John P. Meier

Un judío marginal

Nueva visión del Jesús histórico

Tomo III:
Compañeros y competidores

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2003

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

Título original: *A marginal Jew.*
Traducción: *Serafín Fernández Martínez.*

© 2001 by John P. Meier
Published by arrangement Doubleday, a division of with The Doubleday Broadway Publishing Group, a division of Random House, Inc.
© Editorial Verbo Divino, 2003. Es propiedad. *Printed in Spain.* Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra). Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra).

Depósito legal: NA. 933-2003

SBN Obra completa: 84-8169-204-2
SBN Tomo I: 84-8169-203-4
SBN Tomo II/1: 84-8169-230-1
SBN Tomo II/2: 84-8169-252-2
SBN Tomo III: 84-8169-550-5

Contenido

SIGLAS Y ABREVIATURAS 9

AGRADECIMIENTOS 23

Introducción al tomo III: JESÚS EL JUDÍO, EN SUS RELACIONES CON OTROS JUDÍOS 25
I. Punto central del tomo III: Jesús el judío en sus relaciones con otros individuos y grupos judíos 25
II. Mapa para viajar por el tomo III 28
III. Recordatorio de las normas que gobiernan esta obra 33
Notas a la introducción 37

Primera parte
JESÚS EL JUDÍO Y SUS SEGUIDORES JUDÍOS

Capítulo 24. JESÚS EN RELACIÓN CON SUS SEGUIDORES. *LAS MULTITUDES* 43
I. Introducción: En busca de la designación adecuada 43
II. El círculo externo: las multitudes 45
Notas al capítulo 24 55

Capítulo 25. JESÚS EN RELACIÓN CON SUS SEGUIDORES. *LOS DISCÍPULOS* 63
I. ¿Tenía discípulos el Jesús histórico? 64
II. Características del discípulo de Jesús 70
A. La iniciativa de Jesús en la llamada 73
B. Seguimiento físico de Jesús, con el consiguiente abandono del propio ámbito 78

C. Posibilidad de peligro y hostilidad 79
1. Salvar o perder la propia vida 80
2. Negarse a sí mismo y tomar la propia cruz 88
3. Afrontar la hostilidad de la propia familia 88
III. Los límites poco claros del discipulado: ¿eran discípulas las mujeres que seguían a Jesús? 98
IV. Los límites poco claros del discipulado: adeptos de Jesús que no dejaron sus casas 105
Notas al capítulo 25 108

Capítulo 26. JESÚS EN RELACIÓN CON SUS SEGUIDORES. *EXISTENCIA Y NATURALEZA DE LOS DOCE* 145
I. Discípulos, apóstoles y los Doce: el problema de la terminología 145
II. La existencia de los Doce durante el ministerio de Jesús 148
A. Primer criterio: testimonio múltiple 148
B. Segundo criterio: dificultad 162
C. Curso general de la tradición 167
III. Naturaleza y función de los Doce 169
A. Los Doce, como modelo de discipulado 169
B. Los Doce, como símbolos proféticos de la reunión de las doce tribus de Israel 170
C. Los Doce, como misioneros proféticos enviados a Israel 175
Notas al capítulo 26 185

Capítulo 27. JESÚS EN RELACIÓN CON SUS SEGUIDORES. *LOS DISTINTOS MIEMBROS DE LOS DOCE* 215
I. Las graves limitaciones de esta búsqueda 215
II. Examen de los distintos miembros de los Doce 216
1. Bartolomé 216
2. Judas de Santiago (y Tadeo) 217
3. Santiago de Alfeo 218
4. Mateo 218
5. Felipe 218
6. Andrés 219
7. Tomás 220
8. Simón 222
9. Judas Iscariote 225
10. Santiago 230
11. Juan 231
12. Pedro 239
III. Conclusión: Jesús en relación con sus seguidores 265
Notas al capítulo 27 272

Segunda parte

JESÚS EL JUDÍO Y SUS COMPETIDORES JUDÍOS

Capítulo 28. JESÚS EN RELACIÓN CON GRUPOS COMPETIDORES JUDÍOS. *LOS FARISEOS* 303

I. Introducción 303

II. A modo de telón de fondo: Antecedentes de los movimientos 305

A. Tensiones en Israel desde los orígenes 305

B. Los asmoneos como fuente de tensión 305

C. Los esenios y los qumranitas 306

D. Los fariseos y los saduceos en tiempos de los asmoneos 307

E. Herodes el Grande 308

F. Los prefectos y procuradores romanos 309

G. La nueva situación después de 70 d. C. 313

III. El problema de las fuentes y del método 314

A. El Nuevo Testamento como fuente 314

B. Josefo como fuente 316

C. La literatura rabínica como fuente 320

D. Qué método adoptar 325

IV. Los fariseos 326

A. Unas cuantas imágenes de los fariseos elaboradas en el siglo XX 326

B. Esbozo minimalista por medio de seis puntos 329

C. Resumen: Esbozo minimalista de los fariseos 346

D. La relación de Jesús con los fariseos 348

Notas al capítulo 28 358

Capítulo 29. JESÚS EN RELACIÓN CON GRUPOS COMPETIDORES JUDÍOS. *LOS SADUCEOS* 399

I. El problema de la identificación de los saduceos 399

A. Introducción al problema 399

B. Unas cuantas líneas claras en una imagen borrosa 401

1. Existencia 402

2. Breve historia de los saduceos 402

3. Nivel socioeconómico y político 404

4. Los saduceos y el sumo sacerdocio 407

5. *Hălākâ* 410

6. Doctrina 417

II. La disputa de Jesús con los saduceos sobre la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27 parr.) 423

A. Introducción a los saduceos en los evangelios 423

B. Categoría crítico-formal de la perícopa 424

C. Ubicación de la disputa en el evangelio de Marcos 425

D. Estructura de Mc 12,18-27 428
E. Exégesis de Mc 12,18-27 431
F. El debate sobre la resurrección de los muertos: ¿un episodio del ministerio del Jesús histórico? 444
Notas al capítulo 29 457

Capítulo 30. JESÚS EN RELACIÓN CON GRUPOS COMPETIDORES JUDÍOS. *LOS ESENIOS Y OTROS GRUPOS* 495
I. Los esenios y Qumrán 495
A. Introducción: La muy marcada especificidad temática de esta sección 495
B. Jesús y los qumranitas/esenios: advertencias sobre las comparaciones 498
C. Jesús y los qumranitas/esenios: puntos de comparación y de contraste 500
D. Jesús y los qumranitas/esenios: puntos de contraste sobresalientes 532
II. Los samaritanos 543
A. Introducción: ¿Por qué aquí? 543
B. Problemas de terminología y definición 543
C. El problema de los orígenes históricos de los samaritanos 545
D. Los problemas de los textos evangélicos 553
III. Los escribas 561
IV. Los herodianos 572
V. Los zelotas 577
Notas al capítulo 30 581

Conclusión al tomo III: LAS RELACIONES JUDÍAS DE JESÚS, DENTRO DE LA IMAGEN GLOBAL 619
I. Las raíces de Jesús el judío en el judaísmo y la Galilea del siglo primero 619
II. El ministerio de Jesús, el profeta al estilo de Elías 627
III. Organización embrionaria de los seguidores judíos de Jesús 630
IV. Competidores judíos en el terreno religioso y político de Palestina 637
V. Ojeada previa a los enigmas finales 651
Notas a la conclusión 652

ÍNDICE DE LA ESCRITURA 657

ÍNDICE DE AUTORES 675

ÍNDICE DE MATERIAS 685

Agradecimientos

En el presente volumen de *Un judío marginal* debo dar las gracias ante todo a los lectores, que han tenido la santa paciencia de esperar durante tanto tiempo este tercer tomo de la serie. Inmediatamente después, vaya mi reconocimiento a los diversos doctores y cirujanos que, tras verme aquejado de varias enfermedades graves, me han sacado adelante con sus cuidados y operaciones, que fueron una de las causas principales de tan considerable retraso. Especial deuda de gratitud tengo contraída con los doctores que me realizaron una comprometida intervención quirúrgica en la espalda: si hoy puedo sentarme ante mi ordenador y teclear sin molestias estas palabras, es mérito de ellos.

Como en los dos primeros tomos, debo también una palabra de agradecimiento a mis colegas académicos, cuyo número se ha multiplicado felizmente después de mi traslado desde la Universidad Católica de América, en Washington, DC, a la Universidad de Notre Dame, en Indiana, cambio que ha constituido una razón añadida de la demora en la terminación de este volumen. Entre mis amigos de la Universidad Católica doy las gracias de modo particular a los profesores Christopher T. Begg, Joseph A. Fitzmyer, John P. Galvin, Francis T. Gignac, David W. Johnson, William P. Loewe y Frank J. Matera. Entre mis nuevos colegas de Notre Dame, que han acogido con los brazos abiertos y en la mejor disposición de ayuda a este refugiado del Nordeste, son acreedores de especial reconocimiento los profesores David E. Aune, Joseph Blenkinsopp, John C. Cavadini, Lawrence S. Cunningham, Josephine M. Ford, Mary Catherine Hilkert, Robert A. Krieg, Blake Leyerle, Hindy Najman, Jerome H. Neyrey, Thomas F. O'Meara, Hugh R. Page, Michael A. Signer, Gregory E. Sterling, Robert E. Sullivan, Eugene C. Ulrich y James C. VanderKam. A ellos hay que añadir todos los administradores, bibliotecarios y ayudantes de investigación que desinteresadamente, y a veces de manera anónima,

han facilitado mi labor. Entre mis antiguos alumnos y ayudantes de investigación, quiero dar las gracias en particular a Michael Anderson, David G. George, Sejin Park y Eric C. Steward.

Muy útiles me han sido los trabajos del gran número de investigadores que tienen como campo de trabajo la figura de Jesús, algunos de los cuales me han favorecido con su consejo personal. Entre los muchos a los que estoy agradecido, no puedo dejar de mencionar a los profesores Dale C. Allison, James D. G. Dunn, Bart D. Ehrman, Paula Fredriksen, Daniel J. Harrington, Elizabeth A. Johnson, E. P. Sanders, Jacques Schlosser y N. T. Wright. El año 2000 tuve el privilegio de intercambiar puntos de vista con los profesores Dunn, Harrington, Johnson y Sanders durante un coloquio celebrado junto al mar de Galilea, en Israel.

Como en los dos primeros tomos, me han sido inmensamente útiles los escritos y el consejo de distinguidos especialistas judíos, señaladamente los profesores Shaye J. D. Cohen, Louis H. Feldmann y Jacob Neusner, además de dos compañeros míos de la Facultad de Teología de Notre Dame, los profesores Najman y Signer. Huelga decir que mis expresiones de agradecimiento no deben ser interpretadas como una declaración tácita de que éstos o cualquiera de los otros eruditos mencionados compartan mis opiniones. Es a mí a quien corresponde asumir la responsabilidad última de las posiciones adoptadas aquí, así como de cualquier error en los datos o en la interpretación.

El presente volumen, como los anteriores, no ha hecho sino aumentar mi especial deuda de gratitud con el director general de la serie Anchor Bible, el profesor David Noel Freedman, cuya vista incansable y certera ha evitado, sin duda, que yo incurriese en un embarazoso número de errores. Vaya mi reconocimiento de forma destacada para Mark Fretz y Andrew Corbin. Por su apoyo personal, silencioso pero importante, quedo en deuda con el señor y la señora MacQuie.

Doy también las gracias por la presentación previa y sustancial del material de este tomo, en: "The Circle of the Twelve: Did It Exist during Jesus' Public Ministry?": *JBL* 116 (1997) 635-72; "The Debate on the Resurrection of the Dead: An Incident from the Ministry of the Historical Jesus?": *JSTN 77* (2000) 3-24; "The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What Can Be Said?": *Bib* 81 (2000) 202-203; "The Historical Jesus and the Historical Herodians": *JBL* 119 (2000) 740-46.

Introducción al tomo III

Jesús el judío, en sus relaciones con otros judíos

I. Punto central del tomo III: Jesús el judío en sus relaciones con otros individuos y grupos judíos

Los pacientes lectores de los dos primeros tomos de *Un judío marginal* emprendieron un viaje cuidadosamente organizado en el que, desde cuestiones preliminares y de carácter general sobre el Jesús histórico, procedieron a examinar cuestiones más particulares y concretas acerca de este enigmático judío[1]. Con paso seguro, desde consideraciones iniciales de método y fuentes, fueron estudiando los comienzos de la vida y el ministerio de Jesús y los principales dichos y hechos de su actividad pública. Una vez esbozados en el tomo I de *Un judío marginal* los orígenes, la cronología y los primeros años de Jesús, el tomo II se centró en sus dichos y hechos claves: la proclamación del reino de Dios, tanto futuro como presente, y la realización de hechos asombrosos que él y sus discípulos consideraron milagros. Ese estudio del mensaje y los milagros fue intenso pero limitado. Con la sola excepción del mentor de Jesús, Juan el Bautista, el tomo II dirigió el foco de lleno al mismo Jesús, a Jesús solo, a Jesús reflejado en su mensaje más típico y sus hechos más asombrosos.

Ese limitado campo de estudio del tomo II fue un paso preliminar necesario, puesto que el sentido mismo del símbolo central "reino de Dios" es objeto de discusión y puesto que los supuestos milagros de Jesús son los más controvertidos de todos sus hechos. Pero ya es momento de abrir el foco e iluminar a la vez otras figuras. No se entiende adecuadamente a ninguna persona cuando es estudiada desconectada de otros hombres. El ser humano sólo se hace plenamente tal entrando en relaciones dinámicas de amistad y amor, de enemistad y odio, de dominio y subordinación y de colaboración con otros seres humanos[2].

Si esto es cierto tratándose de las personas en general, lo es mucho más en el caso de un dirigente religioso carismático, cuya misma importancia e influencia están determinadas por sus relaciones sociales. Y el principio resulta especialmente verdadero aplicado a un determinado judío del siglo I, llamado Jesús de Nazaret, cuya vida adulta es definida en gran parte desde el punto de vista de sus relaciones con otros individuos y grupos de Palestina[3]. El Jesús adulto empieza a ser percibido cuando se une a un grupo escatológico particularizado por un bautismo de arrepentimiento y liderado por un extraño individuo llamado Juan el Bautista.

Sacando algunos discípulos de ese grupo, pronto se puso Jesús a predicar por su cuenta un nuevo mensaje, dirigido a todo Israel, sobre el reino de Dios inminente y presente a la vez. En un ministerio itinerante por pueblos y ciudades de Palestina, fue atrayéndose seguidores judíos, de los que se rodeó en círculos más o menos próximos a él. Convenció por lo menos a algunas personas de que les había curado sus enfermedades y expulsado sus demonios. Entró en disputas religiosas con otros judíos piadosos y se atrevió a enseñar a sus correligionarios cómo guardar debidamente los preceptos de la ley mosaica. Dentro de su propio ámbito, enseñó a sus discípulos formas de oración, prácticas y creencias especiales, las cuales les marcaron como un grupo distinto dentro del judaísmo palestino del siglo I.

Su ministerio tenía un carácter sorprendente también en cuanto que era seguido en inusitado número por mujeres pertenecientes tanto a estratos sociales elevados como bajos e incluía compartir la mesa con "parias" religiosos y sociales como recaudadores de impuestos y "pecadores". Pero no todas las relaciones de Jesús consistían en adeptos; y algunas de ellas, las más negativas, se revelaron funestas para él. La aristocracia sacerdotal de Jerusalén, encabezada por Caifás, llegó a la conclusión de que Jesús era peligroso; y Poncio Pilato, el prefecto romano, juzgó que era lo bastante peligroso para hacerlo crucificar.

Con esta mínima descripción esquematizada del ministerio público de Jesús pretendo poner de relieve una simple verdad. Contar la historia de Jesús es contar la historia de sus relaciones: su trato con personas individuales, como Pedro o Judas; con grupos de seguidores, como los discípulos o los Doce, y con movimientos judíos como los de los fariseos y saduceos. El tomo III va a ocuparse precisamente de esta decisiva red de relaciones, demasiado a menudo desatendida en recientes trabajos acerca del Jesús histórico. Tal vez lo que gusta al público estadounidense sea la historia de un héroe solitario en lucha contra las fuerzas aviesas de la sociedad. O quizá, simplemente, los medios de comunicación norteamericanos no se sientan en condiciones de habérselas con las complejidades del Jesús histórico. O acaso el espíritu religioso popular americano no guste de

un Jesús histórico que crea estructuras embrionarias como el círculo de los Doce. Cualquiera que sea la razón, toda la gama de las relaciones de Jesús con grupos e individuos judíos no ha constituido una preocupación central del tipo de investigación sobre Jesús puesta en primer plano por los medios de comunicación americanos en años recientes. El tomo III trata de corregir esta situación.

Además, el énfasis del tomo III en las relaciones de Jesús está entrelazado inextricablemente con un segundo aspecto clave, asimismo pasado por alto en algunas obras modernas sobre el Jesús histórico: la naturaleza esencialmente judía de esas relaciones. Aunque parezca extraño, en años recientes, varios autores empeñados en la llamada "tercera búsqueda del Jesús histórico" han destacado por su falta de atención a la condición judía de Jesús y a las relaciones de Jesús con otros judíos. Esto resulta extremadamente raro si consideramos los orígenes de la tercera búsqueda, en auge durante las décadas de los años setenta y los ochenta. Cuando se inició la tercera búsqueda, una de las características que la distinguían de la primera, realizada en el siglo XIX por el protestantismo alemán, y de la segunda (existencialista), llevada a cabo por los alumnos de Rudolf Bultmann en los años cincuenta y sesenta del siglo XX, era su determinación de considerar con extrema rigurosidad la condición de judío de Jesús y situarlo decididamente dentro del judaísmo palestino correspondiente a la época del cambio de era. Geza Vermes en Inglaterra y E. P. Sanders en Norteamérica anunciaron este nuevo énfasis con los títulos de sus libros. De hecho, la trilogía de Vermes suena –muy adecuadamente– como una cantinela judía: *Jesús el judío, Jesús y el mundo del judaísmo* y *La religión de Jesús el judío*[4]. Por su parte, E. P. Sanders resumió todo su programa con la sucinta expresión *Jesús y el judaísmo,* mientras que James H. Charlesworth ofrecía discretamente el título *Jesús dentro del judaísmo*[5].

Tal era la promesa de la tercera búsqueda en sus comienzos. Luego hicieron honor a ella especialistas como Dale C. Allison, Bart D. Ehrman, Paula Frediksen y Bruce Chilton, en este lado del Atlántico, y Jürgen Becker, N. T. Wright y Jacques Schlosser en el otro[6]. Sin embargo, sobre todo entre ciertos autores relacionados ahora o antes con el Seminario de Jesús, el énfasis en la condición judía de Jesús no constituye una preocupación central. Ya se trate de obras serias de autores como John Dominic Crossan y Burton L. Mack o de libros populares sensacionalistas de autores como Robert W. Funk, el Jesús que aparece es el filósofo cínico o el campesino mediterráneo genérico, o el revolucionario social, o el religioso iconoclasta, que en gran medida eclipsa, cuando no borra, al judío palestino específico llamado Jesús[7]. Es cierto que palabras como "judío" y "judaico" suelen adornar los títulos o subtítulos de esas obras y que se hacen comentarios políticamente correctos sobre la importancia de la condición

de judío de Jesús, pero en la mayor parte de esos libros no hay estudios detallados sobre los diversos movimientos religiosos que se disputaban la influencia en la Palestina del siglo I (por ejemplo, los fariseos, los saduceos y los esenios) y sobre los modos en que Jesús se relacionaba con ellos o reaccionaba frente a ellos mientras discutía sobre cuestiones de prácticas y creencias judías. Se comprende, pues, por qué la doble preocupación del tomo III: las variadas relaciones que definen a Jesús y la naturaleza esencialmente judía de esas relaciones necesitan un detenido examen[8].

II. Mapa para viajar por el tomo III

Los dos primeros tomos de *Un judío marginal* trataron de echar las bases de este estudio esencial sobre Jesús el judío y sus relaciones judías. La parte segunda del tomo primero, "Las raíces de la persona" (I, 229-437), ofrecía una descripción preliminar, inevitablemente sumaria, de las relaciones familiares de Jesús más inmediatas, así como del contexto lingüístico, cultural y político en el que creció en la baja Galilea durante los primeros años del siglo I d. C. El tomo segundo trasladó la cuestión de esas relaciones al ministerio público, tratando sobre 1) la relación de Jesús con su mentor, Juan el Bautista (II, 45-290); 2) su relación con todo Israel, al presentarse a sí mismo como el profeta escatológico que proclamaba un reino de Dios (II, 291-592) de inminente llegada y a la vez ya presente, y 3) su relación con un gran símbolo judío, el profeta taumaturgo Elías, a quien él pareció haber tomado como modelo en una buena parte del propio ministerio (II, 593-1194).

Sin embargo, a pesar de esas alusiones iniciales a relaciones que ayudaban a definir a Jesús, los dos primeros volúmenes tuvieron principalmente como centro a Jesús mismo: sus orígenes familiares y culturales, *su* mensaje medular del reino, *sus* hechos asombrosos que tanto él como sus seguidores interpretaron como milagros. Sólo al final de estos dos volúmenes, después de haber sido pergeñado un retrato preliminar de este judío especial del siglo I, podemos ampliar el campo de observación para incluir en él a los grupos e individuos judíos que se relacionaron con Jesús cuando recorría Galilea y Judea proclamando el mensaje del reino y realizando curaciones por medio de la fe. Al ampliar el campo de observación surgen muchas cuestiones interconectadas: ¿quiénes acompañaban a Jesús es esos viajes? ¿Lo hacían por propia voluntad o petición de él? ¿Iban variando continuamente esos compañeros de viaje o había algún núcleo relativamente estable de adeptos, como el grupo de los Doce? ¿Eran todos sus seguidores tan itinerantes como Jesús o tenía partidarios que, sin moverse de sus lugares, formaban una especie de sistema de ayuda para Jesús

y para quienes le seguían en sus desplazamientos, es decir, de forma literal y no sólo figuradamente? ¿Tuvo Jesús el profeta escatológico trato en público con otros importantes grupos judíos de Palestina, señaladamente los fariseos, los saduceos y los esenios? ¿O estaba interesado en formar un grupo sectario relativamente cerrado, similar en cierto modo al de Qumrán? Si hubo trato en público con otros grupos, ¿dónde sucedió: en Galilea, en Jerusalén o en ambos lugares? ¿Qué clase de tono tenía esa interacción: más bien positivo o negativo?[9]

Ésos son los tipos –no la lista completa– de preguntas a las que el tomo III tratará de responder, con el propósito de hacer de "Jesús el judío" algo más que una expresión políticamente correcta. Las diversas y complicadas relaciones judías que definen a Jesús ayudarán a dotar de carne y sangre a la figura un tanto esquemática descrita en los dos primeros volúmenes. Para introducir un orden –no totalmente arbitrario, esperemos– en la complicada maraña de las relaciones de Jesús, he optado por dividir el tomo III en dos partes: 1) las relaciones de Jesús con sus varios tipos de seguidores judíos y 2) las relaciones de Jesús con los grupos o movimientos judíos competidores de la Palestina de su época[10].

La primera parte, que trata sobre las conflictivas a la vez que amistosas relaciones de Jesús con sus varios tipos de "seguidores" (una categoría problemática de por sí), dispone los grupos de seguidores, desordenados y en parte coincidentes, en tres círculos concéntricos: 1) el círculo más externo, formado por las multitudes que seguían a Jesús en un sentido físico (capítulo 24)[11]; 2) el círculo medio, correspondiente a los discípulos a los que Jesús llamó a seguirle en sentido tanto físico como espiritual (capítulo 25), y 3) el círculo interior de los Doce específicamente elegidos por Jesús para simbolizar su misión a las doce tribus de Israel y a participar en su misión a todo Israel (capítulo 26). Afortunadamente para nosotros, unos cuantos miembros de los Doce, en especial Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, y Simón Pedro, tuvieron memorables encuentros personales con su dirigente. Por eso podemos dar una mayor precisión y profundidad al retrato de Jesús prestando atención a sus relaciones con algunos individuos clave de su entorno (capítulo 27). A lo largo de toda esta parte convendrá recordar –y yo lo subrayaré más de una vez– que la distribución en tres círculos concéntricos es un útil modelo académico que, aunque con cierta base en la realidad, difícilmente refleja lo que sin duda era una situación más inestable y complicada. Como se indicará al tratar de los discípulos, ciertos grupos, como los adeptos que se quedaron en su lugar sin abandonar familia y trabajo, y las mujeres que seguían a Jesús, no terminan de encajar en este modelo tripartito.

La segunda parte del presente tomo explora la otra cara de las relaciones de Jesús. Obviamente, ninguna gran figura histórica, sobre todo el di-

rigente de un grupo o movimiento dentro de una sociedad más extensa, puede ser entendida adecuadamente con sólo examinar a quienes siguieron o estuvieron de acuerdo con ese dirigente. Los competidores, los oponentes o los compañeros aficionados al debate son igual de importantes –si no más– para un retrato completo del líder. Por eso la segunda parte se ocupa de los principales grupos o movimientos judíos que competían por influencia o poder (político, religioso o ambos) entre los judíos palestinos de comienzos del siglo I d. C. La influencia religiosa y la influencia política eran muy disputadas en la Palestina del siglo I. Ya el hecho de que Jesús tratase de persuadir a sus paisanos judíos de que aceptasen su mensaje y siguieran sus directrices lo ponía inevitablemente en competición con otros grupos religiosos y/o políticos. Lo mismo sucedía si Jesús entraba en controversia con miembros de esos grupos (como parece haber sido el caso con los fariseos y saduceos) o trataba de conseguir adeptos situados a cierta distancia física e ideológica (como probablemente ocurría con los qumranitas).

Sin duda, los más prominentes entre los competidores de Jesús eran los fariseos, aunque sólo fuera porque, como Jesús, estaban activos entre los sectores populares de la población y a menudo se ganaban el respeto de la gente, si no su plena adhesión. Por su privilegiada posición en esos sectores, los fariseos iban a mostrarse vitales para la supervivencia y configuración futura del judaísmo. Aquí, el gran problema reside en que los precisos orígenes, naturaleza, creencias y prácticas de los fariseos son cuestiones hoy muy debatidas entre los especialistas, tanto judíos como gentiles. Por eso, tratar sobre el problema del Jesús *histórico* en su relación con los fariseos *históricos* exige una larga disquisición acerca de las prácticas y creencias de los fariseos. Esta búsqueda del fariseo histórico ocupa una buena porción del capítulo 28, donde también se aborda la ulterior complicación de que los fariseos pudieron ser insertados secundariamente en relatos de disputa en los que los antagonistas de Jesús eran antes anónimos.

Pero al menos hay bastante material evangélico sobre los fariseos. Mucho más escasa es la presencia de los saduceos en los evangelios. Esto es comprensible, puesto que los saduceos, ricos, aristocráticos y en gran parte de linaje sacerdotal y concentrados en Jerusalén, no competían activamente por ganar estima e influencia entre el pueblo llano, como hacían los fariseos. Por eso no habrían entrado tan frecuentemente como éstos en disputas con Jesús. Más problemático todavía es el hecho de que, no habiendo dejado descripciones de su grupo ni contando con literatura propia, los saduceos estaban condenados a ser descritos por sus oponentes. Pero, a pesar de su naturaleza nebulosa y de sus raras apariciones en el Nuevo Testamento, algo se puede decir sobre su interacción con Jesús gracias a la curiosa disputa sobre la resurrección general de los muertos conservada en

Mc 12,18-27 parr. (capítulo 29). Puesto que muchos jefes de los sacerdotes eran probablemente saduceos en sus simpatías, el grupo reaparecerá, aunque bajo una rúbrica diferente, cuando lleguemos al prendimiento y ejecución de Jesús en el tomo IV.

Una vez dejados atrás los fariseos y los saduceos, el panorama se torna aún más confuso, porque tenemos que habérnoslas con diversos grupos marginales de israelitas (capítulo 30). En algunos casos, toda interacción directa entre esos grupos y Jesús es sumamente discutible o muy limitada. Ahí, en el capítulo 30, incluyo –para ser exhaustivo– la muy debatida cuestión de los esenios en general y de los qumranitas en particular, así como un popurrí de grupos cuya relación con el Jesús histórico es ínfima o inexistente: samaritanos, escribas, herodianos y zelotas.

Con esta categoría variopinta completamos nuestro estudio de los diversos grupos de judíos que tuvieron o pudieron haber tenido interacción con Jesús durante su ministerio público. Conviene darse cuenta de que, frecuentemente, sólo disponemos de generalizaciones sobre grupos genéricos. Las relaciones continuas con personas mencionadas por sus nombres, como Simón Pedro, Santiago y Juan o María Magdalena, son pocas y establecidas casi en su totalidad con el sector de los seguidores, no con el de los competidores y oponentes. Sólo al narrar la etapa final de Jesús se mencionan oponentes individuales que, además de entrar en interacción con él, son conocidos por fuentes ajenas al Nuevo Testamento: Anás, Caifás y Pilato.

Mientras pasamos revista a los varios grupos judíos de la época de Jesús, debemos recordar que, probablemente, la mayor parte de los judíos de Palestina se contentaban con practicar lo básico de su religión: la circuncisión, la observancia sabática, las leyes sobre alimentos y la peregrinación (siendo posible) al templo de Jerusalén con ocasión de las grandes fiestas, las cuales se celebraban siguiendo el calendario religioso, que gozaba de gran –pero no general– aceptación y era promovido por la aristocracia sacerdotal. Cualesquiera que fuesen sus sentimientos personales respecto a Anás o Caifás, consideraban que el sumo sacerdote ejercía su primacía en Jerusalén como el jefe y representante de su nación nombrado por disposición divina, del mismo modo que el templo que él gobernaba lo veían como el centro concreto de su religión. En cuanto a las esotéricas disputas sobre las sutilezas de la observancia de la ley, esos judíos se mantenían al margen de ellas, no teniendo el tiempo ni la preparación suficientes, ni probablemente el interés que alimentaba el celo de los grupos religiosos competidores.

Junto con esos grupos no sectarios, como los fariseos y los saduceos[12], los judíos corrientes en cuanto a la observación de la ley formaban en la

Palestina del siglo I (y también en la diáspora) lo que varios especialistas llaman judaísmo "mayoritario" o "común"[13]. Este concepto de judaísmo mayoritario no debe ser confundido con la errónea idea de que en aquella época había una especie de judaísmo monolítico "normativo" u "ortodoxo". Incluso dentro de Palestina, el judaísmo era notablemente variado en la fe y en la práctica. Esto es algo que intento subrayar incluyendo a los fariseos y los saduceos en ese judaísmo "mayoritario". Ambos grupos, así como la masa de judíos corrientes, pertenecían a una mayoría amplia aunque de difícil definición, que se mantenía fiel a las creencias y prácticas básicas de la religión judía, tales como el monoteísmo, la elección de Israel por Dios como su pueblo especial, la donación divina de la ley mosaica, la circuncisión, la observancia del sábado y los preceptos sobre alimentos. El judaísmo mayoritario consideraba el templo de Jerusalén como su lugar central de culto y a la aristocracia sacerdotal como sus dirigentes religiosos; por eso, a pesar de numerosas disputas internas, nunca rompió formalmente con tal centro ni con tales dirigentes para abrazar un movimiento sectario (como hicieron, por ejemplo, los qumranitas). Era a este judaísmo palestino mayoritario al que Jesús se dirigía, al que intentaba atraer y al que lanzaba sus advertencias. De hecho, de él procedía Jesús y en relación con él definía su peculiar función.

Si Jesús surgió del judaísmo mayoritario y frente a éste se definía a sí mismo, ¿en qué sentido, entonces, puede ser considerado "un judío marginal"? Lamentablemente, y en contra de mi intención tal como quedó expresada en el tomo I de la presente obra[14], algunos críticos han visto en la expresión "un judío marginal" mi definición fija de Jesús en vez de mi actitud renuente a ofrecer una definición fija. Como recalqué al introducir la expresión en el tomo I, "un judío marginal" trata de imitar el enigmático lenguaje de Jesús (no hay más que pensar en su uso de "Hijo del hombre"). Lejos de presentar cartesianamente una idea clara y distinta de Jesús, "un judío marginal" tiene como objeto abrir una serie de interrogantes. De hecho, los mismos sociólogos emplean "marginal" en diferentes sentidos[15]. El primer y más importante significado que, aplicado a Jesús, doy al término subraya la simple realidad de que, por lo que respecta a la literatura judía y pagana del siglo siguiente a su crucifixión, en el mejor de los casos Jesús es como un "blip" en una pantalla de radar. La persona que iba a convertirse en el centro religioso de la civilización europea empezó tan en la periferia que apenas era visible. Es esta paradoja, cuando menos, lo que el calificativo "marginal" trata de subrayar para el lector.

Otros significados, sin embargo, requieren mayores pruebas. Con algunas de sus enseñanzas y prácticas –desde el rechazo del ayuno voluntario y del divorcio hasta avisos simbólicos sobre la destrucción del templo–,

Jesús parece tener el propósito de marginarse a sí mismo, al menos en relación con el centro de poder en Jerusalén, cuando no también con respecto a los judíos más piadosos. Al final, Caifás y Pilato lo hacen objeto de otra clase de marginación con la vergonzosa muerte en la cruz. Lo que conviene enfatizar en éstos y otros posibles sentidos de "marginal" es que de ningún modo se pretende con este término negar, atenuar o cuestionar la esencial condición de judío de Jesús. Por ofrecer una analogía aproximada: en un sentido, los qumranitas fueron empujados hacia el margen en el aspecto social y político por quienes tenían el poder en Jerusalén; en otro sentido, se marginaron voluntariamente frente a un Israel que ellos veían como apóstata. Ahora bien, nadie pondría en tela de juicio el profundo e intenso carácter judío de la comunidad de Qumrán. Jesús, como veremos, era una clase de judío diferente del qumranita típico. Pero tanto el uno como el otro personificaban, aunque de modos marcadamente distintos, la paradoja de ser un hombre muy judío y encontrarse marginado por los centros de poder judío o desde ellos. En este tomo vamos a explorar aspectos de tal paradoja, pero la conclusión de esa exploración deberá esperar hasta el final de la historia que nos ocupa, en el tomo IV.

III. Recordatorio de las normas que gobiernan esta obra

La metodología por la que se rige *Un judío marginal* quedó expuesta en la primera parte del tomo I (pp. 47-216) y resumida al comienzo del tomo II (pp. 31-34). Pero hasta las mentes voraces que digirieron las 1.716 páginas (!) de texto y notas de los dos primeros tomos podrían agradecer un breve recordatorio del objetivo de esta obra y del método por el que tratamos de alcanzarlo.

Consiste tal objetivo en conseguir esbozar de un modo razonablemente fiable la figura del Jesús histórico. Pero, una vez expuesto este propósito aparentemente modesto, conviene añadir una advertencia: no se debe incurrir en la ingenuidad de identificar al "Jesús histórico" con la total realidad de Jesús de Nazaret, por ejemplo, todo lo que Jesús pensó, dijo, hizo y experimentó durante su vida o, simplemente, durante su ministerio público. Hoy es totalmente imposible no ya reconstruir la totalidad de la vida de Jesús, sino tan siquiera hacer un esbozo de ella medianamente completo, dada la enorme distancia temporal y la escasez de fuentes[16].

En contraste con el "Jesús real", el "Jesús histórico" es ese Jesús que podemos recuperar o reconstruir utilizando los instrumentos científicos de la investigación histórica. El "Jesús histórico" es, pues, una construcción científica, una abstracción teórica debida a eruditos modernos que coinci-

de sólo parcialmente con el verdadero Jesús de Nazaret, el judío que realmente vivió y trabajó en Palestina en el siglo I de nuestra era.

Si el Jesús histórico no es el Jesús real, tampoco es el "Jesús teológico" obtenido por los teólogos partiendo de sus propios métodos y criterios. En otras palabras, la búsqueda del Jesús histórico debe ser distinguida cuidadosamente de la cristología, i. e., la reflexión teológica sistemática sobre Jesucristo como el objeto de la fe cristiana. Como ilustración de lo que debe entrañar una búsqueda histórica de Jesús, a diferencia de una investigación sobre él, he propuesto la fantasía del "cónclave no papal": un católico, un protestante y un judío y un agnóstico –todos ellos historiadores serios y conocedores de los movimientos religiosos del siglo I– son encerrados en un lugar reservado de la Escuela de Teología de Harvard, sometidos a una dieta espartana y obligados a no salir de allí hasta que elaboren un documento consensuado sobre quién fue Jesús de Nazaret.

Exigencia primordial de ese documento sería que estuviese basado en fuentes y argumentos puramente históricos. Sus conclusiones tendrían que ser susceptibles de verificación por toda persona sincera que utilizase los medios de la investigación histórica moderna. Sin duda, ese documento de consenso adolecería de un ángulo de visión estrecho, de una percepción fragmentaria y, quizá, hasta de distorsiones. Ciertamente, no pretendería presentar una interpretación completa –menos aún última y definitiva– de Jesús, su trabajo y sus intenciones[17]. Sin embargo, proporcionaría una base común académicamente respetable y un punto de partida para el diálogo entre personas de diversos credos o sin credo alguno.

Por poner un ejemplo concreto de lo que esto implicaría: el cónclave no papal –o cualquier investigador del Jesús histórico– podría estar de acuerdo en que Jesús "fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato y padeció muerte". Aunque resulta que estas palabras son las del llamado credo niceno-constantinopolitano de la Iglesia católica, redactado en el segundo concilio ecuménico (Constantinopla I, en 381 d. C.), cuando se interpretan fuera de esa confesión de fe constituyen una sobria declaración de un hecho histórico. Son afirmadas o sugeridas por Josefo y Tácito, así como por numerosas corrientes de tradición neotestamentaria. No hace falta ser creyente para dar como verídica esa breve cadena de acontecimientos. Lo que el cónclave no papal –o cualquier historiador *simplemente como tal*– podría no corroborar es una forma ligeramente más amplia de citar el mismo credo, en la que se dice que Jesús, *"por nosotros los hombres y por nuestra salvación,* bajó del cielo... *por nuestra causa* fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato [y] padeció [muerte]"[18]. "Por nosotros los hombres", "por nuestra salvación" y "por nuestra causa" son todas expresiones de fe cristiana y de cristología que afirman el efecto salvífico

de la vida y muerte de Jesús. Diferentemente del simple aserto de la crucifixión y muerte de Jesús en tiempos de Poncio Pilato, esta declaración más extensa no es susceptible, en principio, de investigación y verificación empírica por cualquier observador neutral. Por tanto, lo que en ella se asevera no entra en el capítulo de lo que los investigadores del Jesús histórico pueden afirmar en su calidad de historiadores (aunque algunos de ellos, si son cristianos, creerán por otras razones en la verdad de tal afirmación [19]).

Por pasar de las definiciones a las fuentes: como quedó explicado en el tomo I, hay muy pocas fuentes para el conocimiento del Jesús histórico, aparte de los cuatro evangelios canónicos. Pablo y Josefo ofrecen apenas algunas noticias sueltas sobre él. Pretender que escritos posteriores, como los evangelios apócrifos y el material de Nag Hammadi, proporcionan información histórica fiable e independiente sobre Jesús es abandonar la realidad para dar voz a los simples deseos [20]. Al final, el historiador tiene que cargar con la ardua tarea de cribar los textos de los cuatro evangelios en busca de tradición histórica. Trabajo difícil en verdad, puesto que esos documentos son todos producto de las Iglesias cristianas de la segunda mitad del siglo I. Escritos entre cuarenta y setenta años después de la muerte de Jesús, están entreverados de fe cristiana en Jesús como el Señor de la Iglesia resucitado. Por eso, sólo mediante un minucioso examen del material evangélico a la luz de los criterios de historicidad (las reglas para juzgar si son históricos) cabe esperar resultados fiables.

En la búsqueda del Jesús histórico, cinco criterios han demostrado ser especialmente útiles:

1) El criterio de *dificultad* o de *embarazo* señala los textos evangélicos que muy improbablemente fueron inventados por la Iglesia primitiva, dado que podían crear situaciones embarazosas o dificultades teológicas a la Iglesia ya durante el período neotestamentario (por ejemplo, el bautismo de Jesús por Juan). Por poner un ejemplo que veremos en el presente tomo: el criterio de dificultad señala que varias mujeres (sin acompañante femenino en función de "carabina") viajaron con el célibe Jesús y sus discípulos varones en varios recorridos de predicación por Galilea.

2) El criterio de *discontinuidad* se centra en las palabras o hechos de Jesús que no pueden proceder del judaísmo o judaísmos de la época en que él vivió ni de la Iglesia primitiva (por ejemplo, el rechazo por Jesús del ayuno voluntario). Por poner un ejemplo del tomo III: en Mc 12,26, en la disputa con los saduceos sobre la creencia en la resurrección general de los muertos, la referencia de Jesús a Ex 3,6 ("Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob") es discontinua con respecto a los argumentos rabínicos y del cristianismo primitivo en favor de la resurrección.

3) El criterio de testimonio múltiple resalta los dichos o hechos de Jesús atestiguados en más de una fuente literaria independiente (por ejemplo, Marcos, Q, Pablo o Juan) y/o en más de una forma o género literarios (por ejemplo, dichos de Jesús sobre el coste del discipulado, más relatos sobre su perentoria llamada a algunos discípulos). Por ejemplo, testimonios independientes ofrecidos por Marcos, Q y Pablo afirman que Jesús prohibió el divorcio. Y que, ya en vida, Jesús tenía fama de haber dado la vista a los ciegos es atestiguado por un dicho de Q y por relatos de Marcos y Juan. Por poner un ejemplo del tomo III: un testimonio de que Jesús tenía un discípulo de nombre Simón, también llamado *Kēpā'* (Cefas, Pedro, "Roca") como segundo nombre o apodo, se encuentra en Marcos, Juan, la tradición especial mateana, la tradición especial lucana y Pablo (en Gálatas y 1 Corintios).

4) El criterio de *coherencia* es aplicable sólo después de haber aislado mediante otros criterios cierta cantidad de material histórico. Según el criterio de coherencia, tienen muchas probabilidades de ser históricos otros materiales que encajan bien en la "base de datos" establecida preliminarmente mediante otros criterios. Por poner un ejemplo del tomo III: la creación por Jesús de un círculo íntimo de doce discípulos, como símbolo de los doce patriarcas y/o tribus de Israel, es coherente con un Jesús que se percibiese a sí mismo como el profeta escatológico similar a Elías, enviado en los últimos días para reunir a todo Israel.

5) El criterio de *rechazo y ejecución de Jesús,* en vez de juzgar dichos y hechos específicos, examina la línea seguida por Jesús durante su ministerio y pregunta qué palabras y acciones encajan en ella y explican su proceso y crucifixión. Un Jesús cuyas palabras y acciones no hubiesen representado una amenaza o una causa de rechazo, especialmente por parte de los poderosos, no es el Jesús histórico. Por poner un ejemplo del tomo III: la habilidad de Jesús para atraer grandes y enfervorizadas multitudes, especialmente durante la peregrinación a Jerusalén con motivo de las grandes fiestas, como la Pascua, ayuda a explicarse por qué Caifás y Pilato lo habrían considerado, en creciente medida, una persona peligrosa que convenía eliminar antes de que representase una mayor amenaza para el orden público.

Se puede recurrir, además, a varios criterios secundarios, pero generalmente como simple "refuerzo" o confirmación de los primarios. Entre estos criterios secundarios (algunos los llaman "dudosos") están los que se centran en las huellas de lengua aramea y en los ecos del ambiente palestino del siglo I en que vivió Jesús, presentes en sus dichos. Aún menos decisivos (alguien diría inútiles) son el criterio de viveza y concreción de un relato y el de las supuestas tendencias generales de la tradición sinóptica en su desarrollo.

Dada la dificultad que la clara formulación y la aplicación de esos criterios entrañan, no es sorprendente que algunos autores prescindan de todo lo relativo a métodos y criterios. Prefieren "ir por libre"[21] Sin embargo, cualquier erudito ocupado en la búsqueda del Jesús histórico opera, de hecho, con alguna clase de método y criterio, aunque sea de manera incipiente y sin plena conciencia de ello. El peligro de "ir por libre" es que fácilmente se tiende a sacar de los datos las conclusiones que se desean y no las que los datos permiten La importancia de la aplicación metódica de los criterios a los datos es que puede forzar al investigador a sacar conclusiones no previstas y que acaso no desea

Por ejemplo, fue el peso de la evidencia más que el deseo personal lo que me llevó a juzgar que el famoso texto "Tú eres Pedro" de Mt 16,18-19 representa una tradición postpascual y no palabras del Jesús histórico pronunciadas durante su ministerio público. Del mismo modo, el peso de la evidencia me indujo a afirmar la esencial historicidad de la discusión de Jesús con los saduceos sobre la resurrección de los muertos, aunque en un principio yo había puesto en duda el carácter histórico de este particular relato de disputa En suma, mi propia experiencia al escribir estos tres tomos me ha persuadido de que si bien la metodología y los criterios pueden resultar aburridos, son imprescindibles para evitar que el investigador vea en los datos lo que previamente ha decidido ver Las normas, ya sean de circulación o de investigación, no suelen despertar entusiasmo, pero, sin respetarlas, no hay forma de avanzar con seguridad Imbuidos de esa convicción, hora es ya de que nos pongamos en marcha en la dirección de las relaciones de Jesús con dos categorías de judíos: sus seguidores y sus competidores

Notas a la introducción

John P Meier, *Un judío marginal Nueva visión del Jesus histórico* Tomo I *Las raíces del problema y de la persona* (Estella Verbo Divino, 1998), *Un judío marginal Nueva visión del Jesus histórico* Tomo II/1 *Juan y Jesus El Reino de Dios* (Estella Verbo Divino, 1999), *Un judío marginal Nueva visión del Jesus histórico* Tomo II/2 *Los milagros* (Estella Verbo Divino, 2000)

[2] Esta idea no es exclusiva de la busqueda del Jesus historico Constituye un lugar comun, sin ir mas lejos, en fenomenologia, vease, por ejemplo, Edith Stein, *On the Problem of Empathy* (Washington, DC ICS, 1989, original aleman, 1917) 88, 116 Stein se basa en la obra de Max Scheler *The Nature of Sympathy* (New Haven Yale University, 51954, original aleman, 1948)

[3] Ben Witherington III ha señalado este punto en varios de sus libros Vease, por ejemplo, *The Christology of Jesus* (Minneapolis Fortress, 1990) 24-25, *The Jesus Quest* (Downers Grove, IL InterVarsity, 1995) 35 36 Sobre un modo de definir terminos como 'grupo" y "movimiento' desde una perspectiva sociologica, *cf* Anthony J Saldarini, *Pharisees, Scribes y Sadducees in Palestinian Society A Sociological Approach*

Primera Parte
JESÚS EL JUDÍO Y SUS SEGUIDORES JUDÍOS

24

Jesús en relación con sus seguidores: las multitudes

I. Introducción: En busca de la designación adecuada

Tan pronto como emprendemos la tarea de describir las relaciones de Jesús con las personas de su entorno tropezamos con un problema terminológico. Ese entorno está compuesto por grupos muy diferentes: desde discípulos totalmente devotos de Jesús hasta muchedumbres simplemente curiosas, pasando por oyentes suavemente afectos a él. ¿Qué término general utilizar para referirnos a toda esa gente? Casi de manera automática tendemos a hablar vagamente de "seguidores" de Jesús, prescindiendo de lo próximo o lejano que pueda ser ese "seguimiento".

Pero debemos tener presente que el nombre "seguidores", empleado como término colectivo, lo introducimos nosotros en los textos evangélicos; no es una designación que se encuentre en ellos. Por supuesto, los evangelios utilizan abundantemente el verbo "seguir" (ἀκολουθέω) al referirse a diferentes individuos y grupos del entorno de Jesús, pero nunca el nombre correspondiente, "seguidor" (ἀκολουθος)[1]. En cuanto al uso de la forma participial del verbo "seguir", no es un frecuente sustitutivo del nombre "seguidor"[2]. En Jn 8,12 se encuentra un raro caso de participio utilizado de ese modo: "El que me sigue [ὁ ἀκολουθῶν] no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida".

El uso puramente metafórico que vemos en Jn 8,12 es también relativamente raro en los evangelios[3]. Más comúnmente, el verbo "seguir" se emplea en ellos con referencia a quienes de una manera o de otra siguen a Jesús en sentido literal, físico. Tratándose de una multitud curiosa, expectante de milagros, el seguimiento puede ser poco más que físico. De hecho, a veces, los evangelistas parecen dar a entender que es equivalente a un pseudodiscipulado (p. ej., Jn 6,2.26.66). Un sentido irónico similar se

puede detectar cuando Pedro sigue a Jesús hasta el palacio del sumo sacerdote después del prendimiento en Getsemaní (Mc 14,54 parr.), sólo para acabar negándole. Sin embargo, en el caso de los llamados específicamente "discípulos", sobre todo el particular grupo de los Doce, el acto físico del seguimiento suele expresar una adhesión íntima a la persona y al mensaje de Jesús. Digamos, en suma, que en varios pasajes de los evangelios el verbo "seguir" puede connotar simple movimiento físico (p. ej., Mc 14,13; Jn 11,31)[4], movimiento físico hacia Jesús equivalente a un pseudodiscipulado (p. ej., Mc 14,54), movimiento físico que expresa íntima adhesión a Jesús (p. ej., Mc 1,18; 2,14; Mt 8,19.22; Jn 1,43) y, en casos relativamente raros (p. ej., Jn 8,12), *íntima adhesión sin ningún movimiento físico.*

A la luz de estos diferentes significados del verbo en los evangelios[5], me parece razonable elegir el nombre "seguidor" como un término colectivo para las diversas relaciones con Jesús que estudiaremos en este capítulo y en los tres subsiguientes. Al menos podemos afirmar que nuestro empleo de "seguidores" refleja los contornos generales del uso neotestamentario. De hecho, en el NT, el verbo "seguir" (ἀκολουθέω) 1) es relativamente raro fuera de los evangelios (sólo 11 de 90 casos)[6], 2) alude en los evangelios casi exclusivamente a Jesús como el seguido y 3) comprende una gama de actitudes de los que le siguen. Por eso, aunque "seguidores" es *nuestra* designación genérica –y no la de los evangelistas–, cuenta con una base en textos del NT.

¿En qué orden deberíamos investigar los distintos tipos de "seguimiento" en los evangelios? La primera idea sería, seguramente, empezar por el círculo de seguidores más próximo y afecto a Jesús, para ir descendiendo en grado de adhesión hasta llegar a los menos devotos a él. Sin embargo, en este capítulo y en los tres subsiguientes quizá sea más adecuado hacerlo a la inversa; es decir, empezar por el círculo de seguidores más externo y seguir hacia dentro. En otras palabras, comenzaremos con las vagas "multitudes" que a veces rodean a Jesús (capítulo 24), luego pasaremos a examinar a sus "discípulos" (capítulo 25) del círculo medio y, finalmente, dentro del círculo interno, nos centraremos en los Doce, primero como grupo (capítulo 26) y luego como individuos (capítulo 27).

La razón de este procedimiento es que, pasando del círculo más externo de seguidores al más interno, progresaremos ordenadamente desde asertos de carácter más general a otros más específicos. Algunas afirmaciones que se pueden hacer de cualquier tipo de seguidores, por superficial que fuese su seguimiento, con mayor motivo podrían hacerse de los verdaderamente adeptos, muchos de los cuales habrían empezado como simples componentes de la multitud. Además, nuestro procedimiento tiene alguna posibilidad de reflejar la evolución real de los seguidores de Jesús.

Es concebible que él atrajese primero varias multitudes ocasionales, de las que luego obtuviera discípulos más estables, para finalmente seleccionar entre ellos un grupo permanente de doce seguidores.

Tal hipótesis no carece de verosimilitud, pero debemos admitir que Marcos y Juan, aun discrepando el uno del otro, echan por tierra esta reconstrucción. Si bien difieren en los detalles, tanto Mc 1,16-20 y Jn 1,35-51 indican que Jesús se atrajo primero al menos unos cuantos discípulos clave, señaladamente Pedro y Andrés, antes de empezar a ser seguido por grandes multitudes[7]. En cualquier caso, nuestro movimiento desde las multitudes hasta los Doce, pasando por los discípulos, tiene al menos la ventaja metodológica de llevarnos lentamente desde lo menos pormenorizado hasta lo más abundante en detalles.

En suma, pasando de un grupo a otro imaginamos a los seguidores de Jesús formando círculos concéntricos: las "multitudes" constituyen el círculo más externo; los "discípulos", el círculo medio, y los "Doce", el círculo interno. Pero, como veremos, los límites entre estos grupos no estaban claramente definidos, y no todas las personas que los integraban pueden ser claramente adscritas a uno de ellos. Por ejemplo, entre los firmes adeptos de Jesús había algunos que, pese a respaldar generosamente su movimiento con hospitalidad o dinero, no le seguían en sus recorridos por Galilea; en consecuencia, no parecen haber sido clasificados como "discípulos" en los evangelios, aunque formaban una especie de "grupo de apoyo" para el círculo medio. Así pues, con la excepción de los Doce, las fronteras entre esos grupos probablemente eran bastante inestables. En particular, el movimiento desde el círculo medio al círculo externo, o desde el círculo externo a la indiferencia o incluso la hostilidad, habría sido fácil e informal, puesto que se trataba de una opción privativa de los individuos que habían dejado de sentirse atraídos hacia Jesús. Por ejemplo, personas que le ofrecían hospitalidad o dinero podían dejar de hacerlo sin que de ello derivasen notables repercusiones, puesto que su apoyo era totalmente voluntario. El grupo de los Doce, en cambio, habría sido bastante estable, dado el número fijo de sus miembros, la especial adhesión requerida y el hecho de que la iniciativa cayese enteramente del lado de Jesús.

Empecemos, pues, por el capítulo dedicado al círculo externo, el de las multitudes amorfas.

II. El círculo externo: las multitudes

El círculo externo de seguidores de Jesús, habitualmente designado como las "multitudes" (ὄχλοι) en los evangelios[8], habría sido el mayor y

menos estable de los grupos que seguían a Jesús. Pero ¿existieron esas multitudes? ¿Atrajo realmente Jesús a un gran número de personas como público durante su ministerio? ¿O son un accesorio teatral introducido por los evangelistas a modo de coro griego para, con fines de propaganda religiosa, subrayar la popularidad y el éxito de Jesús? Por supuesto, ningún crítico negaría que las multitudes en los evangelios sirven a las finalidades literarias y teológicas de los evangelistas. Por su carácter anónimo, las multitudes resultan unos oportunos recipientes para ser llenados con las ideas de los evangelistas[9]. Pero ¿reflejan las multitudes también, en cierto grado, cierta realidad histórica del ministerio de Jesús?

Tanto el criterio de testimonio múltiple de fuentes y formas como el criterio de rechazo y ejecución de Jesús abogan por la historicidad de la afirmación de que Jesús atraía grandes multitudes. En lo tocante al testimonio múltiple, no sólo los cuatro evangelios se refieren frecuentemente a la existencia de multitudes que escuchan a Jesús o buscan milagros de él, sino que son mencionadas también en distintas fuentes y formas evangélicas. En esas fuentes, las multitudes suelen ser designadas con la palabra griega ὄχλος (plural, ὄχλοι)[10], pero también se emplean otros nombres, como πλῆθος ("gentío"), πολλοί ("muchos") y πάντες ("todos")[11]. Por centrarnos simplemente en ὄχλος ("multitud", "muchedumbre"): Marcos y Juan, sin depender el uno del otro, emplean ὄχλος 38 y 20 veces, respectivamente, casos a los que Mateo y Lucas añaden otros por su cuenta. La gran mayoría de esos textos utilizan "multitudes" para designar a la numerosa e indiferenciada masa de personas que rodeaba a Jesús. Sólo raramente se emplea ὄχλος para aludir a grupos más pequeños y específicos[12].

No es necesario examinar en detalle todos los textos de diferentes fuentes que mencionan una multitud en torno a Jesús; un claro ejemplo resultará suficiente. Es obvio que la presencia de multitudes en ciertos pasajes se remonta a tradiciones preevangélicas, a juzgar por cierto material que Marcos y Juan tienen en común, señaladamente el relato de la multiplicación de los panes para dar de comer a cinco mil. El tema en cuestión exige la presencia de un grupo muy numeroso, y, de hecho, independientemente el uno del otro, Marcos y Juan hablan de las "muchedumbre(s)" que iban siguiendo a Jesús antes de beneficiarse de ese evento extraordinario. Naturalmente, el número "cinco mil" debe ser tomado con más de un grano de sal, como muchas otras cifras de antiguas fuentes bíblicas o grecorromanas. El hecho de que Marcos conociese otra versión del relato, la cual mencionaba cuatro mil en vez de cinco mil, no hace sino justificar nuestra advertencia. Sin embargo, como vimos en el tomo II, en los relatos de las multiplicaciones de los panes probablemente subyace alguna memorable comida simbólica que Jesús habría celebrado con un gran grupo de seguidores junto al mar de Galilea[13].

Junto con los muchos relatos que mencionan multitudes hay en los evangelios varios dichos que indican o presuponen la presencia de una gran multitud alrededor de Jesús. En algunos casos, el dicho es puesto en labios de los discípulos. Un ejemplo de ello se encuentra en el relato de la mujer con hemorragias, quien puede tocar el manto de Jesús sin ser vista, gracias a la gran multitud que lo rodea [14]. Cuando Jesús pregunta quién lo ha tocado, naturalmente –pero no muy reverentemente– los discípulos le responden (Mc 5,31): "Ves que la gente te está estrujando ¿y preguntas quién te ha tocado?". Un detalle interesante en la versión marcana del relato es que Jesús sigue mirando a su alrededor para ver quién lo ha tocado, pero no logra descubrir a la persona en cuestión, presumiblemente por lo grande de la multitud (v. 32). Al final, la mujer se le acerca a confesarle que ha sido ella (v. 33).

Otras veces las palabras de Jesús indican o presuponen la presencia de una multitud en torno a él. Al comienzo del relato de la multiplicación de los panes para cuatro mil, dice Jesús (Mc 8,2): "Siento compasión de esta muchedumbre, pues ya llevan conmigo tres días y no tienen nada que comer". En la tradición Q (Mt 11,20-24 || Lc 10,12-15), Jesús increpa a las ciudades que, habiendo sido testigos de sus milagros, se niegan a aceptar su mensaje: "¡Ay de ti, Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida!... Y tú, Cafarnaún...". Los "ayes" dan a entender que los milagros de Jesús y su llamada al arrepentimiento estaban dirigidos a esas ciudades en conjunto. Tal queja tiene poco sentido a menos que algunos de sus milagros y predicaciones hubieran tenido lugar ante públicos bastante numerosos.

El documento Q encierra apenas tres apariciones de la palabra ὄχλος [15]. Puesto que Q es básicamente una colección de dichos, resulta sorprendente descubrir que dos menciones de las multitudes se encuentran en la estructura narrativa de Q y no en los dichos de Jesús. Cuando él exorciza a un endemoniado mudo, refiere la tradición Q: "El mudo recobró el habla, y las multitudes estaban maravilladas" (Mt 9,33 || Lc 11,14; *cf.* Mt 12,23) [16]. En el segundo "bloque del Bautista" de Q, cuando los enviados de Juan dejan a Jesús, se nos dice que "Jesús se puso a hablar a las multitudes" acerca del Bautista (Mt 11,7; || Lc 7,24) [17].

Aparte de Marcos, Juan y Q, las muchedumbres aparecen también en material privativo de Mateo o Lucas (por ejemplo, Mt 7,28; Lc 11,27), si bien resulta más difícil controlar los datos en el caso de la tradición especial M o L. Es preciso admitir además la posibilidad de que los evangelistas introdujesen multitudes al comienzo de los dichos de Jesús, recalcando así la presencia de muchos oyentes, o al final de algunos de sus milagros, para proporcionar al extraordinario evento un coro de aprobación. De hecho, no hay más que comparar algunos versículos paralelos de Marcos y Mateo

para comprobar que en algunas ocasiones la palabra "multitudes" es redaccional[18]. Por eso me abstengo de afirmar que todas las menciones de multitudes en los cuatro evangelios –ni siquiera los ejemplos presentados anteriormente– obedezcan a su presencia histórica. Sin embargo, el hecho de que hablen de multitudes las cuatro fuentes evangélicas (Marcos, Juan, Q, M y L), y tanto en tradiciones narrativas como de dichos, satisface más que de sobra el criterio de testimonio múltiple. Hay, pues, suficiente base para afirmar que, regularmente, Jesús atraía multitudes.

Y no sólo los evangelios ofrecen pruebas para llegar a esta conclusión. Por fortuna, tenemos aquí un caso raro en el que el testimonio múltiple se extiende más allá de los evangelios para incluir a Josefo. En su breve mención del ministerio de Jesús de *Ant.* 18.3.3 §63, Josefo declara que Jesús "atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego". Como vimos en el tomo I, la referencia a "muchos de origen griego" es muy probablemente uno de los típicos anacronismos de los historiadores grecorromanos: en sus *Antigüedades judaicas,* publicadas hacia el año 93-94 d. C., Josefo lee el éxito de la misión a los gentiles, de finales del siglo I, como acontecida mucho antes, en vida de Jesús[19]. Sin embargo, precisamente porque al finalizar el siglo I los cristianos tenían ya el viento en contra en el intento de ganar para su fe a "numerosos judíos", la mención del éxito de Jesús en lograr la adhesión de muchos judíos tiene menos probabilidades de ser un simple anacronismo y, de hecho, coincide con lo referido al respecto en los evangelios[20].

El argumento del testimonio múltiple encuentra refuerzo en el argumento de la coherencia con la muerte de Jesús. Uno de los datos más seguros que tenemos sobre Jesús es que fue crucificado en las afueras de Jerusalén por disposición del prefecto romano Poncio Pilato hacia el año 30 de nuestra era, muy probablemente bajo la acusación de haber dicho ser "rey de los judíos". Entre los mayores rompecabezas que reserva al investigador la búsqueda del Jesús histórico se encuentra precisamente el hecho de que un predicador, profeta y sanador galileo acabara siendo ejecutado por romanos en Jerusalén porque supuestamente se había presentado a sí mismo como rey[21]. Pero hay un punto bastante claro: la crucifixión de Jesús es mucho más fácil de entender si él atrajo grandes y fervorosas multitudes que si pasó sin pena ni gloria para la mayor parte de la población y no logró un considerable número de seguidores.

De hecho, varias fuentes evangélicas mencionan que las autoridades del templo de Jerusalén estaban alarmadas por la influencia de Jesús sobre el pueblo (*cf.* por ejemplo, Mc 12,12; 14,2; Jn 11,45-54; Lc 23,5). Algunas de tales formulaciones podrían reflejar preocupaciones redaccionales de los evangelistas, pero resulta que encontramos una especie de fenóme-

no paralelo en la noticia de Josefo sobre el ministerio y la muerte del Bautista (*Ant.* 18.5.2 §116-119). Como vimos en el tomo II, Josefo parece distinguir entre un grupo original más pequeño de devotos judíos atraídos anteriormente por el Bautista y una "segunda oleada", más numerosa, de judíos corrientes que empezaron a congregarse en torno a Juan y estar pendientes de cada una de sus palabras[22]. Temiendo que la influencia de Juan sobre esa masa grande y entusiasta pudiera conducir a una revuelta, el eternamente receloso Herodes Antipas decidió deshacerse de Juan antes de que se produjera una verdadera crisis. Así pues, según la noticia de Josefo, fue paradójicamente el éxito lo que acarreó al Bautista la muerte: las grandes multitudes que atraía le atrajeron a su vez la malsana –y finalmente fatal– atención de la autoridad política. En este aspecto como en otros, el Bautista podría haber sido el involuntario precursor de Jesús.

Sabemos por Josefo que ni el Bautista ni Jesús monopolizaban la peligrosa actividad de atraer grandes multitudes de seguidores enfervorizados. En sus referencias de los años que condujeron a la primera guerra judía (66-70 d. C), Josefo menciona varios dirigentes religiosos populares o "profetas de señales", como Teudas y "el falso profeta egipcio", que provocaron una intervención de las autoridades romanas. Estos "profetas de las señales" parecen haber atraído la ira de Roma sobre sus cabezas, al menos parcialmente, por las grandes multitudes que los seguían[23]. Jesús responde a este tipo genérico, al menos en la medida en que probablemente había alguna conexión entre su habilidad para lograr ser seguido por multitudes entusiastas y su violento final.

De hecho, en la breve noticia de Josefo sobre Jesús se podría leer el establecimiento de una conexión entre el éxito de Jesús en atraer multitudes y su ejecución, aunque dicho autor no explicita este punto, a diferencia de lo que hace en el caso del Bautista. Estrictamente hablando, en el llamado *Testimonium Flavianum* Josefo no ofrece razón alguna de la crucifixión de Jesús. Sin embargo, dado su modo de describir la suerte corrida por el Bautista y varios "profetas de las señales", podría resultar significativo que la habilidad de Jesús para atraerse mucha gente sea lo último que Josefo dice sobre Jesús antes empezar abruptamente (con un simple "y" [καί]) la sentencia que menciona la crucifixión de Jesús. Naturalmente, esto no es más que una inferencia. Pero, al menos, esta lectura entre líneas del *Testimonium Flavianum* coincide con todos los otros indicios que apuntan a un nexo entre la atracción de multitudes por parte de Jesús y su crucifixión.

Si esto es cierto, al menos hay que poner en discusión una presentación popular del ministerio de Jesús. Demasiado a menudo se da por supuesto que el ministerio galileo de Jesús tuvo un comienzo halagüeño y un final desastroso. Según esta suposición, al principio la población gali-

lea recibió favorablemente su mensaje. Luego, en algún momento crucial, esa "primavera galilea" llegó a un brusco final, muchos abandonaron a Jesús, y él empezó a sentir la posibilidad de sufrir rechazo y una muerte violenta[24].

Esta hipótesis suscita cierto número de problemas. Primero, porque la sucesión de los acontecimientos, tal como figura en cada evangelio, es en gran medida creación del respectivo evangelista; no hay posibilidad de reconstruir con exactitud un "antes" y un "después" en los años del ministerio. Simplemente, ignoramos el orden de la mayor parte de los eventos ocurridos entre el bautismo de Jesús y sus días finales en Jerusalén[25]. La teoría de la "primavera galilea", que exige esa clase de conocimiento detallado, es producto de una armonización arbitraria de fragmentos tomados de distintos pasajes evangélicos, de la que resulta un relato no atestiguado en ninguno de los evangelios.

Segundo, la idea de un momento crucial en el ministerio galileo después de haber abandonado a Jesús muchos de sus seguidores deriva en buen grado de tomar la parte culminante del discurso joánico del pan de la vida (Jn 6) por una reproducción en vídeo de hechos históricos[26]. Allí, en Jn 6,6, se nos dice que la respuesta de muchos a ese discurso fue negativa: "Desde entonces, muchos de sus discípulos se retiraron y ya no iban con él"[27]. Como han sugerido Raymond E. Brown y otros comentaristas joánicos, este versículo probablemente no refleja sucesos de la vida de Jesús, sino un conflicto surgido en la comunidad joánica ya en la última parte del siglo I[28]. El conflicto pudo haber entrañado un cisma dentro de dicha comunidad cuando la mayor parte de ella abandonó la Sinagoga judía, mientras que siguieron en ella algunos cristianos judíos. O acaso el conflicto implicó un cisma posterior cuando algunos cristianos con tendencias gnósticas dejaron la comunidad joánica, al menos en parte por una disputa sobre la eucaristía. Un tercera posibilidad, apoyada por Brown, es que Jn 6,6 refleja el conflicto entre la comunidad joánica y judíos cristianos cuya fe en Cristo y/o en la eucaristía era considerada inadecuada.

En cualquier caso, puesto que el discurso del pan de la vida (Jn 6,35-58) es un palmario ejemplo de la alta cristología joánica de la preexistencia y la encarnación, y dado que termina con la expresión más gráficamente realista de teología eucarística del NT (6,53-58: la invitación a comer la carne y beber la sangre de Jesús), no se puede interpretar la reacción de los discípulos en 6,60 como una referencia histórica de la actitud de ciertos judíos galileos hacia Jesús el judío allá por el año 30. Y una vez excluido Jn 6,6, no hay en los cuatro evangelios ningún otro texto que apunte directamente hacia una gran defección de discípulos en Galilea y en un momento crítico del ministerio de Jesús.

Tanto es así que, lejos de sugerir que hubo una deserción en gran escala de discípulos de Jesús en algún punto del ministerio galileo, todos los datos que hemos examinado hasta ahora parecen apuntar en la dirección contraria. Si admitimos el hecho de que todas las fuentes evangélicas más Josefo señalan que Jesús atrajo grandes multitudes durante su ministerio de 28-30 d. C., y si además aceptamos la posibilidad de una conexión entre esa "atracción fatal" y la decisión de las autoridades de ejecutar a Jesús en 30 d. C., la suma de esos indicios sugeriría que la capacidad de Jesús para atraer a las masas habría sido todavía bastante grande hacia el término de su ministerio. Resulta difícil de explicar por qué un supuesto líder abandonado por el pueblo se habría atraído la atención fatal de Roma sólo algún tiempo después de que se hubiese desvanecido su influencia.

Aun admitiendo que este argumento es indirecto, creo que la hipótesis más probable es que Jesús no sólo atrajo grandes multitudes durante buena parte de su ministerio, sino que continuó haciéndolo hasta su prendimiento[29]. Por supuesto, a este respecto sólo caben las generalizaciones: cualquier predicador itinerante tendría éxitos y fracasos con diversos públicos. Pero si yo tuviera que aventurar alguna conjetura –y sólo una conjetura puede ser– diría que la influencia de Jesús seguía creciendo cuando él emprendió su viaje final a Jerusalén. La presencia de grandes y enfervorizadas multitudes en Jerusalén durante una fiesta era un motivo especial de preocupación para las autoridades, y no sin razón. Por eso Caifás y Pilato –como Antipas en el caso de Juan– decidieron en determinado momento que sería imprudente esperar a que la situación se complicara. Una vez más, una intervención a tiempo resolvió el problema, o así parecía.

Es preciso admitir que, como sucede con la búsqueda del Jesús histórico, en la búsqueda de las multitudes históricas los resultados son angustiosamente vagos y escasos. Todas las fuentes evangélicas más Josefo justifican que hablemos de grandes multitudes atraídas por Jesús, pero ¿cómo de grande era "grande"? Las multitudes permanecen no sólo sin cara y anónimas, sino también sin computar. Variaciones en número, variaciones entre Galilea y Judea, variaciones en posición social, variaciones en la estimación de Jesús por parte de las muchedumbres son datos todos ellos de los que carecemos. Éste es el constante problema de intentar aplicar las ciencias sociales a la búsqueda de Jesús. Mucho de lo que utilizan las ciencias sociales –estadísticas, trabajos de campo, entrevistas individuales– es incompatible con el acervo de datos bíblicos. Los modelos abstractos de las ciencias sociales no son aplicables a datos concretos, de los que por lo demás se carece.

Naturalmente, siempre es posible aventurar unas cuantas generalizaciones cuidadosamente formuladas. Sin duda, la mayor parte de la gente

anónima que integraba esas multitudes era pobre. Pero puesto que la gran mayoría del pueblo en la Palestina del siglo I podía ser calificado de pobre en un sentido o en otro, ello no nos lleva muy lejos. Incluso en Palestina había diversos grados de pobreza y de inseguridad social[30]. Es más, cuando de las masas amorfas surgen individuos para entrar en interacción con Jesús (y ganar así algo de personalidad en el aspecto narrativo), no encontramos que sean uniformemente pobres[31]. Si por un momento tomamos los relatos evangélicos tal como se nos ofrecen, encontramos a Jesús tratando con Leví –un recaudador de impuestos de Cafarnaún (Mc 2,13-15)– o concediéndole favores; una mujer con hemorragias que había tenido cierta riqueza pero la había gastado toda en "muchos médicos" (Mc 5,25-34); Jairo, el jefe de la sinagoga, que vive en una casa con numerosas habitaciones (Mc 5,21-43); un centurión o funcionario real al servicio de Herodes Antipas (Mt 8,5-13 parr.; Jn 4,46-54); Zaqueo, el rico recaudador de impuestos de Jericó (Lc 19,1-10); una mujer capaz de comprar y luego "despilfarrar" un perfume que costaba el equivalente al salario anual de un jornalero ("más de trescientos denarios", Mc 14,3-9 parr.); el anónimo propietario de una casa en Jerusalén que la pone a disposición de Jesús y sus discípulos para la última cena (Mc 14,12-26 parr.), y las distintas personas que invitan a Jesús, y probablemente a sus discípulos, a comidas festivas (indicadas por el verbo "reclinarse" a la mesa) durante el ministerio público.

Huelga decir que este codearse de Jesús con gente acomodada queda más que compensado con los muchos relatos que narran la ayuda de Jesús a leprosos (Mc 1,40-45 parr.; Lc 17,11-19), endemoniados (Mc 5,1-20 parr.; 9,14-29 parr.), mendigos ciegos (Mc 10,46-52 parr.; Jn 9,1-41) y muchas otras personas pobres y afligidas empujadas a los márgenes de la sociedad. Yo no discutiría ni por un momento que los integrantes del círculo externo de seguidores, las "multitudes", eran en su mayoría pobres. Pero debemos recordar que la imagen que nos ofrecen los evangelios no es monocroma. Puesto que los datos son diversos, además de escasos, conviene evitar las generalizaciones demasiado radicales y carentes de matices. Jesús se ocupó principalmente de los "pobres" (con todos los diversos significados que esta palabra tenía en la Palestina del siglo I), pero no lo hizo con las estrechas miras y el espíritu partidista que le atribuyen algunas corrientes de la teología de la liberación.

Otra generalización se puede hacer sobre las descripciones evangélicas de las "multitudes": por norma, los evangelios no identifican las multitudes con los "pecadores". Esto sigue siendo cierto aunque entendamos por "pecadores" los judíos que, para todos los efectos, habían apostatado y vivían como gentiles o –en un discutible cambio de significado– como los judíos que no estudiaban con celo la ley ni la practicaban escrupulosamente. En los evangelios, los "pecadores" (ἁμαρτωλοι) son un grupo aparte, a

veces unido a los recaudadores de impuestos (τελώναι), pero nunca identificado con las multitudes en general. A mi entender, lo más probable es que los "pecadores" representen a los judíos que rechazaban los mandamientos del Dios de Israel o en la práctica adoptaban costumbres paganas, algo que no se dice de las multitudes[32]. En los evangelios, las multitudes no son acusadas de pasar por alto o infringir la ley mosaica o las tradiciones de los mayores. Esas acusaciones se dirigen, en cambio, contra Jesús y/o sus discípulos (por ejemplo, Mc 2,23-28; 3,1-6; 7,1-13)[33].

Del mismo modo que no hay que identificar las "multitudes" de los evangelios con los "pecadores", tampoco hay que confundirlas con el grupo que la Misná (escrita hacia 200 d. C.) y la literatura rabínica posterior llaman "el pueblo de la tierra" (*'ammê hā'āreṣ*). En la Misná, "el pueblo de la tierra" son judíos corrientes que no practican la ley mosaica con la meticulosidad deseada por las autoridades rabínicas, sobre todo con respecto a las leyes de la pureza y el diezmo[34]. Normalmente, los evangelios describen a las "multitudes" de modo que permita identificarlas con "el pueblo de la tierra" en ese especial sentido rabínico que se encuentra en la Misná y en literatura posterior.

Una posible excepción a tal regla se encuentra en la desdeñosa observación de los fariseos en Jn 7,49: "Pero esa multitud que no conoce la ley son unos malditos". Muchos comentaristas de Juan explican la palabra "multitud" en este pasaje recurriendo a declaraciones rabínicas sobre "el pueblo de la tierra"[35], pero hay que tentarse la ropa antes de identificar los dos grupos, por tres razones:

1. La referencia de Jn 7,49 no es a la gente corriente en general, sino específicamente a la multitud de peregrinos presente en Jerusalén con motivo de la fiesta de los Tabernáculos.

2. Las disputas en la fiesta entre esa multitud de supuestamente "malditos" no conciernen a la correcta interpretación y observancia de las leyes de la pureza y el diezmo de la ley mosaica, sino a la correcta interpretación de la persona de Jesús, entendida a la luz de la Escritura. En el contexto de Jn 7,40-52, los fariseos, que rechazan las afirmaciones de Jesús, están molestos de ver a la multitud fascinada por él y a algunos dispuestos a considerar a Jesús como un profeta o incluso como el Mesías. Esas disputas y desacuerdos sobre el Mesías no corresponden al perfil de "el pueblo de la tierra" ofrecido en la Misná. Nada en Jn 7 conecta el desacuerdo sobre Jesús con sus enseñanzas acerca de las leyes sobre la pureza (notablemente ausentes de Juan, de todos modos).

3. Debemos reconocer que en Jn 7, como en otros lugares del cuarto evangelio, la multitud actúa como caja de resonancia para la revelación

cristológica de Jesús. Por eso sería erróneo equiparar esta "multitud", un instrumento literario y teológico creado por Juan, con las multitudes históricas que seguían al Jesús histórico o con "el pueblo de la tierra" mencionado en la literatura rabínica. Como mucho, en Jn 7 podríamos entreoír un debate entre judíos corrientes y sus líderes en la Sinagoga hacia la época en la que la comunidad de Juan rompió con el judaísmo (últimas décadas del siglo I). Al discutir el tema de "el pueblo de la tierra" en los evangelios o en el ministerio del Jesús histórico conviene recordar el simple hecho de que los evangelios canónicos nunca utilizan la expresión "el pueblo de la tierra". Además, los pocos pasajes del material no bíblico procedentes de Qumrán que utilizan dicha expresión no la emplean en el sentido rabínico especial que entramos en la Misná[36].

Al final, pues, nos quedamos con unas cuantas ideas básicas sobre las "multitudes" en conexión con el Jesús histórico: el ministerio de predicación y curación ejercido por Jesús le atrajo grandes multitudes; esa capacidad de atraer multitudes parece haber durado hasta sus últimos días; paradójicamente, es probable que su éxito, poniendo nerviosas a las autoridades, contribuyera a su arresto y ejecución. Sin embargo, aunque las multitudes que seguían a Jesús podrían haberse mostrado a veces enfervorizadas, ese entusiasmo no se traducía frecuentemente en una adhesión profunda y duradera. Las quejas del mismo Jesús sobre "esta generación" (por ejemplo, Mc 8,12.38; 9,19; Mt 11,16 par.; 12,38-42 par.) y las ciudades impenitentes de Galilea (Mt 11,20-24 par.), las observaciones críticas de los evangelistas y el relativo fracaso de los seguidores de Jesús después de su muerte en ganar a la mayoría de los judíos palestinos para su nuevo movimiento, todo induce a pensar que la mayor parte de la gente integrada en las multitudes no cruzó nunca la invisible línea divisoria entre el público que escuchaba a Jesús con curiosidad o simpatía de los adeptos comprometidos a fondo (ya fueran discípulos itinerantes o protectores sedentarios).

Quizá el interés de las multitudes por Jesús y su movimiento era en cierto modo análogo a la relación de muchos judíos corrientes con el movimiento farisaico hacia la época de Jesús. Los judíos palestinos corrientes pudieron quizá respetar, escuchar con buena disposición a los fariseos e incluso ser hasta cierto punto influidos por su movimiento radical de reforma y renovación, pero esto no significa que se adhiriesen al movimiento como miembros de pleno derecho. Tal vez fue esa simpatía a distancia lo que permitió a la Iglesia de Jerusalén de la primera generación cristiana sobrevivir durante el período de persecuciones intermitentes hasta la primera guerra judía. Al final, con la primitiva Iglesia jerosolimitana sucedió lo mismo que con Jesús: no fue el pueblo judío, sino los romanos con ciertos dirigentes judíos quienes le asestaron el golpe definitivo, mortal.

Por necesidad, nuestras consideraciones acerca del círculo externo, el de las multitudes amorfas, han sido generales y vagas Las cosas se vuelven más específicas, pero mucho más complicadas, al pasar al círculo intermedio o medio de discípulos

Notas al capítulo 24

[1] Estrictamente hablando, ἀκολουθος es un adjetivo que significa "siguiente" Sin embargo, en masculino es utilizado en el griego principalmente como sustantivo, "seguidor" Es interesante señalar que ακολουθος nunca aparece en el NT, y lo mismo puede decirse de los nombres abstractos para 'seguimiento", ακολουθησις y ἀκολουθια Para el sentido religioso de ακολουθος en una obra judeo helenistica, véase *Arist* 240, una edicion critica del texto griego acompañado de su traduccion inglesa puede encontrarse en Moses Hadas (ed), *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)* (Jewish Apocryphal Literature, New York Ktav, 1973) 194-95

Para empezar, digamos que la forma participial del verbo ἀκολουθεω ('seguir") no es muy frecuente en los evangelios Y cuando se hace uso de ella no es como sustantivo La mayor parte de las veces hace referencia a un individuo que resulta estar siguiendo a Jesus fisicamente en determinado punto de la narracion (por ejemplo, *Mt* 8,10 par , *Mc* 10,32, 11,9)

[3] No deja de ser sorprendente el hecho de que ακολουθεω fuera conocido como metafora para el seguimiento intelectual, moral o religioso ya en el griego clasico secular Este uso continuo en el griego koine, sobre todo en la filosofia moral de carácter popular Vease a este respecto Gerhard Kittel, *'Akoloutheo'*, en *TDNT* 1 (1964) 210 16, esp 210 Cabe preguntarse si el uso de ἀκολουθεω con referencia al seguimiento de Jesus en los evangelios no estara de algun modo conectado con el hecho de que Jesus parece haber adoptado conscientemente como modelo a Elias, el profeta-taumaturgo itinerante del norte de Israel (sobre esto, vease *Un judio marginal* II, 1185-1189) Cuando Eliseo es llamado a seguir a Elias en 1 Re 19,20, la promesa de realizar ese seguimiento es expresada con la construccion hebrea *wĕ'elkâ ahărêkā* ("e ire detras de ti') Aunque ἀκολουθεω no es verbo empleado en los LXX para traducir esta construccion hebrea, se emplea en 3 Re 19,20 (la designacion de los LXX para este pasaje) και ἀκολουθησω ἀπισω σου Esta construccion es rara en los LXX en el sentido de seguir fervientemente a una figura religiosa que goza de una valoracion positiva Un dato interesante es que cuando Josefo cuenta el episodio en *Ant* 8 13 7 §354, utiliza el dativo con el verbo (ἠκολουθησαν Ηλια) Esto es mas propio en griego que el uso del verbo con la proposicion ἀπισω ("despues"), que en cambio refleja la construccion hebrea La construccion con el dativo es la que se encuentra regularmente en los evangelios, para raras excepciones vease Mc 8,34 (una lectura discutida), Mt 10,38

[4] Tiene poco de sorprendente que los raros casos de ἀκολουθεω con sentido de simple seguimiento fisico en los evangelios no indiquen movimiento hacia Jesus En Mc 14,13 par , él ordena a dos de sus discipulos que sigan a un hombre al que verán acarrear un cantaro de agua En Mt 9,19 tenemos el caso especial en el que Jesus sigue a alguien, concretamente a un personaje importante que le ha pedido que resucite a su hija En Jn 20,6, Pedro sigue al discipulo amado al sepulcro vacio

[5] Para un examen esquematico de los diversos usos de ἀκολουθεω en el NT, con enumeracion de los correspondientes pasajes, *cf* Anselm Schultz, *Nachfolgen und Na-*

chahmen (SANT 6, Munchen Kosel, 1962) 195-96 Una interpretacion de los datos algo diferente, segun la cual, dentro de la tradicion sinoptica, el uso de ἀκολουθεω no esta limitado a la relacion de los discipulos originales con el Jesus historico, sino que es aplicable a todos los cristianos, se encuentra en Heinrich Zimmermann, "Christus nachfolgen Eine Studie zu den nachfolgen-Worten der synoptischen Evangelien" *TGl* 53 (1963) 241 55

[6] El verbo aparece 25 veces en Mateo, 18 en Marcos, 17 en Lucas y 19 en Juan, en casi la totalidad de los casos, el objeto del seguimiento es Jesus (las raras excepciones se encuentran en Mc 14,13, Mt 9,19, Jn 11,31) Los casos de ακολουθεω fuera de los evangelios son Hch 12,8 9, 13,43, 21 36, 1 Cor 10,4, Ap 6,8, 14,4 8 9 13, 19,14 Ninguno de estos once ejemplos atañe a Jesus durante su ministerio Ap 14,4 19,14 aluden al Cristo exaltado, celestial (el Cordero, la Palabra de Dios) Es sorprendente la casi total ausencia de ἀκολουθεω en las epistolas del NT, su unica aparición (1 Cor 10,4) se refiere a la roca que seguia a los israelitas en el desierto Hch 12 8,9 concierne a la salida de Pedro de la prision siguiendo a un angel, mientras que 21,36 alude al seguimiento de Pablo fuera del templo de Jerusalen por una multitud hostil que pide a gritos su muerte Solo en Hch 13,43 hay un eco del uso de ἀκολουθεω en los evangelios despues de la asamblea en la sinagoga de Antioquia de Pisidia, "muchos judios y proselitos practicantes siguieron a Pablo y Bernabe" En cuanto a los compuestos de ἀκολουθεω en el NT, ninguna de las tres apariciones de ἐξακολουθέω en 2 Pedro (1,16, 2,2, 2,15) se refiere a Jesus Lo mismo puede decirse de Mc 16,17, Lc 1,3, 1 Tim 4,6, 2 Tim 3,10, y de επακολουθεω en Mc 16,20, 1 Tim 5,10 24, 1 Pe 2,21 Solo el uso de 1 Pe 2,21 se aproxima al de los evangelios, con su exhortacion a los cristianos a seguir (ἐπακολουθησητε) los pasos de Cristo, que sufrio por ellos

[7] Al decir esto soy muy consciente de que Mc 1,16-20 y Jn 1,35 51 fueron dispuestos por Marcos y Juan para que encajasen en las estructuras y en los programas teologicos de sus respectivos evangelios Dado este hecho y las grandes diferencias en los detalles entre las dos narraciones, resulta sumamente sorprendente que los dos evangelistas coincidan (testimonio multiple de fuentes) en que, antes de empezar a atraer grandes multitudes, Jesus se gano unos cuantos discipulos clave, entre los que se encontraban Pedro y Andres

[8] La habitual traduccion de ὰχλος como "multitud" parece justificada en casi todos los pasajes de los evangelios donde aparece tal palabra griega Como veremos despues, la descripcion de la multitud (o multitudes) varia de contexto a contexto, pero la vaga traduccion "multitud" o "muchedumbre" cuadra perfectamente con la vaguedad de los evangelistas En algunos textos evangelicos merece subrayarse un matiz especifico de la "multitud" generica "el pueblo' o "la gente", diferenciados de los dirigentes u opuestos a ellos (p ej , Mc 11,18) Como cabría esperar, este sentido se encuentra sobre todo en escenas que se desarrollan en Jerusalen Otros dos sentidos de ὀχλος son posibles (pero no plenamente) en algunos pasajes "populacho", "chusma" (como en la despectiva referencia de Jn 7,49) y "tropel [de gente armada]" (como en la escena del arresto en Getsemaní de Mc 14,43 parr) El significado de "molestia" o "disturbio' no esta representado en el NT

[9] No vamos a considerar aqui el uso redaccional que cada evangelista hace de las multitudes para sus fines literarios y teologicos Baste con decir que Marcos establece una clara distincion ya en los primeros capitulos de su evangelio (4,10-12) entre 1) los de "dentro" (los que estan "alrededor de Jesus con los Doce", grupo que quiza incluye los miembros de la multitud que se han acercado a Jesus para formularle preguntas), a quienes se les ha comunicado el misterio del reino de Dios, y 2) los de "fuera" (entre ellos, la principal parte de la gran multitud de 4,1, puesto que la mayoria de sus componentes no se han acercado con preguntas a Jesus), a quienes todo se les presenta en

enigmas, de modo que miran sin ver y oyen sin entender Sin embargo, a medida que la narracion avanza en Marcos, se produce una especie de inversion, mediante la cual algunos que aparentemente eran de fuera' pasan a ser de "dentro" y algunos privilegiados de "dentro" estan en peligro de convertirse en gente de "fuera' Aunque Mateo mantiene y subraya la basica distincion marcana entre multitudes y discipulos (Mt 13,10 17 los discipulos ven y entienden), presenta unas multitudes que oscilan en su opinion sobre Jesus durante el ministerio publico y acaban fundiendose fatalmente con las autoridades de Jerusalen para convertirse en 'todo el pueblo' (πᾶς ο λαος) en el proceso de Jesus ante Pilato (27,25) Lucas tambien mantiene la distincion marcana entre multitudes y discipulos (Lc 8,9-10, *cf* 8,4), pero, pese a que a veces intercambia ὀχλος con λαος ("pueblo"), palabra con cierta resonancia religiosa, tiende a presentar a las multitudes como favorables a Jesus, al menos en cierto grado (lo cual se percibe de una manera clara en el relato de la crucifixion, *cf* Lc 23,48) Ese mismo tono de simpatia caracteriza al pueblo durante los primeros dias de la Iglesia de Jerusalen en Hechos (p ej , 2,47, 5,13) Para Lucas, la multitud escucha a Jesus y a los apostoles y, en principio, esta abierta a la conversion, es una reserva de discipulos potenciales Pero, en su presente estado (especialmente durante el gran viaje narrado en Lc 9,51-19,27), la multitud es ambivalente, impenitente y obtusa En general, el evangelio de Juan no presta tanta atencion a las multitudes como los sinopticos Solo en Jn 6,2-24 encontramos un eco de la presentacion sinoptica de la multitud que sigue a Jesus por Judea Aparte de cap 6, la palabra οχλος solo destaca por su presencia en el cap 7, que narra las disputas de Jesus durante la fiesta de los Tabernaculos, y en el cap 12, que relata la interaccion final de Jesus con el pueblo antes de su pasion La multitud joanica sirve a veces de caja de resonancia a Jesus mientras imparte sus enseñanzas por medio de sus discursos En general, aparece desconcertada y dividida respecto a Jesus Atraida por sus "señales" y enseñanzas y sin la hostilidad hacia el de las autoridades jerosolimitanas, no logra, sin embargo, entender realmente que Jesus procede "de arriba", "del Padre' Por eso le aplica titulos religiosos y categorias inadecuadas y no llega a lo que el evangelista considera genuina fe en Jesus Con todo, no deja de resultar sorprendente que Juan, a diferencia de los sinopticos, nunca haga de ὀχλος uno de los actores del drama de la pasion desaparece despues del cap 12 En suma, a pesar de sus diferencias redaccionales, los cuatro evangelistas suelen mantener una distincion basica entre las multitudes ambivalentes y los discipulos comprometidos (asi como los favorecedores sedentarios de Jesus) Sobre el uso de ὀχλος en los evangelios en general, vease Rudolph Meyer / Peter Katz, "ὀχλος ', en *TDNT* 5 (1967) 582-90 Para Marcos, *cf* Theodore J Weeden, *Mark–Traditions in Conflict* (Philadelphia Fortress, 1971), Werner H Kelber, *Marks Story of Jesus* (Philadelphia Fortress, 1979), Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* (SBLDS 90, Atlanta Scholars, 1986) 89 96 Para Mateo, *cf* Jack Dean Kingsbury, "The Verb *Akolouthein* ("To Follow") as an Index of Matthews View of His Community" *JBL* 97 (1978) 56-73, Michael J Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel* (NovTSup 59, Leiden Brill, 1988) 137 41 Para Lucas, *cf* Heinz Schurmann, *Das Lukasevangelium* (HTKNT 3, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1969) I, 266-67,278, 311 12, Robert C Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts A literary Interpretation Volume 1 The Gospel according to Luke* (Foundations and Facets, Philadelphia Fortress, 1986) 143-66, Jack Dean Kingsbury, *Conflict in Luke Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis Fortress, 1991) 28-31, Frank Matera, "Jesus Journey to Jerusalem (Luke 9 51 19 46) A Conflict with Israel" *JSNT* 51 (1993) 57 77 Para Juan, *cf* Rudolf Schnackenburg *Das Johannesevangelium II Teil* (HTKNT 4/2, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1971) 17, 199, 218-24, 488, R Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* (NT Foundations and Facets, Philadelphia Fortress, 1983) 131-32, Martin Meiser, *Die Reaktion des Volkes auf Jesus* (BZNW 96, Berlin De Gruyter, 1998)

[10] Los evangelios sinopticos utilizan tanto el plural como el singular de ὀχλος, sin que haya ninguna diferencia de sentido Por ejemplo, Marcos casi siempre emplea el singular, y Mateo frecuentemente el plural Una clara señal de que se trata de simples tendencias estilísticas es el hecho de que, en un determinado relato, Mateo puede transformar en plural el singular de Marcos, sin que se produzca ningun cambio de significado, véase, p ej , Mc 15,11 y Mt 27,20 Lucas, como Mateo, oscila entre el singular y el plural Juan, como Marcos, casi siempre emplea el singular De hecho, Jn 7,12 es el unico lugar donde cabria el plural, e incluso tal lectura es objeto de debate

[11] Los evangelios utilizan varias formas de πολυς πολλοι ("mucho", "muchos") ya como sustantivos, ya como adjetivos que modifican nombres como ὀχλος y πλῆθος En cambio, sólo Lucas emplea πλῆθος con alguna frecuencia 8 veces en el evangelio, 16 en Hechos Marcos y Juan utilizan esta palabra 2 veces, y Mateo ninguna Comprensiblemente, el masculino plural παντες ("todos") cuenta con una gama de significados mas vaga y amplia y a menudo no tiene nada que ver con multitudes En contextos donde estas son mencionadas, la palabra παντες puede modificar directamente ὀχλοι (v gr , Mt 12,23) o puede aparecer sola para designar el conjunto de la gente (v gr , Mt 14,20, 21,26 "Hay que temer de la gente, pues todos piensan que Juan era un profeta") A veces designa un grupo más especifico dentro de la multitud v gr , Mt 14,35 "Y le trajeron todos los enfermos" A veces, la forma singular πᾶς modifica directamente ὀχλος (v gr , Lc 13,17) Estos diversos usos de πολυς πολλοι πᾶς y παντες tienen el efecto de sugerir la presencia de grandes multitudes

[12] Entre los raros casos de multitudes mas pequeñas y especificas podemos incluir sin duda la multitud de personas que hacen duelo con gran alboroto en la casa del personaje importante cuya hija ha muerto (Mt 9,23) Dato interesante Marcos no emplea ὀχλος aqui, mientras que Lucas habla vagamente de "todos" (παντες) Otro posible caso es ὀχλος (Mateo ὀχλος πολυς) como designacion del grupo que se presenta en Getsemani para arrestar a Jesús (Mc 14,43 || Mt 26,47 || Lc 22,47) El significado de ὀχλος en este pasaje podría ser "guardias" Sin embargo, el hecho de que Mt 26,55 presente a Jesus dirigiendose a esa "multitud" y quejandose de que, cuando a diario se sentaba a enseñar en el templo, no trataron de apresarlo deja abierta la posibilidad de un sentido mas generico de ὀχλος en Mt 26,47 ¿gente en general o policia del templo? De cualquier manera, en opinion de Raymond E Brown (*The Dead of the Messiah* [Anchor Bible Reference Library, 2 vols , New York Doubleday, 1994] I, 247), "turba" o "chusma" seria una interpretacion excesiva Segun Brown (p 248), "el relato de Lucas, que presenta una multitud compuesta en parte de capitanes del templo, sirve de puente entre la referencia de Marcos/Mateo a una multitud y la referencia de Juan a soldados y guardias personales"

[13] Meier, *Un judio marginal* II, 1089-1109

[14] Sobre el relato de la mujer con hemorragias, *cf Un judio marginal* II, 817-19

[15] Para estadísticas y casos dudosos (donde el material especial de Lucas podria proceder realmente de Q), véase John S Kloppenborg, *Q Parallels* (Foundations and Facets, Sonoma, CA Polebridge, 1988) 227

[16] Sobre este material, *cf Un judio marginal* II, 757-59

[17] Sobre este material, *cf ibid* , II, 184-190

[8] Un buen candidato seria Mt 7,28 ("y las multitudes estaban asombradas de su enseñanza"), que parece ser una reelaboracion mateana de Mc 1,22 ("y estaban asombrados de su enseñanza"), donde las palabras del griego son exactamente las mismas, excepto "las multitudes" (ὁ ὀχλοι) que figuran en Mateo Las "multitudes" no apare-

cen en absoluto en Mc 1,21 28 (el exorcismo del endemoniado en la sinagoga de Cafarnaun), aunque Mc 1,27 dice todos [παντες] estaban asombrados'

[19] *Un judio marginal* I, 87 88

[20] Hay que señalar, no obstante, que la declaracion de Josefo de que Jesus obtuvo seguimiento (επηγαγετο) por parte de muchos judios puede abarcar dos circulos de seguidores distintos las multitudes v los discipulos Algunos podrian recurrir tam bien a Tacito (*Anales* 15 44) para corroborar la idea de que eran muy numerosas las personas que seguian a Jesus durante su ministerio publico Se podria inferir esta idea del modo en que rapidamente pasa Tacito del tema de los cristianos ejecutados por Neron al muy anterior de la ejecucion de Cristo por Poncio Pilato, para tratar de nue vo sobre la existencia (ostensiblemente continua) del movimiento cristiano Despues de mencionar la muerte de Jesus, Tacito comenta de inmediato Suprimida de momento [i e , por la ejecucion de Jesus], la nociva superstcion brotó de nuevo [*rursum*] no solo en Judea, la tierra que dio origen a este mal, sino tambien en la ciudad de Roma, donde convergen y son cultivadas con entusiasmo toda clase de horribles y ver gonzosas practicas de cada parte del mundo Sabiendo que la nociva superstcion a la que Tacito se refiere es el movimiento cristiano, y teniendo en cuenta que el lo da como suprimido solo momentáneamente con la ejecucion de Jesus, la deduccion natural es que Tacito considera que el movimiento ya existia en tiempos de Jesus Si bien es cierto todo esto, hay que dejar un margen a la posibilidad de que el autor haya situado en un periodo anterior una situacion de una epoca bastante mas tardia, ten dencia nada insolita entre los historiadores grecorromanos

[21] Este punto ya fue abordado brevemente en *Un judio marginal* II, 723-28 por supuesto, mas adelante sera objeto de un estudio mas completo Sobre la precisa cues tion aqui subrayada, *cf* Craig A Evans, From Public Ministry to the Passion Can a Link Be Found between the (Galilean) Life and the (Judean) Death of Jesus? ', en *Jesus & His Contemporaries Comparative Studies* (AGJU 25, Leiden Brill, 1995) 301-18

[22] *Un judio marginal* II, 92-99

[23] Sobre Teudas vease *Ant* 20 5 1 §97 99 (*cf* la referencia de Hch 5,36), sobre el falso profeta egipcio vease *G J* 2 13 5 §261 263 (*cf Ant* 20 8 6 §169-172, Hch 21,38) Sobre este punto vease Evans, 'From Public Ministry to the Passion", 317-18 Josefo refiere que Teudas persuadio a gran numero de personas de la poblacion general (τον πλεῖστον οχλον) para que le siguieran al Jordan, "engaño a muchos [πολλοῦς]" En *La guerra judia* Josefo dice que 'el falso profeta egipcio atrajo unos treinta mil seguidores, mientras que Hch 21,38 habla de solo cuatro mil En las *An tiguedades judaicas* (y similarmente en *La guerra judia*) Josefo prologa su presentacion del egipcio con una referencia general a los impostores que convencian a la multitud (τον ὀχλον) para que les siguieran al desierto, muchos (πολλοι) sufrieron castigo por su insensatez Es perceptible como en estas noticias tiende Josefo a emplear el mismo vocabulario que los evangelios para referirse a la gente corriente οχλος, πολλοι y πλῆθος Al menos parte del modelo general trazado por Josefo se puede ver tambien en los casos del Bautista y de Jesus una figura profetica que atrae grandes multitudes y, con ellas, la perniciosa atencion de las autoridades civiles Sin embargo, E P Sanders (*Jesus and Judaism,* 294 306) señala una importante diferencia los romanos creen necesario matar o capturar gran numero de seguidores de Teudas y del egipcio, en tanto que las autoridades civiles no ven tal necesidad en los casos del Bautista y de Jesus y se contentan con matar al lider De esta observacion se pueden sacar algunas con clusiones verosimiles 1) ni el Bautista ni Jesus abrigaban planes politicos de cambiar el gobierno por la fuerza, 2) no disponian de grandes multitudes organizadas para lle var a cabo acciones politicas o manifestaciones, y 3) no dirigieron grandes masas (y menos aun armadas) en una marcha contra el poder politico y militar

[24] El germen de esta idea se puede columbrar ya en la obra de Ernest Renan *Life of Jesus* (New York Brentano's 1863) Renan celebra los primeros tiempos del ministerio en Galilea como una feliz utopia o paraiso (*cf* pp 114-57) El panorama se vuel ve un poco mas oscuro cuando Jesus realiza su primer intento de llevar su mensaje a Jerusalen (pp 155-69) Pero Renan tiene una vision general del desarrollo de las ideas de Jesus mas compleja que una simple primavera galilea seguida de rechazo por parte de las multitudes y deserciones de discipulos Para una critica ironica de la reconstruccion de Renan, vease Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung,* 2 vols (Siebenstern-Taschenbuch 77/78 y 79/80, Munchen/Hamburg Siebenstern, 1966, 1ª ed , 1906) 207 18 Para una evaluacion mas favorable, *cf* E A Scheffler, "Ernest Renan's Jesus An Appraisal" *Neot* 33 (1999) 179-99 Una forma mas desarrollada de la idea de que la "crisis" de Jn 6 podria reflejar tradicion historica se puede encontrar en C H Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge Cambridge University, 1963) 222 "Si se ha de dar credito a lo que nos refiere Juan, podemos ver la razon por la que esta parte concreta del ministerio [i e , los eventos de Jn 6] dejo impresa su secuencia de acontecimientos en la memoria de los seguidores de Jesus fue una crisis y un momento decisivo La gran reunion [en la multiplicacion de los panes para dar de comer a cinco mil] represento el punto culminante de su popularidad Pero esa popularidad tomo un giro desastroso teniendo como consecuencia numerosas defecciones" Vease tambien M -J Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (EBib, Paris Gabalda, 51936) 189 Una explicacion alternativa de por que Jesus puso fin a un ministerio galileo que habia empezado tan bien es esta en dos partes pro puesta por Xavier Leon Dufour (*Les evangiles et l histoire de Jesus* [Paris Seuil, 1963] 365-67) 1) el peligro planteado por Herodes Antipas y 2) la equivocacion de la gen te, que soñaba con un Mesias temporal, de este mundo Hay que preguntarse si esta teoria no es el resultado de entretejer imaginativamente diversos textos sinopticos con Jn 6 En mi opinion, Gunther Bornkamm (*Jesus of Nazaret* [New York Harper & Row, 1960] 153) rechaza atinadamente la tesis de una "primavera galilea El intento de Franz Mussner ('Gab es eine galilaische Krise ? ', en Paul Hoffmann et al [eds], *Orientierung an Jesus* [Josef Schmid Festschrift, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1973] 238-52) de salvar una primavera o crisis galilea llega a demasiada conclusion partiendo del simple hecho de que el ministerio de Jesus incluia la oferta de salvacion y el rechazo de esa oferta, Mussner toma por historica una parte excesiva del orden redaccional de los sinopticos

[5] Este punto es subrayado en *Un judio marginal* I, 413 16

[26] Es sorprendente ver a un historiador concienzudo como Michael Grant (*Jesus An Historians Review of the Gospels* [New York Scribner's, 1977] 128) tomar Jn 6,6 por una fiable noticia del fracaso de la mision en Galilea Como en otros lugares de su libro, Grant no formula bastantes preguntas criticas sobre los dichos y relatos en que se basa En particular, armoniza acriticamente Juan con los sinopticos y señala para los acontecimientos ocurridos durante el ministerio un orden dificil de comprobar Pese al titulo del capitulo 7, "Failure en Galilee" ('Fracaso en Galilea', pp 111-33), de ninguna manera se puede estar seguro de que hubiera un particular momento del ministerio de Jesus en que se sintiera el fracaso de la mision galilea, despues del cual (o por el cual) Jesus hubiera realizado un fatal intento en Jerusalen Si se habla de 'fracaso' del ministerio hay que entender la palabra desde el punto de vista del discurso de Jesus a todo Israel y de la falta de respuesta de todo Israel a su mensaje con la total adhesion deseada (de ahi, por ejemplo, la lamentacion contra las ciudades de Corozain, Betsaida y Cafarnaun (Mt 11,20-24 par) Pero no hay pruebas de que este tipo de fracaso fuera mas notable en Galilea que en Judea, ni de que el ministerio galileo fracasase" en alguna coyuntura particular En cuanto al "fracaso" representado por una ignominiosa muerte en cruz, ocurrió en Judea, no en Galilea

[27] En Jn 6,66, la expresion inicial, ἐκ τουτου (desde esto"), es ambigua puede significar tanto 'desde entonces' (sentido temporal) como "por eso", i e , "porque Jesus habia dicho" (sentido causal) Puesto que "desde entonces' se refiere al momento en que Jesus pronuncio el discurso del pan de la vida, el sentido basico de la frase sigue siendo el mismo con una u otra interpretacion Raymond E Brown (*The Gospel According to John* AB 29 y 29A, Garden City, NY, Doubleday, 1966, 1970] I, 297) sugiere la posibilidad de un sentido teologico mas profundo "por eso" podria referirse al v 65, donde Jesus dice a los rebeldes discipulos "Por eso [διὰ τοῦτο] os he dicho que nadie puede venir a mi [i e , creer en mi y asi ser un verdadero discipulo] a menos que le sea concedido por el Padre"

[28] Raymond E Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York/Ramsey, NJ/Toronto Paulist, 1979) 73-74 (En su anterior trabajo, *The Gospel According to John* I, 300-301, Brown parecia mas dispuesto a ver debajo de Jn 6,66 algun acontecimiento historico del ministerio de Jesus) Tambien creen percibir una alusion a problemas de la comunidad joanica Barnaba Lindars, *The Gospel of John* (NCB, Grand Rapids Eerdmans, London Marshall, Morgan & Scott, 1972) 270-71, Robert Kysar, *John* (Augsburg Commentary, Minneapolis Augsburg, 1986) 112

[29] Aunque tiende a confundir cuestiones historicas, literarias y teologicas, Ulrich Hedinger ('Jesus und die Volksmenge' *TZ* 32 [1976] 201 6) acierta al subrayar que no hay razon para pensar que la positiva relacion de Jesus con las multitudes fuera un simple episodio en el ministerio publico

[30] Vease lo dicho a este respecto en *Un judio marginal* I, 290-96

[31] Por no dejarme ningun nombre incluyo en la lista personas que, cuando se acercaron a Jesus, probablemente no se habian adherido aun a su movimiento (v gr , Zaqueo, el centurion de Cafarnaun) y otras que, verosimilmente, pertenecian ya a el (v gr , la mujer que ungio la cabeza de Jesus antes de su arresto) Asi pues, en la lista figuran miembros del circulo externo de seguidores y del circulo intermedio

[32] Esta es la interpretacion de 'pecadores' que defiende E P Sanders, para un estudio de sus ideas comparadas con las de Joachim Jeremias y James D G Dunn, *cf* Meier, *Un judio marginal* II 198, 268

[33] Incluso en Lc 13,14, aunque el jefe de la sinagoga regaña a la "multitud" por no observar debidamente el sabado, en realidad esta dirigiendo su critica a Jesus por medio de la gente En el contexto inmediatamente precedente es Jesus, no la multitud, quien supuestamente ha infringido los preceptos sabaticos curando a una mujer tullida

[34] Sobre esto, vease Sanders, *Jesus and Judaism,* 176-82 Para un estudio completo, *cf* Aharon Openheimer, *The 'Am Ha Aretz A Study in the Social History of the Jewish in the Hellenistic-Roman Period* (ALGHJ 8, Leiden Brill, 1977) No hay que confundir el sentido rabinico de la expresion con sus anteriores (y diversos) sentidos del AT, para estos ultimos, vease A H J Grunneweg, " *am ha'ares*–A Semantic Revolution" ZAW 59 (1983) 437-40 Quiza uno de los mas antiguos casos documentados del sentido rabinico de *'am hā'ares* es un dicho atribuido a Hillel (al menos en el actual contexto de la Misna) en *m Abot* 2,5 (o 2,6 en algunas ediciones "Ninguna persona ignorante [es o puede ser] piadosa" (*wĕlo 'am ha ares hasîd*) En el contexto, el *'am ha ares* es mencionado junto con gente falta de educacion, timida, impulsiva o demasiado metida en negocios, mientras que la condicion de no ser piadoso' *hasîd* es mencionada junto con la de no temer el pecado y no ser capaz de aprender o enseñar [la Tora] ni de hacerse sabio Asi, en este dicho, aunque el individuo que pertenece al "pueblo de la tierra" carece de la debida disposicion moral o intelectual (o quiza, sim-

plemente, del tiempo libre) para estudiar y practicar celosamente la ley, no es tildado de apóstata ni considerado alguien que ha rechazado realmente la ley mosaica

[35] Vease, p ej , Brown, *The Gospel According to John* I, 325, Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II, 221-22

[36] En ningun lugar de los cuatro evangelios encontramos una expresion griega como ὁ λαος [ο οἱ λαοι] τῆς γης ο το ἐθνος [ο τα ἐθνη] τῆς γης, que traduciría exactamente el hebreo *'am* [ο *'ammê*] *hā'ares* Vease a este respecto, p ej , 2 Re 11,14, donde el *'am ha'ares* del TM es traducido como ὁ λαος τῆς γης en los LXX (4 Re 11,14), y Neh 10,31-32, donde el *'ammê ha'ares* del TM es traducido dos veces como τοις λαοις [ο οἱ λαοι] τῆς γης en los LXX (2 Esd 20,31-32) Aunque conviene ser precavido al pronunciarse sobre el material de Qumran, pues todavia hay que esperar un detallado examen de todos los fragmentos por parte de los expertos, parece que los pocos textos no biblicos de Qumran que emplean *'am hā'ares*, *'am ha'ărāsô* o *'ammê hā'ărasôt* no utilizan el termino en el especial sentido rabinico que empezamos a encontrar en la Misna Vease 1 QH 4,26, 1QM 10,9, 4Q *381* 69,1, 4QVisSam 2,5, los textos pueden ser comprobados en James H Charlesworth, *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls* (Tubingen Mohr [Siebeck], Louisville Westminster/John Knox, 1991) Un dato interesante es que Josefo nunca utiliza ὁ λαος [ο οἱ λαοι] τῆς γης en sus obras, vease Karl H Rengstorff, *A Complete Concordance to Flavius Josephus,* 4 vols (Leiden Brill, 1973-1983) III, 13-15 En suma, si ni el NT ni Josefo usan nunca "el pueblo de la tierra", y si las pocas apariciones de la expresión en material no biblico de Qumran no reflejan el uso especial rabinico, es controvertible que en la investigacion sobre Jesus se utilice la expresion rabínica "pueblo de la tierra" como un instrumento interpretativo para entender el ministerio de Jesus en el siglo I Sobre este punto vease tambien Claude G Montefiore (*The Synoptic Gospels,* 2 vols [New York Ktav, ²1968] I, CVII-CX, CXXXIII-CXXXIV) y los comentarios sobre tales puntos de vista por Roland Deines, *Die Pharisaer* (WUNT 101, Tubingen Mohr [Siebeck], 1997) 367-39.

25

Jesús en relación con sus seguidores: los discípulos

Del círculo externo de las multitudes pasamos ahora al círculo medio de discípulos, que es problemático de por sí[1]. Por un lado, la palabra "discípulo" alude a ciertas características precisas que son enumeradas en los evangelios; al menos ciertas personas cuyos nombres conocemos (v. gr., Pedro, Leví, Felipe y Natanael) figuraron entre los discípulos de Jesús. Por otro lado, la condición de discípulo no tiene unos límites claramente definidos. Algunas mujeres, como María Magdalena, parecen cumplir los requisitos del discipulado; sin embargo, no hay en los evangelios ninguna mujer que individual y explícitamente sea llamada discípula. Otras, como Marta y María, quizá no cumplan algunos de esos requisitos para ser consideradas discípulas en sentido estricto, pero su profunda adhesión a Jesús está fuera de toda duda. La condición de discípulo no es cuestión tan sencilla como podría parecer a primera vista. No podemos decir simplemente que "discípulo" significa "seguidor" o "alumno" y darnos por satisfechos. Necesitamos avanzar paso a paso en nuestro estudio sobre la naturaleza y el alcance del discipulado.

Ante todo hay que determinar la existencia histórica de un círculo de discípulos alrededor de Jesús. Es decir, demostrar que existió algún tipo de grupo cuyos integrantes eran llamados "discípulos" –cualesquiera que fueran los precisos requisitos de ese discipulado– y que no fue sólo una invención de la Iglesia primitiva. En segundo lugar hay que plantearse la más ardua cuestión de quién podía ser considerado a justo título discípulo de Jesús. En otras palabras, cuáles eran las principales características o condiciones necesarias del discipulado. En tercer lugar es preciso abordar un aspecto poco claro y, por tanto, controvertido: el de las mujeres que seguían a Jesús, especialmente las que los evangelistas mencionan por sus nombres. Por último, pasar revista a esos adeptos de Jesús, masculinos y femeninos, que al parecer no dejaban casa y familia para seguir físicamente a Jesús,

pero aceptaban su mensaje y apoyaban su movimiento, sobre todo brindándole hospitalidad.

I. ¿Tenía discípulos el Jesús histórico?

Afortunadamente, no exige mucho tiempo responder a la pregunta de si Jesús realmente tuvo discípulos en vida, puesto que raramente o nunca se niega la historicidad de un grupo de este tipo. De hecho, la frecuente aparición de la palabra "discípulo" en los cuatro evangelios haría ya por sí sola difícil de sostener esa negación. La presencia de "discípulo" (μαθητής en singular, μαθηταί en plural) es muy abundante en todos los evangelios: 72 veces en Mateo, 46 en Marcos, 37 en Lucas y 78 en Juan. En contraste con la excepción de Hechos (28 veces, pero nunca en referencia a los discípulos durante el ministerio de Jesús), dicha palabra está ausente del resto del NT[2]. Aparte de un número relativamente pequeño de alusiones a los discípulos de los fariseos, del Bautista y a Moisés, la voz "discípulo", en los evangelios, remite sólo a los discípulos de Jesús[3].

Si hemos de juzgar por la total ausencia de μαθητής en las cartas de Pablo, en las otras epístolas del NT, en la carta a los Hebreos (realmente es una homilía) y en el libro del Apocalipsis, "discípulo" no era un modo habitual, entre los miembros de la primera o segunda generación cristiana, de referirse a gente de su grupo. Por lo cual la presencia de ese término no puede ser explicada como un anacrónico retrotraer al tiempo del ministerio público de Jesús el modo de la Iglesia primitiva de referirse a sus miembros.

En cuanto a la llamativa excepción de los Hechos de los Apóstoles, creo plausible que el deseo de Lucas de crear conexiones entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia le llevase a tomar el término "discípulo" de la tradición evangélica y aplicarlo a miembros de la Iglesia primitiva. De este modo subrayaba la continuidad entre ambos períodos[4]. Es quizá revelador que, con una sola excepción, "discípulo" aparezca en Hechos siempre en la narración de Lucas, nunca en boca de los personajes allí presentados[5]. Por supuesto, cabe la posibilidad de que Lucas haya reflejado en su terminología el uso de su comunidad particular. Pero, a juzgar por los restantes documentos neotestamentarios no evangélicos, tal uso habría tenido que ser muy aislado.

Se puede, en suma, elaborar un argumento a favor de la historicidad de un grupo de discípulos de Jesús en vida de él, partiendo del criterio de discontinuidad: "discípulo" no era el modo habitual en que los primeros cristianos aludían a sí mismos o a otros de su grupo. Este juicio encuentra apoyo en la total inexistencia o rara presencia de dicha palabra en la mayor parte de los primeros escritos cristianos fuera del NT[6].

La ausencia de "discípulo" del NT, exceptuados los evangelios y Hechos, suscita aún más intriga cuando nos damos cuenta de que μαθητής tampoco aparece en ningún lugar de los LXX, incluidos los libros deuterocanónicos (apócrifos)[7]. Esa ausencia refleja a su vez la de la palabra hebrea *talmîd* ("estudiante", "discípulo") de los libros de las Escrituras judías en hebreo y arameo, con la sola excepción de 1 Cr 25,8, donde *talmîd* alude a un aprendiz de músico. Se da aquí una fascinante simetría. El AT griego carece de la palabra (μαθητής) utilizada en el siglo I para designar a los discípulos de Jesús, del mismo modo que las Escrituras judías escritas en hebreo y arameo carecen prácticamente de la palabra (*talmîd*) empleada al menos desde el siglo II d. C. en adelante como término técnico para designar a los discípulos de los rabinos.

Esta ausencia se vuelve aún más extraña cuando nos damos cuenta de que *talmîd* tampoco figura en los escritos no bíblicos descubiertos en Qumrán. Cuando se considera la enorme actividad de copia y estudio de las Escrituras allí desarrollada, da que pensar la total ausencia del término que pronto se convirtió en designación concreta de los estudiantes de la Torá. Más extraño todavía: esta ausencia en el apartado hebreo y arameo de Qumrán se corresponde a su vez con una ausencia en el apartado griego de los pseudoepígrafos. Según Michael J. Wilkings, los pseudoepígrafos del AT que están recogidos en manuscritos griegos y que razonablemente pueden ser considerados intertestamentarios (para nuestros propósitos, escritos entre el siglo II a. C. y mediados del siglo I d. C.) no contienen la palabra μαθητής[8].

