circuncisión? Y el que físicamente es incircunciso, pero guarda perfectamente la ley, te condenará a ti> que con la letra de la ley y con la circuncisión eres transgresor de la ley. Pues no es judío el que lo es exteriormente, ni es la circuncisión la que se hace exteriormente en la carne; sino que es judío el que lo es en lo interior, y la circuncisión es la del corazón, en espíritu, no en letra. (Rom., 2, 25-29.)

En este notable pasaje Pablo se esfuerza por reinterpretar toda la naturaleza de la circuncisión. Pero, ¿por qué se toma la molestia de hacerlo? ¿Por qué no diría sencillamente: «La circuncisión es necesaria para hacerse judío, pero no hace falta para hacerse cristiano?». La respuesta es que ni siquiera él piensa que el cristianismo sea algo aparte del judaísmo.

El problema residía en que, para hacerse judío, un hombre tenía que someterse a la dolorosa operación de la circuncisión, que también los griegos y los romanos consideraban como una desfiguración. Esta exigencia sólo podía hacer que el judaísmo resultase mucho menos atractivo para los no judíos de lo que hubiera resultado sin ella. De ahí la solución de Pablo. Sin cortar sus lazos con el judaísmo, reinterpreta la circuncisión de tal manera que le quita el sentido. Lo que dice se reduce a un rechazo de la circuncisión como señal del judío verdadero y su sustitución por la observancia de la ley, es decir, de la Torá judía.

Hasta aquí su argumento es: el verdadero judío no es la persona que está circuncidada, sino la que, circuncidada o no, guarda la ley. Guardar, es decir, obedecer los preceptos de la Torá era en verdad un dogma central del judaísmo, por lo tanto lo expresado por Pablo no era tan radical. En el Libro del Levítico se ordena a los judíos:

«Por tanto, guardaréis mis estatutos y mis ordenanzas, los cuales haciendo el hombre vivirá en ellos» (Lev., 18, 5). Los comentaristas rabínicos interpretaron que esto quería decir que incluso un no judío que obedeciera la Torá era igual al sumo sacerdote (Sifra a Lev., 18, 5) (Sifra Acharei pereq 13, 13- Sanders, p. 207). Pero, aun siendo igual al sumo sacerdote, este no judío no sería considerado como judío, del mismo modo que arrepentidos habitantes de Nínive del libro de Jonás no fueron considerados como convertidos en judíos por el hecho de que aceptasen la advertencia divina que les comunicó el más reacio de todos los profetas reacios: Jonás (véase el capítulo 2). En esto reside la diferencia crucial entre la visión judía de la conversión y la visión de Pablo. Como el judaísmo es y siempre ha sido una religión comunal, nadie puede convertirse en judío sin hacerse miembro de esa comunidad en un sentido muy real. La circuncisión es sólo un aspecto de esa identidad, pero, así y todo, un aspecto necesario, junto con la obediencia a la Torá en todo su rigor. Para Pablo, empero, el abandono de la circuncisión como requisito para la conversión al *judaísmo* y su sustitución por la obediencia a la Torá no son más que el primer paso a la conclusión que ya hemos vislumbrado.

Su argumento sigue ahora una ruta más tortuosa. La Torá, dice él, es una manifestación de la justicia de Dios, pero no es la *única*, siendo otra la «fe en Jesucristo» (Rom., 3, 22). Así, pues, lo que se necesita para ser un judío verdadero es creer en Jesús como Cristo. Esto pasa a ser ahora el principal criterio de conversión al judaísmo según Pablo. Dado que la aceptación de Jesús como *¿* Cristo había eclipsado la obediencia a la Torá en el esquema de cosas de Pablo, bien puede ser que a quienes le oían les pareciese que relegaba la Torá al mismo olvido al que había querido relegar la circuncisión. Sobre esto, sin embargo, vacila: «¿Luego por la fe

invalidamos la ley? En ninguna manera, sino que confirmamos la ley» (Rom., 3, 31).

Puede parecer extraño que esto lo diga Pablo, especialmente en vista de su radical alejamiento de tantos dogmas básicos del judaísmo. Pero el hecho de que lo diga es en sí mismo significativo. Indica un fuerte deseo por su parte de que *no* se crea que se está apartando del judaísmo. Por muy radicales que puedan haber sido sus desviaciones de la práctica y la creencia judías, parece claro que no se veía a sí mismo como fundador de una religión nueva y aparte, sino que, a su modo de ver, lo único que hacía era redefinir la cuestión de la pertenencia a la comunidad judía.

Pero, de hecho, al sustituir una identidad comunal por una creencia -creencia en Jesús como el Cristo o Mesías, Pablo *había* puesto en marcha una nueva religión, una religión doctrinal en contraposición a la religión *comunal* en cuyo seno había nacido.

La gravedad de los cambios por los que abogaba Pablo no pasó del todo desapercibida. La hostilidad con que los judíos le recibieron después de que predicara en la sinagoga de Antioquía, en Písidia, nos la relatan los Hechos de los Apóstoles (13, 45, 50), y era evidentemente esto lo que le había impulsado a volverse hacia los gentiles (es decir, los no judíos) en primer lugar (13, 46-47). Pero dentro del movimiento cristiano mismo el hecho causaba cierta preocupación. Por eso Jaime, el hermano de Jesús, y los ancianos de la «iglesia» de Jerusalén se dirigen a Pablo del modo que se describe en los Hechos:

Ya ves, hermano, cuántos millares de judíos hay que han crecido; y todos son celosos por la ley. Pero se les ha informado en cuanto a ti, que enseñas a todos los judíos que están entre los gentiles a apostatar de Moisés, diciéndoles que no circunciden a sus hijos, ni observen las costumbres. ¿Qué hay, pues? La multitud se reunirá de cierto, porque oirán que has venido. Haz, pues, esto que te decimos: Hay entre nosotros cuatro hombres que tienen obligación de cumplir voto. Tómalos contigo, purifícate con ellos, y paga sus gastos para que se rasuren la cabeza; y todos comprenderán que no hay nada de lo que se les informó acerca de ti, sino que tú también andas ordenadamente, guardando la ley. Pero en cuanto a los gentiles que han creído, nosotros les hemos escrito determinando que no guarden nada de esto: solamente que se abstengan de lo sacrificado a los ídolos, de sangre, de ahogado y de fornicación. (Hch., 21, 20-25.)

Jaime y los ancianos distan mucho de estar encantados de ver a Pablo, que evidentemente es un estorbo para ellos. Les desagradan de manera especial las actividades de Pablo entre los gentiles. Su fraseología es diplomática, pero lo que en esencia le dicen a Pablo es que no hay escasez de judíos buenos y observantes que aceptan a Jesús como el Mesías y que, por consiguiente, no es necesario convertir a los gentiles. Tanto desean estos ancianos que su movimiento siga siendo aceptado como judío, que piden a Pablo que se someta a una ceremonia de purificación. El hecho de que ya haya cuatro hombres, seguramente miembros de la «iglesia» de Jerusalén, que ya han tomado tal voto (seguramente un voto nazareo), es de por sí un indicio de su identidad judía.

Son plenamente conscientes de la amenaza que para su identidad representa la conversión de gentiles por parte de Pablo, y sus comentarios sobre tales gentiles son lo más instructivo de todo. Ellos *no* exigen a los gentiles lo que Pablo les exige en su Epístola a los Romanos, a saber: plena obediencia a la Torá judía. Paradójicamente, Jaime y los ancianos les piden que observen sólo unos cuantos preceptos mucho más básicos y, por ende, fáciles de obedecer, todos ellos negativos. Esta no es la única vez que se mencionan estas prohibiciones. La epístola aludida ya había sido citada en su totalidad en Hechos 15, donde se aclara la cuestión añadiendo estas palabras antes de la prohibición: «Porque ha parecido bien al Espíritu Santo, y a nosotros, no imponeros ninguna carga más que estas cosas necesarias» (Hch., 15, 28). Pero, ¿por qué iban a destacarse estas cuatro prohibiciones concretas como los únicos mandatos que debían obedecer los «hermanos» gentiles?

Las prohibiciones parecen derivarse de los denominados «Mandamientos de los Hijos de Noé», recopilación tradicional de leyes judías (que no se encuentran en la Biblia como tales) que los no judíos tenían que cumplir, incluyendo prohibiciones relativas a la inmoralidad, la idolatría, el derramamiento de sangre y el comer carne cortada de un animal vivo (Sanhedrin, 56 ab). Lo importante de estas leyes básicas es que eran consideradas como esenciales para una sociedad civilizada, pero *no* que quienes las observaran pudiesen por ello convertirse al judaísmo. Diríase, pues, que no fue porque aprobasen lo que hacía Pablo por lo que coincidieron con él en que a los hermanos gentiles no debían pedirles que se circuncidaran, sino precisamente porque lo desaprobaban vehementemente. Al cargar sobre los «hermanos» gentiles los muy ligeros «Mandamientos de los Hijos de Noé» -y nada más-, lo que los ancianos de Jerusalén manifestaban con tacto era que ¡a estos gentiles *no* debía considerárseles como convertidos en absoluto!

Aunque es obvio que el propio Pablo no habría estado de acuerdo con eso, siguió considerándose a sí mismo no sólo como judío en sentido nominal, sino, a decir verdad, como judío *observante*, y a los gentiles a los que había convertido los tenía por convertidos *no a* una religión nueva, sino al judaísmo. De ahí la acusación lanzada contra él por «unos judíos de Asia» de que había «metido griegos en el templo», cosa que no estaba permitida (Hch., 21, 27-28). La acusación es negada por Lucas, que explica que se refiere al hecho de que

«antes habían visto con él en la ciudad a Trófimo, de Efeso, a quien pensaban que Pablo había metido en el templo» (21, 29). Pero, fuese cierto o no, el hecho mismo de que se le acusara de semejante cosa no hace más que subrayar la condición judía de Pablo. Sin duda, alguien que deliberadamente hubiera roto con el judaísmo y fundado una nueva religión jamás habría querido poner los pies en el templo! Sabemos que Pablo no adoptó este punto de vista, sino que obedeció sumisamente la orden de Jaime de someterse al ritual purificador judío. Además, Pablo, al ser juzgado, reiteró varias veces su condición de judío y en una ocasión llegó a proclamar que todavía era fariseo: «Varones hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseo» (Hch., 23, 6).

Mas adelante, al ser arrastrado ante el gobernador romano Félix definió su movimiento como una rama del judaísmo en los términos siguientes:

Pero esto te confieso, que según el Camino que ellos llaman herejía, así sirvo al Dios de mis padres, creyendo todas las cosas que en la ley y en los profetas están escritas; teniendo esperanza en Dios, la cual ellos también abrigan, de que ha de haber resurrección de los muertos, así de justos como de injustos. (Hch., 24, 14-15; el énfasis es mío.)

Esto es realmente una petición de que se le considere como un judío observante y ortodoxo. Lo que Pablo dice aquí es que, aunque sus acusadores judíos («ellos») considerarían a su movimiento cristiano como una «secta», esta «secta» aceptaba de hecho la totalidad de la ley judía, luego sus miembros no eran sectarios, sino verdaderos judíos ortodoxos. Finalmente, cuando comparece ante el nuevo gobernador de Judea, Festo, expresa su postura con las palabras siguientes: «Ni contra la ley de los judíos, ni contra el templo, ni contra César he pecado en nada» (Hch., 25, 8).

Por supuesto, podemos descartar estas afirmaciones repetidas diciendo que las hizo por conveniencia. Pero, en tal caso, ¿por que recalcaría tanto su ortodoxia judía y relativamente tan poco su lealtad a Roma? Ciertamente, el procurador Félix no era amigo de los judíos y, de hecho, después de cumplir su mandato, los judíos de Cesárea le acusaron de haber cometido terribles atrocidades. Así, pues, es improbable que se sintiera muy impresionado por las protestas de Pablo de lealtad a la ley judía. En este aspecto, hay un gran contraste entre Pablo y Jesús, que en su juicio *no se* desvive por presentarse como judío ultraortodoxo. Pablo parece tener un motivo diferente; un propósito sincero de convencer no tanto al gobernador romano como a sus acusadores judíos -y a *sí mismo*- de su ortodoxia judía.

De ahí también el que se aferrara a su creencia en la resurrección como el verdadero motivo por el que le acusaban: «Acerca de la resurrección de los muertos soy juzgado hoy por vosotros» (Hch., 24, 21). Esto no se refiere a la resurrección de Jesús, sino a la resurrección en general, como queda claro en el pasaje citado arriba en el cual Pablo habla específicamente de su creencia en que «ha de haber resurrección de los muertos, así de justos como de injustos» (Hch., 24, 15), creencia que en el mismo parlamento califica correctamente de judía ortodoxa, más concretamente de farisaica, como bien sabe al ser confrontado tanto por saduceos como por fariseos en el sanedrín, donde es causa de disensión entre los dos grupos al mencionar su creencia en la resurrección, «porque los saduceos dicen que no hay resurrección, ni ángel, ni espíritu; pero los fariseos afirman estas cosas» (Hch., 23, 8).

En este aspecto Pablo no es del todo sincero. Tenía que saber por fuerza que su creencia en la resurrección *no* era el verdadero motivo de la hostilidad de los judíos hacia él. Está claro que el motivo verdadero era su creencia en que Jesús era el Mesías (véase Hechos, 28, 23-24) y el que convirtiera a gentiles. ¿Por qué, entonces, habla una y otra vez de la resurrección? Es obvio que para cerrar la brecha entre él y sus enemigos judíos y pintarse a sí mismo con los colores judíos más ortodoxos posibles.

Lo cual nos lleva de nuevo a la cuestión de por qué Pablo recurrió a los gentiles en busca de creyentes. Merece la pena señalar que, pese a los numerosos desaires que recibió de los judíos en distintas ciudades, incluso, finalmente, en Roma, sigue tratando de convertirlos a su forma de pensar y sólo cuando tampoco ellos se dejan convencer se vuelve Pablo hacia ellos y, enojado, les dice: «Sabed, pues» que a los gentiles es enviada esta salvación de Dios; y ellos oirán» (Hch., 28, 28), sentimiento que halla eco en el famoso versículo de la Epístola a los Romanos: «Porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree; *al judío primeramente*, y también al griego» (Rom., 1, 16; el énfasis es mío).

En este sentido, vale la pena tomar nota de que el término «cristiano» al principio no se lo aplicaban los cristianos a sí mismos. De hecho, era un término insultante que les aplicaban los paganos, mientras que los judíos les llamaban «nazarenos» (de Nazaret). Transcurrió mucho tiempo antes de que los cristianos dejaran de considerarse como judíos, y la «iglesia» de Jerusalén no dejó de ser considerada como judía hasta alrededor de medio siglo después de la muerte de Jesús, mientras que los miembros de esta rama conservadora del cristianismo siguieron teniéndose a sí mismos por judíos hasta el siglo iv, y continuaron practicando la circuncisión y la observancia de la ley judía en su conjunto.