Sólo al llegar a Filón de Alejandría (*ca.* 25 a. C.-50 d. C.) encontramos un autor judío conocido que escribe en griego y que utiliza μαθητής en sus obras. La alegría de este descubrimiento se atenúa de inmediato cuando nos enteramos de que en la copiosa producción de Filón, que llena 12 volúmenes de Loeb Classical Library, sólo aparece 14 veces el nombre "discípulo". Aunque Filón emplea esa palabra a veces en el sentido general de estudiante o persona que recibe instrucción de un maestro, su típico uso de μαθητής es dentro del contexto de sus ideas místicas sobre el ser humano "perfecto" instruido directamente por Dios[9]. Este uso concuerda con el misticismo gnostizante de Filón, que refleja la influencia del platonismo medio y quizá de las religiones mistéricas helenísticas. Así pues, la manera infrecuente y peculiar que tiene Filón de emplear "discípulo" nos deja sin verdaderos paralelos para los discípulos de Jesús en los evangelios.

Se podría esperar más ayuda de Josefo (*ca.* 37 d. C.-después de 100 d. C.). Al fin y al cabo nació en Palestina no muy posteriormente a la crucifixión de Jesús y, al menos en la última época de su vida, Josefo afirmaba que era fariseo desde los primeros tiempos de su llegada a la edad adulta.

Sin embargo, el número de apariciones de "discípulo" en los escritos de Josefo es casi tan decepcionante como en el caso de Filón. Pese a la también abundante producción literaria de Filón (10 volúmenes de la Loeb), μαθητής sólo se encuentra 15 veces en sus obras. Esos casos están diseminados por las *Antigüedades judaicas* y *Contra Apión*. Significativamente, dichas obras fueron escritas hacia 93-94 y 100-105 de nuestra era, respectivamente: entre 60 y 70 años después de la muerte de Jesús.

Las 15 apariciones de "discípulo" en Josefo presentan una amplia gama de significados. A veces, la palabra tiene el sentido general de alguien que aprende del ejemplo de otro (*Ant.* 1.11.3 §200). Un detalle más importante es que Josefo emplea μαθητής al presentar diversas figuras del AT en una relación maestro-discípulo. Así, Josué es llamado el discípulo de Moisés (*Ant.* 6.5.4 §84), Eliseo el discípulo de Elías (*Ant.* 8.13.7 §354) y Baruc el discípulo de Jeremías (*Ant.* 10.9.1 §158). Puesto que en los LXX nunca se aplica μαθητής a estos personajes bíblicos, Josefo está indicando cómo los interpreta en el ámbito del judaísmo helenístico a finales del siglo I d. C. En *Contra Apión,* Josefo emplea "discípulo" tres veces, de una manera típicamente griega, para describir individuos o grupos que siguen las enseñanzas filosóficas de otros individuos o grupos notablemente distantes temporal y espacialmente de esos seguidores suyos (*C. Ap.* 1.2 §14; 1.22 §176; 2.41 §295).

De especial interés para nosotros son los casos en los que Josefo aplica el término "discípulo" a Eliseo en su relación con el profeta Elías o a los varios subordinados que, después de suceder a Elías, tuvo Eliseo. En *Ant.* 8.13.7 §354 (*cf. Ant.* 9.2.2 §28; 9.3.1 §33), Josefo narra cómo Eliseo "siguió" (ἠκολουθησεν) al profeta Elías y se convirtió en su "discípulo y sirviente" (μαθητής καὶ διάκονος). Más evocadora de una "escuela" es la presentación por Josefo del profeta Eliseo sentado en su casa con sus discípulos (*Ant.* 9.2.4 §68) o enviando a un discípulo en misión (*Ant.* 9.6.1 §106). Los pasajes bíblicos correspondientes hablan, en cambio, de "ancianos" y de "uno de los hijos de los profetas", respectivamente (2 Re 6,32; 9,1). Aquí, Josefo podría estar releyendo pasajes bíblicos a la luz del movimiento farisaico y de las nacientes corrientes rabínicas con sus escuelas, un fenómeno que a su vez refleja la influencia cultural helenística.

Más próximo a los tiempos de Josefo se encuentra el etnarca asmoneo Juan Hircano, quien, según Josefo, era μαθητής de los fariseos (*Ant.* 13.10.5 §289). En su contexto, el pasaje significa probablemente que Hircano halagaba a los fariseos subrayando lo muy influido que estaba por sus enseñanzas. El estilo de vida del etnarca indica que no era un verdadero miembro del movimiento farisaico. La condición de genuino discípulo de un maestro fariseo, en sentido más estricto, se encuentra en *Ant.* 15.1.1

§3, donde oímos hablar del fariseo Polión y su discípulo Samaias, ambos antiguos partidarios de Herodes el Grande. Más adelante, Josefo indica que ambos tienen seguidores constantes (συνδιατριβοντων, *Ant.* 15.10.4 §370). Aquí, la idea griega de una relación maestro-discípulo dentro de una escuela filosófica tiene claras raíces en un ambiente judeopalestino, al menos tal como nos lo representa el ya sexagenario Josefo escribiendo en Roma al final del siglo I.

Es revelador que el más próximo paralelo judío del siglo I que se puede encontrar del uso evangélico de μαθητής para los discípulos de Jesús proceda de los escritos de Josefo, un judío de Palestina educado refinadamente que acabó inmerso en la cultura grecorromana, sin que ello le impidiera declarar (al menos en la última etapa de su vida) que era fariseo. Es muy posible que los discípulos del movimiento farisaico en los siglos I a. C. y d. C., los discípulos de Jesús en el siglo I d. C. y los discípulos de los rabinos en las centurias subsiguientes reflejasen de diversos modos la influencia de la cultura helenística, que desde hacía mucho tiempo había penetrado en Palestina[10]. En estas diversas relaciones maestro-discípulo mantenidas en Palestina podemos ver una fertilización cruzada entre tradiciones veterotestamentarias y judías, por un lado, y tradiciones escolares grecorromanas, por otro.

Sin embargo, no deja de ser significativo que para encontrar en la literatura judía un uso de μαθητής muy cercano al de la tradición evangélica haya que recurrir a obras de Josefo escritas a finales del siglo I d. C. Antes de la época del Jesús histórico no es posible señalar ningún autor que hable de discípulos asimilables de algún modo a los reunidos en torno a Jesús. De hecho, aparte de Filón –que es originario de Egipto, no de Palestina–, antes de Jesús ningún autor judío habla de discípulos. Dada esta ausencia tan sorprendentemente amplia del término "discípulo" en la literatura religiosa judía de Palestina anterior a la época de Jesús –así como en el NT, aparte de los evangelios y Hechos–, quizá se pueda construir un limitado tipo de argumento basado en la discontinuidad. Se diría que el abundante empleo de μαθητής para designar a los discípulos de Jesús en los cuatro evangelios no es *ni* la aplicación a un tiempo posterior de un uso registrado en el AT (TM o LXX), en la literatura intertestamentaria o en Qumrán, *ni* la aplicación a un tiempo anterior de una manera habitual de designar a los creyentes cristianos en el siglo I d. C.[11]. Es bastante posible que, durante el ministerio público, el mismo Jesús o sus seguidores más próximos escogiesen la palabra "discípulo" (en arameo, *talmîdā'*), que no era todavía un término técnico en el posterior sentido rabínico. La palabra fue elegida para designar el inusitado tipo de relación que existía entre el profeta similar a Elías y maestro (un "rabí", también en un sentido no técnico) y aquellos a los que él había llamado a seguirle literalmente. La adop-

ción por Jesús y sus discípulos de esta terminología relativamente reciente (al menos en la Palestina judía) para un movimiento específico podría reflejar el ambiente helenístico que influía en Palestina desde los tiempos de Alejandro Magno. Pero, en el caso de Jesús, una influencia más directa y un modelo más inmediato habrían provenido del Bautista y su grupo de discípulos, entre los que Jesús podría haber figurado durante algún tiempo [12].

Afortunadamente, no es sólo el criterio de discontinuidad el que proporciona un argumento para la historicidad de los discípulos de Jesús. La presencia de discípulos alrededor de Jesús durante su ministerio público es apoyada también por el criterio del testimonio múltiple de fuentes y formas. Como suelen reconocer los especialistas en Sagradas Escrituras, un elemento clave de la condición de discípulo en los evangelios es haber recibido una invitación específica de Jesús a seguirlo [13]. Si, en consecuencia, contamos los pasajes donde personas del entorno de Jesús son llamadas explícitamente "discípulos" o aquellos otros donde él invita a determinadas personas a seguirlo, tenemos referencias a los discípulos de Jesús en todas las fuentes evangélicas. Marcos narra la llamada de los cuatro primeros discípulos (Pedro, Andrés, Santiago y Juan) en 1,16-20, y la de Leví, el recaudador de impuestos, en 2,14. A lo largo de todo su evangelio, Marcos menciona discípulos que acompañan a Jesús (por poner sólo unos cuantos ejemplos: 2,15-16; 3,7; 5,31; 6,35; 7,2; 8,1; 9,14; 10,23-24; 11.1; 12,43; 13,1; 14,12-16.32). En la tradición de dichos marcana, Jesús señala el alto coste de seguirlo con total adhesión (8,24).

La tradición Q presenta dos claras apariciones de la palabra "discípulo", si bien la segunda de ellas se refiere a los discípulos del Bautista. En el primer pasaje expresa Jesús lo que podría ser un proverbio, pero, en el presente contexto, parece referirse a sus discípulos: "Un discípulo no es más que su maestro" (Mt 10,24 || Lc 6,40; *cf.* Jn 13,16). La segunda referencia es a los discípulos que el Bautista ha enviado a Jesús (Mt 11,2 || Lc 7,18-19) [14]. La tradición Q contiene también varios dichos en los que Jesús exhorta a sus oyentes a mostrar lealtad hacia él en público, aunque ello suponga afrontar oposición y peligro (v. gr., Mt 10,26-36 || Lc 12,2-9.51-53). Esos dichos tienen sentido sólo si están dirigidos a seguidores comprometidos. "Discípulo" también figura en las tradiciones especiales de Mateo y Lucas, aunque aquí es difícil saber cuándo se trata tan sólo de creaciones redaccionales de los evangelistas. En algunos casos, el origen redaccional es bastante claro (v. gr., Mt 10,42; Lc 14,33) [15].

El evangelio de Juan recoge más veces que cualquier otro libro del NT la palabra "discípulo", que aparece tanto en narraciones como en dichos. Sin duda, en el cuarto evangelio son muchos los casos en los que tal palabra representa una contribución del evangelista. Pero algunos relatos joánicos

que mencionan a los discípulos de Jesús tienen paralelos sinópticos independientes que también hacen referencia a los discípulos (por ejemplo, en la multiplicación de los panes, *cf.* Mc 6,32-44; 8,1-10; Jn 6,1-15; en el arresto en Getsemaní, *cf.* 14,32; Jn 18,1-2). Por eso, al menos en estos pasajes, la presencia de los discípulos no es una creación puramente redaccional del cuarto evangelista.

Aunque no utiliza la palabra "discípulo" en relación con los seguidores de Jesús, Josefo corrobora sustancialmente lo referido a este respecto por los evangelios. En su breve noticia de Jesús (*Ant.* 18.3.3 §63-64), Josefo declara que Jesús logró seguimiento (ἐπηγάγετο) entre muchos judíos y muchos de origen griego. Más concretamente, dicho autor refiere que, después de ser crucificado Jesús por Pilato, "los que antes [τὸ πρῶτον] lo habían amado no dejaron de hacerlo". Con ello indica la existencia de un grupo de seguidores tan devotos de Jesús durante su ministerio que no abandonaron su causa ni siquiera después de su afrentosa muerte. Aunque no es empleada aquí la palabra "discípulo", entre esas personas hay que contar, obviamente, los discípulos de los que hablan los evangelios. El argumento del testimonio múltiple incluye, por tanto, no sólo todas las fuentes evangélicas, sino además a Josefo[16].

Finalmente, también se puede elaborar un argumento a partir de la coherencia aunque sea algo indirecto. Marcos, Q, la tradición especial lucana, Juan y Josefo indican todos ellos que Juan el Bautista tenía discípulos (*cf.* Mc 2,18; 6,29; Mt 11,2 par.; Lc 11,1; Jn 1,35-37; 3,23.25; 4,1; *Ant.* 18.5.2 §117-18, *cf.* Hch 19,1-7). Ahora bien, como vimos en el tomo II/1, Jesús, por el mero hecho de someterse al bautismo de Juan, se hizo discípulo suyo en este sentido limitado[17]. El bautismo de Jesús por Juan, más la descripción joánica de Jesús relacionándose con los discípulos del Bautista (Jn 1,35-44), sugieren la probabilidad de que Jesús hubiese pertenecido por algún tiempo al círculo inmediato de los discípulos de Juan. También hice ver en el tomo II/1 que el cuarto evangelio podría estar en lo cierto al presentar a Jesús imitando el ministerio bautismal de Juan al comenzar su propio ministerio (Jn 3,22-25; 4,1)[18]. En resumen, la adhesión de Jesús a Juan, expresada en el sometimiento a su bautismo; la estancia de Jesús entre los discípulos del Bautista, y la imitación por Jesús de esa práctica bautismal en su propio ministerio son perfectamente coherentes con la imitación de otra característica de Juan: tener discípulos a su alrededor. No debe sorprendernos, pues, conocer por el cuarto evangelio que algunos prominentes discípulos de Jesús (en especial Andrés y Pedro) procedían del círculo de discípulos del Bautista (Jn 1,35-42).

También se podría enfocar el criterio de coherencia desde una dirección algo distinta. Prácticamente nadie niega que, de una manera o de

otra, el Jesús histórico funcionó durante su ministerio como profeta y maestro judío. Indicios de ambas actividades abundan en diversas fuentes evangélicas[19]. Y es casi inconcebible que un judío palestino del siglo I desempeñase durante un período las funciones combinadas de profeta y maestro sin contar con cierto número de discípulos que escuchasen y absorbiesen sus profecías y enseñanzas: obviamente, la profecía y la enseñanza son actividades de comunicación social. Un profeta o maestro carente de cualquier clase de público receptivo habría tenido muy pocas posibilidades de ser recordado como profeta o maestro por las generaciones subsiguientes, y no hablemos de tener una influencia significativa en la historia. Tener discípulos es simplemente una de las condiciones para el desempeño de la actividad de Jesús en la Palestina judía del siglo I.

Vemos, en suma, que argumentos elaborados a partir de la discontinuidad, del testimonio múltiple de fuentes y formas y de la coherencia corroboran un punto esencial para entender al Jesús histórico y el cristianismo de los primeros tiempos: Jesús reunió en torno a sí un grupo de discípulos devotos, algunos de los cuales destacaron también en la Iglesia primitiva.

II. Características del discípulo de Jesús

Al trazar el perfil del discípulo de Jesús debemos recordar que en el mundo mediterráneo, por la época del cambio de era, el fenómeno del discipulado no existía en un vacío histórico y como monopolio de Jesús. A lo largo del período grecorromano, múltiples figuras de la filosofía y de la religión reunieron en torno a sí personas que podrían ser calificadas de seguidores, adeptos, estudiantes o discípulos. Ese público receptivo absorbía y cultivaba las enseñanzas de sus maestros, iniciando así la formación de diversas corrientes intelectuales o religiosas que luego pasaron de generación en generación. R. Alan Culpepper ha investigado el fenómeno de esas corrientes o "escuelas" entre grupos helenísticos tan dispares como los pitagóricos, los platónicos, los aristotélicos, los epicúreos, los estoicos, la "escuela de Qumrán", la "casa de Hillel", la "escuela" de Filón, los discípulos de Jesús y la "escuela" subyacente a la tradición en el cuarto evangelio[20].

Evidentemente, la palabra "escuela" se emplea aquí en un sentido muy amplio; y así debe ser, puesto que la relación maestro-discípulo admitía muchos matices en el mundo mediterráneo antiguo[21]. No sólo las condiciones socioeconómicas, políticas e intelectuales de una determinada sociedad, sino también el genio e influjo personal de los grandes maestros configuraban con unos contornos específicos las respectivas "escuelas". Del mismo modo que constituiría una mala apologética tratar de aislar a

los discípulos de Jesús del más vasto fenómeno de las "escuelas" en el mundo grecorromano, sería una fácil armonización prescindir de las características peculiares de los discípulos reunidos en torno al Jesús histórico. Tratándose de una figura religiosa de la época grecorromana, Jesús no podía menos que parecerse de algún modo a otros maestros filosóficos o religiosos de su tiempo, señaladamente en el deseo de reunir a su alrededor seguidores o discípulos. Por eso, aunque se ha subrayado en exceso la semejanza de Jesús con los filósofos cínicos itinerantes, no hay que negar todas las similitudes con los filósofos de la amplia corriente cínico-estoica, a veces entreverada de rasgos pitagóricos[22].

Aún más manifiestos son los puntos de contacto con los posteriores rabinos y sus discípulos. Aquí, sin embargo, la utilización de fuentes escritas que reflejan etapas más avanzadas del judaísmo misnaico y talmúdico (fuentes cuya datación varía desde el año 200 al 500) plantea especiales problemas. Por supuesto, como señala atinadamente Shaye Cohen, los discípulos de los rabinos del siglo II d. C. compartían muchas características con los discípulos de Jesús. Unos y otros estaban constantemente con su maestro. "Vivían, comían, dormían y viajaban con él... Ninguna de ambas partes gozaba de mucha intimidad en esta relación... De hecho, integrarse en un círculo de discípulos era como pasar a formar parte de una nueva familia (*cf.* Mc 3,32-35; 10,29-31)"[23].

Al mismo tiempo, Cohen, con su agudo sentido crítico, hace ver la diferencia esencial: "Jesús no sólo era un maestro, sino también un profeta y sanador, y las tradiciones sobre él derivan, en parte, de lo referido en la Biblia acerca de Elías y su discípulo Eliseo. En cambio, los rabinos del siglo II no decían ser hombres santos ni taumaturgos"[24]. Por mi parte, ya he explicado en el tomo II de *Un judío marginal* que la predicación y la enseñanza de Jesús deben ser entendidas dentro del más amplio contexto de Jesús el profeta escatológico y taumaturgo, que conscientemente se presentó a Israel como semejante a Elías. Con esa imagen escogida de manera deliberada armoniza perfectamente la idea de la llamada perentoria de Jesús a algunos para que le sigan como discípulos, los cuales no sólo absorberán sus enseñanzas, sino que además compartirán su ministerio de proclamación del reino de Dios y curación de enfermos. Entre los profetas veterotestamentarios, sólo Elías es presentado como 1) un profeta taumaturgo itinerante, activo en el norte de Israel, que 2) invita perentoriamente a otro (Eliseo) a dejar casa, familia y trabajo habitual para que le siga, sirva y, finalmente, suceda en el ministerio de profeta[25].

De hecho, más que ningún otro texto del AT, el relato de la llamada de Eliseo por Elías recuerda los relatos de vocación (i. e., llamada) evangélicos, los cuales, en mi opinión, reflejan las acciones del Jesús histórico al

invitar a hacerse discípulo suyo. En 1 Re 19,19-21, Elías encuentra a Eliseo ocupado en su trabajo habitual y lo llama simbólicamente echando sobre él su manto. Eliseo le pide permiso para despedirse de sus padres, prometiéndole "y te seguiré" (*wĕ' ēlĕkâ 'aḥărêkā* en el TM, και ακολουθησω οπισω σου en los LXX). Elías concede el permiso. Eliseo sacrifica los bueyes con los que araba, cuece la carne utilizando como leña los yugos y ofrece un banquete a los suyos, quemando así los puentes con lo que hasta entonces había sido su vida. Luego, "siguió a Elías y se puso a su servicio" (*wayyēlek 'aḥărê 'ēliyyāhû wayšārĕtēhû* en el TM, και επορευθη οπισω Ηλιου και ελειτουργει αυτω en los LXX). Los elementos de 1) la repentina y perentoria llamada a un individuo corriente dedicado a su trabajo habitual; 2) la desvinculación con la propia familia y el propio modo de vida, que implica esa llamada, y 2) el seguimiento y servicio al profeta, derivado también de ella, se reflejan en los relatos de vocación evangélicos. Y, lo que es más importante –como explicaré después–, la presencia de esos elementos en los evangelios está relacionada con el Jesús histórico.

Así pues, sobre este telón de fondo veterotestamentario de la llamada de Elías a Eliseo percibo la específica naturaleza de los discípulos de Jesús[26]. Pero una cosa es manifestar mi idea de los discípulos con un breve argumento basado en la coherencia, y otra demostrar esa idea con un examen minucioso de los indicios neotestamentarios. Al explorar ahora las diversas tradiciones evangélicas sobre los discípulos de Jesús aplicaremos los habituales criterios de historicidad para determinar qué características de los discípulos, tal como son presentados en los evangelios, se remontan realmente a la llamada y a los requerimientos del Jesús histórico. Haciendo esto pondré de manifiesto los rasgos esenciales que habrían permitido a alguien ser considerado un *discípulo* de Jesús, y no un simple seguidor curioso integrado en las multitudes o incluso un adepto del movimiento que, a pesar de ello, no siguiese físicamente a Jesús por Galilea.

¿Cuáles son, entonces, las rasgos distintivos que definían a una persona como discípulo de Jesús en el sentido estricto? Al comenzar nuestra búsqueda de una definición adecuada debemos recordar que la retórica religiosa del cristianismo moderno suele conducir a un uso muy impreciso de la palabra "discípulo". El temor a no ser coherente hace que en los discursos desde el púlpito y en las meditaciones teológicas se emplee la palabra "discípulo" con tantas connotaciones o en un sentido tan amplio como sea posible. A este respecto, los autores de hoy día pueden remitirse a Lucas como su santo patrón, puesto que, en los Hechos de los Apóstoles, fue el primero en ensanchar el término para incorporar a él los cristianos de su tiempo junto con los discípulos de Jesús propiamente dichos. Sin embargo, los evangelios –incluido el de Lucas– no son tan generosos. Con

unas pocas excepciones, su uso está restringido a quienes efectivamente siguieron a Jesús durante su ministerio público.

Ahora bien, ¿se puede considerar automáticamente discípulo a todo el que seguía a Jesús, aunque fuera con constancia y devoción? Parece que no, al menos si nos atenemos estrictamente a las apariciones de la palabra μαθητής en los evangelios. Pero ¿hay necesidad de esa limitación en el enfoque? Hasta ahora hemos venido entendiendo en un sentido vago, intuitivo, el significado de ser discípulo de Jesús. Quizá alguien prefiera atenerse a su intuición, dando por descontado que, puesto que el significado básico de μαθητής es "alumno", estudiante", discípulo de Jesús era toda persona que escuchaba y aprendía las enseñanzas del maestro Jesús como tal alumno.

Pero la descripción que ofrecen los evangelios no es tan simple. De ahí la presente tarea: tratar de esclarecer qué significaba ser discípulo del Jesús histórico durante su ministerio público en Palestina hacia 28-30 d. C. Un modo de abordar este problema es formular una pregunta engañosamente fácil: ¿qué rasgos comunes del discipulado son corroborados por el testimonio múltiple (y, a veces, por otros criterios) en las diversas corrientes de la tradición evangélica?

A. *La iniciativa de Jesús en la llamada*

Un rasgo destacado, y que se encuentra en diferentes fuentes evangélicas, es el hecho de tomar Jesús la iniciativa llamando a su seguimiento[27]. Tres claros ejemplos de ello ofrece la tradición marcana: la llamada a los cuatro primeros discípulos (Pedro, Andrés, Santiago y Juan) en Mc 1,16-20; la llamada a Leví, el recaudador de impuestos, en 2,14, y la (infructuosa) llamada al hombre rico en 10,17-22. En cada uno de estos casos, Jesús invita perentoriamente a su seguimiento, con una llamada dirigida a personas que no han tomado la iniciativa de ofrecerse a seguirlo[28].

La tradición Q también presenta a Jesús llamando a su seguimiento y pone especial énfasis en el carácter imperioso de la llamada. Ésta no admite oposición ni demora, cualesquiera que sean las circunstancias. En Mt 8,21-22 || Lc 9,59-60, un candidato al discipulado pide permiso para enterrar a su padre (supuestamente recién fallecido) antes de aceptar la llamada de Jesús a seguirlo. Pero Jesús le niega el permiso con una impresionante sequedad: "Deja que los muertos entierren a sus muertos". Este requerimiento a desentenderse de una obligación elemental de piedad para con un padre difunto, reconocida por todos los judíos, no vuelve a encontrarse en el NT ni es presentado nunca como un deber para los seguidores de Jesús, contemporáneos o posteriores a él, en el resto de la litera-

tura cristiana primitiva. Resulta extrañamente discontinuo con la moralidad fundamental entonces valorada tanto por los judíos como por los cristianos[29]. De hecho, es discontinuo con la sensibilidad básica del antiguo mundo mediterráneo en general.

Una tradición lucana especial recoge una objeción similar (Lc 9,61-62)[30]. Al pedirle uno permiso para despedirse de su familia, Jesús replica de manera cortante: "El que pone la mano en el arado y mira hacia atrás no es apto para el reino de Dios". Aunque este aspecto se percibe ya claramente en los relatos de vocación marcanos, la autoridad imperiosa con que Jesús llama a las personas a abandonar su vida ordinaria para seguirlo aparece con más énfasis todavía en Q y L.

La presentación joánica del primer contacto de Jesús con sus futuros discípulos es diferente de la marcana, pero resulta importante por esta misma razón. En Jn 1,35-42, el Bautista despierta el interés de dos de sus discípulos con respecto a Jesús, quien procede a estimular esa curiosidad inicial. Cuando los dos discípulos le preguntan: "Maestro, ¿dónde vives?", Jesús responde lacónicamente: "Venid y lo veréis". Esta primera invitación a los dos discípulos da lugar a una especie de reacción espiritual en cadena. Andrés, uno de los dos, lleva a su hermano Simón Pedro ante Jesús. Felipe, quien, en la estructura literaria del capítulo 1 del evangelio de Juan, parece ser el otro discípulo de los dos primeros[31], induce a Natanael a que vaya a ver a Jesús. A la vista de esta presentación redaccional, tan cargada de teología joánica y tan diferente de los sinópticos, es sorprendente por demás que, cuando el Jesús joánico decide dejar el entorno del Bautista y la zona del Jordán para ir a Galilea (Jn 1,43), encuentre a Felipe y le diga al modo peculiarmente sinóptico: "Sígueme [ἀκολούθει μοι]". Con todas las diferencias joánicas, los elementos básicos de la iniciativa de Jesús y su perentoria llamada a seguirlo de un modo literal, físico, se encuentran tanto en Jn 1 como en Marcos o en Q.

Así pues, Marcos, Q, L y Juan ofrecen un más que adecuado testimonio múltiple de una característica básica del discipulado: hacerse discípulo de Jesús parte de la iniciativa suya de dirigir una imperiosa invitación a seguirlo. En todas esas diversas corrientes de tradición, una llamativa constante es el vocabulario de "seguimiento" o de "ir detrás" de Jesús. En el caso del *logion* de Q (Lc 9,60 par.), esta característica básica también es corroborada por el criterio de discontinuidad.

En su presentación redaccional de los acontecimientos iniciales del ministerio de Jesús, Marcos y Juan refuerzan esta conexión intrínseca entre ser llamado al seguimiento y convertirse en miembro de un grupo de discípulos. Las primeras perícopas de Marcos no contienen la palabra "dis-

cípulo", mientras que hablan de las invitaciones a seguirlo dirigidas por Jesús a varios individuos: primero, a Pedro y Andrés (1,16-18); luego, a Santiago y Juan (1.19-20); por último, a Leví (2,14). Sólo después de haber presentado a Jesús llamando a varias personas a su seguimiento introduce Marcos el término "discípulo" en su narración (en 2,15, inmediatamente después de la llamada de Leví): "...y muchos recaudadores de impuestos y pecadores estaban reclinados a la mesa con Jesús *y sus discípulos;* porque eran muchos [los discípulos] y lo seguían" [32].

Pese a todas las diferencias en el modo de presentar los comienzos del ministerio de Jesús, el evangelio de Juan deja percibir el mismo esquema básico que Marcos. El capítulo 1 del cuarto evangelio habla sólo de los dos "discípulos" del Bautista (1,35.37), nunca de los "discípulos" de Jesús. Sólo después de haber reunido Jesús a su alrededor cierto número de seguidores –los cuales le siguen luego literalmente desde el bajo Jordán a Galilea–, el cuarto evangelio habla de discípulos (2,2): "Jesús *y sus discípulos* estaban también invitados a la boda [de Caná]". Como sucede en Marcos, sólo después de que Jesús ha tomado la iniciativa llamando a varios individuos a seguirle, y sólo después de que ellos han emprendido su seguimiento, habla el cuarto evangelista de los discípulos que acompañan a Jesús. El discipulado surge, pues, de una particular interacción social: la decisión de Jesús de pedir imperiosamente a ciertas personas que le sigan y la obediencia de esas personas al responder a esa petición. Tal como es presentado en los evangelios, el discipulado implica no la simple relación entre el discípulo individual y su maestro, sino la formación de un grupo en torno al maestro que ha llamado a sus componentes.

Es interesante advertir que, pese al modo en que los dos sinópticos posteriores divergen de Marcos al narrar los comienzos del ministerio de Jesús, Mateo y Lucas se atienen al mismo esquema básico: primero, la llamada de Jesús a ciertos individuos para que le sigan (Mt 4,18-22; Lc 5,1-11); luego, la primera mención de "sus discípulos" (Mt 5,1; Lc 5,30). En los cuatro evangelios tenemos que habérnoslas, naturalmente, con el orden redaccional impuesto por los respectivos evangelistas. Sin embargo, es significativo que Marcos y Juan, independientemente el uno del otro, y Mateo y Lucas, a pesar de sus muchas modificaciones de Marcos, coincidan todos ellos en la idea fundamental de que la iniciativa de Jesús en llamar a alguien a su seguimiento era una condición indispensable para considerar a esa persona como discípulo y miembro del grupo de discípulos de Jesús. Así, lo que aparece indicado en el microcosmos de los relatos y dichos evangélicos individuales encuentra confirmación en el macrocosmos del conjunto de los evangelios. Al parecer, la idea de que la imperiosa llamada de Jesús era una condición del discipulado –entendido precisamente como fenómeno grupal– estaba profundamente arraigada en la

tradición cristiana primitiva. No se encuentra ninguna interpretación rival o alternativa de lo que hacía a una persona discípulo de Jesús.

Conviene no declarar demasiado ligeramente que la costumbre de Jesús de tomar la iniciativa con la llamada a seguirle en sentido literal era exclusiva de Jesús entre los maestros judíos en la Palestina del siglo I. La verdad es que tenemos muy escasa información sobre cómo otros maestros judíos reunían discípulos en torno a sí en aquel lugar y tiempo. Como dejé dicho en el tomo I, los datos sobre la educación en la Palestina judía durante la época del cambio de era proceden en gran parte de material rabínico posterior[33]. No siempre está claro, además, si los rabinos posteriores informan sobre cómo era realmente la educación o si tratan de inculcar un modelo educativo ideal.

Habida cuenta de esta realidad, es lícito afirmar que el modo de Jesús de hacer discípulos parece haber sido poco habitual, o acaso único, en el judaísmo palestino de su tiempo. Si retrocedemos a la época de Ben Sirá (*ca.* 190 a. C.) vemos a un sabio y escriba que invita a personas interesadas en adquirir sabiduría (probablemente pertenecientes a familias aristocráticas o acaudaladas) a entrar en su escuela (Eclo 51,23)[34]. No hay aquí una petición imperiosa dirigida a determinados individuos, y la invitación no implica seguir a un profeta carismático en sus viajes por Galilea, Judea y más allá de esas regiones. Ben Sirá parece enseñar desde el cómodo emplazamiento de su escuela de Jerusalén.

En nuestra búsqueda de grupos o individuos judíos que podamos comparar con los discípulos evangélicos, encontramos especiales dificultades cuando llegamos al tiempo de Jesús. En el período comprendido entre principios y mediados del siglo I d. C. no es fácil nombrar, examinar y describir judíos individuales que entrasen en una relación maestro-discípulo. Los dos casos que arrojan alguna luz son 1) el grupo de discípulos que rodea al Bautista (entre ellos, p. ej., Andrés y Felipe) y 2) el joven Josefo en busca de un guía espiritual. Con todas las diferencias entre ambos casos, hay una característica común: determinados individuos buscan un dirigente religioso o maestro espiritual; no es éste quien perentoriamente llama a ciertas personas a seguirlo como discípulos.

Ciertamente, los datos son muy escasos en lo relativo al Bautista. Pero, a juzgar por la descripción que ofrecen de él los cuatro evangelios y las *Antigüedades judaicas* de Josefo, el Bautista, a diferencia de Jesús, no "llamaba" directamente a individuos a hacerse discípulos suyos y vivir un largo período en su entorno. La llamada del Bautista iba dirigida a todo Israel y consistía en una invitación al arrepentimiento y a recibir su bautismo. Luego, al parecer, la mayor parte de los bautizados volvían a sus casas. Algunos permanecían junto a Juan algún tiempo, pero, por lo que parece co-

legirse de Jn 1,35-51, dejaban el círculo de Juan cuando así lo decidían. Hay que admitir, no obstante, que en el caso del Bautista utilizamos un argumento elaborado en gran medida a partir del silencio. Ninguna fuente indica que el Bautista tomase la iniciativa de llamar a ciertos individuos para que, como discípulos, se insertasen de modo más o menos permanente en su entorno; pero esto difícilmente prueba que no lo hiciera.

Gracias a su autobiografía (*Vida,* 2 §11-12), estamos mejor informados sobre cómo fue el discipulado de Josefo. Cuando tenía unos 16 años (*ca.* 53-54 d. C.), Josefo *decidió* por su cuenta (ἐβουληθην) adquirir alguna experiencia de los principales movimientos religiosos radicados en el judaísmo palestino de su tiempo: los fariseos, los saduceos y los esenios. Habiendo probado sucesivamente cada movimiento, oyó hablar de un asceta judío, llamado Banno, que llevaba una vida solitaria en el desierto y practicaba abluciones rituales. Al parecer, Josefo, *motu proprio,* se hizo un ferviente seguidor (ζηλωτής) de Banno y estuvo con él durante tres años. Finalmente, Josefo volvió a Jerusalén a la edad de 19 años y empezó a vivir como fariseo, o al menos así lo refiere a su *Vida*[35].

Cualquiera que sea la verdad de esta narración autobiográfica, que sin duda está dirigida a presentar a su autor bajo la luz más favorable, como una persona en sincera búsqueda de guía espiritual, Josefo deja claro en todo momento que es *él* quien busca a los distintos guías religiosos o maestros, no ellos quienes lo llaman a su seguimiento. Además, Josefo no transmite la sensación de que al relacionarse con un particular grupo o persona sea en ningún momento objeto de una presión significativa para que mantenga esa relación. Esto está a años-luz de la perentoria llamada por parte de Jesús, llamada que obliga al candidato elegido a seguirlo y permanecer con él[36].

Si miramos, más adelante en el tiempo, a la relación de los rabinos con sus discípulos descubrimos que el procedimiento habitual era que el futuro discípulo buscase un maestro prestigioso para que le enseñase la Torá[37]. No era costumbre que un rabino se dirigiese a alguien a quien no conocía personalmente y le mandase de manera perentoria que se hiciese discípulo suyo siguiéndolo[38]. En cambio, la iniciativa de Jesús en llamar a una persona al discipulado es una condición necesaria para ser su discípulo. El sincero deseo de un adepto de seguir a Jesús no es suficiente. Esto queda perfectamente dramatizado al final del exorcismo al geraseno (Mc 5,18-20 || Lc 8,38-39), cuando éste, libre ya de los demonios que lo poseían, y al disponerse Jesús a abandonar la región de Gerasa, le ruega que le permita ir con él. En vez de acceder a su deseo, Jesús le ordena que vuelva a casa y cuente a los suyos lo sucedido. El antiguo endemoniado se convierte así en símbolo de todo un grupo de personas, que examinaremos en la sección

IV de este capítulo: fervientes adeptos de Jesús que no pueden ser llamados "discípulos" en sentido estricto, puesto que Jesús no los ha llamado a seguirlo literalmente.

B. *Seguimiento físico de Jesús, con el consiguiente abandono del propio ámbito*

Llegamos al segundo rasgo sorprendente del discipulado en los evangelios, rasgo al que hemos aludido al estudiar el primero. Ya dirijamos la atención a Marcos, Juan o Q, "seguir" a Jesús no era una simple metáfora de la absorción y práctica de sus enseñanzas. Jesús llamó a determinadas personas a seguirlo de manera literal, física, en los diversos recorridos de predicación por Galilea, Judea y regiones circundantes. Las tradiciones de Marcos, Q y L que ya hemos mencionado coinciden en una obvia consecuencia de integrarse como miembro en ese grupo peripatético: seguir a Jesús como discípulo significaba dejar detrás casa, familia y medio de vida. No se podía seguir a Jesús simplemente permaneciendo en casa dedicado al estudio de sus enseñanzas, ni asistiendo a su escuela para aprender directamente de él, como en el caso de Ben Sirá. La misma idea de que hacerse discípulo significaba abandonar familia y bienes para entregarse a un ministerio itinerante habría sido contraria al modo de proceder de Ben Sirá, quien inculcaba en sus discípulos los deberes de un hijo para con su padre y su madre y recomendaba el legítimo goce de los propios bienes (véase, por ejemplo, Eclo 3,1-16; 7,27-28; 14,11-16; 31,8-11).

Lo mismo es predicable de los rabinos posteriores. En la literatura rabínica se alude a estudiantes que "siguen" o "caminan detrás" de su rabino, pero no en el sentido aplicado a los discípulos de Jesús en los evangelios. Cuando la literatura rabínica habla de que el discípulo "sigue" (literalmente, "va detrás") a su maestro, la expresión se refiere simplemente a la respetuosa distancia que el discípulo debe mantener cuando camina detrás de su maestro, del mismo modo que un sirviente debe caminar delante en su comitiva[39]. La expresión no sirve como un denso símbolo que signifique un abandono del propio ambiente y familia para seguir a un predicador itinerante y compartir su suerte en sus diversos viajes por toda Palestina[40]. En la literatura rabínica, aunque existe el lenguaje relativo a "seguir" a un maestro, no funciona como un concepto teológico clave.

La imperiosa llamada de Jesús al seguimiento era abierta tanto geográfica como temporalmente. No fijaba ningún límite temporal en la obligación de seguirlo. No había un curso de estudios tras el cual el discípulo quedase exonerado del continuo seguimiento de Jesús. Ser elegido discí-

pulo suyo no significaba entrar en una etapa de aprendizaje, tras la cual cupiera la promoción del discípulo a la igualdad con Jesús como un joven maestro. Esto contrasta notablemente con la normal relación entre un estudiante rabínico y su maestro. Si un discípulo rabínico se vinculaba a un prestigioso maestro era exclusivamente para aprender de él una sabia y fiable interpretación de la Torá, impartida no sólo mediante las enseñanzas verbales del rabino, sino también con su conducta diaria (observada en la vida compartida en una misma casa). Generalmente, esta vida de discipulado se entendía como una etapa transitoria. Cuando el discípulo completaba su período de instrucción en la Torá, era libre de dejar a su maestro y emprender su propia carrera como rabino[41]. El objeto de tal tipo de educación era "capacitar al estudiante para pronunciarse libre e independientemente en cuestiones de la ley religiosa"[42]. En la literatura rabínica, la ordenación marca el inicio de esa nueva etapa[43].

En cambio, como da a entender Lc 9,59-62, el objeto principal de Jesús al llamar a los discípulos no era enseñarles la Torá, sino hacerles experimentar y proclamar el reino de Dios, actividades que, al parecer, ligaban el discípulo a Jesús y su mensaje por tiempo indeterminado. Volverse después de haber atendido esa llamada –o, lo que es lo mismo, volverse del seguimiento de Jesús– era mostrarse no apto para el reino. Una vez que el discípulo respondía a la llamada dejaba de ser, a ojos de Jesús, libre de "agarrar el portante". Por eso no resulta sorprendente el tono de reproche perceptible en la lacónica referencia marcana del arresto en Getsemaní: "Y todos sus discípulos lo abandonaron y huyeron" (Mc 14,50 par.). Abandonar a Jesús –y más a la hora del peligro– equivalía a una deserción. Esto nos lleva a un tercer aspecto notable del discipulado al que Jesús llamó a ciertos individuos elegidos.

C. *Posibilidad de peligro y hostilidad*

Los costes inmediatos de seguir físicamente a Jesús eran obvios: se dejaba casa, familia y ocupación habitual. Pero, aparte de esto, Jesús aparentemente advirtió a sus discípulos de que, como él mismo, en el futuro podrían encontrar peligro y hostilidad. Particularmente cuando su ministerio estaba llegando a su trágica culminación, habría sido natural que Jesús avisase a sus seguidores más cercanos de posibles dificultades venideras. Aunque no hay modo de situar los dichos de Jesús en un tiempo determinado del ministerio, puede que los relativos al "coste del discipulado" procedieran en su mayor parte, si no todos, de los días finales de su actividad pública, cuando los nubarrones del conflicto con las autoridades jerosolimitanas se iban acumulando y ennegreciendo[44].

Por fortuna, en cuanto a la cuestión de si el Jesús histórico enseñó realmente a sus seguidores que el discipulado suponía un alto precio de hostilidad y sufrimiento, podemos dar una respuesta basada en más que conjeturas de tipo general. Un abundante testimonio múltiple de fuentes indica que Jesús prevenía a sus discípulos del terrible y posiblemente fatal coste de seguirle.

1. *Salvar o perder la propia vida*

Un particular tipo de aforismo, en el que Jesús establece un contraste entre salvar y perder la propia vida, cuenta con una rara forma de testimonio triple (Marcos, Q y Juan). Como observa Taylor, "pocos dichos de Jesús están tan bien atestiguados como éste"[45]. De hecho, si se cuentan todos los paralelos, aparece seis veces en los cuatro evangelios.

Quiero subrayar desde el principio que, en lo que sigue, mi argumento no dependerá de determinar las palabras exactas de *la* primitiva forma de este aforismo ni de ninguno de los dichos que sean examinados. Jesús muy bien podría haber pronunciado aforismos sobre el coste del discipulado en diversos momentos, de diversos modos y con diversas palabras[46]. Ofreceré algunas sugerencias sobre cómo debieron de ser algunas *formas* primitivas de este dicho. Pero, en lo que sigue, la cuestión principal es que el testimonio determina el contenido medular de lo que el Jesús histórico enseñó sobre el precio de ser discípulo suyo. Puesto que lo que me interesa es ese contenido tal como está atestiguado por todas las formas del aforismo, al examinar esas variantes pondré entre paréntesis las palabras que podrían ser adiciones secundarias debidas a adiciones del evangelista o la tradición heredada por él.

a) En la tradición marcana (Mc 8,35 parr.), el aviso de Jesús a sus discípulos está estratégicamente situado tras la confesión, por parte de Pedro, de su fe en Jesús como el Mesías (8,27-30) y la primera predicción por Jesús de la pasión, junto con su recriminación a Pedro por no aceptar tal predicción (8,21-33). Jesús procede a formular una serie de aforismos y profecías sobre los costes y las recompensas del discipulado (8,34-9,1). Los dichos de esa serie tienen cada uno su propia forma e historia de tradición y, probablemente, fueron reunidos de modo secundario por Marcos o, lo que es más probable, por un portador premarcano de la tradición.

Dentro de esta colección de dichos sobre el discipulado, Mc 8,35 tiene la forma de un aforismo paradójico, o *mashal,* donde la paradoja es subrayada por un paralelismo antitético o un quiasmo[47]: "Porque el que quiera salvar (σῶσαι) su vida la perderá (ἀπολέσει), pero el que pierda (ἀπολέσει) su vida [por mí y el evangelio] la salvará (σώσει)". Esta for-

ma marcana del dicho se encuentra repetida en Mt 16,25 y Lc 9,24 con sólo ligeras variaciones. Significativamente, es el único lugar donde Mateo y Lucas coinciden frente a Marcos: ambos omiten "y el evangelio". Para mayor intriga, algunos de los manuscritos griegos más antiguos de Marcos omiten "mí y" en 8,35, conservando "por el evangelio" [48].

Es posible que tanto los evangelistas como los escribas posteriores sintieran que la doble referencia ("por mí y el evangelio") sobrecargaba la segunda mitad de un aforismo bipartito construido sobre la base del paralelismo antitético. Seguramente, su sentido estético no los engañaba: la pesadez y falta de equilibrio de Mc 8,35 puede ser indicio de una adición secundaria, sobre todo porque Marcos tiende a decir lo mismo dos veces, para con la segunda expresión dar mayor precisión a la primera ("dualidad marcana") [49]. La expresión "y el evangelio" parece particularmente sospechosa, puesto que 1) "evangelio" es un término teológico privilegiado por Marcos; 2) el uso absoluto de "evangelio", sin ningún adjetivo, no se da en ningún otro evangelista, y 3) cierto número de apariciones de "evangelio" proceden claramente de la actividad redaccional de Marcos (por ejemplo, Mc 1,1.14.15) [50]. Difícilmente puede ser casualidad que "por mí y el evangelio" se encuentre en dos declaraciones marcanas sobre el coste del discipulado: Mc 8,35 y 10,29. Lo más posible, por tanto, es que al menos la expresión "y el evangelio" no pertenezca a la forma primitiva del dicho.

Casi me atrevería a declarar que "por mí" tiene asimismo carácter secundario, aunque quizá se trate de una adición premarcana [51]. También carece de cualquier expresión correspondiente en la primera parte del aforismo y altera el equilibrio de este dicho bipartito. Naturalmente, hay que conceder un margen a la posibilidad de que Jesús alterase a propósito el equilibrio retórico para incluir una especificación en la segunda parte del aforismo. Pero, dada la falta de todo elemento de este tipo en las variantes del mismo dicho de Lc 17,33 (Q) y Jn 12,25, creo probable que la forma más primitiva de Mc 8,25 fuera: "El que quiera salvar su vida la perderá; el que pierda su vida la salvará" [52].

Aparte del empleo conjunto del paralelismo antitético y del quiasmo en una unidad cerrada, el dicho podría reflejar un origen semítico en la ambigua utilización de ψυχή, que he traducido por "vida". Si, como opinan muchos comentaristas, el nombre griego ψυχή refleja aquí el arameo *nĕpaš*, ψυχή podría traducirse alternativamente mediante el pronombre reflexivo de tercera persona: "El que quiera salvar*se se* perderá; el que *se* pierda *se* salvará". El problema aquí es que no disponemos de una palabra que pueda captar en toda su amplitud el sentido del arameo *nĕpaš* ni de su equivalente hebreo *nepeš*. El nombre hebreo *nepeš* expresa un concepto holístico: la concreta existencia o vida de la persona individual, tanto en

su fuerza física y psicológica como en su vulnerabilidad para el sufrimiento y la muerte. Especialistas como Gerhard Dautzenberg afirman que éste es el sentido del nombre ψυχή en las dos partes de Mc 8,35 parr.; por consiguiente, no hay que diluir el sentido de ψυχή ni en "alma", ni en "vida terrena" frente a "vida celestial" [53]. Jesús está hablando de salvar o perder la totalidad de la propia vida o existencia, no de salvar o perder la propia alma.

Algunos comentaristas han sugerido que a este aforismo puede subyacer un pensamiento de la tradición sapiencial israelita centrado exclusivamente en la vida terrena. Ese dicho habría subrayado la paradoja de que agarrarse desesperadamente a la vida puede conducir a perderla, mientras que la disposición a arriesgarla valientemente (por ejemplo, en el campo de batalla) [54] puede llevar a conservarla. Obviamente, dentro del anuncio escatológico de Jesús, el sentido del aforismo trasciende esa sabiduría mundana. Como recompensa por arriesgar la propia vida en el presente, Mc 8,35 parr. señala claramente la vida en el futuro reino de Dios. A este respecto, el dicho es un ejemplo en miniatura de sabiduría fundida con profecía para crear apocalíptica: los que se aferran a toda costa a la vida presente la perderán en el juicio final, mientras que los que están dispuestos a sacrificar su vida presente por seguir incondicionalmente a Jesús recibirán en el juicio final una forma de vida más plena y duradera [55]. El paralelismo antitético y el quiasmo del aforismo encierran de este modo el anuncio de Jesús relativo a la inversión de todas las situaciones y valores humanos, tal como sucede en las bienaventuranzas.

b) El *logion* presenta una forma diferente en Lucas y Mateo y probablemente proviene de la tradición Q. La forma lucana (17,33) dice así: "Quien trate de conservar (περιποιήσασθαι) su vida la perderá (ἀπολέσει), pero quien la pierda (ἀπολέσει) la conservará (ζωογονήσει)". La forma mateana (10,39) reza: "El que halla (εὑρών) su vida la perderá (ἀπολέσει); y quien pierde (ἀπολέσας) su vida [por causa mía] la hallará (εὑρήσει)".

Estas dos formas variantes del aforismo ¿proceden realmente de Q o son simples copias creativas de Mc 8,35? Unos cuantos autores se pronuncian por la segunda alternativa [56]. Sin embargo, a pesar de la notable semejanza de estos dos dichos con Mc 8,35 parr., la mayor parte de los críticos creen que Lc 17,33 || Mt 10,39 representa una distinta forma Q del aforismo. Tres razones abonan esta tesis: 1) Lucas tiende a evitar los duplicados (i. e., dos formas del mismo dicho o relato). Por eso parece improbable que se hubiese molestado en reformular Mc 8,35 –texto que él ya reprodujo casi palabra por palabra en Lc 9,24– para luego incluir esa nueva forma varios capítulos más adelante, en Lc 17,33 [57]. 2) Si Lc 17,33 || Mt 10,39

fuera el texto de Mc 8,35 reformulado por Lucas y Mateo, independientemente el uno del otro, y luego insertado por esos mismos evangelistas en otros discursos de sus respectivos evangelios, deberíamos suponer que Lucas y Mateo coincidieron casualmente en el mismo modo curioso de tratar este particular *logion;* pero creer en semejante coincidencia es llevar la credulidad al extremo. 3) Aunque Mateo y Lucas localizan el dicho en diferentes contextos, ambos, cada uno por iniciativa propia, lo sitúan en un contexto de material Q. En Mateo se encuentra hacia el final del discurso misionero (10,5-42), y en Lucas hacia el final del discurso escatológico (17,22-37), ya próximo a concluir el relato del gran viaje a Jerusalén. Una vez más, si se descarta una forma Q del dicho, resulta asombrosa la coincidencia entre ambos evangelistas al reformularlo. La procedencia de Q es, en suma, una hipótesis más probable que la reformulación de Mc 8,35 por Mateo y Lucas trabajando el uno independientemente del otro[58].

Lc 17,33 está notablemente próximo *no* a la forma redaccional final de Mc 8,35, *sino* a la que parece haber sido la forma premarcana del aforismo: "El que quiera salvar su vida la perderá; el que pierda su vida la salvará". La semejanza resulta sumamente llamativa cuando se cae en la cuenta de que las diferencias de vocabulario entre las versiones marcana y lucana podrían reflejar distintas traducciones griegas de unas mismas palabras arameas[59].

Por ejemplo, el marcano, "quien *quiera salvar* su vida" corresponde al lucano "quien *trate de conservar* su vida". Bajo los verbos "quiera" (el marcano θέλῃ) y "trate [de]" (el lucano ζητήσῃ) podrían encontrarse los verbos arameos *ṣĕbēh* ("querer", "desear") o *bĕ'â* ("buscar", "pedir"). Y bajo los verbos "salvar" (el marcano σῶσαι) y "conservar" (el lucano περιποιήσασθαι y ζωογονήσει) podría encontrarse el verbo arameo *šêzib* ("salvar", "rescatar") o la forma hap'el del verbo *ḥăyâ* ("vivir", en hap'el "mantener vivo", "devolver a la vida", "rescatar").

La primera mitad del aforismo termina del mismo modo en Marcos y en Lucas: "la perderá" (ἀπολέσει); de hecho, alguna forma del verbo "perder" está presente en todas las distintas formas del dicho. El verbo griego para "perder" (o "destruir") podría representar el hap'el del verbo arameo *'ăbad* (en pe'al, "perecer", "perder"; en hap'el, "destruir"). Lo mismo se podría decir del inicio de la segunda parte del aforismo ("pero el que pierda su vida"), aunque Lucas no repite el complemento directo "vida", quizá porque la repetición mecánica exigida por un estricto paralelismo semítico parecía torpe para sus refinados gustos griegos.

En la conclusión de la segunda mitad del aforismo, Marcos tiene "la salvará (σώσει)", mientras que en Lucas encontramos "la conservará (ζωογονήσει)". Una vez más podemos hallarnos ante dos distintas

traducciones del dicho arameo subyacente. Puesto que la repetición del verbo "salvar" refleja probablemente el paralelismo del dicho arameo, *šêzib* y la forma hap'el de *ḥăyâ*, que eran los naturales candidatos para el sustrato arameo de la primera parte del dicho, lo son también aquí. Lucas –o su versión de la tradición Q– podría haber tratado de evitar la pesada repetición del paralelismo semítico empleando dos verbos diferentes (περιποιήσασθαι y ζωογονήσει) para el mismo concepto ("conservar")[60]. Eso sí, es difícil saber si al menos uno de estos dos verbos griegos figuraba en la versión Q del dicho heredada por Lucas[61].

Del mismo modo, la forma mateana del dicho de Q es similar a la primitiva forma premarcana, exceptuada la expresión "por mí" de Mt 10,39. Como ya hemos visto, esta expresión, que altera el claro paralelismo y no figura en las formas lucana y marcana del dicho, es probablemente una adición a la forma más antigua.

Otras diferencias entre Mt 10,39 y el *logion* premarcano primitivo son de carácter más bien estilístico y podrían tener su origen en la redacción de Mateo. En vez de la oración introductoria de relativo indefinido con sentido condicional que encontramos en Marcos y Lucas ("el que", ὃ ἄν en griego), Mateo emplea participios atributivos usados como sustantivos: ὁ εὑρών ("el que halla") y ὁ ἀπολέσας ("el que pierde"). Esta utilización de participios puede deberse a la redacción mateana. Si los participios figuraban en la forma Q del dicho, resulta difícil entender por qué Lucas, que tiende a utilizar construcciones participiales, introdujo oraciones de relativo. Naturalmente, se puede argüir que, al emplear oraciones de relativo, Lucas se limitaba a seguir Mc 8,35. Pero entonces hay que explicar por qué por un lado hizo 17,33 tan diferente de Mc 8,35 en vocabulario, cuando por otro lado, supuestamente, cambió su fuente Q para asimilarla a Marcos en estructura sintáctica[62]. En conjunto parece más plausible que la construcción participial se deba a Mateo. Pero la cuestión no está totalmente clara, puesto que en la forma joánica del aforismo (Jn 12,25) también se encuentran participios atributivos empleados como sustantivos: ὁ φιλῶν ("el que ama") y ὁ μισῶν ("el que aborrece").

Más visos de redacción mateana tiene la sustitución del verbo "salvar" o "conservar" (expresado mediante varios verbos en Marcos, Lucas y Juan) por el verbo "hallar" (εὑρίσκω en Mateo). Según Ulrich Luz, el verbo "hallar" tiene su puesto en la lista de las palabras preferidas de Mateo[63]; por eso no es sorprendente que lo utilice aquí. Además, Lucas emplea "hallar" casi el doble de veces que Mateo (45 veces frente a 27, más las 35 veces de Hechos). Dada la afición de Lucas al verbo "hallar", ¿por qué no lo habría mantenido en 17,33, si así figuraba en Q? Habría satisfecho su deseo de variación estilística con respecto a Lc 9,24 ‖ Mc 8,35.

Otro argumento a favor del carácter redaccional de "hallar" en Mt 10,39 es que hay un caso donde ciertamente sustituyó Mateo "salvar" por "hallar": en su redacción de Mc 8,35, en Mt 16,25 (la instrucción a los discípulos que sigue a la primera predicción de la pasión). Mientras que Mateo repite fielmente la mayor parte de Mc 8,35 en Mt 16,25 (incluido el verbo "salvar" en la primera mitad del aforismo), llegado el final sustituye de manera inesperada "salvar" por "hallar". Al parecer, hace lo mismo –pero más coherentemente– en las dos mitades de Mt 10,39. Como ya he indicado, la influencia de Mt 16,25 (y, esencialmente, de Mc 8,35) en Mt 10,39 se percibe también en la adición de "por mí" (ἕνεκεν ἐμοῦ), que, a través de Mt 16,25, llega de Mc 8,35.

A la vista de todo ello, creo que las peculiaridades de Mt 10,39 son atribuibles a redacción mateana, por lo cual, probablemente, Lc 17,33 se aproxima más a la primitiva versión Q del aforismo[64]. Es muy posible que, por su parte, el *logion* de Q tuviera una fórmula muy similar a la del dicho premarcano, si no la misma: "El que quiera [o busque] salvar [o conservar] su vida la perderá [o destruirá]; el que pierda su vida la salvará". Una posible retroversión al arameo de este dicho primitivo presente en Marcos y Q sería:

man dî yiṣbē'[65] *lĕšēzābā' napšēh*	El que trate de salvar su vida,
yĕhôbĕdinnah	la perderá;
wĕman dî yĕhôbēd napšēh	y el que pierda su vida,
yĕšēzĕbinnah[66]	la salvará.

Hay que recordar, no obstante, que es dudoso que se pueda hablar de una forma "original" del dicho. Jesús podría haber impartido su enseñanza con diferentes palabras en diferentes ocasiones. Pero debemos admitir la posibilidad de que algunas formas variantes del dicho en griego se remonten a formas variantes del dicho en arameo. La cuestión se complica todavía más por la existencia de una ulterior variante en Juan.

c) El dicho tiene esta tercera variante independiente en Jn 12,25, el pasaje donde Jesús dirige sus últimas palabras a la multitud de Jerusalén antes de la pasión: "El que ama (φιλῶν) su vida la pierde (ἀπολλύει), y el que aborrece (μισῶν) su vida [en este mundo] la guardará (φιλάξει) [para la vida eterna]".

En los dos primeros tomos de *Un judío marginal* compartí la opinión mayoritaria de que la tradición del evangelio de Juan es independiente de la tradición de los sinópticos, opinión que, una vez más, parece confirmarse cuando examinamos Jn 12,25. Aunque presenta algunas similitudes dispersas con varias formas sinópticas del dicho, ninguna de ellas es copia-

da y, además, este texto joánico tiene muchas características propias[67]. Las únicas palabras que comparte con las formas sinópticas son "su vida" (τὴς ψυχὴν αὐτοῦ) "la" (αὐτήν, refiriéndose a "su vida") y (en cierto modo) "pierde"; pero el verbo griego utilizado aquí para "perder" es ἀπολύω, empleado en presente, en vez de su variante más habitual, ἀπόλλυμι, empleada en futuro en todas las formas sinópticas[68]. Estas similitudes no pueden servir de argumento para sostener que este texto dependa de algún pasaje sinóptico particular. En realidad, deteniéndose a examinarlo, resulta difícil imaginar cómo podría ser considerado Jn 12,25 un paralelo de Mc 8,35 parr. sin al menos estas pocas palabras.

En cambio, el resto de las palabras y expresiones clave de Jn 12,25 ("ama", "aborrece", "en este mundo", "para la vida eterna", "guardará") no son compartidas con *ninguna* de las otras formas del *logion;* se encuentran solamente en la forma joánica[69]. La estructura gramatical de participios atributivos empleados como sustantivos es paralela a la estructura de Mt 10,39, y ambas formas del dicho conectan sus dos partes con "y" en vez de "pero" (posible eco de un sustrato semítico). Sin embargo, la elegante estructura de Mt 10,39 no está reflejada en Juan. Sobre la segunda parte del aforismo joánico pesan en demasía dos expresiones que parecen adiciones del cuarto evangelista, ya que son opuestas y emplean términos teológicos típicamente joánicos: "en este mundo" y "para la vida eterna"[70]. En esta sobrecarga de la segunda parte del aforismo con términos teológicos característicos, Jn 12,25 se asemeja vagamente a Mc 8,35.

Una diferencia estructural más profunda reside en el hecho de que si bien en Jn 12,25 se percibe un paralelismo antitético como en los sinópticos, este texto no muestra la estructura quiástica que se encuentra en ellos. Cualquiera que sea su vocabulario, todas las formas sinópticas invierten el orden de sus verbos principales formando un entrecruzado. En otras palabras, hacen que los verbos subordinados de la primera parte del aforismo pasen a ser los principales de la segunda, y a la inversa: salvar/perder // perder/salvar (Mc 8,35 parr.); conservar/perder // perder/conservar (Lc 17,33); hallar/perder // perder/hallar (Mt 10,39). En cambio, Jn 12,25 sigue el esquema amar/perder // aborrecer/conservar: la antítesis básica se mantiene, pero los verbos no aparecen intercambiados de manera quiástica.

Cuando consideramos 1) las grandes diferencias en vocabulario y estructura entre Juan y los sinópticos; 2) las mínimas similitudes, que no conectan de manera clara la versión joánica con ninguna de las sinópticas, y 3) el contexto narrativo, completamente diferente en Juan, el único juicio plausible es que la versión de Juan no depende de ninguna de las formas sinópticas del dicho[71].

Sin las aparentes adiciones joánicas, Jn 12,35 constituye un simple aforismo bipartito, parecido pero no igual al que he sugerido como fuente de las formas marcana y Q: "El que ama su vida la pierde [o destruye][72], y el que aborrece su vida la conservará". Ciertamente, la fuerte oposición entre "amor" y "odio" (o "aborrecimiento") abunda en la literatura grecorromana, pero concuerda especialmente bien con el dualismo joánico. En este dicho podría haber también algún eco de una típica locución semítica que expresa preferencia y elección en términos claros y absolutos de amor y odio (*cf.* Lc 14,26 || Mt 10,37)[73]. Una posible forma aramea de este dicho rezaría en términos similares a los siguientes:

man dî rāḥē napšēh	El que ama su vida
yĕhôbĕdinnah	la perderá,
wĕman dî śānē' napšēh	y el que aborrece su vida
yiṭṭērinnah	la conservará

Yo diría, pues, que hubo al menos dos formas básicas de este dicho circulando en arameo: la versión Marcos-Q y la versión joánica. Además, no puedo excluir la posibilidad de que peculiaridades de otras variantes (v. gr., Mt 10,39) –que creo preferible explicar como producto de una actividad redaccional– reflejen una distinta forma aramea que pueda remontarse al ministerio público de Jesús.

En suma, sobre todo si prescindimos de las palabras que he puesto entre paréntesis como posibles adiciones cristianas –adiciones que, en cualquier caso, alteran el estrecho paralelismo presente en el núcleo del dicho–, nos quedamos con unas cuantas variantes de un mismo proverbio (*mashal*). Éste trata de la paradójica relación entre la acción de conservar o perder la propia vida y los resultados de tal acción, que son lo exactamente opuesto a lo que se podría esperar de esa acción juzgando con criterios humanos superficiales. El conciso proverbio tiene una estructura básica bipartita de carácter antitético, en la que cada parte expresa a su vez una antítesis: salvar/perder // perder/salvar o, en las restantes versiones, conservar/perder // perder/conservar; hallar/perder // perder/hallar; amar/perder // aborrecer/conservar. Todas las formas apuntan a un mensaje básico: un discípulo que se aferra egoísta o cobardemente a esta vida, viendo en ella el mayor bien, perderá el mayor bien de todos –la vida verdadera en el reino de Dios–, mientras que un discípulo que voluntariamente arriesga o pierde de hecho la vida presente salvará/conservará/hallará la vida para el reino de Dios. El dicho puede muy bien referirse también a la perspectiva de sufrir la muerte como precio de ser discípulo de Jesús, pero abarca un campo más amplio. Situado en el contexto del mensaje escatológico de Jesús, que hemos explorado en el tomo II, el dicho enseña al

discípulo que discipulado significa renuncia a la vida anterior, con todas sus ataduras, seguridades y expectativas, si se quiere hallar o conservar la nueva forma de vida posibilitada por la venida del reino de Dios.

Este proverbio conciso y paradójico, que con formas variantes está atestiguado en Marcos, Q y Juan, tiene probabilidades de remontarse al Jesús histórico. Raramente se encuentran atestiguados los aforismos por tan notable "imbricación" entre Marcos, Q y Juan. En este caso, además, el criterio de coherencia presta apoyo al testimonio múltiple, puesto que Jesús solía prometer en su predicación (por ejemplo, las bienaventuranzas, los dichos aforísticos y las parábolas) una paradójica inversión de valores y juicios en el día ultimo[74].

2. *Negarse a sí mismo y tomar la propia cruz*

Otro dicho de Jesús que inculca gráficamente el coste del discipulado se encuentra tanto en Marcos (8,34) como en Q (Mt 10,38 || Lc 14,27)[75].

a) En Mc 8,34 se lee: "Si alguien quiere seguir detrás de mí (ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν), niéguese a sí mismo y tome a cuestas (ἀράτω) su cruz, y sígame (ἀκολουθείτω)[76]".

La estructura del dicho presenta un hábil empleo de la inclusión ("emparedado" del texto entre un comienzo y un final similares) y del quiasmo (un esquema A-B-B-A)[77]. El comienzo y el final del dicho mencionan el propósito del aspirante al discipulado: seguir a Jesús. La aparente redundancia del verbo "seguir", que ha sido creada conscientemente, lleva desde la intención inicial ("si alguien *quiere* seguir detrás de mí) a la consecución del propósito ("sígame")[78]. Emparedados entre las dos referencias al seguimiento se encuentran los dos medios por los que se alcanza la correspondiente meta.

Primero, el candidato debe negarse a sí mismo, abandonar totalmente sus intereses (ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν); en otras palabras, decir "no" a su persona y a su *ego* como norma y objeto fundamental de la propia vida[79]. Intensificando a propósito la idea negativa de este primer medio, Jesús añade la impresionante, atroz imagen de un criminal condenado que, desnudo, es obligado a echarse encima el madero horizontal de su cruz y a llevarlo hasta el lugar de la ejecución (donde el madero vertical estaba permanentemente fijo). Ningún otro símbolo más escandaloso y tremendo del tener que decir adiós a todo lo que venía constituyendo la propia vida (incluidos los bienes y medios de mantenimiento), al pasado (con todos los lazos familiares) y al futuro (con todos sus planes y proyectos) podría ser imaginado por un judío palestino del siglo I, que estaba muy fa-

miliarizado con este tipo de ejecución. La completa pérdida de control sobre la propia vida (de hecho, hasta sobre las propias funciones corporales en público) se hacía todavía más terrible por la vergüenza y el escarnio que acompañaba esta lenta y dolorosa muerte[80].

Jesús solía utilizar símbolos escandalosos para aumentar la capacidad de penetración de su mensaje (v. gr., Mt 19,12: "Los que se hicieron eunucos por el reino de los cielos"; Mc 14,22: "Tomad, esto es mi cuerpo")[81], pero ninguno podría ser más escandaloso que éste. La cuestión es clara: los que creen que quieren seguir a Jesús como discípulos deben antes calcular los costes con serena objetividad[82]; no es fácil el camino hacia el discipulado. Seguir a Jesús es decirse "no" como centro de la propia existencia ("negarse a sí mismo"), con tan radical severidad que este compromiso podría ser comparado con la más atroz y humillante de las muertes ("tome a cuestas su cruz"). Sólo cuando se aprecia toda la fuerza de estos dos "medios" para ser discípulo, emparedados entre las dos apariciones del verbo "seguir", se siente plenamente lo tremendo de la segunda mención del seguimiento, ahora dentro de una orden perentoria: "Si alguien quiere seguirme [i. e., hacerse discípulo mío], que diga 'no' a toda su vida y [metafóricamente] cargue con su cruz hasta el lugar de su ignominiosa ejecución pública, y [muriendo así para toda su vida anterior] sígame [como discípulo mío]"[83].

Tanto lo escandaloso de la imagen como el testimonio múltiple de fuentes (véase más adelante lo relativo a la forma Q) apuntan hacia Jesús como fuente del dicho. Además, las palabras con que está expresado son las que cabría esperar de una formulación cristiana postpascual. El *logion* no contiene nada implícito sobre el seguimiento de un Jesús que también carga con su cruz; de hecho, el aspirante a discípulo está llamado a cargar con su propia cruz, no con la de Jesús[84]. Aunque no es imposible en un dicho inventado después del primer Viernes Santo, esta manera de expresarse resulta por lo menos curiosa si se considera que Marcos 8,34 es totalmente una creación cristiana. La inquietante metáfora de cargar uno con la cruz para su propia ejecución no debe ser llevada más allá de su función retórica dentro del aforismo, para convertirla en una especie de reminiscencia histórica de la ejecución de Jesús o en una detallada alegoría de cómo hay que seguir a Jesús[85].

Pese a los argumentos basados en el testimonio múltiple y en las metáforas característicamente escandalosas, algunos críticos presentan Mc 8,34 parr. como una creación cristiana porque emplea el símbolo de la cruz, el símbolo cristiano por excelencia. Pero esto es conceder a los cristianos del siglo I el monopolio sobre un instrumento de tortura y muerte que era aplicado demasiado liberalmente a habitantes no romanos de las

provincias alejadas del centro del Imperio. Antes y después de Jesús, Palestina estaba salpicada de cruces, algunas puestas por los gobernantes nativos, en adición a las plantadas por sus señores romanos. De hecho, en el siglo I o II, Jesús no fue el único maestro del Imperio romano en utilizar la cruz como un símbolo gráfico del sufrimiento que ciertamente aguarda a las personas justas, sin que hagan nada por atraerlo sobre sí. En sus *Diatribas* (*Discursos,* 2.2.20), el filósofo estoico Epicteto (*ca.* 55-135 d. C.) dice a *sus discípulos:* "Si queréis ser crucificados (σταυροθηναι), esperad, y la cruz (ὁ σταυρός) vendrá" [86]. En el mundo grecorromano, parte de la humillación de ser crucificado consistía en que era un castigo aplicado muy frecuentemente a gente marginal: esclavos, ladrones, rebeldes y súbditos en general cuando suponían un peligro para la paz. Por eso es natural que personas marginales como Jesús y Epicteto viesen en la cruz un signo vivo y sobremanera real del sufrimiento y la muerte. Como hemos señalado, Mc 8,34 parr. es perfectamente coherente con la tendencia de Jesús a emplear un lenguaje gráfico, incluso escandaloso, susceptible de grabarse en la mente de los discípulos [87].

b) Además de repetir con ligeras variaciones la forma marcana del dicho (Mt 16,24 || Lc 9,23), Mateo y Lucas conservan de él una forma Q. Hay, eso sí, algunas diferencias entre ambos evangelistas en cuanto a las palabras [88]. En Mt 10,38 se lee: "Quien no toma (λαμβάνει) su cruz y sigue detrás de mí (ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου) no es digno de mí". En Lc 14,27 se encuentra la misma estructura básica, pero un vocabulario parcialmente distinto: "El que no carga (βαστάζει) con su cruz y viene detrás de mí (ἔρχται ὀπίσω μου) no puede ser mi discípulo".

Como de costumbre, los especialistas discrepan sobre qué formulación refleja mejor Q. Cuando recordamos que fundamentalmente nos preguntamos qué dijo Jesús, gran parte del debate es vano. Las frases "sigue detrás de mí" y "viene detrás de mí" estarían representadas por una misma oración en arameo: "el que va [o viene] detrás de mí". Similarmente, "toma" y "carga" podrían ser traducciones variantes de un mismo verbo arameo. La mayor diferencia entre Mateo y Lucas se percibe al final del dicho. La frase "no es digno de mí" sirve como estribillo de enlace en la composición de Mt 10,37-38: "Quien ama al padre o a la madre más que a mí *no es digno de mí;* y quien ama al hijo o a la hija más que a mí *no es digno de mí;* y quien no toma su cruz y sigue detrás de mí *no es digno de mí".*

"Si alguien quiere seguir detrás de mí (ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου), niéguese a sí mismo y tome a cuestas (ἀράτω) su cruz, y sígame (ἀκολουθείτω)". El estribillo "no es digno de mí" parece, por tanto, un procedimiento de estructuración empleado por Mateo o el recopilador de la tradición M antes de él. El evangelio mateano utiliza el adjetivo "digno" más que ningún otro

libro del NT, y siete de las nueve apariciones de esta palabra en Mateo están concentradas en el discurso misionero del cap. 10. Por eso el lucano "no puede ser mi discípulo" tiene más probabilidades de reflejar Q. En consecuencia, el dicho de Q podría haber sido formulado más o menos así: "El que no toma [o lleva] su cruz y viene detrás de mí [i. e., me sigue] no puede ser mi discípulo"[89].

Sin embargo, como sucede con las formas variantes de Mc 8,35 parr., tiene poca importancia determinar qué versión o hipotética forma primitiva del dicho de Q es más original. Similarmente, el debate sobre si la forma marcana o la forma Q es más primitiva podría estar fuera de lugar si Jesús formuló esta terrible advertencia en diversos lugares y de diversos modos[90]. De hecho, desde un punto de vista estructural, parece difícil reducir Mc 8,34 a la formulación paralela perteneciente a Q, o viceversa. El dicho de Mc 8,34 está formulado positivamente, con una condición positiva (prótasis) seguida de tres prescripciones positivas (apódosis). El paralelo de Q está formulado negativamente tanto en la oración de relativo inicial (prótasis: "el que no...") como en la declaración conclusiva (apódosis: "no puede ser..."). Ya reformulase Marcos de modo positivo una forma anterior de un dicho negativo, ya hiciera lo contrario la tradición Q, tal cuestión no es comprobable ni trascendental. Lo importante es que tenemos aquí otra superposición Marcos-Q. Así, una vez más, el testimonio múltiple de fuentes muestra que Jesús avisó a sus discípulos del serio compromiso que representaba el seguimiento y de las terribles consecuencias que de él podían derivarse.

3. *Afrontar la hostilidad de la propia familia*

No todo el sufrimiento y oposición del que Jesús habló procedía de gentes ajenas a los discípulos o de los gobernantes. Una buena parte de la cruz que Jesús prometía a los discípulos eran enfrentamientos con sus propias familias, derivados de su seguimiento literal de Jesús por Palestina. En el mundo mediterráneo, tanto antiguo como moderno, el poder político, el gobierno, suele ser visto como un enemigo, como un mal necesario que hay que mantener lo más lejos posible. Aquello en lo que se confía, de lo que se depende y a lo que se ayuda de buena gana es la propia familia extensa, la principal seguridad social de las sociedades campesinas. En gran medida, la sociedad del mundo mediterráneo antiguo tenía una "personalidad dual", estando la identidad de los individuos formada y mantenida en relación con los otros miembros de la unidad social a la que se pertenecía, unidad constituida generalmente por la familia extensa[91]. Cortar por un período indeterminado los lazos de apoyo emocional y económico, desdeñar el único "grupo de opinión" cuya opinión afectaba diaria-

mente a la vida del individuo, para seguir el vergonzoso camino de abandonar la propia familia y ocupación en una sociedad basada en el concepto de la honra-deshonra, no era una opción fácil para el campesino corriente de Galilea o Judea, hombre o (especialmente) mujer. Cabe suponer, por tanto, que Jesús advirtiese a sus seguidores de este coste inicial del discipulado. De hecho, hay testimonio múltiple –una vez más, en Marcos y Q– de que Jesús habló a sus discípulos sobre lo que su seguimiento podía costarles en el plano familiar.

a) En Mc 10,28-30 parr. se presenta a Pedro indicando no muy sutilmente a Jesús el precio que él y otros discípulos han pagado: "Nosotros ya ves que hemos dejado todas las cosas y te hemos seguido". Jesús replica no rechazando las consecuencias negativas de haber seguido tal camino, sino subrayando lo importancia de la recompensa (Mc 10,29-30 || Mt 19,29 || Lc 18,29-30): "En verdad os digo, no hay nadie que haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos [por mí y por el Evangelio] que no reciba cien veces más..."[92]. Algunos comentaristas cristianos se esfuerzan en señalar que Jesús no enuncia aquí una garantía de recompensa ni las precisas condiciones que hay que reunir para recibir la vida eterna[93]. Se advierte en esos comentarios interpretativos una preocupación propia de la teología cristiana que quizá no era compartida por Jesús el judío.

b) Un dicho similar perteneciente a Q pone de relieve el precio terrible, escandaloso, del discipulado: abandonar a la familia (Mt 10,37 || Lc 14,26); en este caso, empero, las coincidencias verbales entre Mateo y Lucas no son tan importantes como en algunos de los otros pasajes de Q que hemos estudiado. Tanto Mateo como Lucas parecen haber reformulado el dicho Q tradicional; pero, de los dos, Mateo es el que más ha cargado la mano en la redacción[94]. En Mt 10,37 se lee: "Quien ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y quien ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí". En cambio, Lc 14,26 dice: "Si uno viene a mí y no aborrece a su padre y a su madre, y a su mujer y a sus hijos, y a sus hermanos y hermanas, y hasta su propia vida [ψυχήν], no puede ser mi discípulo".

Una buena parte de la versión de Mateo refleja el vocabulario típico de este evangelista, que ha trocado el lenguaje más primitivo y semítico en su sonido –y más escandaloso también– de aborrecer a la propia familia en una formulación menos perturbadora, expresada en términos de amar a una persona más que a otra. Ya hemos visto cómo Mateo emplea el estribillo "no es digno de mí" como enlace de los vv. 37 y 38. El único elemento de la versión de Mateo que podría reflejar la primitiva forma Q es el estrecho paralelismo típico de un *mashal* pronunciado por Jesús. En

cambio, la forma lucana, más extensa y difusa, con su lista de familiares, podría tener su origen en Mc 10,29 (mediante el paralelo lucano, 18,29).

Como en Jn 12,25, hablar de "aborrecer" (en este caso, a los miembros de la propia familia) es típico del chirriante lenguaje que emplea Jesús para subrayar el precio del discipulado. El preciso sentido retórico de esta brutal manera de expresarse es aclarado por los casos en que los evangelios presentan varios miembros de una misma familia como devotos seguidores de Jesús (v. gr., Lc 10,38-42; Jn 12,1-8, textos de los que hablaremos más adelante). En contraste con esa obediencia de consuno a Jesús, "aborrecer" alude en este *logion* a la necesidad de preferir a Jesús sin reservas cuando la familia se opone al discipulado o exige del aspirante a discípulo algo incompatible con ese compromiso. Esto nos trae el recuerdo de candidatos al discipulado que por piedad filial o deferencia querían enterrar a su padre o despedirse de su familia antes de seguir a Jesús (Lc 9,59-62). La imperiosa llamada de Jesús al seguimiento suponía un grave reto para una sociedad tradicional en la que honrar a los padres –aun después de alcanzada la mayoría de edad– era una obligación sagrada incluida en los diez mandamientos. Aparte de un competidor, las autoridades del templo de Jerusalén veían en este extraño profeta itinerante un peligro, y seguramente no eran los únicos en considerarlo como tal. Se quisiera o no, la llamada de Jesús al discipulado debía de ocasionar una feroz división en algunas familias palestinas.

Tanto es así que un dicho de Q presenta a Jesús prediciendo precisamente esto (Mt 10,34-36 || Lc 12,51-53). Resulta difícil reconstruir la primitiva forma Q de este *logion,* pero su sentido está claro en lo esencial[95]. Los discípulos de Jesús no deben pensar que él ha venido a traer paz a la tierra (o, quizá, a la tierra de Israel), sino una espada de división: el hijo contra el padre, la hija contra la madre, la nuera contra la suegra (estando la mujer que se casaba obligada a ir a vivir a casa de los padres del marido y pasar a formar parte de su familia). Así pues, el tipo de vínculos sociales más estrechos, aquellos de los que cada judío palestino dependía cuando fallaba todo lo demás, son precisamente los que Jesús ha venido a soltar. Aunque este dicho de Q no tiene un paralelo marcano, es muy coherente con todos los otros dichos que hemos visto sobre el coste del discipulado, especialmente Lc 14,26 par. En un sentido amplio armoniza con las tradiciones proféticas y –sobre todo– apocalípticas de Israel, que veían en la disminución de la lealtad recíproca entre los miembros de las familias una clara señal de las tribulaciones de los últimos días, tribulaciones simbolizadas a menudo por una espada[96].

c) Al argumento del testimonio múltiple de fuentes, el criterio de coherencia brinda apoyo de un modo diferente y marcadamente peculiar.

Como muestran varias fuentes, cuando Jesús exigía para ser su discípulo que se abandonase la propia casa, arriesgándose a suscitar la reprobación de la familia, simplemente les estaba pidiendo que pasasen por la experiencia que él mismo había vivido. Aunque en su forma actual Mc 3,20-35 es una composición marcana, los varios componentes que Marcos ha juntado en ese texto indican que en la primera generación cristiana hubo una tradición según la cual la familia de Jesús no creía en su misión durante su ministerio público[97]. En Mc 3,31-35 en particular, la madre y los hermanos de Jesús se encuentran rechazados por él cuando van a verlo. Al ser informado de su presencia, Jesús, fríamente, deja que esperen fuera de la casa donde está enseñando, mientras proclama que la gente que sigue atentamente sus palabras sentada alrededor de él es su verdadera familia: "Ahí tenéis a mi madre y mis hermanos. Pues el que hace la voluntad de Dios es mi hermano y hermana y madre". El mismo Marcos hace esta escena aún más negativa en su introducción redaccional (3,21), donde describe cómo la familia de Jesús (οἱ παρ' αὐτοῦ) se dirige hacia donde él está para echarle mano porque piensan que se ha vuelto loco[98].

La inquietante idea de una desavenencia en la familia de Jesús encuentra apoyo en el criterio de testimonio múltiple, puesto que el cuarto evangelista ofrece una visión negativa similar en Jn 7,5. Después de que los hermanos de Jesús le instan hipócritamente a que vaya a Jerusalén a "exhibir" su ministerio, el evangelista se vuelve tristemente hacia el lector en uno de sus típicos apartes y señala: "Pues ni siquiera sus hermanos creían en él [Jesús]"[99]. En contraste con la madre de Jesús, quien, aunque presentada un tanto ambiguamente en las bodas de Caná (2,1-12), reaparece bajo una luz positiva junto a la cruz (19,25-27), los hermanos de Jesús eclipsan definitivamente en el cuarto evangelio después de 7,1-10[100]. En cambio, en la cruz donde está muriendo, Jesús designa implícitamente al discípulo amado como su verdadero hermano, a cuyo cuidado confía él su madre. Estamos aquí, por supuesto, ante teología joánica. Pero debajo de esa teología se encuentra una idea básica y un tanto alegremente aceptada: los hermanos de Jesús no creían en él durante su ministerio público. De manera totalmente independiente de Juan, Marcos representa la misma posición.

Aparte del testimonio múltiple de fuentes, se podría apelar, en cierto sentido limitado, al criterio de dificultad en la medida en que Mateo y Lucas tienden a suavizar la chirriante presentación marcana de la familia de Jesús. El positivo retrato de la madre de Jesús en los relatos de la infancia mateano y lucano influye indudablemente en la descripción de la familia durante el ministerio público en los dos evangelios. De hecho, en su relato de la infancia, Lucas retrata a María, la madre de Jesús, con rasgos evocadores de un discípulo ideal[101].

Por eso sorprende sobremanera el *logion* suelto conservado en Lc 11,27-28. Cuando, entre el gentío, una mujer grita: "¡Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron!", Jesús responde: "Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la guardan". Interpretado dentro del conjunto de los dos libros que constituyen la obra lucana, en este dicho se percibe una adecuada valoración –no un rechazo– de María. Su verdadera bienaventuranza no consiste simplemente en la conexión física con Jesús como su madre, sino en su actitud de alguien que escucha y obedece la palabra de Dios.

Esta descripción positiva de María comienza en el relato de la infancia –especialmente en las escenas de la anunciación y la visitación (Lc 1,26-56; *cf.* 2,19.51)–, continúa en el ministerio público (Lc 8,19-21) y llega hasta los primeros días de la Iglesia, en que María –junto con los hermanos de Jesús– espera la llegada del Espíritu en Pentecostés (Hch 1,14). La áspera descripción marcana de la familia de Jesús queda así suavizada, si no borrada. Cabe preguntarse, sin embargo, cuál era el significado de Lc 11,27-28 en la tradición oral antes de su sometimiento al difumino de la teología redaccional lucana. Casi inevitablemente, cuando este cruce de palabras de Jesús con la mujer circulase como una pieza suelta en la tradición oral, debió de ser algo más desabrido y, por tanto, más próximo al tono de las referencias a la familia de Jesús que hemos examinado en Marcos y Juan [102].

Tal vez sea lícito invocar en otro sentido el criterio de dificultad, puesto que lo que dice Marcos –y luego Juan– sobre la familia de Jesús podría haber sido embarazoso, cuando no profundamente ofensivo, para una buena parte de la Iglesia primitiva. A pesar de su aparente oposición a Jesús durante el ministerio público, Santiago, el hermano de Jesús, afirma haberlo visto resucitado (1 Cor 15,7). Santiago se convertirá pronto en un destacado miembro de la Iglesia de Jerusalén (Gál 1,18-19), tan principal como para ser considerado uno de sus "pilares", junto con Pedro y Juan (Gál 2,9). De hecho, cuando Pedro hubo dejado Jerusalén, parece ser que Santiago asumió una función similar a la de un patriarca tribal o a la de un obispo cristiano de tiempos posteriores (Gál 2,12; Hch 15,13-21; 21,17-18). Siendo el miembro más prominente de la Iglesia de Jerusalén, Santiago sufrió martirio a manos del sumo sacerdote Anano el Joven en el año 62, como refiere Josefo en *Ant.* 20.9.1 §200 [103].

Puesto que Marcos escribió su evangelio hacia el 70 d. C., cuesta creer que tuviera intención de calumniar a Santiago, que era muy conocido como jefe que había sido, durante décadas, de la Iglesia de Jerusalén y que poco antes había sufrido allí martirio por la nueva fe. Aunque Marcos –por la razón que fuere– hubiera escrito tal falsedad, ¿cómo podía él es-

perar que los cristianos en general aceptasen esa falacia recién acuñada sobre un venerado dirigente y mártir, "el hermano del Señor" (como respetuosamente lo menciona el mismo Pablo en Gál 1,19), una persona conocida por varios cristianos que aún vivían cuando Marcos escribió su evangelio? Una explicación mucho más verosímil es que la tradición sobre el escepticismo de Santiago y los otros hermanos de Jesús durante el ministerio público fuera auténtica y muy conocida como tal en la Iglesia primitiva.

No deja de causar perplejidad, sin embargo, que Marcos y Juan recogieran en sus respectivos evangelios un dato tan embarazoso. Quizá para estos evangelistas la tradición del escepticismo de los hermanos funcionaba de modo similar al relato de la triple negación de Pedro: como fuente de esperanza para los cristianos que habían negado su fe en tiempos de persecución. La homilía de los evangelistas quedaba implícita pero evidente: hasta los grandes dirigentes le fallaron a Jesús, pero fueron perdonados y conducidos a la fe pascual; luego los nuevos pecadores podían esperar la misma clemencia[104].

Con todo, no parece probable que, simplemente por fines homiléticos, Marcos y Juan –independientemente el uno del otro– hubieran llegado al extremo de fabricar la historia de la incredulidad de los hermanos de Jesús de no haber tenido sus descripciones base en los hechos. Vemos, pues, que las advertencias que el Jesús histórico dirigía a sus discípulos sobre sufrir la pérdida de los lazos familiares podría reflejar la triste experiencia del maestro. De esto se desprende un interesante corolario: los primeros cristianos no crearon de la nada la idea de que el itinerario de Jesús prefiguraba el de sus discípulos. A su pesar, Jesús tenía un conocimiento personal de lo que podía ocurrir.

Ya estamos en condiciones de entender por qué razón, a pesar de que los seguidores de Jesús comprometidos con su movimiento eran llamados "discípulos" (μαθηταί, literalmente, "alumnos"), el verbo "seguir" (ἀκολουθέω) describe en los evangelios mucho mejor su actividad que el verbo "aprender" (μανθάνω). Eran llamados a dejar literalmente casa y familia para seguir a Jesús en sus recorridos, ser formados por él compartiendo su ministerio profético de la proclamación del reino, con los consiguientes peligros, y no simplemente aprender o memorizar ciertas enseñanzas de carácter doctrinal, legal o ético[105]. Ciertamente, los estudiantes rabínicos compartían la vida de su maestro, imitaban su conducta y memorizaban sus palabras. Pero esto no implicaba la imitación de un ministerio profético en un contexto escatológico. Además, salvo especiales tiempos de crisis (por ejemplo, la ejecución de Rabbi Aqiba durante la rebelión de Bar Kokba), la posibilidad de grandes peligros o de sufrir rechazo por parte

de la propia familia y amigos no solía entrar en el "programa" del estudiante rabínico [106].

Estamos ahora en condiciones de extraer juntos alguna conclusión sobre los principales dichos de Jesús acerca del discipulado. A partir de los criterios de testimonio múltiple, discontinuidad, dificultad y coherencia hemos elaborado un esbozo aproximado de lo que significaba ser un discípulo histórico del Jesús histórico [107]: 1) Jesús tomaba la iniciativa de decidir quién iba a ser su discípulo. Se dirigía a determinadas personas con su imperiosa orden de seguirlo, orden que no admitía oposición ni demora. 2) Al hablar de "seguimiento" Jesús no estaba empleando, pues, una piadosa metáfora, sino que se refería al seguimiento literal, físico, en sus recorridos de predicación por Palestina. Por eso, quienes aceptaban su orden de seguirle tenían que dejar atrás casa y familia y desprenderse de otros gratos vínculos. 3) Además de estas dificultades, Jesús advertía a sus discípulos de que podían esperarles otros sufrimientos: oposición, incluso por parte de la familia, y una hostilidad acaso funesta.

En suma, Jesús era radical en lo que exigía a sus discípulos: tenían que dedicarse absolutamente a él y su misión. Después de pasar revista a importantes escuelas del período grecorromano y de compararlas con la "escuela" de Jesús, Culpepper concluye que "la imperiosa petición [de Jesús] como condición del discipulado es única en las antiguas tradiciones sobre la relación maestro-discípulo; en ninguna otra tradición llega a tanto el compromiso exigido" [108].

Pero Culpepper señala la existencia de una paradoja en la "escuela" de Jesús, construida sobre tan rigurosas demandas. A menudo, un grupo que vivía su carácter radical concentrado en torno a un dirigente carismático establecía una separación muy marcada entre sus miembros y los que llevaban una vida menos radical. En el mundo antiguo, esas líneas divisorias eran más evidentes todavía en las comidas en común celebradas por un determinado grupo religioso o filosófico. Tales reuniones prandiales representaban íntima camaradería y vida compartida, y por ello solían estar vedadas a quienes no pertenecían al grupo. Así ocurría, al parecer, con los fariseos por la época de Jesús. Tanto en las comidas como en la vida diaria, Qumrán llevó al extremo la separación requerida por las reglas judías sobre la pureza, creando una comunidad sectaria en la orilla noroeste del mar de Galilea.

De ahí lo sumamente sorprendente de una práctica característica de Jesús y sus discípulos (junto con los seguidores sedentarios): el compartir abiertamente mesa con personas ajenas al grupo, incluso con gente de mala fama, como recaudadores de impuestos y pecadores. Culpepper encuentra en esto una nueva diferencia notable con respecto a otras escuelas

de la antigüedad, algunas de las cuales tenían comidas en común, pero sólo dentro del grupo [109]. En cambio, la aceptación de Jesús y su mensaje era lo único que separaba de las demás personas al grupo completo de seguidores de Jesús, formado por los discípulos itinerantes y los adeptos sedentarios.

Vemos, pues, una interesante configuración: 1) los discípulos de Jesús se caracterizaban por la obediencia a su perentoria llamada, la negación de *sí mismos y la exposición a la hostilidad y al peligro*; estos tres rasgos marcan la vida rigurosa y radical de los discípulos de Jesús. 2) Pero a este grupo radical se le enseña a estar radicalmente abierto a otros, incluso a los situados al margen de la sociedad. Éstas son, pues, las características fundamentales requeridas para ser discípulo de Jesús durante su ministerio público. Sabemos los nombres de algunos que las reunieron: personajes muy conocidos, como Pedro y Andrés, Santiago y Juan, y otros más oscuros, como Leví y Natanael [110]. Sin duda, hubo muchos más, cuyos nombres no han llegado hasta nosotros. Ahora, sin embargo, debemos volver la mirada a algunos seguidores de Jesús con nombres conocidos –por ejemplo, María Magdalena, Juan y Susana–, pero cuya posición como discípulos ignoramos o al menos nos resulta ambigua.

III. Los límites poco claros del discipulado: ¿eran discípulas las mujeres que seguían a Jesús?

En nuestra reconstrucción de la situación histórica del ministerio público de Jesús, ¿debemos limitar la designación de "discípulos de Jesús" a los judíos palestinos del siglo I que cumplían todos los estrictos requisitos que hemos enumerado? Por plantear la pregunta más marcadamente desde un punto de vista actual: ¿por qué sólo varones son descritos específicamente como llamados al discipulado por Jesús, y por qué sólo varones son llamados específicamente "discípulos" en los evangelios? [111], ¿deben también los historiadores modernos limitar el término a varones al referir las condiciones históricas del ministerio de Jesús? Naturalmente, nadie pondría objeciones si los modernos autores dedicados a la homilética o a la hermenéutica ampliaran el término "discípulo" para incluir a todos los creyentes actuales. Pero, cuando se trabaja con rigor en una reconstrucción histórica de la situación en el siglo I, la integridad intelectual parece exigir que nos atengamos al empleo del término que hacen nuestras fuentes. La pregunta, por tanto, es ahora: ¿apoyan o desmienten nuestras fuentes la idea de que las devotas seguidoras de Jesús eran consideradas discípulas suyas durante el ministerio público?

Conviene que subrayemos dos puntos antes de dar inicio a nuestra investigación sobre las mujeres como miembros del discipulado: 1) Aquí nos interesa tan sólo la estricta cuestión de la situación histórica de Jesús en relación con sus fieles seguidoras durante el ministerio público (*ca.* 28-30 d. C.). No vamos a tratar sobre la más amplia cuestión de la diversa situación de la mujer en las Iglesias cristianas del siglo I, ni sobre el tema aún más amplio de qué importancia podría tener tal investigación histórica para la posición y el papel de la mujer en la Iglesia de hoy. 2) Tras definir el limitado objeto de esta búsqueda de las mujeres históricas situadas en el entorno del Jesús histórico, debemos admitir inmediatamente que los datos disponibles para esta búsqueda son sobremanera escasos y que poco se puede decir con suficientes probabilidades de acierto. Los problemas surgidos en el reciente debate sobre las mujeres en el ministerio de Jesús y en la Iglesia moderna proceden del empeño en extraer de las escasas referencias más de lo que éstas pueden decir. Tal exégesis desmedida de los textos disponibles suele derivar a su vez del deseo de responder a cuestiones de mayor envergadura, que no abordamos aquí porque nunca pasaron por las mentes de los evangelistas.

Con las expresadas restricciones, ¿qué se puede afirmar con razonable verosimilitud sobre la existencia de discípulas en el entorno del Jesús histórico, así como sobre la naturaleza de ese discipulado femenino? Para empezar, ¿hubo realmente tales mujeres? Y si siguieron a Jesús en un sentido físico, literal, ¿fueron consideradas discípulas en vida del maestro? Estas preguntas, aunque puedan parecer simples, son sorprendentemente difíciles de responder. Sin duda, cuando diversos pasajes evangélicos hablan en general de grupos de "discípulos" acompañantes de Jesús, sin especificar más la composición del grupo, es legítimo suponer que el nombre masculino plural οἱ μαθηταί puede ser entendido de manera inclusiva, puesto que al menos el plural de algunos nombres masculinos funcionaba así (v. gr., el masculino plural οἱ γονεύς para "padres"). Contrariamente a la tendencia actual en diversos idiomas, el masculino plural griego es susceptible de una interpretación inclusiva si el contexto no indica otra cosa. Por eso, la forma gramatical οἱ μαθηταί podía referirse tanto a discípulos como discípulas. Se puede elaborar un argumento sobre la idea de que Lucas en particular entiende el plural de este modo, aunque nunca emplea de una manera clara y directa el plural μαθηταί para referirse a un grupo formado sólo por mujeres[112].

Pero si Lucas incluye mujeres entre los discípulos, nos quedamos preguntándonos por qué ese nombre, ni en la forma singular masculina (μαθητής) ni en la singular femenina (μαθήτρια), nunca es aplicado a una seguidora de Jesús; y esto se observa no sólo en Lucas, sino también los otros tres evangelios canónicos. ¿Debemos inferir de esta ausencia que

los evangelistas influidos por la cultura patriarcal de la época, consciente o inconscientemente excluyeron a las mujeres de la categoría de discípulos, a pesar de que en los evangelios algunas de ellas parecen reunir las condiciones para el discipulado? En apoyo de esta posición se podría alegar que una conocida tradición histórica de los primeros días del cristianismo obligó a los evangelistas, en contra de sus planes teológicos, a describir a ciertas mujeres actuando como miembros del discipulado, aunque les negasen luego el nombre de discípulas

Pero llega un momento en que la única respuesta a hipótesis y generalizaciones consiste en el examen de textos específicos Es claro que ciertos pasajes evangelicos, sobre todo cuando son considerados en conjunto, parecen presentar a las seguidoras de Jesus desempeñando un papel similar al de los discipulos [113]

1) Inmediatamente después de narrar la muerte de Jesús y los acontecimientos que la acompañan, nos dice Marcos: "Algunas mujeres contemplaban la escena desde lejos. Entre ellas, María Magdalena, María, la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé, que lo habían seguido y asistido [a Jesus] cuando estaba en Galilea, y muchas otras que habían subido con el a Jerusalen [para la fiesta de la Pascua]" (15,40-41) [114] Mateo (27,55-56) repite la descripción marcana con unos cuantos cambios redaccionales Lucas (23,49) diverge en mayor medida, dado que su referencia generica al grupo de mujeres no contiene nombres (*cf* la referencia también global cuando Jesus recibe sepultura en 23,55) Lucas, que no gusta de duplicados, puede permitirse la omisión de los nombres aquí, puesto que ya ha ofrecido una lista de prominentes seguidoras de Jesús durante el ministerio en Galilea (8,2-3).

El importante papel de las mujeres que están junto a la cruz queda de manifiesto en el subsiguiente relato marcano, donde al menos algunas de ellas, señaladamente Maria Magdalena, presencia primero la sepultura de Jesús (Mc 15,47 parr) y luego el hallazgo del sepulcro vacío (Mc 16,1-8 parr) Lo que en especial tiene de sorprendente la mención de las mujeres al pie de la cruz es su repentina aparicion en el evangelio de Marcos, sin ninguna preparacion real en el relato precedente (véase, en cambio, Lc 8,1-3) [115]

2) La presencia de las mujeres en la crucifixión de Jesús cuenta con el respaldo del testimonio multiple de fuentes Independientemente de la lista sinóptica, Juan menciona también mujeres que están junto a la cruz, aunque, por referir como Jesús confía su madre al discípulo amado, las enumera antes de narrar la muerte de Jesús [116]. Esa enumeración difiere en parte de la ofrecida por los sinópticos "Junto a la cruz de Jesus estaban su madre, la hermana de su madre, Maria la [mujer] de Cleofás y María Mag-

dalena" (19,25). Lo que nos interesa aquí no son las divergencias sobre los nombres de las mujeres en los cuatro evangelios, sino la coherencia básica, por encima de todas las diferencias, entre dos tradiciones independientes: tanto los sinópticos como Juan sitúan ciertas seguidoras de Jesús en la crucifixión de Jesús y en el hallazgo del sepulcro vacío [117]. En todas las listas se encuentra María Magdalena.

3) Durante su relato del ministerio en Galilea, Lucas se refiere por lo menos a algunas de las mujeres presentes en la crucifixión en una frase larga y deslavazada (8,1-3): "Él [Jesús] caminaba de una ciudad o aldea a otra, predicando y anunciando la buena noticia del reino de Dios, y los Doce [iban] con él y también algunas mujeres que habían sido liberadas de malos espíritus y enfermedades: María, llamada la Magdalena, de la que habían salido siete demonios, y Juana, la mujer de Cusa, el administrador de Herodes, y Susana, y muchas otras, que les asistían [o servían, o proveían] con sus medios [o bienes, o dinero]" [118].

Como vimos en el tomo II de *Un judío marginal,* los criterios de embarazo y coherencia indican que la referencia a la curación de María Magdalena se remonta en realidad a un exorcismo realizado por Jesús durante su ministerio público [119]. Además, aunque Lc 8,1-3 es en su presente forma una composición de Lucas, escrita con su estilo peculiar, los nombres de las mujeres de los vv. 2-3 no pueden proceder simplemente de las listas marcanas de las mujeres presentes en la crucifixión, la sepultura de Jesús y el hallazgo del sepulcro vacío (Mc 15,40-41.47; 16,1 parr.) [120]. Sólo María Magdalena se encuentra en las listas de Marcos y Juan. Susana no vuelve a ser mencionada en ningún lugar, y el nombre de Juana reaparece sólo en el hallazgo del sepulcro vacío, en Lc 24,10. Por eso, difícilmente podía ser la lista de 8,2-3 un perfecto vehículo del programa redaccional de Lucas (1,2) de atribuir a los testigos del ministerio público la función de ministros de la palabra en la Iglesia primitiva (función que ninguna de las mujeres de 8,2-3 desempeña en Hechos) [121]. Además, dado el deseo de Lucas de presentar el cristianismo como una religión "respetable" que no amenazaba el orden romano, no parece probable que él crease la imagen, potencialmente escandalosa, de unas mujeres –varias de ellas casadas– que viajaban por Galilea con Jesús y sus doce discípulos sin vigilancia de padres o esposos. No es verosímil que la descripción ofrecida en 8,1-3 fuera creada por Lucas simplemente para introducir en su evangelio un paralelo de las mujeres que en Hechos prestan apoyo u hospitalidad a apóstoles y misioneros. Comprensiblemente, dados los fines apologéticos de esta obra, Lucas nunca hiere en Hechos la sensibilidad del lector presentando mujeres que, sin el acompañamiento garante de su virtud, vayan de un lugar a otro con Pedro o Pablo.

Por eso, la imagen de 8,1-3 de mujeres que con independencia de tales custodios participan en los recorridos de un maestro célibe es discontinua no sólo con el judaísmo de la época, sino también con lo que Lucas refiere –y con lo que nosotros conocemos– sobre la misión cristiana de la primera generación [122]. Parece que Lucas, cualesquiera que fueran sus fines redaccionales, conserva un valioso recuerdo histórico en 8,1-3: ciertas devotas seguidoras acompañaban a Jesús en sus viajes por Galilea y, finalmente, a Jerusalén, además de asistirle a él y a su grupo con dinero, comida u hospitalidad [123]. Si Lucas es exacto en este punto, aquí tenemos un recordatorio de que, si bien Jesús se dirigió especialmente a los pobres (que en todo caso constituían la gran mayoría de la población), no se dirigió exclusivamente a ellos [124]. Además, aunque las mujeres de 8,1-3 hubieran dejado casa y familia para seguir a Jesús, no parece que se sintiesen obligadas a desprenderse inmediatamente de todo su dinero y propiedades. De lo contrario, difícilmente habrían podido seguir asistiendo (en 8,3, διηκόνουν) a Jesús y los Doce "con" (ἐκ) su dinero y bienes [125]. Cabe preguntarse si alguno de los discípulos varones (v. gr., Simón Pedro) había concertado un acuerdo similar.

4) Así pues, el testimonio múltiple de fuentes (Marcos, Juan y especial lucana L) habla a favor de la existencia de devotas seguidoras de Jesús. Más específicamente, los evangelios hablan de unas mujeres que viajan con él, le ayudan económicamente con sus propios medios y están a su lado durante la crucifixión, cuando la mayoría de los discípulos varones, o acaso todos, le han abandonado. Ahora bien, ¿qué habilita para el discipulado mejor que ese constante servicio y esa fidelidad a Jesús incluso en la cruz?

Es un hecho, sin embargo, que la palabra "discípulo" nunca se aplica a ninguna de esas mujeres ni al conjunto de ellas cuando son mencionadas aparte de los seguidores masculinos. ¿A qué es debido? Alguien podría afirmar que una conocida tradición histórica obligó a los evangelistas, pese a su visión patriarcal de la sociedad y en contra de sus planes teológicos, a mencionar a las mujeres, si bien se negaron obstinadamente a llamarlas discípulas. Pero es sobremanera extraño que unos autores imbuidos de ideas androcéntricas se molestaran en describir a esas mujeres como equivalentes o superiores a los discípulos varones y, al mismo tiempo, les negasen el título de "discípulo". Si los evangelistas estaban tan interesados en no designarlas de tal modo, ¿por qué no suprimieron también los pasajes que prácticamente piden a gritos esa designación? Algunos estudiosos tratan de resolver la paradoja afirmando que los evangelistas no llaman a las mujeres "discípulas", para restringir la aplicación del término a los Doce. Pero un cuidadoso examen de su uso por los especialistas muestra que no existe esa rigurosa restricción [126]. Otras dos consideraciones pueden ser de más ayuda para explicar la aparentemente contradictoria descripción de las seguidoras de Jesús.

Primero, cabe la posibilidad de que los evangelistas se inhibiesen un tanto de hablar de "discípulas" por la falta de relatos de vocación específicos que narrasen cómo Jesús instó a su seguimiento a mujeres mediante peticiones individuales. Nunca se dice en los evangelios que Jesús instase a ninguna mujer en particular a seguirle. Pero, aparte la costumbre de Jesús de dirigir llamadas explícitas a potenciales discípulos varones, parece muy poco probable que mujeres judeopalestinas hubieran tomado la insólita –por no decir escandalosa– iniciativa de seguir a Jesús y sus discípulos varones por los caminos de Galilea durante un período considerable, de no haber existido una previa llamada de Jesús o, al menos, una clara aquiescencia por su parte después del hecho.

El llamativo caso de María Magdalena, a la que Jesús había librado mediante un exorcismo de la posesión que la atormentaba, puede sugerir a veces que las mujeres curadas por Jesús consideraban sus curaciones como equivalentes a ser llamadas al seguimiento, una interpretación que él aceptaba. Una especie de paralelo podría verse en la curación del ciego Bartimeo (Mc 10,46-52), relato donde, aunque no hay ninguna llamada explícita por parte de Jesús, el simple hecho de la curación lleva a Bartimeo a seguir a Jesús "por el camino [del discipulado]"[127]. Algo similar podría haber ocurrido en el caso de María Magdalena, pero debemos admitir que esto es sólo una conjetura.

En cualquier caso, está el hecho de que algunas mujeres siguieron a Jesús por un período considerable durante su ministerio galileo y su último viaje a Jerusalén. Tal seguimiento a lo largo de un tiempo prolongado es inexplicable sin la invitación de Jesús o, al menos, su activa aceptación de las mujeres que se pusieron a seguirle y su cooperación con ellas. Sin embargo, por la razón que fuera –tendencias androcéntricas o simples avatares de la tradición oral–, al parecer los evangelistas no encontraron relatos de vocación de mujeres en las tradiciones que habían heredado. Esto podría haber influido en que no aplicasen el título de discípulo a las mujeres seguidoras de Jesús (como tampoco se lo aplicaron a Bartimeo), puesto que faltaba ostensiblemente uno de los principales elementos del discipulado, elemento presente en numerosas llamadas de discípulos varones.

Una segunda consideración que puede ayudar a explicar por qué las mujeres seguidoras no figuran explícitamente como discípulas tiene como base una simple cuestión filológica, vista desde la más amplia perspectiva de los imperativos de la historia. Cada hablante, escritor o pensador, por imaginativo e innovador que sea, está constreñido por las imposiciones de su tiempo y lugar, y en particular por las de su lengua. Si un maestro o escritor no se limita a las conversaciones interiores consigo mismo, sino que desea comunicarse con la sociedad en general y convencerla, entonces

tiene que emplear los conceptos y palabras de esa sociedad, por creativamente que lo haga, o de lo contrario no podrá tener lugar la comunicación. Como profeta y maestro, obviamente necesitaba Jesús comunicarse con sus seguidores e Israel en general y tratar de convencerlos. Por eso también él se veía sometido a la misma clase de imperativos históricos que cualquier otro maestro [128].

Ciertamente, Jesús tenía mucho de innovador. Su ministerio itinerante y su grupo de discípulos constituían un fenómeno relativamente nuevo dentro de la tradición judeopalestina de las relaciones maestro-alumno, fenómeno que reflejaba en cierto grado la experiencia de Jesús en el círculo de los discípulos del Bautista. El mismo uso de la palabra "discípulo" como designación de los seguidores de Jesús comprometidos e itinerantes era probablemente una aplicación bastante nueva de una palabra poco presente en las Escrituras judías y en los pseudoepígrafos antes de la época de Jesús [129].

Pese a toda esta novedad, quizá sea demasiado osado conjeturar que hasta una nueva forma de la palabra "discípulo" fue acuñada durante los dos años que, aproximadamente, duró el ministerio de Jesús. En tiempos de Jesús –y también durante el período rabínico– las palabras "discípulo" y "discípulos" existían en hebreo y arameo sólo en sus formas masculinas: *talmîd* y *talmîdîm* en hebreo; *talmîdā'* y *talmîdayyā'* (casos determinados) en arameo. De ahí la posibilidad de que, durante su ministerio público, contase realmente con seguidoras comprometidas, pero no hubiese literalmente un nombre femenino con que referirse a ellas, un equivalente de "discípula(s)".

Esto constituye un recordatorio de lo expuesto que es hacer historia o teología simplemente a través de estudios lingüísticos. En el escenario histórico surgen nuevas realidades antes de que haya nuevas palabras para describirlas, y a veces transcurre mucho tiempo entre la eclosión de la nueva realidad y la acuñación de la palabra correspondiente. Habida cuenta de ello, la falta de cualquier forma femenina para el nombre griego μαθητής ("discípulo") en los cuatro evangelios podría deberse, al menos en parte, a la tendencia a retener y conservar propia de la tradición evangélica. Durante el ministerio público, Jesús y sus discípulos no emplearon nunca una palabra especial en arameo para nombrar a las discípulas, por la sencilla razón de que no la había, y por eso los evangelios griegos procedentes de tal tradición tampoco utilizaron esa palabra.

Probablemente no por casualidad Lucas, el evangelista que más atención presta a las mujeres [130], es el único autor neotestamentario en utilizar la forma femenina μαθήτρια ("discípula"), una formación relativamente rara del griego *koiné*. Pero resulta muy significativo que la emplee no en su

evangelio, donde casi lo exigen sus declaraciones sobre María Magdalena y otras seguidoras, sino en Hch 9,36, cuando describe a Tabita, una devota cristiana de la Iglesia primitiva. Al parecer, Lucas no se sentía autorizado a introducir la forma femenina en la tradición evangélica, relativamente fija, y sí, en cambio, en su nueva clase de composición, los Hechos de los Apóstoles, donde no estaba tan sujeto por una tradición normativa ni por el uso lingüístico de anteriores documentos cristianos (v. gr., Marcos y Q). De hecho, como designación de una mujer que ha seguido a Jesús durante su ministerio, el nombre μαθήτρια no aparece hasta el siglo II, con el escrito apócrifo *Evangelio de Pedro,* donde en 12,50 es aplicado, poco sorprendentemente, a María Magdalena, tan presente en la literatura apócrifa y gnóstica[131]. Pero, aun dentro del *Evangelio de Pedro* (en cuanto puedo afirmar), μαθήτρια se utiliza sólo en el relato de la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena en la mañana del domingo de Pascua: fuera, por tanto, del ministerio público[132].

Así pues, estamos ante una especie de paradoja. ¿Tuvo discípulas el Jesús histórico? Nominalmente, no; pero, de hecho –dejando aparte la cuestión de una llamada implícita en vez de explícita–, sí. Ciertamente, la realidad y no la denominación es lo que más debió de llamar la atención de la gente. La vista de un grupo de mujeres –al parecer, por lo menos en algunos casos, sin compañía de maridos– viajando por las zonas rurales de Galilea con un varón célibe, que exorcizaba, curaba y les enseñaba como a sus discípulos varones, no podía sino hacer fruncir píos entrecejos y provocar comentarios impíos. Ya se criticaba a Jesús calificándolo de hombre regalón, glotón y borracho, amigo de recaudadores de impuestos y de pecadores (Mt 11,19 par.), y se le tildaba también de endemoniado y loco (Mc 3,20-30 parr.; Jn 8,48). Un acompañamiento de mujeres sin marido, algunas de las cuales eran antiguas endemoniadas que ahora proporcionaban a Jesús dinero o comida, no habría hecho sino aumentar el recelo y escándalo que Jesús tenía que afrontar en una sociedad campesina tradicional. Pero, pese a todo, él permitió que lo siguieran y sirvieran. Cualesquiera que sean los problemas de vocabulario, la conclusión más probable es que Jesús veía y trataba a esas mujeres como discípulas.

IV. Los límites poco claros del discipulado: adeptos de Jesús que no dejaron sus casas

Además de los discípulos varones que dejaron casa, familia y ocupación por seguir a Jesús físicamente, los evangelios presentan varios adeptos al movimiento de Jesús que ayudaron a Jesús ofreciéndole comida y alojamiento cuando él visitó su pueblo o ciudad. Zaqueo en Lc 19,1-10,

Lázaro en Jn 12,1-2, el anónimo anfitrión de la última cena en Mc 14,13-15 y, posiblemente, Simón el leproso en Mc 14,3 acuden a nuestra mente, brindándonos de paso un testimonio múltiple de fuentes. Exactamente del mismo modo –una vez más se percibe un paralelo entre adeptos masculinos y femeninos– encontramos en los evangelios descripciones de mujeres devotas de Jesús que, en vez de seguirlo en su ministerio itinerante, le muestran adhesión ayudándole con su hospitalidad. Estas mujeres no son denominadas discípulas, pero tampoco reciben ese nombre los adeptos masculinos, porque, en este caso, ni ellos ni ellas reúnen las condiciones (llamada perentoria de Jesús a seguirlo, abandono de casa y familia, exposición al peligro y a la hostilidad al viajar por Israel) necesarias para ser considerados discípulos. No todos los adeptos comprometidos eran discípulos comprometidos, y esto sucedía así tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres.

Hay una especie de testimonio múltiple de fuentes (Lucas y Juan) para la existencia de las seguidoras que no eran discípulas. La memorable imagen de Marta y María como anfitrionas de Jesús aparece en muy diferentes contextos en Lc 10,38-42 (donde Jesús acaba de emprender desde Galilea su viaje hacia Jerusalén) y Jn 11,1-45 + 12,1-8 (donde María y Marta son hermanas de Lázaro y viven en Betania, cerca de Jerusalén). Cualquiera que fuese la realidad histórica, lo mismo Lucas que Juan se sirven de María y/o Marta para describir ciertos ideales de la fe cristiana que deben ser imitados[133].

En Lc 10,38-42, María, precisamente porque no quiere ser distraída por ninguna actividad mundana, como preparar una comida, precisamente porque ha decidido sentarse a los pies de Jesús (como una buena discípula)[134] para escuchar su palabra, es elogiada porque ha elegido la única "porción"[135] necesaria. Como María la madre de Jesús, María la hermana de Marta representa para Lucas uno de los ideales del discipulado: escuchar y retener la palabra de Dios (*cf.* Lc 2,19.51; 11,27-28).

En Jn 11,27 es Marta, no Simón Pedro (*cf.* 6,69), quien expresa la alta cristología del mismo evangelista: "Sí, Señor, creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que tenía que venir al mundo" (nótese la última oración del versículo, que subraya la preexistencia y la encarnación, y la similar confesión de fe efectuada por el evangelista en 20,31; *cf.* Mt 16,16). Además, en Jn 12,1-8, María realiza un dispendioso acto de amor ungiendo los pies de Jesús en un banquete, acto que Jesús interpreta como una señal que apunta hacia el día de su sepultura. Comprensiblemente, entonces, sitúa el cuarto evangelista a María y Marta junto a Lázaro como objetos del amor de Jesús (11,5). Aunque Marta y María –como otros seguidores masculinos y femeninos que apoyan a Jesús dándole hospitalidad– no reúnen

los requisitos para ser "discípulos" en el estricto sentido evangélico, es claro que ocupan un puesto de intimidad especial en el entorno de Jesús que trasciende con mucho el círculo externo de las personas simplemente curiosas que lo acompañaban. Al menos algunas de las cosas que esos "íntimos" hacen o dicen corresponden al retrato ideal del discípulo. Ciertamente, los pertinentes relatos, tal como figuran en los evangelios, están constituidos en buena parte por ideas teológicas de Lucas y Juan. Pero el testimonio múltiple de estos dos evangelistas –por no hablar del indispensable apoyo logístico para mantener el ministerio itinerante de Jesús y sus discípulos[136]– aboga por la existencia de devotos hombres y mujeres que ofrecían a Jesús comida, alojamiento y otros tipos de ayuda cuando llegaba a sus pueblos o aldeas en sus recorridos de predicación.

Abona esta inferencia otra consideración. En el tomo II de *Un judío marginal* vimos con detenimiento que, a ojos de sus seguidores, Jesús era no sólo un profeta, sino también un taumaturgo[137]. Cualquiera que sea la explicación, muchas personas decían haber sido curadas o exorcizadas por él. Es razonable suponer que, una vez curadas, esas personas, junto con sus familiares y amigos, se convertirían en benefactores de Jesús y le ofrecerían alojamiento, comida y dinero cuando pasase por su zona de residencia. Por supuesto, ésta es una conclusión de sentido común que probablemente se verificó en general, pero no necesariamente en todos los casos. La descripción joánica de María y Marta, las hermanas de Lázaro (Jn 12,1-8), ilustra sobre la fe y gratitud que cabía esperar de las familias de los favorecidos por los milagros de Jesús. Al mismo tiempo, el obtuso paralítico de Jn 5,1-15 y los desconsiderados nueve leprosos de Lc 17,11-19 –todos los cuales muestran una vil ingratitud hacia Jesús después de su curación– nos recuerdan lo limitado de las conclusiones de sentido común, puesto que no todo el mundo muestra tener tal sentido. Sin embargo, sigue siendo probable que muchos de los beneficiarios del poder curativo de Jesús, así como sus familiares y amigos, se convirtieran en adeptos sedentarios del Nazareno repartidos por los pueblos y aldeas de Galilea y Judea[138].

Llegamos, pues, al final de nuestro estudio del círculo segundo o medio de adeptos de Jesús, compuesto principalmente por discípulos comprometidos, es decir, los que él llamó a su seguimiento literal, físico, y que, en consecuencia, tuvieron que dejar atrás familia, bienes y medio de vida. Esta opción les acarreó también incomprensión y hostilidad dentro de sus propias familias, como al profeta-maestro al que seguían. Hombres y mujeres participaban en ese seguimiento como discípulos (ellas, de hecho si no de nombre), al parecer con igual acceso a la enseñanza de Jesús y a sus curaciones; sin embargo, aparte de la denominación, ambos grupos no eran iguales en cuanto a fidelidad y constancia, como se reveló al final. Hemos visto también que había una especie de "colaboradores" o "grupos de

apoyo" (¿sería muy atrevido hablar de "quinta columna"?) asociados a este círculo medio. Se trataba de personas que, aun siendo adeptos comprometidos, no habían dado el paso decisivo de incorporarse plenamente al discipulado –o que no habían sido llamados por Jesús a hacerlo–, pero que mostraban su devoción y lealtad a Jesús ofreciéndole hospitalidad.

La imagen de pequeños círculos centro de un círculo más amplio empieza a cristalizar. Dentro del círculo de "las multitudes", es decir, dentro del gran grupo de los que siguieron al Jesús físicamente al menos durante un rato, está el círculo medio de "los discípulos", una categoría especial creada por la iniciativa de Jesús en su perentoria llamada al seguimiento y sostenida, como el mismo Jesús, por adeptos hospitalarios que no dejaban casa y familia[139] De modo similar, Jesús tomó la iniciativa de constituir una categoría aún más reducida, un grupo interior dentro del grupo de los discípulos comprometidos e itinerantes. Esta nueva y más reducida subdivisión estaba estrictamente limitada a doce miembros, cuyos nombres se encuentran recogidos en los sinópticos y en Hechos. A este tercer círculo –o círculo íntimo– de seguidores de Jesús es al que ahora debemos dirigir nuestra atención, puesto que los Doce desempeñaron un papel crucial en el desarrollo y la conclusión del ministerio de Jesús, así como en su continuación posterior. La consciente elección de precisamente doce hombres israelitas para el círculo íntimo de seguidores no sólo expresaba la idea que Jesús tenía de su misión a Israel, sino que iba a revelarse decisiva para esa misión y fatal para él mismo

Notas al capítulo 25

[1] Para una orientacion inicial y más biografía sobre la palabra y el concepto "discipulo", *cf* Theobald Suss, Nachfolge Jesu" *TLZ* 78 (1953) 129-40, Eduard Schweizer, *Lordship and Discipleship* (SBT 28, Naperville, IL Allenson, 1960), Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen,* Pierson Parker, "Disciple", en *IDB* I, 845, Nils A Dahl, *Das Volk Gottes Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Darmstadt Wissenschaftliche Buchgeselleschaft, 1963) 158-74, Kittel, *"Akolouthεō,* etc ", 210-16, Karl Heinrich Rengstorf, "*Didaskō, Didaskalos,* etc ", en *TDNT* 2 (1964) 135-65, id , '*Manthanō,* etc ", en *TDNT* 4 (1967) 390-461, Hans Dieter Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (BHT 37, Tubingen Mohr [Siebeck], 1967) 13-43, Ferdinand Hahn, "Die Nachfolge Jesu in vorosterlicher Zeit", en Paul Rieger (ed), *Die Anfange der Kirche im Neuen Testament* (Gottingen Vandenkoeck & Ruprecht, 1967) 7-36, Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma* (BZNW 34, Berlin De Gruyter, 1968) = *The Charismatic Leader and His Followers* (New York Crossroad, 1981), Eduard Lohse, *"Rabbi, rabbouni* , en *TDNT* 6 (1968) 961-65, Robert P Meye, *Jesus and the Twelve Discipleship and Revelation in Marks Gospel* (Grand Rapids Eerdmans, 1968), Heinz Schurmann, 'Der Jungerkreis Jesu als Zeichen fur Israel (und als Urbild des kirchlichen Ratestandes)", en *Ursprung und Gestalt* (Kommentare und Beitrage zum Alten und Neuen Testament, Dusseldorf Patmos, 1970) 45-60, Ulrich Luz, "Discipleship', en *IDBSup* (1976) 232-33, Ernest Best, "The Role of the

Disciples in Mark" *NTS* 23 (1976-77) 377-401, Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer* (WUNT 2/7, Tubingen Mohr [Siebeck], 1981) 408-98, Fernando F Segovia, "Introduction Call and Discipleship", en Fernando F Segovia (ed), *Discipleship in the New Testament* (Philadelphia Fortress, 1985) 1-23, Claude Coulot, *Jesus et le disciple* (EBib n s 8, Paris Gabalda, 1987), Michael J Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthews Gospel as Reflected in the Use of the Term Mathētēs* (NovTSup 59, Leiden Brill, 1988), C Clifton Black, *The Disciples According to Mark Markan Redaction in Current Debate* (JSNTSup 27, Sheffield JSOT, 1989), Christopher D Marshall, *Faith As a Theme in Mark's Narrative* (SNTSMS 64, Cambridge Cambridge University, 1989), Ben Witherington III, *The Christology of Jesus,* 118-43, Joachim Gnilka, *Jesus von Nazaret Botschaft und Geschichte* (HTKNT Supplementband 3, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1990) 166-93, Hans Weder, ' Disciple, Discipleship", en David Noel Freedman (ed), *The Anchor Bible Dictionary,* 6 vols (New York Doubleday, 1992) II, 207-10, James D G Dunn, *Jesus' Call to Discipleship* (Cambridge Cambridge University, 1992), Stephen C Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Mattew* (SNTSMS 80, Cambridge Cambridge University, 1994), Whitney Taylor Shiner, *Follow Me! Disciples in Markan Rhetoric* (SBLDS 145, Atlanta Scholars, 1995), Christoph Heil, "Was ist 'Nachfolge Jesu'?" *BK* 54 (1999) 80-84 Hay que señalar que los articulos de Kittel y Rengstorf en el *TDNT,* aunque utiles en cuanto a datos puramente filológicos, estan gobernados por una interpretacion teológica hostil a posteriores tendencias rabinicas y cristianas *The Concept of Disciple,* de Wilkins, es una guia mejor para el material veterotestamentario, judio y grecorromano

[2] Proporcionalmente al numero total de palabras de cada libro, μαθητης se encuentra, por orden de frecuencia descendente, en Juan, Marcos, Mateo, Lucas y Hechos Estas estadisticas proceden de mis propios calculos, de los que resulta un total de 261 apariciones de μαθητης en el NT Sin embargo, en algunos libros de consulta las cifras varian ligeramente Robert Morgenthaler, por ejemplo, cuenta 262 casos, porque identifica 73 de ellos en Mateo, vease su *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zurich/Frankfurt Gotthelf, 1958) 118 La razon de que difieran las cuentas es que Mateo en particular tiene algunas variantes critico-textuales en los pasajes donde aparece μαθητης p ej , 8,21 25, 20,17, 26,20 Con todo, tales diferencias menores no alteran la impresion general creada por el gran numero de apariciones de μαθητης en los evangelios A estas estadisticas se podria añadir 1) el unico caso de συμμαθηταῖς ("condiscipulos") registrado en el NT, concretamente en Jn 11,16 (referencia a la accion de dirigirse Tomas el Mellizo a otros discipulos como el), y 2) el solo caso neotestamentario de μαθητρια, "discipula", utilizado en Hch 9,36 para designar a una cristiana llamada Tabita

[3] Sobre discipulos de los fariseos, *cf* Mc 2,18 || Lc 5,33, Mt 22,16, sobre discípulos del Bautista, *cf* Mc 2,18 *(bis)* parr , Mc 6,29 par , Mt 11,2 || Lc 7,18 *(bis),* Lc 11,1 (tambien, por implicación, Hch 19,1), Jn 3,25, sobre discipulos de Moisés, *cf* Jn 9,28 (el unico caso en el NT) En Hch 9,25 tenemos la aparicion de "sus discipulos" con referencia a los discipulos de Pablo, sobre el problema critico-textual vease Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HTKNT 5, Freiburg/Basel/Wien Herder 1980, 1982) II, 32, 37

[4] Vease sobre este punto I Howard Marshall, *Luke Historian and Theologian* (Grand Rapids Zondervan, 1971) 193 Este peculiar uso lucano en Hechos podria explicarse, al menos en parte, alegando que Lucas lo adopto de alguna de las fuentes utilizadas por él en Hechos, es la posicion que, entre otros, mantiene Rengstorf, *'Manthano,* etc ", 442-43 Pero tal explicación es de poco valor, puesto que no hay un consenso sobre la existencia, la naturaleza y el alcance de las fuentes empleadas por Lucas para escribir Hechos, vease, por ejemplo, Jacques Dupont, *The Sources of the Acts*

(New York Herder and Herder, 1964) 166, Schneider, *Die Apostelgeschichte* I, 82-103 Sobre los varios modos lucanos de crear continuidad entre su evangelio y Hechos, sobre todo poniendo el acento en personajes y acontecimientos paralelos, vease Robert F O'Toole, *The Unity of Luke's Theology An Analysis of Luke-Acts* (Good News Studies 9, Wilmington, DE Glazier, 1984) 62-94, Charles H Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SBLMS 20, Missoula, MT Scholars, 1974), Luke Timothy Johnson, "Luke-Acts, Book of", en *The Anchor Bible Dictionary* IV, 403-20, esp 409-10

[5] La unica excepcion la contiene el discurso de Pedro en la "Asamblea de Jerusalen", en Hch 15,10 La mayor parte de los criticos coincidirían en que el discurso de Pedro, al menos en su precisa formulacion, es una creacion redaccional de Lucas, vease, por ejemplo, Martin Dibelius, "Das Apostelkonzil", en *Aufsatze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 51968) 85-86, Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (MeyerK 3, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1968) 386-87, 398-400, Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles* (Hermeneia, Philadelphia Fortress, 1987, 1ª ed alemana 1972) 116-17 Muy probablemente se debe atribuir al propio Lucas que Pedro se refiera a los cristianos gentiles como "discipulos" y proclame la misma doctrina de salvacion por la gracia, y no por la ley, que Pablo expone en Hch 13,38-39 Como explica Schneider (*Die Apostelgeschichte* II, 181), la perspectiva de la ley expresada en Hch 15,10 no corresponde al judaismo del siglo I ni a Pablo, sino que refleja el punto de vista de un cristiano para quien la separacion del judaismo es ya historia pasada

[6] Aqui me refiero a los libros cristianos no canonicos integrados en la categoria llamada "Padres apostolicos", que abarcan desde la ultima parte del siglo I hasta la primera –o mediados– del siglo II Llama mucho la atencion la completa ausencia del nombre μαθητης en muchos de los Padres apostolicos *1 Clemente* (*ca* 96 d C), *2 Clemente* (*ca* 150), la *Carta de Bernabe* (*ca* 130-138), la *Carta de Policarpo a los Filipenses* (*ca* 110-130, dependiendo de la opinion que se tenga sobre la naturaleza unitaria o mixta de la carta), el *Pastor de Hermas* (*ca* 140-150) y la *Didaje* (*ca* 100-150) En el resto de los Padres apostolicos (Ignacio de Antioquia, Papias, el *Martirio de Policarpo*) hay solo doce caos autenticos, para una lista de las apariciones de μαθητης, *cf* Edgar J Goodspeed, *Index Patristicus* (Peabody, MA Hendrickson, 1993, 1ª ed 1907) 135 El Padre apostolico que utiliza μαθητης mas veces –de hecho presenta nueve de los doce casos– es Ignacio en sus cartas (escritas entre 108 y 117 d C) La mayor parte de los ejemplos presentes en este autor reflejan su particular situacion de inminente martirio Para Ignacio, el verdadero discipulo es el martir, mientras escribe sus cartas, Ignacio se encuentra tan solo en el camino hacia el discipulado (*IgnEf* 1,2, *IgnRom* 4,2, 5,3, *IgnTral, IgnMagn* 9,1 y, probablemente, *IgnPol* 7,1) Una vez mas, hablando de muerte y resurreccion, se refiere a los profetas veterotestamentarios como discipulos espirituales de Jesucristo (*IgnMagn* 9,2) En dos casos emplea μαθητης en un sentido aproximado al de los Hechos de los Apostoles (i e , la generalidad los cristianos en la Iglesia asi en *IgnPol* 2,1 e *IgnMagn* 10,1) Curiosamente, Ignacio no usa nunca μαθητης para discípulos de Jesús durante el ministerio publico Sólo cuando llegamos a Papias de Hierapolis, con su *Interpretacion de las palabras del Señor* (escrita *ca* 130 d C , y de la que se han conservado fragmentos en la *Historia eclesiástica* de Eusebio), encontramos dos referencias a "los discípulos del Señor" en un contexto donde se nombra a figuras como Andres, Pedro, Felipe, Tomas, Santiago, Juan y Mateo (*Historia eclesiastica,* 3 39 §4) Los fragmentos muestran que Papias conocia Marcos y Mateo, por eso su uso de μαθηται para los discipulos de Jesus refleja probablemente su conocimiento y utilización de esos dos evangelios El *Martirio de Policarpo* (escrito hacia el ano 156) refleja en 17,3 el uso ignaciano de referirse a los mártires como μαθηταί, *MartPol* 17,3 contiene tambien el unico caso en los Padres apostóli-

cos de "condiscipulo" (συμμαθηταῖς) (Los otros dos casos de μαθητης en el *Martirio de Policarpo* se encuentran en notas finales añadidas con posterioridad) Aunque la *Carta a Diogneto* es enumerada a veces entre los Padres apostolicos, probablemente data de la ultima parte del siglo II o de la primera del III y en realidad habria que incluirla entre los Apologistas, en ella aparece cuatro veces la palabra μαθητης (una aplicada al autor, una a los que se hacen cristianos y dos a los discipulos directos de Jesus) En suma, la mayor parte de los Padres apostolicos no emplean nunca μαθητης Ignacio, a quien corresponden la gran mayoria de los casos, suele usar dicha palabra para referirse a mártires, raramente en alusion a los cristianos contemporaneos en general y nunca en relacion con los discipulos directos de Jesús Todo esto viene a reforzar mi opinion de que "discipulo" no era un nombre que en la Iglesia primitiva utilizasen ampliamente los cristianos para referirse a si mismos y que luego fuese aplicado retrospectivamente a quienes de modo directo siguieron a Jesús y recibieron sus enseñanzas

[7] Los tres pasajes del códice Alexandrinus de los LXX donde aparece μαθητης (Jr 13,21, 20,11, 26,9 [= TM 46,9]) son casos evidentes de mala traduccion, error de copista o, posiblemente, hasta de influencia cristiana, *cf* Rengdstorf, "Manthanō, etc ", 426

[8] Wilkins, *The Concept of Disciple,* 97

[9] Para mi estudio de μαθητης en Filón y Josefo he contraído una deuda especial con la obra de Wilkins, *The Concept of Disciple,* 100-104, 111-16 Por ofrecer algunos ejemplos del empleo de μαθητης en Filon a veces se refiere en general a alguien que aprende (v gr , un niño de sus padres en *Leyes especiales* 2 39 227) En un contexto escolar corriente, la palabra en cuestion designa a quien recibe enseñanza impartida por maestros (*Leyes especiales* 4 26 §140) Al formular una jerarquía de los receptores de saberes, Filon llama "discipulo" a quien, habiendo adquirido cierto grado de conocimiento, está por encima de las personas comunes pero por debajo del "perfecto", individuo capacitado para enseñar a otros que buscan sabiduria (*Cuanto peores los ataques, mejor* 19 §63-66) La categoria mas elevada de discipulo es la de aquellos que han superado la enseñanza humana Siendo perfectas, esas personas aprenden directamente de Dios (*Los sacrificios de Abel y Caín* 2 §7)

[10] La obra clásica a este respecto es Martin Hengel, *Judaism and Hellenismo Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period,* 2 vols (Minneapolis Fortress, 1974), véase tambien su *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ* (London SCM, Philadelphia Trinity, 1989) Las ideas expuestas por Hengel, generalmente valiosas, pueden ser –y de hecho son a veces– extremadas Para saludables advertencias contra las exageraciones sobre la helenizacion de la Palestina judia durante la epoca del cambio de era, vease Ben Witherington III, *Jesus the Sage The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis Fortress, 1994) 118-23, con mucho mas enfasis previene sobre la misma cuestion Louis H Feldman, "Hengels *Judaism and Hellenism* in Retrospect" *JBL* 96 (1977) 371 82, id , *Jew and Gentile in the Ancient World Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton Princeton University, 1993) esp 3-44

[11] Joseph A Fitzmyer (*Luke the Theologian Aspects of His Teaching* [New York/Mahwah, NJ Paulist, 1989] 118-21) destaca la abundante presencia de "discipulo" en los evangelios y Hechos, en contraste con su casi total ausencia de las Escrituras hebreas, los LXX y Qumrán Y sugiere (p 121) que "en sentido religioso, 'discipulado pudo haber surgido como un fenomeno cristiano" El tratado *Sanhedrîn* del Talmud babilónico menciona cinco "discipulos" de Jesus por sus nombres Mattai, Naqai, Nester, Buni y Todah (*b San* 43 a) (Han sido identificados con varios discipulos nombrados en el NT, Joseph Klausner [*Jesus of Nazareth,* (New York Macmillan,

1925, 1ª ed hebrea 1922, 28-30] propone los nombres de Mateo, Lucas, Andres, Juan y Tadeo) En realidad, este texto talmudico comprende dos pasajes distintos uno se limita a nombrar a los cinco discipulos, y el otro narra en clave de humor como recibieron sentencia de muerte uno tras otro En su *Jesus of Nazareth* (pp 28-30), Klausner ofrece buenas razones para dudar de la exactitud historica de ambos pasajes ("baraitas") El texto de *Sanhedrîn* parece ser el resultado de una desvirtuacion de información neotestamentaria y de su mezcla con un relato macabro que juega con los nombres de los cinco discipulos segun van recibiendo sentencia de muerte Lo mas probable es que se trate de una respuesta polemica a ciertas tradiciones cristianas Aunque, en consecuencia, el Talmud no nos proporciona otra fuente independiente para el argumento del testimonio multiple, el texto de los pasajes de *b San* 43a confirma al menos la suposicion de que el natural equivalente hebreo del griego μαθηται (al menos en su aplicacion a los discipulos de Jesus) era *talmîdîm,* puesto que se trata de la palabra empleada en el texto talmudico La idea de T W Manson (*The Teaching of Jesus* [Cambridge Cambridge University, 1935] 237 40) de que μαθητης no representa en los evangelios la palabra aramea *talmîda'* (discipulo", alumno'), sino la tambien aramea *šĕwîlya* ("aprendiz"), no goza de aceptacion general entre los estudiosos Tal idea se basa en 1) una endeble teoria sobre mala traduccion de palabras arameas al griego y en 2) la suposicion de que Jesus eligio conscientemente una palabra que contrastaba con la utilizada por las escuelas rabinicas, i e , *talmîdîm* El problema es que Manson parte de una suposicion probablemente erronea que en tiempos de Jesus había establecido un sistema de escuelas rabinicas, en las que *talmîd* servia de termino tecnico para designar en singular a sus alumnos Sobre todo esto, *cf* Wilkins, *The Concept of Disciple,* 94-95

[12] "Discipulos", con referencia a los del Bautista, cuenta con testimonio multiple de fuentes Marcos (2,18 parr [*bis*]), L (Lc 11,1, tambien, por implicacion, Hch 19,1-4) y Juan (3,25) La unica duda surge de la posibilidad de que modos de pensamiento y vocabulario cristianos hayan influido en la presentacion de los seguidores del Bautista en los evangelios Tengamos en cuenta que Josefo, al describir a los seguidores de Juan, nunca utiliza el vocabulario de μαθητης (*Ant* 18 5 2 §116-19)

[13] Este punto sera tratado con detenimiento en la seccion II, "Caracteristicas del discipulo de Jesus' Aceptemoslo de momento como un lugar comun de la investigacion sobre el NT

[14] John Kloppenborg sugiere que 'discipulo podria haber estado presente en algunos otros pasajes de Q que se han conservado en Mateo o en Lucas pero no en ambos, vease su *Q Parallels* (Foundations and Facets, Sonoma, CA Polebridge, 1988) 224 Prefiero citar solo los dos casos que corresponden claramente a material de Q Como un aparte, me permito señalar el peligro de afirmar o negar la existencia historica de un grupo durante el ministerio publico de Jesus tan solo sobre la base de un testimonio abundante o escaso en Q Conviene recordar esto a la hora de considerar la existencia historica de los Doce

[15] Para tratar la cuestion de Mt 10,42 debemos volver a Mc 9,41, donde se lee "Pues quien os de a beber un vaso de agua en nombre [εν ὀνοματι] de que sois de Cristo [ὁτι Χριστοῦ ἐστε, i e , a titulo de ser vosotros de Cristo], en verdad os digo que ciertamente no perdera su recompensa" La frase 'en nombre de que sois de Cristo' parece un circunloquio para decir 'porque sois cristianos' Si tal es el caso, la precisa formulacion marcana no se remonta al Jesus historico, prescindiendo de lo que se piense sobre la sustancia del dicho Acerca de esto, *cf* Rudolph Pesch, *Das Markusevangelium,* 2 vols (HTKNT 2, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1976, 1977) II, 111-12, Morna D Hooker, *The Gospel According to Saint Mark* (Black NT Commentary, Peabody, MA Hendrickson, 1991) 231, a la idea de influencia cristiana posterior se

opone Gundry, *Mark,* 511-12, 522-23 Aunque el asunto no está completamente claro, parece que Mt 10,42 depende de Mc 9,41, texto en el que Mateo realiza alteraciones típicamente mateanas, incluida la inserción de una palabra para él predilecta como es "discípulo". "Y quien dé de beber tan sólo un vaso de agua fría a uno de estos pequeñuelos en nombre de un discípulo [εἰς ὄνομα μαθητοῦ, i e , a título de discípulo], en verdad os digo que ciertamente no perderá su recompensa". Si se acepta que Mateo depende aquí de un dicho de Marcos que ya muestra cierta influencia cristiana, y si se admite también la propensión mateana a emplear el vocabulario de "discípulo" (μαθητής aparece 72 veces en su evangelio, frente a 46 veces en Marcos y 37 en Lucas), entonces se hace muy cuesta arriba atribuir la forma mateana del *logion,* con su mención de "discípulo", al Jesús histórico Sobre la redacción mateana de Mc 9,41, *cf* Robert H Gundry, *Matthew A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids Eerdmans, 1982) 202-3. Gundry opina que, probablemente, Mateo modificó el texto del *logion* marcano para ensamblarlo con los dos dichos sobre recompensa inmediatamente precedentes (10,41), con su estribillo "en nombre de un profeta en nombre de un justo".

Un ejemplo de dicho con "discípulo" exclusivo de Lucas es 14,33: "Así pues, todo aquel entre vosotros que no renuncia a sus bienes no puede ser mi discípulo". Aunque la cuestión es difícil de juzgar, dada la falta de paralelo, parece probable que este versículo sea una creación redaccional De manera típicamente lucana, sirve como conclusión lógica y retórica ("Así pues ") a la doble parábola precedente (14,28-32) y todo el minidiscurso de 14,25-32 (utilizando el estribillo de los vv. 26 + 27. "no puede ser mi discípulo") Además, el v 33 hace hincapié en uno de los temas preferidos de Lucas la necesidad de renunciar a la totalidad de los propios bienes (véase , por ejemplo, 5,11, 12,33; 18,22), sobre esta cuestión redaccional, *cf* Luke Timothy Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39; Missoula, MT: Scholars, 1977) En vista de todo esto, Joseph A Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* [AB 28 y 28A; Garden City, NY· Doubleday, 1981, 1985] II, 1061) considera 14,33 como redaccional

[16] Quizá el texto de Josefo apunta también hacia otra clase de argumento para la existencia de los discípulos durante el ministerio de Jesús, argumento derivado de lo que sucedió de hecho después de ese ministerio La razón de que tengamos evangelios a partir de los cuales construir argumentos sobre el Jesús histórico es que algunos de sus seguidores continuaron lo que ellos entendían como misión de Jesús y con el tiempo se convirtieron en dirigentes de la Iglesia primitiva. Sin este fenómeno de un grupo estable de discípulos que proporcionasen cierta continuidad, la búsqueda del Jesús histórico no sería un proyecto factible.

[17] *Un judío marginal* II/1, 159-175.

[18] *Ibid* II/1, 160-174

[19] Una buena parte del tomo II/1 de *Un judío marginal* fue empleada en justificar el retrato de Jesús como profeta escatológico y taumaturgo según el modelo de Elías, para un resumen de esos argumentos, *cf Un judío marginal* II/1185-1192 Abunda el testimonio múltiple sobre la actividad de Jesús como maestro· 1) en todas las corrientes de la tradición evangélica: Marcos, Q, M, L y Juan; 2) también es descrito Jesús como maestro (διδάσκαλος) o rabí en todas las corrientes de la tradición evangélica, así como en Josefo (*Ant* 18 3.3 63: διδάσκαλος ἀνθρωπον τῶν ἡδονῇ ταληθῆ δεχομένων, "maestro de gente que recibe con gusto la verdad"); 3) el verbo "enseñar" (διδασκω) es utilizado para describir la actividad de Jesús en Marcos, M, L, Juan y, posiblemente, Q. Como cabía esperar, el nombre "enseñanza" (διδαχή) se usa con referencia a Jesús en los cuatro evangelios. Que Jesús operó como maestro es tan

obvio que no hay necesidad de insistir en este punto Lo sorprendente no es que Jesus fuese maestro, sino que combinase la funcion de maestro con otras no asociadas comunmente a un maestro judio palestino del primer tercio del siglo I d C profeta escatologico y taumaturgo Para estudios de Jesus como maestro, vease Riesner, *Jesus als Lehrer,* Vernon K Robbins, *Jesus the Teacher A Socio-Rhetorical Interpretacion of Mark* (Philadelphia Fortress, 1984), Samuel Byrskog, *Jesus the Only Teacher Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community* (ConBNT 24, Stockholm Almqvist & Wiksell, 1994) A la vista de todo esto, resulta asombrosa la declaracion de Rengstorf (*Manthano,* etc ', 453) de que el recuerdo de Jesus como maestro parece haber sido muy secundario Aqui Rengstorf se deja llevar por su programa teologico para negar todo 'principio de tradicion' en la actividad de Jesus y la primera generacion cristiana Rengstorf ve el principio de tradicion como ajeno a Jesus porque es 'griego o rabinico" y, por tanto, como algo que debe ser evaluado negativamente

[20] E Alan Culpepper, *The Johannine School* (SBLDS 26, Missoula, MT Scholars, 1975) Su posicion contrasta claramente con la de Rengstorf (*Manthano,* etc ", 454), cuyo programa teologico le induce a negar que se puede considerar a Jesus como cabeza de una escuela En la medida en que Rengstorf piensa en estructuras y metodos de enseñanza reflejados en literatura rabinica posterior, esta en lo cierto, pero amplia mas su negacion al afirmar rotundamente ' Jesus no es cabeza de una escuela en ninguna parte, es el Señor vivo de su pueblo' No estamos aqui ante una simple descripcion historica y comparacion, esto es confesion teologica y apologetica

[21] Culpepper (*The Johannine School,* 258-59) trata de distinguir nueve caracteristicas de las diferentes escuelas a las que pasa revista 1) enfasis en la amistad y la camaraderia entre los discipulos, 2) origen en un fundador venerado como un hombre ejemplarmente sabio, 3) enseñanzas y tradiciones del fundador apreciadas por los discipulos, 4) pertenencia a la escuela, cuyos miembros son tales por su condicion de discipulos del fundador, 5) actividades comunes, como enseñar, aprender, estudiar y escribir, 6) comidas en comun, 7) normas y practicas relativas a la admision, permanencia y promocion en la escuela, 8) mantenimiento de algun grado de distancia respecto a la sociedad, 9) medios que aseguren la continuidad de la escuela Huelga decir que no todas estas caracteristicas se encuentran con igual intensidad o claridad en todas las escuelas El caso de la 'escuela de Filon es especialmente discutible Pero, aun sin que insistamos en una precisa lista de caracteristicas, el fenomeno de la 'escuela" en el mundo grecorromano es bastante manifiesto, y los discipulos de Jesus deben ser incluidos en ese fenomeno, entendido en un sentido amplio Asi como 'escuela' tiene un significado elastico y variable, lo mismo debe decirse de 'discipulo" Wilkings (*The Concept of Disciple,* 11-32) afirma que en el griego clasico pueden distinguirse los siguientes significados de μαθητης 1) primer uso general "persona que aprende', "estudiante activo de la materia [de que se trate]", 2) uso tecnico, con un sentido de dependencia directa de una autoridad superior *a)* uso tecnico no especifico "adepto", persona que adopta el medio de vida de un ambito cultural, *b)* sentido tecnico especializado "alumno institucional" Si bien todos estos sentidos se conservaron en el mundo helenistico, habia una tendencia a emplear μαθητης sobre todo en la acepcion de seguidor de un filosofo, un gran pensador del pasado o una figura religiosa (*ibid ,* 32-42) Se puede ver que, para los primeros cristianos de lengua griega, μαθητης corresponderia perfectamente al adepto devoto del gran maestro, Jesus

[22] Entre las obras que han fomentado la comparacion entre Jesus y filosofos cinicos, cabe citar F Gerarld Downing, *Jesus and the Threat of Freedom* (London SCM, 1987), id , *Christ and the Cynics Jesus and the Other Radical Preachers in First Century*

Tradition (Sheffield JSOT, 1988), id , *Cynics and Christian Origins* (Edinburgh Clark, 1992), vease tambien Ronald F Hock, 'Cynics , en *Anchor Bible Dictionary* I, 1121 16 Diversos especialistas han utilizado tradiciones cinicas para interpretar al Jesus historico, con diferentes resultados, vease, p ej , Burton Mack, *A Myth of Innocence Mark and Christian Origins* (Philadelphia Fortress, 1988) 67-69, 73 74, John Dominic Crossan, *The Historical Jesus The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco Harper, 1991) 72-88, 295, 304, 338 Para una critica de todo este enfoque, *cf* Richard A Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (San Francisco Harper & Row, 1987) 230-31, Hans Dieter Betz, "Jesus and the Cynics Survey and Analysis of a Hypothesis *JR* 74 (1994) 453 75, esp 470-75, Witherington, *Jesus the Sage,* 117-45, id , *The Jesus Quest The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downes Grove, IL InterVarsity, 1995) 58-92 (donde se analizan en particular los puntos de vista de Crossan), Paul Rhodes Eddy, 'Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis" *JBL* 115 (1996) 449-69 A mi entender, el intento de presentar a Jesus como un cínico ejemplifica un fenomeno corriente en la investigacion sobre Jesus hacer mucho de casi nada Como ha quedado expuesto con detenimiento en los tomos I y II de *Un judio marginal,* Jesús era ante todo un profeta escatologico judio al modo de un Elias taumaturgo En esa descripcion hay muy poco o nada que permita relacionarlo con la tradicion filosofica cinica Ciertamente, como subrayan Witherington v Eddy en *Jesus the Sage* y "Jesus as Diogenes", respectivamente, Jesus tambien representaba la tradicion sapiencial de Israel, pero es *esa* tradicion sapiencial, no el movimiento filosofico conocido como escuela cinica, lo que constituye el contexto primario para interpretar la enseñanza sapiencial de Jesus Esto no significa que no se pueda establecer algun que otro paralelo entre Jesus y los cinicos, como acertadamente advierten Downing, Crossan y otros por ejemplo el no hacer caso de ciertas convenciones sociales, el estilo de vida itinerante, la invitacion a desprenderse de todo lo que no correspondiese a una vida austera Sin embargo, difiere el contexto global y la fuerza motivadora de las enseñanzas y acciones de Jesus la venida inminente del reino de Dios a su pueblo, Israel, un reino ya presente a traves de los milagros y enseñanzas de Jesus A diferencia de sus discipulos enviados en mision a los pueblos y aldeas judios de Galilea, los cinicos no formaban ningun grupo social, no contaban con ninguna comunidad que les sirviese de base y operaban principalmente en las ciudades del mundo grecorromano No esta claro, además, si se puede hablar de presencia de la escuela cinica en Palestina o en las regiones circundantes en el siglo I d C Dicha escuela debio de sufrir un oscurecimiento transitorio, si no una especie de muerte, en los siglos II y I a C , y no parece que lograse cierta revitalizacion hasta mediados del siglo I, despues de la muerte de Jesus Asi pues, resulta bastante discutible la idea de que los cinicos estuvieron activos en la sociedad campesina galilea del siglo I en la que se desenvolvio Jesus Conviene considerar, ademas, que si bien las grandes ciudades de Palestina, junto con sus minorias gobernantes y sus partidarios, estaban helenizadas en diversos grados, sigue siendo objeto de debate hasta que punto se infiltro esa helenizacion entre los habitantes de las zonas rurales, especialmente en el caso de los campesinos judios fieles a sus tradiciones religiosas En suma, el retrato cinico de Jesus, especialmente el esbozado por Crossan y Mack, tiene los defectos de no dar la importancia debida a su condicion de judio, a su escatologia profetica ni a la especifica situacion sociorreligiosa en los pueblos y aldeas de la Galilea de comienzos del siglo I d C

[23] Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah,* 122

[24] *Ibid* Esta vision equilibrada es preferible a la afirmacion apologetica de Rengstorf (*Manthano,* etc ", 455) de que, a pesar del parentesco formal", no hay en el fondo una relacion entre el *talmîd* del judaísmo rabinico posterior y el μαθητης de Jesus

[25] Aunque la llamada de Elías a Eliseo es la más clara precursora de la relación profeta-discípulo característica del movimiento de Jesús, el AT ofrece mas antecedentes al fenómeno del discipulado que el admitido por Rengstorf en su artículo del *TDNT* sobre μανθάνω y μαθητης, donde habla de "la ausencia... de una relación maestro-discípulo en el AT" (p 427) Como explica Wilkings (*The Concept of Discipule,* 43-91), la realidad social de la relación maestro-discípulo rebasa con mucho los límites del vocabulario relativo al discipulado en el AT 1) Por lo que respecta a términos explícitos, *talmîd* se encuentra sólo una vez (1 Cr 25,8), aplicado a un aprendiz de músico El adjetivo y sustantivo verbal *limmûd* ("enseñado", "acostumbrado" y, como nombre, "discípulo") aparece seis veces en el AT, siempre en los libros proféticos. Aunque "mis discípulos" de Is 8,16 podría hacer referencia a discípulos de Dios, más probablemente alude a los discípulos reunidos en torno al profeta Isaías, los cuales escuchan y dan testimonio de lo profetizado (así Otto Kaiser, *Isaiah 1-12* [OTL; Philadelphia. Westminster, 1972] 120) Cuando el Deutero-Isaías aplica la terminología de *limmûd* a la relación del Siervo (i. e , de Israel) con Yahvé (Is 50,4 *[bis],* 54,13), la metáfora de Yahvé enseñando a alguien que es como un discípulo presupone la existencia en Israel de un grupo identificable y susceptible de ser aludido como "los enseñados" o "discípulos", véase Claus Westermann, *Isaiah 40-46* (OTL, Philadelphia: Westminster, 1969) 225-29. 2) Más allá de la simple terminología, la realidad social de la relación maestro-discípulo existió en Israel de varias maneras en círculos de profetas (grupos de profetas conectados con Samuel, "hijos de profetas" conectados con Elías y Eliseo), escribas (que desarrollaban su actividad en familias, en la administración del Templo, en la administración real y en la burocracia posexílica) y hombres sabios (activos en el clan, en las puertas de la ciudad, en la corte y en las escuelas). Cuestión debatida es si había escuelas formales de escribas o de sabios –aunque Ben Sirá parece operar en el contexto alguna especie de escuela o academia–, pero, como mínimo, el antiguo Israel conoció varias clases de relaciones maestro-discípulo Las diversas formas de discipulado presentes en las corrientes profética, sapiencial y apocalíptica cristalizan de modo particular en la relación de Jesús con sus discípulos Sin embargo, la relación Elías-Eliseo ofrece probablemente el más claro modelo El Bautista y su círculo de discípulos podrían haber transmitido algo de ese modelo a Jesus; pero, en conjunto, la figura de Juan no corresponde a la del profeta itinerante, taumaturgo, especialmente activo en el norte de Israel, que llama perentoriamente a otro a dejar trabajo y familia y a seguirlo (no hay pruebas de que el Bautista adquiriese discípulos de esta manera). Por consiguiente, si bien la creación de una relación similar a la de Elías y Eliseo puede parecer atractiva a primera vista, resulta inconsistente una vez analizada en detalle

[26] En el desarrollo de relatos sobre Elías y Eliseo hacia la época de Jesús se refuerza la idea de una relación maestro-discipulo En sus *Antiguedades judaicas,* Josefo reformula un relato del libro segundo de Reyes donde son mencionados unos ancianos que están sentados ante Eliseo (2 Re 6,32); pero Josefo dice que Eliseo envió "uno de sus discípulos" (ἑνα τῶν αὐτοῦ μαθητων en *Ant* 9 6 1 §106) Esta tendencia continúa en la literatura rabínica siglos después de Jesús Rengstorf (*"Manthanō,* etc ", 437) indica que en *t Sot* 4,7, "Eliseo es llamado *talmîd* de Elías, quien por su parte es *talmîd* de Moisés". En tanto que, según Wilkings (*The Concept of disciple,* 59), un targum sobre 2 Re 2,12 (donde se cuenta la reacción de Eliseo al ver a Elías arrebatado al cielo en un carro de fuego) cambia el grito de Eliseo a Elias, convirtiéndolo de "padre mío" en "maestro mío" Rengstorf (*"Manthanō,* etc ", 434) nota también que el arameo del targum traduce la expresión hebrea *bĕnê-hannĕḇî'îm* ("los hijos de los profetas") en 2 Re 2,15 (y en otros lugares) como *talmîde nĕḇiyyā'* ("los discipulos del profeta").

[27] Con respecto a la argumentación sobre los distintos dichos que siguen, quiero advertir de lo siguiente: mi preocupación aquí no es determinar, por ejemplo, si Marcos, Q

o Juan representa la forma mas antigua del dicho de que se trate, ni que formulacion es la mas primitiva En este punto trato solamente de decidir, mediante el empleo de los distintos criterios (sobre todo el de testimonio multiple), que un particular rasgo, idea o aspecto propio del discipulo de Jesus no es una simple invencion de la Iglesia primitiva, sino que verdaderamente se remonta al ministerio del Jesus historico

[28] Conviene notar que el rico que, lleno de entusiasmo, se dirige a Jesus en Mc 10,17 22 no pide seguirlo como discipulo, sino que le pregunta "¿Que debo hacer para heredar la vida eterna?" Obviamente, como revela la triste conclusion, el rico no sospechaba que, en su caso concreto, heredar la vida eterna significaba dar todo su dinero a los pobres y seguir literalmente a Jesus (v 21) Cuando Jesus le invita a hacer ese sacrificio para ser discipulo, el rico se aleja apenado A estos tres ejemplos, alguien podria anadir la 'llamada implicita" que Jesus dirige al ciego Bartimeo mediante la accion de curarlo en su viaje a Jerusalen para la Pascua (Mc 10,46 52) Como han señalado muchos criticos, Marcos configura de tal modo la narracion que mezcla la forma de relato milagro con la de relato de vocacion (i e , llamada), vease *Un judio marginal* II/2, 845 En cierto sentido, el relato llega a su culminacion no cuando Bartimeo recobra la vista, sino con las ultimas palabras del relato 'Y [Bartimeo] lo seguia [ἠκολούθει] por el camino [i e , el camino hacia Jerusalen y hacia la cruz]' Sin embargo, hay que distinguir el relato sobre Bartimeo de los relatos donde se narra como llamo Jesus a los cuatro discipulos, a Levi y al hombre rico Estos tres relatos son "relatos de vocacion" en su misma esencia, hasta tal punto que no podrian ser narrados sin el elemento central de Jesus llamando a esas personas a seguirlo En cambio, el elemento de relato de vocacion" en el episodio de Bartimeo no esta explicito, sino solo sugerido, y puede tener su origen mas en la actividad redaccional de Marcos que en el relato de milagro llegado a el a traves de la tradicion

[27] Como se ha indicado antes, el relato de Mt 8,21-22 refleja –realzada– la peticion que Elias dirige a Eliseo en 1 Re 19,19-21 Alli, Eliseo recibe permiso para ir a despedirse de sus padres (aunque las palabras de Elias al final de 19,20 –a menudo interpretadas como un permiso indirecto– resultan oscuras en hebreo), Jesus no consiente tal demora en atencion a la piedad filial No hay prueba de que la frase 'que los muertos entierren a sus muertos" fuera un proverbio conocido en el mundo mediterraneo antiguo, mucho mas posible es que se trate de un aforismo subversivo de Jesus Para un estudio de Mt 8,21-22 par desde la perspectiva de la historia de las religiones, vease Hengel, *The Charismatic Leader,* 3-15, tambien Sanders, *Jesus and Judaism,* 252-55 Atinadamente, Hengel (p 7) rechaza diversos intentos de atenuar esas palabras de Jesus realizados por quienes sostienen que se trata o bien de una mala traduccion del arameo, o bien una interpretacion desafortunada de la terminante orden griega Tanto Hengel como Sanders abogan desde el criterio de continuidad por la autenticidad del *logion* Una de las obligaciones mas sagradas reconocidas en todo el mundo mediterraneo antiguo era que los familiares de una persona fallecida o los más estrechamente vinculados a ella tenian de darle debida sepultura, *cf*, los ejemplos de Corinto ofrecidos en Richard E De-Maris "Corinthian Religion and Baptism for de Dead (1 Corinthians 15,29) Insights from Archaeology and Anthropology" *JBL* 114 (1995) 661 82 Ensalzado por la piedad judia, el cumplimiento de ese precepto era una de las mas importantes expresiones practicas de obediencia al cuarto mandamiento del Decalogo ('Honraras a tu padre y a tu madre") No parece que la practica cristiana primitiva prescindiese de esta obligacion de dar adecuada sepultura, ni si quiera cuando el fallecido no era un familiar (vease, por ejemplo, Hch 5,6 9 10, 8,2)

[30] Varios autores sugieren que este *logion* lucano pudo haber figurado en Q junto con los otros dos dichos presentes en Mt 8,19 20 + 21-22 par , asi, por ejemplo, Hengel, *The Charismatic Leader,* 4 Sin embargo, Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* I, 833)

representa a los comentaristas que piensan que Lucas 9,61-62 procede de L o, posiblemente, incluso de redaccion lucana Una lista de autores favorables o contrarios a estas opiniones se encuentra en Kloppenborg, *Q Parallels,* 604

[31] Para argumentos a favor de esta idea, *cf Un judio marginal* II/1, 250, n 68

[32] Los comentaristas siguen debatiendo sobre cual es el grupo aludido al final de Mc 2,15, en las dos oraciones de la frase 'pues eran muchos y lo seguian" Hay tres posibilidades 1) Se alude a los recaudadores de impuestos y pecadores mencionados antes en 2,15, asi Gundry, *Mark,* 125, 128 Pero *a)* las oraciones en cuestion tendrian que saltar a pidola sobre el nombre mas proximo, "apostoles', para referirse a dos nombres situados a considerable distancia, y *b)* la declaracion "pues eran muchos" seria absolutamente redundante despues de la expresion 'muchos recaudadores de impuestos y pecadores" 2) La oracion 'pues eran muchos" alude a los discipulos, pero και ἠκολουθουν αὐτῶ ("y lo seguian') conecta realmente con el comienzo del v 16 y tiene como sujeto "los escribas de los fariseos', asi Robert A Guelich, *Mark 1-8 26* (Word Biblical Commentary 34A, Dallas Word, 1989) 97-98, 102 Es cierto que Marcos puede utilizar ακολουθεω en sentido figurado, no activo, pero en ningun otro lugar de su evangelio presenta a los enemigos religiosos de Jesus "siguiendolo" Choca con la logica el empleo de ἀκολουθεω para aludir a los enemigos de Jesus en el v 15, cuando en el v 14 tal verbo ha sido utilizado dos veces en el marcado sentido religioso de hacer caso al llamamiento al discipulado 3) Por eso la explicacion mas sencilla es que ambas oraciones se refieren a la expresion inmediatamente precedente 'sus discipulos" (τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ) Vease sobre esto Bruce Metzger, *A textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart German Bible Society, [2]1994) 67

[33] *Un judio marginal* I, 282-90

[34] Interpretacion obtenida del texto hebreo del manuscrito B, "en la casa de mi enseñanza" (*bĕbet midrāšî*), que (dadas las exigencias de una forma constructa en hebreo) en realidad significa "mi casa de ensenanza" Sin embargo, ni la traduccion griega ni la siriaca tienen el pronombre posesivo Por eso Patrick W Skehan y Alexander A di Lella (*The Wisdom of Ben Sira* [AB 39, New York Doubleday, 1987] 573, 575, 578) prefieren la traduccion en la casa de enseñanza", y muy bien pueden tener razon

[3] Cabe preguntarse si la afirmacion de Josefo de que se adhirio tan joven al movimiento fariseo no estara coloreada por el recuerdo

[36] Resulta curioso y sorprendente que Josefo incluya a los esenios entre esos grupos No tiene sentido que *ellos* lo buscasen para llamarlo perentoriamente al seguimiento Algo que seria aun mas absurdo en el caso de la comunidad de Qumran, aislada como estaba en el angulo noroeste del mar Muerto Que se sepa, los qumranitas no enviaban a nadie a recorrer Palestina en busca de nuevos miembros Como mas de una comunidad 'monastica", probablemente esperaban a que las personas interesadas –los verdaderamente arrepentidos– acudieran a ellos Quiza el movimiento esenio, mayor y extendido por Israel, era la principal fuente de nuevas 'vocaciones" para Qumran Sin duda, habida cuenta del caracter ferozmente sectario de esa comunidad, con su concepcion dualista del mundo y sus previsiones apocalipticas, cuando una persona ingresaba en la comunidad contraia la grave obligacion de permanecer en ella En todo esto me mantengo en la idea de que Qumran estaba conectaba de un modo u otro con el movimiento esenio (vease, por ejemplo, *Un judio marginal* I, 112-14, 345 50, II, 54 56), la identificacion de Qumran con los saduceos presenta muchos problemas, como demuestra Fitzmyer (vease el articulo suyo citado al final de esta nota) Vemos, pues, que sigue candente el debate sobre la identidad de los qumranitas Para un muestrario de puntos de vista, *cf* Philip R Davies, *Behind the Essenes His-*

tory and Ideology on the Dead Sea Scrolls (Brown Judaic Studies 94, Atlanta Scholars, 1987), Geza Vermes / Martin Goodman, *The Essenes According to the Classical Sources* (Oxford Centre Textbooks 1, Sheffield JSOT, 1989) 12-13, Lawrence H Schiffman, 'The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sect", en Hershel Shanks (ed), *Understanding the Dead Sea Scrolls* (New York Random House, 1992) 35-49, James C VanderKam, 'The People of the Dead Sea Scrolls Essenes o Sadducees?", *ibid*, 50-62, Shemaryahu Talmon, 'The Community of the Renewed Covenant Between Judaism and Christianity", en Eugene Ulrich / James VanderKam (eds), *The Community of the Renewed Covenant* (Christianity and Judaism in Antiquity 10, Notre Dame, IN University of Notre Dame, 1994) 3-24, Joseph M Baumgarten, 'Sadducean Elements in Qumran Law", *ibid*, 27 36, Lawrence H Schiffman, 'The *Temple Scroll* and the Nature of Its Law The Status of the Question', *ibid*, 37-55, Joseph A Fitzmyer, 'The Qumran Community Essene or Sadducean? *HeyJ* 36 (1995) 467-76

[3] Vease, por ejemplo, el analisis realizado por Jacob Neusner (*Introduction to Rabbinic Literature* [Anchor Bible Reference Library, New York Doubleday, 1994] 600 608) sobre los relatos de *Los Padres segun rabi Natan* (*Abot R Nat* 6,4 6) de como rabi Aqiba y rabi Eliezer decidieron emprender el estudio de la Tora bajo la direccion de famosos maestros Neusner (p 591) data provisionalmente *Los Padres segun rabi Natan* hacia 500 d C) La complicada historia de la redaccion de este tratado "extra canonico' puede extenderse desde siglo III hasta el VII o VIII, vease H L Strack / G Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Edinburgh Clark, 1991) 246 47 Para traducciones y comentarios, *cf* Anthony J Saldarini, *The Fathers According to Rabbi Nathan* (SJLA 11, Leiden Brill, 1975), Jacob Neusner, *The Fathers According to Rabbi Nathan* (Brown Judaic Studies 114, Atlanta Scholars, 1986)

[38] Huelga decir que los rabinos, como la mayor parte de los maestros, querian tener un numeroso grupo de estudiantes a su alrededor, vease, por ejemplo, la orden recogida en *Abot* 1,1 "Suscitad muchos discipulos' (*haămîdû talmîdim harbeh*) Pero esto deja en gran parte la iniciativa del comienzo del estudio al individuo interesado en estudiar Segun *m Abot* 1,4, Jose ben Joezer exhortaba a otros "Que tu casa sea lugar habitual de encuentro [*betĕka bêt wa ad*] de los sabios, empolvate con el polvo de sus pies y bebe con sed sus palabras" Segun *m Abot* 1,6, Josue ben Perajia aconsejaba 'Buscate un maestro [*rab*] y lograte un compañero [*haber*, i e , un condiscipulo]' Sobre el empleo de *rab* para un maestro religioso sin que necesariamente implique un sistema de calificaciones establecido, como encontramos en los rabinos posteriores, sc Benedict T Viviano, *Study as Worship Aboth and the New Testament* (SJLA 26, Leiden Brill, 1978) 12-13 Sin duda, la situacion era aun mas inestable en tiempos de Jesús En los relatos evangelicos se aplica a Jesus (por ejemplo, Mc 9,5, Mt 26,49, Jn 1 38 49, 3,2) y a Juan el Bautista (Jn 3,26) el tratamiento de "rabi", aunque no hay un verdadero indicio de que alguno de los dos hubiese seguido estudios 'superiores" de la Tora bajo la direccion de un maestro renombrado Puesto que no es posible encontrar un claro paralelo en la tradicion rabinica para la iniciativa practicada por Jesus, algunos autores dirigen su atencion al tema de la llamada de seguidores por figuras de la filosofia o la religion en la tradicion grecorromana Si bien los paralelos no son perfectos, no hay necesidad de rechazarlos de una manera polemica, como hace Rengstorf ('*Manthano*, etc ", 445)

[39] Vease, p ej , *Sipre* 305 sobre Dt 31,14 "Raban Johanan ben Zakkai iba a lomos de un asno, *y sus discípulos caminaban detras de el* [i e , siguiendolo]" La misma declaracion se encuentra en *b Ket* 66b, con identicas palabras para la expresion clave, que he puesto en cursiva *whyw tlmydyn mhlkyn hrw* donde Raba bar Bar Hana narra "Un dia ibamos *caminando detras de* [o siguiendo a] Rab 'Uqba' El arameo de la expresion clave es *q'zylm* [o, corregido, *'zylnn*] Bar Hana tambien aparece en *b*

Abod Zar 43a, donde dice en nombre de rabi Yejosua ben Levi Un dia yo iba caminando despues [o detras] del eminente rabi Eleazar Haqqapar por el camino La expresion clave en hebreo es *mhlk hr* Estos y otros ejemplos permiten observar 1) En estos contextos, la expresion "ir despues tiene el sentido literal de 'caminar detras alguien que va a pie o a lomos de una caballeria Connota la respetuosa posicion de un discipulo al deambular con su maestro, aunque a veces un sirviente puede ir delante "Caminar detras' o 'ir despues" no funciona como una expresion densa, que encierre la plena entrega a la vida de discipulo, sino como una nota de color para introducir una anecdota 2) La expresion "ir despues o "caminar detras se encuentra con esta funcion en hebreo y en arameo 3) Todos los ejemplos usualmente citados en los trabajos de los especialistas proceden de colecciones rabinicas posteriores a la Misna

[40] Obviamente, en el mundo antiguo –como en el moderno– era a veces necesario que el estudiante se separase de los suyos durante un periodo para recibir enseñanza Esto habria ocurrido asi con algunos estudiantes rabinicos Pero esta conocida necesidad de la vida estudiantil es muy diferente de la perentoria llamada de Jesús, que convertia el dejar casa, familia y bienes en una condicion imprescindible para todo el que quisiera 'seguirlo' en su ministerio itinerante por tiempo indefinido La diferencia entre la obligacion de seguir a Jesus y la necesidad de irse de casa temporalmente para estudiar bajo la guia de un maestro eminente puede ser ilustrada en cierto modo con una leyenda sobre el gran maestro del siglo II Aqiba ben José El Talmud de Babilonia conserva varias formas (*b Ned* 50a, *b Ket* 62b-63a) del relato sobre Aqiba quien, abandonando a su mujer y su casa, se fue a estudiar durante doce años Cuando ya de regreso se disponia a entrar en su hogar, oyo a un vecino malevolo que se burlaba de su mujer por el abandono de que venia siendo objeto desde hacia tanto tiempo La mujer de Aqiba replico que consentiria otros doce años de separacion si su esposo lo deseaba Sin dar a conocer su presencia, Aqiba partio de nuevo para estudiar por otros doce años Al final de ese tiempo volvio al lado de su mujer, y no tardaron ambos en hacerse ricos y famosos Aunque en su forma actual este relato es considerado justificadamente como una leyenda, no deja de indicar de modo indirecto que por largo tiempo que el estudiante rabinico se ausentase para estudiar, la suposicion natural era que volveria a casa una vez completados sus estudios (Respecto a la escasa fiabilidad de gran parte de los relatos talmudicos sobre los rabinos, asi como sobre la poquisima informacion historica existente acerca de Aqiba, vease Strack /Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash,* 66-68 y 79-80) Junto con Aqiba, otro original erudito del periodo tanaitico fue Simeon ben Azzai, que permanecio celibe, sobre este ultimo, *cf Un judio marginal* I, 350 Como todos reconocen, ben Azzai era una rara excepcion Con el ocurre lo mismo que con Aqiba su especial sacrificio era parte de su historia particular, no parte de la esencia del discipulado rabinico

[4] Vease Rengstorf, *'Manthano,* etc ", 445 Con el tiempo se establecio una distincion en la literatura rabinica entre un simple discipulo (*talmîd*) al que, por estar aun estudiando, no se le permitia decidir en cuestiones de ley religiosa aplicadas a casos concretos, y un "discipulo de un sabio" (*talmîd hakam*), que estaba tan avanzado en sus estudios y era tan admirado por sus conocimientos que se le autorizaba a tomar esas decisiones aunque, formalmente, todavia no habia sido ordenado rabino Sobre esto, *cf* Rengstorf, *ibid* 342, Wilkens, *The Concept of Disciple,* 93-94 La expresion 'discipulos de sabios' se encuentra en una obra tan temprana como la Misna, por ejemplo, en *m Makk* 2,5, pero no todos los especialistas coinciden en que tiene aqui el sentido tecnico posterior A favor del sentido mas general de 'eruditos" en este texto, se pronuncia Samuel Krauss, *Die Mischna IV Seder Nëziqin 4 u 5 Traktat Sanhedrin–Makkot* (Giessen Topelmann, 1933) 344 La expresion puede hallarse des-

pues en muchos textos rabínicos, por ejemplo, *b Sot* 22a (pero esta en discusión la lectura *hakam* después de *talmîd*), *b Sab* 114a

[42] Strack / Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash,* 15

[43] Sobre el cambio en las prácticas de ordenación (por ejemplo, de la imposición de manos a una simple fórmula verbal, y de la ordenación por un rabino a la ordenación por el patriarca), vease *ibid* Vease también Eduard Lohse, *Die Ordination im Spatjudentum und Urchristentum* (Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1951) 28 66, David Daube, 'The Laying on of Hands", en *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Peabody, MA Hendrickson, 1956) 224-46, Hugo Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (Cambridge, MA Harvard University, 1961) 206-21 No parece haber existido una ceremonia formal de ordenación de estudiantes antes del 70 d C En opinión de algunos autores, el uso del verbo *samak* (literalmente, "apoyarse", 'apretar') y el nombre equivalente *sĕmikâ* para la ordenación rabínica se encuentran ya en la Misna, vease, p ej , m *San* 3,1, 4,4 Sin embargo, otros autores piensan que en esa época temprana el verbo tenía el valor de 'nombrar", en el sentido de admitir en el discipulado, *cf* Mantel, *Studies,* 206 n 225 (continuación en p 207) En consecuencia, algunos traductores (v gr , Herbert Danby, *The Mishnah* [Oxford Oxford University, 1933] 387, Philip Blackman, *Mishnayoth,* 7 vols [New York Judaica, 1963-64] IV, 253) prefieren el sentido más atenuado de 'nombrar' en *m San* 4,4, mientras que otros (v gr , Krauss, *Die Mischna Sanhedrin–Makkot,* 157 58, Jacob Neusner, *The Mishnah* [New Haven Yale, 1988] 590) se inclinan por la traducción mas fuerte de 'ordenar' En el presente contexto, el texto de *Hag* 2,2 se refiere claramente a la imposición de manos en una ofrenda, los intentos de demostrar que, originalmente, el texto aludía a una ordenación no pasan de ser altamente especulativos (*cf* Lohse, *Die Ordination,* 30 32, para el debate) Incluso Lohse, quien afirma (a mi entender, equivocadamente) que existía un rito de ordenación entre los estudiosos judíos por la época de los apostoles neotestamentarios, admite que, para una información inequívoca, hay que remitirse a uno y otro Talmud (*ibid* , 32), quiza confía demasiado en los datos talmúdicos para su reconstrucción de la situación en la segunda mitad del siglo I d C

[44] Sobre esto, vease Gerhard Dautzenberg, *Sein Leben Bewahren Psyche in den Herrenworten der Evangelien* (SANT 14, Munchen Kosel, 1966) 59-60 Como indica Augustin George ('Qui veut sauver sa vie la perdra Qui perd sa vie la sauvera" *Bible et vie chretienne* 83 [1968] 11-24, esp 22-23), los precisos contextos en que un dicho como Mc 8,35 parr se encuentra en los cuatro evangelios se deben muy posiblemente a los evangelistas o a los primeros portadores de la tradición cristiana que recopilaron los dichos de Jesus por temas comunes o palabras clave, similarmente, Dautzenberg, *ibid* , 61 Por eso sería un error metodológico tratar de interpretar el sentido de, por ejemplo, Mc 8,35 en labios del Jesus histórico utilizando como guía un contexto redaccional

[45] Vincent Taylor, *The Gospel According to St Mark* (London Macmillan, 1966) 382, Dautzenberg (*Sein Leben Bewahren,* 51-53) examina las semejanzas básicas de estructura gramatical, vocabulario y pensamiento, así como las diferencias halladas en las distintas formas del *logion* Un útil cuadro que ilustra sobre las diferentes formas puede encontrarse en la p 206 del artículo de Walter Rebell ' Sein Leben verlieren' (Mc 8,35 parr) als Strukturmoment vor und nachosterlichen Glaubens" *NTS* 35 (1989) 202-18 Hay un vago eco de Mc 8,35 parr en el *Evangelio de Tomas* copto, dicho 67, pero el pensamiento queda completamente transformado por la visión gnóstica del mundo para conocer el Todo (i e , el mundo de lo divino, de la luz) hay que conocer antes el propio y auténtico ser interior, que es consustancial con la luz Sobre la teología gnóstica de este dicho, vease Michael Fieger, *Das Thomasevangelium*

Einleitung Kommentar und Systematik (NTAbh 22, Munster Aschendorff, 1991) 196-97

[46] Por eso yo no estaria tan seguro como George ('Qui veut sauver sa vie", 11) de que todas las formas del aforismo que se encuentran en los evangelios se remontan 'sin duda" a un solo dicho de Jesus

[47] Los criticos evangelicos suelen distinguir entre 1) el proverbio, que expresa verdades generales mediante una voz colectiva y refleja la sabiduria tradicional de la comunidad, y 2) el aforismo, que habla de situaciones concretas mediante una voz individual, invirtiendo las ideas recibidas y subvirtiendo la sabiduria tradicional Contemplado desde la perspectiva actual, esto puede constituir una distincion valida, pero debemos recordar que, para los antiguos judios, el proverbio y el aforismo entraban en la categoria de *mashal* Sobre las distinciones, su validez y sus limitaciones, *cf* Witherington, *Jesus the Sage,* 3-19, 147 65 Sobre Mc 8,35 visto como un *mashal* tripartito y paradojico, *cf* Pesch, *Das Markusevangelium* II, 61

[48] Los manuscritos que omiten "mi y" en Mc 8,35 figuran en el papiro 45, datado tan tempranamente como la primera mitad del siglo III, y el importante, aunque peculiar, codice Bezae, del siglo V

[49] El texto clasico sobre esta cuestion es Frank Neirynck, *Duality in Mark Contributions to the Study of the Markan Redaktion* (BETL 31, Leuven Leuven University, 1972)

[50] Asi Dautzenberg, *Sein Leben Bewahren,* 60-61 Aun siendo el mas breve de los evangelios, Marcos encierra el mayor numero de apariciones de la palabra "evangelio" (εὐαγγελιον) Mientras que en Mateo hay cuatro casos, Marcos (excluyendo el caso que figura en el apendice canonico, 16,15) registra siete Mas notable todavia es la total ausencia del nombre "evangelio" en los evangelios de Lucas y Juan, se encuentra solo dos veces en Hechos Sobre "evangelio" en la teologia de Marcos, vease Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus* (FRLANT 67, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, ²1959) 77-101, Leander E Keck, "The Introduction to Mark's Gospel" *NTS* 12 (1965-66) 352 70, Gerhard Dautzenberg, "Die Zeit des Evangeliums Mk 1,1-15 und die Konzeption des Markusevangeliums", *BZ* 21 (1977) 219-34 y 22 (1978) 76-91, Detlev Dormeyer, "Die Kompositionsmetapher 'Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes' Mk 1 1 Ihre theologische und literarische Aufgabe in der Jesus-Biographie des Markus" *NTS* 33 (1987) 452-68, M Eugene Boring, 'Mark 1,1 15 and the Beginning of the Gospel", en Dennis E Smith (ed), *How Gospels Begin* (Semeia 52, Atlanta Scholars, 1991) 43-81 Para posibles razones por las que Mateo y Lucas –independientemente el uno del otro– suprimieron la expresion 'y [por] el evangelio", vease Rebell, "'Sein Leben verlieren ", 209 junto con n 1

[51] Sobre esto, *cf* Akira Satake, "Das Leiden der Junger 'um meinetwillen ' *ZNW* 67 (1976) 4-19, tambien Rudolph Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 81970, originalmente 1921) 97 Aunque Satake acierta viendo el contexto general del dicho como pensamiento apocaliptico judio concerniente al sufrimiento del justo en esta vida y su correspondiente recompensa en la otra, se equivoca al negar que Mc 8 35 provenga del Jesus historico Su razonamiento es extraño porque el dicho no habla del sufrimiento de Jesus *y* los discipulos, sino solo del sufrimiento de los discipulos, no puede provenir del Jesus historico, quien –segun Satake– ciertamente señalo la posibilidad de su futuro sufrimiento Estoy de acuerdo con la ultima parte del razonamiento de Satake, pero de el no se subsigue que cada dicho que pronuncio Jesus sobre el sufrimiento tuviera que mencionar el sufrimiento propio y el de sus discipulos Tal puede ser el caso si, como parece probable, en Mc 8,35 adapta Jesus un proverbio general que, en con-

secuencia es formulado en tercera persona del singular (ὃς γὰρ ἐαν .). Menos escéptico que Satake se muestra incluso Bultmann (*ibíd*, 110), quien acepta Mc 8,35 como auténtico porque tal dicho esta lleno de la fuerza de la llamada de Jesús al arrepentimiento y porque expresa una novedad característica que trasciende la sabiduría y piedad popular y no está ligada, sin embargo, al judaismo apocalíptico o rabínico

[52] Así George, "Qui veut sauver sa vie", 20 Rudolf Laufen (*Die Doppeluberliefe-rungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* [BBB 54; Bonn· Hanstein, 1980] 321-22), junto con otros críticos, sostiene que "por mí" pertenece a la forma Q más primitiva del *logion,* sin embargo, no presta suficiente atención a la ausencia de la expresión en 12,25 A mí me parece significativa la coincidencia de dos formas independientes, una lucana (Lc 17,33) y la otra joánica, sobre todo cuando la falta de la expresión estropea en ambos casos el paralelismo del dicho.

[53] Dautzenberg, *Sein Leben Bewahren,* 13-60. Muchos otros estudiosos siguen a este autor, p ej., George, "Qui veut sauver sa vie", 11-13; Josef Sudbrack, "'Wer sein Leben um meinetwillen verliert..' (Mc 8,35)": *Geist und Leben* 40 (1967) 161-70 Aunque el argumento es válido, a veces estos intérpretes parecen entregarse a un ejercicio hermenéutico que hace que Jesús suene como una especie de Martin Heidegger (v. gr, "angustia existencial frente a la muerte"). Conviene recordar que la influencia helenística y el dualismo apocalíptico (que a veces entraña un dualismo de cuerpo y alma) tienen repercusión en el judaísmo del siglo I, incluida su antropología (un factor reconocido por Dautzenbeg); tal influencia parece clara en Mt 10,28 (*cf* Lc 12,4-5) Se puede observar ambiguedad también en el uso del verbo ἀπόλλυμι (ἀπολέσει en Mc 8,35), que puede tener el significado de "destruir" o "perder"; sobre esto véase Albrecht Oepke, *'Apollymi,* etc ", en *TDNT* 1 (1964) 394-97, esp 394-95 Se podría señalar que el sentido más fuerte, "destruir" (con la connotación de acto de voluntad o culpa personal), ofrece la mejor antítesis de "salvar" (σῶσαι, como en Mc 8,35), mientras que el sentido más atenuado, "perder", puede servir de mejor antítesis a "hallar" (εὑρών, en la versión mateana [10,39] del aforismo). Para recalcar el hecho de que se emplea el mismo verbo en estos dichos, conservo constantemente la traducción "pierde"

[54] Sobre paralelos verbales hallados en arengas de jefes militares, *cf* Johannes B Bauer, "'Wer sein Leben retten will...' Mk 8,35 Parr.", en J. Blinzler / O. Kuss / F. Mussner (eds.), *Neutestamentliche Aufsatze* (Josef Schmid Festchrift; Regensburg· Pustet, 1963) 7-10. Son frecuentes las citas de paralelos en la literatura rabínica por parte de los comentaristas; sin embargo, hay que notar que la mayor parte de esos paralelos 1) son posteriores a la Misná (pero véase el dicho arameo de Hillel en *m Abot* 1,13, donde se declara que quien busca ávidamente la fama arruina su reputación) y 2) mantienen la perspectiva sapiencial tradicional de salvar o perder la vida física en el mundo presente. Por lo que respecta a esto, los paralelos tienen un sentido muy diferente de la inversión de la fortuna escatológica prometida por Jesús

[55] Paralelos del esquema básico se encuentran en la literatura apocalíptica judía del siglo I anterior y posterior a Jesús. Por ejemplo, en *1 Hen* 108,10 se lee. "[El Señor] les asignó [1, e., a los que aman a Dios y tienen que sufrir por ello] su recompensa, pues demostraron amar más el cielo que su propia vida en el mundo y, aunque fueron pisoteados por los inicuos... me bendijeron" (La traducción de dicho texto se encuentra en Michael A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch,* 2 vols. [Oxford Clarendon, 1978] II, 251, una traducción algo diferente es la que ofrece E Isaac en James H. Charlesworth [ed], *The Old Testament Pseudepigrapha,* 2 vols [Garden City, NY. Doubleday, 1983, 1985] I, 88-89) En 4 Esd 7,88-91 se habla de la recompensa otorgada a "los que no se han apartado de los caminos del Altísimo, cuando sean separados de su envoltura mortal". "Durante el tiempo que vivieron en ella, sirvieron celosamente al Altísimo . Por tanto. . con gran gozo verán la gloria del que los recibirá".

(La traduccion es de Michael Edward Stone, *Fourth Ezra* [Hermeneia, Minneapolis Fortress, 1990) 236)

[6] Sobre la opinion de que Lc 17,33 es simplemente la reformulacion lucana de Mc 8,35, vease, p ej , Josef Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3, Regensburg Pustet, ⁴1960) 277, con argumentacion detallada, Josef Zmijewski, *Die Eschatologiereden des Lukas Evangeliums Eine traditions und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5-36 und Lk 17,20-37* (BBB 40, Bonn Hanstein, 1972) 489-82

[7] Entre los sorprendentes ejemplos de la tendencia de Lucas a evitar duplicados figuran los siguientes 1) Lucas, al contrario de Marcos y Mateo, contiene un solo relato de la multiplicacion de los panes (Lc 9,10-17), 2) Al contrario de Mateo, Lucas toma solo la version Q de la prohibicion del divorcio (Lc 16,18), mientras omite la version marcana (Mc 10,1-12), que Mateo conserva (Mt 19,1-12) junto con la version Q (Mt 5,31 32) 3) La omision de la uncion en Betania (Mc 14,3-9) podria ser otro ejemplo de esta tendencia, puesto que antes Lucas ha presentado en su evangelio el relato de la mujer pecadora que unge a Jesus en casa de un fariseo de Galilea (Lc 7,36-50) Sin embargo, solo hay que hablar de una "tendencia' de Lucas a evitar los duplicados, en algunos casos se abstiene de eliminarlos Sobre esta tendencia y las razones por las que conserva algunos duplicados, vease Heinz Schurmann, Die Dubletten im Lucasevangelium Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens', en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Kommentare und Beitrage zum Alten und Neuen Testament, Dusseldorf Patmos, 1968) 272-78, id , 'Die Dublettenvermeidungen im Lucasevangelium Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens', *ibid* , 279 89 Vease también Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 81-82, Kloppenborg, *Q Parallels* 170

[8] Uno de los mas firmes proponentes de esta hipotesis es Laufen, *Die Doppeluberlieferungen,* 315 18 Segun Laufen, 'no hay duda' sobre la cuestion Otros criticos son más reservados en sus juicios, p ej , Migaku Sato (*Q und Prophetie* [WUNT 2,/29, Tubingen Mohr (Siebeck), 1988] 21 22) cuenta Lc 17,33 par entre los dichos cuya presencia en Q es "es muy posible, pero dudosa' Para llegar a su conclusion, Sato ha debido de basarse demasiado en un simple computo de las palabras corrientes En general, los especialistas que han investigado muy a fondo incluyen Lc 17 33 par entre los dichos de Q, asi, p ej , Dieter Luhrmann, *Die Redaction der Logienquelle* (WMANT 33, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1969) 72, Paul Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTAbh 8, Munster Aschendorff, 1972) 42, Siegfried Schultz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zurich Theologischer Verlag, 1972) 444-46, Athanasius Polag, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1977) 6, John S Kloppenborg, *The Formation of Q* (Studies in Antiquity and Cristianity, Philadelphia Fortress, 1987) 230-32, David R Cachpole, *The Quest for Q* (Edinburgh Clark, 1993) 182, n 84 Considero que la presencia de Lc 17,33 par en Q es mucho mas probable que la teoria de una simple reformulacion de Mc 8,35 parr Sin embargo, la discrepancia entre los especialistas sirve para recordarnos que siempre que tratemos sobre Q estamos hablando de una entidad hipotetica

[9] Esta posibilidad aparece expuesta en Alan Hugh McNeile, *The Gospel According to St Matthew* (Grand Rapids Baker, 1980, 1ª edicion 1915) 148 49 Alli se señala que περιποιεομαι y ζωογονεω son utilizadas 10 y 11 veces, respectivamente, en los LXX, para traducir el hebreo *hayâ,* "vivir' (usualmente en pi'el o hip'îl con sentido causativo 'conservar con vida" o 'traer a la vida') No obstante, en una comunicacion oral, el profesor Joseph A Fitzmyer me ha indicado que considera el verbo arameo *šezib* ("salvar", "rescatar) como el que cuenta con mas probabilidades de haber dado lugar a la traduccion griega σωζω

[60] En Lc 17,33, el sentido mas probable de περιποιεω en voz media es "salvar o rescatar (para uno mismo)", "conservar (para uno mismo)", este es el sentido que Walter Bauer prefiere para Lc 17,33 en su *Griechisch-deutsches Worterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments un der fruchristlichen Literatur* (ed Kurt y Barbara Aland, Berlin/New York De Gruyter, [6]1988) Tambien es posible el sentido de 'ganar', 'adquirir', si bien parece menos verosimil cuando el concepto antitetico es "perder" o 'destruir" *la propia vida* Similarmente, el sentido mas probable de ζωογονεω es aqui 'mantener o conservar con vida" (una vez mas, la eleccion de Bauer para Lc 17,33), aunque otros significados del verbo pueden ser "dar vida a" o 'revivir'

[61] Por una curiosa coincidencia, ambos verbos aparecen solo tres veces en el NT, y exactamente en los mismos tres libros una vez en Lucas, otra en Hechos y la tercera en 1 Timoteo Puesto que περιποιεω y ζωογονεω se encuentran raramente en el NT, y dentro de el solo en obras tardias, cabe conjeturar como minimo que los dos verbos no representan probablemente la forma o formas mas antiguas del aforismo básico Aparte de esto, es dificil juzgar si dichos verbos son producto de la redaccion por Lucas del aforismo tradicional o si ya figuraban en la version de la tradicion Q La presencia de cada verbo una vez en Hechos podria ser indicio de redaccion lucana en Lc 17,33, pero tambien es posible que ambos casos de Hechos reflejen tradicion prelucana (ζωογονεῖσθαι en el discurso de Esteban en 7,19, y περιεποιησατο en el discurso de despedida de Pablo a los ancianos de Efeso en 20,28), vease Ulrich Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte Form und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (WMANT 5, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, [3]1974, 1ª edicion 1961) 220-24, 181 n 2, 197 n 2 Aunque me decanto por la opinion de que los dos verbos griegos se encontraban ya en la tradicion Q conocida por Lucas (Q^{Lc}), nuestra incertidumbre sobre la cuestion nos recuerda lo hipoteticas y tenues que son las conclusiones acerca de Q No se puede excluir la posibilidad de que la eleccion de los dos verbos o al menos la variacion en ellos se deba a Lucas, quien sustituye algun verbo como σωζω ("salvar"), que el encontro en su fuente Por eso, en mi retroversion del primitivo dicho de Marcos/Q al arameo, opto por *šezib* para traducir la idea de "salvar" (favoreciendo asi el σωζω de Marcos)

[62] Merece la pena señalar que Laufen (*Die Doppeluberlieferungen,* 321), quien por lo demás da prioridad a la forma marcana del dicho, admite que la construccion de Lucas con oraciones de relativo condicionales es mas original, similarmente, W D Davies / Dale C Allison, Jr , *The Gospel According to Saint Matthew* 3 vols (ICC, Edinburg Clark, 1988, 1991, 1997) II, 224 Varios comentaristas sostienen que Mateo fue influido por los participios atributivos empleados sustantivamente en los versiculos proximos (10,27 40 41) Esto es posible pero no seguro, puesto que varios versiculos proximos contienen oraciones de relativo (10,32 33 38 42)

[63] Ulrich Luz, *Matthew 1-7* (Minneapolis Augsburg, 1989) 59

[64] Entre los comentaristas mateanos que atribuyen la construccion participial, el verbo 'hallar" y la expresion "por mi" a la redaccion mateana se encuentra Gundry, *Matthew,* 201 La idea exactamente opuesta tiene defensor en Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten,* 444-45 Mt 10,39 representa casi perfectamente la forma Q original del *logion,* donde lo unico dudoso es la expresion "por mi" Al proponer su posicion, Schulz se sirve mas de declaraciones apodicticas que de una argumentacion detallada Aun mas problematica es la cuestion del lugar ocupado por este *logion* en Q Varios comentaristas consideran que en el orden de Mateo o Lucas (*cf* Kloppenborg, *Q Parallels,* 170, Rebell, "'Sein Leben verlieren , 207), Hoffmann (*Studien* V, 42) probablemente tiene razon al afirmar que no se puede llegar a conocer el contexto original en Q

[65] Bien se podría arguir que un verbo alusivo a "querer" (Mc 8,35 par.) o "tratar de" (*Lc 17,33*) es una adición secundaria al dicho primitivo, porque 1) altera el equilibrio entre las dos partes del aforismo y 2) no se encuentra en las formas contenidas en Mt 10,39 y Jn 12,25 Eso podría ser verdad, pero me inclino a pensar que, aunque un verbo de voluntad estaba ausente desde el principio en la forma joánica del dicho, estaba presente en la primitiva forma de Marcos Q 1) Cuando se construyo el dicho marcano o lucano, un verbo de voluntad, como "querer" o "tratar de", desempeñaba un papel esencial en la primera parte del aforismo "Querer" o "tratar de" sugiere el intento egoísta, cobarde y, al final, vano de un discípulo que se aferra a su vida temiendo perderla y, paradójicamente, provoca con ello lo mismo que teme De ahi la importante funcion de un verbo volitivo en la primera mitad Por el contrario, ese verbo habría estado fuera de lugar en la segunda parte; su alteración de un perfecto equilibrio entre las dos mitades está justificada retoricamente Por la misma razón, ese verbo estaria fuera de lugar en la segunda parte El dicho no exhorta a los discipulos a que masoquistamente quieran o busquen el sufrimiento y el martirio en su vida, asegura simplemente que quienes acepten ese destino, cuando llegue, como el precio del discipulado, conservarán o salvarán su vida en el reino escatologico 2) Aunque no hay un verbo de voluntad específico en Jn 12,25, cierto elemento volitivo se encuentra en los verbos "amar" y "aborrecer" En conjunto, por tanto, prefiero la hipótesis de que dos diferentes formas primitivas del aforismo circularon en la tradición aramea, con la forma joánica más perfectamente equilibrada en su estructura que la marcana

[66] Como ya he indicado, en el dicho podrian subyacer a los verbos griegos otros verbos arameos p ej , para "querer" o "desear", *b'h* (propiamente, "buscar", "solicitar") es una posibilidad (*cf* Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* [Oxford Clarendon, 1956] 178), para "salvar" o "rescatar", *hyh* (en hap'el), *nsl* o tambien, posiblemente, *yĕ'* Acaso prefieran algunos el hap'el del verbo arameo "vivir" (*hyh*) porque podria ayudar a explicar la presencia de σῴζω en Marcos y de ζωογονέω en Lucas, a veces, ambos verbos traducen en los LXX formas del verbo hebreo *hyh* Por ejemplo, en Ez 13,18, donde el hebreo emplea el pi'el de *hyh* con el plural de *nepeš* en el sentido de "mantener con vida" o "salvar vidas", los LXX ofrecen la frase και ψυχας περιεποιουντο Significativo con respecto al empleo en Jn 12,25 de φιλασσω, en vez del σωζω de Marcos o del περιποιέμααι de Lucas, es Ez 18,27, donde el pi'el de *hyh* se traduce en los LXX como "ha salvado (o salvará) su vida", *cf* tambien Ex 1,16-17, donde περιποιεμααι y ζωογονέω son utilizados en versículos sucesivos para traducir formas de *hyh* Los LXX emplean el verbo σωζω para *hyh* en LXX Sal 29,4, Prov 15,27 Dato interesante en los LXX, ζωογονέω, que aparece allí once veces, siempre traduce la misma forma de *hyh* Para expresiones similares que en el TM, los LXX, la literatura rabínica y la literatura pagana griega transmiten la idea de salvar la vida, vease Dautzenberg, *Sein Leben Bewahren,* 53-56 Un punto debil de todo este enfoque es, sin embargo, la posibilidad de que los verbos περιποιέμααι y ζωογονέω sean fruto de la redacción lucana Para la conjunción que une las dos partes del aforismo he elegido *wē,* que corresponde al griego και ("y") que se encuentra en Mt 10,39 y Jn 12,25, καί reflejaria perfectamente el estilo semítico (Opto por *wē* incluso antes de la letra *mem* porque el uso de *û* en vez de *wē* antes de la letra *mem* es probablemente un ejemplo de la influencia del hebreo masorético en el arameo bíblico) La conjunción δε ("pero") que se encuentra en las otras formas del aforismo podría reflejar adaptación a un estilo mas "grecizado"

[67] Para un detallado estudio de Jn 12,25 comparado con las formas sinopticas del *logion,* vease C. H Dodd, "Some Johannine 'Herrenworte' with Parallels in the Synoptic Gospels· *NTS* 2 (1955-56) 75-86, esp 78-81, íd., *Historical Tradition,* 338-43,

Brown, *The Gospel According to John* I, 473-74, Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II Teil,* 481-82

[68] En la tradicion textual de Jn 12,25, la forma del verbo 'en ω" ἀπολλυει esta recogida en un gran numero de manuscritos importantes y de primera epoca p ej , el papiro 66, el papiro 75, los codices Sinaiticus, Vaticanus y Washingtonianus Entre los manuscritos que cambian al futuro la forma clasica del verbo "en μι" ἀπολλυμι (i e , απολεσει, que figura en todas las demas formas del dicho), cabe enumerar, p ej , los codices Alexandrinus, Bezae y Koridethi Sobre esto, *cf* BDR, 67 §92 Significativamente, aunque el cuarto evangelio ofrece diez veces el verbo ἀπολλυμι en alguna de sus formas, casi siempre en labios de Jesus, esta es la unica vez que aparece como verbo 'en ω' (De hecho, la forma "en ω' de este verbo es rara en el NT, para otro ejemplo, *cf* Rom 14,15) Esto puede ser otro indicio de tradicion preevangelica, es decir, de que no intervino creativamente el evangelista

[69] Pese a la diferencia de vocabulario, la idea de Juan de 'guardar" (φιλαξει) la vida es similar a la idea de Lucas de "conservar" (περιποιησασθαι, ζωογονησει) la vida

[70] No solo el recargamiento de la segunda parte del aforismo, sino tambien la naturaleza especificamente joanica de las palabras y conceptos (κοσμος, ζωη αιωνιος) indican que las expresiones "en este mundo" y "para la vida eterna" son posteriores adiciones a la forma primitiva del *logion,* véase Barnabas Lindars, *The Gospel of John* (NCB, Grand Rapids Eerdmans, 1972) 429 Como señala Dodd (*Historical Tradition,* 340), 'aparte de ser la palabra κοσμος cuatro veces más abundante en el evangelio de Juan que en todos los otros juntos, la expresion ὁ κοσμος οὗτος constituye una peculiaridad del cuarto evangelio, donde aparece once veces, mientras que ζωη αἰωνιος es dos veces más frecuente en este evangelio que en los tres sinopticos'

En opinion de algunos comentaristas, con la adicion de εις ζωης αιωνιον ("para la vida eterna'), Juan introduce en el dicho una distinción (tipica de su teologia) entre la vida fisica, humana (ψυχη) de este mundo (ἐν τῶ κοσμῶ) y la vida divina, eterna e inmutable (ζωη), hecha accesible a traves de la fe en el Hijo de Dios Este dualismo caracteristicamente joanico es ajeno –se dice– a las formas sinopticas del *logion,* donde ψυχη es la unica palabra utilizada para "vida", con el concreto significado de existencia de un ser humano individual que puede perderse o salvarse ahora y en el futuro escatologico Aunque el dicho muestra dualismo joanico, no es facil distinguir en el entre ψυχη y ζωη despreciar la vida presente (ψυχη) en este mundo significa que, quien tal haga, "la" (i e , la propia ψυχη) guardara (futuro φυλαξει) para la vida eterna (lo que denota duracion y fin) Por eso el dualismo de Juan no se limita, como el de un perfecto gnostico, a despreciar la existencia humana encarnada del presente, hay una continuidad entre la existencia humana del creyente ahora y la salvacion final en el futuro Por supuesto, Juan pone el acento en la decision de fe realizada ahora, que determina inexorablemente el futuro Este punto encuentra confirmacion en otro rasgo tipicamente joanico el tiempo presente del verbo ἀπολλυει ("perder' o "destruir") Si bien todas las formas sinopticas (al menos en cierto punto el dicho) tienen el verbo en futuro (reflejando la escatologia futura de los sinopticos), la escatologia realizada de Juan cambia, como es natural, el tiempo a presente quien en su falta de fe se aferre a la vida presente como el mayor bien, ya esta condenado Pero, rasgo tipico del pensamiento dialectico y de la expresion de Juan, no por ello se olvida éste del futuro

[71] En la vision de Dodd (*Historical Tradition,* 341), "la version joanica del dicho [excluidas las expresiones complementarias introducidas por el evangelista] se vuelve

mas proxima a Mateo en la forma, mas proxima a Marcos y Lucas en el sentido, pero superior a todos ellos en la combinacion de elegancia con claridad" Por su parte, Dautzenberg (*Sein Leben Bewahren,* 65) considera que Jn 12,25 es la forma mas desarrollada del dicho Esta opinion puede ser valida tal como ahora esta el dicho en el cuarto evangelio, pero la forma preevangelica, facilmente discernible, parece muy primitiva Trabajando bajo la influencia de Dautzenberg, Rebell ("'Sein Leben verlieren'", 210) no se da cuenta de esto y descarta demasiado rapidamente esta forma como medio de reconstruir la primitiva del *logion*

[72] Considerando que el futuro "perdera" (ἀπολεσει) se encuentra en todas las formas sinópticas del dicho (y en la lectura variante de Jn 12,25), que el presente "pierde" (ἀπολλυει) es seguramente un cambio editorial ocasionado por la teologia realizada de Juan y que el verbo de compensacion "guardara" (φιλαξει) esta en futuro, creo probable que la forma preevangelica de Jn 12,25 ofreciera en futuro los dos verbos principales

[73] Sobre el uso de los verbos que significan "amor' y "odio" en el paganismo grecorromano, vease, p ej , el *Corpus hermeticum* 4 6 La oposicion de los verbos "amor" y "odio" (*'āhab* y *sāne'*) es comun en el TM del AT, en los LXX, ἀγαπαω ("amar") aparece mas frecuentemente opuesto a μισεω ("odiar") que a φιλεω Sobre "amor' y "odio" utilizados para expresar preferencia más que emociones diametralmente opuestas, vease, p ej , Dt 21,15-17, Gn 29,30-33 Sobre esto, vease Dodd, *Historical Tradition,* 342

[74] Sobre las bienaventuranzas, *cf Un judio marginal* II, 385-409

[75] Un texto mixto resultante de la combinacion de Mt 10,37-38 y Lc 14,26-27 se encuentra en el *Evangelio de Tomas* copto, dicho 55 "El que no odie a su padre y su madre no puede ser discipulo mio, y el que no odie a sus hermanos y sus hermanas y no cargue con su cruz como yo he hecho, no sera digno de mi" Aqui tenemos un ejemplo palmario de como el *Evangelio de Tomas* mezcla distintas expresiones de distintos evangelios para crear su propia forma de dicho evangelico En conjunto, el dicho esta mas cerca de Lucas que de Mateo Las expresiones "no odie (en contraste con el mateano "ame") ', "a *su* padre y *su* madre (con pronombres posesivos que reflejan el ἑαυτοῦ de Lucas, que no figura en Mateo)", "hermanos y hermanas (Mateo tiene 'hijo o hija")" y 'no puede ser discipulo mío" provienen de Lucas Pero al final del dicho vemos una clara huella de la tendencia redaccional de Mateo o su tradicion M "no sera digno de mi" Las palabras clave μαθητης (discipulo), σταυρος (cruz) y ἀξιος (digno) aparecen en griego dentro del texto copto El tema de imitar a Jesus llevando la cruz, que esta implicito en los pasajes de los sinópticos, se hace explicito con la adicion efectuada en el *Evangelio de Tomas* "lleva su cruz *como yo he hecho"* Sobre el conjunto del dicho, vease Fieger, *Das Thomasevangelium,* 165-67 Un dicho similar, con una mezcla similar de Mt 10,37 y Lc 14,26 y con una adicion similar de "como yo he hecho", se encuentra en *EvTom,* dicho 101 Sin embargo, el texto es fragmentario y no se habla en el de llevar la propia cruz, *cf* Fieger, *ibid* , 256-57 El analisis de Fieger de los paralelos existentes *EvTom* con respecto a Mc 8,34-35 parr muestra como altamente improbable que las versiones de los dichos conservadas en el *Evangelio de Tomas* sean independientes de los sinópticos

[76] Quien trata de interpretar Mc 8,34 se encuentra de inmediato con un problema critico-textual En la oracion condicional inicial, la lectura "si alguien desea seguir (ἀκολουθεῖν) detras de mí" esta atestiguada por el papiro 45 (comienzos del siglo III) y los codices Ephraemi Rescriptus (siglo V), Bezae (siglo V), Washingtonianus (siglo V) y Koridethi (siglo IX), asi como por la mayoría de los manuscritos posteriores, tal lectura esta corroborada por una combinacion de tipos de textos cesáreos, llamados

"occidentales", y bizantinos. No obstante, algunos códices excelentes y muy antiguos (Sinaiticus, Vaticanus [representantes del tipo de texto alejandrino del siglo IV] y Alexandrinus [representante de la tradición bizantina del siglo IV]) apoyan la lectura *"venir* [ἐλθεῖν] después de mí". Las opiniones están divididas. Muchos comentaristas (v. gr., Laufen, *Die Doppeluberlieferungen,* 547 n. 15; Gundry, *Mark* 434-35, con alguna duda) se pronuncian a favor de "venir" (atestiguado en los grandes códices); el empleo del verbo "seguir" en la oración inicial de 8,34 podría entenderse como consecuencia del deseo de asimilar ese comienzo a la última oración del versículo, "y sígame [ἀκολουθείτω]", así como a la forma Q de Mt 10,38, lo que da como resultado una declaración redundante en Mc 8,34. Por otro lado, también en Mc 8,34, "venir" podría ser visto como una asimilación a los paralelos marcanos (Mt 16,24 || Lc 9,23) y al paralelo Q de Lc 14,27, en todos los cuales se lee "venir después de mí". La sustitución de "venir" por "seguir" podría deberse al deseo de los escribas de evitar lo que parecía una redundancia inapropiada e incluso ilógica ("si alguien quiere seguir después de mí ... sígame"). "Seguir" es el verbo que figura en la 3ª y 4ª ediciones del *UBSGNT* En conjunto, me inclino a aceptar "seguir" en 8,34a, si bien reconozco que hay buenos argumentos por ambas partes La redundancia, a mi entender, es más aparente que real, dado el carácter condicional de la primera mención ("si alguien *quiere* seguir después de mí") frente a la orden en que culmina el dicho (¡sígame!) Además, la aparente redundancia tiene un fin retórico. crear una inclusión y dar una estructura quiástica al versículo que recalquen tanto la finalidad (seguir a Jesús) como los medios de alcanzarla (negarse uno a sí mismo y tomar la propia cruz). Para el estudioso del Jesús histórico, toda la cuestión parece discutible, puesto que "seguir después" y "venir después" podrían tener su origen en una misma frase semítica, de modo que la redundancia fuera original y, en consecuencia, expresada así a propósito por Jesús.

[77] El quiasmo es más marcado en griego que en muchas traducciones a otras lenguas, puesto que en la oración condicional (prótasis) la expresión se encuentra antes del verbo "seguir", mientras que en la frase final (apódosis) el pronombre aparece después de dicho verbo (ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν... ἀκολοθεῖτω μοι). Ya hemos visto que Mc 8,35 también está marcado por el quiasmo, pero su estructura bipartita de carácter antitético no se percibe en Mc 8,34 parr.

[78] Sobre esto, véase Gundry, *Mark,* 435.

[79] Es difícil adivinar qué expresión semítica puede subyacer a ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν. En la p. 64 del *Erganzungshelf* (Gottingen. Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1971) de su *Geschichte,* Bultmann, adoptando una idea de A. Fridrichsen, opina que "negarse uno mismo" es un sustitutivo de un más original "aborrecer la propia vida [o a uno mismo]" El pronombre reflexivo representaría a *napšeh,* que podría estar reflejado en el más literal ψυχὴν αὐτοῦ de Mc 8,35 parr.; como hemos visto, el paralelo joánico con respecto a Mc 8,35 tiene μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ En Lucas 14,24 también figura μισεῖ... τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, pero la presencia de ψυχή en la lista de lo que hay que aborrecer debe de tener su origen en la redacción marcana. Otras sugerencias para el sustrato arameo incluyen el verbo *kĕpar* ("negar", "renunciar") en pe'al + *bĕ* + *napšeh* como complemento, para una forma ligeramente distinta de esta hipótesis, véase Gustaf Dalman, *Jesus-Jeshua Studies en the Gospels* (New York: Ktav, 1971, 1ª ed. 1929)

[80] Trataré detalladamente sobre la crucifixión en un capítulo posterior Por ahora, véase Martin Hengel, *Crucifixion* (Philadelphia· Fortress, 1977), Joseph A. Fitzmyer, "Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament", en *To Advance the Gospel* (New York: Crossroad, 1981) 125-46; Gerald G. O'Collins, "Crucifixion", en *Anchor Bible Dictionary* I, 1207-10

[8] Sobre la autenticidad de Mt 19,22, *cf Un judío marginal* I, 351-54 En lo que atañe a la autenticidad de las palabras eucarísticas de Jesus, vease John P Meier, "The Eucharist at the Last Supper Did it Happen?" *TD* (1995-96) 1-17

[8a] Este es el mensaje de las parabolas gemelas procedentes de la tradición lucana especial la parabola del hombre que construye una torre (Lc 14,28-30) y la parabola del rey que planea una campaña belica (14,31-32) antes de acometer la empresa hay que darse cuenta del tremendo coste que ella va a exigir No es casual que, en la composición de Lucas, estas dos parabolas sigan a los dos dichos de Q sobre el discipulado que se encuentran en 14,26 + 27 la obligacion de odiar al padre y a la madre y la de cargar con la propia cruz Sobre todo esto, *cf* Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1060-63

[83] Algunos comentaristas consideran el imperativo final 'sigame' como la suma de los dos primeros, en tanto que otros autores lo ven como la meta alcanzada tras la realizacion de las dos acciones descritas en los dos primeros imperativos Dada la brutal imagen y la retorica deliberadamente escandalosa, esta es una fina distincion que probablemente no preocupaba a Jesus ni a sus oyentes

[84] Por eso no llego a percibir la fuerza de la objeción de Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* I, 785-86), quien prefiere la hipótesis procedente de D F Strauss de que la forma original del dicho quiza hablase de llevar el yugo de Jesús (*cf* Mt 11,29) Al verselas con la forma Q de este *logion,* Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten,* 431-33) extrae demasiadas consecuencias trascendentales sobre la ausencia de la cruz (salvifica) de Jesus en el dicho Pero cada dicho no puede expresar todo, ni hemos de suponer que el conjunto del documento Q expresase todo lo que podia decirse sobre la fe cristiana de la gente que lo utilizaba

[85] Los intentos de varios comentaristas de ver la cruz en este dicho como una imagen popular utilizada por zelotas, como una reformulacion de la imagen de llevar un yugo (*cf* Mt 11,29), como una empalizada llevada por los seguidores de un jefe militar, como un signo cúltico a modo de marca del adepto, o como una peticion de que cada uno de los discipulos sufriese el martirio en sentido literal, todos dejan que desear en cuanto al entendimiento de la retorica fuerte, incluso brutal Sobre estas diferentes interpretaciones y las razones para rechazarlas, vease Laufer, *Die Doppeluberlieferungen,* 309-13

[8c] Véase el texto en W A Oldfather (ed), *Epictetus,* 2 vols (LCL, Cambridge, MA Harvard University, London Heinemann, 1925, 1928) I, 229-30 Epicteto no fue el primero ni el unico de los filosofos del mundo grecorromano en emplear la cruz en un contexto filosofico o retorico con fines didacticos Quiza el ejemplo mas famoso procede de *La Republica* de Platon (2 5 361e-362a), donde se lee que el hombre absolutamente justo o inocente sera azotado, torturado de todas las formas y finalmente empalado (o crucificado, pues no esta claro el sentido de ἀνασχινδυλευω, el raro verbo empleado), sobre el griego y la traduccion, vease Paul Shorey (ed), *Plato The Republic,* 2 vols (LCL, London Heinemann, New York Putnam's Sons, 1930, 1935) I, 124-25 Una coleccion de autores latinos paganos que utilizan la cruz de manera simbólica y retórica se encuentra en Hengel, *Crucifixion,* 64-68 Sobre la historia de la señal de la cruz, acompañada de numerosas fotos, *cf* Jack Finegan, *The Archeology of the New Testament* (ed rev , Princeton Princeton University, 1992) 339-89

[8] Para un diferente argumento a favor de la historicidad de este *logion,* vease Erich Dinkler, 'Jesu Wort vom Kreuztragen', en W Eltester (ed), *Neutestamentliche Studien fur Rudolf Bultmann* (BZNW 21, Berlin Topelmann, 1954) 110-29 Dinkler propone una tortuosa historia de la tradicion, que mezcla material de antes y después del tiempo de Jesus Opina este autor que Jesus se referia al signo o sello de la "tau"

profetizado en Ez 9,4 Esta explicacion me parece muy improbable, pero encuentra apoyo en Pesch, *Das Markusevangelium* II, 60

[88] Como nota Kloppenborg (*Q Parallels,* 170), la mayor parte de los comentaristas aceptan este *logion* como un dicho de Q Laufen (*Die Doppeluberlieferungen,* 546 n 2) declara que, hasta donde el sabe, ningun critico favorable a la teoria de las dos fuentes de los origenes sinopticos niega su presencia en Q

[89] Esto es similar a la reconstruccion de Laufen, *Die Doppeluberlieferungen* (*cf* pp 303-4), y de Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten,* 430 31 Siempre hay que abrigar dudas sobre tales reconstrucciones, y mas en este caso, puesto que "discipulo" es una palabra relativamente rara en Q

[90] Pesch (*Das Markusevangelium* II, 61) considera mas original la forma marcana, mientras que Schurmann (*Das Lukasevangelium* I, 542), en cuanto a originalidad, se inclina por Q Laufen (*Die Doppeluberlieferungen,* 305 8) propone una forma primitiva que es basicamente Mc 8,34 menos la frase "nieguese a si mismo y "

[91] Sobre la "personal dual', vease Bruce J Malina, *The New Testament World Insights from Cultural Anthropologie* (Atlanta John Knox, 1981) 51 70 Huelga decir que todas las generalizaciones sociologicas deben ser contrastadas con los datos del lugar y tiempo especifico de que se trata Por ejemplo, podria ser que, por presiones socioeconomicas, la familia extensa de tipo patriarcal estuviera perdiendo cohesion en la Judea del siglo I d C y que incluso al padre de una familia nuclear le resultase dificil imponer su voluntad en tal situacion Sobre esta hipotesis, *cf* Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea The Origins of the Jewish Revolt against Rome A D 66 70* (Cambridge Cambridge University, 1987) 68-75 Al mismo tiempo, diferentes condiciones podrian haberse dado en Judea, donde Herodes Antipas creo una situacion relativamente mas estable, aunque opresiva, durante su reinado (4 a C -39 d C), vease *Un judio marginal* I, 282-83

[92] Una vez mas, los parentesis (en este caso, corchetes) indican posibles adiciones debidas a la tradicion oral cristiana o a los evangelistas Ya he indicado las razones para omitir las palabras situadas entre parentesis, al tratar sobre Mc 8,35 parr Subrayo una vez mas que lo que me interesa en este punto es el sentido basico de lo que dijo el Jesus historico, no las palabras exactas de la forma mas primitiva de un *logion* especifico Por eso no examino aqui en detalle cual de las formas que expresan la recompensa prometida es la mas original (*cf* Mc 10,30 || Mt 19,29 || Lc 18,29-30), mi atencion se dirige exclusivamente al sacrificio exigido por Jesus Muchos comentaristas opinan que la detallada lista de recompensas, la mencion de persecuciones y la distincion entre "en este tiempo presente" y "en la edad venidera reflejan la experiencia y el pensamiento posterior de los misioneros cristianos, vease, p ej , Nikolaus Walter, "Zur Analyse von Mc 10,17 31" *ZNW* 53 (1962) 206-18, esp 216-17, remitiendose a Bultmann, *Geschichte,* 115 En cuanto a esto, la posicion opuesta está representada por Gundry, *Mark,* 566-69 Sobre los misioneros cristianos itinerantes, véase el famoso ensayo de Gerd Theissen, "Legitimation and Subsistence An Essay on the Sociology of Early Christian Missionaries", en *The Social Setting of Pauline Christianity Essays on Corinth* (Philadelphia Fortress, 1982) 27-67 Desde el comienzo debemos tener claro lo que *no* nos dicen Mc 10,28-30 parr y dichos similares Se nos habla de los gestos concretos que los discipulos deben llevar a cabo individualmente con respecto a sus casas y familias ¿Era el abandono de casa y familia siempre tan radical y permanente como las palabras de Jesus parecen exigir? Invita a la precaucion el unico caso que conocemos, el de Simon Pedro (sobre esto, *cf* Taylor, *Mark,* 433) Al poco de presentar a Pedro y Andres dejando sus redes para seguir a Jesus (Mc 1,16-18), Marcos describe a Jesus invitado a una comida sabatina en casa de Pedro y Andres, en Cafarnaun, y

servido por la suegra de Pedro (1,29-31) (Lucas podría haber efectuado una reordenación del material para darle coherencia lógica y moral, al situar el correspondiente relato sobre la casa de Simón Pedro y su suegra [Lc 4,38-39] antes del relato de la vocacion de Pedro, con la referencia final de que Pedro y sus compañeros "dejaron todo" para seguir a Jesús [Lc 5,1-11]) Mas adelante, en el ministerio publico, no parece que a Jesus le falte nunca una barca, que a veces le es facilitada por sus discípulos (vease, p ej , *Mc* 3,9, 4,1 35-36, *Jn* 6,16-17) Con más posterioridad aun, en la primera generacion cristiana, nos enteramos de que Cefas (i e , Simón Pedro), los apóstoles y los hermanos de Jesús realizan todos viajes misioneros *junto con sus mujeres* a expensas de las Iglesias (1 Cor 9,4-7, véase Gordon D Fee, *The First Epistle to the Corinthians* [NICNT, Grand Rapids· Eerdmans, 1987] 403-4) Nos quedamos preguntándonos ¿hasta que punto y por cuánto tiempo dejó Simon Pedro su casa y familia durante el ministerio de Jesús, ministerio cuya parte galilea parece haber tenido Cafarnaún como base? (Gundry [*Mark,* 558] presenta la interesante hipótesis de que, en la versión marcana del *logion,* la omisión de "mujer" entre las personas que el discípulo debe dejar atrás podría estar conectada de algún modo con que Pedro llevase a su mujer en los viajes misioneros Sin embargo, la mayor parte de los familiares son mencionados en Mc 10,29 por parejas segun el parentesco· "hermanos o hermanas o madre o padre", y, en consecuencia, la ausencia de "mujer" podría explicarse retoricamente por la de "marido", lógica esta ultima al estar dirigido el dicho principalmente a Pedro y el resto de los Doce) En cualquier caso, todo ello nos recuerda que es peligroso utilizar los escasos datos disponibles en el NT para formular ideas generales de carácter sociológico sobre el movimiento de Jesus y el cristianismo primitivo Debemos dar margen a la posibilidad de alguna discrepancia –incluso dejando aparte el caso de Judas Iscariote– entre lo que Jesus pedia de sus discípulos y lo que algunos de ellos, individualmente, pudieron haber hecho Por poner un ejemplo analogo durante muchos siglos, los sacerdotes y religiosos católicos han proclamado y afirmado sinceramente haber seguido la radical llamada de Jesus que figura en estos textos Sería arriesgado sacar conclusiones sociologicas generales sobre los estilos de vida reales de esos sacerdotes y religiosos a partir de la retórica religiosa a la que sinceramente dieron su asentimiento y del pensamiento que reflejaron Del mismo modo, conviene tener cuidado en la utilización de la retórica religiosa radical de Jesús para sacar conclusiones sociológicas sobre cómo vivían sus discípulos individuales esa llamada radical en lo concreto de sus vidas diarias No siempre coinciden la retorica religiosa y la realidad humana

[93] Vease, p ej , Friedrich Gustav Lang, "Sola gratia in Markusevangelium", en J Friedrich / W Pohlmann / P Stuhlmacher (eds), *Rechtfertigung* (Ernst Kasemann Festchrift, Tubingen Mohr [Siebeck] Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1976) 321-37 Lang se centra en la teologia redaccional de Marcos, pero incluso desde ella tiende a leer la teologia de Pablo en los evangelistas

[94] Así Bultmann, *Geschichte,* 172-73, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1060-61 (quien, sin embargo, nota también pinceladas redaccionales lucanas), Davies /Allison, *Matthew,* II, 221

[95] A pesar de algunas diferencias de palabras en Mt 10,34-36 || Lc 12,51-53, la mayor parte de los comentaristas consideran el *logion* material de Q, véase Kloppenborg, *Q Parallels,* 142 Para una selección de lo que puede ser redaccional en las versiones mateana y lucana, véase Schultz, *Q Die Spruchquelle,* 258-59, muy probablemente, Lc 12,52, que carece de paralelo en Mateo, es una adicion Davies y Allison (*Matthew,* II, 218) opinan que Mt 10,34 podria reflejar más fielmente un sustrato semitico con la frase "no vine a poner paz en la tierra, sino la espada" En Mt 10,35 par. hay ecos de Miq 7,6, un hecho que podría inducir a algunos críticos a ver este texto

como una creacion cristiana Sin embargo, 1) los textos sinopticos no reproducen exactamente el TM ni los LXX 2) Lo que es mas importante, la idea de que cualquier cita o eco de las Escrituras judias tiene que proceder de la Iglesia y no de Jesus presupone una imagen bastante extraña de Jesus el profeta y maestro judio alguien que impartia su enseñanza sobre el cumplimiento de las profecias de Israel y el propio medio de cumplir la voluntad de Dios en los ultimos dias sin citar ni aludir a los profetas de la Tora Este despojar al Jesus historico de su herencia judia es un aspecto poco afortunado de la investigacion tradicional, que hay que superar El texto de Mt 10,36 ("y los enemigos del hombre [seran] los [i e, las personas] de su casa") es probablemente una adicion mateana al *logion* Q tradicional, porque 1) no tiene paralelo en Lucas, y 2) en vez de ser una alusion al TM de Miq 7,6, como el v 35, ese texto (a diferencia de los LXX), representa una traduccion exacta del TM

[96] Vease, p ej , Zac 13,3, *1 Hen* 99,5, 100,1 2, *Jub* 23,16, *2 Bar* 70,6 Sobre "espada' como imagen del juicio o castigo divino en los ultimos dias, *cf*, p ej , Is 66,16, Sab 5,20, *Jub* 9,15, 1 *Hen* 62,12, 63,11, 90,19, 91,11-12, *2 Bar* 27,5, 40,1 Estas corrientes de pensamiento profeticas y apocalipticas, y no la sapiencial israelita, son coherentes con la ensenanza de Jesus sobre la ruptura de lazos familiares por lealtad a el Reconocida la existencia de estas tradiciones profeticas y apocalipticas en la Palestina judia del siglo I, es innecesario buscar fuera, en el mundo grecorromano, la influencia de la escuela cinica

[97] Los criticos de las formas, incluso los mas escepticos, creen entrever alguna tradicion historica subyacente a Mc 3,21 31-35, aunque el juicio sobre que versiculos son secundarios varia de un critico a otro Bultmann (*Geschichte,* 28 29) considera los vv 31-34 como una anecdota secundaria, creada para complementar el dicho original del v 35 Dibelius sostenia la idea opuesta en la primera edicion de su *Formgeschichte,* aunque posteriormente modifico su opinion, vease la sexta edicion de su *Formgeschichte,* 43-44 Aparte de quien pueda estar en lo cierto sobre que elementos del relato son originales, ambas partes enfrentadas en el debate coinciden por lo general en que esta tradicion sobre la madre y los hermanos de Jesus se remonta de algun modo al ministerio publico, el criterio de dificultad es aplicable aqui El mismo Bultmann supone que Mc 3,21 no fue elaborado con intencion de complementar 3,35, sino que tiene como base una "buena y antigua tradicion"

[98] Sobre οι παρ' αυτοῦ, vease Taylor, *Mark,* 236 En griego clasico, οι παρα τινος aludia a los emisarios o embajadores de alguien En griego koine, la expresión amplio su sentido, para referirse a diversas clases de personas íntimamente conectadas con otra, entre las posibles traducciones cabe mencionar 'agentes", 'adeptos", "amigos', 'familiares", "parientes" o 'allegados" Con respecto a "casa" o familia", vease LXX Prov 31,21, Sus 33 (los LXX y Teodocion), Josefo, *Ant* 1 10 5 §193 Que el significado 'familiares" o "parientes" es el correcto para Mc 3,21 se ve no considerando la expresion en abstracto, sino interpretandola en el conjunto de la composicion intercalada de 3,20 35 familia hostil (3,21)–escribas hostiles (3,22-30)–familia hostil (3,31-35) Como señala Gundry (*Mark,* 171), otro argumento para el sentido de "familia esta basado en la 'dualidad' marcana, su tipico empleo de dos expresiones mas o menos sinonimas, la segunda de las cuales hace mas especifica la primera, aqui, μητηερ αὐτοῦ και οἱ ἀδελφοι αὐτοῦ adquiere mas especificidad mediante el v 31 Los comentaristas debaten hasta que punto Mc 3,20 21 es tradicional redaccional, veanse los autores y puntos,de vista enumerados en Guelich, *Mark 1-8 26,* 169-70 Guelich cree que, si bien el contenido y el estilo indican que 3,20 (la vuelta de Jesus, la multitud, la incapacidad de comer por parte de los apostoles) procede de redaccion marcana, los rasgos no marcanos sugieren que 3,21 (la familia trata de echar mano a Jesus) podria tener su origen en una tradicion premarcana, idea compartida

por el mismo Bultmann La mano redaccional de Marcos se advertiría principalmente entonces en la colocación del versículo para crear su típico orden de "emparedado" o 'intercalado'

[99] Para un estudio exhaustivo de los comentarios parentéticos del cuarto evangelio, *cf* Gilbert van Belle, *Les parentheses dans l'evangile de Jean* (Studiorum Novi Testamenti Auxilia 11, Louvain Universite de Louvain/Peeters, 1985), para Jn 7,5, vease p 78 Un tratamiento menos detallado puede verse en Tom Thatcher, "A New Look at Asides in the Fouth Gospel *BSac* 151 (1994) 428-39 Van Belle hacer notar que esos "apartes" no deben ser atribuidos sin mas al redactor final En particular no debe serle atribuido Jn 7,5, puesto que conecta teologica y estructuralmente con el tema de la madre y los hermanos de Jesus (Jn 2,1-12 y 19,26 27)

[100] Sobre este punto, vease *Un judio marginal* II, 938-39 Como opina la mayoria de los comentaristas, la referencia de Jn 20,17 a "mis hermanos' en labios de Jesus resucitado apunta hacia delante, hacia los discipulos de 20,19 Esto hace mas claro el mensaje sugerido desde la cruz (19,26-27) los discipulos creyentes, no los hermanos incredulos, son los verdaderos hermanos de Jesus

Sobre los diferentes enfoques de la madre de Jesus por los sinopticos, vease Raymond E Brown et al , *Mary in the New Testament* (Philadelphia Fortress, New York Paulist, 1978) 51 177

[102] Sobre Lc 11,27-28, vease Bultmann, *Geschichte,* 29-30 (donde la pericopa es clasificada como apotegma biografico), Dibelius, *Formgeschichte,* 162 (donde la pericopa es clasificada como *chreia*) Bultmann nota la similitud de motivos entre Lc 11,27-28 y Mc 3,31 35, aunque niega toda dependencia literaria de un texto con respecto al otro Para Bultmann, Lc 11,27 28, que formaba una unidad desde el principio, representa una 'escena ideal', i e , no un suceso historico de la vida de Jesus Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 926-29) muestra por que la pericopa debe ser interpretada positivamente en su contexto lucano, de manera similar, Brown et al , *Mary in the New Testament,* 170-72 Una interpretacion mas negativa es la ofrecida por I Howard Marshall, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids Eerdmans, 1978) 480-82 Tambien T W Manson (*The Sayings of Jesus* [London SCM, 1949, 1ª ed 1937] 88) lee un tono negativo en la respuesta de Jesus de 11,28, pero parece estar pensando en la hipotetica situacion original de la vida de Jesus y no en el marco redaccional de Lucas

[103] Vease Meier (*Un judio marginal* I, 80 81) para una comparacion de la fiable tradicion sobre el martirio de Santiago, recogida en Josefo, con la versión mas legendaria del mismo evento segun Hegesipo, tal como aparece recogido por Eusebio Para una vision panoramica de los datos neotestamentarios sobre Santiago, vease Florence Morgan Gillman, "James, Brother of Jesus", en *Anchor Bible Dictionary,* III, 620 21

[104] Esta me parece una interpretacion mas plausible que la idea de que Marcos y Juan estaban metidos en una feroz polemica contra Santiago, la familia de Jesus o la Iglesia de Jerusalen en general Desde la primera generacion cristiana, la unica persona de la que se sabe que mantenia una prolongada controversia con Santiago o las personas de su entorno es Pablo Pero, pese a todos sus arrebatos de polemista, Pablo no ataca nunca directamente a Santiago como falto de fe Y menos todavia se mete a criticar abiertamente a la Iglesia de Jerusalen, con la que deseaba seguir relacionandose aunque tal relacion fuese incomoda Pero cuando se llega a la epoca de la tercera generacion cristiana y a la composicion final del cuarto evangelio, surge la pregunta de para que podia servir una polemica contra un Santiago ya martir o contra la Iglesia de Jerusalen, que ya hacia mucho tiempo que habian desaparecido de escena Al igual que cierto cine de Hollywood, algunos estudios del NT se exceden en teorias de conspiraciones

[05] Sobre esto, vease Rengstorf, *Manthano* etc ', 406 7

[06] Hengel (*The Charismatic Leader* 14) señala unas cuantas anecdotas rabinicas que, como los relatos de vocacion de la tradicion filosofica griega, refieren protestas por parte de familias contra el ingreso de uno de sus miembros en una escuela rabinica Tales anecdotas terminan regularmente con una reconciliacion basada en el honor que el estudiante alcanzara despues

Empleo con cuidado la expresion 'discipulo histórico del Jesus historico' No niego que, en algunas raras ocasiones, los evangelistas pudieron haber creado "redaccionalmente' un discipulo En otras palabras, cabe la posibilidad de que, con los fines teologicos, los evangelistas llamasen discipulo a alguien que historicamente no fue discipulo de Jesus durante su ministerio terreno Claro ejemplo de ello es Jose de Arimatea En Mc 15,43 es simplemente un consejero prominente, que esperaba con impaciencia el reino de Dios' Con una frase mas o menos equivalente, Lucas lo define en 23,50 como un consejero y un hombre bueno y justo , luego, para asegurarse de que no hay error, Lucas anade en el v 51 que 'no habia dado su asentimiento a sus planes y acciones [i e , las acciones de los que habian pedido la muerte de Jesus] , tras lo cual, Lucas prosigue con Marcos que esperaba con impaciencia el reino de Dios" Habiendo experimentado la ruptuia entre su Iglesia y la Sinagoga, Mateo no encuentra satisfactorio ese papel ambiguo, intermedio de Jose, por eso, en 27,57, Mateo convierte a Jose en un hombre rico que se habia hecho discipulo de Jesus [εμαθητευθη τῶ Ιησοῦ] Por su parte, Juan, quien tambien ha vivido una traumatica ruptura con la Sinagoga y abraza una teologia dualista que no admite las medias tintas, asigna a Jose el mismo papel que Mateo en Jn 19,38, dicho personaje es 'un discipulo de Jesus [μαθητης τοῦ 'Ιησοῦ], pero oculto por miedo a los judios" Obviamente, ni en Mateo ni en Juan nos encontramos ante un discipulo historico del Jesus historico", sino con el papel asignado redaccionalmente a un hombre que no era designado como discipulo en la tradicion evangelica primitiva Tal discipulo redaccional' carece de interes para nuestra busqueda de datos historicos Una observacion de caracter similar se podria hacer sobre los comentarios de Juan en que Jesus es hecho portavoz de la comunidad joanica en su recriminacion de baja cristologia a los judeocristianos que, al parecer, han permanecido en la Sinagoga Por ejemplo, dirigiendose supuestamente a los judios que habian creido en el , dice el Jesus joanico 'Si perseverais en mi enseñanza, sereis verdaderamente discipulos mios y conocereis la verdad, y la verdad os hara libres' Este eco de polemica joanica de finales del siglo I d C no nos dice nada sobre los discipulos historicos del Jesus historico

[108] Culpepper, *The Johannine School,* 225

[09] *Ibid*

[1 0] Discipulos como Pedro, Andres, Santiago y Juan, que pertenecian al circulo íntimo de los Doce, recibiran un tratamiento por separado cuando examinemos ese grupo De momento, nos interesan para nuestro estudio solo en la medida en que pertenecen al grupo mas amplio de los discipulos y porque ilustran sobre las caracteristicas de esa categoria de seguidores de Jesus En el evangelio de Juan, el anonimo 'discipulo al que Jesus amaba' plantea un problema especial Por un lado, el evangelista lo incluye claramente entre los discipulos, de hecho, lo senala como *el* discipulo por excelencia (este es el sentido de la declaracion polemica, *el* discipulo al que Jesus amaba [mas que a todos los demas]) Por otro lado, este discipulo no aparece en el cuarto evangelio antes de la ultima cena ni, por tanto, antes de que el ministerio publico haya llegado a su conclusion Luego entra en escena –si nos limitamos a los pasajes en que su identificacion no ofrece dudas– solo fugazmente en la ultima cena (Jn 13,23-25), la cruz (19,26-27) y el sepulcro vacio (20,2-10) Tambien podria aparecer simple-

mente como "otro discípulo", que era conocido del sumo sacerdote (18,15-16), y que probablemente no debe ser identificado con el compañero de Andrés en 135-39 (muy posiblemente, Felipe) No disponiendo de ninguna información sobre el discipulo amado antes del final del ministerio público, carecemos de los datos necesarios para decidir si reúne los tres requisitos que hemos abstraído de los evangelios Naturalmente, para quienes creen que el discipulo amado no es más que una figura ideal creada por el evangelista y que no refleja ninguna persona real de tiempos de Jesús, no hay gran problema el discípulo amado es una pura y simple invención redaccional Similarmente, los exegetas conservadores que todavía siguen identificando al discipulo amado con Juan el hijo de Zebedeo, tambien lo tienen facil. siendo uno de los Doce, obviamente cuenta como discípulo Pero ¿que pasa con los autores (entre los que me incluyo) que no aceptan esta identificacion pero sostienen que el discípulo amado, por legendaria que puede ser su descripción evangélica, se basa en alguna figura histórica? A mi entender, una posición sostenible es que la clasificacion de este personaje historico como "discípulo" en el sentido estricto se debe a su veneracion por la comunidad de Juan o a la creatividad teológica del evangelista La misma formulación del titulo, "el discípulo al que Jesús *amaba* (ἠγαπα, en pretérito imperfecto)", da la impresion de un grupo que mira hacia atrás, hacia el sagrado pasado, cuando Jesus, durante su vida en la tierra, quería a este seguidor suyo, tal frase no tendria sentido, de haber sido utilizada realmente durante el ministerio de Jesús La categoría de discipulo del discipulo amado podría ser redaccional en el mismo sentido que la de Jose de Arimatea la persona existió realmente, pero su categoría de discípulo en el sentido estricto es un honor que le fue conferido *a posteriori*

[111] Robert P Meye (*Jesus and the Twelve Discipleship and Revelation in Mark's Gospel* [Grand Rapids Eerdmans, 1968] 170-71) defiende firmemente su opinión de que en ninguna parte la tradición evangélica identifica con los discipulos a las seguidoras de Jesús ni, más en particular, a las mujeres mencionadas como presentes al pie de la cruz Como ejemplo de diferenciación implicita, señala el texto de Mc 16,7, cuando, en el sepulcro vacío, el joven dice a las dos *mujeres* que estuvieron junto a la cruz "Id a decir a sus discipulos "

[112] *Cf* Quentin Quesnell, "The Women at Luke's Supper", en Richard J Cassidy / Philip J Scharper (eds), *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll, NY Orbis, 1983) 59-79 Que Lucas considera a las mujeres discípulas lo deduce Quesnell a partir de los siguientes datos 1) Lucas utiliza claramente "discípulos" en Hechos para referirse tanto a los masculinos como a los femeninos (p ej , en Hechos 9,1-2) y no hay razón para pensar que su uso difiere en el evangelio (en realidad, sí que la hay) 2) Las palabras que el ángel dirige a las mujeres en el sepulcro, en Lc 24,6-7, les recuerdan cómo Jesús en Galilea les profetizo su muerte y resurrección, pero las predicciones lucanas de la pasión en Galilea (Lc 9,22 44) estan dirigidas a los discípulos 3) "La gran multitud de discípulos" de Lc 19,37 incluiria seguramente a las mujeres que habian acompañado a Jesús desde Galilea (23,49 55) Quesnell subraya que está investigando solo la perspectiva redaccional de Lucas, no la situación real del Jesús histórico Para un estudio completo del papel de las mujeres en Lucas, vease Barbara E Reid, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke* (Collegeville, MN Liturgical Press [Glazier], 1996).