En otra parte del presente capítulo nos preguntábamos cómo podía explicarse la supervivencia y el éxito del cristianismo si sus pretensiones son falsas. Ahora ya podemos dar la respuesta, y ésta es una paradoja. Si Jesús y sus discípulos hubieran logrado persuadir a sus compatriotas judíos de la veracidad de lo que predicaban

sobre todo de que Jesús era el Mesías, es muy improbable que el cristianismo se hubiese erigido en religión independiente. Esto no es pura hipótesis, puesto que, como acabamos de ver, *había* grupos de judíos-cristianos que *aceptaban* a Jesús como el Mesías, pero que continuaron practicando su ancestral fe judía. Si el conjunto de los judíos hubiese aceptado a Jesús como el Mesías, esta creencia hubiera podido incorporarse fácilmente al judaísmo sin empezar una religión nueva.

¿Por qué, pues, el cristianismo *se transformó* en una religión nueva y aparte? Precisamente porque el grueso de los judíos *no* quedaron convencidos de la veracidad de las pretensiones de Jesús y los suyos. Y, ¿por qué no quedaron convencidos? Por los motivos que hemos explicado detalladamente en los capítulos anteriores del presente libro: en pocas palabras, porque estaba claro que tales pretensiones *no eran verdaderas*. En tal caso, ¿por qué dichas pretensiones resultaron mucho más atractivas y aceptables para los paganos no judíos? Porque a las religiones paganas no les interesaba la verdad histórica y, en todo caso, porque a los no judíos les era indiferente que Jesús (o, para el caso, alguien más) fuera o no el Mesías judío. Lo que es más, la mente politeísta de los paganos no veía los conceptos «hombre» y «dios» como separados por el mismo abismo insalvable que se veía desde el punto de vista estrictamente judío.

Con ello quedó abierto el camino para el desarrollo de ciertos rasgos totalmente no judíos y francamente paganos en el cristianismo: la Trinidad, concepto tan ajeno como repugnante para el judaísmo y, de hecho, negación del verdadero monoteísmo; el culto a la Virgen María, en el que se combinaban dos motivos paganos frecuentes: el nacimiento de una virgen y las deidades femeninas (por ejemplo, la diosa egipcia Isis); el brote de imágenes, iconos y reliquias en las iglesias cristianas, muchas de las cuales quedaron revestidas con poderes sobrenaturales propios: una vuelta a la idolatría, si se contemplaba desde el punto de vista judío; el nacimiento de un ejército de santos a los que los cristianos podían apelar para que intercediesen por ello: otro rasgo politeísta; el monaquismo: un tipo de ascetismo extremo que nunca ha tenido lugar en la corriente principal del judaísmo pero que debe asociarse con el Oriente y con una vena ascética del pensamiento griego que se remontaba a los tiempos antiguos. Un rasgo distintivo de la nueva religión que puede parecer difícil de atribuir al paganismo politeísta es la extrema intolerancia del cristianismo. Después de todo, como hemos visto, una religión politeísta pagana como la de Roma siempre podía dejar un lugar para un nuevo dios y un nuevo culto, aquí o allá, siempre con la condición de que lo nuevo no exigiera lealtad exclusiva a costa del eclipse total de la religión y los dioses «oficiales» del estado. Pero esto, huelga decirlo, es precisamente lo que exigía el cristianismo: una lealtad total y exclusiva a la vez que los dioses paganos (cuya existencia *no* era negada, lo cual es un detalle interesante) eran degradados al rango de «demonios» (que al principio no era un término de oprobio).

El judaísmo también exige una lealtad total y exclusiva y, de hecho, ha sido mucho menos tolerante con las ideas y prácticas paganas. ¿Por qué, entonces, el judaísmo nunca ha sido tan intolerante con otras religiones -ni, de hecho, con divisiones en su propio seno como el cristianismo? La respuesta nos lleva de nuevo a la diferencia central entre las dos religiones, la diferencia entre una religión comunal y una religión doctrinal. El judaísmo, siendo una religión comunal, exige la lealtad exclusiva de los miembros de la comunidad judía y de quienquiera que desee ingresar en ella, pero, por la misma razón, no tiene -ni quiere tener- ningún derecho sobre las personas ajenas a dicha comunidad. La única vez en la historia en que se obligó a los no judíos a convertirse en judíos fue en tiempos del segundo templo, cuando, especialmente bajo el rey Juan Hircano, se registró una gran expansión del estado judío. Entre los territorios conquistados estaba Galilea y en ella, al igual que en otras regiones conquistadas, se impuso la fe judía a la población nativa. Esto, lejos de ser una negación de los principios judíos, no hace más que subrayarlos, pues no es otra cosa que la aplicación directa de la mentalidad religiosa comunal. De acuerdo con esta mentalidad, la religión y la identidad de grupo son idénticas. Para ingresar en la *religión* judía hay que unirse al pueblo judío y viceversa, que es lo que sucedió en el reinado de Juan Hircano: los galileos y otros formaban ahora parte del pueblo *judío*, luego también debían hacerse judíos en la *religión*.

Vimos un aspecto distinto del mismo fenómeno en el capítulo 2, en relación con el libro de Jonás, en el cual, aunque el pueblo de Nínive acepta a Dios y se arrepiente de sus malas acciones, y a su vez es perdonado, en ningún momento se habla de que deba convertirse al judaísmo. Jonás no ha emprendido ninguna misión de proselitismo en el sentido cristiano de la palabra. Otro conocido texto bíblico que resalta esta dicotomía básica entre las dos religiones es el siguiente:

*Acontecerá en los postreros tiempos
que el monte de la casa de Jehová
será establecido por cabecera de montes,
y más alto que los collados,
y correrán a él los pueblos. Vendrán muchas naciones y dirán:
Venid, y subamos al monte de Jehová,
y a la casa del Dios de Jacob;
y nos enseñará en sus caminos, y andaremos por sus veredas;*

*porque de Sión saldrá la ley,
 y de Jerusalén la palabra de Jehová.
 Y él juzgará entre muchos pueblos,
 y corregirá a naciones poderosas hasta muy lejos; y martillarán sus espadas para azadones,
 y sus lanzas para hoces;
 no alzaré espada nación contra nación, ni se ensayarán más para la guerra.
 Y se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien los
 amedrente;
 porque la boca de Jehová de los ejércitos lo ha hablado.
 Aunque todos los pueblos anden cada uno en el nombre de su dios,
 nosotros con todo andaremos en el nombre de Jehová nuestro Dios
 eternamente y para siempre. (Miqueas, 4, 1-5.)*

Las palabras que aquí se traducen por «los postreros tiempos» (línea 1) bien pueden haber contribuido a la creencia, que ciertamente Jesús compartía con ciertos judíos de su tiempo, de que la llegada del Mesías señalaría el fin del mundo. Si seguimos leyendo, veremos claramente que no era ésta la intención de tales palabras, ya que la profecía en su conjunto describe un mundo realmente cambiado y al mismo tiempo prevé que los cambios tendrán lugar en nuestro mismo mundo físico y material. Por ejemplo, aunque habrá paz universal, todavía habrá naciones separadas, cada una de las cuales seguirá adorando a su propio dios, como vemos en el último versículo. Muchos comentaristas opinan que esto no concuerda con el cuadro inicial de muchos pueblos diferentes subiendo a la montaña del Señor, interpretación a la que contribuye el hecho de que este mismo pasaje salga en el libro de Isaías, menos los dos últimos versículos, a partir de «y se sentará» (Is., 2 2-4).

Desde el punto de vista cristiano, parece en verdad que haya aquí una contradicción seria. Después de todo, y según dicho punto de vista> ¿qué podrían significar los primeros versículos si no que muchas naciones de todo el mundo aceptarán la verdad del cristianismo?, *convirtiéndose* a él. Si se adopta esta interpretación cristiana, entonces la última parte de la cita ciertamente parecerá contradecirla.

Peto esto, a mi juicio, es una lectura totalmente falsa del pasaje en su conjunto e impone nociones de tipo cristiano, basadas en el credo, a un texto escrito con un espíritu totalmente distinto. La aceptación por muchas naciones de las enseñanzas de Dios debe sin duda interpretarse del mismo modo que la aceptación de los consejos divinos por parte del pueblo de Nínive en el libro de Jonás (véase el capítulo 2): el reconocimiento de la sabiduría y el poder de Dios por parte de no judíos que siguen siendo no judíos. Una vez se hayan visto bajo esta luz los primeros versículos citados> se observará inmediatamente que no hay ningún conflicto entre ellos y los dos últimos versículos, los cuales, a decir verdad> son sencillamente una continuación de las ideas que ya se hallan implícitas en los versículos anteriores. La aceptación de los consejos divinos dará por resultado la paz entre las naciones. El penúltimo versículo («y se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera») es uno de los cuadros más hermosos y evocadores de toda la Biblia. Si se interpreta literalmente, no hay duda de que refleja la independencia que vendrá incluso al más humilde agricultor> que tendrá la seguridad de poseer su pequeño patrimonio propio. Pero, ¿no será tal vez posible interpretarlo de una forma ligeramente distinta, en la cual «cada uno» representa una nación? Si es así, este versículo efectúa la transición perfecta entre la anterior imagen de paz y el último versículo, que explica la base de dicha paz: la tolerancia mutua, que es algo que un sistema de religión comunal ciertamente puede alcanzar, cosa que no hará jamás una religión doctrinal como el cristianismo.

Que el judaísmo es una religión exclusiva es innegable. Normalmente, la conversión al judaísmo no ha sido fomentada y, cuando se ha permitido, no se han dado facilidades para ella. De los judíos se espera que obedezcan reglas y ordenanzas complejas (613 sólo en la Torá escrita> sin contar la miriada de reglas extra que contiene la «ley oral») mientras que de los no judíos sólo se espera que observen unos preceptos extremadamente básicos, los llamados «Siete Mandamientos de los Hijos de Noé», lo cual es señal de que a los no judíos se les considera moralmente inferiores a los judíos. ¿Exclusiva? Indudablemente. Pero es este mismo exclusivismo lo que ha contribuido a la tolerancia, justamente la clase de tolerancia que se refleja en el último versículo del pasaje de Miqueas que hemos citado. Precisamente *porque* se espera que los no judíos sigan siendo no judíos, sus diferencias religiosas respecto del judaísmo se aceptan como parte del estado normal de cosas. ¡tanto es así, de hecho, que no se espera que cambie siquiera con la llegada del Mesías!

Pero si, paradójicamente, el *exclusivismo* cría *tolerancia*, entonces no debería sorprendernos comprobar que la *intolerancia* es el fruto del *inclusivismo*. Si esperas que los demás abandonen su religión para aceptar la tuya, entonces no hay duda de quien se niegue a hacerlo está equivocado y debe ser castigado. Esta es exactamente la postura cristiana. El cristianismo no es exclusivo. Todo lo contrario. Cada año se gastan millones para persuadir a los no cristianos de que el cristianismo -y nada más que el cristianismo tiene o, mejor dicho, *es* «la verdad» y que, por consiguiente, deberían convertirse a ¡1 y ser «salvados». ¿Exclusivo? Ni pizca. *Inclusivo* es la única palabra que viene al caso. Pero la misma propaganda que se emplea para atraer creyentes

tiene que condenar a todas las religiones no cristianas por falsas, ya que sólo el cristianismo es supuestamente «verdadero». La intolerancia brota de forma natural de la naturaleza inclusivista de la religión cristiana, y no transcurrió mucho tiempo antes de que esta intolerancia se propagase en el seno del propio cristianismo. Basado como está en una presencia o doctrina, la más leve desviación es tachada rápidamente de «herejía» y tratada en consecuencia: con la acostumbrada intolerancia inclusivista.

De manera que esta es una paradoja que ha quedado establecida en este capítulo: que el judaísmo es exclusivo pero tolerante, mientras que el cristianismo es inclusivo pero intolerante. La segunda paradoja que fue establecida primero, es que la supervivencia y el éxito del cristianismo se explica *no* por la veracidad de las pretensiones cristianas, sino por la falsedad de las mismas.

Esto conduce a una tercera paradoja: hemos visto que el cristianismo no se basa en absoluto en la historia verdadera y más bien poco edificante de Jesús de Nazaret, pero lo que también hemos descubierto es que la opinión de que Jesús era el Mesías, o Cristo, es totalmente insostenible. En un sentido muy real, por tanto, no sólo es Jesús el hombre quien no tiene nada que ver con el cristianismo, sino también «Jesús el Cristo». El «Cristo» del cristianismo es esencialmente un dios pagano en una religión doctrinal inclusivista e intolerante.

CAPÍTULO 8 - ¿UNA ETICA NUEVA?

«Amarás a tu prójimo como a ti mismo» es quizás *el* más conocido de todos los mandatos bíblicos. Muy a menudo los cristianos creen que se trata de una enseñanza peculiarmente cristiana y, por supuesto *es* uno de los dos mandamientos que Jesús señaló como constitutivos de la esencia de la religión judía (Mc., 12, 31; Mt., 22, 39-40). Pero, de hecho, el mandato mismo procede del libro de la Biblia más orientado al templo: el Levítico (19,18).

En otra ocasión, sin embargo, según Mateo (pero no Marcos), Jesús cita el mandato de «amar al prójimo» - con una añadidura escogida- sólo para descartarlo de entrada:

Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? Y si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen también así los gentiles? Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto. (Mt., 5, 43-48.)

Si esto es realmente lo que dijo Jesús, no dice nada bueno sobre su capacidad para la exégesis bíblica, sino que revela debilidades parecidas a las de su interpretación del salmo 110, que ya hemos tenido ocasión de comentar. Entre otras cosas, al mandamiento de «amarás a tu prójimo» le añade un mandato negativo que es totalmente de su invención: «y aborrecerás a tu enemigo». ¿Por qué efectúa una «añadidura» tan cruda al mandamiento bíblico? La única posible explicación, en vista de lo que procede a «deducir» de esto, es que ha añadido el mandamiento negativo inexistente al verdadero y positivo con el fin de que le sea más fácil menospreciar la enseñanza positiva de «amarás a tu prójimo» y sustituirla por su propia «amad a vuestros enemigos». Sin embargo, su argumento es falso del principio al fin. Después de tergiversar groseramente el mandamiento por medio de esta añadidura injustificada al texto, procede a interpretarlo escandalosamente mal y, sin duda alguna, deliberadamente. Resulta difícil creer que ésta sea la misma ley que distinguirá al cabo de sólo unos capítulos, en el mismo evangelio, diciendo que es uno de los «grandes» mandamientos de los cuales «depende toda la ley y los profetas» (Mt., 22, 37-40).

Jesús equipara «amarás a tu prójimo» con «amarás a los que te aman», que no es lo mismo en absoluto, pero, desde luego, esto hace que le sea fácil caracterizarlo como algo que incluso un recaudador de impuestos haría sin ayuda de nadie y, por ende, no como un mandato moral en absoluto. Bien puede ser que «amarás a tu prójimo» se refiriese al principio sólo a tus compatriotas judíos. El contexto ciertamente apoya esta opinión:

No aborrecerás a tu hermano en tu corazón; razonarás con tu prójimo, para que no participes de su pecado. No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino amarás a tu prójimo como a ti mismo. (Lev., 19, 17-18.)