[113] No nos cansamos de subrayar que aquí nos centramos en una estricta cuestión de reconstrucción histórica· ¿eran las seguidoras de Jesus consideradas discípulas o llamadas así durante el ministerio del Jesús historico? Dado lo limitado de las fuentes, hay que entender como hipotético gran parte de lo que sigue Aqui no intentamos abordar las grandes cuestiones de la realidad historica ni la descripción teológica de las mujeres en los evangelios o en el NT en general, ni mucho menos acometer la tarea de realizar una hermeneutica feminista de los datos neotestamentarios. Sobre estas

grandes cuestiones y proyectos, véase Elizabeth M Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament* (New York Ramsey, NJ Paulist, 1980), Elisabeth Moltmann-Wendel, *The Women Around Jesus* (New York Crossroad, 1983), íd , *Jesus Miriam's Child, Sophia's Prophet* (New York Continuum, 1994), Carla Ricci, *Mary Magdalene and Many Others Women who Followed Jesus* (Minneapolis Fortress, 1994), Ingrid Rosa Kitzberger, "Mary of Bethany and Mary of Magdala–Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response" *NTS* 41 (1995) 564-86, Warren Carter, "Getting Martha out of the Kitchen Lc 10,38-42 Again" *CBQ* 58 (1996) 264-80 Ricci aborda la cuestion de si las seguidoras de Jesús deben ser consideradas como discípulas (pp 179-92) Tetlow (*Women and Ministry*, 93-94) representa una tendencia comun en la literatura pasar casi inmediatamente del hecho de que ciertas mujeres "seguian" a Jesus a la conclusión de que esas mujeres eran "discipulas" de Jesus Este paso logico de "seguian" a "discipulas" debe ser examinado con mayor atencion

[14] Sobre los muchos problemas exegeticos conectados con esta lista, vease Brown, *The Death of the Messiah* II, 1152-60, 1169-71, Ben Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus* (SNTSMS 51, Cambridge Cambridge University, 1984) 118-23 Entiendo que la lista marcana alude de manera expresa a tres mujeres Mi estudio concierne en este punto sólo a la presencia de seguidoras devotas de Jesus al pie de la cruz, prescindo por ahora de los problemas del texto Sobre autores que sostienen que Mc 15,40 formaba parte de un relato de la pasion premarcano, vease el cuadro de autores preparado por Marion L Soards, *The Death of the Messiah* II, 1516-17, a ello se podria añadir Martin Hengel, "Maria Magdalena und die Freuen als Zeugen", en Otto Betz / Martin Hengel / Peter Schmidt (eds), *Abraham unser Vater* (Otto Michel Festschrift, Arbeiten zur Geschichte des Spatsjudentums und Urchristentums 5, Leiden/Koln Brill, 1963) 243-56 Brown señala que la torpe construccion del texto marcano en 15,40-41 podría crear la impresion de que habia dos grupos de mujeres las nombradas, de las que se dice específicamente que siguieron a Jesus a Galilea y le sirvieron, y un grupo mayor y sin nombre, del que se dice simplemente que subió con Jesus a Jerusalen No está claro si Marcos pretende realmente diferenciar tan tajantemente los dos tipos de mujeres, a mi entender, ello es bastante improbable, puesto que, en una especie de inclusion, el evangelista menciona el grupo de mujeres mas numeroso al principio y al final del v 40 y hacia el final del v 41 De diferentes modos, Mt 27,55-56 y Lc 23,49 eliminan la posibilidad de la diferenciacion En cuanto al problematico verbo "servir" (διακονεω), Brown (*ibíd*, n 29) cree que el uso marcano hace preferente el sentido de "ocuparse de las necesidades materiales, particularmente de la comida y la bebida" En la p 1170 distingue entre esta interpretacion simple y el sentido del verbo en Lc 8,3, donde se dice que las mujeres "servían" a Jesus y los Doce "de sus propios bienes" y, por tanto, el verbo tiene el sentido de "proveer", *cf* Hengel, "Maria Magdalena", 247-48 Sobre el problema de διακονεω, véase mas abajo mi estudio de los textos lucanos, *cf* Hermann W Beyer, *"Diakoneō,* etc ", en *TDNT* 2 (1964) 81 93 (con la discutible teologizacion sobre los datos típica del *TDNT*), John N Collings, *Diakonia Re-interpreting the Ancient Sources* (New York/Oxford Oxford University, 1990) esp 245-52 (con su propia finalidad teológica)

[15] Winsome Munro ("Women Disciples in Mark?" *CBQ* 44 [1982] 225-41) cree que Marcos ha suprimido deliberadamente la tradicion de las mujeres activas en el ministerio galileo, lo malo es que su posicion sobre este punto, como muchas de sus opiniones a lo largo del artículo, descansa sobre hipótesis caprichosas en exceso

[116] Sobre la presentacion joánica de las mujeres al pie de la cruz, vease Brown, *The Death of the Messiah* II, 1013-26. Jn 19,25 no menciona que las mujeres habian se-

guido a Jesus a Galilea o desde allí, pero esto no es sorprendente, puesto que el ministerio itinerante de Jesus en Galilea desempena un papel notablemente breve en el cuarto evangelio, comparado con los sinopticos Por eso, la ausencia de toda mencion de seguidoras de Jesus en Galilea o a partir de allí no significa que las mujeres no sean importantes en el evangelio de Juan, vease Raymond E Brown, "Roles of Women in the Fourth Gospel , impreso como Apendice II en *The Community of the Beloved Disciple* (New York/Ramsey, HJ/Toronto Paulist, 1979) 183 98

[117] Estrictamente hablando, el evangelio de Juan, a diferencia de los sinopticos, no declara que las mujeres estuvieran presentes al recibir sepultura el cuerpo de Jesus, pero el relato de la llegada de Maria Magdalena al sepulcro vacio el domingo por la mañana (Jn 20 1 2) permite suponer que ella habia visto el lugar donde sepultaban a Jesus

[18] Por mor de la claridad, muchos traductores crean una segunda frase que comienza con "y los Doce' en el v 1 (v gr , "y los Doce estaban con el"), echando asi a perder la unidad de conjunto de 8,1-3, que es una frase larga, prolija Los pronombres/nombres αὐτος (Jesus), οἱ δωδεκα, γυναῖκες τινες y ἑτεραι πολλαι son los sujetos de un mismo verbo, διοδευεν ("recorria") en el v 1, notese la concatenación de αυτος *και* οἱ δωδεκα *και* γυναῖκες τινες *και* ετεραι πολλαι Lucas ha reunido aqui a Jesus, los Doce y ciertas mujeres, y el traductor no debe separarlos En algunos manuscritos se lee "*le* servian [i e , a Jesus solo]' , en vez de "*les* servian [i e , a Jesus y los Doce]" En lo tocante a los argumentos favorables a leer "le", vease Robert J Karris, "Women and Discipleship in Luke' *CBQ* 56 (1994) 1-20 esp 5-10, tambien se ofrece abundante bibliografia sobre las mujeres en Lucas-Hechos Aunque hay buenos manuscritos que sirvan de apoyo a ambas partes del debate sobre Lc 8,3, la lectura en plural esta avalada por una amplia gama de tipos de texto p ej , alejandrino (codices Vaticanus, Washingtonianus), 'occidental' (codice Bezae), cesareo (familia 13 [grupo Ferrar]) y la posterior tradicion bizantina (codice Koridethi) El cambio a la lectura en singular podria explicarse por 1) la habitual tendencia de los escribas a crear una lectura cristocentrica y 2) la influencia del texto clave marcano (15,41) que menciona a las mujeres y subraya que ellas *le* habian seguido y servido, el paralelo de Lc 23,49 utiliza el pronombre en singular En consecuencia, estoy de acuerdo con Metger (*Textual Commentary,* 120-21), Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* I, 698), Collings (*Diakonia,* 245) y la 3ª y 4ª ediciones del *UBSGNT* en leer el plural αὐτοῖς en Lc 8,3

Para estudios sobre el valor historico y el sentido de Lc 8,1-3, vease Ben Witherington III, ' On the Road with Mary Magdalene, Johanna, Susanna, and Other Disciples–Luke 8 1 3' *ZNW* 70 (1979) 243-48, id , *Women,* 116-18, opuesto a los puntos de vista de Witherington se muestra David C Sim, "The Women Followers of Jesus The Implications of Luke 8,1-3" *HeyJ* 30 (1989) 51-62 Uno de los pocos tratamientos completos de la pericopa se encuentran en Ricci, *Mary Magdalene* En la p 127, Ricci senala que las 'muchas otras" mujeres mencionadas en 8,3 podrian ser incluidas entre las que habia curado Jesus Sin embargo, tras considerar la distincion del texto entre "algunas' (τινες) mujeres en el v 2 y "muchas otras" (ἑτεραι πολλαι) mujeres en el v 3, Ricci cree mas probable que las "muchas otras" mujeres no figurasen entre las curadas En la p 54, Ricci opina que el texto de Lc 8,1-3 situa el grupo de mujeres en la misma estrecha relacion con Jesus que la mantenida con el por los Doce, y a mayor distancia el grupo de los llamados 'discipulos" De hecho, esta autora llega a aventurar la hipotesis (p 129) de que Lucas pretende establecer un paralelo entre las tres mujeres nombradas en 8,2-3 y el circulo intimo de tres hombres (Pedro, Santiago y Juan) dentro del grupo de los Doce, aqui, Ricci se hace eco de Hengel, "Maria Magdalena", 248

[119] *Cf Un judío marginal* II, 759 60

[20] Se puede, por tanto, poner en tela de juicio la declaración de Hans Conzelmann (*The Theology of St Luke* [New York Harper & Row, 1960] 47 n 1) de que "solo los seguidores varones son convertidos en apostoles, de modo que las seguidoras pasan a ser diaconisas (v 3)' Tanto en su evangelio como en Hechos, Lucas aplica frecuentemente el termino 'apostol" a los integrantes del grupo de los Doce, nunca emplea "diaconisa' ni ningun otro nombre similar para designar a las mujeres nombradas en Lc 8,2 3, que no vuelven a ser mencionadas despues de Lc 24,10 y que, para todos los efectos practicos, desaparecen de la narracion lucana despues de la fugaz referencia de Hch 1,14 Sobre el programa expuesto por Lucas en el prologo de su evangelio, *cf* Richard J Dillon, "Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1,1-4) *CBQ* 43 (1981) 205-27, esp 214 17

[12] Asi Hengel, "Maria Magdalena", 243 Esto no es incurrir en las caricaturas propagadas a veces sobre la situacion de las mujeres judias en tiempos de Jesus Las condiciones variaban segun la clase socioeconomica, el estado civil y el contexto legal (esfera publica o privada) No es verdad que fueran equiparadas siempre y tan solo a bienes muebles Sobre la tesis de que la Misna oscila entre tratar a la mujer judia como a una persona y tratarla como un bien mueble, dependiendo de que este en juego el control de sus funciones biologicas por un varon relacionado con ella, vease Judith Rommey Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah* (New York /Oxford Oxford University, 1988) 3 19, para un breve cuadro de la situacion *cf* Sims, "The Women Followers of Jesus", 54-55 Sobra advertir que la aplicacion del material misnaico al tiempo de Jesus exige gran cautela Sin embargo, se puede decir con seguridad que, por norma, los maestros religiosos judios en la Palestina del siglo I d C no admitian mujeres en el grupo de los discipulos varones que ellos formaban, y no hablemos de mujeres que viajaban en compañia de tales maestros sin que los respectivos maridos estuvieran presentes Conviene recordar, no obstante, que en el mundo mediterraneo antiguo las mujeres podian proporcionar y proporcionaban ayuda monetaria y material a rabinos y sinagogas, vease Witherington, "On the Road", 244

Naturalmente, a las mujeres les serian enseñadas en casa sus obligaciones religiosas domesticas, en raros casos, un marido que fuese rabino podia ofrecer en privado una instruccion mas detallada Pero, como explica Wegner (*Chattel or Person?*, 161), "los sabios nunca previeron la posibilidad de que hombres y mujeres estudiasen [la Tora] *juntos'* Sobre conexiones entre maestros judios (o sus estudiantes) y mujeres, vease (de una fuente cristiana) Jn 4,27, y (de fuentes rabinicas) *m Abot* 1,5, 2,7, *m Sot* 3,4, *cf* Viviano, *Study as Worship,* 11, 46 Sobre la falta de enseñanza formal de la Tora a mujeres por rabinos, vease Léonie J Archer, *Her Price Is beyond Rubies The Jewish Woman en Graeco-Roman Palestine* (JSOTSup 60, Sheffield JSOT, 1990) 69-101, un intento de estudiar esta tradicion en un contexto moderno se encuentra en Moshe Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law* (The Library of Jewish Law and Ethics 6, New York Ktav/Yeshiva University, 1978) 34-42 Sobre la cuestion de referencias dispersas a mujeres en posesion de unos conocimientos rabinicos de caracter formal, David Goodblatt ("The Beruriah Traditions", en William Scott Green [ed], *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism* [Brown Judaic Studies 3, Missoula, MT Scholars, 1977] 207 29) alega que las anecdotas donde se mencionan los avanzados conocimientos rabinicos de Beruria, la esposa de Rabi Meir, aparecen tan sólo en el estrato amoraico babilonico de la literatura talmudica y probablemente reflejan una situacion particular en la Babilonia de hacia el siglo V d C Aunque Archer trata con cuidado la cuestion de Beruria, su libro tiene el defecto de utilizar a veces de un modo acritico el material de los Talmudes para describir las condiciones que se daban

en la Palestina del cambio de era Lo mismo puede decirse del apendice de Joachim Jeremias, "The Social Position of Women , en su *Jerusalem in the Time of Jesus* (London SCM, 1969) 359-76, esp 373

En cuanto a la literatura cristiana no encontramos una devota discipula que siguiese a un maestro celibe en la mision cristiana hasta llegar a los imaginativos (por no decir romanticos) *Hechos de Pablo (y Tecla)* compuestos hacia el final del siglo II d C , vease Wilhelm Schneemelcher (eds), *Neutestamentliche Apokryphen,* 2 vols (Tubingen Mohr [Siebeck], 1968, 1971) 243 51 Huelga decir que esta escasez de datos no ha impedido a algunos ofrecer hipotesis caprichosas sobre el modo concreto en que las mujeres participaban en la mision de la primera generacion cristiana, tenemos aqui un claro ejemplo de 'imaginacion historica" que es casi todo imaginación y no historia

[23] Sobre los posibles fines redaccionales a los que esta tradicion sirve en el conjunto del programa teologico lucano, *cf* Witherington, 'On the Road', 243 48

[124] Sim ("The Women Followers of Jesus", 51-62) entiende que Juana, con su buena posicion economica, no era representativa de las seguidoras de Jesus Cree tambien que esas mujeres eran pobres, por lo cual ponian en comun el poco dinero que tenian, para ayudar a Jesus Esto es posible, sin duda, pero las conjeturas de Sim sobre la posicion socioeconomica y el estado civil de las seguidoras de Jesus (como la de que la mayor parte eran solteras) van mas alla de los escasos datos disponibles

[125] Por eso, tal vez lean mucho mas de lo que el texto dice quienes, como Ricci (*Mary Magdalene,* 159), afirman que las mujeres de Lc 8,1 3 "habian puesto su patrimonio a disposicion del grupo [de Jesus y los Doce] '

[12C] Con respecto a las mujeres de que se habla en Mc 15,40, Witherington (*Women* 122) sugiere que Marcos no emplea οἱ μαθηται en referencia a ellas porque reserva esta expresion para los testigos oficiales o el circulo intimo de Jesus, i e , los Doce La debilidad de este enfoque se percibe en la introduccion de la salvedad "habitualmente" De hecho, Marcos, que no narra hasta 3,13-19 la eleccion de doce hombres por Jesus para constituir el circulo mas interior, aplica la palabra "discipulos" a seguidores de Jesus en 2,15 16 18 23, 3,7 9 A menos que rechacemos todo lo que la critica narrativa nos ha enseñado sobre Marcos como relato, las referencias a "discipulos' en esos versiculos no pueden ir dirigidas a un grupo que aun no existe en la narracion Ademas, viniendo inmediatamente despues de la llamada de Jesus a Levi (que no es uno de los Doce) en 2,13 14, las referencias a "discipulos' en 2,15 16 dificilmente indican una restriccion de la palabra a los Doce, tanto mas cuanto que esos discipulos son descritos como muchos' (2,15), aunque solo cuatro de los Doce (Pedro, Andres, Santiago y Juan) han sido mencionados hasta entonces Esto mismo es aplicable tambien a la narracion de Lucas Mateo, mas que Marcos, muestra una marcada tendencia a identificar los discipulos con los Doce (Levi es convertido en Mateo a fin de que aparezca en una enumeracion de los Doce) Sin embargo, como Mateo nunca narra el relato de la eleccion de los Doce, la extension exacta del grupo llamado "discipulos' se mantiene particularmente vaga antes de la enumeracion de los Doce en Mt 10,2-4 Juan, que no menciona a los Doce durante el ministerio publico (unicamente en 6,67 70 71, donde solo Pedro y Judas son claramente miembros del grupo), no manifiesta tendencia alguna a identificar los 'discipulos' con los "Doce', sobre todo porque el discipulo ideal de Juan, el discipulo al que Jesus amaba", no parece ser uno de ellos En suma, no se puede explicar la ausencia de referencias a seguidoras de Jesus como 'discipulos" sobre la base de una supuesta pero muy dudosa identificacion de los "discipulos" con los "Doce" por los evangelistas

[127] Sobre la historicidad del relato de Bartimeo, *cf Un judio marginal* II, 790-96 Hay que tener cuidado con hacer aqui una afirmacion muy rotunda, puesto que la de-

claración final de Mc 10,52 ("y lo seguía por el camino") podría ser un comentario interpretativo de Marcos.

[128] Sobre esto, véase A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (Philadelphia: Westminster, 1982), esp. 1-10.

[129] Como ha quedado dicho, los evangelios proporcionan testimonio múltiple sobre el uso de la palabra "discípulos" para los seguidores del Bautista. Hay que tener cuidado, sin embargo, con posibles anacronismos en la presentación cristiana del Bautista, a veces, términos empleados por Jesús o los primeros cristianos podrían haber sido retrotraídos al Bautista y sus adeptos. Pero, dadas las referencias a "discípulos" del Bautista en Marcos, Q, L y Juan, creo verosímil que el Bautista emplease *talmîdayyā* para designar a sus seguidores más próximos.

[130] Sobre el interés de Lucas por las mujeres, un interés que se puede comprobar simplemente sobre bases estadísticas, véase Ricci, *Mary Magdalene*, 63-64. Casi con cualquier medida que se emplee, aventaja a cada uno de los evangelios canónicos. Ricci cree (pp. 68-71) que hay que explicar ese interés de Lucas no tanto por su temperamento y cultura social como por la fuente o tradición especial de que disponía, la cual era transmitida por mujeres. Como en otros lugares de su libro, Ricci incurre aquí en una especulación sumamente imaginativa.

[131] Entre las obras apócrifas del período patrístico que contienen referencias a María Magdalena, a menudo presentada como una seguidora predilecta de Jesús, figuran el *Evangelio de Tomás* copto, el *Evangelio secreto de Tomás*, el *Evangelio de María*, *Pistis Sophia*, la *Sabiduría de Jesucristo*, el *Diálogo del Salvador*, el *Evangelio de Felipe* y los *Hechos de Felipe*, sobre todo esto, *cf.* Raymond E. Collins, "Mary (Magdalene)", en *Anchor Bible Dictionary* IV, 579-81.

[132] En el texto griego del *Evangelio de Pedro* 12,50-51 se puede leer: ὀρθρου δε της κυριακης Μαριαμ ἡ Μαγδαληνη μαθητρια του κυριου .. ἠλθεν επι το μνημειον ("el domingo, a primera hora de la mañana, María Magdalena, una discípula del Señor... fue al sepulcro"). Un texto griego y su comentario crítico se encuentran en M. G. Mara (ed.), *Évangile de Pierre* (SC 201; París: Cerf, 1973) 62. Por supuesto, sólo podemos hablar de los fragmentos del *Evangelio de Pedro* que poseemos. En el actual estadio de la investigación, no es posible saber si la obra empleó μαθήτρια en la narración del ministerio público (de hecho, ni siquiera si lo narraba el *Evangelio de Pedro*). Un dato interesante es que incluso John Dominic Crossan (*The Cross That Spoke* [San Francisco: Harper & Row, 1988] 412), quien piensa que el núcleo primitivo del *Evangelio de Pedro* (un hipotético "Evangelio de la Cruz"), se retrotrae a los orígenes de la Iglesia, no incluye la referencia a María Magdalena como discípula en su hipotético "Evangelio de la Cruz". Sobre mi opinión de que el *Evangelio de Pedro* procede enteramente del siglo II y muestra conocimiento de algunos de los evangelios canónicos (en especial de Mateo), véase *Un judío marginal* I, 135-38, *cf.* Mara, *Évangile de Pierre*, 213-15; Frans Neirynck, "The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark", en F. van Segbroeck (ed.), *Evangelica*, 2 vols. (BETL 60 y 99; Leuven: Leuven University/Peeters, 1982, 1991) II, 715-72, esp. 732-49; Brown, *The Death of the Messiah* II, 1317-49. No es sorprendente que las relativamente escasas apariciones de μαθητρια en griego koiné se produzcan principalmente en textos filosóficos. En su *Biblioteca Histórica* II, 52.7, Diodoro de Sicilia (siglo I d. C.) usa la palabra una vez en sentido metafórico cuando dice que las artes humanas se hacen "discípulas" [μαθήτριας] de la naturaleza en cuanto comunican varios colores a los objetos; para el texto griego, *cf.* C. H. Oldfather et al. (eds.), *Diodorus of Sicily*, 12 vols. (Cambridge: Harvard University; London: Heinemann, 1933-1967) II, 56. En su obra *Vidas de los filósofos más ilustres* 4.2 y 8.42, Diógenes Laercio (siglo III d. C.) alude a discípulas de Platón y Pitágoras, el texto griego puede consultarse en R. D. Hicks (ed.), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols. (LCL; Cambridge, MA: Harvard University;

London Heinemann, 1925) I 374, II, 358 La otra forma del nombre femenino es tambien rara y no figura en ningun lugar del NT ni en la literatura cristiana primitiva Sin embargo, en su *Sobre la inmutabilidad de Dios,* 2 [5]), Filon escribe de Ana, la madre de Samuel 'de el (i e , Abrahan) Ana se convirtio en discipula y sucesora" En este contexto, Filon interpreta a Ana alegoricamente como el don de la sabiduria de Dios

[33] Bultmann (*Geschichte,* 33, 58 59) ve en este relato un apotegma biografico y una 'escena ideal' (por tanto, no historica) En cambio, Dibelius (*Formgeschichte,* 293), aun calificandolo de leyenda, admite que esta basado de algun modo en la realidad historica, opinion compartida por Marshall (*The Gospel of Luke,* 451) Sobre la presentacion de mujeres en Lucas Hechos en general y en Lc 10,38 42 en particular, vease Mary Rose D Angelo, Women in Luke-Acts A Redactional View' *JBL* 109 (1990) 441-61, esp 454-55 A mi no me convence el argumento, expuesto por D'Angelo, de que el intento redaccional de Lucas en el relato sobre Marta y Maria es desalentar con respecto al ministerio de la mujer en la Iglesia, o bien restringirlo, representandolo con los quehaceres del servicio en que esta ocupada Marta 1) El sentido de la afirmacion categorica de Jesus es que escuchar atentamente su palabra constituye lo unico necesario para todo discipulo o aspirante a serlo Esto es valido tanto para mujeres como para hombres, y en si no restringe el servicio femenino mas que el masculino 2) En el evangelio de Lucas (en contraste con los dos usos de Hechos), el verbo διακονεω ("servir" o "atender", la accion de Marta en 10,10) nunca es utilizado de forma directa e inequivoca con referencia a actividades "ministeriales" tales como proclamar la palabra, realizar servicios liturgicos o actuar como dirigente de una comunidad de fe En cambio, dicho verbo es empleado claramente en el sentido de servir a quien esta sentado a una mesa o desempeñar las funciones de anfitrion asi, p ej , 4,39, 12,37, 17,8 Este es tambien su significado en el discurso metaforico de Jesus durante la ultima cena en 22,26-27 ante unos discipulos egocentricos que discuten sobre quien es el mas grande, Jesus compara la propia conducta humilde respecto a ellos con la de la persona que sirve El verbo διακονεω es empleado aqui para describir su humilde actitud, no para definir alguna accion ministerial que realice, notese la frase "como el que sirve (ὡς ὁ διακονῶν) en 22,26 27 La imagen de atender a unos invitados es reforzada por el contexto general de la ultima cena y el vocabulario de Jesus (ο ἀνακειμενος ['el que se reclina a la mesa"] y'ινα εσθιητε και πινητε επι τῆς τραπεζης μου ['para que comais y bebais a mi mesa']), *cf* Collins, *Diakonia* 246-47 A lo largo del evangelio de Lucas, el nombre διακονια (servicio) se encuentra solo en 10,40 ("Marta estaba atareada con mucho servicio"), es en Hechos, no en el evangelio, donde claramente de nota varios tipos de servicio ministerial en la Iglesia 3) Tenemos aqui un buen ejemplo de una norma basica en exegesis el contexto inmediato, no el remoto, es la principal guia para la interpretacion de una unidad Dado que la escena descrita en Lc 10,38-42 consiste en la acogida (v 38 ὑπεδεξατο "recibido", "acogido como huesped") dispensada por Marta a un dignatario itinerante, la idea de hospitalidad y de servicio es el sentido natural, las supuestas alusiones al liderazgo dentro de la Iglesia cristiana en 10,38-41 rayan en alegoria patristica

Menos claro es el significado de διακονεω en Lc 8,3, la asistencia prestada por las mujeres a Jesus y los Doce durante los viajes por Galilea podria consistir en muchas clases de ayuda, no solo en el servicio a la mesa, si bien no hay que excluirlo necesariamente De modo similar, en Mc 6,38 41 se habla de discipulos varones que guardan y reparten alimentos En Jn 6,12 se dice explicitamente que es deber de los discipulos reunir las sobras En Jn 4,8 31, discipulos varones (*cf* v 27) compran alimentos (*cf* v 27) y luego tratan de servir con ellos a Jesus A la vista de todos estos pasajes, resulta extraño que algunos comentaristas insistan en hablar de la 'servil tarea de buscar, preparar o servir comida a Jesus y sus discipulos, vease, p ej , Collins, *Diakonia,*

245 Los evangelios no parecen ver tal actividad como servil De hecho, dentro del círculo de Jesus y sus discípulos, el 'servicio relativo a los alimentos es atribuido mucho mas explícitamente a adeptos varones que a mujeres

[34] Vease en Hch 22,3 cómo Saulo/Pablo dice haber sido educado en la Tora a los pies de Gamaliel (¿hay un eco de esta idea en Lc 8,35 + 38 39?) De sentarse a los pies del maestro habla tambien la literatura rabínica posterior, v gr , m *Abot* 1,4

[35] Probablemente debemos ver un juego de palabras en el empleo de μεριδα en Lc 10,42 una 'porcion" de la comida que Marta prepara con tanta preocupacion y ajetreo, cuando bastaria un solo plato, y 2) una 'parte' o 'participacion" en la salvacion que Jesus trae a este mundo esto es lo que ha elegido Maria al escuchar a Jesus La limitacion de μεριδα a una literal "porcion de alimento" podria haber contribuido al deseo de los evangelistas de 'mejorar' el texto Pese a la confusa situacion textual, "una sola cosa es necesaria' es posiblemente la lectura original, vease Aelred Baker, One Thing Necessary' *CBQ* 27 (1965) 127-37, Morley Stevenson, "Martha und Mary' *ExpTim* 28 (1916 17) 478, Metzger, *Textual Commentary* 129, Witherington *Women,* 102 3 En esto difiero de Gordon D Fee (' 'One Thing Needful'? Luke 10,42', en *New Testament Textual Criticism* [Bruce M Metzger Festschrift, Oxford Clarendon, 1981] 61-75), quien ofrece un excelente estudio de los datos, opiniones y argumentos, sobre la cuestion, vease tambien Erling Laland, 'Die Martha-Maria Perikope Lukas 10,38 42" *ST* 13 (1959) 70-85, Monika Augsten, "Lukanische Miszelle' *NTS* 14 (1967-68) 581 83

[136] Richard A Horsley (*Jesus and the Spiral of Violence Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* [San Francisco Harper & Row, 1987] 209-84) examina la importante cuestion de la interaccion practica de Jesus con comunidades locales, pero, aparte de esta valiosa percepcion, las hipotesis que elabora son excesivamente imaginativas

[137] *Un judio marginal* II, 617-1038

[138] Desearia ser mas especifico sobre estos "grupos de apoyo', pero los datos no apoyan una ulterior especulacion, sobre un intento de especular sobre el tema, *cf* Richard A Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (New York Crossroad, 1989) 105-29 Horsley sugiere que el movimiento de Jesus' trato de revitalizar la vida local en comunidades rurales de la Palestina judia 'como comunidades familiares no patriarcales e igualitarias" (p 128)

[139] Algunos quiza preferirian contar estos adeptos sedentarios como un circulo que sumar a nuestros circulos concentricos Sin embargo, puesto que una de sus principales funciones (y una de las principales razones por las que sabemos de ellos) era extender la ayuda al Jesus itinerante y al grupo de discipulos itinerante con el, creo preferible considerarlos como auxiliares adscritos al segundo circulo

26

Jesús en relación con sus seguidores: Existencia y naturaleza de los Doce

I. Discípulos, apóstoles y los Doce: el problema de la terminología

Habiendo examinado el círculo externo de las multitudes y el círculo medio de los discípulos, dirigimos ahora nuestra atención al círculo interno de los Doce[1]. Para empezar, no está de más efectuar algunas distinciones básicas en cuanto a la terminología. Empleo la expresión "los Doce" para designar un grupo especial de doce hombres que eran no sólo discípulos de Jesús, sino que además formaban un círculo interno en torno a él. Imito en esto a Marcos y Juan, quienes siempre hacen un empleo absoluto de "los Doce"; o lo que es lo mismo, nunca utilizan expresiones como "los doce discípulos" o "los doce apóstoles" (*cf.*, p. ej., Mc 6,7; Jn 6,67)[2].

Es en Mateo donde encontramos la expresión "los doce discípulos" (Mt 10,1; 11,1; posiblemente, 20,17). El problema con "los doce discípulos" consiste en que se podría interpretar como que el grupo llamado "los Doce" era equivalente al grupo de los discípulos. De hecho, a diferencia de Marcos, Mateo quizá pretende llevar a cabo esa identificación cuando habla de "los doce discípulos"[3]. Como ya hemos visto en nuestro estudio de los discípulos, el empleo de "los Doce" con el mismo valor que "los discípulos" no refleja la situación histórica del ministerio de Jesús. Por ejemplo, al recaudador de impuestos Leví se le atribuye la condición de discípulo (Mc 2,13-15), pero nunca aparece en la lista de los Doce (Mc 3,16-19). Del mismo modo, "el discípulo al que Jesús amaba" –muy probablemente, una presentación idealizada de algún seguidor histórico de Jesús residente en Jerusalén o en su zona circundante[4]–, mencionado por Juan, no parece haber pertenecido al grupo de los Doce. Así pues, en este examen inicial de los datos, evitaré regularmente la expresión mateana "los doce discípulos" porque se presta al equívoco.

Más todavía evitaré la tradicional expresión cristiana "los doce apóstoles", que puede dar lugar a confusión tanto conceptual como histórica[5]. Probablemente, durante el ministerio público, ni Jesús ni sus seguidores emplearon la palabra "apóstol" (en arameo, *šĕlîăḥ*; en griego, ἀπόστολος) como término fijo para un determinado grupo de adeptos. Como mucho, una palabra aramea como *šĕlîḥîn* ("mensajeros", "enviados") pudo haber sido utilizada para la ocasión concreta en que Jesús envió a los Doce en misión temporal. Tal podría ser el sentido de "apóstol" en sus raras apariciones en Marcos y Mateo (Mc 6,30; Mt 10,2). Sólo cuando vuelven los Doce de la misión temporal a la que Jesús los ha enviado, Marcos utiliza por primera vez en su evangelio dicha palabra: "Y los *apóstoles* se reunieron con Jesús" (6,30)[6]. El sentido de "apóstoles" es aquí simplemente "los enviados en misión, que acaban de volver de ella". A partir de este punto, concluida ya la misión, el término desaparece de Marcos. Similarmente, la única ocasión en la que Mateo emplea el término en su evangelio es al comienzo del discurso misionero, cuando Jesús se prepara para enviar a los Doce en su limitada misión a Israel (10,2)[7]. Así pues, en estos dos evangelios, "apóstol" es un término puramente *ad hoc* para designar la función que los Doce desempeñan temporalmente; son apóstoles sólo cuando están fuera, enviados en misión.

Fue en la Iglesia primitiva donde la palabra ἀπόστολος ("embajador", "mensajero") se empleó como designación fija de un grupo específico, si bien diferentes autores la utilizaron de modos diversos[8]. Lo que está fuera de duda es que, en las primeras décadas cristianas, "apóstol" tenía una gama de significados que iba mucho más allá de los Doce. El credo prepaulino citado por Pablo en 1 Cor 15,3-7 presenta una lista de personas que experimentaron apariciones del Jesús resucitado: "A Cefas, luego a los Doce, luego... a más de cinco mil hermanos... luego a Santiago, luego a todos los apóstoles", caso en que *todos* los apóstoles son evidentemente un categoría más amplia que la de los Doce.

Éste era el modo de hablar de la Iglesia primitiva prepaulina, que, en lo esencial, Pablo adoptó como propio[9]. Aunque, obviamente, no pertenecía al grupo de los Doce, Pablo reclamó apasionadamente el derecho al título de apóstol (p. ej., Gál 1,1.17; 2,8; 1 Cor 9,1-2; 15,9; 2 Cor 1,1; 11,5; 12,11-12; Rom 1,1.5). Irónicamente, no se sabe con certeza si Pablo consideraba apóstoles a todos los del grupo de los Doce[10]. De manera explícita atribuye el título de apóstol sólo a uno de sus miembros, Pedro (Gál 1,17-19; 2,8), aunque, en el contexto de Gál 2,1-10, Juan (el hijo de Zebedeo) también parece ser visto como apóstol. De un hombre llamado Andrónico y una mujer de nombre Junia, no pertenecientes al grupo de los Doce, dice Pablo que son insignes entre los apóstoles, y cristianos antes que él mismo (Rom 16,7)[11]. Pablo atestigua también la existencia de "apóstoles de las Iglesias", posiblemente enviados o misioneros de las

comunidades locales a los que se ha asignado alguna tarea determinada (2 Cor 8,23; Flp 2,25) [12].

La estrecha conexión –cuando no identificación total– existente entre los Doce y los apóstoles en el pensamiento cristiano posterior se debe principalmente a la teología de Lucas. En la versión lucana de la elección de los Doce (Lc 6,13), Jesús "reunió a sus *discípulos* [el grupo mayor] y *entre ellos* eligió doce, a quienes llamó también *apóstoles*". Este texto no prueba que, para Lucas, sólo los Doce eran apóstoles, pero sí que el evangelista no extendía indiscriminadamente el título de apóstol a todos los discípulos de Jesús y que lo relaciona de modo especial con ese reducido número de personas [13]. En el relato de la misión de los Doce, Lucas introduce el discurso misionero declarando que Jesús convocó a los Doce (9,1); cuando éstos vuelven de su misión e informan sobre ella a Jesús, Lucas habla del regreso de "los apóstoles" (9,10) [14]. Al comienzo de Hechos, Lucas subraya la necesidad de cubrir el puesto del traidor Judas (Hch 1,12-26). Luego, habiéndose echado a suertes, sale elegido Matías para asumir la función de apóstol (ἀποστολή) que Judas abandonó, y, en consecuencia, queda asociado a "los once apóstoles". El hecho de que Matías hubiera sido ya testigo del ministerio y resurrección de Jesús (Hch 1,21-22) y no le hubiese sido conferido el "apostolado" (ἀποστολῆς, v. 25) hasta su elección para añadirse a "los once apóstoles" induce a pensar que Lucas identifica el grupo de los Doce con el grupo de los apóstoles [15].

Pero la cuestión no está totalmente clara. A diferencia de Mateo, con su sorprendente aunque excepcional uso en 10,2 ("los doce apóstoles"), y de Ap 21,14 ("los doce apóstoles del Cordero"), Lucas-Hechos nunca emplea la expresión "los doce apóstoles", la cual iba a pasar a ser una fórmula fija en la Iglesia de tiempos posteriores. Además, mientras que en su evangelio nunca identifica como apóstol a nadie no perteneciente al círculo de los Doce, Lucas se aparta de esa línea en Hch 14,4 + 14, donde Bernabé y Pablo son llamados "los apóstoles". No es claro si esta divergencia de su uso habitual es debida a que en este pasaje Lucas esté utilizando una fuente distinta, a que "apóstoles" tenga aquí el sentido especial de misioneros cristianos enviados en misión temporal por la Iglesia de Antioquía o a que Lucas no identifique los apóstoles con los Doce tan estrechamente como afirman algunos críticos [16]. Baste decir que Lucas es el autor neotestamentario que con más asiduidad emplea las expresiones "los Doce" (o "los Once") y "los apóstoles" como intercambiables o muy relacionadas entre sí. Por ello este evangelista sirve de principal catalizador para la posterior costumbre cristiana de hablar de "los doce apóstoles".

Este rápido examen nos ha permitido apreciar lo variados y a veces confusos que son los usos de "Doce", "discípulos" y "apóstoles" en el

NT. Para evitar tal confusión terminológica, en lo que sigue imitaré a Marcos y Juan hablando simplemente de los Doce[17]. Naturalmente, lo primero que nos debemos preguntar es si el grupo llamado de los Doce existió durante el ministerio del Jesús histórico. Una vez comprobada la existencia del grupo, será el momento de proceder a preguntarnos por sus características y funciones.

II. La existencia de los Doce durante el ministerio de Jesús

Quizá se sorprendan algunos lectores al verme presentar argumentos sobre la existencia de un grupo especial compuesto por doce seguidores de Jesús durante su ministerio público. Sin embargo, a lo largo del siglo XX, cierto número de críticos relevantes han considerado probable o cierto que el grupo de los Doce surgió realmente en la Iglesia primitiva y luego fue retrotraído al ministerio de Jesús[18]. De ahí la necesidad de aplicar los criterios de historicidad a los datos neotestamentarios para comprobar si los Doce existieron como grupo durante el ministerio de Jesús.

A. *Primer criterio: testimonio múltiple*

En primer lugar, la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesús está avalada por el criterio del *testimonio múltiple de fuentes y formas.*

1) Marcos menciona a los Doce en su evangelio diez u once veces: 3,14 (y, posiblemente, v. 16); 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43. En décadas recientes, algunos exegetas del NT han prestado gran atención a la descripción redaccional de los Doce ofrecida por Marcos (descripción que algunos críticos juzgan totalmente negativa)[19]. Dado el enfoque teológico de los Doce en Marcos, se supone que la mayor parte de las referencias marcanas a los Doce –o acaso todas ellas– proceden de la actividad redaccional del evangelista[20]. Pero esta conclusión no se subsigue necesariamente. Para empezar, como señala Ernest Best, "discípulos", no "los Doce", es con mucho la expresión preferida de Marcos para designar a los devotos seguidores de Jesús[21]. La mayoría de los críticos, sin embargo, nunca deducirían de esto que los discípulos sean una creación puramente redaccional del evangelista.

Además, hay razones válidas para pensar que al menos algunas de las referencias de Marcos a los Doce provienen de la tradición llegada a él. Basándose en los minuciosos análisis de Karl Kertelge y Günther Schmahl, Wolfgang Trilling opina que si bien muchas de esas referencias podrían ser

redaccionales, al menos dos de ellas parecen firmemente enraizadas en la tradición premarcana[22].

a) La primera referencia se encuentra en la introducción a la lista de doce nombres ofrecida en Mc 3,16-19, material que la mayor parte de los críticos reconocen como tradición premarcana[23]. Por supuesto, Mc 3,13-19 (la elección de los Doce y la enumeración de sus nombres), en su estado actual, es producto de la composición marcana. No obstante, las varias repeticiones, los incisos y las alteraciones sintácticas de ese texto crean la impresión general de que Marcos reelabora y explica allí una tradición anterior, posición sostenida por la mayoría de los comentaristas. Además, como luego veremos, Lucas tiene una tradición de los doce nombres independiente; de modo que la lista marcana de los doce nombres no es una creación a partir de la nada. Así pues, la frase introductoria de Mc 3,14 ("y designó [= eligió, nombró] doce") –o una fórmula similar– habría figurado en la tradición como título o introducción de la lista[24]. Mc 3,16a ("y constituyó los Doce") podría representar una forma alternativa de la introducción de la lista, pero, por desdicha, no se sabe con certeza si el v. 16a pertenece al texto marcano original o si es una glosa introducida en época posterior[25].

b) La designación "los Doce" tiene también raíces en la tradición premarcana de la pasión, específicamente en la referencia a Judas como "uno de los Doce" (εἷς τῶς δώδεκα) en 14,43, cuando, "entregando" a Jesús en Getsemaní, da lugar a su prendimiento[26]. La expresión "uno de los Doce" se emplea también en alusión a Judas en 14,10.20, aunque algunos autores ven en estos casos redacción marcana. De todos modos, resulta evidente que la designación de Judas como "uno de los Doce", precisamente cuando se está hablando de su traición, no es una invención marcana; y más teniendo en cuenta que, como veremos después, la tradición independiente utilizada por Juan emplea la misma designación al hablar de la traición de Judas ("Judas... lo iba a entregar, [aunque era] uno de los Doce": 6,71). En suma, el grupo llamado los Doce no es una invención puramente marcana, sino que ya existía en la tradición (o tradiciones) que heredó, especialmente en la lista de los Doce y en la tradición sobre Judas.

2) Las listas de los Doce pueden arrojar más luz sobre la cuestión. Aunque Mateo y Lucas dependen casi totalmente de Marcos en sus referencias a los Doce[27], las ligeras diferencias en las enumeraciones de los miembros del grupo por parte de los evangelistas (Mc 3,16-19 || Mt 10,2-4 || Lc 6,14-16 || Hch 1,13) podrían indicar que, en este material, Mateo y/o Lucas representan una tradición independiente relativa a los Doce. Si éste es el caso, entonces la idea generalmente compartida de que la lista de los Doce recogida en Mc 3,13-19 procede de una tradición premarcana es-

taría confirmada por los paralelos independientes obtenidos de M y/o L. El cuadro subsiguiente ofrece una visión panorámica de las cuatro diferentes listas de los Doce y parece indicar que los nombres contenidos en ellas fueron transmitidos por más de una tradición cristiana primitiva[28].

Listas de los Doce

Marcos 3,16-19	Mateo 10,2-4	Lucas 6,14-16	Hechos 1,1
Primer grupo de cuatro			
Simón Pedro	Simón Pedro	Simón Pedro	Pedro
Santiago (hijo de Zebedeo	Andrés, su hermano	Andrés, su hermano	Juan
Juan, hermano de Santiago	Santiago [de] Zebedeo	Santiago	Santiago
Andrés	Juan, su hermano	Juan	Andrés
Segundo grupo de cuatro			
Felipe	Felipe	Felipe	Felipe
Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás
Mateo	Tomás	Mateo	Bartolomé
Tomás	Mateo el recaudador de impuestos	Tomás	Mateo
Tercer grupo de cuatro			
Santiago [hijo de] Alfeo	Santiago, [hijo de] Alfeo	Santiago [hijo de] Alfeo	Santiago [de] Alfeo
Tadeo[29]	Tadeo	Simón el Zelota[30]	Simón el Zelota
Simón el Cananeo	Simón el Cananeo	Judas [de] Santiago	Judas [de] Santiago
Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote	—

Lejos de tratarse de variaciones en las listas de los Doce que puedan arrojar dudas sobre la existencia del grupo en tiempos de Jesús, las discrepancias de los sinópticos en sus listas apuntan hacia una primitiva tradición oral que sufrió algunos cambios antes de que fueran escritos los evangelios[31]. De hecho, las variaciones son escasas. Pese a las declaraciones excesivamente radicales de algunos autores sobre disparidades en las listas, sólo hay una diferencia básica en los nombres: en vez del "Tadeo" mencionado en décimo

lugar por Marcos y Mateo, Lucas (en Lc 6,16 y en Hch 1,13) tiene a "Judas [el hijo] de Santiago" en lugar undécimo. Por lo demás, no sólo coinciden los otros once nombres, sino que el orden básico de enumeración (tres grupos principales de cuatro nombres cada uno) es el mismo.

El primer grupo de cuatro nombres empieza con Pedro y en todos los casos continúa (en diferente orden) con Santiago y Juan (los hijos de Zebedeo), más Andrés, el hermano de Pedro. El segundo grupo de cuatro nombres empieza siempre con Felipe y continúa en las cuatro listas (aunque en orden diverso) con Bartolomé, Mateo y Tomás. El tercer grupo de cuatro nombres empieza siempre con Santiago [el hijo] de Alfeo y en todos los casos prosigue con Simón el Cananeo [= Simón el Zelota] y Judas Iscariote (siempre al final de la lista). La única variación en los nombres –Tadeo o Judas el hijo de Santiago– se encuentra en el tercer grupo, lo cual no constituye una sorpresa. Comprensiblemente, los miembros de los Doce menos conocidos y, por lo mismo, más fáciles de olvidar quedaron relegados al grupo final, con la sola excepción de Judas Iscariote, quien, pese a ser conocidísimo, fue colocado al final del todo por razones obvias. Si se considera que esta lista de doce hombres (muchos de ellos, desconocidos) fue transmitida oralmente durante la primera generación cristiana, y tal vez durante la segunda, lo sorprendente es que en el total de las cuatro listas sólo cambie un nombre: Tadeo frente a Judas el hijo de Santiago.

Algunos comentaristas han explicado este único cambio como la doble denominación de una misma persona, pero tal juicio huele a armonización[32]. La variación podría reflejar simplemente el hecho de que los Doce perdieron rápidamente importancia como grupo en la Iglesia primitiva, y el recuerdo de ellos no se conservó del todo en la memoria colectiva. Otra posible causa de la variación podría ser que el ministerio de Jesús duró dos años y algunos meses. Considerando las rigurosas exigencias de Jesús, por las que los Doce habían dejado familia, casa y bienes para acompañarlo continuamente en sus recorridos de predicación por Galilea y Judea, no debemos asombrarnos de que, en algún momento a lo largo de los dos años de ministerio, al menos algún miembro hubiese abandonado el grupo. Múltiples razones se podrían sugerir para su marcha: salida voluntaria, expulsión por parte de Jesús, enfermedad e incluso muerte. Cualquiera que fuere la causa, muy posiblemente Jesús habría sustituido a ese miembro de los Doce con otro discípulo. Sustitución, por cierto, muy significativa en sí. Los Doce eran importantes precisamente porque, formando tal número, simbolizaban y encarnaban las esperanzas escatológicas israelitas y el mensaje escatológico de Jesús: la restauración y salvación de todo Israel, de las doce tribus, en los días finales[33].

Dadas las variaciones relativamente menores en los doce nombres en un contexto de coincidencia general, ¿hay razón suficiente para pensar que

Mateo y/o Lucas conocían otra lista que la recibida del evangelio de Marcos? ¿O pueden explicarse mejor las variaciones en Mateo y Lucas/Hechos simplemente como cambios redaccionales en la lista de Marcos? La respuesta puede diferir según se trate de Mateo o Lucas.

a) Las dos notables divergencias de Mateo con respecto a Marcos son explicables por la actividad redaccional de Mateo y su perspectiva teológica.

1º. Como muestra el conjunto del evangelio, Mateo gusta del equilibrio en la composición; a menudo introduce un nuevo orden en el material tomado de Marcos y Q para disponerlo por partes con igual número de elementos. Por eso no resulta sorprendente que reordene el primer grupo de cuatro nombres, subiendo a Andrés desde el cuarto al segundo puesto para obtener dos parejas de hermanos seguidas[34]. Realizados los emparejamientos en el primer grupo, Mateo sigue uniendo los nombres de dos a lo largo de la lista de los Doce: v. gr., "Felipe *y* Bartolomé, Tomás *y* Mateo". Quizá es una compensación que él ofrece por no haber tomado la declaración marcana de que Jesús envió a los Doce "de dos en dos" (Mc 6,7).

2º. Las variaciones en el segundo grupo de cuatro nombres son también debidas a la actividad redaccional del evangelista: cambia el nombre de Leví, el recaudador de impuestos de Mc 2,14, por el de Mateo, el recaudador de impuestos de Mt 9,9. Así asegura que cada uno de los individuos mencionados por su nombre y llamados al discipulado directamente por Jesús aparezca en la lista de los Doce[35]. La redacción mateana subraya la identificación entre ambos personajes añadiendo a Mateo la expresión "el recaudador de impuestos" (ὁ τελώνης). Pero ¿por qué el nombre de Mateo es el último del segundo grupo? Puesto que ninguno de los tres nombres restantes lleva unida una descripción, quizá pensó el evangelista que la lectura de la lista ganaría en fluidez si colocaba la expresión más extensa, "Mateo el recaudador de impuestos", en el último lugar de este segundo grupo.

En suma, parece probable que la enumeración de los Doce ofrecida por Mateo pueda explicarse simplemente como una reelaboración redaccional de la lista de Marcos. Pero la certeza sobre esto no es absoluta. La relación de los Doce incluida en Hechos sitúa también a Mateo al final del segundo grupo de nombres; sólo estas dos listas coinciden en ello. Aunque tal correspondencia me parece más bien fruto de la casualidad, nos avisa de que no debemos emitir juicios con excesivo convencimiento[36].

b) El caso de Lucas-Hechos es distinto y más complicado. Empezando por el evangelio: algunas de sus divergencias con respecto a Marcos pueden deberse, como en la lista de Mateo, a mejoras estilísticas. Por ejemplo, probablemente Lucas, como Mateo, pensó que, poniendo a Andrés

inmediatamente después de Pedro para crear dos parejas de hermanos producía un mejor efecto[37]. Lucas tiende a evitar las palabras hebreas y arameas en su evangelio, por lo cual es comprensible que ofrezca una traducción de Simón el Cananeo: Simón el Zelota.

Con todo, hay una desconcertante variación en Lucas que no tiene paralelo en Mateo. En vez de Tadeo, mencionado por Marcos y Mateo en segundo lugar dentro del tercer grupo de nombres, Lucas enumera a Judas de Santiago en tercer lugar, después de haber subido a Simón al segundo puesto. Este "Judas de Santiago" se encuentra en el mismo lugar en la lista de Hechos. Tal cambio no tiene explicación en razones estilísticas ni, al parecer, en finalidades teológicas. Lucas nunca menciona a Judas de Santiago fuera de sus dos listas; este personaje no es más conocido ni teológicamente más importante que Tadeo, al que reemplaza. La existencia de otro Judas (aparte de Judas Iscariote) entre los discípulos más allegados a Jesús cuenta con apoyo independiente en una tradición suelta incluida en el relato de la última cena del cuarto evangelio: "Judas, no el Iscariote", que no es mencionado en ningún otro lugar de Juan, aparece de repente para plantear una pregunta a Jesús (Jn 14,22)[38]. Así, puesto que la sustitución de Tadeo por Judas de Santiago no puede ser atribuida a redacción lucana, y dado que de la existencia de otro Judas hay un testimonio independiente en el cuarto evangelio, la explicación más natural es que Lucas encontró este nombre en la lista que había heredado de su tradición L. Por decirlo brevemente: Lucas, más que Mateo, nos brinda sólidos indicios de la existencia de una lista de los Doce independiente de la marcana[39].

c) No sabemos con certeza si Hechos nos proporciona otra tradición independiente. Como en el caso de Mateo, creo que las notables diferencias con respecto a Marcos se explican por la actividad redaccional lucana[40]. En Hch 1,13, Lucas parece mezclar la tradición recibida de Marcos con la suya especial (L); la lista resultante de esa combinación produce la impresión de haber sido modificada adicionalmente por las preocupaciones redaccionales de Lucas en Hechos. Sin embargo, como veremos, una sola divergencia resulta difícilmente explicable por un motivo concreto, de modo que parece sobrar cualquier afirmación categórica que se haga al respecto.

Las diferencias más significativas que se encuentran en la lista de Hch 1,13 comparada con Lc 6,14-16 son las siguientes:

1ª. En el primer grupo de nombres, Lucas sigue a Marcos, manteniendo en cuarto lugar a Andrés.

2ª. Con la vista puesta en lo que ocurrirá en los Hechos de los Apóstoles, Lucas, por única vez en cualquiera de las listas, reordena los nombres de los dos hijos de Zebedeo, poniendo a Juan antes de Santiago en Hch 1,13. Probablemente, este cambio refleja dos aspectos de lo narrado

sobre los Doce en los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles: Juan aparece regularmente junto con Pedro, y Santiago es el primero de los Doce en morir y, por tanto, en salir de la narración de Hechos.

3ª. El segundo grupo de nombres resulta un tanto desconcertante, puesto que su orden es único entre todos los de las cuatro listas: Felipe, Tomás, Bartolomé y Mateo. No hay una razón aparente para el cambio, puesto que tanto en la enumeración marcana de Mc 3,16 como en la lucana de Lc 6,14-15 se lee: Felipe, Bartolomé, Mateo y Tomás. Esta divergencia en el orden es el único argumento con que cuenta la idea de una tradición independiente en Hch 1,13[41].

4ª. La diferencia final se halla en el tercer grupo de nombres: la omisión de Judas Iscariote. Ésta se explica fácilmente por la traición de Judas, que ya ha sido narrada en el evangelio (Lc 22,3-5.22-23.47-48), y por la ignominiosa muerte de Judas, que está a punto de ser narrada en Hechos (1,16-26).

En suma, los resultados de este examen son variados. A mi entender, la lista de Mateo es tan sólo un producto de su redacción de la lista marcana; no se percibe en ella ninguna tradición independiente. Más problemas presenta la lista en Hechos, aunque tiendo a creer que ésta consiste simplemente en una combinación de las listas ofrecidas por los evangelios de Marcos y Lucas con ulteriores modificaciones debidas al programa de Lucas en Hechos. Ciertamente, el cambio del orden de los nombres en el segundo grupo no es fácil de explicar; quizá podría ser atribuido a un deseo de variedad o a razones puramente estilísticas. A diferencia, empero, de la relación mateana de los Doce, la lista que Lucas presenta en su evangelio (6,14-16) no parece explicable simplemente como una reelaboración de la marcana por motivos estilísticos o teológicos. La sustitución de Tadeo por Judas de Santiago no encuentra explicación en el programa teológico ni en las preferencias estilísticas de Lucas. Por eso me parece más probable que Lc 6,14-16 represente una tradición sobre los nombres de los Doce independiente de la lista ofrecida por Mc 3,16-19. Tenemos, pues, que la tradición L y la tradición marcana atestiguan tanto la existencia de los Doce en vida de Jesús como los nombres de los individuos que formaban ese grupo.

3) Aparte de la tradición de Marcos y probablemente la de L, la tradición joánica ofrece un testimonio independiente sobre los Doce durante el ministerio de Jesús. El hecho de que sean mencionados en el cuarto evangelio es sumamente significativo, porque Juan no tiene especial interés por el grupo llamado de los Doce. La tradición joánica nombra importantes discípulos o adeptos de Jesús (v. gr., Natanael y Lázaro) que no figuran en los elencos sinópticos de los Doce, y el anónimo "discípulo al que Jesús amaba", el modelo de discípulo, no parece ser uno de los Doce.

Las pocas menciones de este grupo presentes en Juan dan la impresión de reliquias o fósiles incrustados en la tradición joánica primitiva.

En la narración joánica del ministerio público, las referencias a los Doce están concentradas –y, de hecho, aisladas– al final del discurso sobre el pan de la vida, en el cap. 6. Ante la deserción de muchos de sus discípulos, Jesús pregunta a los Doce si ellos lo abandonarán también (6,67). Pedro, actuando de portavoz, proclama su fe en Jesús como el Santo de Dios (vv. 68-69). Casi en tono de triste meditación, Jesús replica con una pregunta retórica (v. 70): "¿No os he elegido yo a los doce, y [sin embargo] uno de vosotros es un diablo?". En uno de sus característicos apartes, el evangelista explica al lector la lacónica profecía de Jesús (v. 71): "Hablaba de Judas, [el hijo] de Simón Iscariote, porque era el que lo iba a entregar, [aunque] era uno de los Doce" [42]. Y, realidad notable, aquí se agotan las referencias directas a los Doce en la narración joánica del ministerio público. Quizá no por casualidad estas referencias se encuentran reunidas al final del capítulo 6, el único de Juan paralelo a la relación del ministerio galileo en los sinópticos, especialmente el "ciclo del pan" de Mc 6-8, que culmina en la confesión de fe realizada por Pedro en Cesarea de Filipo.

Hay una referencia más a los Doce, pero está conectada sólo indirectamente con el ministerio público. En Juan 11,16, mientras Jesús se prepara para ir a Betania a resucitar a Lázaro, Tomás, "el llamado Dídimo [el Mellizo]", dice tristemente "a sus condiscípulos": "Vamos también nosotros para morir con él". En 14,5, Tomás reaparece brevemente en la última cena y pregunta quejumbroso: "Señor, no sabemos adónde vas. ¿Cómo podemos saber el camino?". Es, sin embargo, sólo en una de las apariciones postpascuales donde Tomás es introducido con la identificación específica: "Tomás, uno de los Doce, llamado Dídimo" (20,24).

Así, directa o indirectamente, el cuarto Evangelio, que no cuenta con una lista formal de los Doce, presenta a Pedro, Tomás y Judas como miembros del grupo. Aunque Andrés y Felipe nunca son identificados como pertenecientes a él, quizá en su prominencia durante todo el ministerio público como un *par* de discípulos próximos a Jesús (1,35-46; 6,5-8; 12,21-22; *cf.* 14,8-9) se podría ver un indicio de que también eran conocidos en la tradición joánica como miembros de los Doce. Lo revelador, sin embargo, es que esta información debemos ir extrayéndola de fragmentos de una tradición sobre los Doce que quizá pudo tener alguna importancia en la comunidad joánica primitiva, pero que, por lo que parece, carecía de gran interés para el cuarto evangelista. Se trata de una tradición muy diferente de la que encontramos en los sinópticos, con su precisa enumeración de los Doce y su énfasis en ellos durante la primera parte de la tradición correspondiente a la pasión de Jesús.

4) Aparte de Marcos, Juan y, probablemente, L, podría haber una referencia indirecta a los Doce[43] en la tradición Q, si bien tal juicio depende de cómo se reconstruya la tradición subyacente a Mt 19,28 || Lc 22,30. Los evangelistas han situado este *logion* de Q en contextos sorprendentemente dispares, ninguno de los cuales ofrece todas las garantías de ser el marco original del dicho[44]. Mateo inserta el *logion* en la enseñanza de Jesús sobre los peligros de la riqueza y la recompensa que espera a los discípulos que, por él, abandonan familia y casa (Mt 19,23-30; *cf.* Mc 10,23-31); el contexto más amplio es el viaje de Jesús a Jerusalén para la Pascua y la pasión. En cambio, Lucas ha colocado el *logion* de Q en el minidiscurso que pronuncia Jesús en la última cena. La necesidad de adaptar el dicho a cada contexto podría ayudar a entender por qué la primera parte del dicho es tan diferente en Mateo y Lucas y refleja las preocupaciones redaccionales del respectivo evangelista[45]. Sin embargo, en ambos casos, las palabras finales son básicamente las mismas, con las que Jesús hace una promesa escatológica a ciertos discípulos[46]:

MATEO 19,28	LUCAS 22,30
vosotros[47]	os sentaréis
en *doce* tronos	en tronos
para juzgar a las doce tribus	para juzgar a las doce tribus
de Israel	de Israel

Aunque sólo tuviéramos la forma lucana del dicho, el contexto ofrecido por Lucas, en el que Jesús se dirige sus discípulos más allegados con la promesa de que "juzgarán" (= ¿gobernarán?, ¿obtendrán justicia para?, ¿*pronunciarán sentencia sobre*?)[48] a las *doce* tribus de Israel, podría implicar que los destinatarios del discurso son los Doce. Pero sólo la forma mateana del dicho deja esto explícito. Nos encontramos, por tanto, ante el problema de si Lucas ha suprimido el adjetivo "doce" antes de "tronos" o si Mateo lo ha añadido. Se pueden elaborar argumentos a favor de una u otra posición, pero creo más probable la supresión de dicho adjetivo por parte del tercer evangelista.

Primero: a través del contexto más amplio, Lucas aclara que él está pensando en los Doce, "a quienes Jesús dio el nombre de apóstoles" (Lc 6,13). Sólo Lucas refiere al comienzo de la ultima cena que "Jesús se reclinó a la mesa y los *apóstoles* [se reclinaron] con él" (22,14; la fuente de Lucas, Mc 14,17, habla de "los Doce"). En el *logion* de Q, a los mismos destinatarios del discurso en el v. 30 se dirige Jesús en el v. 28, elogiándolos como "los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas", una buena descripción, en el pensamiento lucano, de quienes formaban el grupo de los Doce (*cf.* Hch 1,21-22). Así pues, a diferencia del contexto de Mateo en el cap. 19, que habla sólo de discípulos, el contexto de Lucas deja ya

bastante claro que el auditorio al que Jesús se dirige son los Doce, inferencia reforzada con la mención de las *doce* tribus en el dicho. Realmente, dado el característico cuidado de Lucas por el estilo y su afán de evitar repeticiones innecesarias, es perfectamente comprensible que suprimiese el adjetivo "doce" delante de "tronos" para evitar su reiteración en el brevísimo espacio de tres palabras[49].

Segundo: el contexto elegido por Lucas, la última cena, podría haber inducido al evangelista a eliminar la referencia explícita a los *doce* tronos del juicio final. En el orden lucano del material de la última cena, Jesús acaba de predecir la traición de Lucas, "uno de los Doce" (*cf.* Lc 22,3.47). Por tanto, como es obvio, aun siendo uno de los Doce en el momento de celebrarse la última cena, no perseverará hasta ser uno de los que se sienten en los doce tronos el día de juicio, y Matías ocupará su puesto (Hch 1,15-26). Lógicamente, Lucas desea amortiguar un aparente conflicto entre una profecía de condenación y una profecía de recompensa para la misma persona (Judas). O, dicho más llanamente, desea evitar la embarazosa situación de presentar a Jesús formulando una profecía sobre los Doce que no se cumple en uno de sus miembros. Ello le habría llevado a suprimir la referencia a los doce tronos[50].

En cambio, como Mateo inserta el dicho de Q en una enseñanza sobre el discipulado durante el viaje a Jerusalén, y puesto que Judas no es mencionado ni tan siquiera pensado en el contexto amplio de Mateo, este evangelista no siente el problema del conflicto ni de la embarazosa situación mencionada. De hecho, como en Mateo el contexto precedente habla sólo de discípulos que siguen a Jesús (v. gr., 19,10.13.23.25), *no* de "los Doce" ni de "los doce discípulos", se hace necesario conservar en el dicho "doce" delante de "tronos" para aclarar debidamente quiénes son las personas a las que alude la promesa. En conjunto, pues, parece más probable que la referencia a "*doce* tronos" y, por tanto, al círculo de los Doce sea original en el dicho Q[51].

Esta promesa a los Doce tiene perfecto sentido en el contexto más amplio de las esperanzas escatológicas judías en general y la proclamación escatológica de Jesús en particular, como quedó resumido en el volumen II de *Un judío marginal*[52]. En otras palabras, la promesa central de Mt 19,28 par. satisface los requisitos del criterio de coherencia. Incluso en la literatura pseudoepigráfica no apocalíptica (p. ej. Tob 13; Eclo 36,1-17) se expresa la esperanza en la reunión o reconstitución de las tribus de Israel al final de los tiempos[53]. Tal esperanza concuerda perfectamente con el anuncio de la venida del reino de Dios, puesto que Jesús dirigía ese anuncio no al mundo indiscriminadamente, sino a Israel en su tierra prometida. Como reflejo de su misión orientada a todo Israel en el tiempo final, Jesús creó el gru-

po llamado de los Doce, número que simbolizaba, prometía y (dada la fuerza dinámica atribuida a las acciones simbólicas de los profetas) iniciaba la reunión de las doce tribus. En consecuencia, dentro de su visión profética general de la venida de Dios para reinar sobre Israel al final de los tiempos, Jesús promete en Mt 19,28 que su círculo íntimo de los Doce, el profético signo y comienzo de la reunión de las doce tribus, compartirá el gobierno (¿o juicio?) de Israel reconstituido. Así pues, Mt 19,28 par. proporciona más que una simple indicación de la existencia histórica de los Doce. Ofrece una importante declaración de la visión escatológica de Jesús y de su propósito al crear los Doce como parte de esa misión.

De hecho, es una visión que tiene mucho más sentido dentro del marco del ministerio de Jesús que en el contexto de la Iglesia de la primera generación, donde los Doce, como grupo escatológico (especialmente en relación con la idea de reconstituir las doce tribus) se eclipsan con sorprendente rapidez. A la luz de la fulminante desaparición de los Doce como grupo visible e influyente en la Iglesia primitiva (a diferencia de algunos individuos prominentes, como Pedro) se podría elaborar algún tipo de argumento basado en la disimilitud o discontinuidad. En el AT, en la literatura intertestamentaria y en el NT abundan las referencias al juicio de Israel, así como las descripciones verbales de ese juicio, incluidas escenas de tribunales y tronos con diversos ocupantes. Sin embargo, en ningún otro lugar de la literatura judía anterior a Jesús o de su época encontramos la imagen de doce hombres sentados en tronos y compartiendo la prerrogativa divina de juzgar (o gobernar) al Israel escatológico. En el NT se asigna a los Doce distintas funciones y se los describe tanto de modo positivo como negativo, pero la función que se les marca en Mt 19,28 par. no tiene paralelo.

Así pues, en comparación con el judaísmo precristiano y con el resto del NT, la descripción que Jesús hace de los Doce y el papel que les adscribe en Mt 19,28 par. resultan únicos [54]. Su discontinuidad en este punto tanto con el judaísmo como con el cristianismo primitivo induce a atribuir preferentemente el dicho al Jesús histórico. Hasta tal punto que quien pretenda afirmar que es en realidad una creación de la Iglesia primitiva deberá responder a una difícil pregunta: ¿por qué habría creado esa Iglesia un dicho (atribuido al Jesús terreno durante su ministerio público) que de hecho prometía al traidor Judas Iscariote un trono en el cielo y poder en el juicio final? [55] Resulta, pues, que los criterios de coherencia, discontinuidad y dificultad apoyan la idea de que el origen del dicho está en el ministerio de Jesús [56].

A mi argumento, en su conjunto, se podría presentar una pequeña objeción, que es preciso afrontar. Aun admitida la presencia de una alusión a

los Doce en Mt 19,28 par., ésta es la única vez que dicho grupo aparece en Q. Algunos críticos, como Philipp Vielhauer, utilizan esto como un argumento contra la existencia de los Doce en vida de Jesús[57]. Pero se trata de un argumento muy curioso, puesto que la palabra "discípulo" (μαθητής) es casi igual de rara en Q que las referencias a los Doce. Sólo hay dos apariciones absolutamente claras de "discípulo" en Q (Mt 10,24 || Lc 6,40; Mt 11,2 || Lc 7,18); todos los otros casos sugeridos se encuentran en Mateo o Lucas, pero no en ambos evangelios[58].

Más sorprendente todavía es el hecho de que ninguno de los dos pasajes hable directamente de los discípulos de Jesús. En Mt 10,24 par., Jesús expresa lo que parece haber sido una verdad general o proverbio: "Ningún discípulo es más que su maestro". Los contextos creados por Mateo y Lucas dejan claro que aquí se alude a los discípulos de Jesús (véase, p. ej., Mt 10,25), pero el dicho en sí no hace esa alusión de modo explícito. En Mt 11,2 par., la palabra "discípulos" se aplica a los discípulos de Juan el Bautista, no a los de Jesús.

Por eso, estrictamente hablando, *ningún* texto de Q, considerado en sí, se refiere directa e inequívocamente a los discípulos de Jesús. Pero esto no induce a los estudiosos del NT a negar la existencia de los discípulos históricos del Jesús histórico. La situación con los Doce es un tanto similar. En Q hay una única referencia a ellos y, como en el caso de los discípulos, es sólo indirecta. Ciertos seguidores a los que se dirige Jesús en Mt 19,28 se sentarán en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel, una promesa carente de sentido a menos que tenga como destinatarios a los Doce.

En suma, puesto que la escasez –¡e incluso ausencia!– de referencias a los discípulos de Jesús en Q no lleva a nadie a negar la existencia de ese grupo, igual postura hay que tomar con la única referencia a los Doce. Todo esto viene a recordarnos simplemente la fragmentariedad y el carácter aleatorio del material conservado en Q. Más particularmente, nos recuerda que Q está compuesto en su mayor parte de dichos, muchos de los cuales habrían sido dirigidos a los discípulos de Jesús o, de modo más específico, a los Doce. No había razón para que Jesús mencionase siempre la identidad de sus oyentes en los dichos donde se dirigía a ellos.

5) La última fuente independiente que hay que investigar es la más primitiva, tanto desde el punto de vista de la composición literaria como de la historia de la tradición: la mención incidental de los Doce por Pablo en 1 Cor 15,5. Pero los problemas particulares que entraña este texto me llevan a considerarlo en último lugar.

Lo especialmente notable de 1 Cor 15,5 es que, en cierto sentido, la mención de los Doce no procede de los labios o la mente del mismo Pablo. La referencia a los Doce es parte de una antigua fórmula de fe pre-

paulina que en 1 Cor 15,3-5 Pablo recuerda a los corintios[59]. Dice que es la que les enseñó al convertirlos al cristianismo; de hecho, se trata de una fórmula que él mismo había aprendido al hacerse cristiano. Sobre esto gira su introducción, algo embrollada, a la fórmula credal: "Os notifico [i. e., os recuerdo], hermanos, el Evangelio que os anuncié, el Evangelio que recibisteis [παρελάβετε]... Porque os transmití [παρέδωκα], en primer lugar, lo que yo mismo recibí [παρέλαβον]..." (vv. 1 + 3). Este vocabulario de transmitir y recibir lo utilizaban en el mundo antiguo las escuelas filosóficas, la literatura gnóstica y los círculos rabínicos (v. gr., *m. Abot* 1,1) para designar tradiciones importantes que pasaban de maestro a discípulo[60]. Pablo emplea la misma terminología para introducir su relato de la institución de la eucaristía en la última cena (1 Cor 11,23-25).

Puesto que Pablo escribe la carta a los Corintios hacia 55-56 d. C., a los que había convertido entre los años 50-51, y habida cuenta de que él se hizo cristiano y aprendió este credo primitivo de otros creyentes en Jesús hacia 31-34, tenemos aquí una de las declaraciones credales más antiguas de la Iglesia: fue formulada por vez primera sólo algún año después de haberse producido los acontecimientos referidos (*ca.* 30)[61]. Con el tiempo, la fórmula credal probablemente experimentó una ampliación y fueron añadidos a ella nuevos beneficiarios de las apariciones de Jesús resucitado. Pero una de las primeras versiones, o acaso la más primitiva, tenía un estructura básica cuatripartita (1 Cor 15,3-5):

Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras,
y fue sepultado,
y resucitó al tercer día, según las Escrituras,
y se apareció a Cefas [i. e., Pedro] y luego a los Doce.

Ahora bien, prácticamente nadie ha negado nunca que Cefas fuese un discípulo de Jesús durante el ministerio público, y la mayor parte de los críticos admitirían que este discípulo tenía ya por entonces el nombre de Cefas/Pedro ("Roca")[62]. En consecuencia, creo que va contra el sentido natural del texto declarar, como hace Vielhauer, que los Doce no existían como tales durante el ministerio público, sino que fueron creados en el período postpascual, precisamente en una aparición de Jesús. Para apoyar esta idea, Vielhauer hace extraordinario hincapié en la contradicción existente, a su entender, entre 1) la mención de los "Doce" (no "Once") en 1 Cor 15,5 como agraciados con una aparición postpascual y 2) la tradición, presente en los cuatro evangelios, de que Judas traicionó a Jesús, con lo cual quedaba sólo un círculo de once hombres para recibir dicha aparición[63].

Creo que Vielhauer establece una falsa dicotomía entre dos formas literarias distintas (fórmula credal y relato evangélico) que provienen de "si-

tuaciones vitales" (*Sitze im Leben*) dispares en la Iglesia primitiva y que además funcionan de manera diferente en sus respectivos contextos[64]. La presencia de "los Doce" en la primitiva y concisa fórmula credal de 1 Cor 15,5 subraya simplemente el significado simbólico esencial de los Doce, que sería importante sobre todo para los primeros judíos cristianos de Palestina: los Doce representaban las doce tribus de Israel, cuya reconstitución en los días últimos era esperada por muchos judíos. Esta interpretación de "los Doce" encuentra base en el *logion* de Q (Mt 19,28) que ya hemos examinado. El simbolismo del número doce era, pues, sumamente relevante. Poco tiene de extraño que tal número se convirtiera en el nombre mismo del grupo, una designación fija o fórmula estereotipada que podía emplearse con este grupo escatológico aun cuando cambiase su composición o número, como –por tiempo relativamente breve– sucedió después de la defección de Judas, en que hubo un miembro menos[65]. En cierto modo, este empleo del estereotipo "los Doce" es perceptible en el texto mismo de 1 Cor 15,5: después de nombrar a Cefas solo, se menciona a los Doce, sin ningún intento de acomodar las palabras para indicar que, en las apariciones iniciales después de la resurrección, Cefas figuraba aparte y, sin embargo, era miembro de los Doce.

Se podría añadir aquí una observación sobre la evolución de la nomenclatura de los Doce en la Iglesia primitiva. Como podemos ver por los testimonios independientes de Pablo, Marcos y Juan, "los Doce", empleados de modo absoluto como sustantivo, y no como adjetivo que modifique "discípulos" o "apóstoles", es la designación más antigua de este círculo íntimo. Lejos de ser "los Once" el modo primitivo y natural de referirse al círculo cuando faltaba un miembro, esa expresión no aparece hasta la segunda generación de la tradición evangélica. Son precisamente Mateo y Lucas, los dos evangelistas que refieren con detalle la muerte de Judas, quienes, en su afán de ser históricamente precisos, emplean las expresiones "los once discípulos" (Mt 28,16), "los once apóstoles" (Hch 1,26) o, simplemente, "los Once" (Lc 24,9.33)[66]. Esta minuciosidad de contable indica un estrato de tradición más bien tardío que temprano; en efecto, textos con tal precisión se encuentran en narraciones secundarias y ampliadas, no en una primitiva fórmula del credo con la que se expresa sólo lo esencial. Así pues, teniendo en cuenta que 1 Cor 15,3-5 y los relatos evangélicos difieren en la forma literaria, en el origen y en las funciones desempeñadas, creo que no tiene consistencia la supuesta contradicción en que se basa Vielhauer para negar la existencia de los Doce en vida de Jesús.

Además, simplemente por sentido común, si leemos una frase como "El presidente de la compañía hizo acto de presencia ante el presidente y demás miembros del consejo de administración", no pensaremos que el

presidente del consejo de administración ni los otros miembros han sido nombrados en el momento de la aparición del presidente de la compañía ni, menos aún, después. El sentido natural, por tanto, de la frase "Cristo... se apareció a Cefas y luego a los Doce" es que Cefas y los Doce existían como tales antes de que se les apareciese Cristo. Tal interpretación natural de 1 Cor 15,5 encuentra apoyo en lo ya visto al examinar esta cuestión: que las fuentes independientes de Marcos, Juan, L y Q coinciden en considerar a los Doce como un grupo del entorno de Jesús durante su ministerio público. Dada esta idea de los Doce en diversas corrientes de la tradición neotestamentaria, habría que presentar pruebas muy convincentes para contrarrestar el peso abrumador de 1 Cor 15,5 en su interpretación lógica, y Vielhauer no ofrece ninguna prueba de ese tipo. Por consiguiente, la fórmula prepaulina de 1 Cor 15,3-5 figura con todo derecho al lado de las tradiciones evangélicas ya examinadas, siendo como es un testimonio independiente sobre la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesús.

En suma, Marcos, Juan, Pablo y, probablemente, Q y L brindan un testimonio múltiple de fuentes independientes sobre la existencia de los Doce como grupo identificable durante el ministerio público. Pero además está la cuestión de que, aparte del testimonio múltiple de *fuentes,* estos textos ofrecen también un testimonio múltiple de *formas:* los Doce son mencionados en narración (Marcos, Juan), en dichos (Q, Juan), en una lista a modo de relación (Marcos, probablemente L) y en una fórmula credal (1 Cor 15,3-5). A la luz de este amplio abanico de fuentes y formas, las declaraciones de que los Doce no surgieron hasta los primeros días de la Iglesia deben ser juzgadas simples conjeturas desprovistas de verdadera base en los textos neotestamentarios.

B. *Segundo criterio: dificultad*

Junto con el criterio del testimonio múltiple de fuentes y formas está el criterio de *dificultad,* al que ya hemos aludido al examinar la redacción lucana del dicho Q de Lc 22,30. Después del terrible hecho de la muerte de Jesús por crucifixión –una de las formas de ejecución más atroces del mundo antiguo–, quizá el acontecimiento más doloroso sufrido por Jesús al final de su itinerario terreno fue el de ser "entregado" o "traicionado"[67] por Judas, un discípulo próximo a él y que en los cuatro evangelios es aludido con la triste expresión "uno de los Doce"[68].

Ciertamente, el paralelo entre el escándalo de la crucifixión y el escándalo de la entrega de Jesús a las autoridades por Judas, más los modos paralelos en que la Iglesia trató o explicó estos hechos, tienen mucho de

instructivo. En cuanto a la crucifixión, nadie negará que fue el tipo de ejecución padecido por Jesús, por dos razones obvias: 1) de este evento central dan noticia no sólo la gran mayoría de los autores neotestamentarios, sino también Josefo y Tácito (criterio de testimonio múltiple de fuentes y formas); 2) tan embarazoso acontecimiento creó un considerable obstáculo para la conversión de judíos y gentiles por igual (véase, p. ej., 1 Cor 1,23), obstáculo que la Iglesia intentó superar con diversos argumentos teológicos. Lo último que ella habría hecho sería crear un escándalo monumental para luego tener que inventar toda una serie de justificaciones. Precisamente porque la innegable realidad de la crucifixión de Jesús fue tan escandalosa, precisamente porque semejante final hacía absurda la fe en este tipo de Mesías, la Iglesia primitiva sintió desde el principio la necesidad de insistir en que la escandalosa muerte de Jesús había sucedido "según las Escrituras", habiendo sido anunciada mucho tiempo atrás por medio de los profetas veterotestamentarios, y que diversos pasajes del AT explicaban hasta los detalles de la pasión de Jesús. Que esa muerte apareciera cada vez más envuelta en textos del AT utilizados apologéticamente no ha inducido a casi nadie a negar el hecho horrible y brutal de la ejecución de Jesús. Antes al contrario, precisamente lo embarazoso de la muerte en la cruz exigía cumplida explicación, por lo cual provocó un aluvión de citas y alusiones veterotestamentarias.

Mi punto de vista es que, en todo este proceso, la crucifixión presenta un claro paralelo con la entrega de Jesús por Judas. La historicidad de ambos sucesos puede ser determinada recurriendo a los mismos dos criterios: testimonio múltiple y dificultad. Que Judas entregó a Jesús a las autoridades está atestiguado independientemente por Marcos y Juan, así como por la tradición suelta subyacente a las muy diversas noticias de la muerte de Judas que ofrecen Mateo y Lucas (M en Mt 27,3-10 y L en Hch 1,16-20)[69]. El criterio de dificultad entra también claramente en juego, pues no hay razón aparente para la invención de una tradición tan incómoda como la traición de Judas, uno de los Doce que Jesús había escogido. ¿Por qué se habría molestado la Iglesia en crear una historia cuya justificación le iba a costar inmediatamente el doble de esfuerzo? Esto es algo que desafía toda lógica. Cabe pensar, entonces, que, al igual que la muerte de Jesús, la traición de Judas, un miembro del círculo íntimo de los Doce, era un embarazoso hecho histórico que exigía una explicación, y se recurrió a textos del AT para hacerlo menos desconcertante.

Como en la interpretación de la muerte de Jesús, la explicación más primitiva de la traición de Judas podría haber sido de tipo genérico: esto fue profetizado, esto está escrito, esto es conforme a las Escrituras. Al igual que la fórmula credal de 1 Cor 15,3-5 se contenta con un genérico "según las Escrituras", Mc 14,21 parr. explica de modo vago: "El Hijo del hom-

bre se va, según está escrito de él, pero ¡ay del hombre a través del cual el Hijo del hombre es entregado!". Una referencia similarmente vaga sobre el cumplimiento de la Escritura se encuentra en Jn 17,12: "Y ninguno de ellos [i. e., los discípulos de Jesús] se perdió, sino el hijo de la perdición [Judas], a fin de que se cumpla la Escritura".

También se puede discernir un segundo estadio de interpretación, más desarrollado. Como los episodios de la pasión (v. gr., el reparto de los vestidos de Jesús en Mc 15,24; *cf.* LXXX Sal 21,19), el relato de la traición de Judas contiene referencias a pasajes de la Escritura sin que éstos sean citados explícitamente. Por ejemplo, indicando que uno de los Doce, presente en la última cena, lo va a traicionar, Jesús profetiza que "uno de vosotros, el que come conmigo, me entregará" (Mc 14,18, con una posible alusión a LXX Sal 40,10).

En una tercera etapa de explicación teológica, el evangelio de Juan (13,18) presenta a Jesús citando explícitamente LXX Sal 40,10, para hacer ver que la traición de Judas había sido profetizada: "...pero se había de cumplir la Escritura: 'El que comía mi pan levantó su calcañar contra mí'" Similarmente, en los relatos de la muerte de Judas se emplean citas explícitas de la Escritura para demostrar que había sido profetizado ese trágico final (Mt 27,9-10; Hch 1,16.20). Así pues, la entrega de Jesús por Judas es básicamente paralela a la muerte de Jesús: el elemento escandaloso induce a recurrir a textos de la Escritura, y no al revés. La traición de Judas no es, en mayor medida que la muerte de Jesús, una creación de profecía veterotestamentaria utilizada apologéticamente. De hecho, debemos admitir en el caso de Judas que, para ver una relación con este personaje en la mayor parte de los textos escriturísticos citados, es preciso emplear mucha imaginación. Tenemos aquí, pues, un buen ejemplo de aplicación del criterio de dificultad. En situación incómoda por la escandalosa realidad de la traición –una infamia demasiado conocida para ser negada–, la Iglesia se esforzaba por encontrar en el AT textos que presentar como profecías de ese desdichado episodio. Pero, considerado en sí, ninguno de los textos citados podría haber suscitado la idea de la traición de Jesús por uno de los Doce[70].

Estamos en condiciones, por tanto, de enunciar interconectados los tres puntos siguientes: 1) Judas era miembro de los Doce; apoya la historicidad de este dato un testimonio múltiple de fuentes (las listas marcana y L de los Doce; el relato de la pasión premarcano subyacente a Mc 14,10.20.43; Jn 6,71, y la tradición L especial subyacente a Hch 1,15-26). 2) Jesús fue entregado a las autoridades por Judas; un hecho histórico que cuenta con testimonio múltiple, como acabamos de ver. 3) Finalmente, como también acabamos de ver, la entrega de Jesús por Judas tiene asi-

mismo apoyo en el criterio de dificultad. Así pues, que Judas, uno de los Doce, entregó a Jesús a las autoridades es un hecho firmemente enraizado en la tradición histórica, como, por consecuencia lógica, ocurre con el grupo de los Doce, al que pertenecía Judas[71].

Lamento que debamos dilatarnos en tan detallado razonamiento para probar lo que debería ser evidente para cualquiera. Pero, con su incomprensible negación de lo evidente, críticos, como Vielhauer, Klein. Schmithals y Crossan hacen necesario argumentar por extenso para demostrar algo que la mayoría de los especialistas nunca han puesto en duda. Los argumentos con los que esos críticos intentan negar la traición de Judas son diversos pero igual de forzados. Por poner un ejemplo clamoroso: Vielhauer sostiene que, en efecto, Jesús fue entregado por uno de sus discípulos, pero a la vez afirma que la Iglesia primitiva utilizó profecías del AT para crear a Judas, uno de los Doce, y convertirlo en el que entregó a Jesús. Judas, como los Doce, habría sido retrotraído por la Iglesia al relato de la pasión y muerte de Jesús.

Ahora bien, todo esto exige una muy extraña historia de la tradición. Por un lado, el supuesto intento de la Iglesia primitiva de insertar el grupo de los Doce (de origen no menos supuestamente postpascual) en el ministerio de Jesús implica un deseo de exaltar a los Doce y elevar su posición dentro de la Iglesia. Por otro lado, sería preciso dar por hecho que, aproximadamente al mismo tiempo, la Iglesia inventó la historia de que uno de los Doce era quien había traicionado a Jesús. Pero ambas acciones son incompatibles. Además, para que tal teoría funcionase, habría que suponer también que, en el espacio de muy pocos años, esa misma Iglesia había olvidado por completo el nombre del discípulo marcado con la dudosa distinción de haber entregado a Jesús a las autoridades: un fallo de memoria poco probable en un movimiento religioso que había conservado listas con los nombres de los Doce (Mc 3,16-19 parr.), de los cuatro hermanos de Jesús (Mc 6,3 par.), de los siete helenistas (Hch 6,5), de los primeros profetas y maestros cristianos de Antioquía (Hch 13,1) y de varias seguidoras de Jesús (Mc 15,40 parr.; Lc 8,2-3)[72].

Desde una perspectiva un tanto diferente de la de Vielhauer, Günther Klein y Walter Schmithals dicen que la historia de Judas refleja algún caso sonado de apostasía en la Iglesia primitiva. Schmithals, por ejemplo, opina que Judas, uno de los Doce que fueron agraciados con una aparición de Jesús resucitado (como se declara en 1 Cor 15,5), posteriormente apostató, denunció a la comunidad cristiana a las autoridades y, en este sentido, "entregó a Jesús"[73]. Al ser retrotraídos los Doce a los tiempos de Jesús, se hizo lo mismo con Judas el traidor, quien quedó incluido en el relato de la pasión.

Lo cierto es que se puede detectar un curioso fenómeno al ver cómo Klein, Schmithals, Crossan y otros críticos desarrollan la idea básica de Vielhauer o elaboran variantes de ella: cuanto más se trata de justificar el testimonio del NT sobre Judas, el miembro de los Doce que entregó a Jesús, más se empieza a escribir una novela cuya trama carece de base empírica en los datos de los documentos neotestamentarios. Resulta aún más curioso, cuando contemplamos las varias reconstrucciones, percibir una coincidencia esencial en medio de sus divergencias. Examínense las variadas teorías de estos críticos y se observará el único punto que todos comparten:

1. Según Klein y Schmithals, Judas, un miembro del grupo postpascual llamado "los Doce", traicionó a la Iglesia primitiva; seguidamente, él y todo el grupo de los Doce fueron retrotraídos a la vida de Jesús.

2. Según Vielhauer, algún discípulo entregó verdaderamente a Jesús; lo que luego fue retrotraído a la vida de Jesús es la idea de que el traidor era uno de los Doce, retrotracción que incluye, naturalmente, al grupo de los Doce[74].

3. Crossan supera a los escépticos alemanes simplificando todo el enfoque. En su opinión, Judas era un seguidor histórico de Jesús, al que entregó realmente. Fue tan sólo el grupo postpascual de los Doce (y, por consiguiente, la pertenencia de Judas a este grupo) lo que fue retrotraído a la vida de Jesús.

Entre todos estos puntos de vista diferentes, se percibe uno de coincidencia absolutamente decisivo: comoquiera que sea, los Doce *no deben* existir durante la vida de Jesús, porque esto invalidaría todas las imágenes que esos críticos ofrecen de él, sobre todo la popular, puesta en circulación por América: Jesús el cínico igualitario sin ninguna preocupación por el futuro escatológico del pueblo de Israel. Puesto que Judas el traidor, como uno de los Doce, constituye un obstáculo primordial para que se pueda negar la existencia de ese grupo durante el ministerio de Jesús[75] –y todo lo que ellos implican para la misión y el mensaje de Jesús–, se hace necesario justificar a Judas. No importa demasiado el modo de llevar a cabo esa justificación, como se comprueba al leer las divergentes teorías de los críticos de marras[76]. Lo determinante aquí no son los datos históricos, sino la decisión *a priori* de negar la existencia –puesto que *no deben* existir– de los Doce durante el ministerio de Jesús. De tal decisión derivan todas las retorcidas e improbables historias de la tradición elaboradas por esos críticos simplemente para no tener que aceptar una tradición neotestamentaria que cuenta con el apoyo de varios criterios de historicidad[77].

Examinar estas extrañas teorías es cansado, por supuesto. Pero, como mínimo, ese ejercicio nos hace reflexivamente conscientes de por qué afirmamos la historicidad de ciertos aspectos relevantes de la vida de Jesús, in-

cluidos los datos esenciales de que él creó un círculo llamado "los Doce", uno de cuyos miembros lo entregó a las autoridades. Como un dividendo extra, nuestro breve estudio de la traición de Judas sirve para otro fin: poner de relieve que no se puede rechazar globalmente la historicidad de los relatos de la pasión. Nuestro examen de ese episodio ha demostrado que un evento relativamente menor en los relatos de la pasión es, sin embargo, real. En ellos hay más datos históricos que el solo el hecho de que Jesús fue crucificado durante el gobierno de Poncio Pilato. Por tanto, quien pretenda señalar como creación de la Iglesia primitiva –lo que a veces es cierto– un determinado incidente de esos relatos deberá presentar los argumentos correspondientes. No basta un argumento general acerca de profecías veterotestamentarias sobre las que habría sido creado todo el relato de la pasión.

C. *Curso general de la tradición*

Además de los específicos criterios de testimonio múltiple y de dificultad, debemos tener presente, por último, un aspecto más general: las irregularidades en el curso general de la tradición sobre los Doce durante el período neotestamentario sirven de argumento para situar el origen de este grupo no en la primera generación cristiana, sino en vida del Jesús histórico[78]. Si los Doce hubieran surgido en los primeros días de la Iglesia y alcanzado, por la razón que fuere, tal predicamento que su existencia, a diferencia de la de otros líderes (p. ej., los siete helenistas, Bernabé, los profetas y maestros de Antioquía) hubiese sido retrotraída en gran medida a las tradiciones evangélicas, cabría esperar que la historia de la primera generación cristiana estuviese repleta de ejemplos de la importante presencia y actividad de los Doce en la Iglesia.

Pero sucede exactamente lo contrario. Como hemos visto, los Doce aparecen mencionados en los cuatro evangelios, en la fórmula prepaulina de 1 Cor 15,5 y en los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles (el grupo no vuelve a ser mencionado después de Hch 6,2, e incluso las referencias a "los apóstoles" disminuyen considerablemente a partir del cap. 8, para desaparecer por completo después de 16,4). Esto agota todas las noticias pretendidamente históricas sobre los Doce contenidas en el NT. Sólo vuelven a ser citados en la fugaz mención ("los doce apóstoles del Cordero") de Ap 21,14, una visión apocalíptica de la Jerusalén celestial del final de los tiempos.

Lo que debería llamarnos inmediatamente la atención de esta lista de textos neotestamentarios son las clamorosas ausencias. El único autor de la primera generación cristiana del que conocemos el nombre y toda clase

de hechos pormenorizados es Pablo. En sus cartas, él alude a su trato con otros dirigentes de la Iglesia –señaladamente Santiago, Pedro y Juan, pero también Bernabé, Apolo, los apóstoles y los hermanos de Jesús– o se compara con ellos. En marcado contraste, lo que falta en las epístolas paulinas es toda mención de los Doce, con la sola excepción de la referencia fósil de 1 Cor 15,5, que confirma la regla. Cuando nos detenemos a considerar lo que se extiende Pablo al hablar de sus relaciones o desencuentros con Pedro, Santiago, Juan, Bernabé, Apolo y varios apóstoles o "pseudoapóstoles" en las Iglesias de Jerusalén, Antioquía, Galacia y Corinto durante los años treinta, cuarenta y cincuenta del siglo I, es asombroso que nunca mencione sus relaciones o interacción con los Doce como grupo. No menos sorprendente resulta que Lucas, pese a todo su énfasis en los Doce como vínculo viviente entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia, se refiera cada vez menos a ese grupo a medida que van pasando los capítulos de Hechos. El silencio total a este respecto por parte de la literatura epistolar del NT –cartas del deutero-Pablo, Santiago, Pedro, Juan, Judas y Hebreos– no es menos ensordecedor[79].

La única conclusión con que explicar razonablemente las presencias y ausencias de los Doce en el NT es de sentido común: los Doce aparecen con frecuencia en las narraciones tocantes a la vida de Jesús porque realmente desempeñaron en ella un papel considerable. Sobre la base de su estrecha relación con Jesús, que ellos decían restaurada y confirmada mediante una aparición postpascual, ese papel continuó durante los primeros días de la Iglesia, pero declinó y desapareció con sorprendente celeridad.

No están claras las razones de ese rápido eclipse de los Doce y de su total ausencia en la mayor parte del NT. Quizá algunos miembros del grupo, como Santiago, el hijo de Zebedeo, murieron mártires en la primera década después de la crucifixión y no se intentó cubrir los puestos vacantes de un grupo fundacional al que no se veía en marcha dentro de la Iglesia. Una vez ocurrido esto, habría tenido sentido referirse a individuos influyentes, como Pedro, pero no tanto seguir hablando de los Doce en relación con la Iglesia de entonces; algo muy distinto era recordar la actividad del grupo en vida de Jesús o en los primeros días de la Iglesia. Caben también otras explicaciones para la rápida desaparición de los Doce: por ejemplo, que su poder en cuanto grupo hubiera disminuido por la influencia de dirigentes como Pedro y Santiago, así como la de otros miembros de los Doce imitadores de Pedro en ir en misión a los judíos de la diáspora, en el este o en el oeste, de modo que ningún grupo visible de doce líderes habría quedado "en escena" en Palestina.

Prescindiendo de la razón o razones de su desaparición, es claro que los Doce estaban presentes y activos durante la vida de Jesús y en los primeros

días de la Iglesia y, no menos claramente, que pronto declinó su presencia y actividad. Tan rápidamente se esfumaron del panorama que la mayor parte de los nombres incluidos en las listas de los Doce son eso, nombres y poco más. Difícilmente casa esto con una teoría revisionista que trata de negar la existencia de los Doce como grupo durante el ministerio de Jesús y postular un ascenso repentino, meteórico, de su influencia en la Iglesia primitiva[80]. Esto es un ejemplo paladino de empeño en desatender la explicación obvia derivada naturalmente de los datos neotestamentarios, para favorecer una forzada teoría carente casi por completo de base.

Al presentar la prueba de la existencia de los Doce durante el ministerio público aludí necesariamente a la naturaleza y función de este grupo. Es ya el momento de volver la mirada atrás y enfocar más directamente la cuestión de por qué lo formó Jesús. ¿Qué esperaba que los Doce fueran o hicieran?

III. Naturaleza y función de los Doce

Inevitablemente, al presentar argumentos a favor de la existencia de los Doce, hemos examinado la naturaleza y función de este grupo. Lo que necesitamos ahora es reunir, sintetizar y desarrollar las percepciones ya obtenidas.

A. *Los Doce, como modelo de discipulado*

De hecho, relacionando tan estrechamente a los Doce con su persona y misión, Jesús convirtió el grupo en el modelo permanente de lo que significa ser discípulo (como ha sido explicado en el capítulo 25). Las tres condiciones del discipulado (recibir una llamada perentoria de Jesús; seguir a Jesús físicamente, renunciando a unos vínculos normales con la propia familia, y exponerse al sufrimiento) estaban especialmente representadas por este círculo íntimo de discípulos a los que Jesús había escogido "para que estuvieran con él" (por emplear la expresión con la que Marcos resume su función) mientras realizaba sus recorridos de predicación por Palestina. Quizá otros discípulos fueran menos constantes en el acompañamiento de Jesús, pero, abstracción hecha del problemático Tadeo/Judas de Santiago, los discípulos a los que Jesús había escogido originalmente para el círculo de los Doce perseveraron en ese relevante grupo de seguidores a lo largo de los éxitos y fracasos del ministerio; es más, con la excepción de Judas, tras el desastre del Calvario llegaron a conocer como grupo los primeros días de la Iglesia. Esta asociación estable y a largo plazo con Jesús

permite suponer que los Doce, más que la mayor parte de los otros seguidores, habrían sido los regulares oyentes y testigos oculares del ministerio de enseñanza y curación. Simplemente por su estabilidad y perseverancia, y a pesar de sus fallos, encarnaban de manera pública y como una lección permanente lo que Jesús entendía por discipulado. Les hubiera asignado o no Jesús explícitamente esta función, la desempeñaron de hecho, lo cual probablemente contribuyó en no pequeña medida a su influencia en los primeros días de la Iglesia.

B. *Los Doce, como símbolos proféticos de la reunión de las doce tribus de Israel*

El objetivo fundamental de Jesús al constituir el grupo de los Doce parece haber sido de mayor alcance que simplemente ofrecer un ejemplo permanente de discipulado. La intención de Jesús parece concordar con lo esencial de su predicación a Israel: la venida del reino de Dios, que establecería su reinado definitivo sobre un Israel restaurado.

Como vimos en el tomo II de *Un judío marginal,* para su proclamación del reino se inspiró en la gran historia de la elección, apostasía y restauración de Israel, según estaba recogida en los libros sagrados de ese pueblo[81]. Como narra el libro del Génesis, la historia de Israel comienza con su elección entre todos los pueblos de la tierra al seleccionar Dios a Abrahán, Isaac y Jacob como antepasados de una nación especial. A través de Jacob en particular, Yahvé se formó un pueblo de doce tribus, descendientes de doce patriarcas (Gn 29-49), hijos todos ellos de Jacob, quien había tomado el nombre de Israel (de ahí "los hijos de Israel"). En torno a la figura del rey David se articularon las doce tribus formando un reino unido (*ca.* 1000 a. C.), pero una rebelión no tardó en acabar con esa unidad. Durante el reinado de Jeroboán, nieto de David, la nación quedó divida en dos: al norte, el reino de Israel; al sur, el reino de Judá (922 a. C.). En el siglo VIII, los asirios invadieron y destruyeron el reino del norte (721 a. C.). Según la versión bíblica de estos hechos, las diez tribus del norte fueron conducidas al destierro y nunca volvieron a su tierra[82]. En el siglo VI, Babilonia invadió y asoló el reino del sur, Judá (587 d. C.), y se llevó deportados a sus habitantes, de modo que, por cierto tiempo, la nación de Israel pareció haberse extinguido. Sin embargo, al cabo de medio siglo, algunos desterrados originarios de las tribus de Judá, Benjamín y Leví empezaron a volver al antiguo reino del sur y emprendieron la reconstrucción de Jerusalén (538 a. C.).

A pesar de las grandes esperanzas de profetas como el Segundo y Tercer Isaías, la reconstrucción de Jerusalén y su templo resultó decepcionan-

te, ya que dejaba mucho que desear. Tiene poco de sorprendente, por tanto, que los judíos empezaran a mirar con fe hacia un futuro en el que Dios reuniría a los doce tribus en una tierra prometida entonces restaurada. Según muchas profecías, "al final de los días", Yahvé habría de reconstituir su pueblo Israel como una unidad. Este tema de la reconstitución de todo Israel se encuentra en el profeta Miqueas (2,12; *cf.* 2,13; 4,9): "Voy a reunir a Jacob todo entero; voy a recoger al resto de Israel... y su rey pasará delante de ellos, y Yahvé a la cabeza". Después de la profecía sobre el nacimiento de un vástago del tronco de David en Is 11,1-9, Is 11,10-16 procede a formular la promesa de la reagrupación de Israel y Judá: "[Yahvé] izará una enseña para las naciones y reunirá a los dispersos de Israel; congregará a los desperdigados de Judá desde los cuatro extremos de la tierra" (11,12) La tradición posterior de Isaías continúa con esta promesa (p. ej., Is 59,15-21; 60).

Esperanzas similares se encuentran en Jeremías y Ezequiel. Hablando de la restauración después del destierro, Jr 31,1 expresa la promesa de Dios: "Yo seré el Dios de *todas* las tribus [o clanes] de Israel". A veces, el libro de Jeremías conecta esta esperanza con profecías sobre un nuevo David que gobernará como soberano sobre un reino restaurado compuesto de Israel y Judá (p. ej., 30,3-9; *cf.* 33,14-26; 31,31-34). Similarmente, el libro de Ezequiel (20,27-44) promete que Dios congregará a Israel "de los países en que fuisteis dispersados... en el monte santo [de Sión]... donde me dará culto toda la casa de Israel, establecida entera en esta tierra". Dios, el Buen Pastor, reunirá a las ovejas dispersas de Israel (Ez 34), y los reinos de Israel y Judá serán uno con "David", el príncipe que reinará sobre ellos (37,15-28).

Lo más sorprendente es que ciertos libros posteriores al destierro que no son esencialmente apocalípticos, como Tobías, Baruc y Ben Sirá (= Eclesiástico), continúan y desarrollan esta esperanza para la restauración de las doce tribus por Dios en el tiempo final. El gran himno de alabanza del cap. 13 de Tobías ensalza a "nuestro Señor, Dios y Padre", que reunirá a Israel "de todas las naciones entre las que vosotros [los israelitas] habéis sido dispersados" (vv. 4-5). El Señor, el gran Rey, los hará volver para que reconstruyan Jerusalén (v. 16). Del mismo modo, en Baruc, una Jerusalén antes lúgubre, se llena de júbilo al ver cómo Dios le envía de vuelta del destierro a sus hijos "desde el Este y el Oeste" (Bar 4,21-5,9).

A pesar del hecho de que representa en cierto grado la sabiduría de Israel, Ben Sirá (escribiendo *ca.* 180 a. C.) comparte la esperanza escatológica de que Dios reunirá a Israel en el tiempo final (cap. 36). Al rogar que el "Dios del universo" renueve las señales y prodigios que obró por medio de Moisés en el éxodo (36,6; en algunos sistemas de numeración, 33,6),

Ben Sirá pide a Dios que apresure el tiempo final (36,8 [33,10]) y reúna *"todas* las tribus para que hereden [la tierra prometida] como al comienzo" (36,11 [33,13]). Así, todos los "extremos de la tierra" conocerán al Dios Eterno (36,22 [36,19]). De especial importancia para nuestra descripción de Jesús como profeta al modo de Elías es la declaración de Ben Sirá de que, según la Escritura, Dios suscitó al profeta Elías para "restaurar las tribus de Israel [o de Jacob]" en el tiempo final (48,10).

Pese a la gran diferencia en cuanto a género literario, el tema de la reagrupación de Israel lo recoge también un libro de la última parte del siglo II a. C., 2 Macabeos. En 2 Mac 1,24-29, el sacerdote Jonatán ruega a Dios el Creador, Rey y Salvador, que reúna al pueblo disperso de Israel y lo devuelva a su tierra. Una carta en la que se insta a la celebración de la fiesta de la Dedicación del Templo –conectada como está con la experiencia de Israel de una restauración parcial– pide también que ciertos objetos del templo, escondidos por Jeremías en la época del destierro, permanezcan ocultos "hasta que Dios haya reunido la asamblea de su pueblo y tenga misericordia [de él]" (2,7). La carta se convierte en una súplica a Dios, salvador de todo su pueblo, para que "rápidamente... nos reúna en el lugar santo desde todas las naciones que hay bajo el cielo" (2,18).

También los pseudoepígrafos judíos de hacia la época del cambio de era presentan esta "escatología de la reunión". Obras tan dispares como los *Salmos de Salomón* (siglo I a. C.), el *Testamento de Moisés* (siglo I d. C.) y los documentos de Qumrán conocidos como el *Rollo del Templo* (siglo II a. C.) y el *Rollo de la Guerra* (siglo I a. C.) contienen todas ellas plegarias o profecías relativas a la reconstitución de Israel como conjunto, y concretamente de las doce tribus, en los días finales. Los *Salmos de Salomón,* en 11,2-7, repiten expresiones de Isaías y de Baruc al profetizar que Dios reunirá a los hijos de Israel del Este y del Oeste. Resumiendo temas de Jeremías y Ezequiel, *SalSl* 17,26-32 declara que será el Mesías davídico prometido quien "reunirá un pueblo santo... y juzgará a las tribus de un pueblo santificado por el Señor, su Dios... Él [i. e., el Señor Mesías] les asignará su parte en la tierra según sus tribus". El tiempo final es definido como "esos días" en que Dios llevará a cabo la reunión de las tribus de Israel (v. 44). El *Testamento de Moisés,* que regularmente ve Israel como doce tribus (de modo más concreto, como dos grupos de dos y diez tribus en 3,3-4; 4,8-9), profetiza con lirismo que "Israel" (presumiblemente, las doce tribus) serán exaltados a las alturas del cielo en el tiempo final (10,8-9).

Incluso la comunidad de Qumrán, tan sectaria que consideraba a los israelitas ajenos a ella como susceptibles de recibir en el juicio final la misma sentencia que los paganos, alimentaba, sin embargo, la esperanza de una reconstitución de las doce tribus en los días últimos. Según el *Rollo de*

la Guerra, en el tiempo final, doce jefes (literalmente, "cabezas") de los sacerdotes oficiarán continuamente ante Dios; y "detrás de ellos oficiarán continuamente doce jefes de los levitas, uno por tribu" (1QM 2,1-2). En la batalla escatológica, la gran enseña militar de toda la congregación llevará las palabras "'pueblo de Dios', los nombres de Israel y Aarón y los de las doce tribus de Israel" (1QM 3,13-14). Similarmente, en el escudo del príncipe de toda la congregación figurará inscrito "su nombre, los nombres de Israel, Leví y Aarón, los nombres de las doce tribus de Israel... y los nombres de los doce jefes de las tribus" (1QM 5,1-2). Esta conjunción del nombre del príncipe escatológico de Israel, los nombres de las doce tribus y los nombres de los doce jefes de las tribus tiene una especial relación con la constitución por Jesús de un círculo íntimo de doce seguidores. También el *Rollo del Templo* menciona las doce tribus. En 11Q Templo 18,14-16, el ofrecimiento de primicias en el templo escatológico está conectado aparentemente con las doce tribus de Israel (si bien el texto es aquí fragmentario). La importancia de doce dirigentes para la comunidad escatológica de Israel podría haberse reflejado en la composición de la misma comunidad de Qumrán, si la *Regla de la Comunidad* (o *Manual de Disciplina*) es una guía fiable en lo tocante al gobierno de la comunidad por la época del cambio de era. En 1QS 8,1 se lee que "en el consejo de la comunidad (*ba'ăṣat hayyaḥād*) [habrá] doce hombres (*'ŝ*, en este contexto, según algunos, con el significado de "laicos") y tres sacerdotes, perfectos en todo lo que ha sido revelado de toda la Torá"[83]. Aparte de los documentos específicos de Qumrán, la permanente importancia simbólica de los doce patriarcas como personificación de las doce tribus se puede ver también en los *Testamentos de los Doce Patriarcas.* Aunque la forma de los *Testamentos* llegada hasta nosotros muestra de modo manifiesto una redacción cristiana, esta colección tiene su origen en la época precristiana del judaísmo palestino, como se puede ver por algunos fragmentos de textos de Qumrán sobre los patriarcas Leví y Neftalí.

El objeto de este rápido examen es demostrar que el tema de la reconstitución escatológica de un Israel dividido –la reunión de las doce tribus de Israel, a veces directamente por Dios, a veces por un rey davídico o una figura como Elías– no está limitado a una corriente o un siglo del pensamiento israelita posexílico. Desde los profetas mayores y menores hasta la narrativa tardía y la literatura sapiencial, desde lo que pasó a ser el AT canónico hasta los escritos pseudoepigráficos y los documentos de Qumrán próximos al tiempo de Jesús, toda suerte de formas literarias, representantes de diversas corrientes del judaísmo posexílico, atestiguan la viva y continua esperanza de la reunión del pueblo de Dios disperso, la reagrupación de las doce tribus en la tierra prometida. Dadas sus muchas diferencias en cuestiones escatológicas, esta "escatología de la restauración"[84]

es el único punto en que coinciden escritos de los siglos II y I a. C. tan diversos como Ben Sirá (con fuertes tendencias sapienciales y –algunos dirían– protosaduceas), los *Salmos de Salomón* (a los que algunos críticos atribuirían tendencias farisaicas) y el *Rollo de la Guerra* de Qumrán (que representa a esenios de un carácter fuertemente sectario y separatista).

En este contexto de escatología de la restauración debe ser entendido el anuncio profético de Jesús y su institución de los Doce. La venida del reino de Dios, objeto de la proclamación y esperanza escatológica de Jesús, está inextricablemente ligada a la reunión de todo Israel. Pese a las presentaciones populares de la teología liberal de finales del siglo XIX, la proclamación por Jesús del reino de Dios no tiene como principal punto de interés la paz interior del alma individual; "reino de Dios" es un símbolo centrado en la colectividad, en Israel. De ahí que, a diferencia de la misión paulina posterior, Jesús no se dirija en los mismos términos al judío y al gentil. Como profeta escatológico envuelto en el manto de Elías, se orienta decididamente hacia el pueblo de Israel; los encuentros personales con gentiles son acontecimientos raros y ocasionales.

Y, conviene subrayarlo, Jesús se dirige a *todo* el pueblo de Israel. Lejos de restringir su misión a los ricos o a los pobres, a los rigurosos fariseos o a los judíos corrientes en cuanto a la observancia (o incluso a los recaudadores de impuestos y a los pecadores), abarca a todos ellos en su trabajo, hasta el punto de llamar al discipulado tanto a Leví el recaudador como a Simón el Zelota. *Todo* Israel es el objeto de esta misión del "profeta al modo de Elías" del tiempo final. En su preocupación por el destino último de todo el pueblo de un Israel restaurado, Jesús entra en continuidad con la corriente principal de la tradición israelita que va de Isaías y Jeremías a Ben Sirá y Qumrán. No hay un reino de Dios completo sin un Israel completo.

Dentro de esta esperanza de amplia abarcadura sobre la reunión en el tiempo final de *todo* Israel, de las doce tribus, es donde hay que entender la elección por Jesús de un círculo íntimo de doce discípulos. Como profeta judío en la línea de Isaías, Jeremías y Ezequiel, Jesús entendía –y a veces efectuaba– los gestos profético-simbólicos que proclamaban el reino, y hasta cierto punto lo realizaban: p. ej., su prohibición de ayunar, junto con sus comidas festivas con recaudadores de impuestos y pecadores; sus exorcismos; su entrada "triunfal" en Jerusalén; su "purificación" del templo de Jerusalén, y sus gestos simbólicos sobre el pan y el vino en la última cena[85]. Jesús estaba realizando conscientemente ese poderoso acto profético cuando constituyó los Doce.

Como la mayor parte de las acciones proféticas, la institución de los Doce no fue *simplemente* un gesto "simbólico" en el sentido tenue, moderno, de un gesto que, aunque carente de poder en sí, apunta hacia algo

importante que pronto va a ocurrir. Las acciones simbólicas de los profetas veterotestamentarios eran entendidas por los israelitas piadosos como saturadas de la realidad hacia la que apuntaban; cargadas con el poder que ellas mismas desencadenaban. Los varios gestos proféticos de Isaías (Is 20,1-6: ir desnudo en público), Jeremías (Jr 13,12-14: estrellar un cántaro de vino) y Ezequiel (Ez 4,1-8: estar tendido de costado contemplando una tableta de arcilla en la que hay grabada una imagen de Jerusalén) profetizaban dramáticamente la destrucción y el destierro. Pero, en las mentes de los profetas y de sus seguidores, estos gestos simbólicos no indicaban simplemente los acontecimientos futuros profetizados, sino que inexorablemente ponían en marcha esos acontecimientos[86].

Lo mismo vale para la creación de los Doce por Jesús. 1) Dada la "escatología de la reunión de las tribus", que era muy conocida en Jerusalén; 2) dada la afirmación de Jesús de ser el profeta del tiempo final al modo de Elías (que iba a reunir las tribus)[87], y 3) dado el sentido fuertemente realista de las acciones simbólicas de un profeta –sentido repetidamente mostrado por Jesús–, entonces el mero hecho de que el profeta escatológico Jesús decidiera seleccionar doce hombres israelitas entre sus discípulos para formar un grupo especial ponía en acción, a ojos de sus adeptos, la reunión de las doce tribus, incluso antes de que esos doce hombres hicieran nada. Desde esta amplia perspectiva tiene perfecto sentido la promesa de Jesús a los Doce, examinada en la sección anterior: "vosotros [i. e., los Doce que simbolizáis y encarnáis ahora el Israel escatológico] os sentaréis en *doce* tronos para juzgar a las doce tribus de Israel [cuando el reino venga plenamente y las doce tribus sean restauradas]" (Mt 19,28 || Lc 22,30). La institución de los Doce es, pues, perfectamente coherente con la misión de Jesús y su mensaje escatológico y centrado en el pueblo: Dios viene en poder para reunir a Israel y reinar sobre él en el tiempo final.

C. *Los Doce, como misioneros proféticos enviados a Israel*

Una vez elegidos por Jesús para simbolizar la reunión de las doce tribus, ¿procedieron esos doce israelitas a hacer algo en particular durante el ministerio público? Aunque se trata de una cuestión intensamente debatida todavía entre los exegetas, me parece lo más probable que Jesús enviase a los Doce en una breve, urgente misión a los diversos pueblos y aldeas de Israel[88]. De este modo, la futura reagrupación de las tribus, ya realizada de manera simbólica con la reunión de doce israelitas, encontró ulterior realización en otra acción profético-simbólica: el envío de los Doce en misión a Israel, como anticipación de la gran reunión del pueblo de Dios en el día último.

El argumento principal para la idea de que el Jesús histórico envió en misión a algunos de sus discípulos (fueran los Doce u otros seguidores) se apoya en el testimonio múltiple de fuentes: Marcos y Q presentan diferentes formas de un discurso misionero[89]. Las dos formas aparecen en diferentes combinaciones dentro de los tres evangelios sinópticos.

1. La concisa versión de Marcos sobre una misión encargada a los Doce se encuentra en Mc 6,6-13. Incluso dejando a un lado las comparaciones con Q, da la impresión de ser un extracto o resumen de algún material considerablemente más extenso de la tradición premarcana[90].

2. Frente a una forma del discurso misionero más breve en Marcos y más amplia en Q, Lucas muestra su típica aversión a mezclar Marcos y Q, presentando dos discursos misioneros: uno dirigido a los Doce en Lc 9,1-6 (básicamente la forma marcana, con algunas pinceladas de Q) y el otro a los "setenta [o setenta y dos] discípulos"[91] en Lc 10,1-12 (la forma Q, con algunas pinceladas de Marcos)[92]. Los setenta (y dos) discípulos parecen ser una invención de Lucas para facilitar la conservación de las dos formas del discurso[93]. Aparte de Lc 10,1-12, ni en los evangelios ni en el resto del NT se encuentra rastro alguno de tal grupo de setenta (y dos), activo antes o después de los acontecimientos pascuales.

3. Mostrando su tendencia a mezclar más que a separar fuentes, Mateo combina en un largo sermón dirigido a los Doce (Mt 10,1-42) las formas marcana y Q del discurso misionero, con ulterior material procedente de la tradición M o de la inventiva del mismo Mateo. La mayor parte de los comentaristas opinan que Lucas se acerca más que Mateo al orden –y, frecuentemente, a las palabras– de Q[94].

Sometidas a análisis, las formas marcana y Q del discurso dejan percibir señales de tradiciones más antiguas que han sido modificadas[95]. Por consiguiente, una forma premarcana y una forma pre-Q de un discurso misionero circularon muy temprano durante la primera generación cristiana. Aunque al comparar esas dos formas primitivas no es posible reconstruir la formulación exacta de una forma anterior del discurso, al menos se pueden recuperar los principales componentes de la tradición precedente a Marcos o a Q[96]:

1. El discurso empezaba con alguna indicación –ya fuera una narración introductoria o un dicho inicial– de que Jesús enviaba en misión a sus discípulos. Como señala David Catchpole, el núcleo de dichos que la mayor parte de los críticos identifican como el núcleo original del encargo misionero no habría tenido sentido en la tradición oral ni en la escrita sin unas palabras del narrador o de algún personaje que indicasen el objeto de tales dichos[97].

2. Jesús daba luego instrucciones sobre el comportamiento en el viaje. Entre ellas estaba la prohibición tajante de llevar dinero y provisiones (v. gr., monedas de plata, alforja, sandalias, bastón o dos túnicas) e incluso detenerse a saludar a alguien por el camino (*cf.* 2 Re 4,29)[98]. De la renuncia al equipo ordinario para un viaje se quería hacer un símbolo profético del carácter escatológico, urgente, de vida o muerte, de esa breve misión, así como un símbolo de la total dependencia de los discípulos con respeto a Dios, que estaba empezando a reunir a Israel por medio de ellos[99]. En la práctica, esto se traducía en un esperar la hospitalidad de personas de buena voluntad y en una dependencia de esa actitud acogedora.

3. Jesús procedió a marcar pautas sobre cómo los discípulos debían entrar en una casa (eventual base de operaciones) y saludar a su dueño. Aquí se pone más el acento en la posibilidad de un recibimiento positivo y la paz escatológica que tal recibimiento acarrearía, si bien la posibilidad del rechazo de esta paz –la paz, concebida realistamente como una entidad en sí– es brevemente mencionada[100]. En el aspecto práctico, el recibimiento favorable por parte del dueño de la casa garantizaba hospitalidad y ayuda para los discípulos, en particular comida y bebida, a las que esos mensajeros del reino tenían derecho.

4. Jesús completó sus instrucciones sobre la casa de un particular con normas sobre el recibimiento por parte de una ciudad considerada en su conjunto. En este caso, un recibimiento favorable proporcionaría a los discípulos un mayor ámbito donde realizar sus funciones elementales de proclamar el reino y curar a los enfermos. Pero la posibilidad de rechazo es aquí mayor. Si una ciudad no quiere recibir su mensaje, los discípulos deberán sacudirse el polvo de los pies como un nuevo símbolo profético, esta vez de disociación de los que obstinadamente se exponen a ser castigados a la venida del reino[101].

5. La importancia absolutamente determinante de la misión que llevará a los destinatarios de ella a la paz escatológica o al juicio escatológico tiene como base última una paradoja: la posición de poder de unos misioneros aparentemente sin recursos. "Quien os acepta a vosotros me acepta a mí, y el que me acepta a mí acepta al que me ha enviado". Aceptar a esos mensajeros significa aceptar al que autoriza su misión dirigida a Israel, es decir, el profeta escatológico Jesús; al igual que aceptar a Jesús significa aceptar al que autoriza su misión dirigida a Israel, es decir, Dios. Por la misma razón, rechazar al mensajero significa rechazar al que lo envía. Las dos diferentes formas de este dicho (Mt 10,40 y Lc 10,16, cada una situada al final del respectivo discurso) tienen paralelos en formas alternativas fuera del encargo misionero, en Mc 9,37 y Jn 13,20 (en la última cena; *cf.* Jn 12,44-45; 5,23). Éstas, a su vez, encuentran ecos en la literatura patrística primitiva (Ignacio, *Ef.*, 6,1; *Did.* 11,4)[102].

Se podría estar discutiendo eternamente sobre las palabras y el orden exacto de estos componentes del discurso misionero, así como sobre cuáles de ellos son los más primitivos[103]. Dada la complicada cuestión de las fuentes, no hay posibilidad de decidir con seguridad acerca de estos temas. Cabría preguntarse también si incluso los dichos pertenecientes al núcleo del discurso que he aislado fueron pronunciados todos ellos por Jesús en la misma ocasión. Por ejemplo, el quinto componente se encuentra en Marcos y en Juan fuera de cualquier discurso misionero; de ahí que varios críticos lo juzguen una adición secundaria al modelo básico. Otros estudiosos piensan lo mismo de los componentes primero y quinto. En mi opinión, como mínimo, el primero y el tercero de esos componentes (la prohibición del equipo ordinario para el viaje y las instrucciones sobre cómo conducirse en una casa) se hallan en la médula misma de la tradición de este discurso. Otros autores prefieren hablar, sin embargo, de varios dichos misioneros de Jesús, en vez de un solo discurso de tal índole. Dada la diversidad de opiniones al respecto, no intentaré ofrecer ninguna reconstrucción palabra por palabra *del* discurso misionero.

En cualquier caso, la sustancia básica de un encargo misionero de Jesús (ya fueran pronunciados o no todos los dichos en una misma ocasión y lugar) se percibe con bastante claridad por las coincidencias en medio de diferencias entre las formas premarcana y Q del discurso. Algunos de los dichos, dondequiera que fueran pronunciados, son específicamente misioneros, es decir, tienen sentido sólo como parte de un encargo misionero o de unas normas sobre una misión. Además, como recuerda Heinrich Kasting, hay que situar estos dichos individuales en un contexto más amplio, el de la misión del mismo Jesús a Israel[104]. Como vimos en el tomo II, Jesús se presentó como el profeta escatológico *enviado* por Dios a Israel (siendo un profeta israelita, por definición, una persona enviada por Dios para que lleve su Palabra a su pueblo). Antes que cualquier cuestión sobre una misión de discípulos enviados por Jesús a Israel está el dato fundamental del sentido de la misión de Jesús, del hecho de haber sido enviado por Dios a Israel[105]. Como parte de su misión, Jesús emprendió un ministerio itinerante, dirigido a toda clase de israelitas: desde el rico recaudador de impuestos y el ilustrado escriba hasta el pobre mendigo y el "pecador" rechazado por la sociedad. Era una misión plagada de controversias y conflictos –¿qué otra cosa podía esperar un profeta israelita?–, una misión que iba a culminar en su ejecución. Porque misión, por naturaleza, significa tratar de convencer a otros que, al menos al principio, no comparten los puntos de vista que se les quiere inculcar.

Dada esta fundamental misión de Jesús dirigida a Israel, ¿qué sentido tendría hablar de que sus discípulos compartían su ministerio si, al menos en cierto sentido, no compartían su misión? El envío por Jesús de sus discípu-

los en misión a Israel concuerda perfectamente con el sentido de su propia identidad (el profeta escatológico) y con su objetivo (convocar, retar, reunir a todo Israel con vistas a la venida de Dios). Por eso, al testimonio múltiple de fuentes se une el argumento que subraya la coherencia esencial entre lo que Jesús decía hacer y lo que pedía a sus discípulos que hicieran si aceptaban seguirle. El seguimiento físico, literal de este profeta-predicador-maestro itinerante tenía como consecuencia natural el compartir su misión dirigida a Israel. Así, a mi modo de ver, es muy probable, atendiendo al criterio del testimonio múltiple de fuentes y al criterio de coherencia, que Jesús enviase durante el ministerio alguna vez (¿quizá más de una?) sus discípulos en una breve y urgente misión dirigida a Israel, tras haberles dado instrucciones similares a las contenidas en los discursos misioneros de los evangelios[106].

Más discutible y difícil de demostrar es la afirmación de que Jesús envió en esta misión no sólo tal o cual grupo de discípulos, sino específicamente a los Doce. En otras palabras, es más difícil determinar la historicidad de la misión de *los Doce* en particular que una misión de *unos discípulos no especificados.* Una importante razón de esta dificultad es que la narración introductoria o el inicio original del discurso de Q no ha llegado hasta nosotros[107], y las referencias a los Doce situadas al comienzo y al final de la versión marcana son atribuidas por muchos exegetas al propio Marcos[108]. Para quienes mantienen este punto de vista, la versión más antigua del discurso no mencionaba un auditorio concreto; o, si la mencionaba, su identidad se perdió a causa de la reelaboración llevada a cabo por los evangelistas.

Creo, sin embargo, que, pese a las dificultades metodológicas, aún se puede plantear legítimamente la cuestión de quiénes eran en un principio aquellos a los que Jesús dirigió el discurso. Aunque no hay modo de demostrarlo rápida y fehacientemente, tiendo a pensar que Mateo acierta al designar a los Doce como los destinatarios de tales instrucciones misioneras[109]; reconozco, eso sí, que todo argumento a favor de esta posición es necesariamente indirecto y complejo.

1) Por de pronto se puede elaborar un argumento general sobre la base de la coherencia con todo lo que hemos visto hasta ahora en este capítulo. Un buen número de especialistas niegan que sea histórica la misión de los Doce durante el ministerio de Jesús tan sólo porque previamente han rechazado la misma existencia de ese grupo durante el ministerio[110]. Tras determinar la existencia real de los Doce en vida de Jesús –como creo que se ha hecho en este capítulo–, desaparece la única objeción importante a la historicidad de la misión de los Doce.

Contemplado el asunto desde un ángulo más positivo, lo que hemos visto sobre los Doce en este capítulo –su institución mediante la cons-

ciente elección por Jesús de determinados individuos, su condición de círculo íntimo de discípulos que proporcionaba un ejemplo permanente sobre el sentido del discipulado, el simbolismo profético conectado con su existencia como Doce israelitas que representaban a las doce tribus–, todo ello permite pensar en las personas de ese grupo como las que más probablemente habría enviado Jesús en una breve y urgente misión orientada a Israel. Si la misma existencia de los Doce tenía como fin simbolizar el comienzo de la reunión escatológica de Israel, ¿quién más idóneo que ellos para una misión dirigida a dicho pueblo y que iba a iniciar, al menos simbólicamente, tal reunión?[111].

2) Quienes, por el contrario, juzguen que la misión de los Doce ha sido retrotraída de la época de la Iglesia primitiva, deberán dar respuesta a una objeción nada baladí: ¿cómo se puede afirmar que la misión de los Doce ha sido retrotraída de la época postpascual, cuando no hay ningún claro indicio de que los Doce hubieran emprendido nunca tal misión en los primeros tiempos del cristianismo?[112]. De hecho, una razón para pensar que el Jesús histórico envió a los Doce en misión es que la actividad de los Doce después de los acontecimientos pascuales –hasta donde es posible reconstruirla– no concuerda con esa misión.

Como ya he señalado, los Doce desaparecieron rápidamente como grupo en los primeros días de la Iglesia. Pero lo que podemos conocer de su actividad –principalmente por los Hechos de los Apóstoles– indica que, de manera más o menos permanente, residían y desarrollaban su actividad en la ciudad de Jerusalén, la capital espiritual de Israel y lugar de la crucifixión y proclamada resurrección de Jesús. Fue en Jerusalén donde, al parecer, los Doce dieron testimonio grupal de Jesús ante las autoridades del templo, los ciudadanos de Jerusalén y las multitudes de judíos de todas partes del mundo que iban allí en peregrinación durante las grandes fiestas. Ni Hechos ni ninguna otra fuente neotestamentaria ofrece el menor indicio de que, durante los primeros días de la Iglesia, los Doce estuvieran activos como grupo en Galilea o viajaran por Israel en una especie de misión organizada y corporativa.

En realidad, de todos los miembros de los Doce, Pedro es el único que hace con frecuencia viajes misioneros. Pero, incluso en Hechos, las referencias explícitas sobre los viajes de Pedro lo más lejos que nos llevan es hasta Samaría (Hch 8,14-25, en este caso con Juan), no a Galilea[113]. Resulta interesante señalar que si queremos ampliar nuestros conocimientos sobre la cuestión gracias a Pablo (Gál 2,11-14; 1 Cor 1,12; 3,22), nos enteramos de que Pedro viajó a Antioquía de Siria y posiblemente a Corinto, pero, de nuevo, no oímos nada de Galilea. Y lo que es más importante: en todo el NT no hay noticia alguna sobre viajes misioneros de

cualquier otro miembro de los Doce después de los acontecimientos pascuales[114], ni, por supuesto, de una misión coordinada emprendida por los Doce como grupo. Por eso, quienes postulan que la existencia de los Doce fue retrotraída a la vida de Jesús se encuentran con el problema de tener que rechazar un viaje misionero de los Doce presente en los tres evangelios sinópticos, en favor de un viaje similar realizado durante los primeros días de la Iglesia, del que no hay ni el menor indicio. La explicación más simple y fácil del relato de la misión de los Doce durante el ministerio público es que el acontecimiento narrado se remonta, en efecto, a la vida de Jesús. Hablar de retrotracción desde los primeros días de la Iglesia crea más problemas que resuelve[115].

3) Y ahora una consideración final, también indirecta y hecha a modo de sugerencia. Quizá no tenga mucho peso para algunos críticos, pero entiendo que plantea una cuestión digna de ser examinada. En el relato marcano subsiguiente a la primera proclamación del reino (Mc 1,14-15), Jesús llama al discipulado a dos parejas de hermanos, primero a Pedro y Andrés y luego a Santiago y Juan (Mc 1,16-20 || Mt 4,18-22). Hasta cierto grado, las dos llamadas están narradas de forma paralela, pero hay una diferencia manifiesta[116]. La efectuada a la primera pareja de hermanos consiste en una orden acompañada de promesa, lo cual representa un caso único en la tradición de Jesús y, de hecho, en todo el NT (Mc 1,17: "Venid después de mí [= seguidme], y os haré pescadores de hombres [ἁλιεῖς ἀνθρώπων, i. e., pescadores de seres humanos, en lugar de peces]"[117].

En cierto sentido, el empleo por Jesús de una metáfora tomada de la pesca no tiene nada de particular. Dada la importancia de la pesca en el mundo mediterráneo antiguo, no es sorprendente que tal género de metáforas se encuentren frecuentemente en textos religiosos y filosóficos tanto en Grecia como en el Oriente Próximo. El uso simbólico de la pesca era muy tradicional: por ejemplo, dioses sumerios y acadios son descritos manejando redes que capturan hombres[118]. Wilhelm H. Wuellner ha estudiado con detenimiento esta tradición "pescadora" y opina que el uso que hace Jesús debe ser visto dentro del contexto más amplio de la cultura helenística, que desde hacía mucho tiempo había penetrado en Palestina[119]. Es revelador, sin embargo, que Wuellner no pueda indicar un paralelo exacto de la escena marcana en la que un ser humano histórico promete hacer de otros "pescadores de hombres", en una metáfora con sentido obviamente positivo. La metáfora resulta especialmente curiosa, puesto que quien la expresa no es pescador ni se la aplica a sí mismo.

La peculiaridad de los "pescadores de hombres" de Mc 1,17 llama todavía más la atención cuando situamos a Jesús en su herencia espiritual, la de las Escrituras hebreas y el judaísmo palestino[120]. De hecho, precisamente por

causa de esa herencia, creo que el criterio de discontinuidad (así como el de coherencia) dan base para pensar que la promesa de convertir a otros en "pescadores de hombres" procede del Jesús histórico [121]. La exacta expresión "pescadores de hombres" no se encuentra nunca en el AT, y la metáfora de pescar seres humanos (o utilizar un anzuelo o garfio para pescarlos) es relativamente rara. Cuando aparece, tiene siempre el sentido hostil de capturar o matar hombres [122]. A veces se halla en la literatura de Qumrán también en un contexto negativo de destrucción o juicio y condena [123]. Igualmente en sentido negativo aparece la metáfora de la pesca de hombres en la literatura rabínica posterior. Vemos, por tanto, que el uso positivo y salvífico de tal imagen no tiene paralelo en la tradición judía antes ni después de Jesús.

Similarmente, pese a todas las imágenes para la misión y conversión utilizadas en los evangelios y en el resto del NT, en ningún lugar de todos esos escritos vuelve a emplearse la metáfora "pescadores de hombres" [124]. Ese silencio en la literatura cristiana continúa hasta el final del siglo II d. C. Incluso cuando la metáfora empieza a reaparecer, lo hace al principio sólo en comentarios a libros del NT [125]. Es claro, pues, que de haber puesto alguien "pescadores de hombres" en labios de Jesús en Mc 1,17, no lo habría hecho porque fuera una expresión favorita o corriente en el cristianismo primitivo. Al mismo tiempo, este uso extraño, distinto, de una metáfora negativa en sentido positivo y salvífico –una imagen llamativa, a la que se da otro giro– concuerda perfectamente con el discurso sorprendente, creativo y a veces escandaloso del Jesús histórico [126]. No deja de resultar significativo que el dicho donde figura "pescadores de hombres" forme parte de la llamada a Pedro y Andrés, la cual –dato digno de ser destacado– tiene cierta afinidad con la llamada de Elías a Eliseo (1 Re 19,19-21), el relato veterotestamentario sobre el que Mc 1,16-20 podría haber sido modelado al menos parcialmente.

El hecho de que la metáfora "pescadores de hombres" no vuelva a aparecer tampoco en labios de Jesús, ni siquiera en su llamada a otros discípulos, sugiere que desde el principio estaba ligada a determinadas personas en una determinada situación. Lejos de ser una imagen genérica aplicable a muchas personas en distintas circunstancias, "pescadores de hombres" tiene sentido sólo en el momento en que Jesús encuentra unos pescadores realizando sus labores habituales, los llama a abandonarlas y les promete una tarea nueva aunque en correspondencia con la anterior. En otras palabras, Jesús está prometiendo a Pedro y Andrés: si dejáis vuestro trabajo habitual de la pesca y me seguís, a cambio haré que pesquéis hombres en vez de peces. No sólo, por tanto, los llama al discipulado ("seguidme"), sino que además les promete una actividad futura correspondiente a la anterior ("pescadores de hombres"), algo que Jesús no hace, por ejemplo, con Leví, el recaudador de impuestos.

Resumiendo: desde el principio, la metáfora "pescadores de hombres" estaba relacionada con una determinada llamada dirigida a determinadas personas. Dentro de todo el NT, en ningún otro caso se aplica esta imagen a un seguidor individual de Jesús. Algo aún más sorprendente es que, a diferencia de los sermones posteriores, ni los evangelios ni el resto del NT tratan nunca de convertir la metáfora de la pesca de seres humanos en una imagen general aplicable a todos los seguidores o a todos los misioneros. Por consiguiente, los criterios de discontinuidad y coherencia indican que el dicho sobre los "pescadores de hombres" es una orden específica acompañada de promesa que el Jesús histórico dirigió a unos discípulos también específicos.

Además, por la misma naturaleza y función del dicho, éste debió de ser transmitido en la tradición oral, desde el principio, dentro de alguna estructura narrativa. Aislado, habría tenido poco o ningún sentido. Tanto es así que se encuentra sólo en el marco de la llamada a los pescadores Pedro y Andrés. No hay ninguna tradición que asocie el dicho con nadie más: ni siquiera con Santiago y Juan, quienes, según Marcos, no tardan en ser llamados de manera muy similar a como lo han sido Pedro y Andrés (Mc 1,19-20 || Mt 4,21-22) [127]. Por eso no hay ninguna razón sólida para dudar de que este empleo sorprendentemente distinto –por no decir escandaloso– de la metáfora de la pesca de hombres estaba conectado originariamente con la llamada a Pedro y Andrés [128].

Una vez decidido que el dicho sobre "pescadores de hombres" procede del Jesús histórico y que siempre estuvo relacionado con la llamada a Pedro y Andrés, debemos proceder a examinar con más cuidado qué es lo que indica exactamente. El *logion* de Mc 1,17, una orden acompañada de promesa, da a entender que Pedro y Andrés, después de que se conviertan en discípulos de Jesús (i. e., después de que lo *sigan*), harán algo más: pescadores de peces en el momento de ser llamados al discipulado, se dedicarán en el futuro a buscar y ganar hombres para la causa de quien los llama. Claramente, en el contexto de la proclamación de la venida del reino y del intento de Jesús de reunir todo Israel con motivo de esa venida, la imagen de pescar hombres no tiene el sentido negativo, destructivo, que se encuentra en el AT. Constituye tan sólo una insinuación de la labor salvífica que esos antiguos pescadores harán en el futuro: ayudarán a Jesús a conseguir adeptos ("pescando" hombres); específicamente, lo ayudarán a reunir a Israel en preparación para la venida del reino [129]. La llamada a Pedro y Andrés, por tanto, es más que una llamada al discipulado; lo es también a participar en la misión de Jesús de reunir el Israel escatológico [130].

Pero ¿cuándo –cabe preguntar– cumple Jesús su promesa ("os haré") de convertir a Pedro y Andrés en sus colaboradores en la acción de reunir

al pueblo de Dios ("pescadores de hombres") sino al enviar a algunos de sus discípulos en misión a Israel? Ésta es la única oportunidad que tiene Jesús durante el ministerio público de hacer realidad lo prometido a Pedro y Andrés. Parece razonable, por tanto, pensar que si Jesús envió en misión discípulos suyos –y ya he demostrado como probable que lo hiciera–, cuando menos estarían Pedro y Andrés entre los enviados. Ahora bien, según el testimonio de los cuatro evangelios y Hechos, Pedro era el dirigente y portavoz no sólo de los discípulos en general, sino también de los Doce en particular. Además, en las cuatro listas de los Doce, Pedro y Andrés figuran siempre en el primer grupo de cuatro: eran de los miembros más prominentes de ese restringido círculo. ¿Hemos de pensar que Jesús envió en misión sólo a Pedro y Andrés, y no al resto de los Doce?

A mi entender, todas estas consideraciones apuntan, aunque indirectamente, en la misma dirección: 1) dado que el Jesús histórico envió probablemente algunos discípulos en misión a Israel; 2) dado que, de todos los discípulos, Pedro y Andrés parecen los más obvios candidatos para una misión, habiéndoles prometido Jesús que iba a hacer de ellos pescadores de hombres, y 3) dado que Pedro era el líder y Andrés un destacado miembro de los Doce, creo probable –aunque no estrictamente demostrable– que fueran los Doce los destinatarios de las instrucciones misioneras tal como las recogen Marcos y Q. De hecho, teniendo en cuenta el simbolismo profético que envuelve a los Doce, ¿qué otro grupo podría ser más adecuado para unirse a Jesús en su llamada a todo Israel en el tiempo final?

Precisamente a la luz de la importancia simbólica de los Doce es posible captar mejor el sentido del envío de ciertos discípulos en misión a Israel durante el ministerio público de Jesús. Si considerásemos esa misión desde el punto de vista de los resultados razonables, pragmáticos, de una campaña de propaganda cuidadosamente planeada, podríamos preguntarnos qué esperaba exactamente realizar Jesús mediante una misión al parecer breve y emprendida con restricciones tan radicales como no llevar dinero para cubrir las propias necesidades, ni calzado o ropa para cambiarse en el viaje, ni cayado para defenderse o ayudarse al caminar. Sin duda, la misión de los Doce sirvió para extender el mensaje de Jesús a un mayor número de israelitas, pero sería un error entender la misión de los Doce como enfocada solamente hacia finalidades prácticas.

En no menor medida que su institución, la misión de los Doce fue un acto simbólico, profético. Consecuentemente con el sentido escatológico inherente a la creación de los Doce, Jesús envió el grupo en misión a Israel, con lo cual realizó un ulterior gesto profético que plasmaba los acontecimientos del tiempo final. Con el envío de los Doce a Israel daba impulso al proceso de reunión del disperso pueblo de Dios, un proceso que sólo

Dios habría de completar cuando viniese en pleno poder (i e , como rey) y restaurase las doce tribus[131] La misión de los Doce tenía, pues, algún componente mas que la estrategia misionera, era un nuevo paso simbólico-profetico en el camino hacia la reconstitucion del Israel escatológico

Por eso creo que la misma función de los Doce como grupo especial elegido por Jesús permite pensar que fueron ellos los destinatarios de las instrucciones misioneras Es preciso admitir que, como resulta casi imposible probar negativamente en historia antigua, no puedo dejar sentado que Jesus no mandase a otros en misión A la luz de cuanto hemos visto, me parece lo mas probable que *al menos* los Doce fueran enviados, independientemente del envío o no de otros discípulos[132]

En resumen, estoy dispuesto a admitir que, por lo que respecta a la historicidad, no se puede asignar a la mision de los Doce tan alto numero de probabilidades como a la existencia de ese grupo durante el ministerio de Jesus y a su conexión con la reunion escatológica de todo Israel Considero, sin embargo, mas plausible el envío de los Doce para una limitada mision durante el ministerio público que la hipotesis de que una misión llevada a cabo por ellos en los primeros días de la Iglesia, de la que además no hay testimonios, fuera retrotraída a los tiempos de Jesús o que la misión de los Doce fuera creada simplemente de la nada

Una vez evidenciada la existencia de los Doce durante el ministerio, y tras examinar la naturaleza y función del grupo, en el capítulo siguiente trataremos de ver qué se puede decir sobre sus miembros individuales, algunos de los cuales fueron importantes dirigentes en la Iglesia primitiva ¿Es posible conocer algo sobre la relacion de Jesús con al menos algunos de los Doce?

Notas al capítulo 26

[1] Para orientacion basica y ulterior bibliografía, vease J B Lightfoot, "The Name and Office of an Apostle' *Epistle of St Paul to the Galatians* (Grand Rapids Zondervan, 1957, 1ª ed 1865) 92 101, Julius Wellhausen, *Einleitung in den drei ersten Evangelien* (Berlin Reimer, 1905) 112, Julius Wagenmann, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwolf in den ersten zwei Jahrhunderten* (BZNW 3, Giessen Topelmann, 1926), Kirsopp Lake, The Twelve and the Apostles , *The Beginnings of Christianity Part I The Acts of the Apostles Volume V* (Grand Rapids Baker, 1979, 1ª ed 1933) 37-59, Nils Alstrup Dahl, *Das Volk Gottes* (Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 1ª ed 1941) 158 59, Werner Georg Kummel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus* (SymBU 1, Zurich Niehans, 1943) 3-7, 30-32, Hans von Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff *ST* 1 (1947) 96 130, Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* 2 vols (London SCM, 1952) I, 37, Innozenz Daumoser, *Berufung und Erwahlung bei de Synoptikern* (Meisenheim am Glan Hain, 1964) 74-82, Philipp Vielhauer, Gottesreich und

Menschensohn in der Verkundigung Jesu", en *Ausatze zum Neuen Testament* (TBu 31, Munchen Kaiser, 1965) 55-91, Gunther Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York Harper & Row, 1960) 150, Gunther Klein, *Die zwolf Apostel Ursprung und Gehalt einer Idee* (FRLANT 77, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), Beda Rigaux, 'Die 'Zwolf' in Geschichte und Kerygma", en Helmut Ristow / Karl Matthiae (eds), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin Evangelische Verlaganstalt, 1962) 468-86, id , "The Twelve Apostles" *Concilium* 34 (1968) 5 15, M H Shepherd, Jr , 'Twelve, The , en *IDB* IV, 719, Karl Heinrich Rengstorf, *'Dodeka,* etc ", en *TDNT 2* (1964) 321-28, Jurgen Roloff, *Apostolat–Verkungdigung–Kirche* (Gutersloh Mohn, 1965), Jean Giblet, 'Les Douze Historie et theologie", en *Aux origines de l'eglise* (*RechBilb* 7, Bruges Desclee, 1965) 51-64, Gottfried Schille, *Die urchristliche Kollegialmission* (ATANT 48, Zurich/Stuttgart Zwingli, 1967), Meye, *Jesus and the Twelve,* Sean Freyne, *The Twelve Disciples and Apostles* (London/Sydney Sheed and Ward, 1968), Walter Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church* (Nashville/New York Abingdon, 1969) 67 95, 231-88, Karl Kertelge, "Die Funktion der 'Zwolf' im Markusevangelium" *TTZ* 78 (1969) 193-206, Rudolf Schnackenburg, 'Apostel vor und neben Paulus", en *Schriften zum Neuen Testament* (Munchen Kosel, 1971) 338-58, Gunther Schmahl, "Die Berufung der Zwolf im Markusevangelium" *TTZ* 81 (1972) 203 13, id , *Die Zwolf im Markusevangelium Eine redaktionsgeschichliche Untersuchung* (Trierer Theologische Studien 30, Trier Paulinus, 1974), Klemens Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein Das Verhaltnis zwischen Jesus und den Zwolf nach Markus* (AnBib 70, Roma Instituto Biblico, 1975), Wolfgang Trilling, 'Zur Entstehung des Zwolfferkreises Eine geschichtskritische Uberlengung', en Rudolf Schnackenburg / Josef Ernst / Joachim Wanke, Leipzig St Benno, 1977) 201-22, Ernest Best, "Marks Use of the Twelve" *ZNW* 69 (1978) 11 35, Sanders, *Jesus and Judaism* 98-106, Jacques Dupont, "Le nom d'Apôtres a-t il ete donne aux Douze par Jesus? ', en Frans Neirynck (ed), *Etudes sur les evangiles synoptiques,* 2 vols (BETL 70 Louvain Universite de Louvain/Peeters, 1985, 1ª ed 1956) II, 976-1018, Francis H Agnew, "The Origin of the NT Apostle Concept A Review of Research" *JBL* 105 (1986) 75-96, W Horbury, "The Twelve and the Phylarchs" *NTS* (1986) 503-27, Raymond E Brown, "The Twelve and the Apostolate" *NJBC,* 1377 81 (§ 135 57), Raymond E Collins, "Twelve, The', en *Anchor Bible Dictionary* VI, 670-71

[2] En sentido estricto, esto tambien vale para Lucas, quien sigue a Marcos en hablar de "los Doce" Sin embargo, como veremos despues, Lucas parece identificar 'los Doce" con "los apostoles', aunque no emplea "los doce apostoles" como una formula fija

[3] Meye (*Jesus and the Twelve,* 110-15) afirma que, en la vision redaccional de Marcos, los Doce y los discipulos son terminos similares (*Jesus and the Twelve,* 110 15) Pero su tesis falla porque 1) aunque Jesus llama explicitamente al discipulado a Levi, el recaudador de impuestos (Mc 2,13-15), este no es nombrado entre los Doce, y porque 2) se nos dice tan pronto como 2,15 (en la mas probable interpretacion del texto griego) que los discipulos eran muchos –cuando, de los Doce, solo han sido mencionados hasta entonces Pedro, Andres, Santiago y Juan, la mencion y seleccion de los Doce no se produce hasta 3,13-19 Dado este contexto amplio, cuando Marcos dice en 3,13 que Jesus "llamo a los que quiso, y se acercaron a el", el sentido natural (especialmente despues de la nitida distincion, en 3,7, entre los discipulos de Jesus y la gran multitud) es que Jesus escogio a los Doce entre un numeroso grupo de discipulos Por tanto, Lucas interpreta a Marcos correctamente al reelaborar Mc 3,13 en Lc 6,13 "Y [Jesus] llamo a sus discipulos y escogio de entre ellos doce Cabria añadir que si bien el hombre rico de Mc 10,17-22 se niega a seguir la llamada de Jesus, Marcos no tiene inconveniente en presentar a Jesus llamando con no menos interes a alguien de fuera de los Doce a integrarse en el discipulado Los forzados razonamientos

de Meye (pp 140-45, 157-59) para justificar la llamada a Levi, los muchos discipulos a que se alude en 2,15 y la llamada al hombre rico no resultan convincentes

En contraste con Marcos, algunos rasgos redaccionales mateanos indican que Mateo identifica los Doce con todo el grupo de discipulos 1) Esta es probablemente la razon por la que Mateo el evangelista cambia el nombre de Levi por Mateo (Mt 9,9, *cf* Mc 2,14) intenta que todo individuo llamado por Jesus al discipulado acabe apareciendo en la lista de los Doce ("Mateo *el recaudador de impuestos"* en Mt 10,3) 2) Asi, sin un Levi como en Marcos y sin un "discipulo al que Jesus amaba" como en Juan, no hay en Mateo ningun discipulo nombrado o destacado que no figure en su lista de los Doce 3) Con la omision de todo relato especifico sobre la llamada de los Doce (como el que se encuentra en Mc 3,13 19 || Lc 6,12 16), Mateo evita tener que presentar a Jesus seleccionando los miembros de ese reducido grupo de entre otro mayor, presumiblemente de discipulos No obstante, Mateo conserva la malograda eleccion del hombre rico, de ahi que en su evangelio sea un tanto confusa la imagen del grupo de los Doce Quiza se puede decir que Mateo identifica *de facto* el circulo de los Doce con el circulo de discipulos Sobre todo este asunto, vease Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein,* 199 203

[4] Para una defensa de la idea de que al "discipulo al que Jesus amaba", del cuarto evangelio, subyace algun personaje historico, vease Oscar Cullmann, *Der johanneische Kreis* (Tubingen Mohr [Siebeck], 1975) 67-88, Raymond E Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York/Ramsey, NJ/Toronto Paulist, 1979) 31 34

[5] Lo que sigue no pretende pasar por un estudio completo del uso de "apóstol' en el NT, su objeto es simplemente explicar por que prefiero hablar de "los Doce' y no de ' los doce apostoles" Entre los defensores de la idea de que, durante su ministerio terreno, Jesus no dio a los Doce el titulo de "apostoles", entendido como una designación fija y propia de ellos, se encuentran Dupont, "Le nom", 1017-18, Roloff, *Apostolat,* 144 45, Rigaux, "The Twelve Apostles", 8 Para la postura un tanto ambigua de Karl Heinrich Rengstorf, vease su articulo *'Apostolos",* en *TDNT* 1 (1964) 429

[6] En mi opinion, la frase "a los que tambien llamo apostoles", que algunos manuscritos importantes (Sinaiticus, Vaticanus, Koridethi) leen despues de "designo a doce", no es original, se trata en realidad de una armonizacion con Lc 6,13, donde la discutida frase se encuentra palabra por palabra (aparte de 3,14, el verbo para "llamo" [ὀνομαζω] no vuelve a aparecer en Marcos, mientras que lo emplea tres veces en sus dos libros) Esta armonizacion, evidenciada por la torpe posicion de la frase en Mc 3,14, tiene poco de sorprendente, puesto que la tradicion manuscrita griega muestra varios intentos de armonizar el relato marcano de la eleccion de los Doce con Mt 10,1-4 y Lc 6,12-16 En esto coincido con Taylor (*The Gospel According to St Mark,* 230), Meye (*Jesus and the Twelve,* 190), Pesh (*Das Markusevangelium* I, 203) y Hooker (*The Gospel According to Saint Mark,* 110-11), y discrepo de Metzger (*TCGNT* [2ª ed], 69), quien piensa que los indicios externos son demasiado marcados para justificar la omision de la controvertida frase Sin embargo, incluso el y su comision reconocen que su posicion no es tan solida, al poner la frase entre corchetes y asignarle la calificacion de "C", indicativa de que a la comision que compuso el texto del *UBSGNT* le costaba decidir que variante utilizar en este caso La posicion de Guelich (*Mark 1-8,26,* 154) es similar a la de Metzger, claramente favorable a la inclusión de "a los que tambien llamo apostoles" se muestra Gundry, *Mark,* 164

Curiosamente, es en Mt 10,2, y no en el evangelio de Lucas, donde se halla la expresion neotestamentaria "los doce apostoles" Aqui podria estar reflejada, aunque muy fugazmente, la vision de la Iglesia en la ultima parte del siglo I

[8] En griego clásico, ἀπόστολος significa "expedición naval" y probablemente también "comandante" de tal expedicion En Josefo (en uno o posiblemente dos pasajes), podría tener el sentido de "remesa", en los papiros significa principalmente "conocimiento de embarque", menos a menudo, "pasaporte" y también "carta" En algunos casos aislados, señaladamente en los LXX (3 Re 14,6 en el códice Alexandrinus [ausente en el Vaticanus], Is 18,2 en Símaco), significa "embajador", "delegado", "mensajero" Vease Bauer, *Worterbuch* (6ª ed.), col. 200, Karl Heinrich Rengstorf, "*Spostellō*, etc ", en *TDNT* 1 (1964) 407-14

[9] No hay necesidad de ponerse a elaborar teorías muy especulativas sobre si el termino cristiano "apostol" procede de la institución rabínica de la *šālîah* (alguien era enviado a una mision, dotado de plenos poderes por el que lo enviaba), –una institución no documentada antes de la época de Jesús–, o de supuestos apostoles gnósticos en Siria (una idea de Schmithals carente de testimonios en la primera parte del siglo I). El concepto veterotestamentario general del envio por Dios de ciertos mensajeros (especialmente los profetas) a Israel con autoridad, el envío por Jesús de sus discípulos (especialmente los Doce) en una misión limitada a Israel durante su ministerio público y la experiencia de las apariciones de Jesús resucitado vivida por sus discipulos (comoquiera que sean valoradas) constituyen un más inteligible telon de fondo y catalizador del apostolado en los primeros días de la Iglesia Contrariamente a la teoría de Klein, el apostol Pablo no inventó el apostolado como concepto ni como institucion, lo encontró ya presente en la Iglesia primitiva y reclamó para sí el título de apóstol (véase, p ej , Gál 1,17-19, 2,8, 1 Cor 9,1-6, 15,7-9) Sobre todo esto, *cf* Brown, "The Twelve and the Apostolate", 1380-81

[10] Sobre la opinión (contraria a la de Klein o Schmithals) de que los Doce contaban como apóstoles en los primeros días de la Iglesia, véase Roloff, *Apostolat,* 57-60; Brown, "The Twelve and the Apostolate", 1381 Un problema metodológico inicial se esconde en la palabra "contaban" (¿para quién?) Otro problema, más propiamente exegético, es que el texto clave de 1 Cor 15,3-8 permite más de una interpretación 1) Por un lado, "todos los apostoles", en el v 7, la autodescripción de Pablo como "el menor de los apóstoles", en el v 9, y su declaración de que ha "trabajado más que todos los demás", en el v 10, significan para algunos críticos que Pablo ve en el v 5 a los Doce como apostoles. 2) Por otro lado, puesto que los "cinco mil hermanos" del v. 6 no son probablemente apostoles a ojos de Pablo, al menos algunas personas o grupos de la lista no contaban como apóstoles simplemente porque hubiesen presenciado una aparición de Jesús despues de la resurrección Ahora bien, ¿podemos tener la certeza de que los Doce contasen como apóstoles simplemente porque figuran en la lista como testigos de la resurrección?

[11] Véase el estudio filologico de Joseph Fitzmyer, *Romans* (AB 33, New York Doubleday, 1992) 737-38 Como señalan D G Dunn (*Romans,* 2 vols [Word Biblical Commentary 38 y 38A, Dallas Word, 1988] II, 894-95) y muchos otros comentaristas recientes, 1) el griego Ἰουνιᾶν de Rom 16,7 debe ser considerado como un nombre de mujer y 2) la frase οἵτινες εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστολοις significa en este contexto, casi con toda seguridad, "que destacan entre los apóstoles", no "que destacan a ojos de los apostoles" Otros personajes mencionados por Pablo que podrían figurar en su mente como apóstoles son Santiago, "el hermano del Señor" (Gál 1,19, aunque el griego es ambiguo), y Bernabé (si cabe leer juntos pasajes como 1 Cor 4,9, 9,6, Gál 2,9 y entender que "nosotros" se refiere también a Bernabé en el apostolado) El "nosotros" apostólico podría incluir a Silvano y Timoteo en 1 Tes 2,6-7 y a Apolo en 1 Cor 4,6 (+ 9), pero es menos probable

[12] Sobre 2 Cor 8,23, véase Victor Paul Furnish (*II Corinthians* [AB 32 A, Garden City, NY Doubleday, 1984] 425), quien prefiere traducir la expresión como "repre-

sentantes de las Iglesias' para no dar la impresion de que esos hombres son apostoles en el mismo sentido que Pablo Sobre Flp 2,25, vease J L Houlden (*Paul's Letters from Prison* [Westminster Pelican Commentaries, Philadelphia Westminster, 1970] 93), quien sostiene que aqui se llama a Epafrodito "apostol" en el sentido de mensajero de la Iglesia filipense enviado a tratar cuestiones de aquellos cristianos

[13] Para una minuciosa exegesis de Lc 6,12-16, Vease Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 613-20 La conclusion de Fitzmyer es que "este episodio del evangelio lucano identifica a los apostoles con ellos [los Doce], atribuyendo este titulo al mismo Jesus" (p 616) En la p 618, Fitzmyer declara que Lucas aplica el titulo de apostol exclusivamente a los Doce Sobre la misma opinion, *cf* Conzelmann, *The Theology of St Luke,* 216 n 1, Schurmann, *das Lukasevangelium* I, 314-15, Josef Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT, Regensburg Pustet, 1977) 207-8, Eduard Schweizer, *The Good News According to Luke* (Atlanta John Knox, 1984) 115, Peter K Nelson, *Leadership and Discipleship, A Study of Luke 22,24-30* (SBLDS 138, Atlanta Scholars, 1994) 44-45

[14] Ciertamente, esta identificación de los Doce con los apostoles se produce tambien en la fuente de Lucas, Mc 6,7 + 30, pero Marcos no procede a desarrollarla a lo largo de su evangelio

[15] Sobre este pasaje, *cf* Schneider, *Die Apostelgeschichte* I, 212-32 Señala este autor (p 222) que en Lucas-Hechos hay identificacion entre los Doce y los apostoles, similarmente, Von Campenhausen, "Der urchristliche Apostelbegriff", 104, 115 Esta, de hecho, es la principal tesis de Klein en su *Die zwolf Apostel,* 202 16

[16] Schneider (*Die Apostelgeschichte* II, 152, 159) cree que 'los apostoles", de Hch 14,14, figuraba en la fuente de Lucas y que fue el mismo evangelista quien introdujo tal expresion en Hch 14,4 Asi opinan tambien Haenchen, *Die Apostlegeschichte,* 362 n 5, Conzelmann, *Acts,* 108, 111, *cf* Klein, *Die zwolf Apostel,* 211 13 Posiblemente, la fuente utilizo el termino en el sentido de mensajeros dotados de autoridad por la Iglesia de Antioquia Schneider baraja la idea de que Lucas queria utilizar el titulo en Hch 14 para crear un paralelo (en la predicacion de la fe y la realizacion de milagros) entre Pablo y Bernabe, por un lado, y los doce apostoles por otro La pretension de que "los apostoles" de 14,4 14 no es la lectura original en el texto griego de Hechos es una solucion a la desesperada (contra la opinion de Klein, pp 212 13), el codice Bezae es el unico manuscrito importante que omite "los apostoles" en el v 14 En "The Apostles According to Luke', capitulo VIII de su *Human Agents of Cosmic Power en Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition* (JSNTSup 41, Sheffield JSOT, 1990) 109 23, Mary E Mills parece creer que, en Hechos, Lucas presenta a Pablo como un apostol paralelo al apostol Pedro Esta equiparacion parece derivar del enfasis que pone esta autora en la vision lucana de los apostoles como discipulos, que, en Hechos, obran prodigios en nombre de Jesus y por el poder de tal nombre Mary E Mills no parece distinguir con suficiente claridad en su estudio entre terminos diversos como "discipulos", "apostoles" y 'los Doce"

[1] El hecho de que, sin depender el uno del otro, Marcos y Juan coincidan en hablar simplemente de "los Doce" indica, a mi modo de ver, que esta es la forma mas primitiva de la expresion y que se remonta a Jesus, vease Rigaux, "Die Zwolf", 472 Esta idea adquiere fuerza cuando se constata que Mateo a veces (26,14 20 47) habla de 'los Doce", y Lucas siempre, de modo que este evangelista nunca utiliza las designaciones fijas "los doce discipulos" y "los doce apostoles" El empleo por Mateo de "los doce discipulos" y la identificacion (o al menos estrecha asociacion) por Lucas de "los Doce" con "los apostoles' revelan indicios de desarrollos secundarios que culminan, por lo que respecta a la historia de la tradicion cristiana, en "los doce apostoles

del Cordero' y el titulo de la *Didajé,* "La enseñanza del Señor a las naciones por medio de los doce apostoles" (*cf Carta de Bernabé* 8,3)

[18] Adelbert Denaux ("Did Jesus Found the Church?" *LS* 21 [1996] 25-45) ofrece una util lista de los principales críticos (sobre todo alemanes) defensores de una u otra posicion (en lo que sigue añado unos cuantos eruditos mas a la lista) Entre quienes creen en la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesús figuran Julius Wagenmann, Werner Georg Kummel, Lucien Cerfaux, Hans von Campenhausen, Jacques Dupont, Birger Gerhardson, Beda Rigaux, Gunther Bornkamm, Ulrich Wilckens, Jurgen Roloff, Anton Vogtle, Heinz Schurmann, Rudolph Schnackenburg, Martin Hengel, Helmut Merklein, E P Sanders, Joachim Gnilka, Raymond E Brown y Joseph A Fitzmyer Entre los que (con diversos grados de conviccion) niegan esa existencia se cuentan Julius Wellhausen (tomando una idea de Friedrich Schleiermacher), Johannes Weiss, Emmanuel Hirsch, Philipp Vielhauser, Gunther Klein, Walter Schmithals, Herbert Braun, Gottfried Schille, Siegfried Schulz, Hans Conzelmann y John Dominic Crossan Abundante bibliografia, la mayor parte sobre autores alemanes situados a uno u otro lado de la cuestion, se encuentra en las notas de Klein, en *Die zwolf Apostel,* 34-37 Un breve resumen de los argumentos que utilizan muchos criticos para sostener la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesus lo ofrece Kummel, *Kirchenbegriff,* 30-32, de ese resumen se hace eco Klein al defender su posicion de rechazo en *Die zwolf Apostel,* 35 Es asombroso que, aun teniendo la negacion de los origenes de los Doce en el ministerio de Jesus una importancia fundamental para su tesis general sobre "los doce apostoles", Klein pase casi por alto esa cuestión, limitandose a presentar sumaria y rapidamente los argumentos de Vielhauser y otros especialistas situados en su mismo campo (pp 35-37)

[9] Entre los ejemplos de estudios sobre los Doce (algunos de los cuales no siempre distinguen cuidadosamente entre "discipulos' y "los Doce") cabe citar a Theodore J Weeden, Sr, *Mark–Traditions in Conflict* (Philadelphia Fortress, 1971), Rigaux, "Die Zwolf'", Meye, *Jesus and the Twelve,* Kertelge, "Die Funktion", Schmahl, *Die Zwolf,* Klemens Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein,* Augustine Stock, *Call to Discipleship* (Good News Studies 1, Wilmington, DE Glazier, 1982), Ernest Best, *Mark The Gospel as a Story* (Edinburgh Clark, 1983), id , "Mark's Use of the Twelve", Vernon K Robbins, *Jesus the Teacher* (Philadelphia Fortress, 1984), Shiner, *Follow Me!*

[20] Asi Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten,* 335 n 92

[21] Best, "Mark's Use of the Twelve", 11-35 Vielhauser ("Gottesreich", 69) utiliza de otro modo la redaccion de Marcos para sus argumentos contrarios a la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesus tal existencia es dudosa porque, desde un punto de vista literario, los Doce no tienen más que una debil conexion con la narración evangelica de Marcos A mí me parece extraño tal argumento, resulta dificil de percibir el estricto nexo lógico entre la existencia histórica de los Doce y el modo de introducir Marcos las referencias a ellos en la estructura redaccional de su evangelio La estructura literaria de Marcos es a menudo vaga y episodica De hecho, lo mismo se podria decir con respecto a "los discipulos" en Marcos, sin embargo, dificilmente alguien utilizaria esta cuestion como argumento en contra de la existencia historica de los discípulos de Jesus

[22] Trilling, "Zur Enstehung", 204-6, *cf* Kertelge, "Die Funktion", 196-97 Un juicio similar expresa Rigaux, "Die 'Zwolf'", 470-82 Cabria preguntarse si estos autores no pecan de precipitacion al atribuir la mayor parte de las referencias a los Doce a la redaccion marcana Por de pronto, la simple presencia de "los Doce" en frases introductorias de dichos de Jesus no prueba que, en tales casos, Marcos haya introduci-

do redaccionalmente esa expresion Y si se acepta, por ejemplo, la idea que Pesch tiene de Marcos, al que ve como un redactor conservador de grandes porciones de material tradicional (especialmente en el relato de la pasion, entendida en sentido amplio), entonces, incluso en los versiculos que introducen dichos de Jesus, diversas referencias a los Doce podrian pertenecer a la tradicion premarcana

[23] Guelich (*Mark 1-8 26* 155) resume bien la cuestion "Con unas pocas excepciones (p ej , Klein y Schmithals), hay un consenso general en aceptar el nombramiento de los Doce (3,16 19) como una tradicion premarcana El semitismo subyacente a nombrar' (ἐποιησεν), el hecho de que muchos de los nombres no vuelvan a aparecer en Marcos, el empleo de patronimicos y sobrenombres como Pedro, Boanerges e Iscariote y la presencia de listas similares en Mt 10,2 4, Lc 6,14-16, y Hch 1,13 justifican ese consenso Mas discutible, en cambio, es el grado de redaccion marcana en 3,13-15" Guelich procede a hacer notar que incluso en 3,13-15 hay indicios de tradicion subyacente Vease tambien Reploh, *Markus–Lehrer der Gemeinde,* 43-50, Pesch, *Das Markusevangelium* I, 202 3

[24] Sobre esto, *cf* Schmahl, *Die Zwolf,* 64 65 La ausencia del articulo determinado antes de "doce" en Mc 3,14 ("y constituyo [nombro] doce") no menoscaba la idea basica de que la tradicion premarcana sabia de un grupo especial compuesto por doce discipulos

[25] Para argumentos en pro y en contra, vease Metzger, *A textual Commentary* (2ª ed), 69 Metzger y sus colaboradores expresan su duda a este respecto conservando las palabras en el texto, pero entre corchetes Guelich (*Mark 1–8 26,* 154) entiende que 3,16a es original en el texto marcano y tiene como funcion retomar el hilo del pensamiento 'despues del parentesis de 3,14b 15"

[26] Por el cuadro (preparado por Marion L Soards) de Brown, *The Death of the Messiah* II, 1504 5, se puede ver que Trilling refleja el consenso de los criticos de la redaccion La gran mayoria de los que figuran en dicho cuadro y que han examinado Mc 14,43 consideran este texto parte de un relato de la pasion premarcano Sobre la relacion de la tradicion con el criterio de dificultad trataremos mas adelante

[27] Como señala Kertelge ("Die Funktion', 196), la unica gran excepcion es la referencia indirecta a los Doce de Mt 19,28 par (procedente de Q)

[28] Para una exegesis basica y ulterior bibliografia, veanse los comentarios clasicos, entre ellos Pesch, *Das Markusevangelium* I, 202-9, Guelich, *Mark 1–8 26,* 153-66, Gundry, *Mark,* 163-70, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 613 21, tambien Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein,* 7-53

[29] Sobre la lectura 'Lebeo" en vez de 'Tadeo' en algunos manuscritos antiguos, vease el estudio de Tadeo en el capitulo siguiente, seccion II, numero 2

[30] Respecto a "Simon el Zelota" como simplemente otra forma de "Simon el Cananeo , vease el estudio de los distintos miembros de los Doce en el capítulo siguiente, seccion II, numero 8

[31] Sobre este punto, *cf* Meye, *Jesus and the Twelve,* 200 201

[32] Asi, correctamente, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 619-20 En la p 614 señala como un fenomeno similar las variaciones que presentan las listas con los nombres de las doce tribus (o doce patriarcas) en el AT Para un estudio completo de tales variaciones, *cf* Philipp J Rask, "The List of the Twelve Tribes of Israel" (tesis doctoral, Washington, DC The Catholic University of America, 1990) En realidad, comparadas con las muchas variaciones en los nombres de las doce tribus que se encuentran en el AT, los pseudoepigrafos, Qumran, Filon, Josefo y el libro del Apoca-

lipsis, las variaciones en las cuatro listas de los Doce contenidas en el NT son de una importancia relativamente menor

[33] Aquí discrepo de Sanders (*Jesus and Judaism,* 102), quien opina que lo que le importaba a Jesús era el simbolismo del número doce, y no de manera especial tener siempre exactamente doce hombres en el grupo designado como "los Doce". "Jesús utilizaba de modo simbólico el número doce, sin que ni entonces ni más tarde pudiera nadie contar exactamente doce [hombres en el grupo]". De hecho, Marcos, Mateo y Lucas cuentan doce hombres en el grupo –ni uno mas, ni uno menos–, aunque Lucas difiera de los otros dos sinópticos en lo tocante al nombre de una sola persona No entiendo cómo este particular grupo de hombres podía simbolizar las esperanzas escatológicas conectadas con el número doce y hasta ser llamado con la expresión fija "los Doce", a menos que durante el ministerio de Jesús los miembros del grupo fueran efectivamente –al menos la mayor parte del tiempo– doce en numero A mi se me escapa de qué modo, durante el ministerio público, el simbolismo numerico de "los Doce" podía ser desvinculado por mucho tiempo del número real de individuos que componian el grupo Por supuesto, hay que conceder un margen a la posibilidad de que se produjese un breve vacío cuando uno de los Doce dejase el grupo y fuera sustituido por un nuevo miembro Esto pudo ocurrir durante el ministerio de Jesús en el caso de Tadeo y Judas de Santiago y, después del ministerio, con Judas Iscariote y Matías Pero unas breves lagunas no justifican la conclusion de que no importaba el numero de discípulos integrantes de los Doce, el fenómeno de la sustitución, probablemente histórico, parece indicar lo contrario

[34] Como Lucas-Hechos, Mateo omite el inciso relativo al sobrenombre impuesto por Jesús a los hijos de Zebedeo (Boanerges, que, según Mc 3,17, significa "hijos del trueno") Probablemente, Mateo y Lucas prescindieron del inciso porque 1) resta fluidez a la lista y/o 2) quizá fuera tan desconcertante para unos evangelistas posteriores a Marcos como lo es para los exegetas modernos Por lo que sabemos, Mateo y Lucas quizá pudieron cuestionarse la interpretación marcana del sobrenombre, pero no tenían otra que ofrecer Para un estudio de Boanerges, véase el dedicado a Juan, el hijo de Zebedeo, en el *próximo capítulo,* sección II, número 11 La agrupación por parejas podría aludir a las listas de los hijos/tribus de Jacob en relación con sus madres Todas ellas dieron a luz hijos por parejas o múltiples de dos (*cf* Gn 29,31-35,19)

[35] Sigue habiendo un problema ¿por qué el evangelista Mateo optó por que la persona identificada con Leví figurase como "Mateo" en la lista de los Doce? Varias sugerencias a este respecto se pueden encontrar en Rudolf Pesch, "Levi–Matthaus (Mc 2 14/Mt 9 9, 10 3) Ein Beitrag zur Losung eines alten Problems" *ZNW* 59 (1968) 40-56, Mark Kiley, "Why 'Matthew' in Matt 9,9-13?" *Bib* 65 (1984) 347-51

[36] Davies y Allison (*Matthew* II, 144-45) señalan otras coincidencias menores entre las listas mateana y lucana frente a Marcos Esos puntos comunes les llevan a pensar en la posibilidad de que Mateo y Lucas reflejen aquí una tradición Q, aunque la mayor parte de los cambios en la lista de Mateo los consideran como redaccion sobre la de Marcos, *cf* Gundry, *Matthew,* 182-83 (que expresa la opinión poco corriente de que Lucas utilizo el texto de Mateo)

[37] Éste es un buen ejemplo de "coincidencia menor" de Mateo y Lucas frente a Marcos, surgido de un comun deseo de mejorar el texto marcano Similarmente, el hecho de que Lucas, como Mateo, añada "su hermano" después del nombre de Andres podría ser una casualidad y, por tanto, no utilizable como argumento a favor de una lista Q con los doce nombres Mateo podría haber añadido "su hermano" tras el nombre de Andres para equilibrar la misma expresión empleada despues del nombre de Juan, el hermano de Santiago. Quizá Lucas no recurre del todo a este procedi-

miento (i e , no añade "su hermano" después del nombre de Juan) porque Santiago y Juan tienen otro tratamiento que Andrés en el evangelio de Lucas Santiago y Juan ya han sido presentados como los hijos de Zebedeo (y, por tanto, hermanos) en Lc 5,10. Pero Andrés no figura en la version lucana de la llamada inicial a Pedro, Santiago y Juan despues de la pesca milagrosa (Lc 5,1-11) Por eso, como Lucas menciona a Andres por primera y unica vez en su evangelio en la lista de los Doce (6,14), ofrece la explicación que necesariamente omitio al prescindir de la versión marcana de la llamada a los primeros *cuatro* discípulos (Mc 1,16-20) Andres era el hermano de Pedro

[38] Sobre este texto y los diversos cambios efectuados en las versiones antiguas para aclarar la identidad de este personaje, véase Brown, *The Gospel According to John* II, 641 Schnackenburg (*Das Johannesevangelium III Teil,* 92) cree que, en la mente del evangelista, el Judas mencionado en Jn 14,22 pertenece con toda seguridad a los Doce. Aunque no me parece que esto pueda determinarse con certeza, encuentro significativo que todos los otros discípulos *nombrados* que intercambian palabras con Jesús durante la ultima cena joanica (Pedro, Judas Iscariote, Tomas y Felipe) aparezcan en las listas sinópticas de los Doce Por eso considero posible, aunque no demostrable, que el Judas de Jn 14,22 sea el Judas de Santiago mencionado en Lc 6,16 ll Hch 1,13

[39] Schurmann (*Das Lucasevangelium* I, 318-19) se muestra convencido de que Lucas disponia de una fuente no marcana, pero advierte que esta lista de nombres ya había sido unida al material subyacente a Lc 6,12-13a en Q También por Q se decanta Schneider, *Die Apostelgeschichte* I, 206

[40] Schneider (*Die Apostelgeschichte* I, 199) afirma acertadamente que Lucas recurre al material de su evangelio, véase también Haenchen, *Die Apostelgeschichte,* 120, Conzelmann, *Acts of the Apostles,* 9

[41] Ciertamente, es posible que la lista del evangelio de Lucas haya sido asimilada a la de Marcos y que Hechos represente la forma más original de la lista correspondiente a la tradición L Pero esta explicación alternativa no cambia el sentido general de mi argumento, es decir, que la lista de los Doce cuenta con un testimonio múltiple de fuentes (Marcos y L)

[42] Sobre los problemas exegeticos que esta acotación entraña, *cf* Brown, *The Gospel According to John* I, 298, en las pp 301-02 enumera paralelos entre Jn 6,67-71 y las varias versiones de la escena sinóptica de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo La mención del padre de Judas, Simón, y la atribución de "Iscariote" a Simón en vez de a Judas (ésta es la lectura que hacen de Jn 6,71 los mejores manuscritos) no tienen paralelo en ningun lugar dentro de la tradición sinoptica otro indicio de que Juan representa aquí una tradición independiente

[43] Empleo a propósito la frase "una referencia indirecta a los Doce en la tradición Q" porque Mt 19,28 par no menciona directamente "los Doce" con la fórmula fija (οἱ δωδεκα) que se encuentra en otros pasajes de los evangelios, en su lugar tenemos aquí una referencia a los Doce mediante la imagen de "doce tronos" (suponiendo, por el momento, que la formulación marcana es la original) Ahora bien, Jesús habla a ciertos seguidores suyos que le son allegados y les promete que, en el juicio final, se sentarán en *doce* tronos para juzgar (o gobernar) a las *doce* tribus de Israel Dado el conocimiento en la Iglesia primitiva de un grupo dirigente llamado "los Doce", no solo los textos mateano y lucano en sus contextos redaccionales, sino tambien el *logion* tradicional que circulaba en esa Iglesia, difícilmente podían referirse a ningún grupo de personas que no fuera el de los Doce

[44] Sobre este punto, y acerca del *logion* en general, véase Jacques Dupont, "Le logion des douze trônes (Mt 19,28, Lc 22,28-30)", en Frans Neirynck (ed), *Études sur*

les evangiles synoptiques, 2 vols (BETL 70, Louvain Universite de Louvain/Peeters, 1985, 1ª ed 1964) 706-43, Ingo Broer, "Das Ringen der Gemeinde um Israel Exegetischer Versuch uber Mt 19,28", en Rudolf Pesch /Rudolf Schnakenburg / Odilo Kaiser (eds) *Jesus und der Menschensohn* (Anton Vogtle Festschrift, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1975) 148 65, Grundmann, *Das Evangelium nach Matthaus,* 435, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1411-19 La parte final del dicho, que esta en discusion aqui, procede de Q, como reconocen la mayor parte de los especialistas (p ej , Schultz, Hoffmann, Luhrmann, Polag, Havener, Kloppenborg, Boring y Catchpole) Algunos criticos, sin embargo, prefieren ver dos tradiciones independientes que han sido conservadas en M y L, asi, T W Manson, *The Sayings of Jesus* (London SCM, 1949, 1ª ed 1937) 216-17 Sato (*Q und Prophetie,* II, 23) permanece dubitativo sobre la existencia del dicho en Q Para un examen de puntos de vista, vease Kloppenborg, *Q Parallels,* 202 Para un enfoque algo diferente, segun el cual Lc 22,30 seria parte de una tradicion prelucana (y no marcana) de la ultima cena, posiblemente incluso parte de un relato de la pasión lucano especial, vease Heinz Schurmann, *Jesu Abdschiedsrede Lk 22,21-38 III Teil einer Quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38* (NTAbh 20/5, Munster Aschendorff, ²1977, 1ª ed 1957) 36-63, 139-42, Schurmann se siente menos seguro de sus puntos de vista en su "Afterword" (2ª ed), pp 168-70 Daniel Marguerat (*Le jugement dans l'evangile de Matthew* [Le Monde de la Bible 6, Geneve Labor et Fides, 1995] 462) va demasiado lejos al afirmar que Ap 3,20-21 es otra version del *logion* En realidad, ambos textos muestran los mismos motivos apocalipticos, pero no los utilizan del mismo modo ni dicen lo mismo

[45] Por un lado, Mateo debe tratar de insertar el material en su discurso sobre las exigencias y recompensas del discipulado, en el cap 19, la introduccion del tema –muy mateano– del Hijo del hombre en el juicio final (19,28) podria ser redaccional Por otro lado, es evidente que Lucas ha unido un poco a la buena de Dios varios dichos dispares Asi, Lc 22,29-30a, con los temas del reino, la alianza, y el comer y beber a la mesa de Jesus, malamente armoniza (tanto en contenido como en sintaxis) con 30b (donde se habla de sentarse en tronos y juzgar a las doce tribus de Israel) La naturaleza miscelanea de Lc 22,28 30 es examinada por Broer, "Das Ringen", 149-50 Junto con otros criticos, Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten,* 332) ve como probable el origen redaccional de Lc 22,30a Sobre el contexto teologico, mas amplio, de la forma del dicho dentro de Lucas-Hechos, vease Jacob Jervell, "The Twelve on Israel's Thrones", en *Luke and the People of God* (Minneapolis Augsburg, 1972) 75-112 Respecto a diversos criticos que defienden la forma mateana o lucana del dicho como mas original, *cf* Broer, 'Das Ringen", 148-49 n 2

[46] Klein (*Die Zwolf Apostel,* 36) puede despachar el asunto del *logion* de Q simplemente señalando que la palabra "regeneracion" (παλιγγενεσια) de Mt 19,28 hace "sospechoso" el dicho Esto es pasar por alto la cuestion esencial de que probable material Q sólo se puede hallar en las palabras finales de Mt 19,28 || Lc 22,30 " os sentareis en [doce] tronos para juzgar a las doce tribus de Israel" Muy adecuadamente, esta es la parte del texto que pone en negrita y subrayada Kloppenborg, *Q Parallels,* 202, *cf* Rigaux, "'Die Zwolf'", 476 Por definicion, la investigacion sobre Q se centra en el material que Mateo y Lucas tienen en comun, omitiendo el que probablemente tiene su origen en redacción mateana o lucana, que es probablemente el caso de παλιγγενεσία en Mateo

[47] Pese a todas las diferencias entre las introducciones a este *logion* en Mateo ('vosotros, los que me habeis seguido") y Lucas ("vosotros sois los que habeis perseverado conmigo en mis pruebas"), hay una similitud subyacente Jesús esta hablando no a la gente en general, sino a unos seguidores que le son especialmente allegados Pese a la

opinion de Boer (Das Ringen", 163), no hay razon para dudar de que la segunda persona del plural ("os sentareis') sea original en el dicho

[48] Sobre todos los diferentes sentidos de κρινω que son posibles aqui, vease Dupont, Le logion", 721-32 Las dos posibilidades basicas son 1) 'juzgar' (en el juicio final), con *a*) el matiz positivo de 'obtener justicia para', "ver hecha justicia a", o *b*) el matiz negativo de "condenar' (sentido posible en la teologia redaccional de Mateo), o bien 2) 'gobernar", "reinar', "ejercer soberania sobre' (un sentido no frecuente en el NT, pero presente en el AT y en los pseudoepigrafos y posible en el contexto redaccional y en la teologia de Lucas) Huelga decir que un sentido no excluye necesaria mente el otro, ademas, dado el fuerte sabor escatologico veterotestamentario y judio del dicho, hay que dar margen a la posibilidad de un semitismo en el empleo del verbo (La extraña interpretacion que hace Broer de κρινω ["Das Ringen', 162-63], pensando en un juicio con el que los seguidores de Jesus ponen fin a Israel el dia ultimo, no tiene fundamento en el dicho de Q tomado en si, aparte de su contexto redaccional de Mateo) En cualquier caso, la referencia a las doce tribus de Israel, que no existían como realidad empirica en vida de Jesus pero cuya reunion o reconstitucion en el tiempo final era esperada al menos por algunos judios (vease *Un judio marginal* II/1, 293-351), apunta hacia algun acontecimiento escatologico (el juicio final) o situación (el reino de Dios llegado en su plenitud) Dupont (pp 732-37) sugiere que la curiosa mencion de 'tronos en plural en la escena del juicio de Dn 7,9 (mientras que el Anciano tiene "trono en singular) podria subyacer a la promesa de Jesus a los Doce Aunque el plural provoco mas tarde una especulacion rabinica sobre la participación de los grandes o principes de Israel en el juicio de Dios, no hay certeza alguna de que ideas al respecto circulasen en tiempos de Jesus

[49] Segun Dupont ('Le logion', 721), Lucas al parecer realiza otro cambio en este mismo versiculo tratando de mejorar el estilo la frase mateana κρινοντες τας δώδεκα φυλας του 'Ισραηλ, mas natural (y que probablemente refleja Q), sufre en Lucas una inversion poco habitual (aunque no totalmente insolita en el estilo griego del tercer evangelista) τας δωδεκα φυλας κρινοντες τοῦ 'Ισραηλ Trabajando con su teoria de una tradicion prelucana de la ultima cena, Schurmann (*Jesu Abschiedsrede Lk 22,21 38 III Teil,* 52) piensa que la palabra "doce" antes de "tronos" fue eliminada en la tradicion prelucana para posibilitar una aplicacion mas general de un dicho que originalmente se referia solo a los Doce

[50] Asi Dupont, 'Le logion", 720, Witherington, *The Christology of Jesus,* 141

[51] Asi, entre otros, Roloff, *Apostolat,* 148-49, Trilling, "Zur Entstehung", 215, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1419, Witherington, *The Christology of Jesus,* 141, Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten* 332, Marguerat, *Le jugement,* 462 n 45 (pese a que ni Schulz ni Marguerat creen que el dicho se remonte al Jesus historico, tampoco Bultmann, *Geschichte,* 170 71) Resulta interesante señalar que Vielhauer ("Gottesreich", 67), aunque rechaza la autenticidad de Mt 19,28 par y la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesus, declara que, si bien no es posible determinar la forma original del dicho, este se refiere a una promesa hecha por Jesus a los Doce respecto al gobierno sobre las doce tribus de Israel Hay que decir tambien que si el dicho Q original no hubiera aludido a los Doce, la simple presencia de las "doce tribus" en el *logion* no habria dado paso de manera automática o natural al adjetivo numeral "doce' antes de "tronos" en una etapa secundaria de la tradición El AT, la literatura intertestamentaria y el NT contienen muchos pasajes que mencionan o describen la reunion de *todo* Israel (a veces se habla de *todas* las tribus), pero ninguno de esos textos genera la idea de doce tronos, correspondientes a las doce tribus juzgadas o gobernadas Los doce tronos de Mt 19,28 se explica muy naturalmente como un correlativo de los Doce a los que va dirigido el dicho

[52] *Un judío marginal* II/1, 293-592.

[53] La idea de la reunión de las doce tribus de Israel en el tiempo final (o en los días del Mesías) era una esperanza viva en el primer tercio del siglo I d. C., como se ve por muchos escritos judíos, tanto del AT como pseudoepígrafos, que fueron compuestos o que se continuaban leyendo en tiempos de Jesús: p. ej., Tobías (fragmentos del cual han sido encontrados en Qumrán; véase Joseph A. Fitzmyer, "The Aramaic and Hebrew Fragments of Tobit from Qumran Cave 4": *CBQ* 57 [1995] 655-75); Baruch 4-5; Eclo 36,10-13; 48,10; 2 Mac 1,27-29; 2,17-18; *SalSl* 11; 17,26-32.40-46; 1QM 2,1-3,7-8; 3,13-14; 5,1-2; 11QTemplo 18,14-16. Sobre estos textos y su relación con las esperanzas escatológicas vinculadas a la idea de los Doce, véase Sanders, *Jesus and Judaism,* 95-106. Más específicamente, que el simbolismo de los doce patriarcas de Israel, guiando a las doce tribus y prefigurando su historia, estaba vivo en tiempos de Jesús se percibe por la forma básica de los *Testamentos de los Doce Patriarcas.* Aunque los *Testamentos* en su estado actual contienen redacción cristiana (el preciso grado de ella sigue siendo objeto de debate entre los críticos), sus raíces se remontan al período precristiano de Palestina, y testigos de ello son los fragmentos hallados en Qumrán de *Testamentos* de algunos de los patriarcas. Sobre este punto, *cf.* Howard Clark Kee, "Testaments of the Twelve Patriarcs", en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha,* 2 vols. (Garden City, NY: Doubleday, 1993, 1985) I, 775-80; conviene advertir, no obstante, que Kee minimiza la influencia cristiana y sitúa la fecha de composición de los *Testamentos* en época anterior (siglo II a. C.) a la que a mi entender es la verdadera.

[54] Así Trilling, "Zur Entstehung", 216. Los paralelos parciales presentados por Dupont y otros proceden de la literatura rabínica posterior.

[55] Ésta es una cuestión que plantea Manson, *The Sayings of Jesus,* 217; similarmente, Witherington, *The Christology of Jesus,* 141.

[56] Una lista de críticos que afirman o niegan la autenticidad del dicho se encuentra en Schulz, *Die Spruchquelle der Evangelisten,* 333 n. 80.

[57] Vielhauer, "Gottesreich", 69. En una curiosa variación sobre este argumento, Sato (*Q und Prophetie,* 23) utiliza la ausencia del concepto de los Doce en cualquier otro lugar de Q para negar que pertenezca a Q el dicho de Mt 19,28 par. Como señalo en el texto, la casi completa ausencia en Q de μαθητής (en referencia a un discípulo de Jesús) muestra, por analogía, cuán frágil es ese argumento.

[58] Para una lista de todos los pasajes, *cf.* Kloppenborg, *Q Parallels,* 224.

[59] Un sumario de las diversas razones que conducen a este juicio –un lugar común entre los exegetas del NT– se encuentra en Rigaux, "Die 'Zwölf'", 469. Gordon D. Fee (*The First Epistle to the Corinthians* [NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987] 718) compendia muy bien las razones: 1) el hecho de que Pablo diga que este resumen del "evangelio" es algo que él ha "recibido" y que ha "comunicado" a los corintios; 2) la forma escueta de las cuatro declaraciones de 1 Cor 15,3-5, presentadas por pares que se equilibran; 3) el ὅτι ("que") delante de cada frase, lo cual supone una especie de cita, y 4) la aparición de varias palabras no paulinas en tan pocos versículos. En relación con esto, *cf.* Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London; SCM, 1996) 101-3. Sobre cuestiones específicas concernientes a 1 Cor 15,3-5, véase John Kloppenborg, "An Analysis of the Pre-Pauline Formula in 1 Cor 15:3b-5 in Light of Some Recent Literature": *CBQ* 40 (1978) 351-67; Jerome Murphy-O'Connor, "Tradition and Redaction in 1 Cor 15,3-7": *CBQ* 43 (1981) 582-89.

[60] Textos a este respecto se pueden ver en Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (MeyerK 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969) 230.

[61] Para éstas y otras cuestiones de cronología paulina, *cf* Robert Jewett, *A Chronology of Paul's Life* (Philadelphia Fortress, 1979) 29-38, Jerome Murphy-O'Connor, *St Paul's Corinth* (Wilmington, DE Glazier, 1983) 129-52, Gerd Luedemann, *Paul Apostle to the Gentiles Studies in Chronology* (Philadelphia Fortress, 1984) 262-63, Joseph A Fitzmyer, "Paul", *NJBC,* 1330-32 (§ 9)

[62] La afirmación de que Jesús dio a Simón el nombre de Cefas (= Pedro) durante el ministerio público encuentra apoyo en un testimonio múltiple de fuentes· Mc 3,16, Jn 1,42, y, probablemente, la lista de los Doce contenida en Lc 6,12-16 (v 14) (Algunos quizá añadirían la tradición M especial de Mt 16,18) No hay tradición neotestamentaria rival que hable de que a Simón le fuera conferido el segundo nombre después de los acontecimientos pascuales Además, si se pretende asegurar que Simón no recibió el nombre de Cefas/Pedro hasta los primeros días de la Iglesia, habría que explicar por qué y cómo un nombre puesto a Simon (¿por quién?) tan relativamente tarde pasó a ser la manera habitual de referirse a él en tantas corrientes distintas de la tradición neotestamentaria en la primera, segunda y tercera generación cristianas (Pablo, Marcos, M, L, Juan y las cartas petrinas) Para un tratamiento completo de los nombres Cefas y Pedro, véase el capítulo siguiente, sección II, número 12

[63] Vielhauer, "Gottesreich", 69-71

[64] Ademas, Vielhauer ("Gottesreich", 69) emplea una fácil distinción entre un grupo fijo de doce hombres que constituían una institución permanente y un grupo de doce hombres que simplemente existían como un círculo de personas en un particular momento del pasado Esto es establecer una discutible dicotomía, especialmente por la cambiante situación durante el ministerio de Jesús y los primeros días de la Iglesia Se puede notar en general que el lenguaje de "institución" y "cargo" (*Amt*) se usa con demasiada alegría e imprecisión en debates alemanes sobre los Doce.

[65] Sobre esto, véase Joachim Jeremias, *New Testament Theology Part One The Proclamation of Jesus* (New Testament Library, London SCM, 1971) 223-34 Aunque no tengo inconveniente en admitir que la presente forma del relato de la elección de Matías en Hch 1,15-26 muestra rasgos legendarios y redacción lucana, yo no desecharía tan deprisa la idea subyacente de que, entre el fervor escatológico del anuncio inicial de la resurrección de Jesús dirigido por sus discípulos a otros israelitas como ellos, eligieron (por el medio que fuera) un discípulo que ocupase el puesto de Judas, con lo que el restaurado círculo de los Doce reflejaba perfectamente la promesa escatológica de la restauración de las doce tribus de Israel Descartar toda la tradición de la elección de Matías como legendaria o "secundaria" con una declaración apodíctica (así Klein, *Die zwolf Apostel,* 36), y no con un razonamiento detallado, no parece admisible Es interesante señalar que Schmithals (*The Office of Apostle,* 70) juzga la elección de Matías como una leyenda en el texto principal, pero luego parece dudar de ese juicio en la nota 58 "El relato de la posterior elección de Matías podría remontarse, por supuesto, a tradiciones primitivas referentes a cómo fue cubierto en el círculo de los Doce el puesto que había quedado vacante tras la apostasía de Judas" Haenchen (*Die Apostelgeschichte,* 128) admite que la noticia de que Matías, en concurrencia con Barsabás, llegó a apóstol después de que se echara a suertes procede de la tradición y no es una invención lucana En la tradición sobre Matías hay un núcleo histórico, en opinión de Rigaux, "Die 'Zwolf'", 479

[66] Sobre esto, vease Rigaux, "Die 'Zwolf'", 480; Trilling, "Zur Entstehung", 211 El final canónico del evangelio de Marcos, apéndice compuesto en el siglo II, y probablemente un *pastiche* de relatos de apariciones postpascuales de Mateo y Lucas, emplea también la designación tardía "los Once" (Mc 16,14). "Los Once" aparece igualmente en Hch 2,14, pero sólo porque Pedro es distinguido como jefe y portavoz sobre

los otros once miembros del grupo de los Doce, recientemente reconstituido Curiosamente, con la de Hechos agotamos todas las apariciones de "once" (ἑνδεκα) en el NT Esta palabra se encuentra, pues, sólo en relatos pertenecientes a escritos neotestamentarios tardíos, relatos situados en un contexto postpascual Como sucede en otros casos, el cuarto evangelista es el que conserva el modo de expresión más primitivo. Aun sabiendo que los Doce existían durante el ministerio público, que Tomás y Judas eran miembros de ese grupo y que Judas apostató traicionando a Jesús, Juan se refiere a Tomás después de la resurrección como "uno de los Doce" (Jn 20,24) En esta cuestión, en vez de compartir la tendencia a la historización de Mateo y Lucas, Juan conserva el primitivo modo de hablar que se encuentra en la fórmula confesional de 1 Cor 15,3-5

[67] Los estudios sobre Judas suelen hablar de que "traicionó" a Jesus y de la "traición" Aunque yo mismo utilizo a veces esta terminología por comodidad y por convención, soy consciente de que "traicionar" no es la traducción más exacta del verbo griego παραδίδωμι, que de manera rutinaria es conectado con el nombre de Judas en los cuatro evangelios En sentido estricto, ese verbo significa "ceder", "entregar", y en los relatos del NT es usado para referir que Judas "entregó" a Jesús a unas autoridades hostiles Por supuesto, en el contexto específico de un discípulo íntimo que goza de plena confianza y que, a pesar de ello, entrega su supuestamente venerado maestro a unas autoridades que podrían ejecutarlo, ese acto podría constituir realmente una traición, pero este sentido proviene del contexto amplio del relato, no del verbo empleado Y ¿cual es el contexto amplio en los diversos evangelios? Por ejemplo, Lucas llama a Judas el "traidor" (προδοτης, 6,16), dejando claro cómo al menos un autor neotestamentario entendía la terminología relacionada con el verbo "entregar" El "ay" que Jesús pronuncia en la última cena (Mc 14,21 parr) por la persona que lo va a entregar indica que Marcos –junto con Mateo y Lucas– y probablemente la tradicion premarcana (así Pesch, *Das Markusevangelium* II, 346-53) también veían la entrega bajo una luz negativa De esto difícilmente podemos dudar, sabiendo cómo valoran Mateo y Juan la accion de Judas Pero, entonces, ¿por que los evangelistas, incluido Lucas, así como la tradición anterior a ellos, utilizan con preferencia παραδιδωμι ("entregar")? Una posible respuesta es que este verbo permite a los autores neotestamentarios entretejer la acción de Judas con las de otras personas, humanas o divinas, de las cuales se dice en un sentido o en otro que entregan a Jesus (en especial Dios Padre, quien, en un sentido soteriológico, entrega a Jesús a la muerte, si bien en este caso el verbo aparece regularmente en voz pasiva y el sujeto agente queda elíptico), sobre todo esto, *cf* Brown, *The Death of the Messiah* I, 211-13 En que consistió exactamente el acto de "entrega" es objeto de discusion entre los especialistas, probablemente, en la cooperación de Judas con las autoridades, diciéndoles cuándo y donde podían arrestar a Jesús mas fácilmente, sin que ello trascendiera y originase alborotos (así Brown, "Overall View of Judas Iscariot", en *The Death of the Messiah* II, 1401) Los debates sobre los motivos, intenciones y culpabilidad moral de Judas, aunque de interés teológico, no conducen a nada desde un punto de vista puramente histórico, puesto que carecemos de sólidos datos al respecto, las declaraciones de los evangelios y Hechos relacionadas con esas cuestiones representan teología cristiana primitiva Para una reconstruccion fantástica, *cf* William Klassen, *Judas Betrayer or Friend of Jesus?* (Minneapolis Fortress, 1996) 73-74 No resulta sorprendente ver cómo el libro de Klassen termina (pp 205-7) con "Una nota de suicidio de Judas Iscariote, *ca* 30 d C " La búsqueda del Judas histórico, como la del Jesus historico, frecuentemente acaba ofreciéndonos una novela

[68] Trilling ("Zur Entstehung", 208) considera la tradición sobre la traición de Jesús por Judas, "uno de los Doce", el mas poderoso argumento a favor de la existencia

prepascual de ese grupo, vease tambien Wagenmann, *Die Stellung,* 5 Con mucho acierto, Trilling cree que los diversos intentos de los criticos por explicar como Judas se convirtio en miembro de un grupo postpascual llamado 'los Doce" (o fue retrotraido a un mitico grupo prepascual llamado 'los Doce") no resultan convincentes En lo que sigue en el texto principal, se trata sobre Judas unicamente como argumento para la existencia de los Doce durante el ministerio publico, no se intenta de ningun modo estudiar todo el material sobre Judas, ni abordar todas las cuestiones acerca de este personaje Para varios enfoques de Judas (a veces con un gran contenido de novela y de psicologizacion), vease Donatus Haugg, *Judas Iskarioth in den neutestament Berichten* (Freiburg Herder, 1930), Roman B Halas, *Judas Iscariot* (Studies in Sacred Theology 96, Washington, DC Catholic University of America, 1946), K Luthi, *Judas Iscarioth in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Zurich Zwingli, 1955), Oscar Cullmann, "Der zwolfte Apostel", en Karlfried Frolich (ed), *Vortrage und Aufsatze 1925-1962* (Tubingen Mohr [Siebeck], Zurich Zwingli, 1966) 214 22, Wiard Popkes, *Christus Traditus Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (Suttgart/Zurich Zwingli, 1967) 174 81, 217-18, Bertil Gartner, *Iscariot* (FBBS 29, Philadelphia Fortress, 1971), J Alfred Morin, "Les deux derniers des Douze Simon le Zelote et Judas Iskariôth' *RB* 80 (1973) 332 58, esp 349-58, H L Goldschmith / M Limbeck, *Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament* (Stuttgart KBW, 1976), W Vogler, *Judas Iskarioth* (Theologische Arbeiten 42, Berlin Evangelische Verlaganstalt, ²1985), H Wagner (ed), *Judas Iskariot* (Frankfurt Knecht, 1985), Hans-Josef Klauck, *Judas–Ein Junger des Herrn* (QD 111, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1987), Gunther Schwarz, *Jesus und Judas* (BWANT 123, Stuttgart Kohlhammer, 1988), Paul McGlasson, *Jesus und Judas Biblical Exegesis in Barth* (American Academy of Religion, Academy Series 72, Atlanta Scholars, 1991) 135 47, William Klassen, Judas Iscariot", en *Anchor Bible Dictionary* III, 1091 96, id , *Judas,* Brown, 'Overall View of Judas Iscariot", en *The Death of the Messiah* II, 1394-1418

[69] Sobre esto, *cf* Rigaux, "'Die Zwolf ", 479

[70] La traicion de Jesus por Judas, "uno de los Doce", es un importante escollo para la posicion de Vielhauer, ironicamente, en este dilema refleja a la Iglesia primitiva El tortuoso razonamiento con el que trata de hacer ver que la Iglesia extrajo de textos veterotestamentarios la idea de la traicion por uno de los Doce no resulta convincente ("Gottesreich", 70) Admite como hecho historico que uno de los discipulos traiciono a Jesus (pero sin aclarar por que acepta esta parte de la tradicion de Judas y no el resto) La Iglesia primitiva habria buscado luego textos de la Escritura (entendidos como profecias) para explicar tan escandaloso hecho Invencion de la Iglesia habria sido la escena de la ultima cena donde Jesus menciona al traidor, creando la alusion a TM Sal 41,10 o LXX Sal 40,10 (el salmista habla de un amigo y compañero de mesa por el que luego es atacado), alusion hecha explicita mas tarde en Jn 13,18 La idea de una traicion por un compañero de mesa que habia sido durante mucho tiempo seguidor de Jesus suscito a su vez la idea de la traicion por uno de los Doce, cuando el grupo ya habia surgido en la Iglesia primitiva, idea que luego fue retrotraida a la vida de Jesus Esta teoria, en general enrevesada y gratuita, falla concretamente porque 1) el versiculo de los salmos supuestamente esencial nunca es citado explicitamente antes del evangelio de Juan, 2) en todo caso, ese versiculo no dice que un compañero de mesa *entregue* al salmista a *sus enemigos,* un elemento clave en la traicion de Judas, 3) la historia de la tradicion tortuosa y con varias fases, postulada por Vielhauer requiere bastante tiempo para que la idea de la traicion por uno de los Doce pudiera desarrollarse en la Iglesia, cuando resulta que la tradicion de la traicion por Judas está ya inserta en las tradiciones premarcana y prejoanica, 4) por ultimo, la teoria de Viel-

hauer nunca explica adecuadamente por que ni como el mismo nombre (Judas Iscariote [o Judas hijo de Simon Iscariote]) surgio independientemente en las tradiciones premarcana y prejoanica de la pasion como nombre del miembro de los Doce vuelto traidor Para una critica de la teoria de Vielhauer desde un angulo algo diferente, *cf* Sanders, *Jesus and Judaism,* 99 101)

[71] En su libro *Who Killed Jesus?* (San Francisco Harper, 1955) 75, John Dominic Crossan evita las improbables hipotesis de Vielhauer y Klein admitiendo que, realmente, un discipulo llamado Judas traiciono al Jesús historico Pero entonces Crossan procede a rechazar la inferencia natural de que el circulo de los Doce, al que pertenecia Judas, existiese durante el ministerio de Jesus Y lo hace negando que Judas fuera miembro de los Doce No podia serlo –afirma Crossan– porque los Doce, como grupo permanente, no existia durante el ministerio de Jesus En vez de detenerse a discutir sobre este punto fundamental, Crossan se limita a declarar apodicticamente (*ibid*) 'No creo que [Judas] fuese miembro de los Doce, porque esa agrupacion simbolica de doce nuevos patriarcas cristianos en sustitucion de los doce patriarcas judios antiguos no surgio hasta despues de la muerte de Jesus Hay, por ejemplo, sectores considerables del cristianismo de los primeros tiempos que nunca tuvieron noticia de tal institución Pero tradiciones cristianas primitivas, distintas e independientes, muestran saber acerca de el [Judas] ' Estamos ante un curioso tipo de razonamiento, estos mismos argumentos, utilizados de la misma manera generalizadora, tambien podrian servir para probar lo contrario, puesto que 1) tradiciones cristianas primitivas, distintas e independientes, tenian noticia de los Doce, y 2) sectores considerables del cristianismo nunca oyeron hablar de Judas, o al menos nunca lo mencionan en el NT Conviene aplicar con mucho mas cuidado los criterios de historicidad a los datos

[72] Sobre este punto, *cf* Rigaux, "Die Zwolf", 478

[73] Schmithals, *The Office of Apostle,* 69

[74] Meye (*Jesus and the Twelve,* 208) comenta acertadamente sobre el enfoque de Vielhauer "Primero, Judas es sustraido de la compañia de Jesus junto con todo el circulo prepascual de los Doce y luego, mediante un proceso sumamente intrincado, devuelto al lado de Jesus, con los Doce, como un postulado teologico" Vease tambien Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1968) 71-72 Schille (*Die urchristliche Kollegialmission,* 148) cree que la dificultad para explicar la posicion de Judas en la tradicion posterior sobre los Doce queda mitigada si suponemos que Judas pertenecio al grupo de peregrinos galileos del entorno de Jesus que subieron con el a Jerusalen para la pascua final Cómo explica esto lo inexplicable, es algo que se me escapa

[75] Este punto es subrayado por Trilling, "Zur Entstehung", 208

[76] No hay más que ver, por ejemplo, los giros y contorsiones en la postura de uno de los criticos En su articulo "Der Markusschluss, die Verklarungsgeschichte und die Aussendung der Zwolf" *ZTK* 69 (1972) 379-411, escrito despues de *The Office of Apostle* Schmithals titubea al referirse a la cuestion de como surgio Judas y la tradicion en torno a el Entre las sugerencias que ofrece al respecto, citare la siguiente 'Tambien es posible que Marcos quisiera desacreditar como el que traiciono a Jesus' a un antiguo discipulo de Jesus, llamado Judas Iscariote, al que recurrian como portador de la tradicion los circulos cristianos a los que Marcos ataca en su evangelio" Con el fin de hacer sitio a Judas en la lista de los Doce, Marcos habria reemplazado a Judas de Santiago por Judas Iscariote Por complicaciones, que no quede

[77] Quiza la inconsistencia basica de los diversos intentos de negar la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesus se refleja en la vacilacion de Wellhausen (*Ein-*

leitung, 112), uno de los primeros proponentes de la teoria Cree probable que los Doce, como grupo, no existieran en vida de Jesus, sino que surgieran al comienzo del periodo apostolico Pero luego considera posible que acompañaran a Jesus en la ultima cena y fueran asi, en cierto modo, los "herederos testamentarios del Maestro

[78] Respecto a este tipo de argumento, vease A M Farrer, "The Ministry in the New Testament, en Kenneth E Kirk (ed), *The Apostolic Ministry* (London, Hodder & Stoughton, 1946) 113 82, esp 119-20

Lo mismo se podria decir de casi todo el *corpus* de los Padres apostolicos El empleo de "doce' en alusion a los doce apostoles o discipulos se limita al titulo de la *Didaje* (que es probablemente una adherencia secundaria) y a una referencia indirecta dentro de una alegoria de *Herm Sim* 9 17 1 (los doce montes representan las doce tribus a las que los apostoles predicaron sobre el Hijo de Dios)

[80] Schmithals menciona esta cuestión, aunque sin entenderla en absoluto, en *The Office of Apostle,* 69 70 Construye la hipotesis, sumamente improbable, de 1) una vida de Jesus sin los Doce, 2) la subita creacion de los Doce a raiz de una aparicion postpascual, 3) el otorgamiento de tan importante y elevada categoria a los Doce en la Iglesia primitiva porque el grupo fue retrotraido a los tiempos de Jesus en varias corrientes de tradicion neotestamentaria (Marcos, Q, L, y Juan), 4) la desintegracion de los Doce en un momento muy temprano, no antes de la apostasia de Judas ni despues del martirio de Santiago el hijo de Zebedeo, y, por consiguiente, 5) la casi total ausencia de los Doce del resto de las tradiciones y escritos de la Iglesia del siglo I La hipotesis se vuelve aun mas complicada con su ulterior desarrollo en el ultimo articulo de Schmithals, "Der Markusschluss", 398 401 (p ej , Marcos fue el primero en retrotraer los Doce al ministerio publico) Tan retorcida hipotesis, con una subida meteorica seguida de una no menos meteorica caida, resulta muy dificil de creer y al final es totalmente innecesaria

[8] Resumo aqui brevemente lo explicado con detenimiento en *Un judio marginal* II/1 293 351 Aunque ese estudio se centraba en el simbolo "el reino de Dios', aqui se enfoca mas bien la esperanza profetica de que las doce tribus de Israel seran restauradas en el tiempo final

[82] Probablemente, la realidad histórica no era tan sencilla, pero lo que aqui nos interesa es el relato biblico tal como lo conocian y creian los judíos en tiempos de Jesus

[83] Sobre este texto, *cf* Sherman E Johnson, "The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts", en Krister Stendahl / James H Charlesworth (eds), *The Scrolls and the New Testament* (New York Crossroad, 1992, [1]ª ed 1957) 129-42, esp 133-34, Bo Reicke, "The Constitution of the Primitive Church in the Light of Jewish Documents", *ibid*, 143 56 esp 151-52, Joseph A Fitzmyer, "The Qumran Scrolls, the Ebionites, and Their Literature", *ibid*, 208-31, esp 223 Aunque el texto de Qumran sirve para confirmar la importancia del simbolo de los doce hombres como dirigentes del Israel escatologico, es sumamente discutible toda dependencia directa de Jesus o de la Iglesia de Jerusalen con respecto a las estructuras de Qumran (*cf* Reicke, 'The Constitution", 152) Johnson ("The Dead Sea Manual", 134) cree que un grupo de doce goberno en Qumran una comunidad de expectativas apocalipticas, del mismo modo que, en la Iglesia primitiva, los Doce constituian el consejo de la comunidad de Jerusalen para la era mesianica a punto de llegar (apelando al dicho Q de Mt 19,28 par) Conviene advertir que 1QS 8,1 es en parte ambiguo, puesto que no deja totalmente claro si los tres sacerdotes pertenecian al grupo de doce hombres o eran distintos de ellos (lo que parece indicarse cuando *îš* es traducido como laicos") Por ejemplo, Reicke ("The Constitution', 151) opina que los tres hombres no eran laicos Para A Dupont-Sommer (*The Essene Writings from Qumran*

[Gloucester, MA Peter Smith, 1973] 90 n 4) se trataba de un consejo de 15 miembros 12 laicos y 3 sacerdotes, tambien sostiene esta idea Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (London Penguin ³1987) 4 La traduccion ofrecida en James H Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls Volume 1 Rule of the Community and Related Documents* (Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project, Tubingen Mohr [Siebeck], Louisville Westminster/John Knox, 1994), deja la cuestion ambigua en la p 35, al escribir "hombres (laicos)" Los especialistas discrepan tambien en lo relativo a con que grupo deben ser comparados los tres sacerdotes, puesto que no habia ningun grupo cristiano especial denominado expresamente de 'sacerdotes" (aunque si de "presbiteros") en el siglo I Algunos piensan en Pedro y los dos hijos de Zebedeo, de los sinopticos, mientras que otros sugieren las tres columnas de la Iglesia (Santiago, Cefas y Juan), de Gal 2,9

[84] Un principal proponente de la "escatologia de la restauracion" como importante telon de fondo para entender al Jesus historico es E P Sanders, vease su *Jesus and Judaism,* 77-119

[85] Para un estudio completo de estas y otras acciones simbolicas de Jesus, vease Maria Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus* (FB 37, Wurzburg Echter, 1980) El tratamiento de la constitucion del circulo de los Doce se encuentra en las pp 168 233 El argumento de Trautmann es diferente del mio en que ella no piensa que el *logion* Q de Mt 19,28 par (que, en su opinion, contenia la referencia a los 'doce tronos") se remonte al Jesus historico Opina, en cambio, que Q contenia una lista con los nombres de los Doce, que el discurso misionero de Q incluia Mt 10,5b 6, que, en su forma mas primitiva, era un dicho del Jesus historico dirigido a los Doce, y que, por tanto, a ellos iba dirigido tambien el discurso misionero Aunque no estoy de acuerdo con lo que considero una linea de argumentacion poco convincente, si lo estoy con sus conclusiones es decir, que el Jesus historico creo y envio a los Doce como una extension de su propia llamada a todo Israel en el tiempo final Segun Trautmann, la intencion de Jesus de reunir las ovejas perdidas de la casa de Israel cumplia en particular las esperanzas del libro de Ezequiel Vease tambien Morna D Hooker, *The Signs of a Profet The Prophetic Actions of Jesus* (Harrisburg, PA Trinity, 1997)

[86] Sobre el poder dinamico de las acciones simbolicas de los profetas, *cf* Gerhard von Rad, *The Old Testament Theology,* 2 vols (Edinburgh/London Oliver and Boyd, 1962, 1965) II, 95 98 "Para la antiguedad, el signo, como la palabra solemne no solo significaba un dato, sino que ademas lo incorporaba realmente, esto significa que podia actuar de modo creativo, y, probablemente, en las culturas primitivas tenia aun mayor poder para hacerlo que la palabra Yahve mismo actua en el simbolo, utilizando como instrumento a su profeta El simbolo era una prefiguracion creativa del futuro, cuya realizacion iba a llegar rapida e inevitablemente Cuando el profeta, por medio de un acto simbolico, proyecta un detalle del futuro sobre el presente, esto inicia el proceso de realizacion Este modo de contemplar las acciones simbolicas, que solo empezo con el estudio de las religiones comparadas, es basico para la exegesis' Véase tambien J Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel der Propheten* (ATANT 54, Zurich/Stuttgart Zwingli, ²1968), Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen,* David Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament* (London Epworth, 1990)

[87] Sobre esto, vease la conclusion del volumen II de *Un judio marginal*

[88] Como indico despues, esta formulación no implica excluir la posibilidad de que Jesus mandase tambien a otros en mision o que enviase discipulos mas de una vez Sobre la cuestion del discurso misionero de Jesus y la mision de los Doce (o de los discipulos en general), vease, ademas de los comentarios clasicos, E Schott, ' Die Aus-

sendungsrede Mt 10 Mc 6 Lc 9 10" *ZNW* 7 (1906) 140-50, Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament* (SBT 47, Naperville, IL Allenson, 1965) esp 41-46, Joachim Jeremias, Paarweise Sendung im Neuen Testament", en *Abba Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 132-139, Heinz Schurmann, "Mt 10,5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungberichtes", en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Kommentare and Beitrage zum Alten und Neuen Testament, Dusseldorf Patmos, 1968) 137-49, Heinrich Kasting, *Die Anfange der urchristlichen Mission* (BEvT 55, Munchen Kaiser, 1969) esp 124-26 , F W Beare, "The Mission of the Disciples and the Mission Charge Matthew 10 y Parallels" *JBL* 89 (1970) 1-13, G Testa, "Studio di Mc 6, 6b-13 secondo il metodo della storia della tradizione". *Divus Thomas* 75 (1972) 177-91, Schmithals, "Der Markusschluss' , 379-411, Gerd Theissen, "Wanderradikalismus Literatursoziologische Aspekte der Uberlieferung von Worten Jesu in Urchristentum" *ZKT* 70 (1973) 245-71, Siegfried Schulz, "'Die Gottesherrschaft ist nahe erbeigekommen' (Mt 10,7/Lk 10,9) Der kerygmatische Entwurf der Q-Gemeinde Syriens", en Horst Balz / Siegfried Schulz (eds), *Das Word un die Worter* (Gerhard Friedrich Festschrift, Stuttgart Kohlhammer, 1973) 57-67, Michi Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51–10,24* (AnBib 60, Roma Instituto Biblico, 1974) 59-94, Arland D Jakobson, "The Literary Unity of Q Lc 10,2-16 and Parallels as a Test Case' , en Joel Delobel (ed), *Logia Les paroles de Jesus–The Sayings of Jesus* (BETL 59, Joseph Coppens Memorial, Louvain Peeters/Universite de Louvain, 1982) 419-23, Rudolf Pesch, "Voraussetzungen und Anfange der urchristlichen Mission", en Karl Kertelge (ed), *Mission im Neuen Testament* (QD 93, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1982) 11-70, Gerhard Schneider, "Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien", *ibid,* 71-92, Hubert Frankemolle, "Zur Theologie der Mission im Matthausevangelium", *ibid ,* 93-129, Klemens Stock, "Theologie der Mission bei Markus", *ibid ,* 130-44, Donald Senior / Carrol Stuhlmueller, en *The Biblical Foundations for Mission* (Maryknoll, NY Orbis, 1983) 141-60, 250-51, 266, Christopher M Tuckett, "Paul and the Synoptic Discourse" *ETL* 60 (1984) 376-81, Risto Uro, *Sheep among the Wolves A Study on the Mission Instructions of Q* (Annales Academiae Scientiarum Fenniecae, Dissertationes Humanarum Litterarum 47, Helsinki Suomalainen Tiedeakatemia, 1987), Gnilka, *Jesus von Nazaret,* 166-93 Para una lista de especialistas que creen en la historicidad de la mision o que la rechazan, *cf* Laufen, *Die doppeluberlieferungen,* 525-26 nn 387, 388, 389, 391 y 393 Los dos extremos entre diversas posiciones pueden verse, por un lado, en Bultmann, *Geschichte* (155-56, originariamente, el Resucitado hablaba en este discurso, es decir, tenemos aqui una comunidad en formación, opiniones menos escepticas se recogen en *Erganzungsheft* [^{4}1971], 59), y, por otro lado, en Manson, *The Sayings of Jesus* (73 "La mision de los discípulos es uno de los hechos mejor atestiguados de la vida de Jesus") Aunque algunos criticos como Beare ("The Mission", 13) adoptan incondicionalmente el punto de vista bultmanniano, muchos otros son menos escepticos que Bultmann pero menos confiados que Manson

[8] Manson (*The Sayings of Jesus,* 73-74) cree que habia encargos misioneros también en el material L y M especial, pero esta es una opinion muy discutible En el otro extremo, David Catchpole (*The Quest for Q* [Edinburgh Clark, 1993] 152-58) se adhiere a la idea sorprendentemente minoritaria de que, en el discurso misionero, Marcos depende de Q, rechaza tal punto de vista Uro, *Sheep among the Wolves,* 101 n 17 La opinion mayoritaria (sendos discursos misioneros en las tradiciones marcana y Q) es presentada y defendida en detalle por Laufen, *Die Doppeluberlieferungen,* 201-301, vease también Hahn, *Mission,* 41-42, Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke* I, 751 Algunos comentaristas tratan dos paralelos del *Evangelio de Tomas* copto (dicho 73 = Lc 10,2 par , dicho 14b = Lc 10,8-9 par) como fuentes independientes, pero es muy

posible que ambos paralelos dependan de los evangelios sinópticos. Sobre esta cuestión, véase Fitzmyer, *ibíd*, II, 842-43, Michael Fieger, *Das Tomasevangelium Einleitung, Kommentar und Systematik* (NTAbh 22; Munster. Aschendorff, 1991) 71-76 (para el dicho 14), 205-6 (para el dicho 73), sobre el carácter de "pegote" del dicho 14, véanse mis observaciones en *Un judío marginal* I, 157, 181 n 142. A veces se construyen argumentos contra la historicidad de la misión durante el ministerio de Jesús con base en el mutismo total sobre ella del cuarto evangelio. Éste es un buen ejemplo del peligro de argumentar partiendo del silencio. Con su concentración en la cristología, Juan dirige el foco tan intensamente a la figura de Jesús que muchos temas presentes en los sinópticos quedan prácticamente ausentes de su evangelio Por eso no hay en Juan ninguna llamada a los Doce, ni misión de los Doce (Jesús es el único *enviado,* punto), ni milagros realizados por los Doce, ni, en general, gran desarrollo de lo que podríamos llamar motivos "eclesiológicos". Sin embargo, al igual que hay unas cuantas referencias "fósiles" a los Doce (6,67.70-71, 20,24) como muestra de que el grupo era conocido en la tradición joánica, también podría haber indicios de un recuerdo de que, en algún momento de su vida, Jesús envió a sus discípulos en misión. Ésta es una posible explicación de la desconcertante declaración de Jesús a sus discípulos en el relato sobre la samaritana junto al pozo, en una etapa temprana del ministerio público (4,38, *cf* 17,18) "Yo os envié [ἀπέστειλα, en aoristo] a segar lo que vosotros no habíais labrado". Aun admitiendo la posibilidad de una referencia proléptica a la misión postpascual, Brown (*The Gospel According to John* I, 183) no descarta tampoco que pueda aludirse aquí a la misión durante el ministerio de Jesús. Acertadamente, percibe ecos de Lc 10,1-2 en Jn 4,35-38

[90] Así Bultmann, *Geschichte,* 155-56; Reploh, *Markus–Lehrer der Gemeinde,* 53 Pero esto no debe ser interpretado como que Marcos conocía o utilizó Q Sobre reservas en lo tocante a ver el discurso marcano de la misión como un extracto o resumen (sobre todo de Q), véase Uro, *Sheep among the Wolves,* 36-39, 98-99.

[91] Para argumentos a favor y en contra de la lectura de "setenta" o "setenta y dos" en Lc 10,1, véase Bruce M Metzger, "Seventy or Seventy-Two Disciples?": *NTS* 5 (1958-59) 299-306, Sidney Jellicoe, "St Luke and the 'Seventy(-Two)': *NTS* 6 (1959-60) 319-21, también Metzger, *Textual Commentary* (2ª ed.), 126-27, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 845-46. En el presente, parece no haber una clara solución al problema

[92] Sobre las complicadas influencias mutuas, véase Miyoshi, *Der Anfang,* 74-75

[93] Laufen (*Die Doppleuberlieferungen,* 202-3) es demasiado desconfiado en cuanto a la posibilidad de invención lucana aquí Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 845) comenta sobre los setenta (y dos): "Es imposible pensar que el número figurase en Q, puesto que este versículo [Lc 10,1] procede de la pluma de Lucas"; véase también Miyoshi, *Der Anfang,* 76-80 Aún con más convicción en favor de una creación lucana se manifiesta Uro (*Sheep among the Wolves,* 62-66), quien señala la incoherencia entre el *logion* de Q que lamenta la escasez de trabajadores (Lc 10,2 par.) y la declaración inmediatamente anterior de Lucas (10,1) relativa al envío por Jesús de otros "setenta (y dos)". En todo caso, a Lucas no le preocupa en exceso diferenciar dos misiones históricamente distintas. En el minidiscurso de la última cena (Lc 22,35) presenta a Jesús refiriéndose retrospectivamente a sus instrucciones del discurso misionero· "Cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias ." Sin embargo, aunque el escenario lucano de la última cena exige que Jesús esté hablando a sus doce apóstoles (enviados en el cap 9), la exacta sucesión de nombres ("bolsa, alforja, sandalias") con las mismas palabras griegas se encuentra en las instrucciones de Jesús a los setenta (y dos) de Lc 10,4: βαλλάντιον... πήραν ὑποδήματα De estos nombres, sólo πήραν aparece en las instrucciones a los Doce en 9,3.

[94] Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten,* 404, 408) explica las razones de esa opinion Vease Kloppenborg (*Q Parallels,* 72) para una larga lista de criticos que sostienen que el orden lucano se aproxima mas a Q, solo Beare y Harnack figuran como favorecedores del orden mateano

[5] Para intentos pormenorizados de discernir el material mas antiguo que subyace a las formas marcana y/o Q del discurso, *cf* Hoffmann, *Studien,* 236-311, Laufen, *Die Doppeluberlieferungen,* 246-60, Uro, *Sheep among the Wolves,* 73-96 Las similitudes, aun con sus diferencias, entre estas reconstrucciones del material de Q deberian recordarnos que cualquier intento de reconstruir con exactitud el contenido y la formulacion de Q es sumamente problematica Pero los analisis que han realizado estos criticos ponen de manifiesto el fenomeno basico de la reelaboracion por Q de una tradicion mas antigua Asimismo, en la forma marcana, la reelaboracion de una tradicion mas antigua es discernible 1) en la transicion desde el estilo indirecto con la frase con ινα (Mc 6,8), por medio de un participio acusativo (v 9a, aparentemente como sujeto de un infinitivo sobrentendido), al estilo directo (v 9b), y 2) en la atenuacion (vv 8-9) de algunas –pero no de todas– prohibiciones radicales conservadas en Q (*cf* Lc 10,4), sobre esto, vease Pesch, *Das Markusevangelium* I, 326 Como señala Uro (*ibid*, 103), nunca habria pasado por la mente de Marcos –y menos en esa serie de instrucciones escuetas– declarar explicitamente que Jesus permitia llevar baston, un elemento dado por supuesto en el equipo del viajero antiguo, a no ser que la tradicion que él estaba escribiendo lo hubiera prohibido

[96] Como la mayor parte de los criticos, no incluyo en este esquema elementos de la forma actual del discurso, en la que se pueden distinguir influencias de la mision cristiana posterior p ej , la insistencia en que se permanezca en la misma casa (Lc 10,7) parece presuponer una estancia bastante prolongada en una poblacion mientras los misioneros (cristianos) crean una comunidad (cristiana) estable En mi esquema, lo que me importa es subrayar los cinco elementos basicos, no todos los ulteriores detalles explicativos, que en su mayor parte estan tomados de Q

[97] Catchpole, *The Quest for Q,* 180 En particular cree este autor que Lc 10,3 par era el comienzo del encargo misionero en Q y que, probablemente, en el texto se leia algo como esto 'Marchad Mirad que os envio como ovejas en medio de lobos"

[98] Para una lista sobre las varias interpretaciones de la prohibicion de saludar a nadie por el camino, vease Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 847 Aunque esta prohibicion se encuentra solo en Lc 10,4, Uro (*Sheep among the Wolves,* 77-78) la considera perteneciente a Q

[99] Sato (*Q und Prophetie,* 311 12) subraya que esa renuncia a todos los habituales pertrechos para un viaje constituye un ejemplo de una accion profetico-simbolica, esta vez por parte de los discipulos enviados por Jesus Sato hace la interesante sugerencia de que los discipulos, con su pobreza e indefension, estaban realizando en sus propias vidas las bienaventuranzas escatologicas y la etica predicadas por Jesus en el sermon de la llanura (Lc 6,20-21 27-36) En general, los exegetas admiten que el permiso otorgado en Mc 6,8 9 para llevar baston y sandalias es una atenuacion secundaria de las radicales exigencias reflejadas en la forma Q del discurso (asi Taylor, *The Gospel According to S Mark,* 304), un punto de vista minoritario y poco convincente sobre esta cuestion tiene un defensor en Gundry, *Mark,* 308 Sin embargo, no veo razon para sostener, como hace Laufen (*Die Doppeluberlieferungen,* 252 53), que, originariamente, todas las radicales prohibiciones de Q no eran mas que mera hiperbole, Sato (*Q und Prophetie,* 311) acierta al rechazar esta idea La situacion original de una breve, urgente mision a poblaciones judias proximas, dentro de Palestina, hacia que las estrictas prescripciones no fueran imposibles de cumplir Muy diferente panorama se dibujo a

este respecto cuando empezaron las misiones prolongadas, a veces desarrolladas en otros paises, de ahi, quiza, las modificaciones marcanas Hoffmann (*Studien,* 241) interpreta el texto demasiado al pie de la letra, sugiriendo que la prohibicion de llevar pan y alforja –cosas que hasta los cinicos itinerantes llevaban consigo– tenia como fin demostrar que los discipulos de Jesus excedian a los cinicos hasta en su firme abstencion de posesiones ordinarias Sobre la cuestion mas importante de la relacion escuela cinica cristianismo, vease F Gerald Downing, "Cynics and Christians" *NTS* 30 (1984) 584-93, *cf* Theissen, 'Wanderradikalismus', 255 56 Pesch (*Das Markusevangelium* I, 328) ve un similar deseo de sobrepasar a los esenios, a los que se permitia llevar armas y sandalias en los viajes, sobre esto, *cf* Josefo, *Guerra Judia* 2 8 4 §124-27 Como señala Catchpole (*The Quest for Q,* 182), la drastica prohibicion referida en Q de todo medio de mantenimiento y ayuda en un viaje va a contrapelo del instinto humano, de la practica cinica, de las costumbres judias tal como estan reflejadas en la literatura rabinica, de las reglas de los esenios y de la usanza de ciertos misioneros cristianos de los que tenemos noticia (*cf*, p ej , Mc 6,8-9, practica habitual de Pablo) Por tanto, se podria arguir desde el criterio de discontinuidad que estas prohibiciones radicales proceden de Jesus (*cf* p 188) Hay autores que proponen como paralelo de ellas una prescripcion rabinica contra la introduccion de ciertas cosas en la zona del templo (*m Ber* 9,5) "Nadie debe entrar en la Colina de la Casa [i e , el monte sagrado del templo] con su baston, ni con su calzado, ni con su cinturon de llevar el dinero, ni con el polvo adherido a sus pies " Esto es un buen ejemplo de como no hay que utilizar textos rabinicos Si a primera vista el paralelo resulta sorprendente, un examen mas detenido muestra que la coincidencia es puramente verbal, el contexto y el sentido de los dos dichos son muy diferentes El pasaje misnaico trata de inculcar en los peregrinos la debida conducta y actitud reverencial hacia el monte del templo, con especial preocupacion porque no profanen lo sagrado con elementos de la vida ordinaria El contexto del discurso de la mision es de urgencia escatologica en una situacion de crisis, asi como de una total dependencia de Dios, en virtud de la cual los misioneros deben prescindir del equipo habitual para un viaje Sobre este punto, *cf* Laufen, *ibid,* 254 Asi, el intento de algunos comentaristas (v gr , Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* [THKNT 2, Berlin Evangelische Verlaganstalt, 1973] 124) de emplear el pasaje misnaico para interpretar a los discipulos como peregrinos raya en alegoria patristica

[100] Catchpole (*The Quest for Q,* 184 85) ve en la importante paz escatologica que los misioneros han de llevar a quienes los acojan debidamente la verdadera razon por la que no deben incurrir en un superficial e intrascendente intercambio de 'paz' (*šalôm*) por el camino Si bien esto es posible, la idea de Catchpole carece de solidez suficiente, puesto que la prohibicion de saludar por el camino en Lc 10,4 (και μηδενα κατα την όδον ασπασησθε) no utiliza la palabra clave "paz" (ειρηνη), que es el saludo para el que recibe al misionero en Lc 10,5 Vease, sin embargo, la equiparacion del verbo "saludar" con el nombre "paz" de Mt 10,12-13 (en el contexto de entrar en una casa)

[101] Guelich (*Mark 1–8,26,* 322-23) menciona tres posibles sentidos del gesto simbolico 1) Puesto que los judios tenian la costumbre de sacudirse el polvo de los pies al volver de territorio gentil, la ciudad que rechaza el mensaje de la reunion de Israel no es considerada ya israelita, sino pagana Un problema de este enfoque es que la prueba firme de tal actitud y/o practica procede solo de la literatura rabinica posterior, *cf m Toh* 4,5, *m Oho* 2,3 (pero hay que hacer constar que ninguno de estos dos pasajes habla explicitamente de judios que regresan de tierras paganas y se sacuden el polvo de los pies) 2) El gesto simboliza la conclusion de cualquier contacto y comunicacion de los discipulos con la ciudad incredula, negandole asi toda nueva oportu-

nidad de escuchar el mensaje del reino o beneficiarse de su ministerio de curacion 3) El gesto muestra que los mensajeros han terminado su tarea y ahora se 'lavan las manos' de cualquier responsabilidad ulterior con respecto a la ciudad incredula Obviamente, una interpretacion no tiene por que excluir la otra, tales simbolos son polivalentes por naturaleza Jeremias (*Theology of the New Testament* 238) interpreta el gesto de modo algo diferente 'Ellos [los Doce] tienen que sacudir de sus capas el polvo que han levantado con los pies , *cf* Neh 5,13, Hch 18,6 Sato (*Q und Prophetie,* 313 n 610) rechaza decididamente esta interpretacion En todo caso, el significado del acto no deja de ser esencialmente el mismo Para otras interpretaciones posibles (sobre todo en referencia a pasajes de Hechos), vease Henry J Cadbury, "Dust and Garments", en F J Foakes Jackson / Kirsopp Lake (eds), *The Beginnigs of Christianity Part I The Acts of the Apostles,* 5 vols (Grand Rapids Baker, 1979, 1ª ed 1933) V, 269-77

[2] Los comentarios suelen apuntar hacia la conocida institucion rabinica del *šalîah* (un agente legal con plenos poderes) y la famosa maxima repetida frecuentemente en escritos rabinicos (v gr , *m Ber* 5,5) 'El *šalîah* del hombre es el hombre mismo' (*šĕlûhô šel adam kĕmôtô*) El problema, empero, es que no se ha podido probar que la institucion legal del *šalîah* y el dicho referente a ella existiesen en el primer tercio del siglo I d C Un antecedente mas probable del dicho de Jesus es la tradicion veterotestamentaria de que Yahve envia a su profeta con autoridad para dirigir a Israel su poderosa palabra de salvacion y/o condena, especialmente la idea deuteronomista de los profetas rechazados que lanzan una llamada a un recalcitrante Israel para que se arrepienta en la ultima hora antes de que llegue el desastre El antecedente veterotestamentario es coherente con el modo de presentarse a Israel como el profeta escatologico Existe, eso si, la diferencia de que Jesus, el profeta escatologico, envia ahora a sus discipulos con autoridad, del mismo modo que Dios lo ha enviado a el con su autoridad Sobre este ultimo punto, vease Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten,* 412-13

[103] En medio de todas las discrepancias entre los especialistas, imperan ciertas tendencias Por ejemplo, Kloppenborg (*The Formation of Q,* 192-93) propone para el 'nucleo de la tradicion' sobre la mision una lista mas breve de componentes al menos la "norma sobre el equipo" (Lc 10,4 || Mc 6,8-9) y las instrucciones concernientes a la aceptacion (Lc 10,5-7 || Mc 6,10) y rechazo (Lc 10,10-11 || Mc 6,11) Hahn (*Mission,* 43 44) cree que el esquema basico comun, ya ampliado en Q, consistia en los cuatro componentes que cuento como primeros, si bien reconoce que hay problemas en lo tocante al primero de todos ellos Al final, Hahn juzga que, aunque ciertos elementos medulares se remontan al Jesus historico (p ej , Lc 10,8-11), en lineas generales hay que atribuir el discurso a la Iglesia primitiva (p 46) Similar a la reconstruccion de Hahn es la de Uro, *Sheep among the Wolves,* 101-2 Uro (p 106) sugiere que el antecedente comun de las formas marcana y Q del discurso comprendia algo como Lc 10,4 11, menos Lc 10,7c ('no vayais de casa en casa") y 18,8b ("comed lo que os ofrezcan') Retrocediendo todavia mas, Uro postula una forma anterior de la tradicion, integrada por las prohibiciones sobre el equipo de viaje y por las instrucciones sobre las casas (pp 106-8) Muy diferente de estos enfoques es la hipotesis de Schurmann ('Mt 10,5b 6", 148-49) el nucleo original a la vez que parte principal de toda la pericopa de la mision era Lc 10,1 + Mt 10,5b-6 + Lc 10,8 11, para una critica de esta posicion, que no ha encontrado mucha aceptación en estudios posteriores, *cf* Uro, *Sheep among the Wolves,* 108 9

[104] Kasting, *Die Anfange,* 125-26

[105] No es accidental que disponga de testimonio multiple un dicho que en Jesus establece una correlacion (de un modo u otro) entre la aceptacion de sus discipulos, la aceptación de el mismo y la aceptacion de Dios así, p ej , Mt 10,40 'Quien os re-

cibe a vosotros, me recibe a mí, y quien a mi me recibe, recibe al que me envio" Sobre las varias formas del dicho, vease Lc 10,16 (con los verbos "escuchar" y "rechazar" ἀκουω y ἀθετεω), Mt 10,40 (con el verbo "recibir", δεχομαι), Jn 13,20 (con el verbo 'acoger", λαμβανω, *cf* Jn 12,44-45, 5,23), y, mas distante, Mc 9,27 (con el verbo "recibir", δεχομαι) En todos estos dichos, Jesus se refiere a Dios utilizando una perifrasis reverencial, como "el que me *envió*" (ἀποστελλω en la tradicion sinoptica, πεμπω en Juan) A su vez, estos dichos constituyen un indicio del sentido que con referencia a Jesus tiene la palabra *enviado,* caso que, en diversos dichos y con distintas imagenes, se da en todas las principales corrientes de la tradicion evangelica Por algo Martin Hengel ("The Origins of de Christian Mission", en *Between Jesus and Paul* [London SCM, 1983] 48-64) declara categoricamente "Si alguien puede ser llamado 'el primer misionero' ese es el [Jesus]"

[106] Sobre esto, vease Hengel, *The Charismatic Leader,* 74 Sin embargo, Hoffmann (*Studien,* 262-63) prefiere hablar solo de "participacion" de los misioneros en el trabajo o ministerio de Jesus Pero en que consistía exactamente esa "participacion", por que esta exigia que un grupo de personas dejasen durante largo tiempo casa, familia y ocupacion para seguir a Jesus por Palestina, y como los Doce en particular "participaban" en el ministerio de Jesus, eso no lo aclara Hoffmann en ningún momento En cambio, Catchpole (*The Quest for Q,* 188) afirma decididamente que el encargo misionero original, que el localiza en Lc 10,3 4 5-7 9 10a 11a 12, procede del Jesus historico Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* I, 753) se mantiene reservado sobre la cuestion "A la larga, no hay razon para ponerla en duda [la mision de los discipulos durante el ministerio de Jesus], aunque los indicios de los sinopticos la hacen, como mucho, simplemente plausible" Yo elevaria "plausible" a "probable"

[10] Algunos exegetas creen que la introduccion de Mateo (10,1 5a) depende de Mc 6,7 y que Lc 10,1 se debe probablemente, en su mayor parte, a redaccion lucana (asi Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten,* 404, Miyoshi [*Der Anfang,* 73] opina que Lc 10,1-2a es redaccional) y que, en cualquier caso, no representaria a Q Sobre todo esto, vease Laufen, *Die Doppeluberlieferungen,* 201-5, M Eugene Boring, *The Continuing Voice of Jesus* (Louisville Westminster/John Knox, 1991) 206 Solo ligeramente mas confiado se muestra Uro (*Sheep among Wolves,* 74-75), quien, con gran vacilacion, se apoya en coincidencias menores entre Mt 10,1 y Lc 9,1 para sugerir que el discurso de Q era introducido con una formula similar a esta "Y llamando a sus discípulos, les dio autoridad para curar enfermedades Y les dijo "

[108] Por ejemplo, Guelich (*Mark 1–8 26,* 319) encuentra que la mano de Marcos es evidente en los versiculos de comienzo y de cierre (6 7 12-13) "Vocabulario, estilo, y contenido apuntan hacia la redaccion de Marcos basada considerablemente en la llamada a los Doce de 3,13-19", véase tambien p 321 La idea de que Marcos es responsable en buena medida de esos versículos es compartida por Hoffmann (*Studien,* 238) y Uro (*Sheep among the Wolves,* 26-39), y razonada en detalle por Reploh (*Markus-Lehrer der Gemeinde,* 50-58) y Stock (*Boten aus dem Mit-Ihm-Sein,* 82-97) Contrarios a tal punto de vista se manifiestan Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (MeyerK 1/2, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 1ª ed 1937) 113, Pesch (*Das Markusevangelium* I, 326-27) y Gundry (*Mark,* 307), quien cree probable que la tradicion tuviera un marco narrativo (o al menos una introduccion) antes de Marcos

[109] Entre los que creen en una mision de los Doce durante el ministerio de Jesús se cuenta Schneider ("Der Missionsauftrag", 83-84), quien a su vez cita a Pesch, *Das Markusevangelium* I, 331

[110] Por ejemplo, Kasting (*Die Anfange,* 124-25), quien, aun admitiendo como posible la mision de los discipulos en general, niega que sea histórica la mision de los

Doce porque ya de partida duda de que los Doce existieran durante el ministerio de Jesús.