Pero ni siquiera amar a tu compatriota en modo alguno equivale a amar solamente a los que te aman. Con frecuencia nacen enemistades particulares entre personas que viven cerca unas de otras y que comparten la misma nacionalidad, la misma religión y el mismo origen social: probablemente con mayor frecuencia que entre

personas de orígenes totalmente distintos, pues es menos probable que éstas se acerquen unas a otras lo suficiente para que nazca una hostilidad abierta. Por tanto, dista mucho de no tener sentido decir «ama a tu prójimo como a ti mismo». Por el contrario, a la mayoría de las personas les cuesta tanto amar a otros *casi* tanto como a sí mismas que puede que sea cierto que *nadie* ha puesto *jamás* en práctica este precepto.

En medio de su alegato a favor de amar a tu enemigo Jesús se traiciona menospreciando a los gentiles, es decir, a los no judíos. ¡Buena muestra de cómo Jesús observaba su propia y nueva doctrina! ¡Aunque eso no quiere decir que en la práctica obedecería mejor la doctrina original y «fácil» de «amar al prójimo»! ¿Quién, al fin y al cabo, era su prójimo si no los saduceos, a los que excoiaba, y los fariseos, a los que denigraba?

Sin embargo, todavía nos queda por aclarar un problema: ¿por qué propuso Jesús la doctrina de «amar a tu enemigo»? Es decir, claro está, suponiendo que la propusiera, especialmente en vista de que más adelante aprobó la misma doctrina que aquí desecha despreciativamente: «ama a tu prójimo como a ti mismo», Creo que el motivo es el mismo que hemos visto en relación con otro de sus pronunciamientos: no otro que diferir de la postura convencional de los judíos. Puede que esto parezca plantear más preguntas de las que responde. ¿Por qué, después de todo, iba alguien a discrepar sólo por el gusto de discrepar? Con el fin de erigirse en *la* gran autoridad, actitud que cuadra con la mentalidad de un hombre que ¡cree ser el Mesías!

Se supone que la historia del buen samaritano la cuenta Jesús para contestar a la pregunta que le hace uno de sus interlocutores: «¿Y quién es mi prójimo?» (Lc., 10, 29). En dicho episodio un hombre, seguramente judío, «cayó en manos de ladrones», los cuales le pegaron y despojaron, dejándole medio muerto junto al camino, donde no le hacen caso un sacerdote judío y un levita, que «pasan de largo» hasta que finalmente es socorrido por un samaritano, que le venda las heridas, lo lleva a un mesón y paga su estancia allí de su propio bolsillo. « ¿Quién, pues, de estos tres te parece -pregunta Jesús- que fue el prójimo del que cayó en manos de los ladrones?» (Lc., 10, 36). Lo que quiere señalar es que debemos tratar a todo el mundo como prójimo nuestro. Así lo demuestra el hecho de que elija a un samaritano como héroe de la historia, una historia que, conviene tener en cuenta, no pretende estar basada en hechos. Existía antipatía mutua entre los samaritanos y los judíos. Estos despreciaban a los samaritanos, cuyas pretensiones de ser judíos alternaban con actos de traición contra los judíos, mientras que los samaritanos odiaban a los judíos por no reconocerles como judíos verdaderos. Por consiguiente, que un judío amase a un samaritano o *viceversa* era realmente una extensión tan grande de la idea de amar al prójimo que equivalía a amar al enemigo.

Pero, si ésta *es* la forma en que debe interpretarse la palabra «prójimo» -con el fin de que incluya a cualquier persona con la que se entre en contacto, entonces está claro que no hay motivo para rechazar el mandato de «amar al prójimo» y sustituirlo por «amar al enemigo», pues el término «prójimo» es aquí tan amplio que lo abarca todo e incluye al «enemigo».

Esto no hace más que confirmar la explicación que di para la postura de Jesús: su arrogancia deliberada. Primero rechaza «amar al prójimo» por carecer de sentido y lo sustituye por «amar al enemigo». ¡ Pero acto seguido dice que «amar al prójimo» es una de las dos leyes más grandes! Luego, finalmente, lo reinterpreta de tal modo que «amar al prójimo» *equivale* a «amar al enemigo», con lo que convierte en tonterías su repudio inicial del primer mandato y su sustitución por el segundo.

En conjunto, sin embargo, cabe decir que Jesús adopta una postura más extrema que la judía ortodoxa, una postura que lleva a la enseñanza judía a su conclusión no lógica, sino ilógica. «Amarás a tu enemigo» es un excelente ejemplo de ello. Tiene buena cara, pero es un objetivo inalcanzable, un ideal antinatural. Pero tal vez el lector objetará a esto preguntando qué hay de malo en apuntar alto. El problema está en que cualquier hombre siquiera moderadamente honrado tendrá que confesarse no sólo que *no puede* alcanzar dicho objetivo, sino también que la mayoría de las veces hace exactamente lo contrario. En el mejor de los casos, podemos hacer como quien no ve a su enemigo, volverle la espalda, olvidarle e incluso, en ocasiones muy raras, perdonarle. Pero, ¿amarle? Y, en especial, ¿amarle tanto como a nosotros mismos? Jamás. La insistencia en este ideal imposible puede conducir en una única dirección: la hipocresía.

Tampoco depende esto del modo en que se defina la palabra «enemigo». En la práctica, el cristianismo tiene una facilidad maravillosa para *crear* enemigos. En tiempos de Agustín, cuando el cristianismo ya se había convertido en la religión oficial del imperio romano, había no menos de doscientas «herejías», como nos cuenta personalmente el citado personaje; y eso, por supuesto, no incluye a los «descreídos» no cristianos, sino solamente a las sectas cristianas cuyas doctrinas, que a menudo difieren sólo levemente de la ortodoxia del momento, significaron persecución, tortura y muerte para sus seguidores.

El mandato de «amar al enemigo» aparece en Lucas dentro de un contexto muy distinto de aquel que lo incluye en el Evangelio de Mateo:

¡ Ay de vosotros, cuando todos los hombres hablan bien de vosotros! porque así hacían sus padres con los falsos profetas. Pero a vosotros los que oís, os digo: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen; bendecid a los que os maldicen, y orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite la capa, ni

aun la túnica le niegues. A cualquiera que te pida, dale; y al que tome lo que es tuyo> no pidas que te lo devuelva. Y como queréis que hagan los hombres con vosotros> así también haced vosotros con ellos. (Lc.,6, 26-31.)

En Mateo el mismo concepto que se expresa en el último versículo citado se encuentra en compañía ligeramente distinta:

Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque todo aquel que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que flama> se le abrirá. ¿Qué hombre hay de vosotros, que si su hijo le pide pan, le dará una piedra? ¿O si le pide un pescado le dará una serpiente? Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar buenas dádivas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará buenas cosas a Tos que le pidan? Así que, todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos; porque esto es la ley y los profetas. (Mt., 7, 7-12.)

«Haz a los demás lo que quieras que los demás te hagan a ti» es tal vez la forma más conocida del mandato que se encuentra al final de los dos pasajes citados. En Lucas esta idea parece añadida a lo que la precede y es complementado por ella. En Mateo es meramente un resumen de los versículos anteriores, a los que en realidad no añade nada. Pero esto nos permite comprender mejor el mandato. Como Mateo deja bien claro, este mandato exige en esencia un comportamiento que equivalga al de Dios. El argumento es insidioso y viene a ser el siguiente: Todo hombre dará a sus hijos lo que ellos le pidan. Sin embargo, todos los hombres son malos. Por tanto, Dios, que es bueno, hará por *sus* hijos más incluso que limitarse a darles lo que pidan. Hasta aquí el argumento es intachable, pero lo que viene a continuación no es el resultado lógico de lo que se ha dicho hasta aquí: por tanto, *vosotros* (es decir) los seguidores de Jesús> debéis imitar a Dios y dar no sólo lo que se os pide, sino mucho más. Y entonces viene el famoso mandato: tratad a los demás *no* como ellos os tratan, sino como os *gustaría* que os trataran. Es de suponer, pues, que si deseáis que todo el mundo al que conocéis os dé una moneda de oro (¿y a quién no le gustaría eso?), entonces *vosotros* debéis regalar una moneda de oro a cada uno de ellos, ¡aun cuando en realidad ellos no os den ninguna!

Una vez más la enseñanza es tan idealista que resulta absurda, y una vez más sólo puede conducir a la hipocresía. Cualquier persona que afirme haber alcanzado estos ideales en la práctica es un archíhipócrita. Desde luego, el propio Jesús no hubiera podido afirmar (sinceramente) semejante cosa, aunque se suele pensar que era un ser humano perfecto. Pero ¿trató a los fariseos y, para el caso, a los gentiles (exceptuando uno o dos casos que ya hemos comentado) como ellos *deseaban* ser tratados? Por supuesto que no.

El contraste entre la doctrina del «haz a los demás» de Jesús y la versión de la misma que propone Rabbi Hillel es instructivo. «No hagas a tu semejante lo que es odioso para ti» (Shabbat, 31 a; el énfasis es mío), es su enseñanza. *No* te pide que repartas monedas de oro entre todo el mundo sólo por que así te gustaría que ellos te trataran a ti. Lo que se te exige es que te abstengas de pegar a los demás si eso es algo que *no* te gustaría que ellos hicieran contigo. Dicho de otro modo, es una ideal mucho más realista y alcanzable> aunque sigue sin ser *fácil*.

Hay varias expresiones populares inglesas que reflejan las actitudes que todo ello implica. A veces se piensa que, una vez has empezado a hacer algo que está «mal», como comer bombones entre comidas (especialmente si estás a dieta), casi es mejor «liarse la manta a la cabeza» y comértelos todos. En las mismas circunstancias, también puedes decir que lo mismo da ser «preso por mil, que preso por mil y quinientos». Lo que estas expresiones tratan de transmitir es la idea de que, una vez has cruzado la supuesta frontera entre lo «bueno» y lo «malo», en realidad no importa hasta dónde llegues. Una vez has roto tu dieta estricta comiéndote un bomboncito, ya está: ya has roto la dieta, de modo que no importa si te comes otro o incluso si te comes toda la caja de un tirón. Por supuesto, esto es ilógico. Después de todo, un bombón puede representar unas cuantas calorías de más, pero sus efectos son fáciles de contrarrestar comiendo menos más tarde. En la práctica, huelga decirlo, las cosas raramente funcionan así, y una vez has «roto» la dieta sin ser fulminado en el acto por un rayo, tiendes a seguir rompiéndola una vez y otra. Contemplada desde un punto de vista levemente distinto, esta actitud puede expresarla el dicho «lo mismo da librarse por poco que por mucho», que suele utilizarse cuando se ha alcanzado un objetivo determinado, como, por ejemplo, aprobar un examen. Si a alguien que ha suspendido un examen se le dice, a modo de consuelo, que sólo ha fallado por una nota, puede que responda que lo mismo da errar por poco que por mucho. En un contexto de esta clase no podemos hacer otra cosa que mostrarnos de acuerdo con él: en la práctica da igual que suspendiera por no sacar un punto que por no sacar cincuenta.

Este tipo de mentalidad es exactamente la que fomenta la ética cristiana. Allí donde se presenta a Jesús abogando por la doctrina de «amar al enemigo», no aparece diciendo: «Amar a tu enemigo sería lo mejor, pero, si no te es posible, entonces amar a tu prójimo sigue siendo muy encomiable». Nada de eso. Al contrario, *rechaza* el «amar a tu prójimo» como ideal cuando ordena «amar a tu enemigo». Por supuesto, ello no quiere decir que se oponga a la idea de amar al prójimo; pero no la considera un ideal por el que valga la pena

esforzarse, ya que lo da por sentado. Esto significa que «ama a tu enemigo», y no «ama a tu prójimo», representa el «aprobado» en ática cristiana. El resultado es que (a menos que rechace el criterio por completo y, por ende, deje en esencia de ser cristiano), *cada uno de los cristianos debe considerarse a sí mismo como un fracaso mora!*. De nada le sirve decir: «No he conseguido amar a mi enemigo, pero a veces amo a mi prójimo tanto como a mí mismo», porque amar al prójimo no puede valerle un aprobado. Eso sólo puede conseguirse amando al enemigo..., ¡lo cual es imposible!

Así, pues, al cristiano se le *desaconseja* que ame a su prójimo, una ética que es supuestamente «superior» a eso. Al mismo tiempo, se le *alienta* a hacer alarde de la superioridad del código ético de su religión, cosa que los cristianos hacen constantemente. El resultado es un abismo insalvable entre la teoría y la práctica. Dicho de otro modo, ¡hipocresía!

La totalidad de la ática cristiana queda bien resumida en el último versículo del pasaje de Mateo citado más arriba, el que ahoga por la doctrina de «amar al enemigo»: «Sed, pues, Vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto» (Mt., 5, 48). Al igual que tantas otras enseñanzas cristianas, ésta es una forma extrema de una enseñanza judía: «Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios» (Lev., 19, 2). Esta fórmula, pronunciada aquí por Dios mismo, se repite varias veces con ligeras variaciones. La palabra hebrea que se traduce por «santos» es *gadosb*, que evidentemente se deriva de una raíz que significa separación, así 'separado', 'apartado' o 'especial'. La *santidad* de Dios es, pues, una forma de expresar precisamente esa separación entre Dios y el hombre, ese abismo insalvable entre lo humano y lo divino, que tanto distingue al judaísmo de las religiones paganas. La *santidad* del pueblo judío es, pues, claro reflejo de esta santidad divina y señala de modo especial la separación entre los judíos y el resto de la humanidad.

Ciertamente, este concepto coloca a los judíos sobre un pedestal en relación con otros pueblos ~s un tipo de arrogancia judía, si se quiere-, pero lo que no hace es pretender que los judíos sean *perfectos*. Pese a ello, eso es lo que Jesús ordena a sus seguidores que sean. El «Santos seréis» del Levítico se convierte en «Sed, pues, vosotros perfectos» de Mateo, proposición totalmente distinta y, una vez más, imposible. La palabra griega traducida por 'perfectos', *teleios*, procede del vocablo *telos*, que significa 'meta' o 'límite'. Un hombre *teleios* es, por tanto, un hombre que ha alcanzado su «meta», que seguramente es la «meta» de la creación divina del hombre, que en sentido amplio puede identificarse con la «bondad».

Al exigir a sus seguidores que sean «perfectos» Jesús cifraba el aprobado en un 100 por 100, con lo que hacía imposible que alguien lo alcanzara, y desanimaba decididamente a tratar de alcanzar un nivel de bondad más razonable y alcanzable, nivel al que por definición sólo se le podía dar un suspenso.

Pesentar la otra mejilla

En Lucas el pasaje citado arriba (Lc., 6, 27-31)-la idea de hacer a los demás lo que quisieras que ellos te hicieran a ti- va vinculado al mandato, igualmente conocido, de presentar la otra mejilla. Mateo puso esta idea en un contexto distinto y, una vez más, más inteligible:

Oísteis que fue dicho: Ojo por ojo, y diente por diente. Pero "o os digo: No resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra, y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar la carga por una milla, ve con él dos. (Mt., 5, 38-41.)

Hoy día suele opinarse que la doctrina del «ojo por ojo» es una barbaridad, opinión que con frecuencia se promulga desde los púlpitos cristianos. En los tiempos talmúdicos la doctrina en cuestión ya no se aplicaba literalmente, sino que se interpretaba como la necesidad de que la parte culpable pagase una compensación monetaria adecuada. De hecho, en el Talmud se encuentra un interesante comentario de lo de «ojo por ojo». En él se llega a la conclusión de que no tendría sentido tomarla literalmente, porque, ¿qué sucedería, por ejemplo, si un ciego le sacase un ojo a un vidente? (B. K., 83 b ss.) Sin embargo, es posible que al principio «lo de ojo por ojo» se interpretase literalmente. La forma en que está escrita la doctrina en el Levítico parece señalar en esa dirección: «Y el que causare lesión en su prójimo, según hizo, así le sea hecho: rotura por rotura, ojo por ojo, diente por diente; según la lesión que haya hecho a otro, tal se hará a él» (Lev., 24, 19-20).

Pero, se interprete en sentido literal o metafórico, el principio básico es el mismo, a saber: que quienquiera que sea *responsable* de causar daño a otro debe ser castigado por lo que ha hecho y su castigo debe estar a la altura del daño infligido. ¿Es ésta una doctrina desconocida? En absoluto. Cualquier persona que en el mundo moderno esté familiarizada, siquiera muy ligeramente, con el derecho moderno y los conceptos jurídicos la conocerá. Es, de hecho, la base de todos los sistemas modernos de derecho penal. En este inmenso ámbito de la ley una de las cuestiones fundamentales debe ser siempre saber si el acusado es responsable del daño que se haya flecho. Si, por ejemplo, se derrumba una casa poco después de ser construida y mata a quien vive en ella, ¿quién es responsable? ¿El constructor? No, a menos que el derrumbamiento se deba a la mala calidad de su

trabajo o a negligencia, e incluso entonces ciertamente hoy en día no se tendría por correcto considerarlo un hecho tan grave como un asesinato y ejecutar al constructor (o condenarlo a cadena perpetua), toda vez que falta un elemento muy importante: la intencionalidad. Estos dos conceptos relacionados son primordiales en todo sistema judicial moderno: la responsabilidad y la intencionalidad. Después de todo, ¿qué diferencia hay entre matar a alguien sin querer en un accidente de tráfico o matar a una persona a tiros desde lo alto de un edificio? La intencionalidad. Por tanto, sólo el segundo caso puede considerarse como un asesinato, mientras que el primero es sólo un homicidio involuntario, aunque el resultado final sea el mismo: un ser humano ha perdido la vida.

En el código legal babilonio de Hammurabi, que es anterior al código mosaico, vemos que prevalece una actitud más bien diferente. Si un constructor erige una casa que se derrumba porque ha sido mal edificada y mata al propietario, el propio constructor debe ser condenado a muerte (cláusula 229). Hoy día incluso esto sería considerado excesivamente severo, pero Hammurabi añade que si la persona muerta a causa del derrumbamiento del edificio es el *hijo* del propietario, entonces a quien hay que ejecutar no es al constructor, sino a su *hijo* (cláusula 230). Para nuestra forma de pensar, esto es tan absurdo que incluso hace reír, pero Hammurabi no pretendía que fuera una broma. Lo importante es que no se basó en el principio de responsabilidad. El hecho de que el hijo del constructor no tuviese nada que ver con la edificación de la casa, y que, por ende, no se le pudiera considerar responsable de su hundimiento, no tiene ninguna importancia para el modo de pensar de Hammurabi. Y no es éste un ejemplo aislado. Si un hombre golpea a la hija de otro y le causa la muerte, ¿a quién supone el lector que hay que castigar? Huelga decir que se condenará a muerte *no* al asesino, sino a su *hija* (cláusula 210).

Está claro que ciertas normas del código mosaico tienen por objeto corregir y contrarrestar semejantes faltas de lógica e injusticias. «Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie» (Dt., 19, 21) adquiere una coloración un tanto distinta cuando se contempla sobre el fondo del código babilonio. En Hammurabi el valor que se da a un ojo, un diente o una vida no es en modo alguno fijo: depende enteramente de la categoría social de su propietario. Así, en el caso de que un hombre mate a la hija de otro, ésta no es toda la historia. El caso citado arriba, en el cual la muerte de la hija de otro debe ser compensada con la ejecución de la hija del asesino, sólo es aplicable cuando las familias pertenecen a la nobleza. Sin embargo, si un noble causa la muerte de la hija de un plebeyo, entonces no sólo se le respeta la vida a la hija del noble, sino que a éste sólo se le exige el pago de una multa -bastante fuerte- (cláusula 212). Si la que ha sido asesinada es una esclava, la multa es bastante inferior (cláusula 214).

En el código mosaico, si ambos bandos los forman personas libres, entonces su condición social no tiene nada que ver, aunque *sí* se trata a los esclavos como seres cuyo valor es inferior al de los hombres libres. El principio general es el moderno principio de igualdad ante la ley: «No harás injusticia en el juicio, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al grande; con justicia juzgarás a tu prójimo» (Lev., 19, 15). Este principio, junto con los de responsabilidad e intencionalidad, se halla en el corazón mismo del código de leyes mosaico así como de los modernos sistemas judiciales occidentales. Pero estos principios no se encuentran en las enseñanzas de Jesús, que llega incluso a repudiarlos. Rechaza el principio basado en el «ojo por ojo» a favor del principio amoral «No resistáis al que es malo», el cual, de ser puesto en práctica, sólo conduciría a un brote de delitos, violencia y faltas de honradez de todo género (¡de los que ya hay suficientes sin necesidad de mayor estímulo!). El perdón que concede Jesús a la adúltera también enlaza aquí como un ejemplo más de actitud amoral ante la justicia.

Moralidad sexual

Pero, mientras que es conforme con la no resistencia al mal que predica Jesús, una no resistencia que es perjudicial para la sociedad, su actitud ante la adúltera está en desacuerdo con su actitud general ante la moralidad sexual, que era cualquier cosa menos poco rígida: «Oísteis que fue dicho: No cometerás adulterio. Pero yo os digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt., 5, 27-28). Una vez más, como en tantas otras ocasiones, Jesús difiere específicamente de la ley judía normal adoptando una postura mucho más extrema. Como de costumbre, su postura aquí es tan extrema que carece de sentido. Equipara el pecado de «mirar con codicia» a una mujer con el pecado de adulterio, que es mucho más grave según lo define la ley judía. Si interpretamos que «mirar con codicia» es en esencia sinónimo de «codiciar», entonces esto ya era pecado en la ley judía y, a decir verdad, en los Diez Mandamientos, pero eso sigue sin hacerlo idéntico al adulterio, el cual, por supuesto, también se gana una mención especial en los Diez Mandamientos. En ciertas circunstancias (pero no en todas) el adulterio llevaba consigo la pena de muerte. Pero, ¿cómo decidir el castigo merecido por «mirar con codicia» a una mujer? O, para el caso, ¿cómo podía demostrarse si un hombre era culpable de tal delito o no?

No es que Jesús fuera el único en unir las miradas codiciosas con el adulterio propiamente dicho. Como sabemos por el Talmud, había también algunos rabinos judíos que albergaban este punto de vista: «No solamente al que peca con su cuerpo se le llama adúltero, sino también al que peca con su ojo se le llamará así» (Lev. R., 23,12).

La práctica tradicional judía siempre ha procurado disminuir las oportunidades de excitación sexual segregando los sexos tanto como sea posible. Por este motivo, hasta nuestros días, los hombres y las mujeres se sientan aparte en las sinagogas ortodoxas. En algunas una cortina impide ver a las mujeres y en otras se las confina a una galería de arriba. Algunos judíos muy observantes jamás estrecharán la mano de una mujer, por la misma razón, y las danzas tradicionales judías las ejecutan grupos separados de hombres y mujeres. Si un hombre y una mujer *tuvieran* que bailar juntos, saldrían a la pista sujetando cada uno un extremo de un pañuelo.

Puede que semejantes prácticas parezcan gazmoñas comparadas con lo que se lleva en una época «tolerante» como la nuestra, pero son en esencia un intento de tener los sentimientos sexuales a raya, no de suprimirlos por completo. Así, por ejemplo, *no* dan a entender que las miradas codiciosas equivalgan al adulterio. Si las miradas codiciosas *se equiparan al adulterio*, entonces debemos modificar nuestra opinión no sólo de dichas miradas, sino también del adulterio mismo. Puede que entonces las miradas codiciosas no parezcan ser mejores que el adulterio, pero, por la misma razón, el adulterio no será peor que las miradas codiciosas. Además, una vez un hombre es culpable de esta clase de miradas (¿y cuántos no lo son?), debe considerarse a sí mismo como adúltero. En tal caso, ¿qué puede impedirle que corneta adulterio «real»? Una vez más, el aprobado se ha fijado en un 100 por 100. Sacar un 99 por 100 de nota es tan negativo como sacar un 20 por 100. Así, una vez una miradita codiciosa te ha costado ese 1 por 100, ¿te ves decididamente estimulado a liarle la manta a la cabeza!

Pero Jesús no ha terminado del todo con la cuestión del adulterio:

También fue dicho: Cualquiera que repudie a su mujer, déle carta de divorcio. Pero yo os digo que el que repudia a su mujer, a no ser por causa de fornicación, hace que ella adultere; y el que se casa con la repudiada, comete adulterio. (Mt., 5, 31-32; cf. Lc., 16, 18.)

Desde luego, puede que el divorcio se desmande, como en tiempos recientes ha ocurrido en el mundo occidental, pero su objetivo esencial es ser una especie de válvula de escape, permitir que dos personas «incompatibles» dejen de torturarse mutuamente. Obligar a todos los matrimonios, una vez contraídos, a durar hasta la muerte de uno de los cónyuges sólo puede dar por resultado, *en la práctica*, el estímulo de las aventuras extramatrimoniales, la prostitución e incluso el «divorcio a la italiana» (esto es, el asesinato), todo lo cual ha florecido en los países cristianos que han seguido esta moralidad supuestamente «superior».

¿Por qué, en todo caso, *debería* considerarse que el divorcio conduce inevitablemente al adulterio? Es el resultado de una definición arbitraria por parte de Jesús. Empezando por la injustificada definición del matrimonio como un lazo vitalicio que jamás puede disolverse, cualquier persona casada que tenga relaciones sexuales con alguien que no sea su cónyuge inicial es por definición adúltera, aunque el matrimonio original haya sido disuelto legalmente y la persona con la que el «adúltero» está supuestamente cometiendo adulterio sea su nuevo cónyuge, un cónyuge perfectamente legal. Es, en resumen, un argumento circular. Si no reconoces el divorcio, entonces todas las segundas nupcias pueden calificarse únicamente de adulterio. ¿Por qué? Porque no reconoces las segundas nupcias. ¿Por qué? Porque no reconoces el divorcio. *Quod erat demonstrandum*.

El «mejor casarse que quemarse» de Pablo es en realidad una extensión de las ideas de Jesús sobre la sexualidad: «Digo, pues, a los solteros y a las viudas, que bueno les fuera quedarse como yo; pero si no tienen don de continencia, cásense, pues mejor es casarse que estarse quemando» (1 Cor., 7, 8-9). Una vez uno ha extendido los límites del adulterio, para que en él quepan las «miradas codiciosas» y un nuevo casamiento después del divorcio, no hay que dar un salto tremendo para llegar a considerar que toda actividad sexual - incluyendo el matrimonio mismo- es esencialmente mala. Con Pablo el celibato se convirtió en el ideal sexual cristiano, un ideal en total desacuerdo con la actitud judía ante la vida.

El judaísmo siempre ha procurado tener una visión realista de la naturaleza humana -que es física, material y egoísta- y a tenerla controlada, a raya. El mandato de «amar al prójimo como a ti mismo», que es un ideal difícil pero no imposible, constituye un intento de reducir el egoísmo. Al judío *no* se le insta a amar a su enemigo, que es un ideal inalcanzable y nada práctico, tal como hemos visto, además de ser un ídea que probablemente hace más daño que bien. En vez de ello, se le pide que ayude a su enemigo de una manera práctica:

Si encontrases el buey de tu enemigo o su asno extraviado, vuelve a llevárselo. Si vieras el asno del que te aborrece caído debajo de su carga, ¿le dejarás sin ayuda? Antes bien le ayudarás a levantarlo. (Éx., 23, 4-5.)

Aquí no tenemos ninguna idea fantasiosa ni ningún ideal altisonante, sino un mandamiento práctico que está al alcance de todo el mundo. Si bien ayudas a tu enemigo, no se te pide que le «ames», ni siquiera que le tengas simpatía, pero la cooperación que se te pide sin duda es más probable que os reconcilie que todas las hipocresías altisonantes de aquellos que proclaman el «amor» pero que ni siquiera practican la cortesía más elemental.

De modo parecido, la actitud judía ante la sexualidad no consiste en tratar de suprimirla, sino más bien en llevar el deseo sexual por cauces socialmente aceptables. El adulterio es condenado, pero está definido cuidadosamente y se establecen distinciones entre varios tipos de adulterio. Si una mujer casada comete adulterio, debe ser ejecutada junto con su compañero de delito (Dt., 22, 22). Sin embargo, si la mujer está desposada pero aún no casada, ambos adúlteros serán lapidados hasta morir sólo si el adulterio ha tenido lugar en una zona urbana; pero si ha ocurrido en el campo, entonces solo se ejecutará al hombre y la mujer quedará sana y salva (Dt., 22, 23-27). Mas si la mujer es una virgen que ni siquiera esté desposada, entonces lo único que deberá hacer el hombre es pagarle al padre de la muchacha cincuenta piezas de plata y se casará con ella (lo que es tal vez una especie de cadena perpetua!). (Dt., 22, 28-29.)

¿A qué vienen unas discrepancias tan grandes en el tratamiento del mismo delito? Sin duda el adulterio es siempre el adulterio, ¿no es así? Nada de eso. Tenemos ante nosotros un ejemplo excelente de la naturaleza práctica de la ley judía. Puede que no estemos de acuerdo con la premisa -que está presente en toda la Biblia- de que una esposa «pertenece» a su marido, pero, una vez la hayamos identificado, veremos que desaparecen las aparentes incongruencias entre los distintos castigos que se aplican a tipos diferentes de adulterio. Así, si partimos de la suposición de que una mujer casada «pertenece» a su marido, entonces está claro que todo el que cometa adulterio con ella perjudica al marido, como también le perjudica ella al consentirlo. De ahí el severo castigo que se aplica a este tipo de adulterio. Por la misma razón, sin embargo, una virgen soltera y no desposada no «pertenece» a ningún hombre (excepto, en un sentido más bien diferente, a su padre), motivo por el cual el adulterio cometido con ella se castiga de un modo mucho menos severo. El caso de la mujer desposada pero no casada cae entre estos dos extremos. Como «pertenece» a su prometido, se espera de ella que oponga resistencia al acoso de cualquier otro hombre. Por esto se libra del castigo si el hecho ocurre en el campo: se supone que gritó pidiendo ayuda y que nadie oyó sus gritos. Pero si ocurre en la ciudad, entonces se sabe que *no* gritó pidiendo auxilio, lo cual, por supuesto, sólo puede significar que fue parte complaciente en el acto adúltero y, por tanto, parte en el daño infligido a su prometido.