[111] Véase a este respecto Pesch, *Das Markusevangelium* I, 331.

[112] Sobre esto, *cf* C K. Barret, *The Signs of an Apostle* (Philadelphia· Fortress, 1972) 31-32 (pero nótense sus reservas), Gundry, *Mark,* 307.

[113] La única excepción posible –y que, de todas maneras, necesita apoyarse en algo de lectura entre líneas– se encuentra en Hch 9,31-32. En el v. 31, Lucas resume, como en otras ocasiones, la vida de la primitiva Iglesia palestina Comienza· "Ahora la Iglesia disfrutaba de paz en toda Judea y Galilea y Samaría". Luego, concluido el resumen, Lucas introduce dos relatos de milagros relativos a Pedro (9,32-43: la curación de Eneas y la resurrección de Dorcas (Gacela), ambos situados en Galilea, con estas palabras: "Y Pedro, pasando por todas partes [διά πάντων], bajó a los santos que vivían en Lida" (Puesto que ya hay cristianos en las poblaciones a las que va Pedro, su visita tiene tanto de "pastoral" como de "misionera"; Conzelmann llama a ese recorrido "una gira de inspección".) Es discutible si el vago διά πάντων del v. 32 estaba dirigido a incluir Galilea, en el v 31, sobre todo porque no hay una conexión directa entre los dos relatos de milagros situados en Judea y el resumen precedente En su división de las perícopas, por ejemplo, Haenchen (*Die Apostelgeschichte* II, 280) conecta el v 31 con el relato sobre Pablo del cap 9 (después de la persecución llega la paz) y ve en el v 32 el comienzo de una nueva sección. Schneider (*Die Apostelgeschichte* II, 50) deja abierta la cuestión de si διά πάντων se refiere a las regiones mencionadas en el v. 31 o a todas las comunidades que, como "el inspector de Jerusalén", está visitando Pedro. Por su parte, Conzelmann (*Acts of the Apostles,* 76) señala que πάντων puede hacer referencia tanto a personas como a lugares

[114] Muchos exegetas entienden que en 1 Cor 9,5 alude Pablo a los viajes (aparentemente a expensas de la Iglesia) de "los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas [= Pedro]". Otros, en cambio, interpretan el versículo en referencia al estado de casados de otros misioneros, en contraste con el celibato de Pablo. En cualquier caso, como ya hemos visto, Pablo nunca indica explícitamente si considera que los Doce son "apóstoles" Por eso sería discutible ver a los Doce entre los aquí aludidos como "los demás apóstoles" y luego sacar conclusiones sobre los viajes de los Doce (De hecho, en el v. 9,5, "apóstoles" podría hacer referencia no a los apóstoles en el sentido total, "plenipotenciario", que Pablo reclama para sí, sino en el sentido más vago de misioneros o delegados enviados por las distintas Iglesias.) Sobre los diversos problemas relacionados con este versículo, *cf* Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther,* 181; Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 402-4.

[115] Un buen ejemplo de las retorcidas teorías en que se enredan los críticos cuando adoptan la idea de la retrotracción se puede encontrar en Schmithals, "Der Markusschluss", 398-409 El documento que supuestamente redactó Marcos para crear su evangelio hablaba de una aparición de Jesús resucitado a los Doce y del envío de éstos en misión. Marcos habría eliminado este material de su relato de la resurrección para mantener el "secreto marcano" Luego, esa aparición postpascual (en la que, según la escuela de pensamiento Vielhauer-Klein-Schmithals, fueron creados los Doce como grupo fijo) habría sido retrotraída por el evangelista a Mc 6,7-13 (el discurso de la misión).

[116] Hay también otras diferencias, aunque menores: la llamada a Santiago y Juan es más breve, porque no aparecen citadas las palabras de Jesús, pero es más detallada, puesto que menciona al padre de Santiago y Juan (Zebedeo), a los jornaleros, el trabajo de reparación (o plegado) de las redes y una barca. Tales diferencias me llevan a desconfiar de la teoría de que la llamada a Santiago y Juan es simplemente una crea-

cion secundaria, elaborada conforme al modelo de la llamada a Pedro y Andres Con esto no pretendo negar que se ha creado un paralelo literario entre las dos llamadas ni que, en el presente estado del relato, la segunda tiene sentido pleno unicamente en conexion con la primera Sobre todo esto vease Rudolf Pesh, "Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission Eine Studie zu Mk 1,16-20" *ZKT* 91 (1969) 1-31, esp 8-18, Reploh, *Markus–Lehrer der Gemeinde,* 27-29, Guelich, *Mark 1-8,26,* 49-52, Gundry, *Mark,* 72

[117] Para una exegesis basica y mas bibliografia, vease Jindřic Manek, "Fishers of Men" *NovT* 2 (1959) 138-41, Charles W F Smith, "Fishers of Men Footnotes on a Gospel Figure" *HTR* 52 (1959) 187-203, Otto Betz, "Donnersohne, Menschenfischer und der davidische Messias" *RevQ* 3 (1961) 41-70, esp 53-61, Werner Bieder, *Berufung im Neuen Testament* (ATANT 38, Zurich Zwingli, 1961) 7-15, Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen,* 97-116, Anton Vogtle, "Exegetische Erwagungen uber das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu", en *Gott in Welt,* 2 vols (Karl Rahner Festschrift, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1964) I, 608-67, esp 616-18, Wilhelm H Wuellner, *The Meaning of "Fishers of Men"* (New Testament Library, Philadelphia Westminster, 1967), Hans Dieter Betz, *Nachfolge und Nachahmung,* Francis Agnew, "Vocatio primorum discipulorum in traditione synoptica" *VD* 46 (1968) 129-47, Gunther Klein, "Die Berufung des Petrus", en *Rekonstruktion und Interpretation Gesammelte Aufsatze zum Neuen Testament* (BEvT 50, Munchen Kaiser, 1969) 1-48 (con apendice, originalmente *ZNW* 58 [1957] 1-44), Reploh, *Markus–Lehrer der Gemeinde,* 27-35, Ernest Best, *Following Jesus Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNTSup 4, Sheffield JSOT, 1981) 166-74

[118] Otto Betz, "Donnersohne", 53 El articulo de Betz representa un entramado muy imaginativo de diferentes textos con origen en el AT, Qumrán, el NT y los *Testamentos de los Doce Patriarcas*

[119] En su *The Meaning of "Fischers of Men",* Wuellner pasa revista a una amplia gama de usos literarios e iconográficos de la imagen pez/pescador en el mundo antiguo El libro, no obstante, adolece de numerosos problemas Hay una falta basica de rigor metodologico, diversos terminos, como "pez", "pescar", "pescador", "cazar", "cazador de aves", "redes", "capturar", "enredar" e incluso "pastor" son rapidamente asociados e incluso declarados intercambiables En palabras utilizadas por Howard Clark Kee en su recension del libro de Wuellner (*JBL* 87 [1968] 220-21), "la consecuencia inevitable *es un caos metodológico*" Wuellner echa su propia red por todas partes a la manera de Carl Jung y Joseph Campbell, con el resultado de una falta de precisión histórica y textual Como señala acertadamente Klein ("Die Berufung des Petrus", 48 [en el apendice al articulo original], la metafora "pescadores de hombres' es leida en toda clase de textos donde no aparece, porque, para Wuellner, que piensa en arquetipos, todo esta relacionado con todo Por eso cree percibir la tradicion relativa a la "pesca" de seres humanos en una "tradicion judia legendaria sobre angeles que van tras las hijas de los hombres en el Génesis, cap 6" (p 69) "Bajo la inspiracion del ideal griego clasico de la *paideia,* 'pescar hombres' y 'hacer discipulos' (*mathēteuein*) devinieron expresiones intercambiables" (p 71) "En la designación del pastorcillo David para que pastorease con autoridad real el pueblo de Israel tenemos la mas estrecha analogia con el relato del Nuevo Testamento sobre unos pescadores galileos llamados a ser pescadores de hombres" (p 100) El motor del libro de Wuellner es el amplio proyecto hermeneutico y teologico de este autor, y no una exegesis sobria de los distintos textos Esto se percibe claramente cuando, en el espacio de dos frases, establece un contraste entre Juan Bautista y Qumran, por un lado, y 'el 'centro' fariseo y saduceo" (equiparado con "los rabinos') por otro, mostrando hasta que punto discrepaban sobre lo que Paul Tillich llama el Ser Nuevo (pp 121-22)

[120] Al situar así a Jesús, de ningún modo intento negar la influencia helenística en Palestina durante la época del cambio de era, aunque a veces ha sido excesivamente subrayada en obras recientes sobre el Jesús histórico Pese a toda la influencia helenística en Palestina, el contexto fundamental que investigar cuando se busca el sentido de una metáfora empleada por un judío palestino del siglo I (y de la Galilea rural) al dirigirse a otros judíos por cuestiones de religión debe ser el de la herencia espiritual de ese judío, atestiguada por el discurrir de tradiciones judeopalestinas desde el AT, y a través del período "intertestamentario" (v gr , Qumrán) hasta la literatura rabínica posterior (hay que tener cuidado para evitar anacronismos) Dar preferencia sobre estas fuentes a Luciano de Samosata (siglo II d C) o a Diógenes Laercio (siglo III d C) es una metodología discutible

[121] Al estudiar esta perícopa, demasiado a menudo se rechaza su historicidad mediante un juicio derivado directamente de la categoría crítico-formal a la que es adscrita p ej , apotegma como escena ideal (Bultmann), paradigma (Dibelius), leyenda etiológica sobre discípulos, leyenda etiológica misionera o relato vocacional Realmente, cada una de esas clasificaciones contiene algo de verdad, pero ninguna de ellas ni todas juntas pueden decidir automáticamente la cuestión de si en el origen de Mc 1,16-20 hay algún hecho histórico No tengo inconveniente en admitir que de algún modo han influido en el relato la llamada de Elías a Eliseo (1 Re 19,19-21, el deseo de exaltar a ciertos dirigentes de la Iglesia primitiva (v gr., Pedro, Santiago y Juan), el deseo de ver en la raíz de cada vocación cristiana la llamada primordial de Jesús a sus discípulos y el deseo de basar la actividad misionera de la Iglesia en la orden de Jesús Esto es simplemente reiterar la idea básica crítico-formal del *Sitz im Leben* de la Iglesia al modelar y pasar la tradición de Jesús Afirmaciones similares se podrían hacer sobre los relatos evangélicos de la crucifixión Pero ninguna de ellas extrae de la naturaleza legendaria, etiológica, midrásica o parenética de estas narraciones la conclusión de que Jesús no fue crucificado Pesch ("Berufung und Sendung", 1-3) protesta con razón contra la elaboración de juicios *a priori* sobre historicidad basados tan sólo en juicios crítico-formales Hecha esta importantísima observación, Pesch (p 25) no tiene inconveniente en defender la esencial historicidad de Mc 1,16-18, decidiendo al mismo tiempo que la categoría crítico-formal de la perícopa es la de "etiología misionera"

[122] Véase Jr 16,16 para las metáforas de pescadores y cazadores "Mirad, voy a mandar muchos pescadores [= los enemigos de Israel, p ej , los babilonios]–oráculo de Yahvé– y los pescarán [i e , a los israelitas] Y después mandaré muchos cazadores, que los cazarán en los montes, en las colinas y en las grietas de las rocas" En los LXX, la palabra para "pescadores" es la misma que en Mc 1,17 ἁλεεῖς (también se escribe ἁλιεῖς) Este anuncio de invasión de Jr 16,16 va precedido inmediatamente de un oráculo que profetiza el regreso de Israel desde el destierro a la tierra prometida (16,14-15) Aunque este oráculo está fuera de lugar en Jr 16, cuyo contexto general es de desgracia (*cf* Jr 23,7-8, véase John Bright, *Jeremiah* [AB 21, Garden City, NY: Doubleday, ²1965) 112-13), su ubicación en la forma final del libro podría –esto no pasa de ser una conjetura– haber sugerido a Jesús el inusitado giro salvífico que dio a la imagen originalmente negativa de pescar hombres Como mínimo, Jr 16,14-15 concuerda con la idea de la reunión de todo Israel, la misión de Jesús, que él compartió con los Doce Aunque, acertadamente, Manek ("Fishers of Men", 138-41) ve una posible conexión entre "pescadores de hombres" y Jr 16,15-16, incurre en una especulación gratuita cuando lee en la sencilla metáfora de Mc 1,17 el mito cosmológico, conocido en la antigüedad en todo el Oriente Próximo, de la lucha entre Dios y las fuerzas del caos, de la muerte y del mundo inferior, simbolizadas por el agua Mánek pasa demasiado alegremente de la sencilla metáfora de la pesca al mito cósmico del triunfo de Dios sobre el monstruo acuático del caos, *cf* Gundry, *Mark,* 72 Sobre la

metafora de los anzuelos o garfios utilizados para pescar, vease Ez 29,4-5, donde Yahve pone garfios en las quijadas del cocodrilo Egipto, para sacarlo del Nilo con todos los peces de este rio pegados a las escamas de Egipto Yahve arrojara luego el cocodrilo al desierto para que perezca Amos (4,2) predice que, el dia del juicio, las mujeres ricas de Samaria seran arrastradas con ganchos de pescar Habacuc (1,14 17) dice que Yahve ha hecho a los seres humanos como los peces del mar el impio los saca con su anzuelo para devorarlos Asi pues, en el AT, las imagenes relativas a pescar hombres o arrastrarlos con anzuelos o ganchos se refieren regularmente al juicio y a la destruccion, *cf* Str B, I, 188, vease también Hengel (*The Charismatic Leader,* 76-78) sobre la falta de paralelos directos de Mc 1,17 en el AT, Qumran, la literatura rabinica y la diatriba griega

[123] Imagenes de redes, pesca y pescadores en un contexto de juicio y destruccion se encuentran en 1QH 3,26 (las redes de los malvados estaban extendidas sobre la superficie de las aguas), y 5,7-8 (donde se emplean las mismas palabras para "pescadores" y 'cazadores' que en Jr 16,16) Otto Betz ('Donnersohne', 53) cree que los pescadores de 1QH 5,7-8 son los angeles ejecutores del castigo tras el juicio final, pero el texto no es totalmente claro

[124] Como señala Smith ("Fishers of Men", 187), en Mc 1,17 no se da el caso de una imagen primero aplicada a Cristo y luego transferida secundariamente a sus seguidores, puesto que en ningún lugar del NT se describe a Cristo como un pescador Esto es importante cuando se considera como algunas otras descripciones o metaforas aplicadas a Cristo (v gr, pastor, maestro, capataz, sirviente, el enviado [apóstol]) son aplicadas tambien a dirigentes de la Iglesia Una clara razon de esta diferencia queda de manifiesto cuando, por ejemplo, se comparan las imagenes del pastor y del pescador Como explica Best (*Following Jesus,* 171-72), al menos el pastor cuida sus ovejas por algun tiempo antes de que sean convertidas en alimento En cambio, el primer encuentro entre pez y pescador es fatal y definitivo El unico objeto de la pesca (a diferencia del pastoreo) es matar y comer peces, de ahi lo extraño de la metafora escogida por Jesus

[125] Wuellner, *The Meaning of 'Fishers of Men',* 134

[126] Hengel (*The Charismatic Leader,* 78) opina que el *logion* sobre los pescadores de hombres debe ser comparado con otros dichos de Jesus paradojicos y provocadores, como "deja que los muertos entierren a sus muertos" (Mt 8,22 par) Esto parece mucho mas razonable que la extraña idea de Smith ("Fishers of Men", 188) de que "la posibilidad de que Jesus utilizase en un nuevo sentido imagenes muy conocidas parece remota" Como reconoce Wuellner (*The Meaning of 'Fishers of Men',* 138-39), para llegar a esa posicion hay que ignorar totalmente la asombrosa y a veces escandalosa originalidad de Jesus en sus dichos y, especialmente, en sus parabolas Discutible es tambien la afirmacion de Smith de que Jesus utilizo la metafora 'pescadores" de hombres basicamente en el mismo sentido negativo o amenazador que el AT y Qumran En otras palabras, Jesus estaba encargando a Pedro reunir al pueblo para el juicio, que Smith parece entender mas bien como condena y castigo Esto no concuerda con el sentido general de la mision de Jesus en vista de la venida del reino de Dios, el quiere reunir y restaurar Israel precisamente para salvarlo de la condenacion final (asi, acertadamente, Gundry, *Mark,* 72) De ahi el dicho de Mt 12,30 par, "el que no recoge conmigo, desparrama" Los que se nieguen a ser cogidos" o reunidos en el Israel restaurado sufriran juicio en el sentido de condenacion Al presentar argumentos favorables a la autenticidad de Mt 1,17, alguien podria invocar tambien el criterio del testimonio multiple de fuentes, puesto que Lc 5,10 presenta a Jesus expresando a Simon [= Pedro] una forma variante del dicho "No temas, desde ahora seran hombres [ἀνθρωπους] los que pescaras [ζωγρῶν]" Que se vea Lc 5,10 como una version in-

dependiente o como una reelaboracion redaccional de Mc 1,17 depende de la vision general que se tenga de las fuentes e historia de la tradicion del relato sobre la pesca milagrosa recogido en Lc 5,1-11 Como creo 1) que a Lc 5,1-11 subyace la noticia de una aparicion de Jesus tras su resurreccion (un punto percibido claramente en el relato paralelo correspondiente a Jn 21,1-11), y 2) que la presente forma de Lc 5,1-11 surge de una retrotraccion de este episodio al ministerio publico, asi como de su reelaboracion a la luz del relato de llamada de Mc 1,16 20, me inclino a pensar que Lc 5,10 representa una adaptacion redaccional de Mc 1,17 Vease sobre esto *Un judio marginal* II/2, 1025-1035, *cf* Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 559 64, Agnew, 'Vocatio", 137-38 Por consiguiente, no recurro al criterio de testimonio multiple en mi argumento a favor de la historicidad de Mc 1,17 Entre los autores que ven Lc 5,10 como redaccion lucana de Marcos 1,17 estan Pesch ("Berufung und Sendung", 5 7), quien señala varios rasgos estilisticos lucanos, y, Fitzmyer (*ibid*, 563), quien supone que Lucas reformulo la metafora, con objeto de evitar la imagen de los pescadores de hombres (embarazosa por la idea concomitante de matarlos y comerlos), sustituyendo el verbo ζωγρεω, que significa "capturar [a alguien] vivo" Marshall (*The Gospel of Luke* 205) explica que, en los LXX, ζωγρεω se emplea en el sentido de perdonar la vida a personas o salvarlas de la muerte, *cf*, p ej , Nm 31,15 18, Dt 20,16 No es preciso, por tanto, invocar, como hace Hengel (*ibid*, 76), una traduccion variante de la palabra aramea *sayyad* ("cazador" o "pescador') para explicar el γενεσθαι ἁλιεῖς de Mc 1,17 y el ζωγρων de Lc 5,10 Aun menos necesidad hay de juzgar la llamada a Pedro de Lc 5,10 como mas primitiva en la historia de la tradicion que Marc 1,17, tal como hace Klein, "Die Berufung des Petrus", 11-48 Pese a la defensa de este enfoque (pp 32-35), el analisis de Klein se malogra al no realizar un analisis detallado de Jn 21,1 14 conjuntamente con su analisis inicial de Lc 5,1-11 Por el contrario, Jn 21,1-14 es examinado solo hacia el final del articulo, lo cual tiene como consecuencia que Klein no llegue a entender correctamente la interaccion entre la tradicion de la aparicion postpascual (subyacente a Jn 21,1 14) y el relato de vocacion de Mc 1,16-20 al mezclarlos creativamente Lucas (¿o su tradicion especial?) en Lc 5,1 11 Pero aparte de no ver en este ultimo texto la aportacion redaccional de Lucas, tampoco la percibe Klein en su estudio de Pedro en otros pasajes del tercer evangelio

[27] No obstante, podria ser que, en la vision redaccional marcana, la misma promesa fuera entendida como dirigida asimismo a Santiago y Juan, puesto que tambien son pescadores

[128] Esto no es decidir la cuestion redaccional de hasta donde ha reelaborado Marcos la tradicion subyacente a Mc 1,16 20 Como de costumbre, Pesh ("Die Berufung und Sendung", 7 8) ve a Marcos como un redactor conservador que ha hecho solo unas pocas adiciones, mientras que Reploh (*Markus–Lehrer der Gemeinde*, 29 30) cree percibir un grado algo mayor de redaccion marcana, *cf* tambien Best, *Following Jesus*, 166 68 A mi entender, cualquiera de estos dos enfoques que se tome, el nucleo del dicho en Mc 1,17 y su conexion con una tradicion sobre la vocacion de Pedro (y Andres) son anteriores a la redaccion de Marcos Ni los detalles de este relato ni su situacion cronologica en el ministerio publico de Jesus (su emplazamiento cerca del comienzo podria deberse a redaccion marcana) afectan a mi argumento basico

[2)] Sobre esto, *cf* Pesch, Berufung und Sendung", 21 22

[130] Una interpretacion similar es la de Wuellner, *The Meaning of "Fishers of Men'*, 152

[13] Huelga decir que no estoy apoyando aqui la controvertible hipotesis de Albert Schweitzer (*Geschichliche der Leben-Jesu-Forschung*, 2 vols [Siebenstern Taschenbuch 78/80, Munchen/Hamburg, Siebenstern Taschenbuch, 1966, 1ª ed 1906] II, 402-

50) de que Jesus esperaba la llegada plena del reino de Dios antes de que los discipulos terminasen la misión y que, por tanto, no contaba con volver a verlos en la edad presente Curiosamente, Schweitzer construyó buena parte de su teoria sobre la poco sólida base de Mt 10,23 ("Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra, porque en verdad os digo que no habreis acabado [recorrido] las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre"), un versículo cuyo origen, historia de la tradición y sentido estan entre lo más difícil de determinar de toda la tradicion evangélica En mi opinión, el dicho de Mt 10,23 no es del Jesus histórico, sino de un profeta cristiano, véase *Un judío marginal,* II, 412-14

[132] Esto se acerca a la posición cuidadosamente enunciada por Vogtle, "Exegetische Erwagungen", 617 "Así pues, hasta el momento presente no es posible decidir si Jesus envió específicamente a los Doce, y sólo a los Doce, o a un círculo más amplio de discipulos " Similarmente, Hahn, "Die Nachfolge Jesu", 29-30

27

Jesús en relación con sus seguidores: Los distintos miembros de los Doce

I. Las graves limitaciones de esta búsqueda

Una vez examinado en el capítulo anterior cuanto estaba a nuestro alcance sobre los Doce, la curiosidad histórica nos lleva naturalmente a preguntarnos qué podemos saber sobre los miembros del grupo, ahora considerados de manera individual. Pues bien, con la excepción de unas cuantas personas, la respuesta objetiva es: casi nada.

Aquí se hace necesario establecer la clásica distinción entre ontología y epistemología, entre lo que existió en el siglo I d. C. y lo que podemos saber hoy sobre ello. Que cada miembro de los Doce vivió en el siglo I; que pasó por las etapas de la niñez y la juventud; que tuvo un encuentro con Jesús decisivo en su vida, al convertirse, como consecuencia de él, primero en discípulo y luego en uno de los Doce; que experimentó los efectos de la crucifixión de Jesús y después la fe en su resurrección[1]; que fue una figura relevante de la Iglesia de Jerusalén en la primera mitad de los años treinta; que, en suma, tuvo una vida intensa, cuyo conocimiento resultaría hoy fascinante, todo ello es cierto o, cuando menos, muy probable (con la obvia excepción de Judas Iscariote, por lo que se refiere al tiempo posterior a la muerte de Jesús). Pero ninguna de esas aserciones, ni todas ellas juntas, nos dicen nada específico sobre los miembros individuales de los Doce. Exceptuados muy pocos de ellos, sus vidas, por intensas y excitantes que pudieran haber sido en el siglo I, se han perdido irremediablemente para nuestro conocimiento.

Esta verdad, aunque obvia, debe ser subrayada, porque el afán de saber trata de pasarla por alto. En el mundo antiguo fueron los evangelios y Hechos apócrifos –imitando y utilizando los evangelios y Hechos de los Apóstoles canónicos– los que trataron de llenar esas lagunas del conoci-

miento con piedad popular e imaginación desenfrenada (con superposición, a veces, de las dos fuentes). Hoy es la presión académica por el hallazgo de algo nuevo, con la consiguiente repercusión en los medios, lo que empuja a profesores y estudiantes de postgrado a rebuscar entre la literatura apócrifa –constantes en su preferencia por Nag Hammadi– para alzarse con el último descubrimiento sobre el apóstol Tomás –alias Dídimo, alias Judas, alias Tadeo–, el hermano gemelo de Jesús.

Todo en vano. Si el *Evangelio de Tomás* copto y el resto de los escritos de Nag Hammadi no contienen ninguna nueva información fiable sobre el Jesús histórico –de lo cual estoy convencido[2]–, tampoco ofrecen nuevas revelaciones sobre el Bartolomé histórico o el Judas de Santiago histórico. Si nos limitamos a preguntarnos qué podemos conocer acerca de los distintos miembros de los Doce durante el ministerio público de Jesús, entonces la respuesta, aparte de unos cuantos casos especiales, tiene que ser casi completamente negativa. De hecho, incluso si extendemos la mirada hacia la Iglesia primitiva, el resultado sigue siendo cero, con muy pocas aunque preciosas excepciones.

Para documentar este conocimiento a la inversa (i. e., saber que no hay nada nuevo que saber) pasaré revista, uno por uno, a todos los miembros de los Doce, refiriéndome sólo de paso a la infinidad de leyendas piadosas y de fantasías gnósticas de época más tardía. La mayor parte del espacio dedicado a cada miembro será empleado en señalar que las leyendas posteriores no proporcionan datos históricos a nuestra investigación. Lo poco que se puede afirmar con alguna probabilidad de acierto procede generalmente de hipótesis sobre el significado de oscuros sobrenombres, patronímicos o gentilicios (v. gr., Simón el Zelota, Judas Iscariote). Al final, de todos los integrantes de los Doce, sólo Pedro y, en menor grado, los hijos de Zebedeo emergen de las sombras del grupo para cobrar personalidad propia como individuos que pueden ser conocidos.

II. Examen de los distintos miembros de los Doce

1. *Bartolomé*

Comencemos por los casos sin la menor esperanza. Mencionado en las cuatro listas de los Doce, Bartolomé no vuelve a aparecer en el NT. Su nombre es posiblemente un patronímico arameo: *Bar Talmai,* con el significado de "hijo de Tolmi" (*cf.* LXX Jos 15,14) o "Hijo de Tolomeo" (*cf.* Josefo, *Ant.* 20.1.1 §5)[3]. Obviamente, esto no nos dice nada. Desde el si-

glo IX en adelante –nótese lo relativamente tardío de la tradición–, a menudo se ha identificado a Bartolomé en el pensamiento cristiano con Natanael, que sólo es mencionado en el cuarto evangelio (1,45-51; 21,2). A menos que se adopte la errónea idea de que Juan consideraba a la mayor parte de los discípulos como miembros de los Doce (grupo no central, por cierto, en el evangelio joánico), tal identificación carece de base[4].

2. *Judas de Santiago (y Tadeo)*

Judas (o Judá) de Santiago es todavía más desconocido, ya que sólo figura en las listas lucanas de los Doce (Lc 6,16; Hch 1,13). Muy probablemente, "de Santiago" significa "hijo de Santiago", aunque a veces se ha interpretado como "hermano". De ese Santiago (= Jacob), que es el padre de Judas, no sabemos absolutamente nada, salvo que no hay razón para identificarlo con ningún otro Santiago del NT. Cabe la posibilidad, pero de ningún modo la certeza, de que Judas de Santiago deba ser identificado con "Judas, no el Iscariote" que dirige una pregunta a Jesús en la última cena, en Jn 14,22[5]. Como Judas de Santiago ocupa en Lucas y Hechos el puesto correspondiente a Tadeo en las listas de Marcos y Mateo, la imaginación cristiana fue rápida en producir un Judas Tadeo mediante una armonización sin base alguna en la realidad.

Tampoco hay razón para identificar a Judas de Santiago con Judas el hermano de Jesús. Amargamente, Jn 7,5 señala que los hermanos de Jesús no creían en él durante el ministerio público, una impresión reforzada independientemente con la negativa descripción de esos familiares en Mc 3,21-35. Por eso no parece verosímil que Judas el hermano de Jesús fuera miembro de los Doce. Sin embargo, probablemente es Judas el hermano de Jesús, y no Judas de Santiago, quien aparece designado como el autor en el primer versículo de la carta de Judas[6]. De todos modos, la línea divisoria entre ambos Judas se hizo borrosa en la tradición cristiana posterior. Además, similarmente a lo sucedido con Bartolomé, Judas (cualquiera de los dos) a veces se encuentra identificado con otros personajes del NT, como Tomás (p. ej., en el inicio del *Evangelio de Tomás* copto) y Simón el Cananeo[7]. Sobre Tomás y Simón, véase más adelante.

Una vez que se rechaza la identificación de Judas de Santiago con Tadeo, no hay nada que decir de éste, salvo que, como Judas, acabó siendo identificado con el siempre popular Tomás[8]. En la piedad cristiana de tiempos posteriores, "Judas Tadeo" empezó a ser aclamado como el santo de los casos desesperados, y a él se sigue recurriendo en dificultades sin aparente solución. Mientras, en lo tocante a este personaje, los especialistas se limitan a reconocer: "No sabemos".

3. *Santiago de Alfeo*

Santiago "de Alfeo" (probablemente en el sentido de Santiago hijo de Alfeo) encabeza siempre el tercer grupo de cuatro nombres en las listas de los Doce. Esto es todo lo que sabemos sobre él. Lejos de desalentar a los críticos, tal falta de conocimiento los ha animado a identificarlo con toda suerte de personajes neotestamentarios llamados Santiago. (Si recordamos que el nombre de Santiago figura como "Jacob" en el texto griego, no nos sorprenderemos de que haya tantos Santiagos en el NT.) No hay razones para identificar a Santiago de Alfeo –como ha hecho la tradición– con Santiago "el Menor" (o "el Joven", o el Pequeño", o comoquiera que se traduzca τοῦ μικροῦ de Mc 15,40)[9]. No deja de llamar la atención el hecho de que Leví, el recaudador de impuestos, aparezca también como "el (hijo) de Alfeo (Mc 2,14). Es posible, pero no demostrable, que Leví (llamado a ser discípulo) y Santiago (llamado no sólo a ser discípulo, sino también uno de los Doce) fueran hermanos. Ni aun aceptando esto como cierto avanza ulteriormente nuestro conocimiento del personaje, salvo que incurramos en una arbitraria identificación de Leví, el recaudador de impuestos, con Mateo.

4. *Mateo*

Como he advertido en varias ocasiones, los evangelios de Marcos y Lucas distinguen entre Leví, un recaudador de impuestos al que Jesús llama al discipulado (Mc 2,14 || Lc 5,27), y Mateo, que aparece en las listas de los Doce sin descripción alguna después de su nombre, y del que no se sabe nada más (Mc 3,18 || Lc 6,15). Es el evangelio mateano el que crea una referencia e identificación, primero cambiando "Leví" por "Mateo" en el relato de la llamada de Jesús al recaudador de impuestos (Mt 9,9) y, luego, en la lista de los Doce, añadiendo al nombre de Mateo la descripción "el recaudador de impuestos" (Mt 10,3). Cualesquiera que fueran las razones de tales cambios, éstos no representan más que la intervención redaccional de un evangelista cristiano a finales del siglo I y no nos dicen nada sobre un miembro original de los Doce llamado Mateo[10].

5. *Felipe*

Felipe constituye un caso interesante. Ni los sinópticos ni Hechos lo mencionan fuera de las listas de los Doce. En cambio, en el evangelio de Juan es uno de los discípulos más prominentes y suele aparecer junto con Andrés. Seguramente es el anónimo compañero de éste en el episodio en que Juan Bautista indica a dos de sus discípulos quién es Jesús (Jn 1,35-40.43-44)[11]. En tal caso, junto con Andrés, Felipe sería presentado como un

discípulo que deja al Bautista para prestar su adhesión a Jesús. Se dice de Felipe que es de Betsaida, "el pueblo de Andrés y Pedro" (1,44), apuntando así la razón de que se encuentre regularmente en compañía de Andrés[12]. Felipe y Andrés intervienen en la versión joánica –y sólo en esa versión– de la multiplicación de los panes para dar de comer a cinco mil (6,6-9). Dado que ambos tienen nombres griegos, en vez de hebreos o arameos, Felipe y Andrés destacan en el grupo de los Doce. Esto podría explicar por qué unos peregrinos griegos (i. e., no judíos) llegados a Jerusalén para la Pascua acuden a Felipe para que les facilite una entrevista con Jesús y por qué Felipe se hace acompañar de Andrés al disponerse a presentar su petición a Jesús (12,20-22). En la última cena, Felipe aparece brevemente como interlocutor de Jesús, cuando le dice (14,8): "Señor, muéstranos al Padre, y eso nos basta".

Este último pasaje debería ponernos sobre aviso de que Felipe, como cualquier otro en el evangelio de Juan, puede funcionar como voz o símbolo de la teología joánica. Felipe parece situado adecuada y estratégicamente en puntos clave del ministerio, ya que se le encuentra con Andrés al comienzo (cap. 1), hacia la mitad (cap. 6) y al final (cap. 12) de la actividad pública de Jesús: no se puede por menos de entrever la hábil intervención teológica del evangelista. De ahí la dificultad en conocer cuánto del material especial joánico sobre Felipe procede de información fiable que circulase en la Iglesia primitiva acerca de él. Como no parecen relacionados con ninguna cuestión teológica, los datos de que Felipe procedía de Betsaida y que era compañero de Andrés podrían tener valor histórico. Por otro lado, los críticos tienden a admitir que Felipe, junto con Andrés y Pedro, podría haber encontrado por primera vez a Jesús dentro del círculo de discípulos del Bautista. Dada la rivalidad existente entre los cristianos joánicos y los seguidores del Bautista hacia el final del siglo I, difícilmente el cuarto evangelista podría haber creado de la nada la tradición de que algunos de los discípulos más próximos a Jesús (y, por implicación, Jesús mismo) eran antiguos discípulos de Juan[13].

Pero, aunque los aceptemos como históricos, estos detalles nos dicen muy poco sobre Felipe como individuo. No sabemos nada de su actividad en la Iglesia primitiva. Por cierto, no debe ser confundido con el Felipe presentado como uno de los dirigentes de los helenistas (Hch 6,5; 8,4-13.26-40; 21,8-9). La confusión entre los dos Felipes podría venir de tan antiguo como el Padre de la Iglesia Papías, del siglo II.

6. *Andrés*

Nuestro estudio de Felipe en el evangelio de Juan incluía las tres veces que aparece con Andrés; por ello es conveniente estudiar a éste aquí. Acaso la asignación de tal lugar sorprenda al lector, que podría esperar ver tra-

tado a Andrés más adelante, al lado de su hermano Pedro. Pero, por más que parezca extraño, normalmente el NT no presenta a ambos juntos[14]. En Marcos es donde con más frecuencia aparece Andrés en compañía de Pedro, pero incluso los casos marcanos son relativamente pocos. Jesús llama a Pedro y Andrés juntos para hacerlos "pescadores de hombres" en Mc 1,16-18 || Mt 4,18-20. Sin embargo, no hay tal emparejamiento en el equivalente relato lucano de la pesca milagrosa (5,1-11), donde Andrés está manifiestamente ausente cuando Santiago y Juan son presentados como los socios de Simón (Pedro) en Lc 5,10. Marcos –y sólo Marcos– menciona también a Andrés con Pedro, Santiago y Juan, pero en otro pasaje: al principio de la curación de la suegra de Pedro (1,29). Exceptuada la lista con los nombres de los Doce (Mc 3,18), Andrés desaparece del resto del ministerio público en Marcos. Al final de ese período, Marcos vuelve a introducir a Andrés en escena (13,3), situándolo junto a Pedro, Santiago y Juan al comienzo del discurso escatológico de Jesús y creando así una inclusión con el primer relato de llamada.

Exceptuados unos cuantos paralelos de Mateo y Lucas con perícopas marcanas, y aparte también las cuatro listas de los Doce, Andrés no figura en ningún otro lugar de los sinópticos ni de Hechos. Dada la prominencia de Pedro y Juan en los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles (*cf.* Gál 2,9), así como el relato del martirio de Santiago el hermano de Juan en Hch 12,2, llama la atención que Andrés desaparezca por completo de Hechos, y por tanto de la historia de la Iglesia primitiva, después de haber sido nombrado entre los Once en Hch 1,13. Así pues, a diferencia de los dos hijos de Zebedeo, mencionados juntos con regularidad, Pedro suele aparecer en el NT sin ninguna mención de Andrés. De ahí que, exceptuado el evangelio de Juan, la presencia de Andrés sea prácticamente insignificante.

7. *Tomás*

Con Tomás se da el mismo caso curioso que con Felipe (y, en menor grado, con Andrés): nunca se le encuentra en los sinópticos fuera de las listas de los Doce, mientras que tiene cierta prominencia en el evangelio de Juan. Sin embargo, a diferencia de Felipe, emerge relativamente tarde en el cuarto evangelio, casi al final del ministerio público. No es mencionado hasta el relato de la resurrección de Lázaro, en el cap. 11. E incluso entonces aparece en un solo versículo. Respondiendo al anuncio de Jesús de que, a pesar del peligro, el maestro y los discípulos volverán a Judea, Tomás pronuncia una frase lúgubre e involuntariamente irónica (11,16): "Vayamos también nosotros para morir con él". Seguidamente se esfuma de la narración, para reaparecer en la última cena como uno de los interlocutores de Jesús. En el quejumbroso estilo que parece caracterizarle en el

cuarto evangelio, y ante la desconcertante afirmación de Jesús de que los discípulos saben el camino que va a seguir él, Tomás protesta (14,5): "Señor, no sabemos adónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?". Esto proporciona la situación perfecta para una de las grandes declaraciones con "yo soy" como inicio (14,6): "Yo soy el camino, y la verdad, y la vida". Tomás vuelve a salir de escena y ya no se sabe de él hasta los relatos de las apariciones postpascuales, donde encontramos el famoso episodio de la incredulidad de Tomás. No habiendo estado presente en la primera aparición de Jesús resucitado a sus discípulos, se empeña en obtener una prueba táctil de la resurrección. Cuando Jesús se la ofrece, Tomás responde con la confesión cristológica que constituye uno de los puntos culminantes del evangelio 20,28): "¡Señor mío y Dios mío!". Después de este golpe de efecto teológico, la incidental mención de Tomás en 21,2 –como, de hecho, buena parte del cap. 21– pierde interés.

Incluso más que en el caso de Felipe, todos los pasajes del cuarto evangelio en los que interviene Tomás tienen trazas de ser de vehículos teológicos del evangelista. Así ocurre con 11,16, cuyo análisis literario ha revelado que se trata de la adición redaccional a un primitivo relato de la resurrección de Lázaro[15]. En 14,5 se ve con especial claridad que las intervenciones de Tomás funcionan a modo de pies o introducciones irónicas para las declaraciones en que Jesús hace alguna revelación. En cuanto a la exclamación de 20,28, sirve de coronamiento a la alta cristología de la preexistencia y la encarnación, característica del cuarto evangelio. A modo de inclusión, 20,28 lanza un "guiño" al prólogo del evangelio, donde tres veces se llama "Dios" a la Palabra (1,1.18). Vemos, pues, que las apariciones de Tomás en el evangelio de Juan han sido en gran parte modeladas –cuando no totalmente creadas– por el evangelista.

El único detalle interesante que podría contener algo de información histórica sobre Tomás tiene que ver con este nombre. Tres veces (11,16; 20,24; 21,24 [redactor final]) traduce el cuarto evangelio la palabra hebrea (*tĕ'ôm*) o aramea (*tĕ'ômā'*) para "Tomás" a su equivalente griego, δίδυμος, que significa "gemelo". En el siglo I d. C., estas voces hebrea y aramea eran nombres comunes no utilizados regularmente como nombres de personas; en cambio, la palabra griega δίδυμος sí se empleaba como nombre propio[16] (lo cual ayuda a explicar las referencias aparentemente redundantes en la literatura cristiana a "Tomás Dídimo"). Podría ocurrir, pues, que la designación hebrea o aramea "Tomás" fuera realmente el segundo nombre o apodo de una persona cuyo nombre real no conocemos.

Curiosamente, pese a la insistencia de Juan en traducir el nombre tres veces, nunca dice quién era el hermano gemelo de Tomás. La imaginación cristiana, estimulada por la triple traducción y el desconcertante silencio,

pronto remedió el descuido. Convertido en un personaje favorito de grupos de tipo gnóstico e identificado con Judas, Tomás pasó a ser el hermano gemelo del mismo Jesús: conexión fácil para un movimiento religioso abierto a la identificación mística o incluso panteísta de los salvados con el salvador. En los círculos relacionados con el gnosticismo surgió una verdadera "escuela de Tomás", que produjo cierto número de libros muy entretenidos pero totalmente desprovistos de datos históricos sobre el miembro de los Doce llamado Tomás[17]. En resumidas cuentas, si descontamos la teología joánica y ciertas leyendas gnósticas posteriores, nos quedamos sin saber prácticamente nada del Tomás histórico, y menos aún de su hermano gemelo histórico.

8. *Simón*

Simón el Cananeo (o el Zelota) se asemeja en algo a Tomás: todo lo que podemos saber sobre él se esconde en un apelativo enigmático[18]. Y es que Simón el Cananeo no aparece nunca fuera de las listas de los Doce, como sucede con Tomás en los sinópticos y Hechos. Nuestra sola esperanza de conocer algo sobre Simón reside en que es designado como ὁ καναναῖος ("el Cananeo", según la traducción habitual) en Mc 3,18 || Mt 10,4 y como ὁ ζηλωτής (generalmente traducido como "el Zelota") en Lc 6,15 || Hch 1,13. Prácticamente todos los críticos coinciden en ver a Simón "el Cananeo" y a Simón "el Zelota" como una misma persona, por ser "Zelota" la traducción al griego (ζηλωτής) de la palabra aramea para "celoso" o "entusiasta" (*qan'ānā'*), representada por la transliteración "Cananeo". Este diferente modo de escribir la designación en griego refleja muy bien la práctica habitual de los evangelistas en su tratamiento de las palabras semíticas. En los lugares citados, como en otros, Marcos y Mateo no tienen inconveniente en transliterar una palabra aramea al griego; en cambio, Lucas, se muestra fiel a su costumbre de ofrecer la traducción griega de la voz semítica, quizá también porque figuraba ya vertida en la tradición L de la lista de los Doce.

Sin duda, la designación *qan'ānā'* tenía en el círculo de los Doce la finalidad práctica de distinguir a este Simón de su homónimo cabeza del grupo, que también llevaba un sobrenombre arameo, *kēpā'* (= Cefas, Pedro). Pero, afinando más, ¿qué significaba originalmente ese *qan'ānā'* añadido al nombre de Simón? En ocasiones, uno tropieza con la afirmación –la mayoría de las veces no argumentada– de que Simón era o había sido miembro de los zelotas, un grupo organizado ultranacionalista judío que se alzó en armas contra las fuerzas de ocupación romanas. En algunos casos, tomando como base esta dudosa interpretación, se sugiere que Jesús era zelota o que al menos simpatizaba con la causa de los zelotas, aunque

quizá sin tomar las armas él mismo[19]. Aunque popular por su aparente pertinencia, esta idea es sumamente discutible. Autores como Morton Smith y Shaye Cohen han alegado con acierto que la facción revolucionaria organizada que Josefo llama "los zelotas" surgió décadas después del ministerio de Jesús, en la primera guerra judía; concretamente, durante el invierno del 67-68 d. C., en Jerusalén[20]. Hacer de Simón el Cananeo un "zelota" en el sentido estricto de miembro de esta organización de rebeldes armados es incurrir en un considerable anacronismo.

La atribución por los evangelistas del apelativo "Zelota" o "Cananeo" a Simón refleja, en cambio, un valor más antiguo y amplio del término *qan'ānā'*: judío que mostraba un intenso celo en la práctica de la ley mosaica e insistencia en que los demás judíos observasen estrictamente esa ley como un medio de distinguir a Israel, el pueblo santo de Dios, y apartarlo de la idolatría e inmoralidad reinantes entre las vecinas naciones gentiles. Según eruditos como J.-Alfred Morin, en el primer tercio del siglo I los "zelotas" eran judíos rigoristas, dispuestos a emplear la violencia para conseguir que Israel se separase de los gentiles. A imitación de héroes israelitas como el sacerdote Pinjás, el profeta Elías, el rey Jehú y el sacerdote Matatías, esos rigoristas castigaban o incluso ejecutaban a judíos que, desde su punto de vista, eran infieles a la ley mosaica[21]. Pinjás constituye quizá el más relevante modelo de esta tradición "zelota"; aparte de Simón el Cananeo, el único caso en el judaísmo prerrabínico de un israelita al que se aplica el apelativo de "el Zelota" se encuentra en 4 Mc 18,12, donde Pinjás es llamado "el zelota Pinjás" (τον ζηλωτην Φινεες).

Aunque estos celosos defensores individuales de la ley podían a veces desahogar su irritación contra los gentiles, sobre todo contra los odiados romanos que los gobernaban, su "justicia directa" iba dirigida en primer lugar contra los judíos "apóstatas". Filón de Alejandría habla de miríadas de judíos que son vigilantes "celosos de las leyes [ζηλωται νομων], inexorables con los que de algún modo intenten anularlas" (*De Specialibus Legibus* 2.46 §253). Esta hostilidad dirigida hacia el interior, contra determinados individuos, en vez de hacia el exterior, contra Roma, debió de darse principalmente en Galilea durante el ministerio de Jesús, ya que dicha región estaba regida no por un gobernador romano, sino directamente por un príncipe judío, el tetrarca Herodes Antipas, que solía ser lo suficientemente hábil para no herir la sensibilidad religiosa de sus súbditos. Además, Antipas mantenía su propio ejército y aplicaba sus propios impuestos. No tiene sentido, por tanto, hablar de zelotas galileos que, durante el ministerio de Jesús, se alzasen en armas contra las legiones romanas ocupantes de su tierra. Excepto en tiempos de crisis militar, no había legiones romanas en la Galilea de Herodes a las que pudieran oponerse Simón u otros supuestos "zelotas"[22].

Por otro lado, no hay que suponer que todos los judíos con celo religioso se erigiesen en jueces para castigar a judíos "apóstatas". Esta idea de fiscalizador justiciero no es ciertamente el único sentido de "celoso" que se encuentra en el NT. Por ejemplo, de los sumos sacerdotes de Jerusalén y de otros de su partido se dice que están "llenos de ζῆλος" (aquí en el sentido de "envidia") cuando arrestan a los apóstoles (Hch 5,17). Pero, por tomar datos autobiográficos: dos veces en sus cartas (Gál 1,13-14; Flp 3,6), Pablo se describe a sí mismo como "celoso" (ζηλωτής) en su observancia de la tradición judía ancestral. En ambos casos, el contexto menciona su persecución de la Iglesia primitiva[23]. También Lucas recoge el tema en su presentación de Pablo, cuando éste dice haber tenido "celo por Dios" (Hch 22,3) y haber perseguido a la Iglesia (22,19). Si el relato lucano de los días precristianos de Pablo guarda algún parecido con la realidad histórica, la persecución por Pablo de los judíos cristianos correspondía a un mandato legal que había recibido y no a un erigirse en juez y actuar autónomamente (Hch 9,1-2). En cualquier caso, es claro que el celo religioso no significa siempre en el NT rebelión contra Roma ni justicia extralegal. De hecho, a veces no implica ninguna clase de violencia. Por ejemplo, en Hch 21,20, Santiago y los ancianos de Jerusalén informan a Pablo de que muchos judíos cristianos de la Ciudad Santa son "celosos de la ley" (ζηλωταὶ τοῦ νόμου). En términos aún más generales, Pablo declara que, en conjunto, los judíos tienen celo (ζῆλον) de Dios (Rom 10,2), lo cual difícilmente puede significar que, en conjunto, los judíos deseen tomar las armas contra otros judíos o contra Roma.

Pero volviendo al caso particular de Simón el Zelota: en la primera parte del siglo I, cualquier judío piadoso que, en su celo por la estricta observancia de la ley mosaica, hostigase públicamente a judíos no observantes, intentando devolverlos de grado o por fuerza a la obediencia, y que se opusiera resueltamente a la influencia de los gentiles paganos en la vida de los judíos palestinos, podía recibir el sobrenombre de "el Zelota" como señal de admiración por parte de sus correligionarios. Frente a los distintos sentidos de "celo" en el NT, no podemos saber de modo preciso cómo manifestaba Simón su celo ni hasta qué punto implicaba violencia, pero con toda seguridad cabe descartar la anacrónica idea de que pertenecía al grupo organizado de los zelotas descrito por Josefo.

En cierto sentido, la precisa naturaleza del celo de Simón no viene al caso. Lo importante para nuestro entendimiento del entorno de Jesús es que la llamada a Simón para su incorporación al discipulado y luego al grupo de los Doce le exigía cambios radicales en su modo de pensar y de actuar. Sin duda, esto sucedía también, de un modo u otro, con el resto de los Doce. Pero, en el caso de Simón, el cambio debió de ser especialmente arduo: después de todo, Jesús insistía en relacionarse con "indeseables"

del judaísmo palestino como "recaudadores de impuestos y pecadores" (Mc 2,15-17). Tan regular y abiertamente compartía Jesús mesa con ellos que los judíos observantes trataban de ridiculizarlo señalándolo como "un comilón y un borracho, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores" (Mt 11,19 par.). Yendo más allá del trato prandial, Jesús llamó al discipulado por lo menos a un recaudador, Leví (Mc 2,14; *cf.* Lc 19,1-10), al igual que a Simón el Zelota[24].

Que recaudadores de impuestos, pecadores y Simón el Zelota se codeasen en el entorno de Jesús nos dice algo sobre Jesús mismo y sobre sus seguidores. La diversa naturaleza de éstos cuadra perfectamente con la llamada de Jesús a *todo* Israel, el pueblo de Dios, que estaba a punto de ser reunido y reconstituido como las doce tribus del tiempo final. En esa generosa apertura escatológica no había espacio para el sectarismo cerrado ni para la exclusividad puritana. El llamamiento general de Jesús a formar comunidad exigía, en correspondencia, una nueva actitud por parte de los que le daban respuesta positiva: Simón tendría que aceptar a Leví, el antiguo recaudador de impuestos, como un condiscípulo, al igual que Leví y compañía tendrían que aprender a vivir con Simón. La proclamación del reino, con la que Jesús trataba de abarcar a todo Israel, no dejaba lugar para el separatismo qumránico del siglo I (como tampoco, si a eso vamos, para la tendencia a crear división, inherente a ciertas formas de teología de la liberación del siglo XX). Al final, la designación de Simón como "el Zelota" y su pertenencia a los Doce indican justamente lo contrario de lo que nos quieren inculcar quienes presentan un Jesús violento revolucionario o en lucha por la libertad. Él no buscaba una guerra sectaria que enfrentara a judío contra judío, ni una lucha contra nadie. Trataba simplemente de reunir a todo Israel, en preparación para la venida final de Dios como rey. Era a esta causa escatológica a la que Simón, como el resto de los Doce, debía dedicar su celo.

9. *Judas Iscariote*

Judas ya ha sido tratado en el capítulo precedente, puesto que su trágico destino tiene la función positiva de ayudar a determinar la existencia de los Doce antes de los acontecimientos pascuales. A lo largo de los siglos, Judas ha venido siendo una fuente de inspiración artística para el mundo cristiano. La literatura y las artes plásticas han dado a conocer su historia y su personalidad hasta tal punto que resulta difícil recordar, incluso a los lectores críticos, que sólo tenemos dos datos básicos sobre él: 1) fue escogido por Jesús como uno de los Doce y 2) entregó a su maestro a las autoridades de Jerusalén, precipitando así la ejecución de Jesús. Estos dos hechos tan fuertemente antagónicos han sido los dos pedernales que,

chocando entre sí, han encendido la fantasía cristiana desde los primeros tiempos[25].

En realidad, ya en las presentaciones de Judas en los evangelios podemos ver la ampliación midrásica de esos dos datos básicos. Por poner un ejemplo: el escueto, oscuro y lacónico Marcos no señala ningún motivo para la traición de Judas. Menciona el dinero y su entrega a Judas sólo después de que éste, espontáneamente, se ha ofrecido para entregar a Jesús a los sumos sacerdotes (Mc 14,10-11). Como de costumbre, Mateo no está satisfecho con el enigmático relato de Marcos, que deja tantas cuestiones sin respuesta. Por eso, como en otros pasajes de Marcos sometidos a su actividad redaccional, trata de arrojar luz sobre el texto marcano, en este caso insertando un motivo (26,15): Judas empieza su ofrecimiento de traicionar a Jesús con la pregunta "¿qué me dais...?". Mateo deja así claro todo el asunto: Judas era avaricioso, traicionó a Jesús por dinero.

La tradición joánica desarrolló de modo algo diferente el motivo de la codicia. Sólo en el evangelio de Juan se identifica a Lucas con la persona que protesta por la unción de Jesús con un perfume muy caro en Betania (Jn 12,1-8; *cf.* vv 4-5): "Judas Iscariote, uno de sus discípulos, el que lo iba a entregar, dijo: '¿Por qué no se vendió este perfume por trescientos denarios para repartirlo [i. e., el dinero así obtenido] entre los pobres?'". Con un aparte típicamente joánico, el autor se vuelve a su auditorio y, en el v. 9, explica: "Si [Judas] dijo esto no fue porque le importasen los pobres, sino porque era un ladrón. Como tenía a su cargo la bolsa del dinero [común], robaba de lo que echaban en ella". Para Juan, Judas era más que un simple traidor codicioso; antes era un individuo cuya codicia lo llevaba a robar. Con vistas a remachar esta cuestión, el cuarto evangelista vuelve a describirlo como el "tesorero" de los discípulos en el momento en que Judas sale del lugar donde se celebra la última cena y va a traicionar a Jesús (13,28-30).

En cuanto a la motivación, Lucas adopta un punto de vista distinto, también perceptible en la tradición joánica. A diferencia de Mateo, la salida de Judas para planear con los sacerdotes la entrega de Jesús es narrada por Lucas conservando la mención del dinero en el mismo lugar donde la tenía Marcos: después de ofrecerse Judas a traicionar a Jesús (Lc 22,4-5 || Mc 14,10-11). Para Lucas, la motivación de Judas no es humana, sino demoníaca; más que en la codicia, tiene origen en la influencia satánica. De ahí el comienzo de la perícopa lucana: "Satanás entró en Judas... Y [Judas] fue a tratar con los sumos sacerdotes..."[26]. Al presentar esta motivación, Lucas podría haberse servido de alguna tradición especial, puesto que la misma motivación se ofrece independientemente en el evangelio de Juan, junto con la explicación, más de este mundo, de que Judas era un ladrón

(Jn 13,2.27 [casi las mismas palabras de Lc 22,3]; *cf.* 6,70-71). El motivo mateano de la codicia y el lucano de la posesión diabólica se entrelazan, pues, en Juan.

Durante las últimas décadas, escritores modernos con un marcado sentido de los derechos civiles y de la justicia social han protestado contra la demonización de Judas. No contentos con este exorcismo exegético, algunos han tratado incluso de rehabilitarlo como un pobre discípulo incomprendido. Aun aplaudiendo la caridad cristiana de tales autores, debemos ser críticamente conscientes de que para ofrecer una imagen favorable de Judas hace falta tanta imaginación como para retratarlo con tonos siniestros[27]: los dos escuetos datos enunciados al principio son casi todo lo que sabemos del Judas histórico. Más allá de ellos está la especulación teológica o la novela, con una línea divisoria entre ambas no siempre fácil de distinguir.

Como en el caso de otros miembros de los Doce (Tomás Dídimo, Simón el Cananeo, Simón Pedro), una de las pocas pistas que tenemos sobre Judas es su segundo nombre o apelativo: Iscariote (o Iscarioth). Al igual que "el Cananeo" tratándose de Simón, la aplicación de "Iscariote" a Judas tenía probablemente la función práctica de distinguir a Judas de otros individuos conocidos con este nombre (v. gr., Judas de Santiago y Judas el hermano de Jesús). Ni el significado exacto ni la etimología de "Iscariote" han llegado hasta nosotros; quizá eran desconocidos ya para los evangelistas[28]. No hay mayor prueba de nuestra ignorancia que la interminable serie de interpretaciones al respecto. Aunque todas ellas llenarían un libro, las citadas con más frecuencia son las siguientes[29]:

a) Judas era miembro de los *sicarios,* terroristas judíos que utilizaban puñales para asesinar a enemigos políticos. A veces se amplía esta dudosa identificación para hacer de Judas un zelota, pese a que identificar los zelotas con los sicarios es un error histórico en el que nadie debería incurrir desde hace mucho tiempo. Si ya en el terreno filológico es discutible derivar "Iscariote" del nombre latino *sicarius,* más problemático resulta hacerlo desde el punto de vista histórico: muchos historiadores afirman que los sicarios no surgieron como grupo identificable hasta los años cuarenta o cincuenta del siglo I d. C., demasiado tarde con respecto a la traición de Jesús por Judas (*ca.* 30 d. C.). Además, de haber sido Judas uno de ellos, seguramente habría apuñalado a Jesús al encontrarlo rodeado de una multitud –método preferido por los sicarios–, en vez de entregarlo a las autoridades, supuestamente odiadas.

b) Se ha querido derivar "Iscariote" de la raíz semítica *šqr* ("mentir", "ser falso"), viendo ese nombre como un indicativo de que Judas es "el hombre de las mentiras" o "el mentiroso" por excelencia. Un problema de

esta interpretación es que el NT no presenta a Judas como alguien que mienta de modo habitual; entregar a una persona a sus enemigos no implica necesariamente mentirle.

c) En el NT se alude regularmente a Judas como el que "entregó" a Jesús a las autoridades; es posible, por tanto, que Iscariote traiga su origen de la raíz semítica *skr* (o *sgr*), que, en las formas pi'el o hip'îl del verbo, podría tener el valor de "entregar". Una vez más, nos encontramos ante una hipótesis discutible: ¿de verdad se puede llegar desde ese verbo semítico al nombre "Iscariote"? Habría que explicar entonces la extraña redundancia de pasajes como Mc 3,19: "Judas Iscariote, el mismo que [ὃς καί] lo entregó". Después de todo, Marcos parece un hábil traductor al griego de palabras hebreas y arameas y elige, según convenga, entre diferentes voces y expresiones (p. ej., ὅ ἐστιν en 3,17).

d) Otros autores relacionan "Iscariote" con una palabra semítica que describe la anterior ocupación de Judas: era tintorero de púrpura, según unos; hortelano, según otros. Algunos han llegado a ver en el nombre una designación de Judas como pelirrojo o de tez bermeja. Aunque alguna de estas etimologías fuera correcta –lo cual es bastante dudoso–, de poco serviría al historiador que trata de conocer la vida o la motivación de Judas.

e) Quizá la opinión más popular es que "Iscariote" alude al lugar de origen de Judas. Si éste era del pueblo de Kerioth (o Cariot), en Judea (*cf.* Jos 15,25), sería en hebreo "un hombre de Kerioth", *'îš qĕriyyôt*: de ahí Iscariote. Algunos críticos sostenedores de esta idea sacan una ulterior e interesante consecuencia de la ubicación del pueblo. Si Kerioth era en efecto una localidad de Judea, el gentilicio "Iscariote" convertiría a Judas en el único miembro de los Doce claramente originario de Judea, en vez de Galilea, y, por consiguiente, haría de él un "forastero" dentro de ese círculo. Algunos estudiosos van aún más allá, subrayando que el nombre de Judas en hebreo (*yĕhûdâ*) concuerda perfectamente con su supuesto lugar de origen (Judea, i. e., la Judá [*yĕhûdâ*] del AT). Este argumento es difícilmente sostenible, porque no cabe suponer que todos los judíos llamados Judas procedieran de Judea. Por poner un solo ejemplo: ¿cómo no dar por supuesto que Judas, el hermano de Jesús, era de Nazaret de Galilea? Todas estas conjeturas podrían estar fuera de lugar, puesto que de ningún modo se puede asegurar que existiese nunca en Judea una ciudad llamada Kerioth (o Cariot)"[30].

Otros autores proponen, en cambio, pueblos o ciudades que sí existieron; p. ej., Sacar, cerca de Liquen, o Carta, en Sablón. Y otros todavía, basándose en el uso de targumes posteriores, afirman que Iscariote significa "el hombre de la ciudad", i. e., de Jerusalén. Así pues, mientras que derivar "Iscariote" de un nombre de lugar es una solución generalmente

aceptada, el lugar designado es objeto de tanto debate como "Iscariote" mismo. Estas soluciones, por otra parte, resultan discutibles desde el punto de vista filológico.

Un argumento menor, sin embargo, propugna la teoría de que "Iscariote" hace referencia a un nombre de lugar. Tres veces en el evangelio de Juan (6,71; 13,2.26) se llama a Judas, al parecer, no Judas Iscariote, sino "Judas [hijo] de Simón Iscariote"[31]. Juan presenta aquí una tradición independiente de los sinópticos, que nunca identifica al padre de Judas. Si también él llevaba el nombre de Iscariote, muchas interpretaciones (v. gr., "hombre de mentiras", "el que entregó [a Jesús]") quedan invalidadas, puesto que se refieren a las acciones de Judas solamente. Aunque en tal caso sigue siendo posible una referencia al oficio de Judas, puesto que podría haber heredado el oficio de su padre, la explicación más plausible de que ambos lleven el nombre de Iscariote es que éste designaba el lugar de procedencia de los dos. Pero esto no nos hace avanzar mucho, puesto que, como hemos visto, varias localidades compiten por tan dudoso honor, sin que haya una clara vencedora.

Al final, todas estas sutiles teorías de carácter etimológico resultan inconsistentes, de modo que "Iscariote" nos dice incluso menos que "Dídimo" o "Cananeo". El sobrenombre, como la persona, sigue siendo un enigma.

De los miembros de los Doce, nos quedan por estudiar los tres que son presentados en los sinópticos como el entorno más íntimo de Jesús: Pedro, Santiago y Juan. No es fácil determinar si este círculo de tres refleja la realidad histórica o la teología marcana del "secreto mesiánico", que envuelve en un aura de misterio varios acontecimientos del ministerio de Jesús. Según Marcos, los tres discípulos más allegados a Jesús tuvieron el privilegio de presenciar la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37) y la transfiguración (Mc 9,2). Además, fueron los escogidos por Jesús para que lo acompañasen durante su oración en Getsemaní (Mc 14,33), aunque fallaron al vencerles el sueño.

El problema es que, aparte de Marcos, no contamos en el NT con ningún testimonio independiente sobre este subgrupo de discípulos dentro de los Doce. Tal trío no aparece en el evangelio de Juan ni, si a eso vamos, en ningún otro escrito del NT fuera de los sinópticos. A mi entender, Mateo y Lucas no presentan a estos tres discípulos en ninguna escena independiente de Marcos. De hecho, al reelaborar el relato de la resurrección de la hija de Jairo (Mt 9,23-26), Mateo prescinde de ellos, y Lucas no los menciona aparte en su versión de la oración en Getsemaní (Lc 22,39-46). Lucas presenta a Pedro como socio de Santiago y Juan en el relato de la pesca milagrosa (Lc 5,10), pero esta configuración podría surgir

de la mezcla por Lucas del relato marcano de la llamada a los primeros discípulos (Mc 1,16-20) con un relato originalmente referente a una aparición postpascual de Jesús (*cf.* Jn 21,1-14)[32]. Si tal es el caso, Lc 5,10 no representa un testimonio independiente sobre el grupo de los tres. Comoquiera que sea, el pasaje lucano se refiere a la relación de los tres antes de que fuesen llamados al seguimiento de Jesús, no a su puesto especial dentro de los Doce.

Además, dentro de ese grupo, el trío no es el único subgrupo. Como hemos visto, Marcos, hábilmente, enmarca el ministerio público con relatos sobre los cuatro discípulos: Pedro, Andrés, Santiago y Juan. Su aparición en 1,16-20 (donde son llamados) y en 1,29 (la curación de la suegra de Pedro) está claramente equilibrada con su presencia en 13,2, donde funcionan como público esotérico del discurso escatológico de Jesús en el cap. 13. A la luz de todas estas oportunas configuraciones en el evangelio de Marcos, es recomendable la cautela en cuanto al tratamiento de este grupo especial de tres –o cuatro– como un fenómeno histórico. Aunque no hay medio de probar este punto, el grupo de tres podría tener su origen en la actividad redaccional de Marcos[33]. No es mucho, en cualquier caso, lo que depende de su existencia. Pasemos, por tanto, a examinar a los diferentes miembros del grupo.

10. *Santiago*

De Santiago y Juan se dice en Marcos que son los Hijos de Zebedeo, y no hay ninguna razón particular para poner en duda la designación. Es preciso reconocer que, probablemente, los distintos pasajes mateanos y lucanos donde se habla de los "hijos de Zebedeo" proceden todos directa o indirectamente de Marcos. Sin embargo, disponemos de un testimonio múltiple para "los [hijos] de Zebedeo", puesto que son mencionados –aunque sin decir su número ni sus respectivos nombres– por el redactor final del cuarto evangelio en Jn 21,2. Y algo más importante: el hecho de que Santiago y Juan sean los hijos de Zebedeo no se explota con ningún fin teológico ni aparece ampliado con adherencias legendarias dentro del NT; por eso, el mismo sentido común hace ver que no hay razón para poner en duda la historicidad del parentesco.

Es más fácil hablar primero de Santiago, por una simple razón: si dejamos el material correspondiente a los dos hermanos para el momento de tratar sobre Juan, no hay casi nada que decir de Santiago, porque nunca es mencionado en el NT sin una referencia a su hermano. Esto es así incluso en el pasaje del NT (Hch 12,1-2) donde Santiago es el único entre los Doce en sufrir el martirio (*ca.* 44 d. C.): terrible distinción conferida por Herodes

Agripa I, con la cual se cumplía, al parecer, una profecía atribuida a Jesús en Mc 10,39. Santiago, hasta donde podemos saber, fue el primero de los Doce en recibir la muerte por su fe[34]. Se trata, además, del único de esos discípulos de quien se dice explícitamente en el NT que fue martirizado (aunque es probable que Jn 21,18-19 mencione de forma indirecta el martirio de Pedro). De hecho, aparte de Santiago y Pedro, no hay ninguna prueba sólida de que miembros de los Doce sufrieran martirio. La tradición cristiana posterior, pero no el NT, llamó a este Santiago "el Mayor" para distinguirlo de otras personas del mismo nombre mencionadas en el NT, sobre todo de "Santiago el Menor", a quien se alude en Mc 15,40[35]. Hasta el siglo VI o VII, no estableció la leyenda una relación entre Santiago el Mayor y la misión en España.

11. *Juan*

Si ha habido confusión en la tradición cristiana e incluso entre los especialistas sobre las personas llamadas Santiago en el NT, la mezcla de las distintas figuras históricas y la confusión entre ellas alcanza un punto culminante tratándose de Juan el hijo de Zebedeo. Muchos estudiosos del NT distinguen hoy cinco personas diferentes que fueron confundidas con Juan el hijo de Zebedeo por la tradición cristiana. Esos cinco personajes distintos –que el NT nunca mezcla– son: 1) Juan el hijo de Zebedeo, 2) el anónimo "discípulo al que Jesús amaba" del cuarto evangelio (identificado por los críticos modernos con muy diversos seguidores de Jesús, desde Lázaro a Matías), 3) el autor anónimo del cuarto evangelio, 4) el autor anónimo de las tres cartas que llevan el nombre de Juan y 5) el vidente que escribió el libro del Apocalipsis y que dice llamarse Juan[36]. En lo que sigue, me limitaré a señalar lo que puede declararse con bastantes probabilidades de acierto sobre Juan el hijo de Zebedeo durante el ministerio público, echando de paso una rápida ojeada a los primeros días de la Iglesia. Pasaré por alto lo ya dicho con respecto al grupo especial de tres o cuatro personas dentro de los Doce.

Marcos presenta a Santiago y Juan al ser llamados por Jesús mientras reparan o colocan las redes en la barca de Zebedeo, el padre de ambos (1,18-20). Puesto que también se habla de trabajadores asalariados, la descripción marcana correspondería a miembros de una familia de pescadores relativamente próspera del mar de Galilea. En cambio, Lucas presenta a Santiago y Juan no trabajando para su padre, sino como socios de Simón Pedro (cuyas actividades pesqueras no están conectadas de este modo en Mc 1,16-20). La descripción de Lucas podría resultar de una mezcla redaccional de Mc 1,16-20 con un relato tradicional de aparición postpascual relacionada con una pesca milagrosa (*cf.* Jn 21,1-14). En todo caso,

ni la tradición marcana ni la lucana presentan a los hijos de Zebedeo como desesperadamente pobres. Conviene recordar que esa actividad pesquera en el mar de Galilea era intensa; también próspera, al menos para los que la dirigían como propietarios [37]. La idea romántica de que Jesús llamaba al discipulado sólo a los pobres no se confirma en el caso de los hijos de Zebedeo; tampoco en el de Pedro, con su casa y su familia en Cafarnaún, ni en el de Leví, recaudador de impuestos en esa misma localidad.

En los sinópticos, las listas de los Doce mencionan siempre a Santiago antes que a su hermano Juan. Algún tipo de prioridad se entrevé en el hecho de que Santiago sea descrito a veces como "el hijo de Zebedeo" y luego se identifique a Juan como el hermano de Santiago (Mc 1,19 || Mt 4,21, Mc 3,17 || Mt 10,2; *cf.* Mt 17,1). Muchos críticos sacan la conclusión de que Santiago era el hermano mayor. Aunque esto parece muy verosímil, también caben otras explicaciones: p. ej., una especial veneración de los primeros cristianos por Santiago, el primero de los Doce en sufrir martirio [38]. En cualquier caso, las cuatro listas de los Doce colocan a Santiago y Juan en el primer grupo de cuatro nombres: un testimonio de su importancia en la Iglesia primitiva que es confirmado en Hechos y (con respecto a Juan) en Gálatas.

La categoría prominente –o quizá algún rasgo de carácter– de Santiago y Juan se revela en Mc 3,17 por el peculiar sobrenombre que les da Jesús: *Boanerges,* que Marcos traduce como "hijos del trueno". En esto, los dos hermanos se asemejan a Simón, que también recibe un nombre de Jesús (*Petros,* Pedro = "piedra" o "roca"); en ninguno de ambos casos explica Marcos qué induce a Jesús a conferir ese nombre, título o descripción. De hecho, Marcos nunca indica –a diferencia de los evangelios de Marcos y Juan al hablar de "Pedro"– cuándo fueron conferidos. Que el nombre *Boanerges* procede realmente de Jesús y no era una invención de la Iglesia primitiva perece inferirse del hecho de que Mateo y Lucas prescinden de esa designación para los hijos de Zebedeo y el NT no muestra conocerla siquiera.

Como señala R. Alan Culpepper, hay que distinguir aquí dos cuestiones [39]: 1) Cuál es la etimología y el significado (científico o popular) de *Boanerges.* 2) Cuál es el sentido que da Marcos a la traducción de ese nombre, i. e., "hijos del trueno" (sea o no el significado correcto etimológicamente). La primera cuestión ha producido una larga lista de hipótesis eruditas. Si la traducción de Marcos es de algún modo correcta, la primera parte de la palabra, *boane,* tiene que representar el hebreo o arameo *bĕnê,* "hijos de". Se han ofrecido toda clase de explicaciones respecto a por qué el sencillo *bĕnê* ha pasado a ser en griego un torpe βοανη, pero ninguna de esas teorías resulta totalmente satisfactoria [40].

En cuanto a la segunda mitad de la palabra, *rges,* se han sugerido bastantes raíces semíticas: *rgš* ("conmoción", "tumulto"), *rgz* ("rabia", "impulsividad", "agitación", "excitación"), *r'š* ("temblar", "agitarse"), *r'm* ("trueno"). Sin embargo, algunos críticos se echan las manos a la cabeza, afirmando que la transliteración de Marcos es completamente corrupta y su interpretación absolutamente errónea, por lo cual se ha perdido para siempre el significado original[41].

Si, en vez de ceder a la desesperación, volvemos a reunir las dos mitades de *Boanerges,* surgen varias interpretaciones posibles; por ejemplo, "hijos del [cielo] convulso" o "los de voz atronadora". Más popular sigue siendo, empero, la idea de que la interpretación de Marcos es básicamente correcta –pese a los errores que pueda haber en la transliteración– y que el verdadero significado es "hijos del trueno".

Pero esto no hace sino trasladar el problema a nuestra segunda cuestión: ¿qué entendía Marcos (o Jesús, originalmente) por "hijos del trueno"? Una vez más, las hipótesis propuestas son numerosas: los hermanos hablaban con voz muy fuerte; o, siendo discípulos del Bautista, presenciaron el bautismo de Jesús, donde se oyó, tonante, una voz del cielo. Más corriente es la explicación psicológica: Santiago y Juan eran impetuosos, exaltados o incluso (en el sentido amplio del término) zelotas. Esta última hipótesis ha tenido como valedores notables especialistas –entre ellos Otto Betz[42]–, pero no da respuesta a esta pregunta obvia: si Santiago y Juan eran zelotas, ¿por qué no se les aplica la clara designación Καναναῖος o Ζελωτής en Mc 3,17 parr., como se hace con Simón el Cananeo (o el Zelota) en 3,18 parr.?

Zelotas aparte, parece existir alguna base en tres relatos sinópticos (Mc 9,38-39 par.; Lc 9,52-56, Mc 10,35-40 par.) para pensar que Santiago y/o Juan eran impetuosos y exaltados.

En Mc 9,38, Juan informa a Jesús de que alguien que "no nos sigue" estaba realizando exorcismos en nombre de Jesús y "se lo prohibimos". Jesús responde con manifiesta generosidad: "No se lo prohibáis, porque nadie que haga un milagro en mi nombre puede luego hablar mal de mí". Algunos exegetas encuentran en el papel de Juan como portavoz de los Doce, sorprendentemente único, o en la actitud abierta de Jesús un buen argumento de apoyo a la historicidad esencial de este dicho. Sin embargo, 1) la descripción del exorcista independiente como "alguien que no *nos* sigue" (en vez de "no *te* sigue", en referencia a Jesús); 2) la idea de personas o grupos competidores ejecutantes de acciones religiosas "en nombre" de Jesús (*cf.* Hch 2,38; 3,6.16; 4,10.18.30; 5,28.40-41; *cf.* 1 Cor 1,13.15; 5,4); 3) el relato sobre los hijos de Esceva, en Hch 19,11-17, que gira en torno a la cuestión de quién tiene derecho a realizar exorcismos en nom-

bre de Jesús, y 4) los ecos veterotestamentarios de Nm 11,24-29, todo ello hace que este relato suene sospechosamente a creación de la Iglesia primitiva[43].

Otro relato, recogido sólo en Lucas (9,52-56), narra cómo en cierta aldea de Samaría se niegan a dar hospitalidad a Jesús, yendo él de viaje a Jerusalén para su última Pascua. Con oficiosidad, Santiago y Juan preguntan a Jesús: "Señor, ¿quieres que mandemos que baje fuego del cielo y los consuma?". Pero ese celo al estilo de Elías les vale una severa recriminación de Jesús, quien se encamina a otro pueblo. No se puede descartar de buenas a primeras este relato, puesto que concuerda bien con lo que hemos visto en el tomo II de *Un judío marginal.* Jesús se presentó conscientemente a sus discípulos como el taumaturgo y profeta similar a Elías del tiempo final. Es natural que, dada esta concepción de Jesús, dos de sus discípulos pregunten, aunque con cierto exceso de ímpetu y arrogancia, si deben actuar a la manera de Elías, quien dos veces hizo que bajase del cielo fuego con el que consumir a los soldados que había enviado el rey para arrestarlo (2 Re 1,9-12). La recriminación de Jesús podría tener como causa tanto la arrogancia de los discípulos como su incapacidad para entender el sentido salvífico de su misión dirigida a Israel.

Sin embargo, aunque posible históricamente, el relato de Lc 9,52-56 presenta muchos rasgos de teología redaccional lucana: el gran viaje de Jesús a Jerusalén para la Pascua final, el interés de Lucas por los samaritanos, la cristología que presenta a Jesús como el profeta que realiza las obras de Elías pero es más grande que Elías, la enseñanza de Jesús de abstención de venganza, su disposición a perdonar a los enemigos "que no saben lo que hacen", el debido entendimiento del discipulado, y la universalidad de la salvación[44]. Además, la precisa frase en que Santiago y Juan hacen de portavoces es algo torpe en griego (v. 54a). Literalmente, reza así: "Viéndolo, los discípulos Santiago y Juan dijeron...". Pero en ningún otro lugar de los evangelios ni de Hechos se introduce a Santiago y Juan en una perícopa con el escueto título "los discípulos". Este hecho lleva a Culpepper, junto con muchos otros especialistas, a conjeturar que la mención de los nombres, "Santiago y Juan", fue introducida con posterioridad en un relato que originalmente hablaba de "los discípulos" en general[45]. Por todas las razones antedichas, me resisto a utilizar este relato para discernir determinados rasgos del carácter del Santiago y el Juan históricos.

Un ulterior relato citado a menudo para explicar la designación "hijos del trueno" es la petición de Santiago y Juan de que Jesús les otorgue el codiciado honor de sentarse uno a su derecha y otro a su izquierda cuando dé inicio a su reinado (Mc 10,35-40 par.). Bultmann tiende a pensar que todo el relato tiene su origen en la Iglesia primitiva, aunque se formó en

diversas etapas, pero yo creo que hay razones para sostener que su núcleo procede de un encuentro entre Jesús y los hijos de Zebedeo[46].

a) Si bien es cierto que Marcos parece empeñado en presentar a los discípulos bajo una luz desfavorable, Santiago el hijo de Zebedeo constituye un caso especial. Como ya quedó indicado, Santiago –hasta donde se sabe– fue el primero de los Doce en sufrir el martirio (a manos de Herodes Agripa I, en *ca.* 44 d. C.; *cf.* Hch 12.2). ¿Hemos de suponer que la Iglesia primitiva –cuando hasta Bultmann considera premarcano el núcleo de la tradición– pretendía ofrecer una imagen negativa del protomártir de los Doce? ¿Ganaba algo la Iglesia primitiva presentando bajo una luz desfavorable, incluso en la tradición anterior a Marcos, a discípulos relevantes?

b) Además, la imagen de Jesús resulta muy extraña en este relato si es simplemente el producto de una Iglesia que trata de proclamar a Jesús el Mesías y Señor resucitado y de ganarle adeptos. En el contexto amplio de Mc 10, Jesús acaba de mostrar por tercera vez su presciencia profetizando con asombroso detalle los acontecimientos de su pasión, muerte y resurrección (Mc 10,32-34). Con su afición a los contrastes marcados, Marcos introduce inmediatamente a los dos hermanos, que, incapaces de entender, aspiran a ocupar puestos de privilegio a la derecha e izquierda de Jesús cuando empiece su reinado sobre Israel[47]. Al principio, los ambiciosos hermanos ocultan cautelosamente su precisa intención y tratan de obtener de Jesús un cheque espiritual en blanco: "Maestro, queremos que hagas por nosotros lo que te pidamos" (10,35). Jesús se niega a otorgarles el cheque en blanco, por lo cual les dice: "¿Qué queréis que haga por vosotros?". El profeta omnisciente no sabe lo que pretenden estos dos miembros de su grupo de discípulos más íntimo y tiene que preguntárselo.

El poder y la categoría de Jesús se hacen todavía más problemáticos al final del diálogo, cuando él explica por qué no puede complacerles: "En cuanto a sentarse a mi derecha o a mi izquierda, eso no está en mi mano concederlo, sino [que se dará a aquellos] para quienes ha sido preparado [por Dios]"[48]. El énfasis de esta perícopa en la falta de conocimiento y de poder por parte de Jesús resulta sorprendente.

c) No menos sorprendente en el caso de una Iglesia víctima de persecución y posiblemente martirio es la actitud renuente de Jesús a prometer algún tipo de premio a los que sufren por él. En primer lugar, esto va claramente a contrapelo de las promesas de recompensa supuestamente efectuadas por Jesús en otros pasajes de los evangelios, incluso sólo unos cuantos versículos antes en Marcos (10,29-30). En segundo lugar, cuesta imaginar que la Iglesia primitiva considerase que la renuencia de Jesús a prometer recompensa en 10,39-40 era de hecho una exhortación al sufri-

miento. ¿Cabe pensar que la Iglesia creyese que, inventando un relato en que Jesús rehúsa prometer a destacados discípulos un premio por sus sufrimientos, animaría a los nuevos adeptos a sufrir por Cristo? Extraña propaganda religiosa por parte de una Iglesia que intentaba ganar prosélitos y multiplicar el coraje de sus acosados miembros.

d) Nada en la atmósfera teológica de esta perícopa es específicamente cristiano. Aunque en otros pasajes de su evangelio presenta Marcos a Jesús prediciendo detalladamente su muerte, resurrección y venida entre las nubes del cielo al final de esta edad como el Hijo del hombre, la pregunta de Santiago y Juan con respecto al futuro aparece expresada con sorprendente vaguedad. Desean sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús "en tu gloria". Pero ese sentarse no tiene un significado claro. Algunos críticos lo interpretan desde el punto de vista del banquete mesiánico, pero la terminología habitual de los evangelios para banquetes es reclinarse (ἀνάκειμαι, ἀνακλινομαι, κατακλινομαι, ἀναπιπτω), no sentarse a la mesa (καθίζω, κάθεμαι)[49]. La imagen podría corresponder más bien a sentarse en tronos compartiendo con Jesús la función de gobernar o juzgar a Israel. Si, como he expuesto antes, Jesús prometió a los Doce que se sentarían en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mt 19,28 par.), la petición de Santiago y Juan de ocupar los dos tronos más próximos a Jesús sería muy coherente con su promesa. Su petición se refiere no a alguna recompensa futura al alcance de todos los creyentes, sino al privilegio propio de los Doce.

De manera realmente rabínica, Jesús elude su petición con una pregunta (10,38): "¿Podéis beber el cáliz que yo bebo o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?". Esta desconcertante imagen está muy lejos del resumen detallado y minucioso de la pasión efectuado en 10,33-34; en cambio, concuerda perfectamente con el discurso enigmático y paradójico de Jesús. En el AT y en el judaísmo intertestamentario, el cáliz es una imagen ambigua. Simboliza el destino que se va a seguir, la copa que Dios da a beber al individuo o a la nación[50]. Pero sólo el contexto permite determinar si ese destino es de gozo, de pena o incluso de muerte.

La segunda imagen, el sorprendente símbolo del "bautismo", ayuda a especificar la naturaleza del cáliz. En este dicho, "bautismo" difícilmente indica influencia cristiana. En primer lugar, porque Juan Bautista y el mismo Jesús practicaban el bautismo como un rito judío antes de que los cristianos entrasen en escena y se apropiasen del rito. Y luego –lo que es más importante– porque los verbos hebreo, arameo y griego para "bautizar" (hebreo *ṭābal*, arameo *ṭĕbal*, griego βαοτίζω) significaban originalmente nada más que "bañar o "sumergir en agua". A lo largo del AT, la imagen de

ser anegado por un aluvión y ser sumergido en agua evoca la idea de amenazas terribles, sufrimientos atroces o peligro inminente de muerte[51].

El cáliz de Mc 10,38 adquiere, pues, una connotación más precisa y negativa al ser unido a la imagen del bautismo. Es una copa llena de sufrimiento. Jesús está preguntando a Santiago y Juan, que tanto ansían compartir su poder, si se sienten con fuerzas para compartir los tremendos sufrimientos que pueden anegar a Jesús como un aluvión. Pero sólo en el contexto amplio de Mc 10 y de la historia cristiana posterior, estas nebulosas imágenes pueden ser relacionadas con la cruz de Jesús y el martirio de sus discípulos. Tomados aisladamente, los símbolos de la pregunta formulada por Jesús en 10,38 carecen de precisión. Jesús pregunta a los hermanos si están dispuestos a compartir cualquier clase de sufrimiento que tenga que afrontar Jesús para llevar a cabo su misión. No dice en qué puede consistir tal sufrimiento de Jesús ni si implicará muerte violenta a manos de sus enemigos. De hecho, por encontrarse justamente después de la tercera y más detallada predicción de la pasión (10,33-34), el v. 38 es sorprendente en su vaguedad.

e) En esta perícopa (10,35-40), la falta de conocimiento y poder por parte de Jesús tiene un paralelo en la ausencia de todo apelativo o título cristológico. Esta ausencia es manifiesta sobre todo porque la perícopa está flanqueada por dos dichos en los que aparece el título "Hijo del hombre": la tercera predicción de la pasión del Hijo del hombre (10,33-44) y la declaración de que el Hijo del hombre dará su vida como rescate por muchos (10,45). En conjunto, pues, el diálogo entre los hijos de Zebedeo y Jesús en 10,35-40 está notablemente desprovisto de rasgos cristianos y es muy coherente con lo que sabemos del Jesús histórico y de su relación con los Doce. En particular, muestra coherencia con los dichos examinados en el cap. 25, en donde Jesús hace de la exposición al sufrimiento una parte esencial de la condición de discípulo suyo.

f) Por último, el criterio de dificultad podría entrar también en juego, puesto que la profecía de que Santiago y Juan beberían el cáliz de Jesús y serían bautizados con el bautismo de Jesús no se había cumplido por completo. El sentido natural del pasaje es que Jesús habla a los dos hermanos del destino que espera a ambos por igual, un destino similar al suyo. Pero, aunque Santiago sufrirá pronto el martirio (*ca.* 44 d. C; *cf.* Hch 12,2), compartiendo en esa medida la suerte de Jesús, no tenemos ninguna prueba sólida de que Juan sufriera martirio, ni siquiera persecución dirigida sola y específicamente contra él. Conviene subrayar esto, dada la existencia de posteriores leyendas patrísticas –quizá surgidas del deseo de ver Mc 10,35-40 completamente realizado– que inventaron un martirio también para Juan[52]. Aparte del sufrimiento que Juan padeció junto con otros

miembros de los Doce (Hch 4,1-31; 5,17-42), ningún autor del siglo I ni de la primera parte del siglo II ofrece la menor noticia no ya sobre el martirio de Juan, sino ni tan siquiera sobre una persecución específica de la que fuera objeto él solo.

En esto, Juan difiere de forma notable no solamente de su hermano Santiago, sino también de Esteban, Pedro, Pablo y Santiago el hermano de Jesús[53]. Si Juan fue martirizado, resulta difícil de explicar el silencio sobre su martirio, en comparación con el de otros grandes dirigentes de la Iglesia; como tampoco es fácilmente explicable el surgimiento de una leyenda patrística posterior sobre su fallecimiento de muerte natural en edad avanzada. La falta de noticias respecto a Juan se explica mejor, a mi entender, mediante la suposición de que no sufrió martirio ni ninguna persecución especial. De hecho, todo lo que podemos decir sobre él después de los acontecimientos pascuales es que la mayor parte del tiempo residió en Jerusalén, con los Doce, durante los primeros días de la Iglesia (Hch 1,13); que estuvo activo con Pedro en Jerusalén y en Samaría (Hch 3,1.3-4.11; 4,13.19; 8,14.17), y que, junto con Santiago (el hermano de Jesús) y Pedro, era considerado un dirigente ("columna") de la comunidad de Jerusalén hacia el año 49, cuando se celebró el "Concilio de Jerusalén" (Gál 2,9)[54]. Debemos reconocer que, más allá de esta fecha, lo ignoramos todo sobre la vida y el final de Juan.

Sin embargo, podríamos aceptar como histórico el simple hecho de la actividad postpascual de Juan en la Iglesia de Jerusalén, así como su asociación con Pedro en particular. Es todo lo que cuenta con el testimonio múltiple de los relatos de Hechos y la referencia ofrecida por Pablo de sus contactos con la Iglesia jerosolimitana (Gál 2,9). Si Juan era considerado una de las "columnas" de la Iglesia de Jerusalén junto con Santiago y Cefas (= Pedro), entonces tuvo que haber desempeñado con ellos un papel importante en la vida de esa comunidad cristiana durante los años previos al Concilio de Jerusalén del que habla Pablo en Gálatas. Esto es precisamente lo que indican los primeros capítulos de Hechos, donde, por otra parte, Juan es un simple acompañante de Pedro, carente de voz o función propia. Cuesta comprender por qué Lucas o su tradición se habrían molestado en inventar y asignar a Juan (y no, por ejemplo, a Andrés, el hermano de Pedro) el papel de acompañante mudo y ocioso, si no había una base histórica.

Lo más que podemos afirmar, pues, es que la profecía de Jesús no se cumplió con respecto a Juan, como en el caso de Santiago; por eso cabe recurrir al criterio de dificultad para apoyar la historicidad esencial del diálogo de Mc 10,35-40[55]. Aceptar la historicidad de esta perícopa es importante para nuestro conocimiento no sólo de determinados miembros

de los Doce y su relación con Jesús, sino también de las perspectivas que tenía Jesús de persecución y violencia contra él mismo (un tema que abordaremos en otro capítulo).

Pero volvamos a ocuparnos de *Boanerges:* nuestro estudio de los tres pasajes habitualmente citados para explicar el término ha obtenido un resultado bastante negativo. Contra lo que se suele afirmar, es dudoso que el nombre deba explicarse psicológicamente, como alusivo al vehemente celo religioso de los hijos de Zebedeo. Los textos que mejor sirven de base a tal visión de los dos hermanos, Mc 9,38-39 y Lc 9,52-56, son de historicidad incierta. El único pasaje con buenas posibilidades de ser histórico, Mc 10,35-40, no atestigua el celo religioso de los dos hermanos, sino su ciega ambición. Al final, uno se pregunta si Marcos o la Iglesia primitiva conocían la razón original de que Jesús pusiese el nombre *Boanerges* a los hermanos. Después de todo, al traducir el término, Marcos no intenta explicarlo, y Mateo y Lucas renuncian a su empleo.

Ante este callejón sin salida, no se puede por menos de echar un vistazo a la alternativa que propone Culpepper[56]. Cree que, en vez de interpretar el nombre en un sentido negativo y psicológico, referido al carácter o temperamento de los hermanos, hay que recordar la tradición veterotestamentaria de la imposición de nombres como medio de expresar una promesa o de asignar una tarea. Posiblemente, Jesús llamó a los hermanos "hijos del trueno" porque se daba cuenta de su potencial como testigos estruendosos para su proclamación del reino. Esto concordaría con mi opinión de que Jesús envió realmente a los Doce en misión para que proclamasen el reino. Pero ¿hemos de suponer que Santiago y Juan eran tan superiores al resto de los Doce en su poderosa proclamación como para que Jesús los distinguiera con este nombre? Sopesada la cuestión, debemos admitir que estamos ante una simple conjetura.

12. *Pedro*

De acuerdo con el principio evangélico de que los primeros serán los últimos, Pedro, que siempre figura primero en las cuatro listas de los Doce, ha quedado para el final en este estudio individualizado del grupo. Pero realmente ha habido una razón más secular para dejarlo el último: el gran número y la difícil naturaleza de los pasajes neotestamentarios en los que aparece. Es el miembro de los Doce más frecuentemente mencionado, más activamente comprometido y, en consecuencia, más destacado[57].

Sobre Pedro en el NT, se han escrito infinidad de monografías y artículos, por lo cual nuestro primer problema es cómo limitar a lo esencial nuestro ya mínimo apunte de Pedro. Como nuestro estudio se centra en

la relación del Jesús histórico con el Pedro histórico, son oportunas las restricciones siguientes:

a) Nos ocuparemos de Pedro durante el ministerio público de Jesús. Su carrera posterior en la Iglesia será mencionada sólo brevemente, para que acontecimientos posteriores no sean atribuidos al ministerio de Jesús.

b) Dentro del marco temporal del ministerio público, estudiaremos a Pedro como personaje histórico. La utilización que los evangelistas han hecho de él como símbolo teológico positivo o negativo sale de los límites que nos hemos trazado [58].

c) Junto con los Doce, Pedro ha venido siendo una fuente de enconado conflicto teológico hasta nuestros días, a causa de los debates sobre el papado surgidos entre los católicos romanos, por un lado, y los ortodoxos orientales y los protestantes cristianos, por otro. Pero estos conflictos entran más bien en el campo de la historia de la Iglesia y de la teología cristiana. No tienen sitio en una investigación histórica sobre cómo un judío palestino del siglo I llamado Jesús se relacionaba con otro judío del siglo I llamado Simón, alias Pedro.

d) Los relatos evangélicos que ya he estudiado y considerado creaciones de la Iglesia primitiva no serán examinados aquí de nuevo. Por ejemplo, en el tomo II de *Un judío marginal,* tras un extenso tratamiento del caminar de Jesús sobre las aguas llegamos a la conclusión de que ni la versión marcana ni la joánica de ese relato se remontan a un acontecimiento de la vida del Jesús histórico. *A fortiori,* el relato del caminar de Pedro sobre las aguas (Mt 14,28-32), que Mateo añade a la narración marcana, no entra en un perfil del Pedro histórico. Por razones similares, no serán mencionados relatos como la pesca milagrosa, la maldición de la higuera estéril, el pago del impuesto del templo y la curación de la suegra de Simón [59]. No repetiré aquí mis argumentos en favor de material ya juzgado histórico.

Un breve apunte sobre el Pedro histórico comprendería los datos enumerados a continuación [60]. Un judío palestino al que conocemos por el nombre griego de Simón (el equivalente hebreo es *Sim'ôn,* Συμεών en la transliteración griega) [61] era un pescador que tenía esposa, familia y casa en Cafarnaún, un pueblo judío situado en la costa noroeste del mar de Galilea [62]. Alrededor del año 28 o 29 fue llamado por Jesús a convertirse en uno de sus discípulos. Esa llamada es descrita de tres modos diferentes [63]: *a*) En Mc 1,16-20, dedicado al trabajo habitual en el mar de Galilea, Simón es llamado junto con su hermano Andrés poco antes de serlo también Santiago y Juan. *b*) En Lc 5,1-11, después de una pesca milagrosa en el mar de Galilea, Simón es llamado en su barca junto con sus socios Santiago y Juan. *c*) En Jn 1,35-42, el Bautista dirige a sus discípulos Andrés y Felipe

al encuentro de Jesús, al parecer junto al río Jordán; luego, Andrés lleva a Simón a ver a Jesús[64].

Significativamente, en ninguna de las tres versiones Simón (pronto llamado Pedro) es el primero en recibir la llamada al discipulado. La suya se produce junto con las de otros discípulos y, en el evangelio de Juan, después de que otros dos discípulos se han unido a Jesús. (Por eso no se puede explicar, como algunos autores tratan de hacer, con la suposición de que él fue el primero en ser llamado.) La indicación del cuarto evangelio de que Pedro y otros discípulos de Jesús se conocieron en el círculo de discípulos del Bautista podría ser cierta[65], aunque entre Jesús y Pedro no se habría establecido una relación permanente hasta después de haber iniciado Jesús su ministerio independiente en Galilea. Fue quizá en este último contexto, estando Pedro y Andrés dedicados a las tareas de pesca, donde Jesús los llamó a seguirle, con la promesa de que se convertirían en "pescadores de hombres [ἀνθρώπων, seres humanos]" (Mc 1,17).

Los cuatro evangelios (más Hechos) presentan a Pedro como el portavoz y/o jefe de los discípulos en general o los Doce en particular (véase, p. ej., Mc 1,36; 8,29; 9,5; 10,28; 14,29.37; Mt 15,15; 16,18; 17,24; 18,21; Lc 12,41; Jn 6,68). Esto, en vez de la problemática afirmación de que fue el primero en ser llamado por Jesús, explica al menos en parte por qué Pedro ocupa siempre el primer lugar en las cuatro listas de los Doce (que representan las tradiciones marcana y L)[66]. Los sinópticos también lo nombran primero en un grupo íntimo especial de tres o cuatro discípulos, aunque, como hemos visto, es dudosa la historicidad de tal grupo durante el ministerio de Jesús[67].

Los cuatro evangelios atestiguan también, de varios modos, que este jefe de los Doce, llamado originalmente Simón, recibió un sobrenombre o apodo en arameo, *Kēpā'* (transliterado en griego como Κηφᾶς), que fue luego traducido como Πέτρος al griego. El nombre masculino arameo *kēpā'* tiene una gama de significados que incluye "roca", "grieta de roca" o "piedra", mientras que el nombre masculino griego πέτρος significa específicamente "roca aislada" o "piedra pequeña" y, a veces, "roca" o "piedra" en general[68]. Gracias a Marcos (3,16), Juan (1,42) y, posiblemente, Mateo (16,18), existe un testimonio múltiple de que Jesús fue quien dio a Simón este sobrenombre o (según Mateo) su interpretación especial[69].

El sobrenombre *Kēpā'* tuvo una suerte muy distinta de la corrida por *Boanerges* (Mc 3,16), el apodo que Jesús aplicaba a los hijos de Zebedeo. A pesar de haberle proporcionado Marcos una traducción, *Boanerges* desapareció con ella en todas las tradiciones del NT después de Marcos. En cambio, el arameo *Kēpā'* (Κηφᾶς en su transliteración griega) y el griego Πέτρος ("Pedro") logró arraigar de tal manera que en la mayor parte de las

tradiciones neotestamentarias sobre Pedro, excluidos los evangelios, anuló prácticamente el nombre original, Simón. De una designación, apodo o segundo nombre, Κηφᾶς y luego Πέτρος pasó a ser el nombre propio del cabeza de los Doce. Esto constituye un curioso paralelo, aunque sólo parcial, con "Jesús" y "Cristo".

La transición desde la designación o apodo a nombre propio tuvo que ocurrir rápidamente. Ya en la primera generación, Pablo (escribiendo sobre todo a gentiles de Grecia y Asia menor convertidos al cristianismo) alude a Pedro regularmente con el nombre arameo Κηφᾶς (1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14), raramente con el griego Πέτρος (sólo en Gál 2,7-8) y nunca con "Simón". En Hechos, la forma de origen hebreo "Simeón" sólo la utiliza Lucas para Pedro poniéndola en labios de Santiago el hermano de Jesús, aparentemente para dar un sabor semítico, arcaizante, al discurso que Santiago pronuncia en el Concilio de Jerusalén (Hch 15,14). Fuera de tal circunstancia, Hechos habla siempre de "Pedro". Quizá compartiendo la intención arcaizante de Lucas, el autor que escribió bajo seudónimo la segunda carta de Pedro utiliza la forma "Simeón Pedro" en su introducción (2 Pe 1,1); en los demás casos, 1 Pe y 2 Pe emplean "Pedro" (aunque sólo en 1 Pe 1,1 y 2 Pe 1,1), nunca "Simón"[70].

Reflejando sus raíces en la tradición aramea primitiva y toda la historia del nombre de Pedro resumida en unas cuantas palabras, el evangelio de Juan presenta a Jesús profetizando tan pronto como encuentra a Pedro: "Tú eres *Simón,* el hijo de Juan; tú te llamarás *Cefas* (que significa *Pedro* o *Piedra*)" (1,41-42). Juan es el único evangelista que emplea "Cefas", nombre, por lo demás, sólo presente en escritos paulinos. Juan es también el único autor del NT que utiliza el nombre compuesto "Simón Pedro", aunque ello no le impide emplear "Pedro" solo. A la vista de estos diversos usos neotestamentarios podemos ver que el nuevo nombre elegido por Jesús para Simón, cualquiera que fuera su significado o el motivo de la elección, "agarró" hasta el punto de eclipsar a "Simón", el nombre original de Pedro.

¿Qué más se puede decir sobre el Pedro histórico? El papel de este discípulo en los sucesivos acontecimientos relacionados con el arresto y la crucifixión de Jesús cuenta con un testimonio múltiple en las tradiciones marcana y joánica de la pasión[71]. Pedro está presente en la última cena y en el prendimiento de Jesús en Getsemaní. Sigue a Jesús al lugar donde el sumo sacerdote y sus consejeros van a celebrar una audiencia antes de proceder a la entrega de Jesús a Pilato. Pero, al ser preguntado por gente que anda por allí, Pedro se acobarda, niega su condición de seguidor de Jesús y huye.

Esto es lo último que conocemos de Pedro durante el ministerio público. Puesto que su vida posterior no es objeto de nuestro estudio, sólo

necesito señalar que, después de la crucifixión, Pedro afirmó que se le había aparecido Jesús resucitado (1 Cor 15,5; Lc 24,34; *cf.* Jn 21,1-14). Al parecer, Pedro se convirtió en punto de confluencia de otros discípulos y en dirigente de la Iglesia de Jerusalén en sus primeros días (Gál 1,18; 2,7-9; Hch 1-12). Después de sufrir prisión varias veces, dejó Jerusalén y emprendió actividades misioneras fuera de Palestina, con seguridad en Antioquía (Gál 2,11-14) y posiblemente en Corinto (1 Cor 1,12; 3,22). El NT alude a su muerte como mártir (Jn 21,18-19), y 1 Pe 5,13 (*cf.* 2 Pe 1,13-15; 3,1), junto con testimonios patrísticos tempranos como *1 Clemente* (5,4) e Ignacio en su carta a los Romanos (4,3), podrían indicar Roma como el lugar de la ejecución. Alguna tradición posterior de la Iglesia situaba el martirio de Pedro en la colina del Vaticano, y excavaciones arqueológicas realizadas bajo la basílica de San Pedro, en Roma, durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, parecen haberle dado la razón. Sin embargo, no todos los especialistas las aceptan como prueba de que Pedro fue enterrado en la necrópolis del Vaticano, bajo la basílica[72].

Con esto queda agotado aquello en lo que la mayoría de los estudiosos del NT coincidirían si tuvieran que trazar un perfil del Pedro histórico. Cuando pasamos a examinar dichos y hechos específicos relacionados con Pedro, tanto la interpretación de los distintos pasajes como el juicio sobre su historicidad se hacen más problemáticos. Principales puntos de debate son los siguientes:

a) No hay referencia nítida sobre el momento preciso del ministerio público en que Jesús dio a Simón su nuevo nombre, "Cefas" (= Pedro). En Jn 1,42, tan pronto como Jesús ve a Simón por primera vez –antes de haber iniciado realmente el ministerio público–, pronuncia el nombre "Cefas" junto con su traducción, "Pedro". No está claro si Jesús trataba de indicar que Simón iba a llamarse Pedro desde ese mismo instante o si profetizaba que Simón sería llamado Pedro en alguna fecha futura. Pero el evangelista llama regularmente a este personaje Pedro o Simón Pedro desde el principio hasta el final de su evangelio: de hecho, incluso antes de que Jesús anuncie formalmente el nuevo nombre (*cf.* Jn 1,40.42.44)[73].

Marcos (y Lucas en su estela) se atiene con más cuidado a la sucesión de los acontecimientos narrados, por lo cual emplea siempre "Simón" hasta que Jesús constituye los Doce en 3,13-19. Es en ese punto cuando se menciona la asignación del nuevo nombre por Jesús (3,16). Incluso después, con la sola excepción del reproche de Jesús al somnoliento "Simón" en Getsemaní (14,37), Marcos emplea siempre "Pedro". Lucas sigue en esa línea: después del nombramiento de los Doce (6,12-16), no vuelve a emplear "Simón" para Pedro durante el ministerio público. Sólo en la última cena, cuando Jesús asegura haber rogado por Pedro para que su fe no

desfallezca en la crisis de la pasión (22,31), reaparece el nombre "Simón" (22,31). Como en Marcos, es puesto en labios de Jesús en discurso directo[74].

Mateo se asemeja a Juan en su utilización de "Pedro" desde el principio, aunque sitúa la asignación (¿o interpretación?) del nombre en un momento en que ya ha transcurrido más de la mitad del ministerio público. Marcos habla sólo de "Simón" en la llamada a los cuatro primeros discípulos (1,16), pero Mateo (4,18) introduce deliberadamente un cambio, "Simón, llamado Pedro", y procede a emplear regularmente "Pedro" a lo largo del ministerio público y del relato de la pasión. A veces, sin embargo, reaparece "Simón", generalmente acompañado de "Pedro" (10,2; 16, 16-17), y una vez solo (17,25).

Resulta muy curioso, por tanto, el momento relativamente tardío (16,13-20) en que es situada la bienaventuranza de Jesús acerca de Simón y la asignación a éste del nombre "Pedro". Mateo está más interesado en ordenar grandes bloques de material temático (caps. 14-18 centrados en cuestiones cristológicas) que en presentar un argumento lógico incluso con respecto a la sucesión de los acontecimientos en el tiempo. Realmente, puesto que Mateo habla de "Simón Pedro" cuando éste hace su profesión de fe en 16,16, antes de que Jesús diga a Simón hijo de Jonás (v. 17) "tú eres Pedro" (v. 18), cabe preguntarse si Mateo entiende la declaración de Jesús como la asignación de un nuevo nombre o, simplemente, como la interpretación teológica autoritativa de un segundo nombre que Simón ya llevaba.

Esta idea puede parecer extraña a la mayoría de los lectores cristianos del famoso pasaje de Mt 16,13-20. Técnicamente, sin embargo, Mateo nunca dice explícitamente que, cerca de Cesarea de Filipo, Jesús confirió un nombre a Simón que éste no había llevado antes. Tanto Mt 4,18 como Mt 10,2 hablan simplemente de "Simón llamado Pedro", sin la explicación marcana de que Jesús "puso a Simón el nombre de Pedro" (Mc 3,16). De hecho, leído el pasaje de Mateo desconectado de cualquier otro texto, se podría recibir la impresión de que, en 16,18, el Jesús mateano ofrece una explicación teológica de un nombre que Simón llevaba incluso antes de conocer a Jesús. No obstante, cuando se lee Mateo a la luz de la crítica redaccional, parece bastante claro que este evangelista entiende sus declaraciones de 4,18 y 10,2, expresadas con el participio pasivo λεγόμενος ("llamado"), en el sentido de Mc 3,16: Simón era llamado Pedro porque Jesús le había puesto tal nombre (tan pronto como aconteció lo referido en Mt 10,2) o iba a ponérselo (en Mt 16,18).

En suma, por un lado es muy probable que Simón fuera llamado Pedro durante el ministerio de Jesús y que tal nombre se lo hubiera con-

ferido Jesús. Por otro lado, no hay posibilidad de saber la ocasión y el momento exactos de la asignación del nombre. Además –pese a lo paradójico que pueda parecer–, Jesús podría haber tenido la intención de que el nombre *Kēpā'* fuera aplicado a Simón sólo por otras personas, no por él mismo. Esta idea suena, sin duda, muy extraña, pero tiene como base un curioso dato que cuenta con un amplio testimonio múltiple. En diversas escenas de los cuatro evangelios, cuando Jesús habla directamente a Pedro, utiliza regularmente, en vocativo, el nombre "Simón", no "Pedro" ni "Cefas"[75]. Este uso, que concuerda mal con la asignación del nombre "Pedro" por Jesús, lo atestiguan las tradiciones especiales de los cuatro evangelios: el reproche en Getsemaní (Mc 14,37), la bienaventuranza que Jesús dirige a Pedro (Mt 16,17), la pregunta sobre el pago del impuesto del templo (Mt 17,25), la declaración de Jesús de que ha rogado por Simón (Lc 22,31) y la triple pregunta de Jesús respecto al amor de Pedro hacia él (Jn 21,15-17). El nombre que Jesús confiere no es el que él utiliza: una paradoja difícil de entender. Es posible que Jesús pretendiese indicar con el nuevo nombre, *Kēpā'*, la relación de Simón con los otros discípulos, no con Jesús. Una vez más, sin embargo, debemos reconocer que todo se nos queda en simples conjeturas.

b) La cuestión de la asignación del nombre "Cefas" ("Pedro") a Simón nos ha hecho ya mencionar la famosa y debatidísima escena situada cerca de Cesarea de Filipo (Mt 16,13-20). En este pasaje, centenario campo de batalla entre católicos y protestantes, Pedro confiesa que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios (v. 16). Por su parte, Jesús declara que Simón lleva (o llevará) el nombre de Pedro y que sobre esa piedra Jesús construirá su Iglesia (v. 18); además, entregará a Pedro las llaves del reino de los cielos, es decir, el poder de atar y desatar (v. 19). Dados los límites de nuestra búsqueda, no podemos profundizar en la historia del uso de este texto en la Iglesia cristiana a lo largo de los siglos[76]. Tenemos que limitarnos, pues, a dos asuntos primordiales:

1º) En algún momento del ministerio público, ¿hizo Pedro, como portavoz de los otros discípulos, una impresionante profesión de fe en Jesús?[77] Planteada la cuestión en términos tan generales, creo que la respuesta es "sí". Pero, en contextos muy diferentes y con palabras también muy diferentes, Marcos (8,27-29) y Juan (6,67-69) presentan a Pedro declarando su fe cuando Jesús pregunta a los discípulos sobre su fe en él o su adhesión a él[78]. Mateo y Lucas siguen básicamente a Marcos, pero la versión de cada uno de estos dos evangelistas difiere en sus palabras y en su contexto.

En Mc 8,27-29, Jesús había llevado a sus discípulos fuera de Galilea, a la zona de Cesarea de Filipo (la moderna Banias), situada al nordeste del mar de Galilea. A diferencia del contexto de Juan (6,66-67), no hay una

sensación de crisis inmediata debida al abandono de Jesús por parte de muchos discípulos. En lugar de eso, Jesús insiste en la cuestión de su misteriosa identidad, el *bajo continuo* del evangelio de Marcos. Al preguntar Jesús sobre lo que la gente en general dice de él, los discípulos le indican con quién es identificado: Juan el Bautista, Elías o uno de los profetas (v. 29). Entonces Jesús insta a los discípulos a que expresen su propia opinión (v. 29): "Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?". Pedro da una respuesta acorde con la concisión marcana: "Tú eres el Mesías".

En 9,18-20, Lucas ofrece la escena marcana básica con algunos cambios. Omite la referencia a la región circundante de Cesarea de Filipo; el último nombre de lugar que mencionó fue Betsaida (9,10), en la costa nordeste del mar de Galilea. Situada en un contexto de oración típicamente lucano, la escena marcana se desarrolla en Lucas con sólo pequeños cambios redaccionales. El más llamativo de ellos es la respuesta de Pedro, de un laconismo más acentuado todavía, aunque el título queda ampliado (9,20): "Respondió Pedro: 'el Mesías de Dios'".

En Mateo, en cambio, no sólo se expande el título cristológico, sino toda la escena (*16,13-20*). Se mantiene la ubicación cerca de Cesarea de Filipo, pero Mateo eleva la apuesta cristológica desde el principio, poniendo esta pregunta en labios de Jesús (v. 13): "¿Quién dice la gente [ἄνθρωποι] que es el Hijo del Hombre [Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου]". En la respuesta de los discípulos (v. 14), Mateo menciona al profeta Jeremías junto con los nombres tomados de Marcos. Cuando en el v. 15 pide Jesús a los discípulos que expresen su propia opinión, "Simón Pedro" (una rara combinación en Mateo, aunque frecuente en Juan) responde con un doble título solemne (v. 16): "Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo". Mateo ha elaborado, pues, una síntesis cristológica juntando en una perícopa tres títulos clave: Mesías, Hijo de Dios e Hijo del hombre. A esta alta cristología, Mateo, peculiarmente, añade una alta cristología en los vv. 17-19, con la bienaventuranza dirigida a Simón, llamado allí Pedro, que será la piedra sobre la cual será edificada la Iglesia y que recibirá las llaves del reino para atar y desatar.

La escena de la confesión de Pedro en el evangelio de Juan (6,67-69) es casi completamente diferente. Se encuentra al final del discurso sobre el pan de la vida, que culmina en las escandalosas referencias a comer la carne de Jesús y beber su sangre (6,35-58). Luego nos enteramos de que Jesús estaba hablando en la sinagoga de Cafarnaún (v. 59); por tanto, dentro de la misma Galilea, y no tan lejos como la zona de Cesarea de Filipo, en la región nordeste. A diferencia de las escenas sinópticas, el relato joánico culmina en una crisis cuando muchos discípulos dejan de seguir a Jesús por su escandalosa afirmación de que él es el pan de la vida que ellos

deben comer (6,66). En todo esto hay probablemente ecos de un debate acaecido a finales del siglo I entre judíos cristianos sobre la alta cristología y la teología eucarística, las cuales contaban con algunos valedores entre los cristianos joánicos pero eran rechazadas por otros. En medio de esa crisis, el Jesús joánico se vuelve hacia los Doce, que nunca habían sido mencionados hasta entonces en el cuarto evangelio y que aparecen de no se sabe dónde, y les dirige esta pregunta (67): "¿Acaso también vosotros queréis marcharos?". "Simón Pedro" contesta por el grupo en términos peculiarmente joánicos (vv. 68-69): "Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes las palabras de vida eterna, y nosotros hemos creído y conocido que tú eres el Santo de Dios". Aunque "Simón Pedro" corresponde al uso de Mateo en 16,16, y pese a que "el Santo de Dios" es algo similar en la forma al "Mesías de Dios" lucano, resulta evidente lo mucho que, con respecto a los sinópticos, difiere la presentación de la escena en Juan.

Es claro que cada evangelista ha modelado la confesión de Pedro según sus preocupaciones teológicas. Pese a las diferencias –sobre todo las enormes disparidades entre los sinópticos y Juan–, hay una coincidencia básica sumamente sorprendente: en un momento crucial de su ministerio, Jesús sondea a sus discípulos con una pregunta sobre su fe o adhesión. En la respuesta ofrecida en nombre del grupo, Pedro proclama su fe en Jesús utilizando algún venerado título o designación procedente del AT o de la tradición judía.