Vemos que una vez más intervienen aquí los principios de responsabilidad y de hacer que el castigo esté en consonancia con el daño infligido. La naturaleza humana es reprimida en bien del conjunto de la comunidad. Tanto el cristianismo como el judaísmo suponen que la sexualidad fue creada por la naturaleza como mecanismo para la propagación de las especies. Basándose en esto, es muy comprensible que se condene toda forma de actividad sexual que de ningún modo pueda conducir a la procreación: la masturbación y la homosexualidad no son más que dos ejemplos de ello. Pero no es nada comprensible que se considere como esencialmente mala *toda* actividad sexual, *incluyendo las relaciones sexuales en el matrimonio*. Pese a ello, eso es exactamente lo que hace Pablo y, al hacerlo, desafía abiertamente a la naturaleza y trata de negarla. Por consiguiente, al igual que en el caso del mandato de «amar al enemigo», también la elevación del celibato como ideal sexual no sólo es un intento desesperado de colocar un ideal imposible en el lugar de una meta práctica y alcanzable, sino también de sustituir lo natural por lo antinatural. Lo cual es precisamente la razón por la que resulta inalcanzable precisamente *porque* es antinatural.

Pero la postura de Pablo ante la moralidad sexual, ¿es realmente más extrema que la atribuida a Jesús? Quizá no. Por ejemplo, ¿qué debemos deducir de un pasaje conocido pero mal entendido que es importante tomar nota de ello- viene inmediatamente *después* del pasaje de Mateo que hemos citado hace unos momentos, aquel en el que Jesús equipara las miradas codiciosas con el adulterio (Mt., 5, 27-28), e inmediatamente *antes* de su disquisición sobre el divorcio (Mt., 5, 31-32)?

Por tanto, si tu ojo derecho te es ocasión de caer, sácalo y échalo de ti; pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno. Y si tu mano derecha te es ocasión de caer, córtala, y échala de ti; pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno. (Mt., 5, 29-30.)

Esto no *parece* tener nada que ver con el comentario sobre moralidad sexual en mitad del cual aparece, aunque se repite en Marcos y en otros versículos de Mateo, si bien en un contexto no sexual (Mc., 9, 43-47; Mt., 18, 8-9). Pero ¿qué significa? En vista del extremismo que es tan característico de las enseñanzas de Jesús, sería temerario y precipitado sacar la conclusión de que no es posible que haya que interpretarlo literalmente. Y sin duda había quienes se comportaban de esta manera. Tenemos, por ejemplo, al primitivo héroe romano Mucio Escérola, de quien se dice que metió la mano derecha en un brasero encendido a fin de «castigarla» por

haber matado a quien no quería matar (había confundido a un secretario con el rey etrusco Lars Porsena, a quien nuestro héroe había venido a asesinar). Luego, tal vez más cerca de casa, tenemos a los denominados *galli*, los sacerdotes del culto de Cibele, los cuales se castraban a sí mismos empujados por su frenesí por la diosa. Aunque ni Jesús ni Pablo abogaron jamás por la castración, y aunque el cristianismo conservó la prohibición judía según la cual las personas físicamente mutiladas no podían participar plenamente en la vida religiosa, a pesar de todo ello el principio básico que hay debajo es en esencia el mismo que impulsó a Pablo a ensalzar el celibato como estado sexual ideal, principio al que indudablemente hay que ver como, por lo menos, uno de los factores que condujeron a la ascensión del monaquismo.

Lo fundamental es la creencia de que la sexualidad en cualquiera de sus manifestaciones, incluyendo el matrimonio, es esencialmente «sucio», creencia que en modo alguno ha desaparecido incluso en nuestros días. Si se considera que es algo «sucio», la sexualidad se convierte en algo que debemos evitar en la medida de lo posible. El celibato verdadero, como han comprobado muchas personas que han hecho juramento de castidad, no es nada fácil de sostener. Siendo así, ¿no debe castigarse al miembro culpable que nos ha hecho pecar? Es muy posible que se trate del ojo o de la mano, a los que Jesús menciona por su nombre, pero, ¿no cabe la posibilidad de que estuviera pensando en otro órgano, uno cuyo nombre no se atrevió a pronunciar, pero que, a pesar de ello, se asocia más estrechamente con la sexualidad -y especialmente, por supuesto, con el pecado en este contexto sexual- que la mano o el ojo?

Esta interpretación enlaza también con la forma en que Jesús veía la tentación. «No nos dejes caer en la tentación», dice su plegaria, *¡no* «danos fuerza para resistir a la tentación»!

Pero, por de pronto, ¿de dónde salió la idea de que la sexualidad era «sucio»? Ciertamente, no se trata de una idea judía. Porque, si bien la religión judía siempre ha adoptado una actitud un tanto gazmoña, y si bien siempre ha castigado toda manifestación sexual a la que considerase como «antinatural», la sexualidad propiamente dicha jamás ha sido tenida por sucia y el ideal en este terreno ha sido siempre la satisfacción sexual en el matrimonio.

Sin embargo, durante mucho tiempo antes del nacimiento de Jesús había existido una tendencia del pensamiento social y filosófico griego para la cual toda manifestación sexual era > por extraño que parezca, «contraria a la naturaleza», definiéndose ésta en términos de la autosuficiencia de un individuo que viviese por su cuenta. Esta escuela del pensamiento, en la que se incluían los llamados «cínicos» y «estoicos», rechazaba en su totalidad la vertiente física y material de la vida, pues creía que el *placer* físico y material era el peor enemigo de la *felicidad* humana, la cual era un valor puramente espiritual. El «placer» no incluía sólo el goce sexual, la buena comida, la comodidad y cualquier otro deleite físico o material.

El primer pensador vinculado a estas ideas fue el famoso filósofo Diógenes el Cínico, llamado así por la palabra griega que significa 'perro', toda vez que adoptaba una postura tan agresivamente antisocial que decían que se pasaba el tiempo «gruñendo». Diógenes vivía en un barril, pues opinaba que una casa era demasiado complicada para sus necesidades y, por consiguiente, «contrarias a la naturaleza». El barril también le servía de vestido, ya que también la ropa era «contraria a la naturaleza». Hasta el emperador romano Marco Aurelio, que vivió más de un siglo después de la época de Jesús, y que era un célebre filósofo estoico, escribió en sus memorias: «Un hombre puede vivir bien *incluso* en un palacio». Lo que en esencia quería decir era que vivir en medio del lujo y la comodidad, atendido por innumerables criados, era «contrario a la naturaleza» porque inducía al placer, es decir, al extremo opuesto de la felicidad. Podía vivírse mucho mejor en una cueva, un barril o una tumba. Otro filósofo estoico, Epicteto, era en realidad un esclavo, pero, lejos de abogar por la abolición de la esclavitud, la consideraba simplemente como algo «externo», una parte del lado puramente físico de la vida y, por ende, sin ninguna importancia.

Esta forma de ver la vida podría resumirse en la consigna griega *sóma séma*, que significa el cuerpo es la tumba (del alma)!. El cuerpo -esto es, la totalidad de la vertiente física y material de la vida- era visto como unos grilletes que atenazaban al espíritu y le impedían remontarse en lo alto. Sólo negándose a uno mismo todo placer físico o material podía albergarse la esperanza de conservarse como ser verdaderamente humano, un ser espiritual, y alcanzar de este modo la felicidad verdadera.

Aunque cuesta creerlo, este tipo de opinión tuvo influencia durante mucho tiempo. El propio Diógenes era contemporáneo de mayor edad de Alejandro Magno, que dedicó al filósofo el cumplido definitivo (que no le fue correspondido) al decir: «Si yo no fuera Alejandro, me gustaría ser Diógenes». Pero el estoicismo seguía floreciendo quinientos años más tarde, que fue la época en que vivió Marco Aurelio. Las clases altas y los ricos podían proteger sus privilegios detrás de una barricada de filosofía estoica, declarando que cosas como la riqueza y la categoría social eran insignificancias, incluso claras desventajas en la búsqueda de la felicidad. A las clases bajas, los pobres e incluso los esclavos el estoicismo les ofrecía consuelo por exactamente el mismo motivo: la pobreza, las penalidades físicas y las privaciones no eran si no cosas «externas», a las que se podía pasar tranquilamente por alto, o, mejor aún, ventajas en el camino que llevaba a la felicidad, pues aligeraban la carga física que el espíritu tenía que soportar. Según el estoicismo, el único hombre verdaderamente rico era el sabio, es decir, el hombre conocedor de la sabiduría estoica. Este ser superior era también el único rey verdadero y para el caso, el único hombre verdaderamente libre (prescindiendo de su condición social); el resto de la

población eran esclavos: esclavos de su cuerpo, del dinero o del placer.

En vista de la influencia generalizada que tenía el pensamiento estoico, apenas ha de extrañarnos encontrar reflejos del mismo en el cristianismo. No quiero decir que el cristianismo tomase en préstamo de forma deliberada o incluso inconscientemente, ideas estoicas, sino simplemente que absorbió unas ideas que flotaban en gran número por el aire.

Ricos y Pobres

«Porque raíz de todos los males es el amor al dinero» (1 Tím., 6, 10) es uno de los textos cristianos más conocidos, pero se trata de una afirmación de estoicismo puro. Cuando un joven le pregunta cómo se alcanza la «vida eterna», Jesús le contesta: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos». Ante la insistencia del joven, destaca varios de ellos: «No matarás. No adulterarás. No hurtarás. No dirás falso testimonio. Honra a tu padre y a tu madre; y, amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt., 19, 16-19). Pero el interlocutor de Jesús todavía no se da por satisfecho. Después de declarar que ha observado todos los mandamientos indicados por Jesús pregunta: «¿Qué más me falta?» (Mt., 19, 20). La respuesta de Jesús es sorprendente. Hasta este momento ha contestado puramente en términos de la ley judía, pero ahora se aparta de ella violentamente: «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven y sígueme» (Mt., 19, 21). Luego, volviéndose a sus discípulos, añade:

De cierto os digo, que difícilmente entrará un rico en el reino de los cielos. Otra vez os digo, que es más fácil pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de Dios. (Mt., 19, 23-24; cf Mc., 10, 25; Lc., 18, 25.)

A pesar de los giros de los comentaristas, muchos de los cuales han encontrado esta doctrina tan dolorosa como el joven rico que supuestamente la propició, su sentido es muy obvio. El hombre rico no tiene en realidad que haber *hecho* nada para que se le impida entrar en el cielo; ser rico es suficiente pecado.

A la luz de esto, la parábola de Lázaro y del hombre rico se hace menos ambigua de lo que suele suponerse. Lo único que se nos dice es que había un rico «que se vestía de púrpura y de lino fino» y hacía cada día banquete con esplendor» (Lc.> 16, 19). No se nos dice nada más sobre la vida que llevaba el rico. No sabemos si era generoso o mezquino, honrado o tramposo. Ni siquiera se nos da su nombre. Se nos dice empero, que había un pobre «lleno de llagas» que se llamaba Lázaro, que se tumbaba ante la puerta del rico y «ansiaba saciarse de las migajas que caían de la mesa del rico» (Lc., 16> 21). Dado que a lo que parece no había ninguna relación entre Lázaro y el hombre rico, el hecho de que aquél permaneciera en la puerta de éste evidentemente significa que *sí* se alimentaba de las migajas que dejaba el rico. El castigo que recibió el rico después de morir, tormento en el ardiente horno del infierno, es obvio que le fue aplicado por el único motivo de ser rico, como supuestamente le dice Abraham cuando se queja de su injusto destino:

Hijo, acuérdate que recibiste tus bienes en tu vida, y Lázaro también males; pero ahora éste es consolado aquí, y tú atormentado. Además de todo esto, una gran sima está puesta entre nosotros y vosotros, de manera que los que quisieren pasar de aquí a vosotros, no pueden, ni de allá pasar acá. (Lc., 16, 25-26.)

No se menciona específicamente ningún pecado o catálogo de pecados que el hombre rico haya cometido contra Lázaro u otra persona. La doctrina que aquí se expresa es sencillamente de inversión automática: los que prosperan en vida sufrirán en la muerte y viceversa.

Una doctrina parecida se encuentra en la versión de las bienaventuranzas de Lucas:

*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.
Mas ¡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.
(Lc., 6, 20-21, 24-25.)*

Una vez más, en ninguna parte se da a entender que los ricos y prósperos hayan hecho algo malo -aparte de su riqueza y su prosperidad- ni se da a entender que haya algún mérito en los pobres y desdichados -aparte de su

pobreza y su desdicha-. La versión más conocida de las bienaventuranzas que se encuentran en Mateo tiene un tono muy distinto (Mt., 5, 3-11). En ella no se bendice a los pobres, sino a los «pobres de espíritu» lo que es un concepto del todo diferente. No se satisfará a los que padecen hambre físico como en Lucas sino a «los que tienen hambre y sed de justicia». En cuanto a los ricos, no se les menciona para nada. En pocas palabras, las cualidades que Mateo señala como merecedoras de una recompensa son de índole espiritual, mientras que las que cita Lucas son circunstancias

¿Cuál de las dos versiones es más auténtica? Apenas importa. Aunque resultase que la versión de Lucas fuera una versión modificada de la de Mateo, en los evangelios se atribuyen a Jesús suficientes comentarios de esta clase para que sea difícil decir que las ideas del «evangelio social» se derivan enteramente de una época posterior a la muerte de Jesús. Lo mismo cabe decir de los intentos de reinterpretar la versión de Lucas en sentido metafórico y de esta manera equipararla en esencia a la de Mateo. Aun en el supuesto de que esto fuera factible -y yo no creo que lo sea-, seguiría habiendo las alusiones inequívocas a la riqueza y la pobreza en sentido material que ya hemos examinado.

Ambas versiones se apartan de las actitudes judías, pero en direcciones diferentes. La idea de que se bendice a los que «tienen hambre y sed de justicia» se aproxima mucho a la enseñanza judía según la cual «La justicia» la justicia seguirás» (Dt., 16, 20): la palabra hebrea que aquí se traduce por «justicia» es *tsedeq*, cuya mejor representación en griego es *dikaionuné*, que, a decir, verdad, es la palabra que en la bienaventuranza de Mateo encontramos traducida por «justicia», que es también la traducción habitual de *tsedeq*.

Hasta aquí, santo y bueno. Pero «bienaventurados los mansos» mucho de penalidades y sufrimientos, especialmente en los profetas no es una creencia judía ni mucho menos. En la Biblia judía se habla -los sufrimientos del pueblo judío-, pero el sufrimiento nunca se presenta como un ideal. El pueblo judío será salvado de sus sufrimientos, mas no ha de ganarse la salvación mediante el sufrimiento. El sufrimiento no tiene ningún mérito propio. No es, por supuesto, que la mansedumbre haya sido alguna vez un ideal cristiano en la práctica. Pertenece al tipo de concepto al que también pertenecen «presenta la otra mejilla» y «amar al enemigo», ideales que son tan imposibles de alcanzar, como hemos visto, que llevan sólo a la hipocresía.

Quizás aún más importante que la imposibilidad de alcanzar tales ideales sea su *carácter antinatural*. La mansedumbre es tan contraria a la naturaleza humana como el presentar la otra mejilla y amar al enemigo, toda vez que coloca a la persona mansa a merced de sus enemigos. Dicho de otro modo, no es una buena salvaguardia para la *supervivencia*, y no cabe la menor duda de que la supervivencia es el principal instinto natural de todo animal, incluyendo el humano. Por tanto, en sentido biológico estricto, así como en el sentido coloquial corriente, estos ideales son *antinaturales*.

Es esta antinaturalidad la que cabe ver como principal factor en común entre las dos versiones de las bienaventuranzas. Porque, si es antinatural elevar la mansedumbre a la categoría de virtud, entonces también lo es declarar que la pobreza y la desdicha constituyen el ideal social. Es antinatural en el sentido de que salta a la vista que el hombre tiene un instinto natural que le impulsa a pasarlo bien y a vivir tan cómodamente como sea posible. Negar estos instintos e invertir los valores para que, como insistían los estoicos, el *placer* se convierta en lo contrario de la *felicidad*, y la felicidad -la única meta que merece la pena- pase a ser identificada con una negación de todo tipo de placer, es decididamente *antinatural* (aunque los estoicos, por supuesto, redefinieron también el término «naturaleza», como hemos visto, haciendo que significase lo contrario de lo que está claro que debería significar).

El judaísmo siempre ha reconocido la naturaleza humana como lo que es y, sin intentar lo imposible remodelándola por completo de acuerdo con alguna idea filosófica abstracta, ha tratado de limitar sus peores excesos. Abraham, en cuya boca se ponen los improbables sentimientos que hemos citado más arriba y que supuestamente dirigió al rico que se estaba quemando en el infierno, era también un hombre rico según el Libro del Génesis, siendo su riqueza una de las *bendiciones* que Dios le había concedido. De modo parecido, en el libro de Job la riqueza es una señal del favor divino. Al empezar el libro Job tiene siete mil ovejas, tres mil camellos, quinientos bueyes y quinientos asnos, además de muchísimos esclavos (Job, 1, 3). Se nos dice que era «el varón más grande que todos los orientales» (1, 3). Sin embargo, cuando es puesto a prueba, lo pierde todo, incluyendo a sus hijos (1, 13-19). Una vez ha «superado» esta prueba, recupera su riqueza: «y [Jehová] aumentó al doble todas las cosas que habían sido de Job» (42,10).

Pero es tal vez el Libro del Deuteronomio donde este concepto halla su expresión más directa:

Si obedeciereis cuidadosamente a mis mandamientos que yo os prescribo hoy, amando a Jehová vuestro Dios, y sirviéndole con todo vuestro corazón, y con toda vuestra alma, yo daré la lluvia de vuestra tierra a su tiempo, la temprana y la tardía; y recogerás tu grano, tu vino y tu aceite. Daré también hierba en tu campo para tus ganados; y comerás, y te saciarás. (Dt., 11, 13-15.)

Nada podría ser más claro o más directo: la obediencia a los mandamientos de Dios proporcionará recompensas físicas y materiales tangibles. Pero hay que insistir una y otra vez en que esto *no* implica la

aprobación de quienes amasen fortuna indiscriminadamente y sin pensar en la difícil situación de los demás.

Al contrario, a todo judío se le ordena lo siguiente: «Porque no faltarán menesterosos en medio de la tierra; por eso yo te mando, diciendo: Abrirás tu mano a tu hermano, al pobre y al menesteroso en tu tierra» (Dr., 15, 11). A este mandato general lo apoyan mandamientos más concretos, siendo uno de los más hermosos y al mismo tiempo más sencillos: «No retendrás el salario del jornalero en tu casa hasta la mañana» (Lev., 19, 13). Esta ley conmovedoramente sencilla protege los intereses del jornalero que necesita que se le pague puntualmente su jornal para el sustento propio y de su familia. Otra ley parecida que, que yo sepa, no tiene paralelo en ningún código de leyes, es la que exige al agricultor judío que deje una franja de cosechas no recogidas en sus campos y Viñas y que le prohíbe las espigas de trigo o los frutos que hayan caído al suelo: «para el pobre y para el extranjero lo dejarás» (Lev., 19, 10). La aplicación práctica de esta ley, por supuesto, es el fondo de la encantadora historia romántica de Rut y Booz, señal de que la ley no era un simple ideal elocuente y etéreo, sino un programa práctico de socorro a la pobreza.

Pero, de todos los libros de la Biblia ninguno se preocupa tanto por la suerte del pobre como el Libro de los Salmos, donde la actitud ante la pobreza y la riqueza quizá se acerque más que ninguna otra al punto de vista cristiano. A los pobres se les identifica a menudo con la justicia, mientras que la maldad se relaciona con la riqueza:

*Porque el malo se jacta del deseo de su alma,
bendice al codicioso, y desprecia a Jehová;
El malo, por la altivez de su rostro, no busca a Dios;
no hay Dios en ninguno de sus pensamientos.
(Salmo 10, 3-4.)*

Es innegable que en este salmo se reconoce que la riqueza y el éxito en el mundo tienden a hacer que el hombre no preste atención a Dios y se vea a sí mismo como divino. Se trata de una innegable tendencia psicológica, aunque en modo alguno universal. Es muy posible que este reconocimiento fuera uno de los factores que llevaron al cristianismo a vilipendiar la riqueza, pero la conclusión judía que se sacará del reconocimiento de esta verdad psicológica es muy distinta de la cristiana. El cristianismo ahoga por una evitación del todo irrazonable -y antinatural- de la riqueza y por el cultivo de la pobreza. Pero el salmista ofrece un mensaje diferente:

*Levántate, oh Jehová Dios, alza tu mano;
no te olvides de los pobres.
Quebranta tú el brazo del inicuo,
y persigue la maldad del malo hasta que no halles ninguna.
El deseo de los humildes oíste, oh Jehová;
tu dispones su corazón, y haces atento tu oído,
para juzgar al huérfano y al oprimido,
a fin de que no vuelva más a hacer violencia el hombre de la tierra.
(Salmos 10, 12, 15, 17-18.)*

Tal como vimos, en los evangelios ser rico es en sí mismo un pecado, lo bastante grave como para verse excluido del «reino de los cielos». Aquí, en contraste, la riqueza no se ve como *equivalente* de la maldad, sino como la posible *causa* psicológica de la misma. A los malvados no se les condena por ser ricos, sino por ser malvados. Otra diferencia vital está en la actitud ante la mansedumbre. En las bienaventuranzas de Mateo la mansedumbre es en sí misma encomiable, tanto que quien sea manso ganará «la tierra». Aquí, sin embargo, la mansedumbre se considera como una manifestación de debilidad que el salmista ruega a Dios que venza. Lejos de ser una ventaja, por tanto, la mansedumbre aparece como una incapacidad grave. La plegaria, pues, no es para pedir mansedumbre -deseo antinatural-, sino para pedir la cualidad sana, normal y natural de la *fuerza*.

CAPÍTULO 9 - CRISTIANISMO Y VERDAD

«¿Qué es la verdad?» El eco de las palabras de Pilato ha atravesado los siglos. Este resonante desafío, que no halla respuesta ni puede hallarla, lo pone Juan en boca del gobernador romano como respuesta a la arrogante declaración de Jesús en el sentido de que el propósito por el que vino al mundo fue «para dar testimonio a la verdad» (18, 37-38).

¿En qué medida es cierta la crónica bíblica de la creación? La publicación en 1859 del *Origen de las especies* de Darwin inició una de las mayores disputas religiosas de la historia, disputa que todavía no ha terminado del todo. Incluso hoy día hay «creacionistas» que rechazan de entrada la teoría de la evolución por

considerarla que es contraria al Libro del Génesis, al que se supone literalmente cierto. Si la crónica bíblica se interpreta de esta manera, entonces está claro que la evolución y la creación son explicaciones incompatibles y mutuamente excluyentes del mismo grupo de fenómenos.

Sin embargo, hace ya tiempo que pensadores religiosos menos fundamentalistas ven el problema bajo una luz muy distinta. Ya no se trata de que el Génesis tenga razón y Darwin se equivoque o viceversa. Ambas explicaciones pueden ser verdaderas de formas distintas, siempre y cuando la crónica no se interprete en un sentido estrechamente literal. Después de todo, ambas crónicas nos ofrecen más o menos la misma progresión de formas de vida, empezando por las plantas y culminando con el hombre. Los principales obstáculos al acuerdo han sido, primero, la escala temporal de la Biblia y, segundo, el hecho de que atribuya a la voluntad divina todo el proceso y, a decir verdad, cada una de las etapas del mismo. Pero, como por regla general se reconoce hoy día, ninguno de estos obstáculos es insuperable. Si el «día» de la Biblia se interpreta como una representación figurativa de millones de años, el primer obstáculo desaparece fácilmente. En cuanto al papel activo de Dios en la creación, en realidad no contradice ningún aspecto de la teoría darwiniana, sino que se limita a ofrecer una explicación teológica de la fuerza motriz que hay detrás del notable proceso de evolución.

Es interesante observar que las objeciones teológicas a la teoría de Darwin han procedido mucho más de cristianos que de judíos. De hecho, siete siglos antes del *Origen de las especies* el filósofo judío Maimónides ya había declarado textualmente que la crónica bíblica de la creación no debía tomarse literalmente; y no era él el único pensador judío que albergaba esta opinión. ¿Por qué, pues, las revelaciones de Darwin golpearon el *cristianismo* con una fuerza tan devastadora? La razón, a mi juicio, es la misma que ya hemos encontrado en varias ocasiones previas, a saber: que, a diferencia del judaísmo, el cristianismo depende para su existencia de la aceptación como hecho de una improbable afirmación histórica. Por este motivo el cristianismo siempre ha sido más vulnerable al ataque histórico que el judaísmo. No es casualidad que sean los cristianos, más que los judíos, a quienes interesa encontrar los restos del arca de Noé en la cima del monte Ararat; y no ha de extrañar a nadie que la autenticidad del sudario de Turín se haya convertido en un problema tan central para el clero y para el conjunto de los fieles cristianos incluso en este siglo XX supuestamente ilustrado.

Si resultara que Abraham jamás existió, que José fue siempre egipcio o que los milagros atribuidos a Moisés nunca tuvieron lugar, la validez del judaísmo no disminuiría ni pizca. El judaísmo, de hecho, está enraizado en la historia, la larga historia del pueblo judío, pero no depende de la verdad literal o de la exactitud de determinado acontecimiento o episodio bíblico. Las líneas generales de la historia judía están profunda e indeleblemente marcadas en el mapa del tiempo, y es esta antigua herencia de cultura, ley y vida la que ha dado a los judíos, a lo largo de toda la historia, ese singular sentido de la identidad que *es* el judaísmo.

Paradójicamente, pues, la suerte del arca de Noé o de los milagros de Moisés es menos crucial para el judaísmo que para el cristianismo. Porque la menor mella en el tejido de la verdad bíblica literal puede provocar el derrumbamiento de todo el edificio cristiano, ya que se apoya en una premisa histórica muy precaria: la historia de Jesús (¡por no citar la presión extra que sobre toda la estructura ejercen las contradicciones que hay en dicha historia!). Si la biografía de Abraham, padre fundador de la religión judía, es atacada, ¿cómo puede permanecer ileso la del fundador del cristianismo? Si los milagros de Moisés son rechazados, ¿cómo pueden rescatarse los de Jesús? Si el traslado de Elías al cielo carece de credibilidad, ¿por qué iba a ser más convincente la resurrección o la ascensión de Jesús?

¿Hay que extrañarse de que la jerarquía de la Iglesia reaccionara tan violentamente en contra de la teoría darwiniana de la evolución? Pero el obispo Wilberforce y los demás adversarios clericales de Darwin no fueron los únicos teólogos que -consciente o inconscientemente- identificaron la suerte del Génesis con la del evangelio cristiano. Por extraño que parezca, se observa una actitud muy semejante entre los teólogos radicales cristianos del siglo XX. Del mismo modo que sus predecesores del siglo XIX sintieron la necesidad de acudir a la verdad literal del Génesis para salvar los evangelios del ataque, ellos rechazan la verdad literal de los evangelios como parte de la «desmitificación» del conjunto de la Biblia. La cita que viene a continuación es un buen ejemplo de la suerte que han corrido algunas doctrinas cristológicas básicas bajo el impacto de esta actitud:

Jesús es «el hombre para los demás», aquel en quien el amor se ha hecho cargo de todo, aquel que está absolutamente abierto y unido al Terreno de su ser. Y esta «vida para los demás, a través de la participación en el Ser de Dios», es trascendencia. Porque en este punto, de amor, de amor «al máximo», encontramos a Dios, la «profundidad» última de nuestro ser, lo incondicional en lo condicionado. Esto es lo que quiere decir el Nuevo Testamento al afirmar que «Dios era en Cristo» y que «lo que Dios era la palabra era». Porque Cristo era total y completamente «el hombre para los demás», porque era amor, era «uno con el Padre», porque «Dios es amor». Pero por esta misma razón era enteramente hombre, el hijo de hombre, el siervo del Señor. Era en verdad «uno de nosotros» ... La vida de Dios, la Palabra de Amor última en la que todas las cosas hallan coherencia, es materializada completamente, incondicionalmente y sin reserva en la vida de un hombre, el hombre para los demás y el hombre para Dios. Es hombre perfecto y Dios perfecto -no

como mezcla de aceite y agua, de lo natural y lo sobrenatural-, sino como la encarnación a través de la obediencia del «más allá en medio de nosotros», de la transcendencia del amor. (J. A. T. Robinson, Honest to God, 1963, p. 76.)

Hay aquí esencialmente dos equiparaciones. La primera equipara el concepto de «Dios» con una fuerza *dentro* del individuo más que un Dios «allá arriba» o incluso «allí fuera». Luego viene la equiparación de Jesús con este «Dios» redefinido. El retrato resultante es de un ser que es a la vez plenamente humano y plenamente divino puesto que, en todo caso, al elemento divino ya no se le ve como algo separado del elemento humano, sino como parte integrante de él.

Pero, ¿qué significa realmente todo esto? Despojados de la jerga, el Jesús que sale de este proceso de redefinición no es más que el habitual «buen hombre» ejemplar identificación que crea más problemas de los que resuelve. El Jesús de los evangelios ciertamente *predica* el desinterés, pero no lo practica. Les dice a sus seguidores que presenten la otra mejilla y que amen a sus enemigos, pero tampoco vemos que él lo haga. Y hay que insistir en que estamos hablando de las crónicas que de Jesús hacen los evangelios, no de algún tratado hostil escrito por judíos o de alguna mordaz sátira pagana. ¿Y qué encontramos? Encontramos a Jesús lanzando maldiciones sobre las cabezas de sus enemigos (por ejemplo, Lc., 11. 42-52) o -incluso recurriendo a la violencia física contra ellos (Jn., 2, 15). Pero no sólo deja Jesús de estar a la altura de sus propios mandatos en lo que respecta a los enemigos: su propia familia -y su madre, María, no es una excepción- es echada a cajas destempladas, como hemos tenido ocasión de ver en un capítulo anterior. En cuanto a su proverbial humildad, pocas señales de ella hay en los evangelios. Por el contrario, como también hemos visto antes, aparece repetidamente como hombre pomposo y engreído.

Sorprende la frecuencia con que las páginas de los evangelios nos muestran un Jesús que dista de ser perfecto. Ello es doblemente significativo. No sólo contrasta vivamente con las enseñanzas de Jesús, sino que, por esta razón entre otras, también constituyen pruebas *prima lacio* del Jesús histórico.