A la luz de esta coincidencia fundamental en medio de todas las diferencias entre los relatos de Marcos y Juan, creo probable que Pedro hiciese esa confesión de fe en Jesús alguna vez en el ministerio público. Pero no podemos ir más allá de esta afirmación. Casi todos los otros detalles de los relatos se contradicen de una versión a otra (p. ej., ¿Cesarea de Filipo o Cafarnaún? ¿El Mesías o el Santo?) o reflejan claramente las preocupaciones teológicas de los respectivos evangelistas (p. ej., el énfasis de Lucas en la oración, la síntesis mateana de cristología y eclesiología, la cristología joánica de preexistencia y encarnación).

2º) Metodológicamente, cuando se trata de dar respuesta a cuestiones históricas, hay que distinguir con cuidado entre la confesión petrina de fe en Jesús, recogida de algún modo en los cuatro evangelios, y la respuesta laudatoria de Jesús a Pedro, contenida tan sólo en Mt 16,17-19. Este segundo dicho está en el centro de una controversia exegética y teológica, el primerísimo paso de la cual no es otro que dilucidar si el dicho procede del Jesús histórico o de la Iglesia primitiva.

Debemos admitir que, a primera vista, Mt 16,17 parece reflejar más una teología escrita por un evangelista que una profecía pronunciada hacia el año 28-30 d. C. por un judío llamado Jesús: "Bienaventurado [μακάριος]

tú, Simón Bar-Jonás, porque eso no te lo ha revelado la carne y la sangre, sino mi Padre, que está en el cielo. Y yo te digo que tú eres Pedro [Πέτρος], y sobre esta piedra [ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ] edificaré mi Iglesia [ἐκκλησίαν μου], y las puertas del infierno [ᾅδου, Hades] no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del reino de los cielos, y lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo".

Naturalmente, leído como parte integral del evangelio de Mateo, 16,17-19 es sin duda una exposición de teología y política cristiana. Pero algunos exegetas conservadores argumentan que, de ser considerado en sí, el texto de Mt 16,17-19 (o alguna tradición aramea reconstruida, subyacente a él) resultaría ininteligible en labios del Jesús histórico[79]. Un breve alegato conservador en favor de la historicidad podría formularse de este modo:

El Jesús histórico no pretendía "salvar almas" en un sentido individualista, sino reunir a todo Israel en preparación para la venida final del reino de Dios. La suya era una misión profética centrada en la totalidad del pueblo de Dios, no en individuos ni, como Qumrán, en un resto fiel separado de la masa pecadora de los israelitas. El carácter colectivo de su misión suscitaría necesariamente la cuestión de cómo el pueblo de Israel –cuya historia había sido configurada en su mayor parte por reyes, nativos o extranjeros– iba a ser organizado o gobernado en "los días últimos".

Ya hemos visto expresiones del sentido colectivo que tenía para Jesús su misión dirigida a Israel, una misión a la que incorporó sus discípulos. El Jesús histórico envió sus discípulos –entre ellos, muy probablemente, los Doce– en misión para iniciar la reunión del pueblo de Dios, reunión que Dios llevaría a término en el día último. Además, Jesús había prometido a los Doce que se sentarían en "doce tronos" (Mt 19,28 par.), es decir, que participarían en el gobierno de ese Israel del tiempo final. En este contexto de misión de profeta escatológico dirigida a un pueblo, era natural que Jesús hablase más específicamente de sus planes para la organización y gobierno de ese Israel que Dios iba a crear.

Centrándose en el cabeza y portavoz de los Doce, que acababa de proclamar su fe, Jesús, que tan a menudo jugaba con palabras e imágenes, jugó con el sobrenombre de Simón. Éste era, en efecto, *Kēpā'*, "piedra", porque sobre esa piedra, sobre esa base del grupo fundacional de los Doce, Jesús iba a construir su asamblea o congregación escatológica (Mt 16,18ab: ἐκκλησία en griego, quizá *qahălā'* o *kĕnîštā'* en arameo)[80]. No hay que leer eclesiología en el sentido original de ἐκκλησία recogido aquí. En labios de Jesús, la palabra no tiene el significado posterior de Iglesia cristiana, local o universal, sino el de pueblo de Israel reunido para escu-

char y adorar a Dios, como hizo en el desierto después del éxodo (p. ej., LXX Dt 4,10; 9,10; 18,16; 23,2-3; 31,30). En el siglo I, los cristianos no monopolizaban la palabra griega ἐκκλησία ni los vocablos hebreo y arameo subyacentes a ella. En la versión de los LXX, ἐκκλησία aparece unas 96 veces[81]. En los pasajes en que traduce un texto hebreo llegado hasta nosotros (incluidos fragmentos de Ben Sirá), ἐκκλησία representa alguna forma de raíz *qhl*, lo más a menudo el nombre *qāhāl* ("reunión", "asamblea", "junta", "congregación"). Era éste el sentido en que Pedro iba a ser la piedra para la reunión escatológica de Israel. Quizá hubiera también en la imagen una alusión al patriarca Abrahán, que era la roca en la que originalmente fue tallado Israel (Is 51,1-2).

La ulterior metáfora de la construcción de una comunidad no tiene por qué reflejar necesariamente una preocupación específicamente cristiana por la organización. Construir la congregación del tiempo final era una metáfora utilizada también en Qumrán y en la Iglesia primitiva. Por ejemplo, en 4QpSal37 3,16, Qumrán interpretó Sal 37,23-24 en el sentido de que Dios "lo instituyó [al Maestro de Justicia] para que le construyese [a Dios] una congregación [*libnôt lô 'ădat*]"[82]. Este texto hebreo podría traducirse fácilmente al griego como οἰκοδομειν ἑαυτῳ ἐκκλησσίαν, básicamente las mismas palabras que encontramos en Mt 16,18. Los rollos de la secta de Qumrán nos recuerdan que, alrededor del cambio de era, una comunidad judía ferozmente apocalíptica podía estar también muy interesada en la organización del pueblo de Dios antes y después de la victoria final sobre el mal.

Mediante su liderazgo, Pedro, la piedra en el sentido de roca, iba a constituir una firme defensa contra todos los destructivos poderes del pecado y de la muerte (el ᾅδης griego, el *šĕ'ôl* hebreo) que atacarían a la asamblea del pueblo de Dios en la batalla final entre el bien y el mal (Mt 16,18c)[83]. Aquí puede haber un eco de la tradición judía relativa a la roca cósmica sobre la que supuestamente fue construido el templo de Jerusalén; esta roca del templo era el camino de entrada tanto al cielo como al mundo de los muertos[84]. En cualquier caso, en su calidad de dirigente nombrado por Jesús y partícipe de la autoridad de Jesús, iba a ser como Eliaquín, el mayordomo del palacio del rey Ezequías de Judá (Is 22,20-25). El profeta Elías prometió a Eliaquín que Yahvé pondría sobre su hombro "las llaves de David" (el poder administrativo de palacio): "Abrirá, y nadie cerrará; cerrará, y nadie abrirá [v. 22]... y será un trono de gloria para la casa de su padre [v. 23]".

Pedro debía ejercer su autoridad, también simbolizada por la posesión de llaves, principalmente enseñando al Israel del tiempo final la verdadera voluntad divina: lo que era permisible o no permisible hacer según la ley de

Dios. Tal poder queda resumido en las metáforas de atar (declarar una acción ilícita o no válida) y desatar (declararla lícita o válida). La autoritativa enseñanza de Pedro, dirigida a Israel en la tierra, sería ratificada por Dios en el cielo y de ese modo constituiría una defensa segura contra los poderes del pecado y de la muerte cuando tratasen de destruir la reunión escatológica.

Así pues, se puede sostener con argumentos plausibles que Mt 16,17-19 es un encargo que el Jesús histórico confió al cabeza de los Doce durante el ministerio público. Ciertamente, Mt 16,17-19 carece de testimonio múltiple de fuentes, pero otros dichos de Jesús desprovistos de tal testimonio son aceptados por los críticos cuando resultan perfectamente coherentes con el mensaje central y la misión de Jesús (p. ej., el padrenuestro o el dicho sobre "el dedo de Dios" de Lc 11,20 par.). En razón de ello, varios exegetas conservadores opinan que Mt 16,17-19 debería ser admitido como histórico. Tales razones demuestran como mínimo que el pasaje no es rechazable de buenas a primeras.

Sin embargo, graves argumentos hacen pensar que Mt 16,17-19 procede de una situación postpascual en la Iglesia. Estoy de acuerdo en que no puede ser rechazado simplemente porque carece de testimonio múltiple. Pero hay que examinar con honradez la específica historia de la tradición y redacción del pasaje al que pertenece Mt 16,17-19. Este texto no aparece en el evangelio de Mateo como una unidad completamente aislada. Es parte de la ampliación y redacción global efectuada por Mateo en la versión marcana de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo. Por ejemplo, la mayor parte de los críticos admitirían que "Hijo del Dios vivo" de 16,16 es una adición de Mateo a la confesión más limitada ("el Mesías") que se encuentra en Mc 8,29. Debemos, por tanto, dar la importancia debida a los claros indicios de intensa redacción mateana de esta perícopa, redacción que podría abarcar incluso la totalidad del v. 17.

Además, la afirmación de que Mt 16,18 se remonta al Jesús histórico es especialmente difícil de sostener, dado el uso peculiar de ἐκκλησία ("iglesia", "asamblea") en los evangelios en particular y en el NT en general. La palabra ἐκκλησία se encuentra 114 veces en el NT. Descontados tres casos de Mateo (16,18; 18,17 *bis*), ἐκκλησία no se utiliza nunca en los evangelios. En cambio, aparece a lo largo de Hechos y en casi todas las epístolas paulinas, así como en Hebreos, Santiago, 3 Juan y Apocalipsis. Con muy pocas excepciones[85], se refiere casi siempre a la Iglesia cristiana, ya sea local o universal. A lo largo del NT parece regir tácitamente la norma de que la palabra ἐκκλησία corresponde a un tiempo posterior a los acontecimientos pascuales, no anterior.

A veces considerado el primer historiador de la Iglesia, Lucas destaca a este respecto. Es admirablemente cuidadoso en su uso de ἐκκλησία. A

pesar de interesarse tanto por la historia de la Iglesia primitiva como para acompañar su evangelio de un nuevo libro (los Hechos de los Apóstoles), y no obstante su deseo de subrayar puntos de continuidad entre la época de Jesús y la época de la Iglesia, Lucas se muestra escrupuloso en no retrotraer el vocabulario de ἐκκλησία a su evangelio. En éste utiliza diversas palabras para "pueblo" (incluido el pueblo de Dios), "grupo" o "multitud", pero nunca ἐκκλησία, hasta que se pone a describir en Hechos un grupo de creyentes claramente organizado en Jerusalén y mantenido en unión gracias al liderazgo de Pedro y otros apóstoles (*cf.* este primer caso de Hechos en 5,11.

Sobre el telón de fondo de este intenso empleo postpascual de ἐκκλησία en el resto del NT, hay que juzgar los tres casos en que tal palabra figura en Mateo. La idea de que ἐκκλησία en Mt 16,18 procede del uso de la Iglesia primitiva, y no del Jesús histórico, cobra fuerza por el hecho de que la mayor parte de los exegetas no tienen inconveniente en reconocer que los otros dos casos, en Mt 18,17, reflejan disciplina de la Iglesia primitiva[86]. Tanto es así que toda la perícopa de Mt 18,15-20 parece una orientación sobre cómo administrar la disciplina en la Iglesia local cuando un miembro de ella se muestra recalcitrante en el pecado. Si la corrección fraterna en privado y hasta la amonestación por parte de otros dos o tres miembros resultan inútiles (18,15-16), entonces la persona ofendida deberá recurrir a la Iglesia (τῇ ἐκκλησίᾳ, 18,17). Si el miembro que ha cometido la ofensa se niega a escuchar incluso a la Iglesia, deberá quedar marginado en la comunidad o apartado de ella ("míralo como al pagano y al recaudador de impuestos"). La autoridad de la Iglesia local –pues este tipo de comunidad es el indicado claramente aquí con ἐκκλησία– queda luego reforzada con una doble fórmula que repite Mt 16,19, sólo que en plural (18,18): "En verdad os digo que lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo". Al final, esta autoridad está garantizada por la presencia de Jesús aun en la más pequeña de las comunidades (18,20): "Pues donde dos o tres se reúnen en mi nombre [εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, reflejando expresiones de la Iglesia primitiva relativas a hacer algo en nombre de Jesús], allí estoy yo en medio de ellos".

Huelga insistir sobre la cuestión. El conjunto de Mt 18,15-20 deja traslucir un modo de tratar problemas disciplinarios en una Iglesia local cristiana con unos orígenes judeocristianos. Para la eventualidad de miembros pecadores recalcitrantes, esa Iglesia establece un sistema de excomunión y readmisión, mientras apela a la presencia en medio de ella de Jesús resucitado, que le confiere el poder de "atar" (excomulgar) y "desatar" (readmitir en la comunidad). Esto nos obliga a plantearnos una grave pregunta: si Mt 18,15-20, que contiene las únicas otras referencias a ἐκκλησία, así

como al poder de atar y desatar, es considerado una expresión de la teología y política de la Iglesia primitiva, ¿hay mucha esperanza de salvar Mt 16,18-19 como el único caso de un pasaje evangélico que contiene la palabra ἐκκλησία y procede del Jesús histórico? Por supuesto, defender una posición favorable a la autenticidad de Mt 16,18-19 podría parecer posible cuando dicho texto es considerado en abstracto. Sin embargo, cuando se lee Mt 16,18-19 a la luz de todos los demás pasajes con ἐκκλησία del NT, especialmente Mt 18,15-20, ¿es verdaderamente tal posición la solución más probable? Creo que no. Además, lo que tenemos en 16,18 no es una referencia a "la Iglesia" o a "una Iglesia", sino a *"mi* Iglesia", a la Iglesia de Jesús, que acaba de ser reconocido por Pedro como el Mesías, el Hijo del Dios vivo. Cuesta imaginar tal uso en labios del Jesús histórico.

Aparte del contexto de todos los pasajes neotestamentarios con ἐκκλησία, hay otro contexto en el que se puede leer Mt 16,17-19 y que también habla a favor de un origen postpascual del texto en discusión. Este otro contexto es joánico, específicamente Jn 20,23 y 21,15-17, pasajes ambos que refieren apariciones de Jesús resucitado[87]. Aunque ninguno de los dos contiene ἐκκλησία –palabra que nunca aparece en el cuarto evangelio ni en la primera carta de Juan–, ambos ofrecen paralelos verbales y/o sustantivos a Mt 16,17-19.

Jn 20,23 pertenece a la primera aparición de Jesús resucitado a los discípulos, que se encuentran reunidos a hora tardía del domingo de Pascua[88]. En el v. 23, Jesús confiere autoridad a sus discípulos mediante un encargo similar en estilo y sentido al que hace a Pedro en Mt 16,19. Tanto Juan 20,23 como Mt 16,19 contienen una declaración estructurada en dos partes, donde una parte se refiere a una acción positiva de la Iglesia (desatar, perdonar), la otra a una acción negativa (atar, retener), y donde cada parte se divide a su vez en dos, con la primera mitad en voz activa y la segunda en voz pasiva. Mateo menciona primero la acción negativa; Juan, la positiva. En cada declaración, Jesús confiere al discípulo principal (en Mateo) o a todo el grupo de discípulos (en Juan) alguna clase de autoridad sobre la Iglesia:

Mt 16,19	Jn 20,23
Lo que ates en la tierra	A quienes perdonéis los pecados,
quedará atado en el cielo,	les serán perdonados;
y lo que desates en la tierra	y a quienes se los retengáis,
quedará desatado en el cielo	les serán retenidos.

Naturalmente, el hecho de que ambos pasajes compartan los mismos oyentes y la misma preocupación por el pecado en la comunidad contribuye también a establecer un marcado paralelo entre Mt 16,19 y Jn 20,23.

Como en el caso de Mt 16,18-19, el encargo de Jn 20,23 es de alcance universal, al ir dirigido a todo el grupo de discípulos reunidos en domingo de Pascua. Será de este grupo de discípulos –y no simplemente de una comunidad local– de donde surgirá toda la Iglesia futura. El carácter solemne, programático y universal de esta escena deja percibir, pues, un paralelo con Mt 16,18-19 y con 18,18.

Más específicamente centrado en Pedro es el encargo de Jesús resucitado en Jn 21,15-17. El tema básico de la asignación de autoridad a Pedro sobre toda la Iglesia constituye el principal vínculo con Mt 16,18-19; pero, incluso en algunos detalles menores, hay interesantes puntos de contacto entre los dos textos. Con una locución inusitada en Mateo, el cabeza de los discípulos es mencionado en Mt 16,16 como "Simón Pedro"; ésta es la forma típicamente joánica de nombrarlo y, de hecho, introduce el diálogo de Jesús con Pedro en Jn 21,15). En ambos textos, y sólo en ellos a lo largo del NT, Jesús se dirige a Pedro a con un patronímico, si bien éste varía de una tradición a la otra. En Mt 16,17, Jesús exclama: "Bienaventurado tú, Simón Bar-Jonás [i. e., hijo de Jonás]". En Jn 21,15.16.17, Jesús pregunta tres veces: "Simón, hijo de Jonás, ¿me amas?" [89].

Pero, más que en la forma, la conexión primordial entre estos dos textos está en la sustancia. Lo mismo en Mt 16,18-19 que en Jn 21,15-17, Jesús distingue a Pedro entre los otros discípulos mencionados en el contexto, confiriéndole a él solo una función especial en la Iglesia (o rebaño de Jesús) y autoridad sobre ella. En los dos pasajes, las metáforas son rotundas: 1) En Mt 16, Pedro es la piedra de la Iglesia de Jesús y el mayordomo en el palacio del Mesías. Tiene las llaves del reino y, por tanto, sus decisiones tomadas en la tierra son ratificadas por Dios en el cielo. 2) En Jn 21,15-19, recae sobre Pedro la función de Jesús, quien, en el conjunto del cuarto evangelio, sólo afirma ser el buen pastor (Jn 10,1-18), y lo demuestra dando la vida por sus ovejas. Ahora, tras la resurrección, únicamente Pedro recibe el encargo de Jesús resucitado de guiar, apacentar y cuidar los corderos y ovejas, así como de dar prueba de sí como pastor entregando su vida como mártir a imitación de Jesús. La autoridad que de él ha recibido directamente Pedro, se extiende aparentemente a toda la Iglesia, sin restricciones: sobre Pedro el Jesús mateano construye *"mi* Iglesia", y Pedro recibe del Jesús joánico el encargo de apacentar *"mis* corderos, *mis* ovejas", evidentemente, no una comunidad particular.

Más allá de todos estos puntos de comparación individuales hay un paralelo fundamental que someter a consideración. Ya hemos visto que el paralelo inmediato a Mt 16,18-19, es decir, Mt 18,15-20, refleja la situación de la Iglesia después de los acontecimientos pascuales: quien confiere autoridad sobre la Iglesia local es Jesús resucitado, que está presente en

ella. Similarmente, los otros dos principales paralelos de Mt 16,18-19 no pertenecientes al evangelio de Mateo, Jn 20,23 y Jn 21,15-17, están situados dentro de apariciones postpascuales de Jesús resucitado, ya sea a todos los discípulos o a Pedro en particular. De hecho, algunos exegetas sugieren que detrás de Jn 21,1-19 se perfila borrosa la primordial aparición de Jesús resucitado a Pedro, mencionada de paso en 1 Cor 15,5 y Lc 24,34, pero nunca narrada por completo, salvo quizá en Jn 21.

Así pues, el contexto postpascual, implícito o explícito, de todos los principales paralelos de Mt 16,18-19 indica persuasivamente que el encargo del Jesús mateano a Pedro tenía en un principio el mismo contexto. Como vimos en el volumen II de *Un judío marginal* al tratar sobre las tradiciones lucana y joánica de la pesca milagrosa, la tradición evangélica fluye generalmente desde un marco postpascual a un marco prepascual, no a la inversa[90]. Se puede ver fácilmente, por ejemplo, por qué el relato de la pesca milagrosa podría haber sido retrotraído desde un marco postpascual al ministerio público. Cuesta comprender por qué la Iglesia se habría esforzado en situar en un contexto postpascual acontecimientos ocurridos realmente durante el ministerio de Jesús. A mi entender, Jn 20,23 y 21,15-17 representan un sólido argumento de que Mt 16,18-19 es un ejemplo más de la misma dinámica de retrotracción.

Este juicio encuentra alguna confirmación si ampliamos nuestra búsqueda de paralelos allende las tradiciones evangélicas. En Gál 1,15-17 tenemos una noticia de primera mano sobre la experiencia de un cristiano de la primera generación, Pablo, quien dice haber sido favorecido con una aparición de Jesús resucitado en la que ha recibido el encargo de convertirse en apóstol suyo[91]. El vocabulario empleado por Pablo para describir la aparición y sus efectos guarda sorprendentes similitudes con Mt 16,16-17. En el cap. 1 de Gálatas, Pablo se esfuerza en subrayar que no ha recibido su mensaje evangélico de los hombres, sino a través de una revelación llegada de Dios Padre y Jesucristo (Gál 1,1.11-12). Describiendo esa revelación, dice Pablo (1,15-17): "Más cuando quiso Él [i. e., Dios Padre], que me reservó para sí desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia *a revelar* [ἀποκαλύψαι] *a su Hijo* [τὸν υἱὸν αὐτοῦ] en mí... No me aconsejé con *carne y sangre* [σαρκὶ καὶ αἵματι, i. e., humanos mortales]". Pablo pone de relieve que entonces no fue a Jerusalén a hablar con los otros apóstoles, aunque reconoce que tres años después visitó a Cefas (i. e., Pedro).

En Mt 16,16-17 encontramos una similar concatenación de palabras e ideas clave. En el v. 16, Pedro declara que Jesús es *el Hijo de Dios* (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Jesús responde con una bienaventuranza felicitando a Pedro porque *carne y sangre* (σὰρξ καὶ αἷμα) no ha *revelado* (ἀπεκάλυψέν) esto

a Pedro, sino que la revelación procede de Dios Padre. El vocabulario de Mt 16,16-17 refleja, por tanto, la tempranísima idea cristiana de que una aparición de Jesús resucitado era una especie de revelación apocalíptica, mediante la que el favorecido con ella conocía que Jesús era el Hijo de Dios resucitado (*cf.* Rom 1,4; Hch 10,40-41; 13,33)[92]. Estos paralelos paulinos en vocabulario y pensamiento apoyan lo que ya hemos visto por los evangelios: el mejor modo de entender Mt 16,16-19 es verlo como una escena situada originalmente en un marco postpascual y retrotraída luego por Mateo al ministerio público. En suma, aunque Mt 16,16-19 reviste gran importancia para la historia de la Iglesia primitiva en general y de Pedro en particular, su valor desaparece prácticamente cuando limitamos nuestro estudio al Pedro histórico durante el ministerio de Jesús[93].

c) Analizar la presentación marcana de la confesión de Pedro cerca de Cesarea de Filipo implica necesariamente analizar también las repercusiones de esa confesión en Mc 8,30-33. Reaccionando con rapidez a su identificación con el Mesías por Pedro, Jesús primero responde ordenando terminantemente (ἐπετίμησεν) a los discípulos en general, de los que Pedro es el portavoz, que no hablen a nadie de él (i. e., de él como Mesías, v. 30). En el v. 31, Jesús procede a pronunciar la primera de las tres grandes predicciones de su pasión, muerte y resurrección; estas predicciones son los pilares estructurales de Mc 8,31-10,52. En el v. 32, Pedro responde a la predicción por Jesús de su pasión reconviniéndole (ἐπιτιμᾶν). En el v. 33, viendo esta rebeldía contra la profecía de su pasión como algo que pone en peligro a todos sus discípulos, Jesús amonesta seriamente (ἐπετίμησεν) a Pedro delante de los otros discípulos con estas duras palabras: "Ponte detrás de mí, Satanás, pues tus miras no son las de Dios, sino las de los hombres [ἀνθρώοων, seres humanos]". A este áspero diálogo sigue una perícopa (vv. 34-38) en la que Jesús trata de inculcar en la multitud y en sus discípulos el mensaje de la cruz: quien pretenda seguir a Jesús deberá tomar a cuestas su propia cruz, si quiere participar de su victoria.

Como admitirían la mayor parte de los exegetas, lo que tenemos en 8,30-33 es una composición marcana, claramente estructurada con rasgos estilísticos como la repetición de la palabra clave ἐπιτιμάω (que en sus diferentes matices puede tener el significado de "ordenar, exigir, reprender con severidad")[94]. Al menos algunos de los versículos proceden seguramente de Marcos o de la tradición cristiana heredada por él. Así, la sorprendente orden de Jesús a sus discípulos de que no digan nada sobre su condición de Mesías, que Pedro acaba de confesar, es muy probablemente una creación del propio evangelista, un buen ejemplo del "secreto marcano" (*cf.* 9,9). Aunque acaso Marcos no haya creado las tres predicciones sobre la pasión, muerte y resurrección de Jesús, en su presente estado parecen producto de la predicación y catequesis de la Iglesia primitiva[95]. En

cualquier caso, su cuidadosa colocación en Mc 8,31, 9,31 y 10,33-34 es claramente resultado de la actividad redaccional de Marcos al estructurar una parte importante de su evangelio[96].

Independientemente de la idea que se tenga sobre el conjunto de 8,32-33, se tiende a ser menos escéptico respecto a la historicidad de la recriminación de Jesús a Pedro: "Ponte detrás de mí, Satanás". Aunque el dicho carece de testimonio múltiple, ciertamente cabe recurrir al criterio de dificultad[97]. En el contexto amplio del evangelio de Marcos, se podrían interpretar las primeras palabras griegas de tal reprensión (ὕπαγε ὀπίσω μου) en el sentido de "vuelve a tu sitio como buen discípulo, siguiéndome a mí". Pero, tomado en sí, sobre todo con el vocativo "Satanás", podría ser "¡quítate de mi vista, Satanás!"[98]. Habrá quien prefiera ver esta "andanada" como la creación de una facción contraria a Pedro en la Iglesia primitiva más que como el arrebato de un Jesús exasperado, pero este enfoque no me parece convincente. Es cierto que, en la Iglesia de la primera generación cristiana, Pedro se vio envuelto en varias disputas, sobre todo con Pablo y Santiago (Gál 2,11-14). Sin embargo, ni siquiera en las observaciones polémicas que Pablo hace en Gálatas –y que deben ser contrarrestadas con su reconocimiento implícito de la importancia de Pedro– se llega al extremo de calificar a Pedro de satánico[99]. Las verdaderas invectivas polémicas contra Pedro vendrán más tarde, en la literatura gnóstica. Por eso creo probable que la reprensión de Jesús a Pedro sea histórica.

El problema es que, dado lo elaborado de la composición marcana en Mc 8,30-33, no podemos saber con certeza cuál es el contexto histórico de la reprensión de Jesús. Si atribuimos la orden de guardar silencio a la redacción marcana, la primera predicción de la pasión a la catequesis, y a Marcos su colocación en este pasaje, la insolente recriminación de Pedro a Jesús y la dura respuesta de Jesús a Pedro quedan flotando en el vacío. Si la amonestación de Jesús a Pedro es histórica, ¿qué la ocasionó? Una vez utilizada la crítica redaccional para disolver la unidad de 8,30-33, nos quedamos sin marco interpretativo para la amonestación. Somos libres de imaginar e introducir otro, pero no dejará de ser producto de nuestra imaginación, lo mismo que el anterior tenía su origen en la imaginación del evangelista.

Quizá el marco más imaginativo creado por los críticos modernos es el que conecta los dos dichos principales de Mc 8,29-33: la confesión de Pedro de que Jesús es el Mesías (v. 29) y la reprensión en la que Jesús llama a Pedro "Satanás". Según esta reconstrucción, la respuesta original del Jesús histórico a su reconocimiento como el Mesías por Pedro habría sido el rechazo de tal confesión y la increpación a Pedro apostrofándolo de "Satanás", quizá porque la idea que tenía Pedro de la dignidad de Mesías es-

taba contaminada de fanatismo político nacionalista. Éste sería, en opinión de algunos, el hecho histórico original que la redacción de Marcos ha oscurecido. Una conexión ciertamente interesante, pero que tropieza con muchas dificultades.

En primer lugar, como hemos visto, el testimonio múltiple de fuentes favorece la probabilidad de que, en algún punto crucial del ministerio público, Pedro hiciera una confesión de fe en Jesús. Pero las palabras de tal confesión difieren de una fuente a otra y no las podemos reconstruir con certeza. En segundo lugar, aun dejando a un lado la incertidumbre sobre la fórmula de la confesión de Pedro, hay una contundente objeción a la idea de que Mc 8,29-33 contiene una tradición donde se recuerda que el Jesús histórico reprendió a Pedro por designarlo como el Mesías. Tal hipótesis tiene que descansar en la suposición de que, en los primeros días de la tradición oral anterior a Marcos, la catequesis cristiana daba a conocer que Jesús había rechazado como algo satánico una confesión de su dignidad de Mesías. La dificultad estriba en que los primeros cristianos, básicamente judíos seguidores de Jesús, estaban empeñados en persuadir a los demás judíos de que, pese al escándalo de la cruz, Jesús era el Mesías. Resulta extremadamente difícil imaginar que los mismos cristianos que dedicaban todos sus esfuerzos a propagar la fe en Jesús como el Mesías, los mismos cristianos que hacían de este aserto el dogma básico de su religión, se ocuparan entretanto de conservar y difundir un relato en el que Jesús califica de satánica la confesión de su dignidad de Mesías por un discípulo que, encima, era un destacado dirigente de la Iglesia primitiva. A mi entender, la hipótesis que une directamente Mc 8,29 con 8,33 y ve en tal creación un hecho histórico no puede construir una historia de la tradición para esta perícopa en la Iglesia primitiva.

Nos encontramos, pues, ante una gema histórica tan fascinante como exasperante, para la que no disponemos de un contexto más amplio. ¿Qué movió a Jesús a reprender a Pedro dirigiéndole tan duro epíteto como "Satanás"? ¿Había rechazado Pedro alguna declaración de Jesús sobre la perspectiva de su pasión y muerte, o de su disposición a pasar por ellas, como parte de su papel de profeta escatológico? ¿O se había rebelado contra una enseñanza de Jesús más general, que recomendase a los discípulos apertura a la posibilidad de sufrir y ser perseguidos? Dado el hecho de que el Jesús histórico hablaba arameo, ¿es posible que en sus labios, a diferencia de lo que sucede en Marcos, la palabra aramea *śāṭānā'* fuera utilizada no como nombre propio del demonio, sino simplemente en el sentido de "adversario", un significado común de *śāṭānā'*?[100]. En otras palabras, ¿podría Jesús haber dicho que, de discípulo, Pedro se había convertido en adversario porque se oponía al incómodo mensaje de la necesidad de sufrir por Jesús o por todos los discípulos?

Enseguida se percibe nuestro problema: el criterio de dificultad sugiere que el "dicho de Satanás" es auténtico, pero el criterio no puede ofrecer un contexto histórico que nos ayude a elegir entre varios marcos posibles. El "dicho de Satanás" confirma ciertamente que la relación de Pedro con Jesús estaba cargada de tensión, al igual que su relación con Pablo, Santiago, el sumo sacerdote judío, Herodes Agripa I y, sin duda, las autoridades romanas que lo ejecutaron años más tarde. Por eso este dicho encuentra apoyo también en el criterio de coherencia, al concordar con la imagen de Pedro que recibimos de muchas fuentes. Pero, a fin de cuentas, todo esto nos ofrece un aspecto del perfil personal de Pedro, y nada más[101]. No es prudente, pues, construir grandes hipótesis partiendo de tan pocos indicios.

d) Hasta ahora, las tradiciones que tratan de Pedro han sido marcana, mateana y joánica. Hay un dicho de Jesús referente a Pedro que se encuentra sólo en la tradición lucana especial (L), pero, en todo caso, su evaluación es más difícil que la de los *logia* que acabamos de examinar.

En la forma lucana ampliada de la última cena, justamente después de instituir la eucaristía (Lc 22,15-20) y de predecir que va a ser traicionado, Jesús dirige a los doce apóstoles un minidiscurso sobre el tema del verdadero liderazgo: ser dirigente significa ser servidor de los demás (22,24-30, una mezcla de tradiciones marcana, L, y Q)[102]. En este punto, inmediatamente antes de reelaborar la tradición marcana de la predicción por Jesús de la negación de Pedro (22,33-34), Lucas inserta de repente un dicho de Jesús dirigido a Pedro, para el que no se encuentra paralelo en ninguna otra tradición evangélica (22,31-32):

> 31. ¡Simón, Simón! Mira que Satanás ha tratado de cribaros [i. e., a todos los apóstoles] como trigo.
>
> 32. Pero yo he rezado por ti, para que tu fe no desfallezca por completo [ἐκλίπῃ, i. e., cese, se extinga].
>
> Y tú, cuando hayas vuelto atrás [i. e, cuando te hayas arrepentido o convertido], conforta a tus hermanos.

Para habérnoslas con estos dos versículos desconcertantes, cuyo origen es objeto de encendido debate entre los exegetas, debemos empezar por interpretarlos dentro del contexto lucano inmediato. Estructuralmente, funcionan como un puente entre el minidiscurso sobre el verdadero liderazgo, que consiste en ser servidor de todos (vv. 24-30), y la predicción de Jesús de que Pedro le negará tres veces antes de que amanezca (vv. 33-34). El minidiscurso ha subrayado que el que es "el mayor (ὁ μείζων) entre vosotros" (i. e., entre los Doce), el que manda (ὁ ἡγούμενος), debe ser como el que sirve (ὁ διακονῶν, vv. 26-27). En la redacción de Lucas, el empleo de "el que manda" en singular (v. 26) podría entrañar una velada alusión dirigida en particular a Pedro[103]. Si es así, el discurso deja luego a

Pedro para centrarse en el círculo de los Doce, cuyos miembros han permanecido fieles a Jesús en sus diversas pruebas. Se les promete que, en el reino, se sentarán en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.

En cierto modo, los vv. 31-32 continúan el tema de los Doce, pero ahora con especial atención a la relación de Pedro ("Simón, Simón"), el dirigente, con el grupo de los Doce (a los que Satanás ha tratado de cribar). Pedro debe ser el servidor de los demás cuando les llegue la hora de la mayor prueba y tentación, que está a punto de sobrevenirles con la pasión de Jesús. La intercesión de Jesús mediante la oración garantizará que la fe de Pedro (i. e., su fidelidad o lealtad a Jesús), de la que los otros dependen, no desfallezca por completo. Pero la referencia a la "vuelta atrás" de Pedro, a su arrepentimiento o conversión, indica algún fallo por su parte, que, sin embargo, no resultará fatal. Tras recobrarse de su caída o fallo, Pedro ejercerá su liderazgo de servicio confortando a sus hermanos. El cambio del "vosotros" (enclítico en "cribaros" y referente a los Doce, a la mesa con Jesús) a "tus hermanos" podría indicar que Pedro recibe el encargo de confortar (στήρισον, un imperativo) a un círculo más amplio que simplemente los Doce.

La insinuación de Jesús de que en algún sentido sufrirá Pedro una caída provoca en el discípulo protestas de total lealtad y disposición a afrontar la cárcel y la muerte, si es preciso (v. 33). Esta respuesta origina, a su vez, la predicción por Jesús de la triple negación de Pedro (v. 34). Vemos, por tanto, cómo los vv. 31-32 preparan para la predicción de la negación de Pedro, a la vez que atenúan ese golpe[104]. Como en otros lugares, Lucas, si no puede eliminar el tono negativo de las tradiciones evangélicas relativas a Pedro, al menos lo reduce. En este caso, la triple negación de Pedro –presente en los relatos de la pasión marcano y prejoánico– estaba demasiado profundamente arraigada en la tradición evangélica primitiva como para que Lucas la eliminase sin más. Lo mejor que podía hacer era amortiguar el golpe antes y después del escandaloso hecho.

Ahora que hemos visto las conexiones de los vv. 31-32 con el contexto inmediato, podemos examinar el estilo y la sustancia de la desconcertante predicción sobre la criba de los apóstoles por Satanás. Con un doble vocativo, que indica énfasis y quizá afectuosa preocupación (*cf.* "Marta, Marta" en Lc 10,41), el Jesús lucano revela (ἰδού, mira) que los sucesos que están a punto de desarrollarse en su pasión no son una serie de eventos fortuitos de menor importancia. Pedro y los Doce se encuentran atrapados en una lucha cósmica, dualista entre Satanás y Jesús. Desde el relato de las tentaciones, Satanás se ha abstenido de atacar abiertamente a Jesús (o a los Doce). Ahora, cuando la crisis de la pasión irrumpe en escena, Satanás trata de lograr no sólo la muerte de Jesús, sino también, a tra-

vés de ella, la apostasía de los doce apóstoles, los testigos oficiales del ministerio público, el vínculo vivo con cualquier posible futuro para los creyentes[105]. De un modo que recuerda las escenas iniciales del libro de Job, Satanás pide permiso a Dios para cribar a los Doce como trigo, es decir, para arrojarlos a tal estado de confusión y angustia que su fidelidad se desmorone por completo al enfrentarse a las terribles pruebas de la pasión[106].

En ese tiempo de peligro, Jesús juzga suficiente orar sólo por Pedro para prevenir la acción de Satanás. Lucas yuxtapone así nítidamente la petición de Satanás respecto a los Doce y la petición de Jesús respecto a Pedro, ante el trono de Dios, al comienzo de la pasión. Jesús ruega que, en bien de la perseverancia de los Doce, la fe de Pedro no desfallezca por completo, cese, se extinga (sentido del verbo ἐκλίπῃ en el v. 32). Huelga decir que, en la teología lucana, la oración de Jesús es eficaz. La petición del abogado de Pedro tiene más fuerza que la del adversario o acusador (= *śāṭān*) de los Doce[107]. Pero, aunque Pedro no desfallece por completo en su lealtad, el v. 32 insinúa que sufre un desfallecimiento parcial con la triple negación, un fallo del que Pedro tiene que arrepentirse ("y tú, cuando hayas vuelto atrás [ἐπιστρέψας]...").

No conforme con esta atenuación previa de las negaciones de Pedro, Lucas suaviza el relato mismo de ellas. Con esto, no pretendo decir que Lucas no se tome en serio tales negaciones. Ciertamente les da importancia, puesto que presenta a Pedro en la primera de ellas afirmando nada menos que su absoluta desvinculación de Jesús: "No lo conozco" (Lc 22,57). Sin embargo, a diferencia de Marcos y Mateo, las negaciones en Lucas no aumentan en intensidad hasta culminar en las imprecaciones y juramentos de Pedro (quizá con Jesús como objeto implícito de ese maldecir)[108]. Además, tan pronto como es pronunciada la tercera negación, Jesús, el eficaz intercesor, hace que se cumpla su propia petición, *volviéndose* (στραφείς, 22,61) a mirar a Pedro[109]. Esto es causa de que Pedro recuerde inmediatamente la predicción de Jesús y luego salga del patio llorando amargas lágrimas de arrepentimiento. Vemos, por tanto, que incluso hacia el final de la escena de la triple negación, se muestra el poder de la oración de Jesús y la sinceridad del arrepentimiento de Pedro. Cabe preguntarse si Lucas, hábilmente, intenta dar a entender que la acción de Jesús al *volverse* a mirar a Pedro hace que éste recuerde la predicción de Jesús (22,31-34) y *se vuelva* atrás arrepentido.

En cualquier caso, no debemos sorprendernos cuando, al morir Jesús, se nos dice que a distancia de la cruz había no sólo mujeres seguidoras de Jesús (como en los otros tres evangelios), sino también *todos* los que conocían a Jesús (23,49, πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ), frase con la que probablemente se quiso incluir a Pedro y al resto de los Once como testigos

de la pasión[110]. Así, según Lucas, el fallo de Pedro había sido sólo momentáneo. Ya se había "vuelto atrás" hasta el punto de ir al Calvario con el resto de los Once para presenciar la muerte de Jesús, como cabía esperar de los testigos oficiales facultados para prestar testimonio en los Hechos de los Apóstoles.

Dado este programa lucano de rehabilitación casi instantánea, no es sorprendente que se nos diga que es Pedro (solo, según Lucas; *cf.* Jn 20,3) quien el domingo de Pascua corre hasta el sepulcro vacío y se vuelve asombrado de lo sucedido. Al atardecer de ese mismo día, Pedro está reunido con el resto de los Once y con otros discípulos (24,33). Este grupo agua la fiesta a los discípulos que vuelven de Emaús al anunciarles que "el Señor verdaderamente ha resucitado y se ha aparecido a Simón" (v. 34). Por tanto, incluso antes de que Jesús resucitado se aparezca a los discípulos reunidos, se ha realizado en Pedro el resto de la petición de Jesús: vuelto atrás de su fallo en la negación, ha confortado a sus "hermanos" ("los Once y los que estaban con ellos") hablándoles de la aparición a él mismo –nuevamente solo– de Jesús resucitado.

Esta confortación de los "hermanos" de Pedro continuará durante los primeros capítulos de Hechos. Jesús había subrayado que Pedro confortaría a sus "hermanos", palabra que en Lucas indica más que los doce apóstoles, puesto que "hermanos" en Hechos se utiliza en referencia a los discípulos en general, no a los apóstoles en particular[111]. Pedro confortará a los hermanos –la totalidad de la Iglesia creciente en Hechos– guiando la elección de Matías, predicando el primer sermón postpascual a los judíos reunidos en Jerusalén en Pentecostés, dirigiendo la Iglesia jerosolimitana durante sus primeros días, imponiendo la disciplina mediante castigo en caso necesario, realizando visitas pastorales a otras Iglesias de alrededor de Palestina y bautizando a Cornelio, el primer gentil claramente convertido. Vemos, pues, que la profecía engañosamente simple de Lc 22,31-32 esboza con cuatro palabras todo el itinerario que seguirá Pedro en el resto del evangelio y en Hechos.

Considerando lo perfectamente que encaja 22,31-32 en el contexto inmediato de la última cena, la exactitud con que profetiza la amortiguada caída de Pedro en la negación y su rápida rehabilitación ya durante la pasión misma, y cómo en un alarde de presciencia señala su ministerio postpascual en el evangelio y Hechos, tengo la tentación de creer que esta pequeña unidad es una creación del propio Lucas. Encaja demasiado bien en la estructura literaria y teológica general del tercer evangelio para ser una tradición L suelta y secundariamente insertada en un lugar oportuno del relato de la última cena. A consolidar la idea de que 22,31-32 es una creación lucana podrían contribuir hasta cierto punto rasgos de vocabulario y estilo que reflejan la actividad redaccional del evangelista[112].

Sin embargo, debo admitir en justicia que muchos expertos en Lucas ven aquí una reelaboración suya de un anterior dicho (o dichos) que habrían circulado en la tradición L, quizá sin ninguna conexión con la última cena[113]. Se sugieren posibles marcos y sentidos de la anterior forma del dicho L, pero, por supuesto, cualquiera de tales sugerencias no deja de ser sumamente especulativa. Aunque la idea de un dicho tradicional reelaborado por Lucas me parece menos verosímil que la expuesta más arriba, estoy lo suficientemente impresionado por el número y la importancia de los expertos en Lucas que se decantan por la hipótesis de la reelaboración como para emitir finalmente un juicio de *non liquet* ("no está claro") respecto a Lc 22,31-32. En otras palabras, no acabo de ver con claridad si estos dos versículos son una creación del mismo Lucas o una adaptación creativa realizada por él sobre una tradición L. Dada esta incertidumbre, soy reacio a utilizar 22,31-32 (¿en qué forma o marco anterior?) para reconstruir algún hipotético episodio de la vida del Jesús y del Pedro históricos[114].

e) En nuestro estudio de Lc 22,31-32 hemos tocado de paso el relato de la negación de Pedro después del arresto de Jesús. Habremos de volver sobre esos acontecimientos al examinar los relatos de la pasión; aquí, lo que nos interesa es determinar qué incidentes pertenecen a la vida de Pedro. Pese a las complejidades de cuatro variantes en la narración de la negación de Pedro en los cuatro evangelios, es más fácil juzgar sobre la historicidad de la tradición de la negación que sobre Lc 22,31-32[115]. La negación parece satisfacer dos criterios: dificultad y testimonio múltiple.

Primero, en los cuatro evangelios, la negación de Jesús por Pedro es, después de su traición por Judas, el episodio más embarazoso concerniente a un discípulo. Resulta, pues, difícil de creer que se inventase por completo tal relato después de los acontecimientos pascuales, cuando Pedro era un destacado dirigente de la Iglesia primitiva. Como ya quedó señalado, la relación de Pedro con Pablo y con Santiago estaba, a veces, cargada de tensión y llena de desacuerdos sobre la orientación de la misión entre los gentiles (Gál 2,11-14). Pero no hay ningún indicio procedente de la primera generación cristiana sobre una campaña para difamar o desacreditar a Pedro de manera tan completa[116]. Tales campañas hay que relacionarlas más bien con ciertas ramas del gnosticismo del siglo II.

Conviene recordar aquí un aspecto práctico. Pese a todas sus diferencias, Pedro, Santiago, Pablo y otros judíos cristianos de la primera generación estaban dedicados a una sola tarea, extremadamente difícil: convencer a otros judíos (así como a gentiles escépticos, una vez ampliada la misión) de que un judío condenado y crucificado de nombre Jesús había resucitado de entre los muertos como Mesías y Señor. Tras nombrar a los diversos testigos de la resurrección, entre ellos Pedro y Santiago, declara

Pablo a los corintios en 1 Cor 15,11: "En cualquier caso, tanto ellos como yo [al anunciar este credo a vosotros o a otros], esto es lo que proclamamos y esto es lo que habéis creído".

De hecho, en la primitiva fórmula del credo que el mismo Pablo había enseñado a los corintios hacia 50. d. C. y que les recordó cinco años más tarde en 1 Corintios, la Iglesia celebraba a Pedro como el primero en recibir una aparición de Jesús resucitado (1 Cor 15,5; *cf.* Lc 24,34). Los misioneros cristianos que se hubiesen metido en una feroz campaña para desacreditar a Pedro como discípulo digno de confianza se habrían echado tierra encima. El testigo primordial de la resurrección habría sido descalificado por los mismos misioneros que intentaban convencer a otros de la verdad de ese acontecimiento y del credo que celebraba a Pedro como tal testigo. Esto recuerda la imagen de una serpiente que se muerde la cola. Esta historia de la tradición tan traída por los pelos hace pensar más en profesores del siglo XX elaborando teorías en sus estudios que en misioneros judeocristianos del siglo I esforzándose en ganar adeptos para su nueva fe. En este caso, el criterio de dificultad es también el criterio de pragmatismo misionero.

El segundo criterio favorable al relato de la negación de Pedro es el testimonio múltiple de fuentes. La cuestión aquí no es que los cuatro evangelios narren la negación en relatos que contienen un núcleo básico de coincidencia entre diferencias de detalle. Ese argumento global no es válido, porque las versiones de Mt 26,69-75 y Lc 22,56-62 dependen solamente de Mc 14,66-72 y no ofrecen testimonio múltiple de fuentes independientes[117]. Sin embargo, Jn 18,15-18.25-27 parece representar una versión independiente del episodio, como han demostrado con sus minuciosos estudios especialistas de la talla de C. H. Dodd, Raymond E. Brown, Rudolf Schnackenburg y Robert T. Fortna[118]. Siguiendo un complicado patrón no explicable simplemente por sus tendencias redaccionales, Juan se aproxima en ocasiones a Marcos y Mateo, y más veces a Lucas, pero frecuentemente va por su propio camino ofreciendo datos curiosos[119]. Por eso tenemos dos fuentes independientes: una de la tradición premarcana de la pasión y una de la prejoánica.

Deseo subrayar que lo único que me interesa determinar en este punto es la esencial historicidad de la negación de Jesús por Pedro. Que fueran realmente tres negaciones o que tal triplicidad sea un típico ejemplo de la "ley del tres" imperante en los relatos (la misma acción o frase repetida tres veces para enfatizar o crear una mayor intriga en el camino hacia el clímax) no está claro, pero, de todos modos, carece de importancia para nuestra investigación[120]. Las diferencias que encontramos sobre la designación de los distintos interpeladores de Pedro, el preciso momento y lu-

gar de las negaciones, el número de veces que canta el gallo y la manera de crear la intriga y resolverla puede deberse todo a la habilidad literaria u oral de narradores y evangelistas.

En cuanto a si Jesús predijo la negación de Pedro durante la última cena o después de ella, los creyentes y los agnósticos de mi imaginaria comisión de expertos encerrados en la biblioteca de la Escuela de Teología de Harvard diferirían ciertamente en sus puntos de vista sobre esta cuestión (que, en cualquier caso, no es de gran importancia). Hay que señalar, de entrada, que la predicción de la negación de Pedro está atestiguada en las tradiciones marcana y joánica (Mc 14,29-31 || Jn 13,37-38). Sabemos, pues, al menos, que no es una adición tardía a la tradición de la pasión. Además, la historia está llena de casos de líderes, como Abraham Lincoln, Martin Luther King, Jr., u Óscar Romero, que han sentido de antemano que podían ser víctimas de una muerte violenta o de una traición. Ante la posibilidad de un arresto legal o de una ilegal "justicia callejera" en Jerusalén, Jesús, que conocía a sus seguidores más cercanos –en especial a Pedro– y, por tanto, sus flaquezas, no habría necesitado demasiada imaginación para prever la reacción de ellos en una contingencia de ese tipo. Al final, sin embargo, la cuestión de si Jesús pronunció realmente tal profecía o si ésta fue creada secundariamente a partir del relato de la negación de Pedro puede resultar insoluble, por lo cual quizá habría que renunciar a su dilucidación.

Con todo, los criterios de dificultad y testimonio múltiple me llevan a concluir que el hecho básico de la negación de Pedro después del arresto de Jesús hacia la Pascua de *ca.* 30 d. C. es real y pone un triste epílogo al seguimiento del Jesús histórico por Pedro. Humanamente hablando, el ministerio público terminó en desastre tanto para el discípulo como para el profeta al que había prestado su adhesión. En efecto, echando una mirada a lo que ya hemos visto de Pedro, podemos observar un rasgo interesante que se repite. Aun admitiendo la posibilidad de que haya habido ampliaciones legendarias posteriores, probablemente no nos equivocamos al descubrir en Pedro altibajos, una tendencia a actuar con acalorado arrojo para luego echarse atrás cuando surgen los problemas. Todo su itinerario, desde su actividad como seguidor en el ministerio hasta su papel como dirigente de la Iglesia primitiva, lo realiza Pedro con ese renquear entre la exaltación y el desaliento. Pese a toda la retórica de púlpito sobre pecado y arrepentimiento, cambio y transformación, lo notable de Pedro es la considerable medida en que sigue siendo el mismo en las distintas fuentes del NT, antes y después de los acontecimientos pascuales. Algo que resulta estimulante para unos y deprimente para otros.

Pero esto no impide que, con todas sus flaquezas, Pedro sea, después de Jesús, la figura más fascinante de la tradición evangélica; porque de al-

gún modo sirve de puente entre el ministerio del Jesús histórico y la misión de la Iglesia de los primeros tiempos. Al final, ni su prominente papel entre los discípulos durante el ministerio público ni la creencia de que fue el primero en ver a Jesús resucitado pueden explicar del todo su lugar especial en la historia de la Iglesia primitiva. Es precisamente la combinación de las dos etapas de su vida, tan marcadamente distintas y a la vez tan sorprendentemente similares, la causa de su huella indeleble en la historia del cristianismo y de su continuo poder estimulante para la imaginación de los cristianos.

III. Conclusión: Jesús en relación con sus seguidores

En los últimos cuatro capítulos hemos trazado los perfiles de las distintas clases de personas que, de un modo u otro, siguieron a Jesús. Utilizando "seguidores" como término general, hemos distinguido los contornos imprecisos de tres círculos concéntricos de seguidores alrededor de Jesús: las multitudes, los discípulos y los Doce. Recalco el adjetivo "imprecisos", puesto que, sobre todo en el círculo externo de las multitudes, e incluso en el círculo medio de los discípulos, la relación de un individuo con Jesús a lo largo de dos años o más de su ministerio público pudo haber sido muy inestable. Cabe suponer que hubo entradas en los círculos, salidas de ellos y abandonos de un círculo para pasar a otro. Consideraciones prácticas y grados de compromiso habrían dictado los cambios.

Por ejemplo, aunque al parecer Jesús y los Doce tenían una bolsa común, provista con donaciones de simpatizantes, y aunque contaban con la hospitalidad de adeptos sedentarios durante sus recorridos de predicación, este sistema no habría servido para el mantenimiento de las multitudes. Tras un período de seguimiento entusiástico, muchos habrían tenido que volver a su trabajo habitual para sostenerse ellos y sus familias. Ni siquiera los evangelios describen a Jesús dando de comer a las multitudes cada día.

Quizá fue esta misma inestabilidad de las relaciones lo que indujo a Jesús, desde un punto de vista más práctico que teológico, a crear el círculo interno de los Doce. En un período de dos años largos, el profeta y maestro habría querido contar con un entorno cercano y estable que sirviera regularmente de auditorio para su predicación y de fuente de ayuda en su misión. Nuestro esquema de los tres círculos debemos considerarlo, en suma, como un modelo heurístico en movimiento, no como una foto fija. Echemos un nuevo y breve vistazo a cada uno de los círculos.

1) Los criterios del testimonio múltiple de fuentes y del destino final de Jesús indican que, en efecto, él atrajo grandes multitudes. Eran lo bastante grandes y venían siguiendo a Jesús el tiempo suficiente para persuadir a dos socios políticamente exitosos, Caifás y Pilato, de la conveniencia de adelantarse a neutralizar a un posible perturbador de la paz. Su decisión, tras aproximadamente dos años de actividad de Jesús, da a entender que no se había producido un abandono masivo de seguidores en algún punto del ministerio. Al mismo tiempo debemos reconocer que sólo podemos hablar vagamente de "grandes" multitudes, sin especificar números ni categorías de sus integrantes. Sin duda, los más de ellos eran de algún modo "pobres", puesto que como tales podían ser considerados la gran mayoría de los habitantes de Palestina. Pero relatos que especifican más acerca de los individuos con los que se relaciona Jesús indican que algunos de sus adeptos eran o habían sido personas acomodadas. Al igual que el profeta escatológico Elías, enviado a iniciar la reunión de todo Israel, y a diferencia de los sectarios de Qumrán, Jesús no limitaba su atención a un tipo particular de israelitas.

Si bien podemos hacer sobre las multitudes algunas generalizaciones, hay otras que conviene evitar. Los evangelios no equiparan las multitudes a "pecadores", esos judíos que en la práctica habían rechazado los mandamientos de Dios y adoptado modos gentiles. Ni tampoco asimilan las multitudes al "pueblo de la tierra", denominación aplicada en la literatura rabínica posterior a los judíos corrientes que no observaban con escrupulosidad las leyes sobre la pureza y el diezmo. De hecho, a diferencia de lo que sucede con "pecadores", los evangelios no utilizan nunca la denominación "pueblo de la tierra" en relación con ningún grupo. Un ejemplo que debemos seguir.

2) Más se puede decir sobre el círculo medio de discípulos, porque hay abundante testimonio múltiple. Conviene distinguir cuidadosamente entre los discípulos de Jesús y otros adeptos suyos, como los que le prestaban apoyo sin seguirlo físicamente. Esto nos recuerda que no debemos dar por supuesta la integración de todos los seguidores de Jesús en el discipulado ni emplear impropiamente la denominación "discípulo". Con pocas excepciones, tal palabra está ausente de los libros protocanónicos y deuterocanónicos del NT, así como de los pseudoepígrafos del AT y de los libros no bíblicos de Qumrán. Se encuentra en Filón, pero raras veces. También, aunque sin prodigarla, la emplea Josefo, que es el primer autor judío importante que utiliza el vocabulario de "discípulo" para describir las relaciones maestro-discípulo en el AT, incluso en relación con los seguidores de los profetas Elías y Eliseo.

Posiblemente, la terminología concerniente al discipulado refleja la influencia de la cultura grecorromana y era relativamente nueva en el judaís-

mo palestino cuando Jesús –quizá a imitación de los fariseos o del Bautista– la tomó y utilizó para designar a un tipo especial de seguidor. De hecho, tan especial era el sentido que Jesús había dado a la palabra "discípulo" que, con la excepción de Lucas al escribir los Hechos de los Apóstoles, los cristianos del siglo I no la adoptaron como su autodesignación habitual.

En concordancia con la tradición bíblica de la llamada de Elías a Eliseo a su seguimiento, Jesús llamó a ciertos adeptos a seguirlo de un modo muy específico como discípulos. Tres eran los factores que intervenían en la constitución de un verdadero discípulo de Jesús: *a*) Jesús tomaba la iniciativa de dirigir una orden perentoria a seguirlo, orden que no admitía oposición ni demora. *b*) Para Jesús, tal seguimiento significaba acompañarlo de manera literal, física, en sus recorridos de predicación, dejando atrás la propia casa, familia y ocupación habitual, sin límite en el tiempo ni en el empeño. *c*) Ese compromiso incondicional que exigía el abandono del hogar y del medio de vida podía entrañar no sólo riesgos, sino también hostilidad y sufrimiento, incluso por parte de la propia familia, como tuvo ocasión de experimentar el mismo Jesús. Así pues, las exigencias de Jesús a sus discípulos eran radicales y absolutas; seguirlo como miembro del discipulado era muy diferente de seguirlo como parte de la multitud. Sin embargo, pese a todas esas exigencias radicales que creaban una marcada identidad con líneas divisorias también marcadas, Jesús y sus discípulos cruzaban habitualmente tales fronteras espirituales relacionándose y comiendo con parias religiosos como "recaudadores de impuestos y pecadores".

Si el trato de Jesús con esas personas mal vistas molestaba a los piadosos intolerantes, el hecho de que viajase acompañado de mujeres seguidoras, entre ellas María Magdalena, probablemente les irritaba aún más, sobre todo porque algunas, si no todas, iban con Jesús sin maridos que velasen por su virtud. Resulta extraño, pero esas mujeres que seguían a Jesús en un sentido literal, físico, nunca son llamadas "discípulas" en los evangelios. Algunos críticos podrían atribuir esto al punto de vista androcéntrico de los evangelistas, pero caben otras explicaciones: *a*) quizá los evangelistas no dispusieron de relatos donde se hablase de mujeres llamadas por Jesús a seguirlo, o *b*) los evangelistas se limitaron a reflejar sus fuentes en arameo, lengua que no tenía forma femenina para la palabra "discípulo" (*talmîdā'*). Abstracción hecha de la situación lingüística, las mujeres actuaron como discípulas, aunque no lo fueran de palabra: no sólo prestaron ayuda económica a Jesús en sus viajes, sino que lo siguieron incluso hasta la cruz cuando los discípulos varones lo habían traicionado, negado o abandonado.

Aparte de los discípulos, Jesús contaba con el apoyo de otros adeptos, hombres y mujeres que habían aceptado su mensaje, pero no dejado casa

y familia por seguirle. Llegado el caso, manifestaban esa actitud de ayuda ofreciéndole hospitalidad en su itinerancia y, quizá, también contribuciones económicas. Sin duda, algunas de las personas curadas por Jesús se contarían entre esos adeptos sedentarios, aunque algunos, como María Magdalena, lo siguieron literalmente después de beneficiarse con la curación. Quizá debamos imaginar a los adeptos sedentarios como "auxiliares" o "grupos de apoyo" de los discípulos que componían el círculo medio.

3) El tipo de relación de Jesús con las multitudes y con sus discípulos era consecuencia y reflejo de su proclamación básica de la venida del reino de Dios y de la reunión del Israel escatológico a la luz de esa venida. Al igual que los milagros, las relaciones de Jesús con las multitudes y con sus discípulos eran el programa mismo de su mensaje sobre el futuro inminente (venida del reino de Dios y reunión de Israel) empezado a realizar ya aquí y ahora. En otras palabras, como en el caso de su anuncio del reino de Dios y sus milagros, en su formación de grupos de seguidores la escatología futura y la escatología realizada estaban inextricablemente unidas. En ningún aspecto ocurre esto tanto ni su visión escatológica se percibe tan claramente como en su formación del círculo interno de los Doce.

Mediante su elección de los Doce, Jesús indica enfáticamente que el gobierno definitivo de Dios sobre el mundo es impensable sin el cumplimiento de las esperanzas proféticas expresadas tan a menudo durante el destierro en Babilonia y después de él: todo Israel, las doce tribus, serían reunidas en el tiempo final. El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios no es una vaga declaración acerca de la vida eterna, sino el anuncio de un profeta de que Dios está a punto de cumplir sus promesas a Israel, reconstituyendo a su pueblo elegido como había querido que fuese. El reino de Dios es desde el principio al fin un mensaje centrado en el pueblo, en Israel, y dirigido por Jesús a judíos como él. Al igual que con sus curaciones y exorcismos, Jesús encarna este mensaje en el momento presente, mediante una acción dramática que no sólo anuncia la promesa para el futuro, sino que además empieza a realizarla. Los doce israelitas elegidos por Jesús evocan a los doce patriarcas (los hijos de Jacob/Israel) y las doce tribus: Israel como era en un principio y sería al final, sólo que mejor (una típica esperanza apocalíptica).

A pesar de las dudas de algunos críticos, el testimonio múltiple de fuentes y formas indica convincentemente que el grupo de los Doce fue creado por Jesús durante su ministerio y no es una retrotracción de la Iglesia primitiva a los evangelios. Marcos, Juan y la tradición especial de Lucas hablan de los Doce. Aparte de ello, un dicho Q de Jesús (Mt 19,28 par. confirma que Jesús relacionaba a los Doce con el destino escatológico de

Israel. En el tiempo final, los Doce se sentarían en doce tronos para gobernar o juzgar a las doce tribus de Israel.

Tan fijos eran el nombre y la función de los Doce que, pese a la traición de Judas Iscariote y su subsiguiente salida del grupo, la Iglesia primitiva seguía hablando de la aparición de Jesús resucitado a los Doce (1 Cor 15,5). De hecho, la traición de Judas, uno de los Doce, añade el criterio de dificultad al de testimonio múltiple, como un sólido argumento a favor de la existencia de ese grupo durante el ministerio de Jesús. Además, aunque unos cuantos miembros de los Doce, señaladamente Pedro y los hijos de Zebedeo, fueron dirigentes destacados en la Iglesia jerosolimitana de los primeros tiempos, la mayor parte de esos miembros y los Doce como grupo desaparecieron muy rápidamente después de los sucesos pascuales. La idea de que eran un grupo tan importante y poderoso en la Iglesia primitiva que fueron retrotraídos al ministerio de Jesús en las tradiciones marcana, Q, L, y joánica queda impugnada por la línea de ascenso y descenso que marca su itinerario.

Los Doce desempeñaban diversas funciones durante el ministerio público. Encarnaban de manera bastante continua lo que significaba ser discípulo de Jesús. Y lo que es más importante: constituían un símbolo profético colectivo, que a la vez profetizaba y empezaba a realizar la reunión de las doce tribus en el tiempo final. A mi entender, la realización de esa reunión futura de las tribus fue simbolizada e iniciada adicionalmente por una breve misión dirigida a Israel, que Jesús confió a los Doce (y quizá también a otros discípulos).

El hecho de que la mayor parte de los miembros de los Doce sean poco más que nombres para nosotros refleja la importancia que tenían primordialmente como grupo que simbolizaba el Israel restaurado y no como individuos. Sus apodos, patronímicos o gentilicios apenas nos permiten extraer unos cuantos datos sobre esos hombres. Ni siquiera Judas Iscariote se convierte en individuo hasta la última parte de la narración evangélica, cuando destaca autoexcluyéndose de los Doce por su traición. En cuanto a si Pedro, Santiago y Juan formaron realmente un grupo especial dentro de los Doce durante el ministerio público, es difícil precisarlo. En cualquier caso, sobresalen como los tres miembros de los que se puede decir un poco más. Luego está Pedro, que descuella como lo que los críticos literarios llamarían un personaje "vital", en contraposición a "apagado". Esto podría deberse a que los evangelios conservan más datos sobre su vida –y quizá sobre su carácter– que sobre ningún otro miembro de los Doce. A su vez, ese especial interés por Pedro tendría que ver con el liderazgo que este discípulo ejerció durante el ministerio de Jesús y en los primeros días de la Iglesia.

Y con esto agotamos lo que se puede decir sobre los diversos seguidores de Jesús. Aunque los tres círculos concéntricos no dejan de ser imprecisos, al menos nuestra búsqueda de los seguidores históricos del Jesús histórico nos ha permitido obtener ciertas percepciones. Al contrario de algunas presentaciones actuales de Jesús, hemos llegado a ver que los seguidores no eran una masa amorfa que lo rodeaba. Él mismo quiso distinguir, de los que lo seguían simplemente de manera física (las multitudes), un grupo especial de personas (los discípulos) que se prestaban a seguirlo con una costosa entrega, indicio de profunda adhesión a su mensaje y a su persona. De este círculo, a su vez, eligió a los Doce como un símbolo profético del Israel del tiempo final.

En virtud de estas decisiones, y pese a todos los elementos "carismáticos" de su conducta, Jesús configuró de modo específico su ministerio dotándolo de ciertas estructuras, por vagas e inestables que fueran. Esas estructuras, aunque de ningún modo eran tan complejas como las descritas por los qumranitas, derivaban de la misma preocupación básica que en Qumrán: el Israel escatológico. Los esenios de Qumrán y los discípulos de Jesús, judíos palestinos todos ellos, integraban movimientos religiosos orientados escatológicamente. Dada esta característica, ambos movimientos centraban su interés en el pueblo de Israel, que nunca había sido experimentado históricamente como una masa amorfa ni nunca sería imaginado escatológicamente como tal.

Conviene tener esto en cuenta cuando algunos investigadores de hoy día aplican el adjetivo "igualitario" a Jesús, a menudo sin ofrecer definiciones precisas del término [121]. Si se piensa que Jesús se abría a todos los israelitas, incluidos los recaudadores de impuestos y los pecadores; que compartía alegremente mesa con esos parias sociales y religiosos; que dirigía la buena noticia de su mensaje a los pobres en particular (aunque sin excluir a los ricos bien dispuestos hacia él); que aceptaba mujeres como seguidoras; que no le importaba lo que los poderosos o influyentes pudieran pensar de él o de sus discípulos, y que insistía en que sus discípulos mostrasen amor, compasión y perdón hacia todos, "igualitario" expresa bien el influjo nivelador que habría tenido su mensaje en la sociedad israelita de su época. Pero lo que no puede hacer un investigador actual es retrotraer el pensamiento moderno sobre las clases sociales, la revolución, el igualitarismo utópico y el anarquismo teórico a la mente de un judío palestino del siglo I, para quien Israel siempre había sido y siempre sería, de un modo u otro, una sociedad de orden.

Al parecer, el profeta escatológico al modo de Elías pensaba que tenía algo que hacer respecto al orden de Israel del tiempo final. Significativamente, cuando Jesús instituyó la particular estructura de los Doce para ese futu-

ro Israel, decidió limitarse a supervisar el círculo de los Doce como su fundador, en lugar de hacerse uno de sus miembros o desempeñar la función de jefe o portavoz del grupo como Pedro. En esto adoptaba la misma actitud que los profetas Jeremías y Ezequiel, quienes se distanciaban al hablar a su pueblo, aunque eran israelitas apasionadamente comprometidos con el futuro de Israel. Jesús se mantenía fuera del círculo que había constituido con doce hombres, los cuales encarnaban el Israel que él había sido enviado a reunir. Les dio una estructura, aunque sin integrarse él mismo en ella.

Pero el círculo de los Doce no era el único elemento estructural incipiente que Jesús proporcionó a los que por él habían tomado la senda del discipulado. Como dejé expuesto en el tomo II, Jesús, sin crear una secta separatista, se sirvió de ciertas prácticas distintivas con el fin de crear una identidad para los discípulos que lo seguían [122]. La práctica del bautismo; la no observancia del ayuno voluntario, unida a comidas festivas celebradas con parias de Israel; el rechazo del divorcio (y quizá, del empleo de juramentos y promesas solemnes); la oración especial conocida como "padrenuestro"; las severas exigencias a quienes le seguían literalmente en su ministerio itinerante; la simbolización del Israel escatológico con el círculo interno de los Doce; la misión de los Doce y quizá otros discípulos, dirigida a Israel, son todos elementos estructurales incipientes que distinguían a los discípulos de Jesús claramente de los demás israelitas, aun cuando, con ellos y a través de ellos, su maestro trataba de llegar a todo Israel [123]. Esta orientación a *todo* Israel tenía, indudablemente, cierto sentido igualitario. Ahora bien, como nos recuerda el círculo íntimo de los Doce, así como George Orwell, en una sociedad igualitaria todos son iguales, pero algunos son más iguales que otros. El programa escatológico de Jesús no contemplaba el Israel del futuro, como tampoco el Israel del pasado, totalmente desprovisto de estructura y de orden.

Estas consideraciones sobre elementos estructurales incipientes en el ministerio del Jesús histórico conviene distinguirlas de una cuestión mucho más complicada, que mezcla perspectivas históricas y teológicas: ¿fundó o intentó fundar Jesús una (o: la) Iglesia? Todo intento de responder a esta pregunta debe tener en cuenta los elementos históricos del ministerio público de Jesús que he enumerado antes. Es un hecho que ciertos personajes y prácticas de ese ministerio continuaron en la Iglesia primitiva o llegaron a ser en ella personajes y prácticas importantes. Desde la enseñanza sobre el divorcio hasta el liderazgo de Pedro dentro del grupo de los Doce, existen demasiados nexos entre el ministerio de Jesús y el surgimiento de la Iglesia primitiva como para poder negar toda conexión entre ambas realidades.

Al mismo tiempo, hay que reconocer honradamente los numerosos elementos de discontinuidad. Jesús el judío se dirigía a sus compatriotas

israelitas y trataba de reunir a todo Israel en la comunidad del tiempo final. Al parecer, su idea era que sólo en la consumación de la historia de Israel tendrían los gentiles acceso al reino (véase, p. ej., Mt 8,11-12 par.) [124]. No estaba interesado en crear una secta separatista o un resto santo al estilo de Qumrán, ni envió nunca a sus discípulos en misión formal dirigida a los gentiles [125]. La idea de que su peculiar comunidad religiosa experimentaría un lento proceso de separación de Israel al dirigir una misión a los gentiles en este mundo –con el resultado, a largo plazo, de que su comunidad llegaría a ser predominantemente gentil– no entra para nada en el mensaje ni en la praxis de Jesús.

Por lo que sabemos, el ministerio del Jesús histórico fue condición necesaria para el surgimiento de la Iglesia primitiva, pero no la creó por *sí solo*. El origen inmediato de la Iglesia es la crucifixión de Jesús, la afirmación de algunos seguidores suyos de que resucitó de entre los muertos y se les apareció, más la experiencia de los discípulos de la efusión del Espíritu Santo, desencadenante de una vigorosa misión primero dirigida a Israel y luego, en creciente medida, a los gentiles. De lo anterior se desprende como una obviedad que las afirmaciones de fe, así como las afirmaciones históricas empíricamente comprobables, tienen gran importancia en una descripción de los orígenes de la Iglesia. Necesariamente, por tanto, la cuestión del surgimiento de la Iglesia y de su continuidad –y también discontinuidad– con el ministerio del Jesús histórico rebasa los límites de nuestra búsqueda. Aquí nos ocupamos de los diversos grupos religiosos con los que se relacionó el Jesús histórico durante su ministerio. El nuevo grupo religioso surgido como consecuencia de su muerte y de la fe en su resurrección queda más allá de los limitados horizontes de esta obra [126].

Habiendo estudiado los varios grupos de gente atraída por Jesús y por su visión de lo que el pueblo de Israel estaba llamado a ser, debemos volver ahora la mirada hacia otros grupos y movimientos igualmente de ámbito palestino, pero diferentes de los anteriores en su idea del presente y futuro del pueblo de Israel. Hay que entender a Jesús en relación no sólo con los israelitas que le seguían, sino también con los que no le seguían.

Notas al capítulo 27

[1] Aquí debemos hacer una excepción con respecto al único caso de un cambio de nombre en las listas de los Doce: Tadeo, en las listas de Marcos y Mateo, frente a Judas de Santiago en las listas lucanas. Si este cambio significa que algún miembro original de los Doce salió del grupo durante el ministerio público, las últimas aserciones sobre sus componentes efectuadas en el texto principal no valen para ese individuo. Del mismo modo, tampoco valen para Judas Iscariote.

[2] En cuanto a los resultados negativos de la busqueda de informacion sobre el Jesus historico en el material de Nag Hammadi, vease *Un judio marginal* I, 142 58 Para un examen de posiciones mas favorables a la "autonomia", cuando no a la "independencia" de la tradicion de los dichos ofrecidos en el *Evangelio de Tomas,* vease Robert McL Wilson, "The Gospel of Thomas Reconsidered", en Cacilia Fluck et al (eds), *Divitiae Aegypti* (Martin Krause Festschrift, Wiesbaden, Reichert, 1995) 331-36 Vease tambien James M Robinson / Christoph Neil, "The Lilies of the Field Saying 36 of the *Gospel of Thomas* and Secondary Accretions in Q 12 226-31" *NTS* 47 (2000) 1-25

[3] Para un util resumen de tradiciones sobre Bartolome en el NT y en escritos posteriores, *cf* Michael J Wilkins, "Bartholomew", en *Anchor Bible Dictionary* I, 615 En este articulo solo encuentro discutible el juicio siguiente "No hay motivo para rechazar categoricamente la identificacion [entre Bartolome y Natanael] Lo hay si nos atenemos al principio filosófico elemental de que lo que se afirma gratuitamente puede ser negado gratuitamente Ni siquiera esta claro si el nombre de Bartolome es un patronimico, puesto que, como apunta E P Blair ('Bartholomew', en *IDB* I, 359), en los tiempos neotestamentarios ciertos nombres que tecnicamente podrian ser patronímicos eran utilizados, al parecer, como nombres propios independientes" Ademas, en las listas de los Doce hay otros patronimicos no expresados con el uso de *bar* (en arameo, "hijo"), sino con el caso genitivo griego, que deja sobrentendido el nombre griego υἱος ("hijo") v gr , "Santiago el [hijo] de Zebedeo"

[4] A veces se argumenta que 1) puesto que en Jn 1,45 46 Felipe presenta a Natanael a Jesus, y 2) puesto que en las tres listas de los sinopticos el nombre de Bartolome sigue a Felipe, Bartolome era el patronimico de Natanael Pero 1) en el evangelio de Juan es Andres, no Natanael, quien aparece regularmente asociado con Felipe (1,35-44, 6,5-9, 12,21-22), y 2) la conexión entre Felipe y Bartolome no se conserva en la lista de Hch 1,13

[5] Sobre los distintos personajes llamados Judas en el NT, asi como sobre los intentos de reescribir el nombre en Juan 14,22 como "Judas el Cananeo" o "(Judas) Tomas", vease Brown, *The Gospel According to John* II, 641 Concluye Brown "Ante indicios tan confusos, no es posible pronunciarse [sobre la identidad de Judas en 14,22]"

[6] Respecto al problema de a quien se referia el autor real de la carta de Judas con su empleo de la designacion "Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago", véase Jerome H Neyrey, *2 Peter, Jude* (AB 37C, New York Doubleday, 1993) 44-45

[7] Más material se puede encontrar en Robert D Miller II, "Judas" (referencia 7), en *Anchor Bible Dictionary* III, 1090 La identificacion de Judas con "el Cananeo" o "el Zelota" se encuentra en algunas versiones coptas y latinas antiguas de Jn 14,22, mientras que la identificacion con Tomas aparece en algunas versiones siriacas

[8] Mucho han discutido los criticos sobre el nombre "Lebeo' , que se encuentra en lugar de "Tadeo" o acompañandolo en algunos manuscritos de Marcos y Mateo Se ha elaborado toda clase de teorías sobre equivalencias o sustituciones (relativas a los simples nombres o a los verdaderos personajes historicos), vease, p ej , Taylor, *The Gospel According to St Mark,* 233-34, Davies / Allison, *The Gospel According to St Matthew* II, 156, JoAnnn Ford Watson, "Thaddeus (Person)", en *Anchor Bible Dictionary* VI, 435 En mi opinión "Tadeo" (en si) es la lectura original tanto en Marcos como en Mateo 1) En Mc 3,18, "Lebeo" se encuentra solo en el codice Bezae y en varios manuscritos de la Vetus Latina, tal nombre esta restringido, por tanto, solo a una parte de la llamada tradición textual occidental Con muy buen criterio, el *UBSGNT* (4ª ed) asigna a la lectura "Tadeo" la calificacion de "A" (cierto) 2) En Mt 10,3, las lec-

turas son mas variadas "Tadeo", "Tadeo, llamado Lebeo", "Lebeo, llamado Tadeo", etc Aunque los testimonios textuales son confusos, el *UBSGNT* (4ª ed) atinadamente prefiere "Tadeo" y le asigna la calificacion de "B" (casi cierto) Creo que se puede elaborar un argumento a favor de "Tadeo" a secas partiendo de las conclusiones que hemos alcanzado sobre las fuentes de las listas de los Doce aparte del presente caso, no hay razon para suponer que la lista mateana de los Doce provenga de otra fuente que la lista marcana En consecuencia, a quien se decanta por el simple "Tadeo" en Marcos le es dificil entender que motivo redaccional habria llevado a Mateo, sin tener otra fuente delante, a cambiar "Tadeo" por "Lebeo" Es dificil determinar si "Lebeo" se debe simplemente a un error de copia o si dificultades exegeticas en la conciliacion de las distintas listas neotestamentarias de los Doce llevaron a algunos escribas cristianos a cambiar deliberadamente el nombre Sobre la teoria de que "Lebeo" surgio de un esfuerzo por introducir a Levi en la lista de los Doce ("Lebeo [Lebbaeus]" seria una latinizacion de "Levi"), vease Barnabas Lindars, "Matthew, Levi, Lebbaeus y and the Value of the Western Text" *NTS* 4 (1957-58) 220-22 En todo caso, 'Lebeo' no es original en el texto de Marcos ni en el de Mateo, por eso no tiene importancia para nuestro estudio sobre la existencia historica de los Doce durante el ministerio de Jesus La confusión sobre Lebeo se produjo entre escribas cristianos, no entre judios seguidores de Jesus, ni siquiera entre los primeros judios cristianos

[9] Todo lo que sabemos sobre "Santiago el Menor' esta resumido en un solo versiculo del NT, Mc 15,40, donde se dice que una de las mujeres que estaban a distancia de la cruz de Jesus era Maria, la madre de Santiago el Menor y de Jose' No hay que confundir el Santiago y el Jose mencionados aqui con el Santiago y el Jose presentados como hermanos de Jesus en Mc 6,3 Dadas las percepciones de la critica redaccional y narrativa, cabe preguntarse por que Marcos confiere la designación de "el Menor" al Santiago de 15,40 La unica respuesta razonable es para distinguirlo de otros individuos llamados Santiago ya mencionados en el relato, es decir, Santiago el hijo de Zebedeo y Santiago el hermano de Jesus Dado que Marcos ya ha asignado al segundo una identidad clara e impresionante (hermano de Jesus), ¿cómo suponer que el lector del evangelio de Marcos sepa que el Santiago de 6,3 debe ser identificado con un Santiago cuyo nombre se acompaña, en 15,40, de una designacion totalmente diferente? Y ¿por que habria introducido Marcos una nueva y confusa designacion para la misma persona? Mas bien, con el fin de aclarar al lector que se alude al mismo Santiago en 15,40 que en 6,3, Marcos habria utilizado la expresion 'el hermano de Jesus" en 15,40 o repetido los nombres de los cuatro hermanos como figuran en 6,3 Sobre toda esta cuestion, vease *Un judio marginal* I, 363-65 n 21.

[10] Vease a este respecto John P Meier, *The Vision of Matthew* (Theological Inquiries, New York/Ramsey, NJ/Toronto Paulist, 1979) 23-25.

[11] Sobre esta posibilidad, *cf Un judio marginal* II, 250 n 68, tambien Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St John Volume One* (London Burns & Oates, New York Herder and Herder, 1968) 310-11

[12] En relación con los problemas geograficos y politicos que implica señalar precisamente la Betsaida del NT, véase *Un judio marginal* II, 796-98, 850 n 56, sobre las excavaciones realizadas en Betsaida, *cf* Heinz Wolgang Kuhn / Rami Arav, "The Betsaida Excavations Historical and Archaeological Approaches", en *The Future of Early Christianity* (Helmut Koester Festschrift, Minneapolis Fortress, 1991) 77-106 Puesto que Plinio, en su *Historia natural,* ademas de Eusebio y Jeronimo, al referirse a Betsaida la situan en Galilea, cuando estrictamente hablando estaba junto a esa region pero fuera de ella, en la orilla nordeste del mar de Galilea y un poco al este del rio Jordan, no se puede culpar demasiado severamente a Juan por emplear un modo popular, aunque vago, de indicar esa poblacion Respecto al problema de la tradicion joa-

nica de Betsaida como la ciudad de Pedro frente a la tradicion marcana de Cafarnaun, vease el estudio sobre Pedro en este mismo capitulo

[13] Sobre toda esta cuestion, *cf Un judio marginal* II, 159 75

[14] Cuando se considera que Pedro es raramente asociado con Andres en la tradicion sinoptica despues de la llamada inicial a ambos, y que nunca es relacionado con el en ninguna informacion que conozcamos sobre la Iglesia primitiva, este mismo silencio puede ser el mejor argumento sobre la historicidad de la afirmacion de que Andres estaba conectado con Pedro en la primera llamada que les dirigio Jesus, se entienda esto desde la perspectiva de Mc 1 o de Jn 1 Respecto a Andres, *cf* Dennis R MacDonald, 'Andrew (Person)", en *Anchor Bible Dictionary* I, 242 44 Como señala Peter M Peterson (*Andrew, Brother of Simon Peter His History and Legends* BIvTSup 1, Leiden Brill, 1958] 17 23), la tradicion cristiana oriental que conecta a Pedro con Bizancio (luego Constantinopla) no es anterior al siglo VIII o IX Peterson cree tambien que las referencias a Andres en el evangelio de Juan son legendarias (p 47)

[15] Vease el analisis del relato de Lazaro en *Un judio marginal* II, 917-42, acerca del v 16, *cf* p 925

[16] La cuestion se complica mas aun por el hecho de que, mientras que "Tomas" no era empleado regularmente como nombre propio en hebreo ni arameo, el griego Θωμας se usaba como nombre propio en las regiones de lengua griega Podria ser, como sugiere Brown (*The Gospel According to John* I, 424), que el nombre griego Θωμᾶς, por su parecido al nombre semitico, fuese adoptado por judios en zonas donde hablaban griego

[17] El material de Nag Hammadi sobre Tomas comprende el *Evangelio de Tomas* copto, del siglo II, y el *Libro de Tomas el Atleta,* del siglo III, que reflejan una vision negativa de la materia y de la sexualidad y por eso propugnan un ascetismo radical Los mismos rasgos se encuentran en los *Hechos de Tomas,* libro del siglo III, compuesto originalmente en siriaco Sobre 'la escuela de Tomas', *cf* Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures* (Garden City, NY Doubleday, 1987) 359-65 Que 'Judas Tomas (tambien llamado Didimo)" es hermano gemelo de Jesus se afirma claramente en *TomAlt* 138,7-19, *Hechos de Tomas,* caps 11, 31, 39 Sin embargo, en el mejor de los casos, la idea es insinuada en el *Evangelio de Tomas* copto, que mas bien habla de la identidad 'consustancial' de cada persona salvada (naturalmente, incluido Tomas) con el salvador, puesto que el ser interior de toda persona salvada es divino Un punto interesante aqui es que en la unica obra de 'la escuela de Tomas" que data claramente del siglo II, el *Evangelio de Tomas* copto, Tomas es realmente una figura periferica que no pertenece al material tradicional del libro Introducido como su autor en la frase de comienzo, claramente redaccional, Tomas solo aparece prominentemente en un *logion,* el extenso dicho 13, donde, aunque se menciona tambien a Simon Pedro y Mateo, Tomas es celebrado como el poseedor del conocimiento secreto de la naturaleza de Jesus Este *logion* esta en tension con el inmediatamente anterior, el dicho 12, donde se exalta a Santiago el Justo (el hermano de Jesus) como el jefe de los discipulos despues de haberse ido Jesus Sobre esa tension, vease Gilles Quispel, 'The Gospel of Thomas' and the 'Gospel of the Hebrews'" *NTS* 12 (1965-66) 371 82, esp 380 Por eso el *Evangelio de Tomas* la primera obra apocrifa y de caracter gnostico a la que da titulo el nombre de Tomas, no presenta una tradicion con verdaderas raices en esa persona, ni expresa claramente la idea de que Tomas es hermano gemelo de Jesus Como ya ha quedado señalado, la lectura 'Judas Tomas" en algunos textos siriacos de Jn 14,25 podria tambien reflejar el proceso de desarrollo de la leyenda de Tomas como hermano gemelo de Jesus si el "Judas" mencionado en los textos es entendido como tal hermano Como indica Quispel (*ibid*, p 380), es sorprendente ver a un erudito tan critico

como Helmut Koester ("*Gnomai diaphoroi* The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity" *HTR* 58 [1965] 279-318, esp 296-97) favoreciendo la idea de que el cristianismo llego a Edesa por obra de Tomas, quien, en efecto, era Judas, el hermano gemelo de Jesús Uno se pregunta como es posible mostrarse tan escéptico sobre el Jesus historico y, a la vez, tan crédulo respecto al hermano gemelo de Jesus, Judas Tomas

[18] En cuanto al primer nombre, 'Simon [Σιμων]", era griego y, en la epoca del cambio de era, los judios de lengua griega lo empleaban corrientemente para representar el nombre semitico *Šim'ôn,* de sonido similar La version de los LXX suele ofrecer el nombre semitico en la forma griega Συμεων, aunque algunos libros deuterocanónicos tardíos (Eclesiastico, 1 y 2 Macabeos) emplean la forma nativa griega Σιμων En el NT, la tendencia es justamente la contraria la forma que aparece regularmente es Σιμων, mientras que Συμεων se registra unicamente en libros tardios y solo en referencias al AT o en pasajes que intentan transmitir un tono venerable o semitico Lc 2,25 34, 3,30, Hch 13,1, 15,14, 2 Pe 1,1, Ap 7,7 El hebreo *Šim'ôn* y su transliteracion griega Συμεων son ofrecidos en la mayor parte de las traducciones biblicas como "Simeon", mientras que el griego Σιμων es representado por "Simon" A esta convencion me atengo en mis referencias a Simon el Zelota y Simon Pedro Véase Joseph A Fitzmyer, "Aramaic *Kepha'* and Peter's Name in the New Testament", en Ernest Best / R McL Wilson (eds), *Text and Interpretation* (Matthew Black Festschrift, Cambridge Cambridge University, 1979), 121-32 (= *To Advance the Gospel* [New York Crossroad, 1981] 112-24)

[19] Uno de los mas famosos proponentes de esta idea es S G F Brandon, *Jesus and the Zealots A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (Manchester Manchester University, 1967) Sobre la cuestion global de la relacion de Jesus con la situacion politica en la Palestina judia, veanse los ensayos reunidos en Ernst Bammel / C F D Moule (eds), *Jesus and the Politics of Is Day* (Cambridge Cambridge University, 1984) De especial interes son J P M Sweet, "The Zealots and Jesus", pp 1-9, E Babel, "The Revolution Theory from Reimarus to Brandon", pp 11-68, G M Styler, "Argumentum e silentio", pp 101-7, E Bammel, "The Poor and the Zealots", pp 109-28 En algunos de estos ensayos se nota la falta de una definicion critica y precisa de los zelotas

[20] Sobre este punto, *cf* Morton Smith, "Zealots and Sicarii Their Origins and Relation" *HTR* 64 (1971) 1-19, Shaye J D Cohen, *Josephus in Galilee and Rome* (Columbia Studies in the Classical Tradition 8, Leiden Brill, 1979), id , *From the Maccabees to the Mishnah* (Library of Early Christianity 7, Philadelphia Westminster, 1987) 164-66, vease tambien Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 619 Para una buena vision global de los zelotas y otras facciones involucradas en la primera guerra judia (el gobierno provisional de la aristocracia sacerdotal y laica, los sicarios, los grupos liderados por Juan de Giscala, el grupo de Simon bar Giora), asi como la mas amplia cuestion de los movimientos revolucionarios judios en Palestina, vease David Rhoads, ' Zealots ', en *The Anchor Bible Dictionary* VI, 1043-54, con un util apendice bibliografico Entre los libros clasicos sobre el tema, como representacion de una gran variedad de puntos de vista, cabe citar F J Foakes Jackson / Kirsopp Lake, ' The Zealots", en F J Foakes Jackson / Kirsopp Lake (eds), *The Beginnings of Christianity Part I The Acts of the Apostles Vol I* (Grand Rapids Baker 1979, 1ª ed 1920) 421 25, William R Farmer, *Maccabees, Zealots, y Josephus An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period* (Westport, CT Greenwood, 1973, 1ª ed 1956), Brandon 'Jesus and the Zealots", Oscar Cullmann, *Jesus and the Revolutionaries* (New York Harper & Row, 1970), Martin Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?* (Philadelphia Fortress, 1971), id , *Victory over Violence* (Philadelphia Fortress, 1973) íd , *The Zealots*

(Edinburgh Clark, 1989), David Rhoads, *Israel in Revolution 6-74 CE* (Philadelphia Fortress, 1976), J -Alfred Morin, "Les deux derniers des Douze Simon le Zelote et Judas Iskariôth" *RB* (1973) 332-58, D Hill, 'Jesus and Josephus' 'Messianic Prophets'", en E Best / R McL Wilson (eds), *Text and Interpretation* (Matthew Black Festschrift, Cambridge Cambridge University, 1979) 143-54, Emil Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* 4 vols (edicion revisada y dirigida por Geza Vermes / Fergus Millar / Matthew Black, Edinburgh, 1973-87) II, 606, Sean Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE* (Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 5, Notre Dame, IN University of Notre Dame, Wilmington, DE Glazier, 1980, Tessa Rajak, *Josephus The Historian and His Society* (Philadelphia Fortress, 1983), Richard A Horsley / John S Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs* (Minneapolis Seabury, 1985), Richard A Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (San Francisco Harper Row, 1987), Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea* (Cambridge Cambridge University, 1987), Lester L Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian Volume Two The Roman Period* (Minneapolis Fortress, 1992) 457-59, Monette Bohrmann, *Flavius Josephus, the Zealots and Yavne* (Bern Lang, 1994)

[2] Simeón y Levi, los hijos de Jacob, tambien son mencionados en esta tradicion (*cf* Gn 34,25 31 y la evaluacion negativa de Gn 49,5-7), sobre esto véase William R Farmer, "Zealot", en *IDB,* IV, 936-39 Entre los textos importantes que hacen una referencia explicita al "celo" en los actos violentos de estos heroes, figuran Nm 25,10-13 (Pinjas), Eclo 45,23-24 (Pinjás), 1 Mac 2,54 (Pinjas), 1 Mac 2,15-28 (Matatias), Eclo 48,2 (Elias), *Jub* 30,5-20 (Levi), Jdt 9,2-4 (Simeon)

[22] La muy discutible imagen de Galilea en tiempos de Jesus presentada como una caldera siempre hirviente de exaltacion revolucionaria suele estar conectada con una idea erronea de los zelotas A tal idea se opone Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian,* 208-55, *cf Un judio marginal* I, 294-95

[23] Sobre el "celo" como el de Pinjas y el del Pablo precristiano, vease Martin Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Philadelphia Fortress, 1979) 83-84, Terence L Donaldson, 'Zealot and Convert The Origin of Paul's Christ-Torah Antithesis" *CBQ* 51 (1989) 655-82, Jurgen Becker, *Paul Apostle to the Gentiles* (Louisville Westminster/John Knox, 1993, 1ª ed alemana 1989) 66-69 Un estudio que adolece de saltar demasiado deprisa de las tradiciones sobre el fanatismo en general al movimiento zelota es el de Marck R Fairchild, "Paul's Pre-Christian Zealot Associations A Re-examination of Gal 1,14 y Acts 22,3" *NTS* (1999) 514-32

[24] Respecto a los indicios de que Jesús no rechazaba como comensales a recaudadores de impuestos y pecadores, *cf Un judio marginal* II, 1180-81 n 317

[25] Para una visión panorámica de los problemas conectados con Judas Iscariote, véase Brown, *The Death of the Messiah* II, 1394-1418

[26] Aquí no se puede por menos de recordar la insatisfacción de Boito y Verdi con la escasa motivacion que ofrece Shakespeare para la "traición" de Otelo por Yago Con el fin de solucionar el problema, escribieron para Yago la famosa aria *Credo in un Dio crudel* ("Creo en un Dios cruel"), proporcionando asi un motivo teologico, mas profundo, para la insondable vileza de Yago

[27] Produce perplejidad ver, p ej , el resumen efectuado por Klassen de "Judas in Recent Discussion" dentro de su articulo "Judas", en *Anchor Bible Dictionary* III, 1096 "Las numerosas novelas sobre Judas publicadas en el siglo XX, con sus revisiones del punto de vista tradicional (por no mencionar las peliculas y los musicales en que aparece este personaje), *jalonan la continua busqueda del Judas de la historia"* (la cursiva es mia) Aqui, todo lo erroneo de la moderna busqueda del Jesus historico apa-

rece elevado a la enésima potencia Más extraño aún es el enfoque de Gunther Schwarz (*Jesus und Judas,* 237), que mezcla hipotéticas reconstrucciones arameas con especulación teológica para llegar a una conclusión supuestamente histórica Jesús deseaba morir, controló su muerte hasta el punto de fijar el momento y dio a Judas un determinado papel en la organización de su muerte, papel que Judas desempeñó obedientemente Un buen antídoto contra toda esta imaginación desenfrenada es la sensata y modesta posición de Klauck, *Judas,* 137-46.

[28] Así Gustav Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig Hinrichs, 1898) 42.

[29] Para exámenes y evaluaciones de teorías, *cf* Morin, "Les deux derniers des Douze", 349-58, Albert Ehrmann, "Judas Iscariot and Abba Saqqara"· *JBL* 97 (1978) 572-73, Yoel Arbeitman, "The Suffix of Iscariot": *JBL* 99 (1980) 122-24, Klauck, *Judas,* 40-44; Schwarz, *Jesus und Judas,* 6-12, Klassen, "Judas Iscariot", 1091-92· íd , *Judas,* 32-34; Brown, *The Death of the Messiah* II, 1410-16 Para las dos diferentes grafías de Iscariote, Ἰσκαριώθ e Ἰσκαριώτης, y para variaciones crítico-textuales, véase Klauck, *ibíd* , 40-41, Brown, *ibid* , 1411-13

[30] Véase Brown, *The Death of the Messiah* II, 1414

[31] La tradición textual aparece, sin embargo, muy dividida. No sorprendentemente, el *UBSGNT* (3ª ed) ofrece a la lectura una calificación "C" en cada pasaje, indicando que, a causa de un considerable grado de incertidumbre, la comisión tuvo dificultad en decidir por qué variante optar para el texto. Para argumentos favorables a Ἰσκαριώτου (modificando Σίμωνος, el padre de Judas), véase Metzger, *Textual Commentary* (2ª ed), 184, 204-5 Quizá el mejor argumento en favor de "Iscariote" emparejado con "Simón", y no con "Judas", es que se trata de la lectura más difícil, que invitaría a una rápida corrección de los escribas cristianos Éstos conocían el uso de los evangelios sinópticos· ¿por qué habrían cambiado tres veces en el evangelio de Juan una lectura coincidente con ellos (i e., "Judas Iscariote") para crear una lectura distinta y además inaudita? Es algo que escapa a la comprensión

[32] *Cf Un judío marginal* II, 896-904, similarmente, Rudolf Pesch, *Simon-Petrus Geschichte und geschichtliche Bedeutung der ersten Jungers Jesu Christ* (Papste und Papsttum 15, Stuttgart. Hiersemann, 1980) 36

[33] Otra posibilidad es que la idea de un grupo íntimo de tres sea una retrotracción aderezada de la situación en la Iglesia jerosolimitana de la primera generación, cuando, por algún tiempo, Santiago *el hermano de Jesús,* Cefas (= Pedro) y Juan (el hijo de Zebedeo) eran las "columnas" de la comunidad de Jerusalén (*cf* Gál 2,9), habiendo desaparecido ya Santiago el hijo de Zebedeo, martirizado por Herodes Agripa I (Hch 12,2) En este caso, no solo se habría retrotraído ese trío dirigente cristiano al ministerio público de Jesús, sino que, en el proceso, Santiago el hermano de Jesús habría sido sustituido por Santiago el hijo de Zebedeo cambio necesario, puesto que era sabido que los hermanos de Jesús no creían en él durante el ministerio público Si esta hipótesis (altamente especulativa) fuera cierta, deberíamos pensar que la idea del grupo más íntimo formado por tres discípulos no es un invento de Marcos, sino que ya existía en algunas de las tradiciones que heredó Además, tal hipótesis debilitaría el argumento de Pesch (*Simon-Petrus,* 23) sobre la existencia histórica del grupo de tres durante el ministerio publico, Pesch subraya que Pedro, Santiago (el hijo de Zebedeo) y Juan no funcionaron como grupo dirigente en la Iglesia primitiva

[34] Ciertamente, no hay un testimonio del siglo I para la muerte de Santiago el hijo de Zebedeo, aparte de Hch 12,2 Pero casi todos los recientes comentaristas de Hechos aceptan la historicidad básica del martirio de Santiago por Agripa I, sin poner grandes reparos. Tal aceptación es razonable. El conjunto de Hch 12,1-23, "no carac-

teristicamente lucano en cuanto al estilo , es casi un bloque de texto aislado con respecto al flujo narrativo de Hechos, 'casi podria ser separado del principal hilo narrativo con mayor facilidad que cualquier otro [parrafo]" (Barre, *ATS* I, 568) Esto es todavia mas aplicable a la fugaz referencia a la muerte de Santiago en el v 2 Como anade Barret (p 569), 'cuesta adivinar como afecta al desarrollo de la narracion lucana' la breve noticia de la muerte de Santiago Por eso, muchos coincidirian en admitir que Lucas no invento la referencia a la muerte de Santiago, sino que la heredo de una fuente palestina judeocristiana (*cf* Fitzmyer, *Acts,* 486) Se puede ver que ni el simple hecho del martirio de Santiago ni su posicion en la narracion lucana parecen servir a ningun programa teologico La declaracion del v 2 esta pidiendo a gritos un mayor desarrollo, que, de hecho, obtuvo en antiguas leyendas y sigue recibiendo en la especulacion de los eruditos modernos, vease, p ej , la hipotetica –y, en mi opinion, improbable– reconstruccion del contexto juridico de la ejecucion de Santiago, en Josef Blinzler, "Rechtsgeschichtliches zur Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus (APg xii,2)' *NovT* 5 (1962) 191 206, tambien muy especulativo es el articulo de Oscar Cullmann "Courants multiples dans la communaute primitive A propos du Martyre de Jacques fils de Zebedee' *RSR* 60 (1972) 55-68 Simplemente porque no habia recibido ese desarrollo cuando llego a Lucas, la escueta noticia de Hch 12,2 tiene visos de autenticidad

[35] Sobre las diversas personas llamadas Santiago en el NT y el problema de distinguir unas de otras, vease Donald A Hagner, "James (Person)' , en *Anchor Bible Dictionary* III, 616 18 Hagner (p 617) considera probable que Mateo identifique a la Salome mencionada por Marcos (15,40) entre las mujeres testigos de la crucifixion con la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 27,56) Yo, en cambio, veo aqui un cambio redaccional efectuado conscientemente por el evangelista Para atenuar lo negativo de la imagen de Santiago y Juan en Mc 10,35-45, Mateo, en su relato paralelo, presenta a la madre dirigiendo a Jesus la peticion inicial de que Santiago y Juan se sienten a la derecha e izquierda de Jesus en su reino (Mt 20,20) Una vez introducida esta mujer entre los seguidores de Jesus que lo acompañaban a Jerusalen (y, por tanto, iban a ser testigos de los sucesos pascuales), el evangelista, dada su mente de contable, no deja que quede como un cabo suelto y la coloca al pie de la cruz en lugar de Salome, que no es mencionada en Marcos (ni, naturalmente, en Mateo) antes de la escena del Calvario Toda ulterior especulacion sobre Salome en relacion con Santiago y Juan carece de fundamento

[36] Quiza algunos estudiosos anadirian el redactor final del cuarto evangelio si, como creo probable, no debe ser identificado con el autor de las cartas joanicas Sobre las razones para pensar que Juan el hijo de Zebedeo, el autor del cuarto evangelio, su redactor final y el anonimo discipulo 'al que Jesus amaba' no son una misma persona, vease B W Bacon, 'John and the Pseudo Johns *ZNW* 31 (1932) 132 50, Pierson Parker, ' John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel" *JBL* 81 (1962) 35-43, Brown, *The Community of the Beloved Disciple,* Rudolph Schnackenburg, "Der Junger, den Jesus liebte" (excursus), en *Das Johannesevangelium III Teil* (HTKNT 4/3, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1975) 449 64, Joachim Kugler, *Der Junger den Jesus liebte* (SBB 16, Stuttgart KBW, 1988) 439 48, Brendan Byrne, "Beloved Disciple', en *Anchor Bible Dictionary* I, 658 61 Sobre la cuestion, mas debatida, de la distinta identidad del autor de las cartas joanicas con respecto al autor del cuarto evangelio, vease Raymond E Brown, *The Epistles of John* (AB 30, Garden City, NY Doubleday, 1982) 14-30, 69 115 La distinta identidad del Juan que escribio el libro del Apocalipsis ha sido sostenida ya desde la epoca patristica, ningun estudioso serio de la Biblia lo identificaria hoy dia con los autores del cuarto evangelio o de las cartas de Juan Raymond Collins ("John [Disciple] , en *Anchor Bible Dictionary* III, 883-86), resume bien el actual consenso crítico (p 885) La critica historica ha hecho ver que las

cinco obras [cuarto evangelio, cartas 1, 2 y 3, y Apocalipsis] podrian no haber sido escritas por el mismo autor y que es sumamente improbable que Juan, el hijo de Zebedeo, sea el autor de alguna de ellas" Sobre un intento conservador, de segunda fila, por mantener el vinculo entre Juan el hijo de Zebedeo y el cuarto evangelio, *cf* John A T Robinson, *The Priority of John* (Oak Park, IL Meyer-Stone, 1985) Un enfoque conservador crítico e intelectualmente respetable del evangelio de Juan se puede encontrar en Martin Hengel, *The Johannine Question* (London SCM, Philadelphia Trinity, 1989) Una buena vista panoramica del pensamiento critico y de ideas legendarias que se han generado sobre Juan, el hijo de Zebedeo, a lo largo de los siglos es la de R Alan Culppeper, *John, the Son of Zebedee The Life of a Legend* (Studies on Personalities of the NT, Columbia, SC University of South Carolina, 1994)

[37] Esta es una de las principales cuestiones tratadas en el libro de Wuellner, *The Meaning of "Fishers of Men"*, vease también Culpepper, *John, the Son of Zebedee,* 9-15

[38] El punto debil de esta explicacion reside en que Hechos, el libro que da noticia del martirio de Santiago (12,2), es tambien el unico libro neotestamentario que en su lista de discípulos menciona a Juan antes que a Santiago (1,13)

[39] En lo que sigue dependo del resumen de opiniones ofrecido por Culpepper, *John, de Son of Zebedee,* 38-40

[40] Para un estudio de este problema, con la sugerencia de que se trata de un juego de palabras debido al copista, *cf* Randall Buth, "Mark 3,17 *Boneregem* and Popular Etymology", *JSNT* 10 (1981) 29-33 Soluciones especulativas de este tipo las hay en abundancia Por ejemplo, D R G Beattie aventura la posibilidad de que un *r'm* ("trueno") original fuera mal leido como *r's* por un escriba que penso que la *mem* final era una *samek,* produciendo asi la extraña terminacion *-rges* del nombre griego Vease su "Boanerges A Semiticist's Solution" *Irish Biblical Studies* 5 (1983) 11-13

[41] *Cf* Gustaf Dalman, *Grammatick des judisch-palastinischen Aramaisch* (Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, 1ª ed 1905) 144 n 2, id , *Die Worte Jesu,* 33, 39-40, Bauer, *Worterbuch* (6ª ed), col 287

[42] Betz, "Donnersohne", 41-51

[43] Para argumentos a favor y en contra de la historicidad, *cf* Eino Wilhelms, "Der fremde Exorzist" *ST* 3 (1949) 162-71, Jacques Schlosser, "L'exorciste etranger (*Mc* 9,28 39)" *RevScRel* 56 (1982) 229-39, E A Russell, "A plea for Tolerance (Mk 9 38-40)" *Irish Biblical Studies* 8 (1986) 154-60, Culpepper, *John, the Son of Zebedee,* 41-43 No encuentro convincentes los argumentos a favor de la historicidad propuestos por criticos como Russell 1) Algunos parten de la base de que la Iglesia primitiva no habria creado un relato con una perspectiva tan "liberal" como para abogar por la tolerancia Esto supone una extraña concepción monolitica de la Iglesia de la primera generacion, dificilmente concordante con los debates que traslucen en las cartas paulinas Si hay algo de verdad en la idea de que ciertos dichos de Jesus provienen de profetas cristianos, no cuesta imaginar a algunos de estos profetas defendiendo una posicion "liberal" en el ejercicio de la autoridad carismatica en nombre de Jesus 2) La idea de que un destacado discipulo representase una opinion que luego pudiese rechazar Jesus no es un argumento para la historicidad, tratandose del evangelio de Marcos, donde Jesús reprende regularmente a sus discipulos por su falta de entendimiento 3) Por supuesto, esta pericopa es unica no hay otro relato evangelico donde Juan, el hijo de Zebedeo, actúe como el solo portavoz de los discipulos en un dialogo con Jesus Quiza, entre los argumentos favorables a la historicidad, este es el unico –aunque tenue– que hace dudar Sin embargo, como indica Culpepper (p 43), es posible que el sobrenombre 'hijos del trueno" lo aplicara Jesus a los hijos de Zebedeo en el sentido positivo de vigorosos testigos de su mensaje y que fuera luego interpretado por la Iglesia en

un sentido negativo, psicologico, con referencia al impetuoso celo de los hermanos Como podemos ver por los evangelios apócrifos y Hechos, no todas las leyendas que surgieron sobre los primeros discipulos y los dirigentes de la Iglesia primitiva eran laudatorias o edificantes Por eso, aun reconociendo la imposibilidad de llegar a una certeza, me inclino a pensar que la anecdota sobre el exorcista independiente no se remonta al ministerio del Jesus historico Muchos criticos, sin embargo, se decantan por la historicidad del relato, vease Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichliche Jesu* (Darmstadt Wisenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 1ª ed 1919) 236, Taylor, *The Gospel According to St Mark,* 406, Pesch, *Das Markusevangelium* II, 109, Gundry, *Mark,* 520-21 Para argumentos en contra de la historicidad, vease Bultmann, *Geschichte,* 23-24, Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (MeyerK 1/2, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 1ª ed 1937) 195, Ernst Haenchen, *Der Weg Jesu* (Berlin De Gruyter, ²1968) 327, Hooker, *Mark,* 229 Dibelius (*Formgeschichte* 159 n 2) se muestra dubitativo La idea de que en los vv 38-39 compuso Marcos nuevo material para su discurso sobre el discipulado encuentra apoyo en Harry Fleddermann, "The Discipleship Discourse (Mc 9,33-50)" *CBQ* 43 (1981) 57-75

[44] Para composicion lucana y temas teologicos, *cf* Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 826-27

[45] Culpepper (*John, the Son of Zebedee,* 44) cree que la mala interpretacion del sobrenombre "hijos del trueno" por la Iglesia primitiva (o acaso por Lucas) como una alusion a celo impetuoso condujo a la introduccion de Santiago y Juan en este relato Otro autor que se inclina por la posibilidad de que "Santiago y Juan" sea una adicion secundaria al relato es Marshall, *Luke,* 406 Bultmann (*Geschichte,* 24) cree que todo el relato surgio de la experiencia misionera de la Iglesia primitiva, Grundmann (*Das Evangelium nach Lukas,* 201) reconoce su incertidumbre Josef Ernst (*Das Evangelium nach Lukas* [RNT, Regensburg Pustet, 1977] 317) adopta una especie de postura mediadora el relato se remonta a una experiencia vivida por Jesús durante su ministerio público y por los discipulos antes y despues de Pascua, pero Lucas lo inserto en el "viaje imaginario por Samaria" Ernst (p 318) duda sobre la historicidad del papel de Santiago y Juan en el relato

[46] Vease Bultmann (*Geschichte,* 23), para argumentos a favor de la autencicidad esencial de Mc 10,38 39, *cf* Sanders, *Jesus und Judaism,* 147 Sobre los problemas de interpretacion de la pericopa, vease Georg Braumann, "Leidenkelch und Todestaufe (Mk 10 38f)" *ZNW* 56 (1965) 178-83, Andre Feuillet, "La coupe et le baptême de la passion" *RB* 74 (1967) 356 91, S Legasse, "Approche de l'episode preevangelique des fils de Zebedee (Marc x 35 40 par)' *NTS* 20 (1974) 161-77 En contra de la idea de que Mc 10,35-40 se desarrollo a traves de varias etapas de la tradicion oral, Legasse apunta hacia la estructura quiastica del nucleo del relato sentarse a derecha e izquierda (v 37), beber la copa y ser bautizados con el bautismo que espera a Jesus (v 38), beber la copa y ser bautizados con ese mismo bautismo (v 39), sentarse a derecha e izquierda (v 40) Por eso Legasse cree que la forma oral del relato subyacente a Mc 10,35-40 era una unidad desde el principio

[47] La intencion de Marcos en la referencia a la colocacion a derecha e izquierda de Jesus podria ser ironica, puesto que, como luego resulta, esos son los lugares reservados a los dos ladrones crucificados con Jesus (15,27)

[48] Para una version alternativa del griego eliptico –segun la cual el griego ἀλλ' significa "excepto", no "pero"–, *cf* Gundry, *Mark,* 578 Encuentro la interpretacion de Gundry menos probable en el contexto general De cualquier modo, como apunta Gundry, incluso esta interpretacion deja a Jesus negando tener la autoridad ultima para preparar y asignar los puestos de maximo honor, el verbo pasivo ('ha sido pre-

parado) es un pasivo divino, con el significado de que Dios es quien ha preparado y asignado las distintas recompensas cristologicas

[49] Sobre esto, vease Legasse, Approche", 170 74, Legasse, sin embargo, rechaza la conexion con Mt 19,28 par A mi entender, restringe indebidamente la imagen de Mt 19,28

[50] Dios da a sus santos, i e , a los israelitas fieles, una copa rebosante de bendiciones o de salvacion (p ej , Sal 23,5, 116,13) Los malvados han de beber las heces, la copa de vino que es la ira de Dios (p ej , Sal 11,6, 75,8 [TM 75,9], Is 51,17 22, Jr 25,15, 49,12, Hab 2,15-16) El simbolo de la copa del juicio se encuentra a menudo en la literatura intertestamentaria 1QpHah 11,14-15, 4QpNah 4,6 (aunque fragmentario, su sentido es claro por el contexto amplio), *SalSl* 8,14, 2 *Bar* 13,8, *AntBlib* 50,6 Incluso los buenos tienen que probar la copa de la muerte, *cf TestAb* 1,3 en Recension A 'Pero incluso a el [Abrahan el justo] le llego la amarga copa de la muerte, comun e inexorable, y el imprevisto final de la vida" En el *Martirio y ascension de Isaias* 5,13, encontramos "la copa" empleada como expresion absoluta para referirse al martirio del profeta por el malvado gobernante, pero en esto ha podido actuar la influencia cristiana Sobre el simbolismo de la copa en el AT y el NT, vease J L Kelso, "Cup", en *IDB* I, 748-49

[51] Sobre la imagen de ser anegado o sumergirse, vease, p ej , 2 Sm 22,5 (*cf* Sal 18,4), Sal 69,2-3, Sal 42,7 (TM 42,8) (En la traduccion de Simaco de Sal 69,3 se emplea βαπτιζω para verter el verbo *taba'*, "sumergir") El griego βαπτιζω traduce el hebreo *tabal* en LXX 4 Re 5,14 (= TM 2 Re 5,14) en el sentido literal de sumergirse en agua Utilizado metaforicamente para aludir a la extrema angustia o ruina que abruma a una persona o grupo, encontramos βαπτιζω en LXX Is 21,4 y en Josefo, *G J* 4 3 3 137 En total, βαπτιζω aparece cuatro veces en los LXX, en el sentido literal y metaforico del verbo El uso metaforico de βαπτιζω en el sentido de ser anegado por un aluvion es conocido tambien en la literatura griega pagana, vease, p ej , Diodoro de Sicilia, 1 73 §6, Plutarco, *Galba,* 21 §2 Sin embargo, mas importante para el uso metaforico del termino por Jesus podria haber sido el bautismo que practicaban Juan Bautista y el mismo, junto con el especial titulo de Juan, ο βαπτιστης υ ο βαπτιζων, que probablemente representa una forma participial del arameo *tĕbal* La idea de que, con la imagen del bautismo, quiza el Jesus historico hablaba de los sufrimientos que podian aguardarle tiene apoyo en un testimonio multiple de fuentes Mc 10,38-39 y la tradicion especial L en Lc 12,50 (que, segun se reconoce, muestra indicios de redaccion por parte de Lucas) 'Con bautismo tengo que ser bautizado, ¡y que angustia [o como me agobia este pensamiento] hasta que se cumpla!' Defendiendo la autenticidad de Lc 12,50 escribe Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 271 En favor de una creacion Lucana sobre la base de Mc 10,38 se muestra Helmut Koester, *Synecho",* en *TDNT 7* (1971) 885 n 77, en contra de esta teoria se pronuncia Marshall, *The Gospel of Luke,* 547 48, tambien Legasse, "Approche", 165-70 Interpretar 'copa' y "bautismo' en Mc 10,38 en referencia a los sacramentos cristianos, como hace Braumann (Leidenkelch' , 178 83), es forzar el texto incluso desde la perspectiva del evangelio de Marcos, porque 1) el orden de los simbolos no es el adecuado (el bautismo tiene que preceder a la copa de la eucaristia), 2) no tiene sentido preguntar a los discipulos si *podeis* (δυνασθε) beber la copa y ser bautizados, si se interpretan en referencia a ritos cristianos, estos actos son esenciales para todos los creyentes y no sólo constituyen una prueba especial que unos pocos elegidos pueden ser capaces de soportar, 3) en el uso de "bautismo en Mc 10,38 se lee la idea paulina de unirse a la muerte de Cristo por medio del bautismo cristiano (*cf* p ej , Rom 6,3-5), una idea no expresada en el evangelio de Marcos La posibilidad de una referencia sacramental la contempla mas matizadamente Feuillet, "La coupe", 383-91

[5] Ademas de Mc 10,35-40, en las leyendas puede haber influido la identificacion hecha a veces entre Juan el hijo de Zebedeo y Juan el autor del libro del Apocalipsis, que estuvo desterrado en la isla de Patmos por haber dado testimonio de Jesus (Ap 1,9) Tan confusas y erroneas se vuelven con el paso del tiempo las referencias patristicas y liturgicas a "Juan" que, a veces, Juan el hijo de Zebedeo parece ser confundido con Juan el Bautista Esto muestra palpablemente el peligro de invocar testimonios patristicos de siglos posteriores para determinar lo acontecido historicamente con Juan el hijo de Zebedeo Para un detallado estudio sobre Juan el hijo de Zebedeo en la literatura patristica, vease Culpepper, *John, The Son of Zebedee,* 107-250, una breve refutación de la tradicion patristica sobre el supuesto martirio de Juan se encuentra en Taylor, *The Gospel According to St Mark,* 442, *cf* Feuillet, "La coupe", 360-62 Para un anterior debate sobre la cuestion, vease Eduard Schwartz, "Uber den Tod der Sohne Zebedai", en Karl H Rengstorf (ed), *Johannes und sein Evangelium* (Wege der Forschung 82, Darmstadt Wissenschatfliche Buchgesellschatf, 1973) 202-72, J H Bernard, 'Die Traditionen uber den Tod des Zebedaussohnes Johannes", *ibid*, 273-90, Friedrich Spitta, "Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von E Schwartz uber den Tod der Sohne Zebedai", *ibid*, 291 313 Habiendo replicado a Spitta en "Noch einmal der Tod der Sohne Zebedaei" *ZNW* 11 (1910) 89-104, Schwartz encontró apoyo para su posicion en Johannes Weiss, "Zum Martyrertod der Zebedaiden", *ibid*, 167 Un intento mas reciente de defender la historicidad del martirio de Juan, asi como el de Santiago, basado en un mas que discutible recurso a los dos testigos de Ap 11,3-13, se puede encontrar en Michael Oberweis, "Das Martyrium der Zebedaien in Mk 10 35-40 (Mt 20 20-3) und Offb 11 3-13" *NTS* 44 (1998) 74-92)

[53] El martirio de Esteban se narra en Hch 7,54-60 El de Pablo se insinua en Hch 20,25-38, 21,11 y 2 Tim 4,6-18, se afirma en *1 Clem* 5,1-7, y es sugerido por Ignacio de Antioquia en *IgnRom* 4,1-3 El martirio de Pedro se "profetiza" en Jn 21,18-19 y se afirma o alude a el en los mismos pasajes de *1 Clemente* e Ignacio Sobre este último, vease el comentario de William R Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Hermeneia Philadelphia Fortress, 1985) 176 "Asi pues, la seleccion aqui [en *IgnRom* 4,3] de Pedro y Pablo refleja indudablemente que Ignacio tenia conocimiento de la presencia y el martirio de ambos [Pedro y Pablo] en Roma, hechos que habian aumentado considerablemente el prestigio de la comunidad cristiana de dicha ciudad' Para una opinión mas reservada de este pasaje ignaciano, vease Pheme Perkings, *Peter Apostle for the Whole Church* (Studies on Personalities of the NT, Columbia, SC University of South Carolina, 1994) 138-39 Del martirio de Santiago, el hermano de Jesus, da noticia Josefo, *Ant* 20 9 1 §200 (*cf Un judío marginal* I, 80-82)

[54] Sobre el posible sentido de la metafora de las "columnas", *cf* C. K Barret, "Paul and the 'Pillar' Apostles", en J N Sevenster / W C van Unnik (eds), *Studia Paulina in Honorem Johannis de Zwaan Septuagenarii* (Haarlem Bohn, 1953) 1-19, Gunter Klein, "Galater 2,6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde", en *Rekonstruktion und Interpretation* (BEvT 50, Munchen Kaiser, 1969) 99-128, Ulrich Wilkens, *"Stylos"*, en *TDNT* 7 (1971) 732-36, Roger D Aus, "The Three Pillars and Three Patriarchs A proposal Concerning Gal 2 9" *ZNW* 70 (1979) 252-61 En la teoria de Schwartz ("Uber den Tod", 202 6) se ve el peligro de concluir sin mas que Mc 10,35 40 ha de referirse al martirio y ser un *vaticinium ex eventu* Schwartz arguye que, puesto que Mc 10,35-40 tiene que ser una prediccion despues del hecho, y puesto que, al igual que su hermano Santiago, Juan ha tenido, por tanto, que sufrir el martirio a manos de Herodes Agripa I hacia el año 43 o 44, el Juan mencionado como una de las tres columnas en Gal 2,9 tiene que ser algun otro Juan (!) Contra el razonamiento de Schwartz presentan sus objeciones Bernard, "Die Traditionem', 273-90, y Spitta, "Die neutestamentliche Grundlage", 291-313

[55] Si aceptamos la idea basica de que Jesus se presentaba como un profeta envia do por Dios a Israel, entonces no debemos sorprendernos de que pronunciase profecías sobre individuos y sobre la nacion en conjunto Profetas como Amos, Isaias y Jeremias expresaron un buen numero de profecias concernientes a individuos (v gr, Jeroboan II, Amasias, Ezequias, Shebna, Eliaquin, Pashjur, Ananias y Sedecias) Tambien en el AT se dan casos de profecias luego no cumplidas (p ej, el anuncio de que Jeroboan II moriria a espada, recogido en Am 7,11), al menos total o literalmente, y de intentos posteriores de reinterpretar profecias aparentemente fallidas, tratando de hacerlas coincidir con la historia subsiguiente (v gr, Dan 9,2 24)

[56] Culpepper, *John, the Son of Zebedee,* 40

[5] Es abundante la bibliografia sobre Pedro, tanto en lo referente al personaje histórico como al simbolo teologico Algunas obras que pueden brindar al lector una vision general de los temas y ulterior bibliografia son Oscar Cullmann, *Peter Disciple–Apostle–Martyr* (London SCM, ²1962), Raymond E Brown, Karl P Donfried / John Reumann (eds), *Peter in the New Testament* (Minneapolis Augsburg, New York/Paramus/Toronto Paulist, 1973), Wolfgang Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (BWANT 5/14, Stuttgart Kohlhammer, 1972), Jack Dean Kingsbury, "The Figure of Peter in Matthew's Gospel as a Theological Problem" *JBL* 98 (1979) 67-83, Pesch, *Simon Petrus,* Arthur H Maynard, "The Role of Peter in the Fourth Gospel", *NTS* 30 (1984) 531-48, Rudolf Schnackenburg, "Petrus im Matthausevangelium", en *A cause de l'evangile* (Jacques Dupont Festchrift, LD 123, Paris Cerf, 1985) 107-25, Carsten Peter Thiede, *Simon Peter From Galilee to Rome* (Grand Rapids Academie/Zondervan, 1986), Kevin Quast, *Peter and the Beloved Disciple Figures for a Community in Crisis* (JSNTSup 32, Sheffield, JSOT, 1989), Arthur J Droge, "The Status of Peter in the Fourth Gospel John 18,10-11" *JBL* 109 (1990) 307 11, Arlo J Nau, *Peter in Matthew* (Collegeville, MN Liturgical Press, 1992), Perkins, *Peter,* João Tavares de Lima, *'Tu seras chamado Kephas' Estudo exegetico sobre Pedro no quarto evangelio* (Analecta Gregoriana 265, Serie Facultatis Theologiae, sectio B, 89, Rome Gregorian University, 1994) (Una bibliografia sobre Mt 16,17-19 sera ofrecida mas adelante)

[58] Respecto a la distinción entre 'el Simon historico" y 'el Pedro de la fe", *cf* Pesch, *Simon-Petrus,* 1-8

[59] Para el caminar de Jesus sobre las aguas, vease *Un judio marginal* II, 905-24, para la pesca milagrosa, *ibid*, II, 1036-1058, para la maldicion de la higuera esteril, *ibid*, II, 1011-25, para el pago del impuesto del templo, *ibid*, II, 1006-11, y para la curacion de la suegra de Simon, *ibid*, II, 816 17 Este ultimo relato recibio el juicio de *non liquet* ('no esta claro"), el resto fueron juzgados creaciones de la Iglesia primitiva

[60] Lo que sigue trata de ser una especie de declaracion consensuada, un resumen de lo que la mayor parte de los especialistas aceptarian como historico Se que algunos de ellos impugnan determinados aspectos, por ejemplo, Gunther Klein rechaza la historicidad de la negacion de Jesus por Pedro despues del prendimiento Esas cuestiones las examinare con mayor detalle despues de presentar el resumen

[6] Fitzmyer ("Aramaic *Kepha'* ', 122) comparte la opinion mayoritaria de que 'el empleo de 'Simeon' y 'Simon' [para designar a Pedro en el NT] refleja la conocida costumbre de los judios de la epoca de dar a los niños varones el nombre de un famoso patriarca o personaje del Antiguo Testamento junto con un nombre griego o romano de sonido similar" Teoricamente posible, aunque menos probable, es la idea de que, durante su vida como pescador en el mar de Galilea por los años veinte y treinta del siglo I, Pedro llevase simplemente el nombre semitico "Simeon (*Šim'ôn*) y que el

griego "Simón" fuese introducido para designarlo cuando por primera vez se vertio al griego la narracion evangelica Sobre 'Simon" como nombre corriente entre los judios por la epoca del cambio de era, vease Joseph A Fitzmyer, ' The Name Simon", en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBLSBS 5, Missoula, MT Scholars, 1974) 105-12 Para una lista completa de casos de "Simeon, "Simeon", "Pedro" y "Simon Pedro" en los evangelios, *cf* Pesch, *Simon-Petrus,* 25-27

[62] Que Pedro tenia como ocupacion habitual la pesca es atestiguado directamente solo por la tradicion marcana (Mc 1,16 18, me parece una creacion cristiana el texto de Mt 17,24-27), sin embargo, tal ocupacion encuentra corroboracion indirecta en la imagen de Pedro encabezando la salida a la pesca de Jn 21,1-14 (aunque, ciertamente, en un contexto postpascual) Tambien la ubicacion de la casa de Pedro en Cafarnaun cuenta con el solo testimonio de la tradicion marcana, si bien podria ser reforzado con los actuales descubrimientos arqueologicos Entre quienes aseguran que la casa de Pedro en Cafarnaun ha sido hallada se cuenta Virgilio C Corbo, 'Caper naum (Place) ', en *Anchor Bible Dictionary* I, 866-69, mas cautos en sus respectivos enfoques se muestran Jerome Murphy O Connor, *The Holy Land* (Oxford Oxford University [2]1996) 188 91, Jack Finegan, *The Archeology of the New Testament The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church* (ed rev , Princeton Princeton University, 1992) 107-11, y Leslie J Hoppe, *The Synagogues and Churches of Ancient Palestine* (Collegeville, MN Glazier/Liturgical Press, 1994) 81-89 La presentacion de Pedro como residente en Cafarnaún entra en conflicto con la indicacion hecha de paso en 1,44 de que Betsaida era la ciudad de Pedro y Andres, este problema es resuelto de diferentes modos por diferentes comentaristas, vease, p ej , Brown, *The Gospel According to John* I, 82 Algunos armonizan sugiriendo que Pedro y Andres eran naturales de Betsaida, pero se fueron a vivir a Cafarnaun al casarse Pedro (asi Pesch, *Simon-Petrus* 10-12), otros señalan que, aunque Pedro podria haber vivido en Cafarnaun, su actividad pesquera en la costa norte del mar de Galilea podria haberle inducido a tener una pequeña casa en Betsaida (en la orilla nordeste) y una casa familiar mayor en Cafarnaun (en la orilla noroeste) Este es un asunto menor, carente de importancia para nuestra busqueda Como sucede con el dato de que Jesus era carpintero (Mc 6,3, *cf Un judio marginal* I, 290-96), la mayor parte de los criticos parecen aceptar la idea de que Pedro era pescador y estaba conectado de algun modo con Cafarnaun, pareciendoles procedente pensar que no habia una razon especial que hubiese llevado a inventar estos detalles Podemos subrayar que en Marcos, Q y Juan (Mc 1,12, 2,1, 9,33, Mt 8,5 || Lc 7,1, Mt 11,23 || Lc 10,15, Jn 2,12, 4,46, 6,17 24 59) hay testimonio multiple para la idea de que Cafarnaun era un centro importante en el ministerio galileo de Jesus, ademas, no cabe duda de que la pesca era una actividad principal para la economia de esa poblacion La imagen de Pedro como hombre casado –y que siguio estandolo durante sus actividades misioneras cristianas– encuentra apoyo en un testimonio multiple de fuentes bastante curioso Mc 1,29 31 y 1 Cor 9,5 Por sus conexiones con Betsaida y Cafarnaun, asi como por las exigencias de ocupacion, cabe pensar que Pedro hablase no solo el arameo, sino ademas el griego, en tal caso, el conocimiento de esta segunda lengua le habria sido ciertamente util tambien posteriormente, en sus viajes a Antioquia, Corinto (?) y Roma

[63] Para un repaso de las diferentes tradiciones de la llamada de Pedro, *cf* S O Abogunrin, "The Three Variant Accounts of Peter's Call A Critical and Theological Examination of the Texts" *NTS* 31 (1985) 587-602

[64] En referencia a Jn 1,35 42 utilizo la palabra "llamada" (al discipulado) solo análogamente La mayor parte de las veces, el cap 1 de Juan no describe la perentoria llamada de Jesús a seguirle que encontramos en los sinopticos La unica excepcion es la orden que dirige a Felipe "Sigueme" (Jn 1,43)

[65] Vease *Un judío marginal* II, 159-75 Pesch (*Simon Petrus* 15,19-20) opina que fue Andres quien, despues de recibir el bautismo de Juan, se incorporo al grupo de sus discipulos y asi conocio a Jesus Quiza es cierto el dato del cuarto evangelio de que Andres puso en contacto a Pedro con Jesus, si bien tal encuentro podria haberse producido en Galilea, en vez de a orillas del Jordan

[66] Digo 'al menos en parte' porque hay que dejar un margen a la influencia 1) de la creencia entre los primeros cristianos de que Cristo se habia aparecido primero a Cefas (= Pedro, 1 Cor 15,5, *cf* Lc 24,34) y 2) del liderazgo y actividad misionera de Pedro en la primera generacion cristiana Estos dos factores, mas la actividad redaccional de los evangelistas, son ciertamente la causa de algunas referencias al papel de Pedro como jefe o portavoz, pero hay suficiente testimonio de fuentes para creer en una funcion dirigente desempeñada por el Pedro historico durante el ministerio de Jesus Ahora bien, ¿por que correspondio a Pedro el papel de jefe o portavoz de los discípulos en ese periodo? Uno se queda haciendo conjeturas sobre el caracter de Pedro (con grandes flaquezas y virtudes) o sobre algun nombramiento o designacion por parte de Jesus (lo que cuenta con el apoyo de textos como Mt 16,18-19, Lc 22,31-32, y Jn 1,42, que seran considerados mas adelante)

[67] Como he señalado, un problema capital con respecto al grupo intimo de tres (Pedro, Santiago y Juan) es que esta atestiguado solo por la tradicion marcana (incluidos los pasajes paralelos que dependen de Marcos) y concuerda bien con el 'secreto mesianico" de Marcos Considerados individualmente, los relatos sinopticos que mencionan ese grupo de tres difieren en el grado en que es verificable su historicidad Creo que la resurreccion de la hija de Jairo (Mc 5,21-43 parr) refleja un acontecimiento de la vida de Jesus, *cf Un judío marginal* II, 890 903 En cambio, la transfiguracion de Jesus (Mc 9,2-8 parr) es, por naturaleza, un tipo de experiencia religiosa esoterica cuya historicidad no puede ser comprobada del modo en que nos hemos propuesto para esta busqueda, veanse mis observaciones al respecto en *Un judío marginal* II, 1114 15 n 9 El papel especial de los tres discipulos durante la angustiosa oracion de Jesus en Getsemani (Mc 14,32-42 parr) resulta dificil de sostener desde el punto de vista historico, cuando el mismo Marcos subraya que el trio permanecio dormido durante todo el episodio En cuanto a un grupo intimo de cuatro (Pedro, Santiago, Juan y Andres) favorecidos con una enseñanza especial de Jesus, el unico pasaje que dice algo al respecto es Mc 13,3, donde se enumera a los oyentes del discurso escatologico Muchos criticos consideran que 13,3 es parte de la introduccion redaccional de Marcos al discurso y que, por medio de una inclusion, recuerda la llamada a los cuatro primeros discipulos en el cap 1, aunque Andres aparece citado aqui en ultimo lugar, por ser el nombre añadido al grupo de tres mencionado durante el ministerio publico Es revelador, por ejemplo, que Rudolph Pesch, a pesar de los muchos cambios de opinion entre sus dos grandes estudios del discurso escatologico de Marcos, siga pensando que la mencion de los cuatro discipulos en 13,3 es de origen redaccional, comparese su *Naherwartungen Tradition und Redaction in Mk 13* (Kommentare und Beitrage zum Alten und Neuen Testament, Dusseldorf Patmos, 1968) con su *Markusevangelium* II, 264-318, especialmente 273-75

[68] Documentacion precristiana sobre el significado del vocablo arameo *Kepa* se puede encontrar en varios fragmentos de Qumran 11QtgJob 32,1 (que traduce el hebreo de Job 39,1), 11QtgJob 33,9 (que traduce el hebreo de Job 39,28), 4QEne 4 III 19, 4QEnc 4,3, 4QEna 11 II 8 El nombre femenino griego πετρα significa 'roca grande y solida Estrictamente hablando, por tanto, hay que distinguir en cuanto al significado entre πετρος y πετρα, sin embargo, algunos especialistas afirman que ambas palabras eran utilizadas de modo intercambiable Entre los que sostienen esta posicion se halla Cullmann, *'Petra'*, en *TDNT* 6 (1969) 95-99, *cf* Fitzmyer, 'Aramaic

Kepha ', 121-32, esp 131, y, enfaticamente, Crys C Caragounis, *Peter and the Rock* P (BZNW 58, Berlin/New York De Gruyter, 1989) 9-16 Pero Peter Lampe, a modo de correccion, señala que el uso de πετρος en el sentido de "roca" no era tan habitual en el griego antiguo, véase su 'Das Spiel mit Patrusnamen–Matt XVI 18" *NTS* 25 (1979-69) 227-45, esp 240-41, vease tambien Pesch, *Simon-Petrus,* 27-34 (notablemente influido por Lampe) En cuanto al empleo de estas palabras como nombres propios, Fitzmyer ("Aramaic *Kepha'* ", 127-30) habla de un *kp'* contenido en un papiro arameo procedente de Elefantina, en Egipto, que data de finales del siglo V a C Fitzmyer sostiene con conviccion que tal palabra es utilizada en ese texto como un nombre propio arameo, si bien reconoce que no todos sus colegas comparten tal idea Mas concretamente, hasta ahora no se ha documentado ningun caso de *Kēpā'* como nombre propio arameo para varon en la Palestina de la epoca del cambio de era En cuanto a πετρος, a pesar de las razones de Caragounis (*Peter and the Rock,* 17-25), ningun indicio inequivoco sobre su uso como nombre propio de varón puede ser datado hasta la primera mitad del siglo I d C Para criticas de las posiciones de Caragounis, veanse las reseñas de su libro por Gerard Claudel (*Bib* 71 [1990] 570-76) y John P Meier (*CBQ* 53 [1991] 492-93.)