Y, pese a ello, al descartar la «búsqueda del Jesús histórico», diciendo que no viene al caso, la teología radical cristiana del siglo XX no ha conseguido otra cosa que sustituir un retrato más o menos aproximado -y, bien mirado, no muy lisonjero de Jesús el judío, que sale del escrutinio cuidadoso de los propios evangelios, por una imagen confusa y vaga, muy idealizada de «Jesús», el hombre para los demás», el fruto, no de datos históricos, sino de teologías abstractas.

Pero puede que el lector se pregunte por qué hay necesidad de intentar un retrato de Jesús el hombre, especialmente si ello es tan ajeno al caso como afirman los teólogos radicales. La respuesta es que la figura de Jesús es tan fundamental para el cristianismo que los cristianos no pueden dejar de pensar en él como ser humano, por mucho que los teólogos de altas miras digan que hacerlo es inútil, que no viene al caso o ambas cosas a la vez.

Sin embargo, tal como señalábamos en los capítulos 6 y 7, mantener a Jesús en un nivel teológico elevado, bajo la guisa de «Dios el hijo», evita muchas de las dificultades relacionadas con aquel personaje mucho más problemático que es «Jesús el aspirante a Mesías». Pero adoptar este enfoque sería convertir a Jesús en otro dios pagano y nada más, en otro culto politeísta y misterioso. Dicho de otra forma, se perdería el atractivo esencial del cristianismo, el atractivo de una figura salvadora de quien se cree que vivió en el mundo real como ser real, de carne y hueso.

Hay también otra razón por la cual el cristianismo nunca puede escapar de la «búsqueda del Jesús histórico» y se trata de la razón más importante de todas, a saber: que salta a la vista que los evangelios fueron escritos en términos de un Jesús histórico que vivía y respiraba y que ellos se empeñan en demostrar que era el Mesías de los judíos.

Incluso cuando se disfraza o se oculta, la pretensión mesiánica se encuentra en el corazón mismo del cristianismo. La mayoría de los títulos que se conceden a Jesús y la mayoría de los poderes con los que se le reviste nacen directa o indirectamente de la citada pretensión, tanto si se le presenta como salvador, sacerdote o rey, «príncipe de paz», «el buen pastor», «la luz del mundo», o sencillamente como «hijo de Dios» o «Cristo». Salvación, sacerdocio y realeza son tres facetas básicas del papel mesiánico, y no son aspectos menos fundamentales del mismo la función del Mesías como maestro, ejemplo humano y su posición como agente elegido de Dios en la tierra.

La pretensión mesiánica es sin duda la mayor ventaja de Jesús. Pero hay un pequeño inconveniente. El título es exclusivo. Al igual que la zapatilla de la Cenicienta, le sentará bien al aspirante legítimo y a nadie más que a él. Y el inconveniente es que la pretensión de Jesús es falsa. *No* nació en Belén; *no* era vástago de la casa real de David; y ninguna de las profecías mesiánicas le sienta bien.

Así, pues, ¿para qué molestarse? ¿Por qué tomarse la molestia de inventar pruebas, falsificar registros e incluso, en una ocasión, inventar «textos-pruebas» bíblicos que no existían con el único objeto de reclamar un título judío para Jesús?, especialmente si se tiene en cuenta que toda la campaña publicitaria no iba dirigida a un mercado judío sino más bien a los paganos, la mayoría de los cuales probablemente nunca había oído hablar de Moisés y mucho menos del rey David o de Belén.

Este es precisamente el dilema del cristianismo. Reclamar el título mesiánico para Jesús entraña falsificar las pruebas, pero *no* reclamarlo deja pocas opciones salvo la de presentarlo como una deidad pagana más, lo cual difícilmente agrada a los primeros líderes y propagandistas, judíos casi todos ellos, de la nueva religión.

En todo caso, el mercado ya estaba saturado de cultos recién inventados y de dioses exóticos y poco beneficios habría sacado el cristianismo del hecho de que lo considerasen meramente como uno -más de los mismos. Para una religión, la antigüedad era la mejor garantía de respetabilidad. Así lo reconocieron los padres de la Iglesia y por este motivo Tertuliano, que escribió en 197, hizo hincapié en la antigüedad del cristianismo en su *Apologética*. El cristianismo, recalcó él, se basaba en los «antiguísimos libros de los judíos», que eran mucho más antiguos que cualquier producto o pueblo del mundo pagano.

¿Ha de extrañarnos que una parte de la misma obra se dedique a atacar al judaísmo y que más adelante Tertuliano escribiera otro tratado con el título de "*Contra los judíos*" En absoluto. Porque lo que tenemos aquí es simplemente otra manifestación del mismo dilema cristiano que hemos citado antes. El cristianismo tenía que sacar su autenticidad y su respetabilidad del judaísmo, sobre todo reclamando el título mesiánico para su fundador. Pero se trataba de una reclamación a la que sólo podía darse sustancia mediante datos históricos detallados. Como no existían tales datos, hubo que inventarlos, pero incluso entonces resultaban tan crudos que sólo convencieron a unos cuantos judíos. De ello nació el extraño espectáculo de una religión centrada en una figura fundadora judía reclamando títulos de honor judíos y dependiendo para su validez de la historia y las profecías judías, pero cuyos miembros procedían cada vez menos de las filas de los judíos y eran cada vez más hostiles a los judíos y al judaísmo

Pablo fue el primero en reconocer este dilema, vio la forma de salir de él y con ello se convirtió en el verdadero fundador del cristianismo como religión nueva e independiente. Pablo decidió que si los judíos no querían aceptar a Jesús como el Mesías, entonces a los que sí lo aceptasen se les daría el título de la verdadera Israel, el nuevo Pueblo Elegido. Y si los que eran captados para la nueva fe no estaban dispuestos a convertirse en judíos del modo habitual, mediante la circuncisión, entonces se consideraría que la antigua alianza simbolizada por la circuncisión sencillamente habría sido sustituida por una nueva alianza que prescindía de la circuncisión. La elección de los judíos como Pueblo Elegido había quedado encarnada en el «Antiguo Testamento», al que ahora se unió un «Nuevo Testamento», que a la vez lo complementaba y, en la práctica, también suplantaba.

Con el fin de establecer su independencia del judaísmo y afirmar su superioridad al mismo, al mismo tiempo que se apoyaba en conceptos y creencias judíos, el cristianismo necesitaba demostrar que era la *verdadera* manifestación de la religión antigua. «Yo soy el camino, y la verdad, y la vida» (Jn., 14, 6), fórmula supuestamente pronunciada por Jesús, constituye un buen ejemplo de este tipo de afirmación. Al cristianismo no le basta con afirmar que es verdadero; tiene que afirmar que es *la* verdad, la *única* verdad. Las dos equiparaciones que flanquean esta afirmación son aún más aterradoras en su arrogancia e intolerancia. «Yo soy el camino» es ampliada por la siguiente frase: «Nadie viene al Padre, sino por mí». En contraste con el judaísmo, donde cada uno de los fieles tiene el derecho > mejor dicho, la obligación de dirigirse a Dios individualmente, el cristianismo mantiene a los fieles a distancia de Dios y les obliga a «pasar por los cauces indicados», sólo que hay un único cauce que, para más señas, es verdaderamente estrecho. Finalmente, tenemos «yo soy la vida», amenaza muy poco sutil: la no aceptación del cristianismo se equipara a la muerte.

El cristianismo es lo que yo he denominado una *religión doctrinal*, una religión que se basa en la aceptación de determinado grupo de creencias y que contrasta marcadamente con el tiempo normal de religión que se encontraba en el mundo antiguo, la *religión comunal*, categoría que abarcaba a religiones tan diversas como el judaísmo, el hinduismo y la religión estatal de Roma. Las religiones comunales tienden a ser exclusivas: es difícil ingresar en ellas porque ser miembro de la religión entraña serlo también de la comunidad social y viceversa, por lo que la conversión a una de ellas no sólo es difícil, sino que a menudo es prácticamente imposible. Sin embargo, paradójicamente, esta exclusividad es precisamente lo que da a las religiones comunales su actitud generalmente tolerante ante otras religiones. Al fin y al cabo, si eres reacio a que tus vecinos abracen tu religión, difícilmente puedes echarles la culpa por perseverar en su propia fe. De hecho, toda la actitud ante la vida que adoptan los seguidores de una religión comunal da por sentado que cada nación, estado o tribu tendrá su propia religión, lo que es una fórmula para la tolerancia.

En contraste, una religión doctrinal como el cristianismo compite constantemente contra todas las demás religiones y, lo que es más, lo hace en el terreno propio de estas otras religiones. Su éxito se mide por el número de creyentes que logra captar.

Atendiendo a este criterio, poca duda cabe del éxito del cristianismo, pero resulta extraño encontrar que el mismo criterio se emplee como prueba de la verdad del cristianismo.

Quizás ello se basa en la suposición de que «no puede engañar a toda la gente durante todo el tiempo» y, por tanto, ¡cuanto más amplia sea la aceptación de una idea o creencia, más verdadera debe de ser ésta! Pero tal vez se aproxime más al blanco el comentario que hizo Adolfo Hitler sobre la eficacia de la «gran mentira», tema en que, preciso es reconocerlo, él era un experto.

Sin embargo, la equiparación de la popularidad con la verdad persiste en la mente sencilla. (Casi nunca se

encuentra, como argumento serio, entre los estudiosos) si bien hace una rara aparición en ese *bestseller* entre las obras serias de la teología -radical- cristiana que es *The myth of God incarnate*, publicada en 1967.)

Hay, desde luego, otra razón muy importante que explica la persistencia de esta equiparación en el pensamiento religioso: la centralidad (al menos en la religión occidental) de la cuestión de la recompensa y el castigo. Si el cristianismo no fuera verdadero, dice un argumento corriente, entonces, ¿por qué iba a prosperar tan obviamente como ha prosperado?

Este argumento, huelga decirlo, se apoya por completo en la suposición de que el éxito de una religión en la captación de seguidores y en amasar riqueza es señal de favor divino y aprobación de su veracidad.

Pero el cristianismo tardó mucho en tener éxito y por consiguiente, el argumento de «verdad a partir del éxito» sencillamente no habría servido a los intereses de los primeros padres de la Iglesia. A pesar de los esporádicos brotes de persecución por medio de los cuales el gobierno imperial romano aumentaba (sin saberlo) el número de creyentes al cristianismo, después de trescientos años el número de cristianos en el imperio romano, según los cálculos modernos, no representaba más de alrededor del 10 por 100 de la población total. Hasta el siglo IV, después de la conversión del emperador Constantino> no fue el cristianismo una religión importante en términos numéricos.

Salta a la vista que no fue el éxito del cristianismo lo que atrajo a Constantino, sino que fue la conversión del emperador lo que condujo al éxito de la religión. Como es natural, la conversión de Constantino dio al cristianismo un aura de respetabilidad que antes no tenía, pero, lo que es quizás aun mas importante, los estatutos no tardaron en estar erizados de leyes que discriminaban contra los no cristianos.

[Para el número de cristianos que habla en el imperio romano en tiempos de Constantino, así como para el motivo de la conversión del emperador, véase N. H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, 1929; A. H. M. Jones, *Constantine and the conversion of Europe*, 1948; y M. T. W. Arnheim, *The senatorial aristocracy in the later Roman Empire*, 1972.]

Basta con echar un vistazo a un hecho religioso mucho más reciente para echar la fórmula «éxito = verdad» al cubo de la basura» que es el lugar que le corresponde. El hecho a que me refiero es el de los mormones o, como ellos prefieren que se les llame» la Iglesia de Jesucristo de los Santos del Último Día.

Joseph Smith, el fundador de la secta, afirmaba que había sido guiado por una revelación divina hasta un lugar no muy lejos de su casa en Palmyra, Nueva York, donde debajo de una piedra grande había encontrado cierto número de placas de oro cubiertas de una especie de jeroglífico egipcio. Junto con estos documentos misteriosos había hallado, según él, dos piedras milagrosas, con la ayuda de las cuales y «por el don y el poder de Dios», pudo traducir al inglés el contenido de las palabras de oro. La obra entera, dividida en quince Libros, fue publicada en 1830, forma parte de las escrituras de la secta y está revestida con autoría divina.

Las placas antiguas, según Smith, fueron devueltas al cielo por un ángel y, por consiguiente, es imposible examinarlas. En cuanto al contenido del *Book of Mormon*, pretende contar la historia de unos judíos que emigraron a América en el año 589 a.C. (más de dos mil años antes de Colón y seiscientos antes incluso de Leif Ericsson) y finalmente fundaron allí el cristianismo -ayudados por una visita personal que Jesús hizo a América y lo propagaron entre la población indígena.

Aunque pasemos por alto las semejanzas entre el *Book of Mormon* y una novela escrita por un tal reverendo Solomon Spaulding (que murió en 1816), así como la acusación que en 1977 hicieron expertos en caligrafía, en el sentido de que doce páginas de manuscrito de Smith hablan sido escritas de puño y letra por Spaulding, no hay ningún dato histórico que permita aceptar las pretensiones de Joseph Smith o el *Book of Mormon*. Y, a pesar de ello» dichas pretensiones son aceptadas por gran número de personas cultas y modernas en América y en otros países occidentales. Asimismo, hay que insistir en que lo que creen los mormones es en la verdad *literal* de las afirmaciones que hizo su fundador. Bien puede ser que «los santos del último día» de dentro de dos mil años abriguen dudas sobre estas pretensiones y traten de explicarlas diciendo que son mitos. Pero, si así es, revelará más sobre los mormones del futuro que sobre el significado del *Book of Mormon*. Porque, pensemos lo que pensemos, está muy claro que el *Book of Mormon* se escribió para que fuera interpretado *literalmente* verdadero.

Creo que ocurre exactamente lo mismo con los evangelios cristianos. También ellos fueron escritos con el propósito de que se aceptasen como literalmente ciertos -porque, como he tratado de demostrar a lo largo del presente libro-, la validez del cristianismo depende de la veracidad literal de las reclamaciones que se hacen para su fundador. Hay, por supuesto, millones de cristianos que aceptan gustosamente los evangelios en este sentido y que niegan la etiqueta de «cristiano» a quien no comporta su propia fe fundamentalista. (Uno de ellos - alumno mío en Cambridge en cierta ocasión me confió que tenía serias dudas sobre si el papa era cristiano.) Pero al menos su intolerancia tiene la virtud de ser franca, rotunda y descarada. Aunque a menudo su propia creencia en la verdad de los evangelios es total y a veces les cuesta entender cómo otras personas son incapaces de compartirla, es esta seguridad en sí mismos lo que les induce a reconocer que el asunto de la aceptación de las pretensiones que para Jesús manifiestan los evangelios es la prueba crucial que confirma o destruye el cristianismo.

Los cristianos que ante esta cuestión adoptan una actitud más liberal, radical incluso, son más difíciles de definir. Se trata de personas que no pueden aceptar como literalmente verdaderas las pretensiones de los evangelios, pero que tampoco son capaces de admitir que el rechazo de dichas pretensiones es el rechazo del cristianismo. Quieren considerarse cristianos sin aceptar la base de la fe cristiana. De ahí que recurran a una jerga altisonante y de ahí los numerosos intentos de explicar las crónicas de los evangelios diciendo que son representaciones míticas o figurativas de una serie de verdades trascendentes que no son fácilmente inteligibles.

«La verdad, en cuestiones de religión -dijo Oscar Wilde-, es sencillamente la opinión que ha sobrevivido.» Es en este sentido, y sólo en este sentido, que puede decirse que el cristianismo es verdadero. El único problema es que esta definición de la verdad lo acerca peligrosamente a lo que sólo puede llamarse de una manera: la gran mentira.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES ANTIGUAS

sigue la historia de la Iglesia hasta el año 324. De los primeros escritos teológicos, la *Apologetica* de Tertuliano y el *Contra Celso* de Orígenes se cuentan entre los más importantes para nuestros fines, siendo el segundo una refutación del ataque filosófico contra el cristianismo efectuada por un pagano educado, muchos de cuyos argumentos se conservan en el tratado de Orígenes.

Probablemente, de las traducciones al inglés de selecciones de los manuscritos del mar Muerto las más accesibles son aquellas cuya edición corrió a cargo de T. H. Gaster y Geza Vermes (para detalles, véase la lista de libros modernos).

FUENTES RABÍNICAS

Además de los textos de las escrituras propiamente dichas, las fuentes que existen pueden dividirse en tres categorías amplias: paganas, judías y cristianas. En conjunto, las clases altas del imperio romano, de las que emanaba casi toda la literatura de aquella sociedad, mostraron muy poco interés por lo *que* pasaba en una oscura provincia oriental del imperio. De ahí la brevedad de las alusiones al judaísmo y al Cristianismo que se encuentran en autores como Juvenal, Suetonio y Tácito. La carta de Plinio el Joven al emperador Trajano sobre el cristianismo, junto con la respuesta del emperador (x. 96 & 97), es una fuente importante de información sobre las actitudes romanas ante la nueva religión. Nicolás de Damasco, un no judío que era amigo y consejero del rey Herodes, escribió una Historia Universal que ocupaba no menos de 144 libros y de la que se conservan sólo fragmentos; sin embargo, dicha obra fue utilizada en gran medida por el historiador judío Josefo como fuente de sus *Antigüedades judías*, que es una crónica de la historia de los judíos desde los primeros tiempos hasta el estallido de la revuelta judía del año 66. La revuelta propiamente dicha constituyó el tema principal de *La guerra judía*, también de Josefo, primero de los libros que escribió. Su defensa del judaísmo en *Contra Apión* es otra fuente importante. Con una relación menos directa con los orígenes del cristianismo pero, a pesar de ello, de gran interés, son los voluminosos escritos de Filón, el filósofo judío helenizado de Alejandría y contemporáneo de Jesús, especialmente la crónica de su petición al emperador Gayo de que le concediera la exención judía de adorar al emperador, y su *Adversus Flaccum*.

No son menos de 386 los volúmenes de la edición estándar (a cargo de J. P. Migne) de los Padres de la Iglesia, pero la mayoría de ellos datan de un período muy posterior a la época que nos interesa principalmente. La *Historia eclesiástica* de Eusebio, primera de una larga línea,

En primerísimo lugar, en todo estudio de la ley y las costumbres judías, hay que colocar el *Talmud*, que comprende la *Mishná* y la *Guemará*. El término «Talmud» se utiliza a menudo para referirse sólo a la segunda. Pero, incluso cuando se emplea en este sentido, no hay un único *Talmud*, sino dos: el *Talmud de Jerusalén* (*Talmud Yerushalmi*) y el *Talmud Babilonio* (*Talmud Bahli*), siendo este último con mucho la más sustancial y autorizada de las dos obras. Hay una traducción inglesa en 35 volúmenes publicada por la Soncino Press entre 1935 y 1952. La *Mishná* fue traducida al inglés por Herbert Danhy y publicada, junto con notas copiosas, por la Oxford University Press, Londres, en 1933.

Los comentarios de los exegetas medievales judíos «Rashi» (Rabbi Solomon ben Isaac, de Troyes) y Abraham ibn Ezra son de gran importancia, como lo son también los escritos de Maimónides, especialmente su *Guía de perplejos* y su *Epístola del Yemen* (*Iggéret Temán*)⁵ obra que trata específicamente la cuestión del

Mesías y del mesianismo.

SERIES DE COMENTARIOS BÍBLICOS MODERNOS

The International Critical Commentary
The Cambridge Bible Commentary
Soncino Book of the Bible
Pelican New Testament Commentaries
The Westminster Commentaries
The Century Bible
The Interpreter's Bible
The Expositor's Bible
Torch Bible Commentaries

LIBROS MODERNOS

Los volúmenes individuales de las *series* que acabamos de citar no constan por separado en esta lista.

Arnheim, M. T. W., The senatorial aristocracy in the later Roman Empire, 1962.
Banks, R., Jesús and the law in the synoptic tradition, 1975.
Barbour, R. S., Traditio-historical criticism of the Gospels, 1972.
Barclay, W., The first three Gospels, 1966.
Barrett, C. K., Jesús and the Gospel tradition, 1967.
Barth, K., The Epistle to the Romans, 1933.
Baynes, N. H., Constantine the Great and the Christian Church, 1929.
Blinzier, J., The trial of Jesús, 1959.
Bornkamm, G., Das Ende des Gesetzes, 1958'.
-, Jesús of Nazareth, 1960.
-, O. Barth y H. J. Heid, Tradition and interpretation in Matthew, 1963.
Bovon, F., Les derniers jours de Jésus, 1974.
Bowker, J., The sense of God, 1973.
-, Jesús and the Pharisees, 1973.
Brandon, S. O. F., Jesús and the Zealots, 1967.
-, The fall of Jerusalem and The Christian Church, **1957'**.
Braun, U., Qumran and the New Testament, 1966.
Brown, R. E., The Gospel according to John, 1966.
-, The virgin birth, 1960.
-, The birth of The Messiah, 1975.
Bultmann, R., The history of the synoptic tradition, 1968'.
-, Primitive Christianity in its contemporary setting, 1956.
-, Jesús Christus und die Mythologie, 1958.
-, Theologie des Neuen Testaments, 1953.
-, The New Testament and mythology, 1953.
- y K. Kuhn, Form criticism, 1962'.
Burrrows, M., The Dead Sea Scrolls, 1955.
Cadbury, H. J., The making of Luke-Acts, 1958'.
Caird, O. B., The language and imagery of the Bible, 1980.
Carroll, J. P., When prophecy failed, 1979.
Casey, M., Son of Man, 1979.
Catchpole, D. R., The trial of Jesús, 1976.
Cohn, U., The trial and death of Jesús, 1972.
Conzelmann, U., An outline of the theology of the New Testament, 1969.
-, The theology of St. Luke, 1961.
Cullmann, O., Christ and time, 1951

- , Early Christian worship, 1953.
- , Christology of the New Testament, 1963'.
- , „Salvation in history, 1967.
- Chadwick, U., The early church, 1970.
- Dalil, N., The crucified Messiah, 1974
- Daube, D., The New Testament and Rabbinic Judaism, 1955.
- , Collaboratio'; with tyranny in Jewish law, 1971.
- Davies, W. D., Paul and Rabbinic Judaism, 1948.
- , Cisktian origins and Judaism, 1962.
- , The setting of the Sermon on ihe Mount, 1964.
- , Invitation to the New Testament, 1966.
- Derrett, J. D. M., Law in the New Testament, 1970.
- , Jesu Audience, 1973.
- Dibelius, M., From tradition to Cospel, 1934'.
- , Gospel Criticism and christology, 1935.
- Dodd, C. H., The fourth Gospel, 1955.
- , Historical Cradition in the fourth Gospel, 1963.
- , New Testament siudies, 1953.
- , More New Testament studies, 1968.
- , The founder of Christianity, 1971.
- Donahue, 3. R., Are you ihe Christ?, 1973.
- Dunn, 3., Jesús and the Spirit, 1975.
- Eissfeldt, O., The Oíd Testament, 1965.
- Falk, Z w., Introduction Co Jewish law of Che Seecnd Commonwealth, 1978.
- Farmer, W. R., C. F. D. Moule y R. R. Niebuhr, eds., Christian hktory and interpretation, 1967.
- Finkelstein, L., The Pharisees, 1963.
- Plusser, D., Jesús, 1969.
- Franklin, E., Christ the Lord, 1975.
- Freed, E. D., Oid Testament quotations in Che Cospe? of John, 1965.
- Fuchs, E., Studies of Che historical Jesús, 1964.
- Fufler, D. P., Easter faith and history, 1965.
- Gager, J., Kingdom and community, 1975.
- Gardavsky, V., Cod is not yet dead, 1973.
- Gaster, T. U., The Dead Sea Seríptures in English transiation, 1956.
- , Myth, legend and custom in Che Oíd Testamení, 1969.
- Genest, O., Le Christ de la Passion, 1978.
- Gerhardsson, 8., Memory and manuscrípt, 1961.
- , Tradition and transmissíon in early Christianity, 1964.
- , The mighty acis of Jesús according to Matthew, 1979.
- Graetz, U., Geschichte der Juden von den áltesten zeiten bis auf dic Gegenwart, 11 vois., 1908'.
- Grant, M., Jesus₃ 1977.
- Grant, R. M., A historical introduction to the New Testament, 1963.
- Gundry, R. U., The use of The Oíd Testament in Matthews' Cospel, 1967.
- Guthrie, D., The pastoral eisktles and the mind of Paul, 1966.
- , New Testament introduction, 19708.
- Haenchen, E. Der weg Jesús, 1966.
- Hahn, E., The titíes of Jesús in Christology, 1969.
- Harnack, A., The origin of the New Testament, 1925.
- , The sayings of Jesús, 1908.
- > What is Christianity?, 1901.
- , Hístory of dogma, 7 vois., 1893'.
- Hartison, R. K., Introduction to The Old Testament, 1969.
- Harvey, A. E., Jesús on trial, 1976.
- , Jesús and The constraines of history, 1982.
- Hengel, M., Judaism and Hellenism, 1974.
- , Die Zeloten, 1976.
- , Son of God, 1976.
- , Crucifixion, 1977
- Hick, J., ed., The myth of God incarnate, 1967.
- Holladay, C. U., «Theios Aner» in Hellenistic Judaism, 1977.

- Hooker, M. D., Jesús and the servant, 1958.
- , The Son of Man in Mark, 1967.
- Hoskyns, sir E. C., y E. N. Davey, The riddle of the New Testament, 1947'.
- , The fourth Cospel, 1947'.
- Huil, 3. M., Heilenistic magie and the synoptic Tradition, 1974.
- Jeremias, J., The parables of Jesús, 1963'.
- ,The prayers of Jesús, 1967.
- , Jerusalem in the time of Jesús, 1969.
- , New Testament theology, 1971.
- , Jesús' promise to the nations, 1958.
- , Unknown sayings of Jesús, 1964'.
- Johnson, M. D., The purpose of the Biblical genealogies, 1969.
- Jones, A. H. M., Constantine and the conversion of Europe, 1948.
- Keller, W., The Bibie as history, 1956.
- Kelly, J. N. D., Eariy Christian creeds, 1950.
- Klausner,3., The messianic idea in Israel, 1956.
- Icrios, J., The Church and the reaiity of Christ, 1964.
- Knox, W. L., Sources of the Synoptic Gospeis, 2 vois., 1953 y 1957.
- Kllmrnel, W. O., Promise and fulfiiment, 1957.
- , The new Testament: the history of the investigation of its probliems, 1973.
- Lauterbach, 3.7., Rabbinical essays, 1951.
- Lindars, B., New Testament apologetic, 1961.
- Lindblom, J., Prophecy in anciént Israel, 1963.
- Machovec, M., A Marxist looks at Jesús, 1976.
- Marshall, 1. U., The Gospel of Luke, 1978.
- Meyer, B. E., The aims of Jesús, 1979.
- Moore, O. E., Judaism in the first centuries of the Christian era, 3 vols., 1927-1930.
- Motile, C. E. D., The birth of the New Testament, 1962.
- , The phenomenon of the New TesCament> 1967.
- , The origin of Christolo ¿y, 1977.
- ,ed., Miracles, 1965.
- Neusner, 3., The idea of purity, 1973.
- , Rabbinic traditions about the Pharisees before 70, 1971.
- Níckelsburg, O., Ressurrection, immortality and eternal life in intertestamental Judaism, 1972.
- Nineham, D. E., cd., The Church's use of the Bible, 1963.
- , Studies in the Gospeis, 1955.
- Nock, A. D., St. Paul, 1938.
- , Conversion, 1933.
- North, G. R., The sufferin¿ servant in Deutero-Isaiah, 1955.
- Pancaro, S., The law in the fourth Cospel, 1975.
- Perrin, N., Jesús and the language of Che Kingdom, 1975.
- Popkes, W., Christus Traditus, 1967.
- Pritchard, 3. B., Ancient Near Eastern Cexts relating to the Old Testament, 1950.
- Robertson, A., Jesús: myth or history?, 1946.
- Robinson, 3. A. T., Honest to God, 1963.
- Roloff, J., Das Kerygma und der irdische Jesús, 1970.
- Russefl, D. S., The method and message of Jewish Apocaiyptic, 1964.
- , Apocalyptic, ancient and modern, 1978.
- Safral, S. y M. Stern, The Jewish people in the first century, 1976'.
- Sanders, E. P., The tendencies of the synoptic tradition, 1969.
- , Paul and Palestinian Judaism, 1977.
- Schillebeeckx, E., Jesús, 1979.
- Scholem, O., The messianic idea in Judaism, 1971.
- Schérer, E., The history of the Jewish peo píe in Che age of Jesús Christ, revisión y edicion a cargo de G. Vermes, F. Millar y M. Black, 2 vois., 1973 y 1979.
- Schweitzer, A., The quest of the historical Jesús, 1910. Sherwin-White, A. N., Roman society and Roman iaw in the New TesCament, 1963.
- Silver, A. H., A history of mesrianic speculation in Israel, 1927.

Smith., W. Robertson, The religion of the Semites, 1894'.
Sox, H. D., The image on the shroud, 1981.
Stauffer, E., Jesús and his story, 1960.
Stendahl, K., eJ., The Scrolls and Che New Testament, 1958.
Stevenson, 3., ed., A new Eusebius, 1960'.
Tasker, R. V. G., The nature and purpose of the Gospeis, 1944.
Taylor, L. R., The divinity of the Roman emperor, 1931.
Theissen, O., Urchristiiche wuendergeschichten, 1974.
--The first followers of Jesús, 1978.
The socioiogy of eariy Palestinian Christianity, 1977. Vaux, R. de, Ancient Israel, 1965.
Vermes, G., Scripture and tradition in Judaism, 1961.
-- ‚Jesús the Jew, 1973.
The Dead Sea Scrolls in Engiish, edición revisada, 1968.
Post-bibiicai Jewish studies, 1975.
Wellhausen, J., Einieitung in die ersten Evangerien, 1911'.
Westerholm, C., Jesús and Scribal authority, 1978.
Wiles, M. F., The remaking of Christian doctrine, 1975.
Wilson, B., Magic and Ihe míllennium, 1973.
Winter, E., The trial of Jesús, 1961.
Yoder, 3. H., The politics of Jesús, 1972.
Zeitun, 5., The rise and fall of the Judean state, 1962-1967.