[69] Como veremos, el sentido preciso de "Tú eres Pedro" en Mt 16,18 (¿asignación de un nuevo nombre o interpretación de un nombre ya utilizado?) esta en discusion Tambien Lc 6,14 declara que Jesus confirio el nombre de Pedro a Simon, pero aqui Lucas depende de Marcos, mientras que Mt 16,18 y Jn 1,42 son tradiciones independientes Sobre el nombre de Pedro en sus varias formas, véase Cullmann, *"Petra* , 95-99, *"Petros, Kēphas", ibid* , 100-1012, J K Elliot, *"Kephas Simon Petros ho Petros* An Examination of New Testament Usage" *NovT* 14 (1972) 241-56, Fitzmyer, "Aramaic *Kepha'* ", 121-32, Caragounis, *Peter and the Rock,* Timothy Wiarda, "Simon, Jesus of Nazareth, Son of Jonah, Son of John Realistic Detail in the Gospels and Acts' *NTS* 40 (1994) 196-209

[70] Sobre el problema critico-textual conectado con Simeon (otra lectura Simon) en 2 Pe 1,1, *cf* Metzger, *Textual Commentary* (2ª ed), 629 Junto con Fitzmyer ("Aramaic *Kepha'* ", 122 n 4), yo no creo que, en Hch 15,14, Lucas quiera referirse a algun otro Simeon (p ej , Simeon llamado Niger, de Hch 13,1) La conjetura de que la fuente aludia a otro Simeon, quiza a Simeón Niger, pero que Lucas interpreto la frase como referida a Simon Pedro, es propuesta por Fitzmyer en su articulo "Acts of the Apostles", en *JBC,* II 195 75§, *cf* Paul J Achtemeier, "An Elusive Unity Paul, Acts, and the Early Church" *CBQ* 48 (1986) 1-26 Aunque esto es posible, creo mas verosimil que la aparición del nombre semitico precisamente en labios de Santiago es probablemente una opcion estilistica adoptada conscientemente por Lucas, en su deseo de dar cierto sabor semítico o de "Sagrada Biblia" al discurso de Santiago, *cf* Richard J Dillon, "Acts of the Apostles", en *NJBC,* 752 §83

[71] Algunos criticos tienden a incluir en el testimonio multiple lo que ellos juzgan un relato de la pasion lucano independiente Las consideraciones criticas sobre Lc 22,31 32 y la tradición de la negacion de Jesus por Pedro seran tratadas despues detenidamente

[72] Sobre la tradicion del martirio, vease Perkings, *Peter,* 138-39, 38 En cuanto a la conexión de Pedro con Roma y la cuestion de las excavaciones bajo la basilica de San Pedro, véase Jocelyn Toynbee / John Perkings, *The Shrine of St Peter and the Vatican Excavations* (New York Pantheon, 1957), Erick Dinkler, "Die Petrus-Rom-Frage Ein Forschungsbericht" *TRu* 25 (1959) 189-230, 289-335, 27 (1961) 33-64, Margherita Guarducci, *The tradition of Peter in the Vatican in the Light of History and Archaeology* (Vatican City Vatican Polyglot Press, 1963), Daniel W O'Connor, *Peter in Rome* (New York Columbia University, 1969), Engelbert Kirschbaum, *Die Graber*

der Apostelfursten St Peter und St Paul in Rom (Frankfurt Societats-Verlag, 1974), Pesch, *Simon-Petrus,* 113-34, John E Walsh, *The Bones of St Peter* (Garden City, NY Doubleday, 1982)

[73] Respecto a paralelos con relatos veterotestamentarios y judios en que un cambio de nombre significa una llamada a desempeñar un nuevo papel en la historia de la salvación (p ej , Abran y Abrahan, Jacob e Israel, Sarai y Sara), vease Pesch, *Simon-Petrus,* 28, *cf* Tavares de Lima, *"Tu serás chamado Kōphas",* 67-72 Los paralelos con los relatos sobre Abran, Sarai y otros personajes que cambian de nombre en el Génesis indican que el narrador entiende que Simon pasa a llamarse Cefas/Pedro desde el momento en que Jesus anuncia el nuevo nombre

[74] *Cf* Lc 24,34, donde "Simon" es empleado por los discípulos después de los sucesos pascuales, en lo que parece una fórmula kerigmatica primitiva Sobre las tendencias redaccionales de cada evangelista en su empleo de "Simon", "Pedro" y "Cefas", vease Elliott, *"Kēphas",* 241-56, aunque las opiniones de este autor respecto a las relaciones sinopticas y sus juicios crítico-textuales no gozarian de aceptación general

[75] Digo "regularmente" porque hay alguna excepcion En la última cena lucana, una vez que Jesús ha advertido de la crisis inminente precediendo ese anuncio con un "Simón, Simón' (Lc 22,31), procede a predecir la negacion del discipulo, empleando el vocativo "Pedro" (22,34) Muchos criticos ven aqui un indicio de que se han utilizado fuentes distintas, pero tal deduccion no deja de ser discutible El texto de Lc 22,31-34 sirve de objecion contra la idea de que el uso de "Simon" por "Pedro" en los últimos capitulos de los evangelios tiene necesariamente la connotacion de que Pedro no ha llegado a ser un verdadero discipulo

[76] Para un examen de opiniones de exegetas de las diversas epocas, véase Joseph Ludwig, *Die Primatworte Mt 16,18 19 in der altkirlichen Exegese* (NTAbh Band 19, Heft 4, Munster Aschendorff, 1952), Franz Obrist, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16,18f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre* (NTAbh Band 21, Heft 3/4, Munster, Aschendorf, 1961), Joseph A Burgess, *A History of the Exegesis of Matthew 16 17-19 from 1781 to 1965* (Ann Arbor, MI Edwards Brothers, 1976) Para una muestra de enfoques actuales, vease Anton Vogtle, "Messiasbekenntnis und Petrusverheissung Zur Komposition Mt 16,13-23 par " *BZ* 1 (1957) 252-72, id , "Zum Problem der Herkunft von 'Mt 16,17-19'", en Paul Hoffmann et al (eds), *Orienterung an Jesus* (Josef Schmidt Festschrift, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1973) 372-93, Oscar Cullmann, "L'apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu", en A J B Higgins (ed), *New Testament Essays* (T W Manson Memorial, Manchester Manchester University, 1959) 94-105, Johannes Ringger, "Das Felsenwort", en Maximilian Roesle / Oscar Cullmann (eds), *Begegnung der Christen* (Otto Karrer Festschrift, Stuttgart Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt Knecht, 1959) 271-347, Josef Schmidt, "Petrus 'der Fels' un die Petrusgestalt der Urgemeinde", *ibíd* , 347-59, André Legault, "L'authenticite de Mt 16 17-19 et le silence de Marc et de Luc", en *L'Eglise dans la Bible* (Studia 13, Bruges Desclee de Brouwer, 1962) 35-52, Ernst Haenchen, "Die Komposition von Mk VII 27-IX 1 und par ". *NovT* 6 (1963) 81-109, Kenneth L Carroll, "'Thou Art Peter'" *NovT* 6 (1963) 268-76, Robert H Gundry, "The Narrative Framework of Matthew XVI 17-19" *NovT* 7 (1964) 1-9, Jacques Dupont, "La revelation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt 16,17) et de Paul (Ga 1,16)" *RSR* 52 (1964) 411-20, François Refoule, "Primaute de Pierre dans les evangiles" *RevSCRel* 38 (1964) 1-41, Erich Dinkler, "Petrusbekentnis und Satanswort Das Problem der Messianitat Jesu", en *Zeit und Geschichte* (Rudolf Bultmann Festschrift, Tubingen Mohr [Siebeck] 1964) 127-53, Reinhart Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthausevangelium* (BEvT 33, Munchen Kaiser, [2]1966) 59-64, Brown et al , *Peter in the New Testament,* 83-101,

Andre Feuillet, "'Chercher a persuader Dieu' (Ga 1 10a) Le début de l'Epître aux Galates et la scene mattheenne de Cesaree de Philippe" *NovT* 12 (1970) 350-60, Gunther Bornkamm, "The Authority to 'Bind' and 'Loose in the Church in Matthew's Gospel", en Dikran Hadidian et al (eds), *Jesus and Man's Hope,* 2 vols (Pittsburgh Pittsburgh Theological Seminary, 1970, 1971) I, 37-50, Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (FRLANT 82, Gottingen Vandenhoeck & Ruprech, 1971) 201-6, Paul Hoffmann, "Der Petrus-Primat im Matthausevangelium", en Joachim Gnilka (ed), *Neues Testament und Kirche* (Rudolf Schnackenburg Festschrift, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1974) 94-114, Max Wilcox, "Peter and the Rock A Fresh Look at Matthew XVI 17-19" *NTS* 22 (1975-76) 73-88 Christoph Kahler, "Zur Form- und Traditionsgeschichte von Matth XVI 17-19" *NTS* 23 (1976-77) 36-58, Franz Mussner, *Petrus und Paulus–Pole der Einheit* (QD 76, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1976) 11-22, Ferdinand Hahn, "Die Petrusverheissung Mt 16,18f", en Karl Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (Wege der Forschung 189, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977) 343-71, John P Meier, *The Vision of Matthew* (Theological Inquiries, New York/Ramsey/Toronto Paulist, 1979) 106-21, Lampe, "Das Spiel", J -M van Cangh / M van Esbroeck, "La primaute de Pierre (Mt 16,16-19) et son contexte judaique" *RTL* 11 (1980) 310-24, Stephen Gero, "The Gates or the Bars of Hades? A Note on Matthew 16 18" *NTS* 27 (1981) 411-14 M -A Chevallier, "'Tu es Pierre, tu es le nouvel Abraham' (Mt 16/18)" *ETR* 57 (1982) 375-87, J Duncan / M Derret, "Binding and Loosing (Matt 16 19, 18 18, John 29[*sic*] 23" *JBJ* 102 (1983) 112-17, Bernard P Robinson, 'Peter and His Successors Tradition and Redaction in Matthew 16 17-19", en *A cause de l'evangile* (Jacques Dupont Festschrift, LD 123, Paris Cerf, 1985) 91-105, Richard H Hiers, "'Binding' and 'Loosing' The Matthean Authorizations" *JBL* 104 (1985) 233-50, Herbert W Basser, "Derrett's 'Binding' Reopened" *JBL* 104 (1985) 297-300, Augustine Stock, "Is Matthew's Presentation of Peter Ironic?" *BTB* 17 (1987) 64-69, Joachim Gnilka, "'Tu es, Petrus ' Die Petrus-Verheissung in Mt 16,17-19" *MTZ* 38 (1987) 3-17, P Grelot, "'Sur cette pierre je bâtirei mon Eglise (Mt 16,18b)" *NRT* 109 (1987) 641-59, Gérard Claudel, *La confession de Pierre* (EBib n s 10, Paris Gabalda, 1988), Joel Marcus, "The Gates of Hades and the Keys of the Kingdom (Matt 16 18-19)" *CBQ* 50 (1988) 443-55, Hildebrecht Hommel, "Die Tore des Hades" *ZNW* 80 (1989) 124-25, Caragounis, *Peter and the Rock,* 61-119, Davies / Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* II, 602-52, Ulrich Luz, "Das Primatwort Matthaus 16 17-19 aus wirkungsgeschichtlicher Sicht" *NTS* 37 (1991) 415-33, A del Agua, "Deras narrativo del sobrenombre de 'Pedro' en el conjunto de Mt 16,17-19" *Salmanticensis* 39 (1992) 11-33, François Refoule, "La parallèle Matthieu 16/16-17–Galates 1/15-16 reexamine" *ETR* 67 (1992) 161-75, Christian Grappe, "Mt 16,17-19 et le recit de la Passion" *RHPR* 72 (1992) 33-40

En este examen inicial, trato Mt 16,17-19 como una unidad, tal cual figura ahora en el evangelio de Mateo Esto no supone emitir un juicio previo sobre la cuestion de si las distintas frases de la unidad proceden del mismo estrato de tradicion o tienen orígenes diferentes Cabe la posibilidad, por ejemplo, de que el final del v 16, la totalidad del 17 y el comienzo del 18 sean adiciones redaccionales con las que Mateo habria tratado de crear un puente entre el relato marcano de la confesion de Pedro y la promesa especial hecha a este discipulo, promesa que procede de una tradición sobre una aparicion de Jesus despues de la resurreccion, acerca de esto, *cf* Vogtle, "Zum Problem", 372-91

[77] Cuando, con referencia a la declaracion de Pedro en Mc 8,29, utilizamos expresiones como "profesion" o "confesion' de fe en Jesus debemos tener cuidado de no introducir en las palabras el sentido posterior de formulas credales cristianas En el contexto de una búsqueda del Jesus historico, una expresion como "fe en Jesús" debe

ser entendida en sentido análogo al de la declaracion recogida en 1QpHab 8,1-3 de que los qumranitas ponen su fe o confianza en el Maestro de Justicia "Los legisladores de la casa de Juda, a los que Dios librara de la casa del juicio por su trabajo y por su fe [o fidelidad o confianza] en el Maestro de Justicia' En otras palabras, los qumranitas aceptaban al Maestro de Justicia como el maestro legitimo, aprobado por Dios, que enseñaba la interpretacion verdadera, escatologica de la Tora y los Profetas En este sentido, mostraban "su fe en el Maestro de Justicia' (*ĕmunatam bĕmôreh hassedeq*) Similarmente, se podria decir que los discipulos "creian en Jesus' en el sentido de que aceptaban su proclamacion del reino de Dios, presente aunque aun por venir, y por eso lo aceptaban como el profeta al estilo de Elias del tiempo final, designado para reunir y restaurar Israel

[78] Como en otros pasajes, creo que Juan representa en este caso una fuente independiente de los sinopticos Sobre la opinion de que Juan depende aqui de la redac cion lucana del relato de la confesion de Pedro, vease Pesch, *Simon Petrus,* 37 Pesch (*ibid*, 37-40) sostiene la historicidad de la confesion de Jesus como Mesias por Pedro, en la region de Cesarea de Filipo, tal como es descrita en Mc 8,27-30, a mi modo de ver, Pesch nunca ofrece razones suficientes para defender a ultranza la historicidad del relato marcano Vease tambien Tavares de Lima, *'Tu seras chamado Kephas",* 128-33

[79] En favor de la autenticidad (aunque en diversos momentos de la vida de Jesus) se pronuncian, p ej , Cullmann, *Peter,* 165-217 (en la ultima cena), Gundry, "The Narrative Framework", 1 9 (contra la teoria de Cullmann de la ultima cena) Para una hipotetica retroversion aramea de Mt 16,16 19, vease Grelot, 'Lorigine', 98 Sin embargo, Grelot cree que la forma completa de esta unidad tradicional entraba en el marco de una aparicion de Jesus resucitado a Pedro No todos estan de acuerdo con la opinion de que en Mt 16,17-19 hay muchos arameismos y de que al texto griego actual subyace el original semitico Sobre esto, *cf* Kahler, "Zur Form-und Traditionsgeschichte', 38-43, tambien el sugiere una aparicion postpascual como marco narrativo original

[80] Pesch (*Simon-Petrus,* 29-32), que prefiere 'piedra' como significado original del nombre Πετρος, conjetura que Jesus veia a Pedro como una piedra preciosa, ya fuera en el sentido de primera piedra, piedra angular o piedra decorativa, dentro de la estructura que habia creado, es decir, el circulo de los Doce, que a su vez era simbolo de las doce tribus de Israel restauradas

[8] Conviene quitar precision a esta cifra con "unas', porque hay lecturas variantes Debemos recordar tambien que, para ciertos libros de los LXX (v gr , Judit, 1 Macabeos), carecemos de original hebreo

[82] Sobre esto, vease Jeremias, *New Testament Theology,* 168 Otros pasajes relevantes de Qumran que emplean metaforas similares son 4QFlor 1,6, 1 QH 6,24-26, vease Gnilka, "'Tu es, Petrus'", 12-13

[83] Probablemente, la referencia al Hades es ante todo al poder de la muerte, pero, por la época del cambio de era, el reino de la muerte y el reino del pecado o del mal se hallaban a veces entrelazados en la escatologia judia y cristiana Vease, p ej , Lc 10,15, 16,23, Ap 20,13-15, *cf* Josefo, *Ant* 18 1 3 §14 Con todas las sutiles distinciones que hagamos entre pecado y muerte, Pablo en particular (*cf* p ej , Rom 5 8) y los primeros cristianos en general veian el pecado y la muerte como poderes destructivos que Dios derrotaria en el tiempo final

[84] Vease Gnilka, "Tu es, Petrus'", 12

[85] En los pocos lugares del NT donde la palabra εκκλησια tiene otro sentido, el texto correspondiente suele citar un pasaje del AT o aludir a el (v gr Hch 7,38, Heb

2,12) y apunta tipologicamente a la Iglesia cristiana Es muy raro el sentido de una agrupacion puramente secular o politica (vease el caso especial de Hch 19,32 39 40)

[86] Esto sigue siendo valido tras considerar los famosos paralelos de las reglas disciplinarias de Qumran (1QS 5 24 6,1, CD [MS A] 9,2-8, *cf* 5Q12) Mt 18,15-17, como los pasajes de Qumran, supone una comunidad local organizada con procedimientos claros para disciplinar a los miembros recalcitrantes Esto refleja la situacion de las comunidades locales en la Iglesia cristiana primitiva, no un grupo de discipulos itinerantes en interaccion directa con un itinerante Jesus Sobre los paralelos de Qumran para este texto mateano, *cf* Joachim Gnilka, 'Die Kirche des Matthaus un die Gemeinde von Qumram' *BZ* 7 (1963) 43-63, W D Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge Cambridge University, 1966) 221-24

[8] Aunque, obviamente, Jn 20,23 y 21,15-17 proceden de la tradicion joanica, aqui hay un tipo atenuado de testimonio multiple, en la medida en que Jn 20,23 representa la mano y la mente del evangelista (ningun papel especial para Pedro en las apariciones postpascuales), mientras que Jn 21,15-17 procede de la mano y la mente del redactor final, que parece mejor dispuesto a otorgar una funcion pastoral a Pedro despues de la resurreccion de Jesus

[88] Aunque no se menciona explicitamente a Pedro como presente en esta aparicion postpascual, la declaracion del versiculo siguiente (20,24) subraya que "Tomas, *uno de los Doce* no estaba *con ellos* cuando se les aparecio Jesus" La inferencia natural es que, puesto que Tomas es mencionado como el miembro de los Doce que faltaba del grupo de discipulos en el momento de la aparicion de Jesus, se supone que Pedro estaba presente en el grupo

[89] Para diversas explicaciones sobre la diferencia en los patronimicos entre Mt 16,17 y Jn 21,15-17, vease Davies / Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* II, 622, Elliot, *"Kephas"*, 244 (quien considera que Jonas es original), Claudel, *La confession,* 327 30 (quien considera que Juan es original) En mi opinion, la explicacion mas probable de la diferencia es que, durante decenios de tradicion oral, el nombre original del padre de Pedro, ya fuera Jonas (*yônâ*) o Juan (*yôhanan*), acabo cambiado de forma no deliberada en la comunidad mateana o en la joanica Tal confusion no es una simple posibilidad teorica los manuscritos de los LXX intercambian a veces los dos nombres (*cf*, p ej , LXX 1 Cr 26,3) No hay modo de conocer que forma del nombre es historicamente correcta, si bien la rareza de Jonas como nombre propio por la epoca del cambio de era podria hacer pensar que el nombre original era Juan y que luego Mateo (o su tradicion especial) lo cambio a Jonas con fines teologicos (p ej , el signo de Jonas de Mt 12,39 y 16,4, la funcion de Pedro como verdadero profeta, o el poco entusiasmo inicial de Jonas y de Pedro por ir a los gentiles [Jonas 1,1 3, Hch 10], vease Joachim Jeremias, *"Ionas"*, en *TDNT* 3 (1965) 406-10 Entre otras teorias –en mi opinion, menos verosimiles– cabe enumerar las siguientes 1) Pedro habia sido un zelota, bar-Jonas procede de una palabra acadia para "terrorista" 2) La tradicion de la comunidad joanica cambio el nombre original de Jonas (no muy corriente en la epoca) por el mas comun y popular de Juan 3) El cambio se produjo involuntariamente y fue causado por lo frecuente que 'Juan" era en la epoca

[90] Vease *Un judio marginal* II, 899-901 Que Mt 16,17-19 es un dicho postpascual constituye uno de los puntos basicos que integran lo que Luz ("Das Primatwort", 415) considera el actual consenso critico entre exegetas protestantes y catolicos

[9] Sobre la cuestion de posibles contactos entre Gál 1,15-16 y Mt 16,17-19, *cf* Dupont, "La revelation", 411-20, Refoule, "Primauté", 1-41, Feuillet, "'Chercher'" 350 60 No creo probable que ninguno de ambos pasajes sea dependiente del otro, me parece, mas bien, que una experiencia similar en el cristianismo de la primera genera-

ción ha suscitado unos conceptos y un lenguaje similares Con todo, no hay que pasar por alto las similitudes ni las diferencias· p ej , la expresión "carne y sangre" no funciona exactamente igual en Gal 1,16 que en Mt 16,17

[92] Tanto en la forma como en la sustancia, Mt 16,17-19 se asemeja a varias tradiciones judías que tratan sobre una revelación otorgada a un vidente apocalíptico, lo cual es ciertamente un modo en que un judío palestino del siglo I podría haber interpretado la tradición de una aparición de Jesus resucitado Sobre esto, *cf* Kahler, "Zur Form- und Traditionsgeschichte", 46-55, enumera como ejemplos de bienaventuranzas dirigidas a receptores de una revelación *4 Esd* 10,57, *José y Asenet* 16,14, *3 Hen* 4,9; *Memar Marqa* 2 §9 *Evangelio de Bartolomé* 1 §8, *Apocalipsis de Pablo, Pistis Sophia, y* el *Apocalipsis de María* etiópico Véase también George W E Nickelsburg, "Enoch, Levi, and Peter Recipients of Revelation in Upper Galileee" *JBL* 100 (1981) 575-600

[93] Por esta decisión exegética no incluyo aquí un estudio detallado de muchos asuntos que son objeto de debate y se refieren a elementos individuales de Mt 16,17-19 p ej , si el propio Pedro (y no su confesión, su fe o, quizá, Jesús mismo) es identificado como la piedra sobre la que Jesús construirá su Iglesia, si esa "ella" contra la que las puertas del infierno no podran prevalecer es la piedra o la Iglesia, y si el poder de atar y desatar se refiere principalmente a la enseñanza con autoridad, al poder de excomulgar de la comunidad o de admitir en su seno, o a alguna otra función (p ej., practicar exorcismos) Estas y muchas otras cuestiones, aunque importantes para una completa exégesis del pasaje, dejan de tener importancia para nuestra investigación desde el momento en que decidimos que no proceden del ministerio público

Si hubiera de resumir mi opinión sobre las controversias relativas Simón/Cefas/Pedro, favoreceria las siguientes tesis·

1 Durante el ministerio público, Simón llevaba ya su segundo nombre o apodo arameo, *Kēpā'* ("roca"), nombre probablemente conferido por Jesús Hasta donde podemos saber, *Kēpā'* no se utilizaba de manera habitual como nombre de varón judío en la Palestina de los tiempos de Jesús

2 En los primeros días de la Iglesia, al arameo *Kēpā'* se le dio la forma griega correspondiente añadiendo una "sigma" y creando así Κηφᾶς, un nombre griego de la primera declinación

3 También en los primeros tiempos (a juzgar por el testimonio multiple de Pablo y las tradiciones premarcana y prejoánica), la forma transliterada Κηφᾶς fue vertida al griego, de lo cual resultó el nombre Πετρος Aunque la forma femenina Πετρα ("roca") habría constituido una traducción mas natural de *Kēpā'*, se consideró la forma masculina πετρος (en ocasiones equivalente a "roca", pero más a menudo con el significado de "piedra") mas adecuada para nombre de varón Otra vez nos encontramos con que, hasta donde podemos saber, πέτρος no era una palabra utilizada frecuentemente como nombre propio en la primera mitad del siglo I d C

4 A diferencia de *Boanerges,* el sobrenombre arameo aplicado a los hijos de Zebedeo, el apelativo de Pedro parecia revestir gran importancia Tambien a diferencia de *Boanerges, Kēpā'* era recordado y utilizado en el segundo tercio y a finales del siglo I (desde Pablo hasta Juan), y su significado se consideraba de tal relevancia que la palabra *Kēpā'* no sólo era transliterada, sino también traducida al griego como Πέτρος, nombre que con el tiempo se convirtió en la forma corriente de referirse a Simón entre los cristianos de lengua griega

5 A través de Mt 16,18 se percibe que al menos algunos cristianos veian un significado teologico en el nombre de Pedro

6 Aunque se ha sobrevalorado el considerable número de semitismos presentes en Mt 16,17 19, al menos parte de esos versículos se remonta a una tradición aramea Una posible retroversión de la importante declaración sobre Pedro de 16,18 sería *antah hû kepa wê'al kepa den ebnêh qĕhalî* Según esta retroversión, en el original arameo se daba un doble uso de *Kepa'* para aludir a la persona llamada 'Roca' (i e , Simon) y la roca sobre la que Jesus iba a construir su Iglesia Así, la segunda aparición de *Kepa* en la frase haría referencia a la primera del modo mas natural

7 Este es probablemente el modo en que fue entendida la declaración por el traductor (o traductores) al griego de la tradición aramea Sin embargo, a causa de la dificultad representada por los diferentes generos de πετρος y πετρα, como se ha señalado en el punto 3) –y quiza porque Ρετρος como nombre griego de Simon era ya una realidad en la Iglesia–, la versión griega de Mt 16,18 conservo la sustancia del juego de palabras de una forma ligeramente atenuada jugando con Ρετρος (nuevo nombre de Simon) / πετρα (nombre comun)

[94] Coincido con Gundry (*Mark,* 450-51) en subrayar el punto comun de todos los casos de επιτιμαω la severidad en el tono, *cf* Carl Kazmierski, "Mk 8,33–Eine Ermahnung an die Kirche?", en *Biblische Randbemerkungen* (Rudolf Schnackenburg Festschrift, Wurzburg Echter, [2]1974) 103 12, esp 106-7 Esto constituye un argumento contra el intento de Pesch (*Das Markusevangelium* II, 47) de diferenciar las fuentes mediante la distincion entre los diferentes matices de ἐπιτιμαω en los versículos 30 y 32-33

[95] Sobre esto, *cf* Hooker, *The Gospel According to Saint Mark,* 204-5

[96] Vease Grundmann, *Das Evangelium nach Markus,* 166

[97] No solo los cristianos de siglos posteriores han sentido como embarazoso este pasaje Lucas, que a menudo trata de librar a Pedro de las situaciones dificiles, elimina todo el incidente de la recriminacion de Pedro a Jesus y de Jesus a Pedro En Lc 9,20 21, de la confesion de fe petrina, el evangelista pasa rapidamente a la orden de Jesus de guardar silencio y a la primera prediccion de la pasion A pesar del criterio de dificultad, Pesch (*Simon-Petrus,* 41-42) cree que nada de Mc 8,31-33, incluida la palabra "Satanas", se remonta a un suceso de la vida de Jesus Mientras que, desde mi punto de vista, el criterio de embarazo es muy digno de ser tenido en cuenta, el intento de Taylor (*The Gospel According to St Mark* 379) de anadir a el un criterio de viveza narrativa (como la observable, p ej , en Mc 8,32-33), y que supuestamente seria fruto del caracter original del testimonio (de Pedro), no es convincente La viveza narrativa se encuentra en cualquier buena novela, vease *Un judío marginal* I, 196-97

[98] *Cf* Grundmann, *Das Evangelium nach Markus,* 171, Hooker, *The Gospel According to Saint Mark,* 206-7 Gundry (*Mark,* 432-33) subraya la serie de movimientos observables en el relato, para apoyar su idea de que, con su exclamacion, Jesus esta ordenando a Pedro 'que vuelva al lugar que le corresponde entre los discipulos, y vaya detras de Jesus , y no se tome familiaridades caminando delante o al lado de el" Favorece esta idea el sentido corriente de ὀπισω μου (a diferencia de εις τα ὀπις, que encontramos en Jn 6,66, con el sentido de dejar a Jesus por completo) en Mc 1,17 20, y señaladamente aqui, en 8,34, en el sentido de seguir a Jesus como discipulo El problema con esta posicion es que 1) los otros ejemplos marcanos de ὀπισω μου aparecen unidos a δεῦτε απερχομαι y ἐρχομαι, no a ὑπαγω, como en 8,33, y 2) el vocativo "Satanas" hace dificil de entender la llamada de Jesus al discipulado de una persona a la que el se dirige de ese modo

[99] Así, acertadamente, Lohmeyer (*Das Evangelium des Markus,* 170 n 1) contra Bultmann (*Geschichte,* 276-77), quien juzga que el aspero intercambio de palabras en-

tre Pedro y Jesús en Mc 8,31-33 refleja una polémica real entre la forma paulina del cristianismo helenístico y el cristianismo judío representado por Pedro De ahí que, para Bultmann, nada de este material, ni siquiera la palabra "Satanas", se remonte a Jesús A su vez, Bultmann conecta esta idea con la muy discutible opinión de que Mt 16,17-19 era el final original del relato de la confesión de Pedro, final que Marcos eliminó y sustituyó con la polémica paulina contra Pedro Se puede señalar de paso que el modelo bultmanniano de cristianismo helenístico paulino enzarzado dialécticamente con un cristianismo judío petrino es completamente simplista y anticuado, véase Raymond E Brown, "Nor Jewish Christianity and Gentile Christianity, but Types of Jewish/Gentile Christianity" *CBQ* 45 (1983) 74-79

[100] Sobre *satān* como nombre común el arameo con el significado de "adversario", vease, p ej , 4QTLev ara 1,17 Sobre esta interpretacion, *cf* Meinrab Limbeck, "Satan und das Böse im Neuen Testament", en Herbert Haag (ed), *Teufelsglaube* (Tübingen Katzmann, 1974) 273-388, esp 292-93, Pesch, *Das Markusevangelium* II, 54 Pesch señala que 1) los escritos judíos de la época de Jesus no identifican a Satanas con ningun ser humano historico y que 2) de Satanas se esperaba que pensase "los pensamientos del diablo", no "los pensamientos de los hombres" (Gundry [*Mark,* 451] trata de dar respuesta a este segundo punto, pero no logra ser muy convincente) Aquí podria haber un debil eco de 2 Sm 19,23, donde David llama *sātān* a Abisay, un seguidor suyo excesivamente riguroso, porque le insta a ejecutar a su antiguo enemigo Semey Sobre este texto, vease Peggy L Day, "Abishai the *śātān* en 2 Samuel 19 17-24" *CBQ* 49 (1987) 543-47

[101] Vease Pesch, *Das Markusevangelium* II, 55, niega la historicidad de la escena de Mc 8,31-33, aun admitiendo la posibilidad de que el epiteto *satān* dirigido a Pedro pueda remontarse a algun recuerdo de la resistencia opuesta por Pedro al mensaje de Jesús sobre la necesidad del sufrimiento

[102] En cuanto al carácter claramente misceláneo del material de Lc 22,24 30, vease Fitzmayer, *The Gospel According to Luke* II, 1411-19 Probablemente tenemos en esta perícopa una mezcla de dichos del Jesús histórico, creaciones de la Iglesia primitiva y redacción lucana (especialmente el uso de la ultima cena como contexto general) Con todo, trasparece cierta unidad tematica subyacente, sobre esto, *cf* Peter K Nelson, *Leadership and Discipleship A Study of Luke 22 24-30*

[103] La forma plural del participio (ἡγουμενοι) se emplea con referencia a los dirigentes de la comunidad eclesial local en Heb 13,7 17 24, un uso algo más vago se registra en Hch 15,22

[104] *Cf* Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1422

[105] Sobre el tema de la apostasia en Lucas, vease Schuyler Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36, Rome Biblical Institute, 1969)

[106] Gustav Stahlin (*"Exaiteō"*, en *TDNT* 1 [1964] 195) cree que el verbo "buscar" o "pedir" significa que el demonio esta pidiendo a Dios la entrega de los Doce para someterlos a prueba, del mismo modo que Satanas pide a Dios la entrega de Job en Job 1-2 Pero Stahlin va quiza demasiado lejos al afirmar que, en Lc 22,31, el demonio es "el anti Mesías que avienta (*cf* Mt 3,12) o criba el trigo" No está claro a que se refiere concretamente la imagen del "cribar" (σινιασαι) Lo más probable es que sea una alusión a Amos 9,9 "Zarandearé la casa de Israel por todas las naciones como se zarandea con un cedazo" Sin embargo, no hay un paralelo real en la formulación entre la forma de los LXX de este pasaje y Lc 22,31, el contacto, si hay uno, concierne al pensamiento, no a las palabras Los comentaristas discuten respecto a la exacta aplicacion de la imagen a los Doce, sobre las diversas teorias, vease Marshall, *The Gospel of Luke,* 820-21 Cualquiera que sea aquello a lo que alude la imagen, el sentido

general es de tribulacion y disgusto causados por tentaciones y pruebas tremendas Algunos comentaristas ven tambien en ese 'volver atras" y 'confortar" a los hermanos una referencia a 2 Sm 15,20, en que el rey David, huyendo de su hijo rebelde, Absalon, dice al extranjero Itay de Gat que no le siga al exilio "Vuelvete y toma a tus hermanos contigo, [que el Señor te muestre] clemencia y fidelidad' Como mucho, esto es un debil eco, puesto que David insta a abandonarle a un extranjero que ha entrado a su servicio recientemente, mientras que el extranjero insiste en seguir con el

[107] Vease Dietrich, *Das Petrusbild,* 123 24 Uno se pregunta si puede haber aqui una alusion a la escena de Ez 3,1-10, donde el sumo sacerdote Josue (= ¿Pedro?) es acusado por Satan, pero defendido por Yahve a traves de su angel (= ¿Jesus?) Cabe tal posibilidad, si bien esto suena mas a alegoria patristica

[108] Vease Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1459, 1465, Brown, *The Death of the Messiah* I, 604-5 Sin embargo, Dietrich (*Das Petrusbild,* 149) rechaza la idea de que Lucas tiende a salvar la imagen de Pedro en el relato de la negacion Aunque no hay gradacion retorica ascendente en las tres negaciones, Dietrich la encuentra en los tres acusadores y sus acusaciones (*ibid* , 155) En el lado opuesto, Schuyler Brown (*Apostasy and Perseverance,* 70) ve una atenuacion lucana de la negacion de Pedro en el hecho de que Lucas presenta a Pedro negando tan solo su relacion personal con Jesus en 22,57 ('no lo conozco'), no su profesion de fe en Jesus como el Mesias Para Brown, el pecado de Pedro es de cobardia, no de perdida de fe

[109] Vease Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1425, 1460-61, Frank J Matera, *Passion Narratives and Gospel Theologies* (Theological Inquiries, New York/Mahwah, NJ Paulist, 1986) 171 Brown (*The Death of the Messiah* I, 608) señala que es la mirada de Jesus a Pedro, y no el canto del gallo, lo que principalmente impulsa a Pedro a recordar la prediccion de sus negaciones, y quiza la promesa de Jesus de que Pedro "volveria atras" y confortaria a sus hermanos Brown observa tambien (p 608 n 37) que el verbo "volverse" (στρεφω) suele tener 'significado teologico en Lucas-Hechos

[110] Para varias interpretaciones de 'todos los que conocian a Jesus", vease Raymond Brown, *The Death of the Messiah* II, 1171-73 Vease tambien Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* Ernst, *Das Evangelium nach Lukas,* 640, Charles H Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SBLM 20, Missoula MT Scholars, 1974) 113-14 Dietrich (*Das Petrusbild,* 125) niega la alusion a Pedro y el resto de los Once, si la ven, en cambio, Jack Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehunggeschichte Jesu* (BZNW 15 Giessen Topelmann, 1934) 33-34 n 2, Schuyler Brown, *Apostasy,* 70 Desde mi punto de vista, es dificil dar su valor aparente a la frase *'todos* los que conocian a Jesus" (aunque sea hiperbolica) y al mismo tiempo dejar fuera de su alcance a Pedro y el resto de los Once Naturalmente, en ella podrian estar implicitos otros galileos que seguian a Jesus, pero es dificil sostener tal inclusion y, a la vez, excluir a Pedro y los otros miembros de los Once Ante la tradicion, firmemente arraigada, de que los discipulos habian huido despues del arresto de Jesus (idea presente tanto en la tradicion de la pasion premarcana como en la prejoanica), Lucas podria haber pensado que reelaborar el relato para incluir como testigos de la crucifixion a Pedro y los otros miembros de los Once requeria cierta vaguedad diplomatica en la expresion, vease Finegan, *ibid* , que comparte el punto de vista de Maurice Goguel

[1] *Cf* Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1423

[12] Finegan (*Die Überlieferung,* 14-15) Entre posibles rastros de redaccion lucana en los vv 31-32 cabe enumerar ἰδου ("mira'), el nombre y la intencion de Satanas, el infinitivo introducido por el articulo en genitivo τοῦ (τοῦ σινιασαι, "cribar"), el ver-

bo δεομαι ("rezar"), el verbo ἐκλείπω, interes en la oración de Jesús, y algunas palabras típicamente lucanas al final del v 32 (ἐπιστρέφω, στηριζω y el plural ἀδελφοι, utilizado para los fieles cristianos)

[113] Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1421), que comparte este punto de vista, enumera varios proponentes de la idea de que 22,31-32 es una tradición L heredada por Lucas En esa lista estan comprendidos autores de diversas tendencias, desde el escéptico Rudolf Bultmann (*Geschichte,* 287-88) hasta el conservador Vincent Taylor, *The Passion Narrative of St Luke* (SNTSMS 19, Cambridge Cambridge University, 1972) 65 Vease también Dibelius (*Formgeschichte,* 201), quien menciona la posibilidad de que la referencia al liderazgo de Pedro entre los discípulos después de la pasión sea una profecia retrospectiva

[114] Si, como creo que es el caso (*cf* Brown, *The Death of the Messiah* I, 64-65), Marcos representa la única fuente continua de Lucas para su relato de la pasión, toda tradición especial L subyacente a Lc 22,31-32 habría sido insertada secundariamente por Lucas en la narración marcana de la última cena Por extraño que parezca, Gunther Klein ("Die Verleugnung des Petrus", en *Rekonstruktion und Interpretation* [BevT 50, Munchen Kaiser, 1969] 49-98) trata de utilizar Lc 22,31-32 para desechar como no histórica la tradicion de la negación de Jesús por Pedro, que esta firmemente arraigada en las tradiciones de la pasión premarcana y joánica Puesto que la situacion de 22,31-32 en la última cena no es original –como probablemente no lo seria en cualquier otro lugar del relato de la pasión–, y puesto que de hecho no se conoce el marco narrativo original de 22,31-32 (suponiendo que no sea simplemente una creacion lucana), esta tradición flotante e históricamente sospechosa no puede ser utilizada para sembrar dudas sobre la negación de Pedro, tradicion asentada en un terreno historico mucho más firme Sobre la negación de Pedro y el rechazo de ella por Peter y Klein, véase más adelante

[115] Aunque la mayor parte de los estudiosos tienden a considerar histórico el acontecimiento básico subyacente a los relatos evangelicos de la negación de Pedro, algunos especialistas renombrados, como Maurice Goguel, Rudolf Bultmann y –al final de su carrera– Alfred Loisy han negado el caracter historico de tales relatos Quiza el más famoso proponente de un juicio desfavorable a la historicidad es Gunther Klein ("Die Verleugnung des Petrus", 49-98) Contra esa posición de rechazo son oportunas las observaciones siguientes

1 Como afirma Klein, la negación de Pedro constituye una unidad que puede ser aislada dentro del relato de la pasión y extraida facilmente sin menoscabo de ese relato. Ahora bien, esta facultad deriva del tema sobre el que trata es la única gran unidad de los relatos de la pasion premarcanos y prejoánicos que se centra en alguien distinto de Jesús mientras el se halla totalmente fuera de escena Tambien la breve perícopa que habla de las mujeres ante la cruz puede ser aislada y omitida, pero esto malamente prueba que la presencia de mujeres testigos de la crucifixión no sea historica Sobre la cuestion del relato de la negación como una unidad autonoma, *cf* Dodd, *Historical Tradition,* 84 n 1

2 Klein rechaza la versión joánica del relato sin dedicar la atencion debida a la cuestión de que Juan representa una fuente independiente Esta caracteristica del cuarto evangelio la he venido sosteniendo a lo largo de los volúmenes de *Un judio marginal,* y se trata de una posicion confirmada una y otra vez También los detallados estudios de autores como Dodd, Brown, Schnackenburg y Fortna coinciden en corroborar tal punto de vista, respecto a su trabajo, vease mas adelante el tratamiento del criterio de testimonio múltiple En suma, el testimonio múltiple de Marcos y Juan hace difícil la postura de Klein de rechazar como no histórico el relato de la negación de Pedro.

3 Como ya he indicado, es curioso el intento de Klein de oponer Lc 22,31-32 a la tradición de la negación *a)* El testimonio multiple de Marcos y Juan muestra que la negacion de Pedro esta profundamente arraigada en la tradición de la pasión, mientras que no hay certeza sobre el contexto original de Lc 22,31-32 (suponiendo que no sea una creación marcana) Como mínimo, se deben a Lucas la presente forma y marco narrativo de 22,31-32 y también, por tanto, toda tension existente entre el dicho y la tradición de la negación de Pedro Sin embargo, Lucas presenta juntos deliberadamente los dos tipos de dichos, un hecho que conduce a mi punto siguiente *b)* Al contrario de Klein, creo que no hay que tomar la frase μὴ ἐκλίπῃ ἡ πιστις σου ("para que tu fe no desfallezca") como completamente opuesta a la tradición de la negacion de Pedro Ciertamente, Lucas no la interpretó de ese modo El verbo ἐκλείπω puede contener la idea de "por completo", como cuando se dice de alguien que sus años "llegan a su fin" (Heb 1,12, citando LXX Sal 101,28), que su dinero "se agota" o "se termina" (1 Mac 3,29, Lc 16,9), o que él mismo "muere" o "es destruido" (Gn 49,33, Tob 14,11, LXX Sal 17,38, Sab 5,13; *GJ* 4 1 9 68, *Ant* 2 7 5 184) Por eso no es eiségesis (interpretación subjetiva) entender Lc 22,32 en el sentido de que Jesús oró para que la fe no desfalleciera por completo o fuera destruida Evidentemente, Lucas no piensa que la fe de Pedro llegó a su fin, murió, ni que, en ese aspecto, desfalleció por completo De modo que, en la mente de Lucas, la oración de Jesús es efectiva, a pesar de la negación de Pedro En mi opinion, la rigurosa antitesis entre Lc 22,31-32 y la tradicion de la negacion está en la mente de Klein, no en el texto de Lucas, Klein deberia haberse fijado mejor en lo que significa e implica el verbo ἐκλείπω. *c)* Como Bultmann antes que él, Klein puede afirmar que el participio ἐπιστρεψας ("habiendo [i, e , hayas] vuelto atras") de Lc 22,32 es una adición lucana a una tradición anterior que no se referia para nada a la negación de Jesús por Pedro, pero ni Bultmann ni Klein presentan indicios sólidos en que apoyar esa tesis. Sobre todo esto, *cf* Marshall, *The Gospel of Luke,* 821-22, Dietrich, *Das Petrusbild,* 121-36

4 La explicación que ofrece Klein respecto al origen del relato de la negación de Pedro no escasea, por cierto, de "imaginacion histórica" –ni de reconstrucción historica– de la peor clase Sin ninguna prueba real, afirma que, en la Iglesia primitiva, Pedro fue *sucesivamente* el cabeza de los Doce, el jefe de los apostoles y una de las tres "columnas" de Jerusalen Después de haber abandonado cada uno de esos grupos para entrar en el siguiente –¡de ahí la triple negación!–, finalmente emprendió por su cuenta una actividad misionera y, en el desarrollo de ella, llegó a Roma. Huelga decir que no hay prueba de que, para desempeñar funciones en cualquiera de los tres grupos mencionados, Pedro necesitase cesar como jefe o miembro de alguno de los otros grupos A juzgar por Gál 2,7-9, mas bien sucedía lo contrario Pedro era a la vez apóstol y una de las tres "columnas", en ningun lugar del NT se dice que Pedro dejase de ser nunca uno de los Doce La teoría de Klein quedará como uno de los casos de exégesis mas forzada y deformadora de la realidad registrados en todo el siglo XX Puesto que la teoría de Eta Linnemann ("Die Verleugnung des Petrus", *ZTK* 63 [1966] 1-32) es sumamente especulativa incluso para Klein, porque carece de cualquier base en acontecimientos comprobables de la Iglesia primitiva, el lector sabrá excusar que no entre a examinarla en detalle

Más dispuesto a ver algun hecho histórico conectado con la negación de Pedro durante la pasión de Jesús y supuestamente subyacente a textos literarios claramente artificiales en su presente formulacion se muestra (junto con Dodd y Brown) Max Wilcox, "The Denial Secuence in Marx xvi 26-31, 66-72". *NTS* 17 (1970-71) 426-36 Para la historia de la interpretacion de la version marcana del relato (en una monografia que de manera declarada se propone una hermenéutica teológica conservadora), véase Robert W Herron, Jr., *Mark's Account of Peter's Denial of Jesus A History*

of Its Interpretation (Lanham, MD/New York/London University Press of America, 1991)

[116] Sobre el argumento para el criterio de dificultad, vease Brown, *The Death of the Messiah* I, 615 Sobre la vision paulina de Pedro, *cf* Eduard Lohse, "St Peter's Apostleship in the Judgment of St Paul, the Apostle to the Gentiles" *Greg* 72 (1991) 419-35, *cf* Martin Karrer, "Petrus im paulinischen Gemeindekreis" *ZNW* 80 (1989) 210-31 Sobre la cuestion de la polemica contra Pedro, vease Terence V Schmidt, *Petrine Controversies in Early Christianity* (WUNT 2/15, Tubingen Mohr [Siebeck], 1985) Aunque no cuesta reconocer que Marcos y Juan, por ejemplo, tienen una vision más reservada, y a veces más negativa, de Pedro que Mateo y Lucas-Hechos, en ningún lugar de los evangelios canonicos se encuentra el indiscriminado rechazo que se percibe en algunos escritos de los siglos II y III

[117] Para un estudio que defiende esta posicion sobre el relato de la negación de Pedro, *cf* Neil J McEleney, "Peter's Denials–How Many? To Whom?" *CBQ* 52 (1990) 467-72 Muestra que la explicación de las variaciones de Mateo y Lucas en el relato se explican por las tendencias de los evangelistas (p ej , Mateo propende a pluralizar y Lucas a escenificar), de modo que no hay que pensar en una fuente especial mas alla de Marcos En favor de la idea de que Lucas representa, al menos en parte, otra tradicion de la negacion, mas antigua de la marcana, se pronuncia Bultmann, *Geschichte,* 290

[118] La independencia de Juan en la tradicion de la negacion es defendida por Dodd, *Historical Tradition,* 83-88, Brown, *The Gospel According to John* II, 836-42, id , *The Death of the Messiah* I, 610-14, Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III Teil,* 258-73, Robert T Fortna, "Jesus and Peter at the High Priest's House A Test Case for the Question of the Relation between Mark's and John's Gospels" *NTS* 24 (1978) 371-83 Sobre la presentacion joánica de la triple negacion y sus divergencias de los sinopticos, vease también Quast, *Peter and the Beloved Disciple,* 71-89 Un util cuadro de similitudes y diferencias entre los cuatro evangelistas en sus relatos de las negaciones se encuentra en Brown, *The Death of the Messiah* I, 590-91

[119] Un detalle particularmente desconcertante es la referencia a 'otro discipulo conocido del sumo sacerdote", que pide a la portera que deje entrar a Pedro en el patio (Jn 18,15-16) Bultmann (*Das Evangelium des Johannes,* 499 n 6) conjetura, aun con muchas dudas, que el cuarto evangelista invento este discipulo para explicar como consiguio Pedro entrar en el palacio del sumo sacerdote La objecion natural a esta línea de argumentacion es que ninguno de los tres sinópticos sintio la necesidad de dar explicaciones sobre el acceso de Pedro a tal lugar De hecho, se podria unir facilmente parte del v 15 ('Simon Pedro seguia a Jesus y entro con Jesús en el palacio del sumo sacerdote") con el v 17 ("Entonces la muchacha portera dijo a Pedro "), y nadie notaria la ausencia del v 16 y del "otro discipulo" tan superfluos son con respecto al conjunto del relato Ademas, ese "otro discipulo" (que puede ser identificado o no con "el discípulo al que Jesus amaba") no desempeña ningun papel ulterior –teologico ni puramente narrativo– en el relato de la negacion de Pedro Como observa acertadamente Brown (*The Gospel According to John* II, 841), "inventar un discípulo de Jesus que, inexplicablemente, era aceptable en el palacio del sumo sacerdote es crear una dificultad donde no habia ninguna" Por eso, Schnackenburg (*Das Johannesevangelium III Teil,* 266-67) concluye que el otro discipulo estaba ya presente en la fuente (no sinoptica) del cuarto evangelista, probablemente, lo mismo se puede decir del curioso detalle (v 18) de que el fuego era de carbon (ἀνθρακιαν) Tales consideraciones llevan incluso a Dibelius (*Formgeschichte,* 217) a concluir que este otro discipulo era un personaje historico En cualquier caso, a la vista de todo lo anterior, es muy dificil ver la mencion del otro discipulo simplemente como una adicion redaccional hecha por el cuarto evangelista a la versión marcana del relato

[120] Fortna ('Jesus and Peter', 378 79), por ejemplo, encuentra en la version de Marcos indicios de que una sola negacion original fue ampliada hasta tres, pero tambien opina –acertadamente, a mi entender–, contra la tesis de Kim Dewey ("Peter's Curse and Cursed Peter', en Werner H Kelber [ed], *The Passion in Mark* [Philadelphia Fortress, 1976] 96-114), que, si tal ampliacion se efectuo, estaba ya presente en las etapas premarcana y prejoanica del relato de la pasion

[121] Vease, p ej , John Dominic Crossan, *The Historical Jesus* (San Francisco Harper, 1991) 261 64, 341 A diferencia de otros autores, Crossan ofrece una definicion, vease su *Jesus A Revolutionary Biography* (San Francisco Harper, 1994) 71 " el igualitarismo radical [significa] una igualdad absoluta de personas que no aceptan entre ellas ninguna discriminacion ni la necesidad de ninguna jerarquia" Esto, a su vez, exigiria una cuidadosa definicion de que es lo que se puede llamar 'radical" y "absoluto", por no hablar de "discriminacion" y 'jerarquia , terminos utilizados hoy en America para cualesquiera aspectos de la sociedad que no gustan Centrandonos en la cuestion principal, el mismo Crossan (*ibid*) encuentra inevitable la objecion de que gran parte de esto implica 'retrotraer anacronicamente" ideologia moderna a la Palestina judia del siglo I Aunque Crossan se esfuerza en ofrecer una respuesta, creo que la objecion sigue en pie No estaria de mas tener en cuenta las cautelas metodologicas recomendadas por Goodman en *The Ruling Class of Judaea*

[122] *Un judio marginal* II, 533-34

[123] Sobre este punto, *cf* John P Meier, "Dividing Lines in Jesus Research Today' *Int* 50 (1996) 355-72, esp 366-67 No menciono aqui las palabras y acciones de Jesus sobre el pan y el vino en la ultima cena, puesto que esta practica simbolica particular, aunque fue continuada y llego a ser muy importante en la Iglesia primitiva, no fue de las que dieron caracter propio a los discipulos durante el ministerio En cuanto a la historicidad de las palabras y acciones de Jesus sobre el pan y el vino en la ultima cena, vease mi articulo "The Eucharist at the Last Supper Did It Happen?" *TD* 42 (1995) 335-51

[124] Vease *Un judio marginal* II, 376 85

[125] Aunque declaraciones como Mt 10,5-6 ('No vayais a los gentiles ni entreis en ciudad de samaritanos, id mas bien a las ovejas descarriadas de la casa de Israel") y 15,24 ("No fui enviado sino a las ovejas descarriadas de Israel") son juzgadas creaciones de la Iglesia primitiva, reflejan lo que parece haber sido la practica real de Jesus y sus discipulos durante el ministerio publico

[126] La manera en que los teologos plantean hoy la cuestion de si Jesus fundo la Iglesia es metodologicamente mucho mas compleja de lo que solia ser en el pasado Para un estudio completo de esta cuestion teologica esencial, que solo puede ser tratada aqui superficialmente, vease Gerhard Lohfink, *Jesus and Community* (Philadelphia Fortress, New York/Ramsey, NY Paulist, 1984) Lohfink resume su programa en el inicio de su prologo (p xi) La teologia critica estuvo inquiriendo enfaticamente durante mucho tiempo si el Jesus historico fundo realmente una Iglesia Pero se ha visto cada vez mas claro que la cuestion esta mal planteada No es muy exagerado decir que Jesus no podia haber fundado una Iglesia, puesto que desde hacia mucho habia una el pueblo de Dios, Israel" Vease tambien Denaux, "Did Jesus Found the Church?", 25-45, esp p 38 "Ahora estamos suficientemente equipados para formular nuestra propia respuesta a la cuestion de si Jesus fundo una Iglesia Cuando lo que se pregunta es sobre la posibilidad de saber con certeza si hubo en la vida de Jesus un acto fundacional por el que el instaurase formalmente una Iglesia, la respuesta es negativa Pero, cuando pensamos en la creacion de la Iglesia como un proceso en varias fases que se remontan a todo el acontecimiento Cristo, al que tambien, obviamente,

pertenecen los momentos fundacionales de la Iglesia en la vida terrena de Jesus, entonces la respuesta es claramente positiva" Michael A Fahey ("Church", en Francis Schussler Fiorenza / John P Galvin [eds], *Systematic Theology Roman Catholic Perspectives,* 2 vols [Minneapolis Fortress, 1991] 3-74) habla en la p 19 de la Iglesia como "la comunidad que surgio de la predicación, vida, muerte y resurreccion de Jesús " Joseph Ratzinger ("Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs", en Karl Rahner / Joseph Ratzinger, *Offenbarung und uberlieferung* [Freiburg/Basel/Wien Herder, 1965] 41) cree que "solo una serie de conmociones históricas [v gr , la ejecucion de Esteban y luego de Santiago, la huida de Pedro de Jerusalen] llevaron a la Iglesia primitiva al punto de crear la Iglesia en vez del reino" Vease Francis Schussler Fiorenza, *Foundational Theology Jesus and the Church* (New York. Crossroad, 1984)

Segunda parte
JESÚS EL JUDÍO Y SUS COMPETIDORES JUDÍOS

Jesús en relación con grupos competidores judíos

Los fariseos

I. Introducción

Con su ministerio itinerante, de amplio alcance, a través de Israel; su llamada al seguimiento, dirigida a muy diversos tipos de *israelitas;* su creación de los Doce, como símbolo de la reunión de las doce tribus de Israel, y sus viajes a Jerusalén durante las fiestas de peregrinación, que congregaban grandes multitudes, el profeta escatológico Jesús nos indica que no pretendía formar un grupo minoritario selecto ni una secta dentro o aparte de Israel. Quería hablar, estimular y reunir a todo el pueblo de Dios, al conjunto de Israel, en espera de la venida del reino.

Si desde el punto de vista de la historia judía empírica se puede considerar a Jesús un fracasado –y lo fue–, ello se debió, al menos en parte, al hecho de que otros individuos y grupos competían con él y sus discípulos por la influencia y el liderazgo en un momento crítico de la historia de Israel. Por ejemplo, a la teología cristiana de Jn 3,22-30 subyace el recuerdo, un tanto embarazoso, de que, tras la salida de Jesús del círculo del Bautista para emprender su propio ministerio, hubo un tiempo en que Juan y Jesús estuvieron compitiendo por atraerse discípulos, con el empleo de métodos similares, incluido el bautismo.

Jesús y el Bautista no eran los únicos maestros judíos del siglo I en atraer personas que buscaban un modo más elevado o más estricto de vivir su judaísmo. En su autobiografía (*Vida* 2 §11), Josefo (*ca.* 37-*ca.* 100) menciona a un tal Banno, un asceta del desierto con el que afirma haber pasado tres años de su vida, desde los 16 a los 19 años de edad, después de haber probado con los grupos judíos importantes (fariseos, saduceos y esenios). Juan Bautista, Banno y los qumranitas eran proba-

blemente sólo unas cuantas manifestaciones de un fenómeno más amplio de individuos judíos que exhortaban al arrepentimiento en sus predicaciones y practicaban lustraciones rituales en el valle del Jordán por la época del cambio de era[1]. No podemos por menos de preguntarnos cuántos otros hombres santos, ascetas, profetas, videntes apocalípticos o nacionalistas religiosos radicales, desde sus aislados rincones de Palestina, atraían a jóvenes judíos en busca de perfección espiritual. La enorme biblioteca que torpemente denominamos "los escritos intertestamentarios" o "los pseudoepígrafos del AT" nos recuerda que probablemente hubo muchos líderes religiosos en Palestina de los que no tenemos conocimiento.

Pero los hombres santos individuales contemporáneos suyos no habrían representado la mayor fuente de competición para Jesús y su movimiento recién formado. Especialmente en asuntos religiosos, el mundo mediterráneo antiguo, a diferencia del nuestro, daba prioridad a la tradición sobre la innovación; a las instituciones antiguas y venerables, sobre cultos o "supersticiones" que simplemente por su novedad resultaban sospechosos. Jesús, el "chico nuevo en el bloque" del judaísmo palestino, tenía que competir contra movimientos religiosos y políticos que existían en Israel desde casi dos siglos antes de que él llegase. Los más famosos de esos movimientos –por haber escrito Josefo sobre ellos–, aunque no los únicos, son los fariseos, los saduceos y los esenios[2]. Por tanto, para entender a Jesús "en relación con...", como intentamos hacer en este volumen III, es preciso que comprendamos no sólo su relación positiva con sus seguidores, sino también su relación negativa con sus competidores u oponentes en el ámbito de la religión y la política judía en el primer tercio del siglo I. Una advertencia inicial: no hay que confundir la limitada tarea que nos hemos propuesto para este capítulo (sobre los fariseos) y los siguientes (sobre los saduceos, los esenios y otros grupos) con un intento de escribir una historia del judaísmo durante la época del cambio de era como la que tiene por autor a Emil Schürer, o un examen de las instituciones, partidos, prácticas y creencias judías, a la manera de E. P. Sanders[3]. Estos capítulos no dejarán de centrarse en *"Jesús* en relación con sus competidores", sobre los más importantes de los cuales dirán lo suficiente para aclarar tal interacción, si es que la hubo. Como veremos, ello nos permitirá ocuparnos principalmente de los fariseos, tema esencial de este capítulo[4]. Pero, antes de que intentemos elaborar un retrato en miniatura de los fariseos y, después, de los saduceos –los dos únicos grupos judíos político-religiosos con los que Jesús tuvo relación manifiesta–, puede ser útil echar la vista atrás por un momento para examinar sumariamente los orígenes de los dos principales competidores del movimiento de Jesús.

II. A modo de telón de fondo: antecedentes de los movimientos[5]

A. *Tensiones en Israel desde los orígenes*

La existencia de movimientos rivales en Israel no resulta sorprendente para quien conoce la historia de Israel tal como está recogida en el AT. Ya en un escrito tan temprano como el libro del Génesis, las contiendas entre los doce hijos del patriarca Jacob sirven como perfecto símbolo de las tensiones y, a veces, verdaderas guerras que amenazaban regularmente con dividir de forma irreparable al pueblo de Israel[6]. Enfrentamientos internos e incluso guerras civiles venían produciéndose desde la constitución de la monarquía (o monarquías) en Israel, en los siglos XI y X a. C. La unidad nacional alcanzada a muy alto precio durante los reinados de David (1000-962) y Salomón (961-922) no fue duradera. La nación se dividió en dos reinos rivales, Israel (en el norte) y Judá (en el sur), en 922. Continuas guerras dinásticas, intrigas internas en la corte, discrepancias entre partidos competidores sobre qué Estado poderoso escoger como aliado, la erosión de la moral por profetas anunciadores de ruina, y una ciega arrogancia ante fuerzas extranjeras muy superiores, condujeron a la destrucción del reino del norte por Asiria en el año 721 y del reino del sur por Babilonia en 587.

Cuando el año 539 a. C. Ciro, el rey de Persia, permitió a los judíos desterrados del reino del sur que empezasen a reconstruir el templo de Jerusalén, no tardaron en encenderse de nuevo las luchas partidistas, ahora por controlar el templo y el sector dirigente de la clase sacerdotal[7]. Estas luchas internas se agravaron en los siglos III y II con las crecientes tensiones ocasionadas al llegar a Palestina la cultura helenística, abrazada por unos judíos y rechazada por otros[8]. El rechazo llegó a un punto crítico por la colaboración de algunos sacerdotes jerosolimitanos con el monarca sirio Antíoco IV Epífanes para llevar a cabo una helenización completa de Jerusalén. Cuando Antíoco profanó el templo y trató de suprimir prácticas judías fundamentales, como la circuncisión, en 167 a. C., el sacerdote Matatías, su hijo Judas Macabeo y toda su familia asmonea encendieron una rebelión[9].

B. *Los asmoneos como fuente de tensión*

Tras la muerte en batalla de Judas el año 160 a. C., sus hermanos (señaladamente Jonatán y Simón) continuaron la lucha. Lograrán, sí, sacudirse el yugo asirio, pero para acabar implantando su propia forma de

monarquía. De modo gradual, Jonatán (reinante en 160-143), Simón (143-134) y Simón hijo de Hircano I (134-104) establecieron la dinastía asmonea en Israel.

Paradójicamente, los reyes asmoneos iban a ser la causa de nuevos enfrentamientos internos. Además de hacerse cada vez más helenísticos en su estilo de gobierno y de vida[10], insistían en reservarse la suprema dignidad sacerdotal, a pesar de su dudoso derecho a ostentarla, y a la vez desempeñaban (al menos durante el reinado de Aristóbulo I, en 104-103) las funciones de monarca y de sumo sacerdote. Peor aún: oscilaban entre diferentes grupos en lucha y se mostraban implacables en suprimir cualquier partido que había perdido su favor. Así, estos sucesores de Judas, el luchador por la libertad, fueron para sus compatriotas causa de discordia en vez de lazo de unión. Con el paso del tiempo, algunos judíos profundamente religiosos debieron de considerar a los monarcas asmoneos lo peor de ambos mundos: reyes tiránicos no pertenecientes legítimamente al linaje de David, y sumos sacerdotes mundanos no pertenecientes legítimamente al linaje de Sadoc, el sacerdote que sirvió a David y Salomón[11].

De aquellos turbulentos tiempos de los primeros reyes asmoneos provenían los principales grupos judíos de los que tenemos noticia por Josefo y el NT. Aunque algunos especialistas hacen retroceder el origen de los fariseos o de los esenios al exilio babilónico o a la reconstrucción de Jerusalén en el siglo VI a. C.[12], nuestros datos más seguros sobre ellos o sus designaciones se remontan –por medio de Josefo– sólo al período subsiguiente a la rebelión macabea del siglo II a. C., cuando los asmoneos Jonatán, Simón y Juan Hircano estaban consolidando su poder[13].

C. *Los esenios y los qumranitas*

Al parecer, hacia la mitad del siglo II, los esenios, especialmente el subgrupo huido a Qumrán, se aglutinaron como secta separatista en el sentido estricto del término[14]. Los precisos orígenes de los esenios son un tema muy debatido. Algunos historiadores opinan que los esenios y los fariseos procedían de un grupo de israelitas "fieles" o "leales" ("asideos": *ḥăsîdîm* en hebreo, ἀσιδαιοι en griego) que al principio apoyaron la rebelión macabea[15]. Según esta idea, algunos asideos, interesados en la observancia de la ley y no en maquinaciones políticas, se distanciaron cada vez más de los asmoneos por la ambición de éstos de controlar el poder político y religioso como monarcas y sumos sacerdotes. Estos disidentes se retiraron a cenobios y se convirtieron en los esenios. Con el tiempo, su ala más radical, bajo la dirección de un sacerdote llamado el Maestro de Justicia, acabó escindiéndose por completo de la comunidad jerosolimitana del tem-

plo. Entonces creó un asentamiento en el desierto de Judea, en Qumrán, lugar situado en el ángulo noroeste del mar Muerto, y allí se aisló con sus seguidores, formando una comunidad de hombres puros. Algunos historiadores datan esa escisión hacia el año 152 a. C., cuando el rey asmoneo Jonatán aceptó ser nombrado sumo sacerdote judío por el rey pagano sirio Alejandro Balas[16]. Sin embargo, otros asideos siguieron colaborando con los asmoneos, con el fin de ver incorporado a la ley su programa religioso-político. Estos asideos políticamente activos se convirtieron más tarde, al parecer, en el grupo de los fariseos[17].

Algunos especialistas dudan en situar el origen de los esenios y los fariseos en los nebulosos asideos, que se eclipsaron rápidamente[18]. Otros suponen que de los asideos no surgieron los esenios, sino solamente los fariseos[19]. Otros críticos, en fin, conjeturan que los esenios eran judíos ultranacionalistas que regresaron de Babilonia a Palestina al conocer el éxito de Judas Macabeo, sólo para encontrarse desplazados ante el gran número de judíos palestinos que habían abrazado la cultura helenística[20]. A mi entender, dado el estado actual de los conocimientos sobre esta cuestión, con su revoltijo de teorías antagónicas, lo mejor es admitir que siguen siendo un misterio los precisos orígenes y precursores tanto de los esenios como de los fariseos. Una de las principales razones de nuestra ignorancia es que Josefo (*Ant.* 13.5.9 §171-72), sin entrar en más honduras, presenta ambos grupos como ya existentes durante el reinado del asmoneo Jonatán (160-143 a. C.). Nunca dice cuándo ni cómo surgieron[21].

En cualquier caso, los esenios se veían a sí mismos como los judíos fieles y auténticos, los únicos que cumplían la voluntad de Dios cuando Israel entraba en la gran contienda final de su historia "al término de los días"[22]. Todos los demás judíos estaban corrompidos por una clase sacerdotal ilegítima, que ofrecía sacrificios impuros en un templo profanado y siguiendo un calendario erróneo. Para los esenios, ellos mismos constituían el verdadero templo espiritual; su riguroso estudio y práctica de la ley sustituía los sacrificios cúlticos hasta que llegase el tiempo en que pudiesen recuperar y purificar el templo[23]. Por su separatismo en cuanto a ideas y estilo de vida, no competían activamente en el campo de la religión y la política en Jerusalén tal como hacían los fariseos y saduceos. Esto sucedía, con mayor motivo, en el caso de los separatistas de Qumrán.

D. *Los fariseos y los saduceos en tiempos de los asmoneos*

La desaparición de los asideos y la retirada de los esenios dejó a los fariseos y saduceos como los principales oponentes en la lucha por el poder en Jerusalén durante la época de los asmoneos, que no se abstenían de

cambiar de bando. Al parecer, Juan Hircano I inició su reinado con el apoyo de los fariseos, pero, tras ciertos desacuerdos con ellos, favoreció a los saduceos (*Ant.* 13.10.5 §288-96)[24]. Los fariseos continuaron en la oposición durante los reinados de Aristóbulo I y Alejandro Janeo (103-76), que estuvieron marcados por graves enfrentamientos civiles[25]. Pero la piadosa soberana Salomé Alejandra (reinante, 67-69 a. C., y habitualmente considerada la viuda de Janeo) trató de acabar con las luchas que tanto daño causaban a su reino, concediendo poder efectivo en cuestiones internas a los fariseos (*G.J.* 1.5.1-3 §107-114; *Ant.* 13.15.5-13.16.6 §401-432). Viéndose fuertes de nuevo, los fariseos emprendieron tan violenta venganza de sus adversarios políticos que la reina tuvo que buscar lugares de refugio para los antiguos partidarios de Aristóbulo I y Alejandro Janeo.

Con todo, hubo una relativa paz hasta la muerte de Salomé Alejandra, cuando la lucha entre sus dos hijos, Aristóbulo II (reinante, 69-63 a. C.) e Hircano II (sumo sacerdote, 76-69 y 63-41 a. C.; reinante, 47-41 a. C.) sumió a Israel en un nuevo período de desbarajustes internos. Josefo no es muy claro al describir tal situación, y muchos estudiosos creen que los saduceos apoyaban a Aristóbulo –el rey y sumo sacerdote de hecho–, mientras que los fariseos favorecían a Hircano. La realidad pudo haber sido más complicada, con el pueblo y la aristocracia divididos y cambiando más de una vez de bando[26]. Finalmente, la solución llegó en 63 a. C. de manos del general romano Pompeyo, quien apresó a Aristóbulo, aceptó a Hircano como sumo sacerdote e incorporó Palestina a la provincia romana de Siria.

E. *Herodes el Grande*

Entre el caos causado en Palestina por la variabilidad de la política romana, un taimado político idumeo llamado Antípater y su hijo Herodes (el futuro rey Herodes el Grande) utilizaron a Hircano II para adquirir poder. Tras subir al trono como rey de Judea (de manera oficial, en 40 a. C.; realmente, en 37 a. C.), Herodes destruyó o marginó sin miramientos a todos sus adversarios políticos, si bien algunos fariseos buscaron influencia indirectamente por medio de intrigas palaciegas.

Probablemente, los saduceos sufrieron más que los fariseos durante el reinado de Herodes, puesto que el rey tomó medidas brutales para intimidar a la aristocracia, compuesta mayoritariamente por saduceos. Josefo refiere que, tras la toma de Jerusalén el año 37 a. C., Herodes dio muerte a Hircano II y a todos los miembros del sanedrín, con la excepción de un fariseo afortunado, Samayas (otra versión de la matanza, pro-

bablemente más creíble por sus datos más modestos, afirma que Herodes mató a 45 de los partidarios más prominentes de Antígono, el hijo de Aristóbulo II)[27].

A lo largo de su reinado, Herodes escogió casi siempre sumos sacerdotes entre familias sacerdotales no asmoneas. Poco tiene de casual que algunas de esas familias procedieran de Babilonia o Egipto; esto las hacía aún más dependientes del apoyo de Herodes. El rey quedó muy convencido de lo acertado de esta política después de cometer el error táctico de nombrar al asmoneo de 17 años Aristóbulo III, nieto de Hircano II, sumo sacerdote en 36/35 a. C. Al ver con cuánto entusiasmo aclamaba el pueblo judío a Aristóbulo en el templo durante la fiesta de los Tabernáculos, no tardó Herodes en disponer las cosas de modo que el joven sumo sacerdote sufriera un desdichado accidente en una piscina[28].

Así, con la aristocracia jerosolimitana disminuida y acobardada, con los asmoneos aniquilados, marginados o ganados para el nuevo orden por compra o casamiento (Herodes tomó primero por esposa a la asmonea Mariamme y luego la mató), y con el sumo sacerdote casi totalmente dominado por el rey, no era posible ninguna oposición política organizada. Prácticamente, durante la autocracia de Herodes, los fariseos y saduceos sólo pudieron existir abiertamente como lo que los estudiosos modernos llamarían "asociaciones de voluntariado"[29]. Probablemente, dado su pequeño número y la falta de apoyo popular, durante este período los saduceos vieron reducida su influencia incluso más que los fariseos[30].

F. *Los prefectos y procuradores romanos*

Tras la muerte de Herodes el Grande (4. a. C.) y la sustitución de su incompetente hijo Arquelao en 6 d. C. por un nuevo sistema de prefectos romanos que regían Judea como una provincia romana, surgió un nuevo tipo de constelación política. Por un lado, Roma prefería gobernar las poblaciones "bárbaras" de los confines de su imperio por medio de monarcas (como Herodes el Grande) o aristocracias locales. Por otro lado, desde la época del Imperio persa, el aristócrata que había representado a los judíos de Judea ante el Estado protector, y viceversa, era el sumo sacerdote de Jerusalén[31]. Éste había sido, en general, el *modus vivendi* durante casi quinientos años; el gobierno autocrático de Herodes, que había eclipsado el poder del sumo sacerdote, representó, en comparación, un breve interludio. Después del fracaso de Arquelao como rey, los romanos resolvieron el problema de Judea –o así lo creyeron– volviendo al sistema tradicional, que había funcionado bastante bien en el pasado.

Entretanto, en Galilea y Perea, otro hijo de Herodes el Grande, Herodes Antipas (reinante, 4 a. C.-39 d. C.), se mostró un gobernante (técnicamente, "tetrarca") mucho más capaz que Arquelao en Judea. En consecuencia, Roma mantuvo a Antipas en su puesto durante mucho más tiempo (finalmente fue destituido el año 39 d. C., tras cometer la imprudencia de pedir al emperador Calígula que le hiciera rey). En general, Antipas tuvo cuidado de no herir en público la sensibilidad de los judíos; por eso no hay noticia de grandes disturbios o rebeliones por parte de la población durante su gobierno. Claro que esta situación era debida, al menos en parte, a la atenta y continua vigilancia de Antipas, quien, ante la menor amenaza contra el orden público, intervenía para cortarla cuando aún estaba en ciernes. Fue esta política lo que llevó a la ejecución de Juan Bautista[32]. Por lo que respecta a los fariseos de Galilea, poco se puede decir. De hecho, algunos autores opinan que la presencia de los fariseos durante el gobierno de Antipas (y, por tanto, durante el ministerio público de Jesús) era mínima o inexistente[33]. Pero, en cualquier caso, no hay razón para pensar que los fariseos controlasen en Galilea la escena política ni la religiosa en tiempos de Jesús[34].

La situación política y religiosa en la nueva provincia romana de Judea tenía una configuración muy diferente. El prefecto romano, residente en Cesarea Marítima con sus tropas auxiliares, actuaba como jefe militar local, administraba en nombre de Roma los asuntos económicos de Judea, mantenía por razones de seguridad una guarnición en Jerusalén y tenía poder último de vida y muerte en la provincia sobre toda persona que no tuviese la ciudadanía romana[35]. En la práctica, sin embargo, dejaba que el sumo sacerdote de Jerusalén, junto con los aristócratas sacerdotales y laicos que lo rodeaban, dirigiesen la mayor parte de los aspectos internos de la vida judía, *siempre y cuando* mantuviesen el orden entre los judíos y se ocupasen de la recaudación de impuestos y derechos de aduana[36].

Esto forzaba al sumo sacerdote a buscar un delicado equilibrio. Tenía que ejercer una función amortiguadora entre el prefecto romano, a menudo arrogante, y la susceptibilidad judía –sobre todo cuando el prefecto subía a Jerusalén con sus tropas para mantener el orden durante las grandes fiestas–, tratando al mismo tiempo de convencer a sus compatriotas judíos de que debían complacer a los romanos en lo relativo a los impuestos y al orden público. En la búsqueda de este equilibrio, su apoyo inmediato era la rica e influyente aristocracia sacerdotal y laica de Jerusalén. Puesto que muchos –aunque no todos– esos ricos aristócratas tendían a las posiciones saduceas, probablemente el partido saduceo salió del ostracismo político y volvió dominar durante los años de los prefectos y procuradores romanos[37].

Tal ajuste político era frágil, como se observa por el brevísimo período que ocuparon el cargo la mayoría de los sumos sacerdotes y, de hecho, gran parte de los prefectos y procuradores, entre los años 6 y 66 d. C. Las dos grandes excepciones entre los prefectos fueron Valerio Grato (en funciones, 15-26 d. C.) y su sucesor Poncio Pilato (26-36)[38]. Curiosamente, la única gran excepción entre los sumos sacerdotes fue José Caifás, quien se mantuvo en el cargo desde el año 18 hasta el 36. Al parecer, dominaba la función equilibradora y había aprendido a trabajar en perfecta compenetración con Valerio Grato y Poncio Pilato. Quizá no obedeció a una casualidad que Caifás fuera destituido del sumo sacerdocio tan pronto como Pilato fue relevado de su prefectura.

Aparte de lo que más tarde hayan podido pensar los judíos y los cristianos sobre Caifás y Pilato, lo cierto es que éstos fueron en su tiempo unos consumados maestros de la política pragmática, que, cuando menos, lograron evitar los grandes disturbios y derramamientos de sangre. Como resultado, en el aspecto de la alta política judía y romana en Judea, el tiempo correspondiente a la edad adulta y el ministerio de Jesús fue el período más estable (aunque no completamente apacible) del siglo I d. C. Bien es verdad que el despotismo y la insensibilidad de Pilato desencadenaron peligrosos conflictos de carácter político-religioso; por ejemplo, la introducción en Jerusalén de estandartes militares alusivos al emperador y el empleo de dinero procedente del tesoro del templo para construir un acueducto[39]. Pero, en general, el prefecto y el sumo sacerdote colaboraron eficazmente para impedir que los conflictos degenerasen en rebeliones a gran escala. Al final fue un conflicto con los samaritanos, no con los judíos de Judea, la causa de que Pilato fuese llamado a Roma (*Ant.* 18.4.1-2 §85-89). Si Caifás y Pilato funcionaron bien como equipo durante el proceso y ejecución de Jesús, fue porque ya tenían práctica en actuar de consuno.

Ese arreglo tácito favorecía seguramente a los jefes de los sacerdotes y a la aristocracia jerosolimitana –y, por tanto, al partido saduceo, abundantemente representado entre ellos–, pero dejaba al margen a los fariseos. Por eso resulta poco sorprendente que Josefo no tenga prácticamente nada que narrar acerca de ellos durante la época del gobierno de los prefectos y procuradores romanos. Sin capacidad para decidir directamente en la política, los fariseos tratarían de manejar las palancas del poder por medios indirectos. Probablemente redoblaron sus esfuerzos durante ese período para extender su influencia entre el pueblo llano, la mayor parte de cuyos miembros nunca se hicieron fariseos. Sin embargo, según Josefo, a los judíos corrientes les impresionaba mucho la gran reputación de que gozaban los fariseos por su exacto conocimiento de la ley mosaica[40]. Por eso tiene poco de extraño que los fariseos fueran el principal grupo religioso

en poner en tela de juicio y presentar batalla dialéctica a Jesús, quien también estaba activo entre la gente corriente.

Además, si Anthony J. Saldarini acierta al suponer que los fariseos estaban abundantemente representados en la "clase subordinada" de la sociedad judía –administrativos, funcionarios y educadores de baja categoría, de los que dependían los aristócratas para hacer funcionar a diario la maquinaria del gobierno–, entonces los fariseos habrían tenido una especie de acceso al poder por la "escalera de servicio"[41]. Así, a través de su ascendiente sobre la masa de judíos que no pertenecían a ningún partido, y de su influencia como subordinados sobre quienes estaban en el poder, podrían a veces persuadir o presionar a los jefes de los sacerdotes y a los aristócratas para que adoptasen sus ideas y prácticas. Esto habría resultado más fácil si, como indica Josefo, por lo menos algunos sacerdotes eran fariseos (*cf. Vida* 39 §197).

Ahora bien, conviene tener cuidado de no exagerar esta limitada influencia política, ya hiperbolizada por Josefo hasta el punto de afirmar que los saduceos que pasaban a ocupar un cargo público tenían que obedecer la reglamentación de los fariseos. Conviene subrayar que Josefo nunca habla de esto en *La guerra judía;* el dato lo ofrece en las *Antigüedades,* obra escrita posteriormente (*ca.* 94 d. C.), y sólo en un pasaje (*Ant.* 18.1.4 §17). Su tratamiento de toda esta cuestión en las *Antigüedades* quizá está coloreado por la subsiguiente influencia del partido farisaico en el emergente judaísmo rabínico y, posiblemente, también por la competición entre grupos judíos por el favor romano al final del siglo I.

Aunque se cree que los fariseos, como grupo, carecían de poder político expreso durante el gobierno directo de Roma en el período anterior al año 70 d. C., al menos unos cuantos de ellos lograron subir alto en la estructura de poder jerosolimitana. Por ejemplo, en Hch 5,34, Lucas menciona a Gamaliel, "un fariseo", como respetado doctor de la ley e influyente miembro de los organismos consultivos del sumo sacerdote. Aquí parece recomendable ser cautos: no hay otro testimonio sobre la condición de fariseo de este Gamaliel (conocido por los especialistas como Gamaliel I), y Lucas comete un manifiesto error relativo a la historia de Palestina, justamente en el comienzo del discurso de Gamaliel (5,36-37)[42]. Por eso algunos autores se han preguntado si Lucas está mejor informado cuando afirma que Gamaliel era fariseo. Hay, no obstante, una razón para pensar que Lucas tiene razón: el hijo de Gamaliel, Simeón (o Simón) I[43].

Josefo nos dice que Simeón I, nacido en una prominente familia de Jerusalén, era fariseo y un miembro importante del gobierno de coalición de tendencia moderada que, al comienzo de la primera guerra judía (*Vida* 38 §190-97), intentó, sin éxito, frenar a los rebeldes más radicales[44]. También

nos habla de un *sacerdote* fariseo que era miembro de una delegación enviada por el gobierno insurgente para relevar a Josefo del mando militar que ejercía en Galilea en los primeros días de la rebelión (*Vida* 39 §197). En resumen, aunque los fariseos como grupo fueron mantenidos bastante al margen del poder político durante el gobierno de los prefectos y procuradores romanos[45], su reputación y ascendiente entre el pueblo llano, quizá su influencia indirecta en el gobierno a través de la "clase subordinada" (si se acepta la opinión de Saldarini), y a veces su influencia directa por medio de personajes destacados como Gamaliel I y Simeón I, les permitió tener cierto peso en la sociedad judía.

G. *La nueva situación después de 70 d. C.*

Al final de la primera guerra judía, la toma de Jerusalén, la destrucción del templo, la derrota de los rebeldes y la supresión de toda clase de templo-Estado independiente produjo un gran cambio en la estructura de poder autóctono en Judea. El incendio del templo en 70 d. C. hizo que quedara demolida la base de poder de la aristocracia sacerdotal. Del mismo modo, la conquista de Jerusalén supuso la muerte o prisión de gran número de aristócratas sacerdotales y laicos, muchos de los cuales eran probablemente saduceos; sabemos, sin embargo, de sacerdotes (incluido Josefo) que sobrevivieron al desastre[46]. Qumrán fue también destruida por los romanos (68 d. C.), y los esenios, como grupo distinto, desaparecieron de la sociedad judía. Igualmente desaparecieron los rebeldes extremistas, como los zelotas y los sicarios, al caer en la conquista de Jerusalén o, más tarde, en la toma de los últimos bastiones de Judea, sobre todo en Masada (73-74 d. C.). Grupos apocalípticos que acaso se alegraron del estallido de la guerra perecieron o quedaron desacreditados. En suma, el único grupo judío que sobrevivió conservando un significativo número de adeptos y el respeto de pueblo llano fueron los fariseos[47]. Más que vencer a sus rivales judíos, tuvieron una mayor capacidad de supervivencia.

Algunos fariseos, junto con otros judíos –entre ellos, probablemente, sacerdotes y escribas– dispuestos a establecerse de nuevo bajo los auspicios de los romanos, se congregaron en Yavneh (Yamnia), un lugar de Judea situado en la costa mediterránea[48]. Allí fundaron una especie de academia (*yĕšîbâ*) dedicada a conservar las tradiciones legales anteriores a 70 d. C. y desarrollarlas para adaptar la práctica judía a la muy diferente era surgida a partir de ese año. En aquellas difíciles condiciones, los fariseos se unieron con otros judíos instruidos y devotos que habían sobrevivido a la guerra, fusión de la que surgió el movimiento rabínico[49]. El primer dirigente importante de Yavneh fue Yohanán ben Zakkai; no se sabe con certeza si era

o no fariseo, pero muchos autores lo consideran como tal[50]. En cualquier caso, algunos de los primeros maestros rabínicos (p. ej., el conservador Eliezer ben Hircano) muy posiblemente estaban situados en la tradición farisaica[51]. En particular, el hijo de Simeón I, Gamaliel II, fariseo, llegó a ser un destacado dirigente en Yavneh por los años noventa. Podría haber recibido algún tipo de reconocimiento oficial del gobierno romano, quizá convirtiéndose así en el primero de los funcionarios judíos que acabaron llevando el título de *nāśî'* ("patriarca") por la época de Judá el Patriarca, el compilador de la Misná por los años 200-220 d. C[52]. Así pues, aunque sería de un simplismo extremo equiparar a los fariseos anteriores a 70 d. C. con el movimiento rabínico posterior a dicho año, indudablemente los fariseos ejercieron una gran influencia en la nueva forma de judaísmo surgida en Yavneh. Los rabinos fueron sus herederos y sucesores espirituales.

III. El problema de las fuentes y del método

El bosquejo histórico que, a modo de guía cronológica, acabo de trazar para el lector ha sido reducido deliberadamente al mínimo. En particular, ha quedado restringido a acontecimientos externos comprobables. Prácticamente no he dicho nada sobre las creencias de los fariseos y los saduceos, ya que la crítica actual pone en tela de juicio gran parte de lo que tradicionalmente se ha referido acerca de ellos en trabajos históricos sobre el período neotestamentario. Las únicas fuentes primarias relativas a esos grupos, antaño citadas con ingenua fe en su total fiabilidad y con notable ceguera hacia sus contradicciones mutuas (o incluso propias), son ahora examinadas con mirada más escéptica por muchos especialistas. Las tres fuentes para nuestro conocimiento de los fariseos y los saduceos son (por orden cronológico) el NT (Pablo, los cuatro evangelios y Hechos, escritos cuya datación va desde los años 70 hasta *ca.* 100) Josefo (entre los años 70-100) y la literatura rabínica (cuya primera obra, la Misná, data de 200-220)[53]. Cada una de estas fuentes adolece de serios problemas.

A. *El Nuevo Testamento como fuente*[54]

Para apreciar la dificultad de obtener conocimiento histórico "objetivo" sobre los fariseos o los saduceos basta con recordar que el primer documento de toda la literatura mundial que emplea la palabra "fariseo" es la carta a los Filipenses, escrita por Pablo de Tarso en 56-58 d. C. En Flp 3,5 –un pasaje sumamente polémico–, Pablo se jacta, frente a sus oponentes judíos o judeocristianos, de ser "un fariseo según la ley"[55]. Después de Filipenses, el siguiente documento en utilizar esa denominación

es el evangelio de Marcos (*ca.* 70 d. C.), donde "fariseo(s)" aparece doce veces: diez en textos narrados por el evangelista, una vez en la pregunta de un hablante anónimo y otra en un dicho de Jesús. Además, el evangelio de Marcos es el primer documento de toda la literatura mundial en emplear la palabra "saduceo"[56]. Dada la lucha por la identidad en que el judaísmo y el cristianismo primitivo estaban enzarzados en el siglo I, no cabe esperar que Pablo ni Marcos sean fuentes históricas neutrales u objetivas cuando se trata de describir a los fariseos o a los saduceos. Conviene recordar, por otro lado, que ambos autores estaban escribiendo para comunidades de fuera de Palestina que eran predominantemente gentiles.

Con todo, enfocado de modo crítico, Pablo puede ser un testigo valioso, en especial porque, caso único entre todas nuestras fuentes, él mismo fue ciertamente –al menos por algún tiempo– fariseo en el período anterior al año 70. (La declaración de Josefo de haber seguido desde su juventud la escuela de pensamiento de los fariseos no se encuentra hasta su *Vida,* una obra tardía, y, como luego veremos, caben serias dudas acerca de tal confesión.)[57] Por desdicha, de su antigua pertenencia a los fariseos, Pablo no habla más que una vez a lo largo de todas sus cartas (Flp 3,5), y entonces sólo lo hace de paso, en medio de un cáustico ataque a sus adversarios judíos o judeocristianos. De ser utilizado Pablo, debe ser como testigo indirecto. Se trata de un recurso problemático en el mejor de los casos, pero es mejor que nada. Leyendo entre líneas las cartas paulinas, se puede tratar de intuir la *clase* de fariseísmo –el fariseísmo no era monolítico en el siglo I– que Pablo había conocido y abrazado.

En los evangelios, el material al respecto es mucho más abundante, pero muy poco fiable. Incluso en Marcos, el evangelio de fecha más temprana, la descripción de Jesús en sus disputas con los fariseos podría reflejar en un alto grado la lucha entre la Iglesia y los fariseos durante la primera generación cristiana[58]. La polémica, que ya se deja oír en Marcos, se vuelve progresivamente vitriólica en los evangelios de Mateo y Juan[59]. Lucas puede sonar más apaciguador en su evangelio y en Hechos, pero lo que probablemente estamos oyendo es el programa teológico lucano (p. ej., continuidad en la historia de la salvación), no una noticia fidedigna de acontecimientos anteriores al año 70 d. C[60]. En el fondo es saludable recordar que, con Flp 3,5, los cuatro evangelios y Hechos, se agotan nuestras fuentes neotestamentarias para los fariseos. Las referencias a los saduceos son más escasas todavía: ni Pablo ni Juan los mencionan, por lo cual, para saber de ellos, hemos de contentarnos con los sinópticos y Hechos[61]. Así pues, una importante porción del NT nunca menciona a ninguno de los dos grupos.

B. *Josefo como fuente*

Se podría esperar más del historiador judío Josefo. De hecho, algunos autores lo consideran la fuente fiable más importante –cuando no la única– para el conocimiento de las principales "escuelas de pensamiento" o "escuelas filosóficas" judías (parecen aceptables ambas formas de traducir la palabra αἵρεσεις, empleada por Josefo para esos grupos)[62]. Pero su tratamiento sistemático de los fariseos, los saduceos y los esenios está limitado a tres bloques de material aislados dentro de la vasta extensión de sus escritos. Aun en el caso de los fariseos, el grupo que estaba destinado a ejercer una mayor influencia en la historia judía subsiguiente, Josefo limita la mención de ellos a catorce pasajes distintos, de los que sólo nueve ofrecen alguna reflexión sobre sus creencias o actividades[63]. Y algo más importante: lo que dice el cauteloso Josefo no está exento de ambigüedad. Mientras que su descripción de los esenios es indefectiblemente laudatoria, y su visión de los saduceos casi siempre negativa, su tratamiento de los fariseos originó un vivo debate en el siglo XX entre los especialistas en Josefo. La gama de enfoques modernos de la postura de Josefo con respecto a los fariseos comprende las siguientes interpretaciones (no todas ellas mutuamente excluyentes)[64]:

1. Josefo describe invariablemente a los fariseos como estudiosos de la ley o como una clase erudita que propugnaba la doble ley, escrita y no escrita. Gozaban de gran influencia sobre el pueblo llano y, por tanto, sobre toda la vida judía en Palestina[65].

2. Josefo es a veces incoherente al describir a los fariseos. La razón de esto es que utiliza fuentes (p. ej., Nicolás de Damasco, el historiador áulico de Herodes el Grande), sobre todo para los fariseos en los períodos asmoneo y herodiano. La mezcla de diversas fuentes con sus propios puntos de vista explica la incoherencia en sus juicios de los fariseos[66].

3. Josefo muestra una postura completamente antifarisaica en todas sus obras[67].

4. Josefo pasa de una visión más bien antifarisaica en la *Guerra* a una presentación más bien profarisaica en las *Antigüedades* por cambios producidos en su propia vida y creencias y/o por los cambios políticos acontecidos en Palestina después de la guerra, cuando varios grupos judíos rivalizan por obtener el favor de Roma y ésta busca un grupo que represente los intereses romanos entre las masas judías de Palestina[68].

5. Josefo no está a favor ni en contra de los fariseos; se limita a rechazar a quienquiera que altere el orden romano y la paz en la sociedad. Por eso presenta a los fariseos negativamente cuando perturban la paz social y positivamente cuando la fomentan[69].

6. Josefo, el aristócrata y sacerdote asmoneo, fue siempre contrario a los fariseos, desde el principio hasta el final de su carrera política y literaria. Muestra claramente tal desafección en la *Guerra,* escrita en el decenio subsiguiente a la primera guerra judía (combatida en 66-70 d. C.). La oposición que Josefo había sufrido en la guerra por parte de una delegación –tres de cuyos cuatro miembros eran fariseos– enviada a Galilea desde Jerusalén para relevarlo del mando, y el recurso al soborno por parte de Simeón I (un fariseo) para menoscabar el apoyo político con que contaba en Jerusalén, todavía dolían a Josefo cuando escribió la *Guerra* en los años setenta. De ahí que en las partes narrativas del libro presente a los fariseos bajo una luz casi continuamente desfavorable.

Pero, en las *Antigüedades,* obra escrita en los noventa, Josefo ofrece una imagen más positiva de los fariseos (y, por tanto, con claroscuros)[70]. Quizá entre en ello de algún modo la curación de las heridas con el paso del tiempo, pero, más probablemente, ese cambio obedece en mayor medida al instinto de conservación del autor. Josefo, el Talleyrand del judaísmo del siglo I, era un superviviente que sabía cómo acabar en el lado de los vencedores. Su evolución hacia esa percepción con luces y sombras podría reflejar la creciente influencia de los fariseos/rabinos en los años noventa del siglo I. Gamaliel II, hijo de Simeón I y, en consecuencia, dirigente judío situado en la tradición farisaica, probablemente recibió alguna clase de reconocimiento oficial por parte del gobierno romano en los años noventa. Por eso podría haber sentido Josefo la necesidad de modificar su imagen completamente negativa de los fariseos, en la dirección de una presentación más matizada. La cual, por cierto, no resulta insólita en las *Antigüedades,* donde Josefo modifica también las descripciones de otros notables judíos (p. ej., Aristóbulo I, Alejandro Janeo y Herodes el Grande) para crear retratos más complejos que los ofrecidos en la *Guerra.*

Finalmente, a finales de la década de los noventa, Josefo está convencido de que los fariseos y sus herederos espirituales, los rabinos, representan el futuro que se describe a sí mismo como seguidor de la escuela farisaica desde los diecinueve años de edad (*Vida* 2 §12). Cabe suponer, sin embargo, que no le ha sido fácil expresar esa mentira, puesto que ni siquiera en la *Vida* se ha podido abstener de escribir comentarios poco halagüeños respecto a ciertos fariseos (v. gr., el empleo del soborno por Simeón I para lograr el envío de una delegación a Galilea que removiese del mando a Josefo, y el comportamiento poco limpio de la delegación, compuesta en gran parte por fariseos)[71]. Llama la atención en particular el curioso elogio dirigido a Simeón I (*Vida* 38 §191-92) justo en mitad del relato sobre cómo se sirvió del soborno para acabar con el poder de Josefo en Galilea (*Vida* 38-39 §189-203). La torpe yuxtaposición indica dos cosas: 1) la traición duele todavía, pero, como el hijo de Simeón, Gamaliel

II, es ahora un astro ascendente en la política judía de Palestina, conviene alabar debidamente al padre[72]. 2) Josefo se adapta a convivir con los vencedores aunque no le guste.

Esta sexta opinión es la mía. Soy consciente de que mi acusación de que Josefo está simplemente mintiendo en *Vida* 2 §12 al declararse fariseo desde su juventud puede parecer dura y extremada. Pero el autorretrato de Josefo como un joven sincero que prueba con cuidado todas las opciones religiosas a su alcance antes de abrazar definitivamente una (*Vida* 2 §9-12) es contradictorio. Refiere que, sobre los dieciséis años de edad, empezó a probar sucesivamente las tres escuelas filosóficas principales: las de los fariseos, los saduceos y los esenios. Subraya que adquirió conocimientos profundos de cada escuela no mediante un simple estudio teórico, sino con un duro ejercicio y esfuerzo, lo que le permitió "pasar [completando su formación] por" (διῆλθον) las tres escuelas[73]. No satisfecho con tan dura prueba, se hizo celoso discípulo durante tres años de un asceta del desierto, llamado Banno. Coronada así la experiencia de todas las opciones deseables, al cabo de tres años volvió a Jerusalén. A la edad de diecinueve emprendió su actividad pública[74] y se adhirió a la escuela de pensamiento farisaica.

Ahora bien, este relato acerca de un joven en sincera búsqueda de la verdad filosófica, aunque atractivo para un público grecorromano (es reminiscente de otros relatos similares sobre Galeno, Justino Mártir y Apolonio de Tiana)[75], no puede ser cierto tal como aparece narrado. Los números simplemente no cuadran. El mismo Josefo nos dice en otro lugar del libro que el ingreso como discípulo de los esenios exigía por lo menos un *trienio* (un primer año de prueba, seguido de dos de iniciación), y los documentos de Qumrán confirman aproximadamente estos datos[76]. Puesto que lo narrado por Josefo en *Vida* 2 §10-11 presupone que los fariseos y los saduceos también exigían la superación de un arduo "noviciado", uno se pregunta cómo pudo Josefo experimentar y conocer a fondo los tres grupos en tres años, cuando ya sólo el noviciado completo entre los esenios requería un trienio. No contento con ello, Josefo procede a referir que, después de superar las etapas preparatorias de los tres grupos, pasó *tres* años con Banno. Para remate, dice también que inició todo el período de prueba cuando tenía dieciséis años y que, al término de todo ese período, incluidos los tres años con Banno, y a su regreso a Jerusalén para entrar en la vida pública, tenía *entonces* diecinueve años de edad (*Vida* 2 §12).

A menos que Josefo esté empleando un tipo de matemáticas desconocido para nosotros, en este relato hay algo que no funciona[77]. Y el fallo consiste, a mi entender, en que, en la ancianidad, Josefo está fabricándose con torpeza un largo período durante el que supuestamente probó las principales opciones religiosas judías de la época, con el único objeto de

subrayar que a lo largo de toda su vida adulta se ha mantenido fiel a los fariseos. Aun dejando aparte los disparatados números de este "currículo" de juventud elaborado en la vejez, cualquier lector que conozca a fondo la *Guerra* y las *Antigüedades* ha de sentirse sorprendido por la inesperada declaración efectuada en *Vida* 2 §12. Nadie que de Josefo leyese solamente estas dos grandes obras históricas podría sospechar jamás que el autor fue fariseo durante toda su vida de adulto[78]. En ningún pasaje de la *Guerra* ni de las *Antigüedades* se asocia él claramente con los fariseos. De hecho, especialmente en la *Guerra,* donde ofrece una imagen muy desfavorable de ellos sobre todo en las partes narrativas, su grupo ideal parecen ser los esenios, a los cuales dedica el mayor espacio y los mayores elogios al describir las cuatro "escuelas de pensamiento" principales (*G.J.* 2.8.1-14 §118-66).

De hecho, incluso en la *Vida,* es inútil buscar alguna huella discernible de la adhesión de Josefo a los fariseos en el resto de la narración. Se podía esperar, por ejemplo, que esa adhesión hubiese aflorado en las conversaciones de Josefo con la delegación enviada a Galilea por el gobierno revolucionario provisional de Jerusalén para relevarlo del mando. Tres de los cuatro funcionarios que la componen son fariseos, pero, inexplicablemente, a lo largo de las negociaciones no se dice nunca que Josefo comparta tal vínculo con esos tres miembros de la delegación. Es más, con el fin de contrarrestar el apego de los galileos a Josefo por sus dotes naturales y su relevancia, los delegados tienen instrucciones de subrayar que también ellos, como Josefo, son naturales de Jerusalén, eruditos en las costumbres de sus padres y, en el caso de dos de ellos, sacerdotes (*Vida* 39 §198). Obviamente, lo natural es que también hubiesen subrayado que tres de ellos eran fariseos, lo mismo que Josefo, pero nunca se toca este punto[79]. Por otro lado, el recurso de Simeón I al soborno habría sido mucho más reprobable todavía si hubiera constituido el caso de apuñalamiento por la espalda de un fariseo insurgente por parte de otro fariseo insurgente. Pues bien, tampoco se alude para nada a esta cuestión[80].

Al final, la declaración de Josefo de haber sido fariseo durante la mayor parte de su existencia queda flotando, aislada, en el vacío de *Vida* 2 §12. Carece de sentido en su propio contexto, no tiene precedente en las anteriores obras de Josefo ni repercute en lo que este autor escribe posteriormente. Ese supuesto fariseísmo, a modo de un Melquisedec literario (*cf.* Heb 7,3), no tiene padre ni madre en los anteriores escritos de Josefo, ni progenie en el resto de su *Vida* ni en *Contra Apión.* Cabe preguntarse si no es la torpeza de su mentira (más, quizá, su continua antipatía por los fariseos) lo que le impide decir sencillamente, al final de *Vida* 2 §12, "y me hice fariseo" o "y ahora soy fariseo". Un tanto ambigua, la expresión griega correspondiente (τῃ Φαρισαιων αἱρεσει κατακολουθων, que probablemente significa "deviniendo seguidor de la escuela de pensamien-

to farisaica") quizá sea lo más cerca que él puede llegar de hacer una declaración que no quiere formular pero que considera necesaria para, una vez más, acabar en el lado de los vencedores[81].

Todo esto lleva a una clara conclusión. No podemos considerar a Josefo como la única fuente totalmente fiable con respecto a los fariseos, dando por cierto que él fue uno de ellos durante toda su vida adulta. En realidad, estamos ante un aristócrata jerosolimitano y un sacerdote asmoneo enemigo de los fariseos, que al final de su vida creyó conveniente declarar, en contra de la verdad, que había sido fariseo durante toda su carrera pública. Naturalmente, reconocer esto no significa negar que los relatos y resúmenes de Josefo sobre los fariseos son fuentes valiosas, puesto que él se sirve de fuentes aún anteriores y fue testigo directo de acontecimientos importantes. Pero, en lo tocante a los fariseos, es recomendable la precaución al acercarse a sus textos, como también al NT y la literatura rabínica.

C. *La literatura rabínica como fuente*

Antes, los estudiosos judíos solían basarse en gran medida en la Misná (*ca.* 200-220), la Tosefta (siglo III), el Talmud palestino o jerosolimitano (siglo V) y el Talmud babilónico (siglo VI)[82], así como los midrases rabínicos de diversas épocas para reconstruir los fariseos y saduceos históricos. Más recientemente, especialistas judíos como Jacob Neusner y Shaye Cohen, además de eruditos cristianos como E. P. Sanders y Anthony Saldarini, han pedido una mayor cautela a la hora de utilizar la literatura rabínica para esbozar las muy diferentes condiciones del judaísmo en la Palestina anterior al año 70 d. C.

La razón más obvia para andarse con tiento es el problema de la datación y atribución. Incluso la colección rabínica más antigua, la Misná, fue recopilada casi 200 años después de la época de Jesús. Ciertamente, en la Misná hay decisiones legales y dichos atribuidos a sabios que vivieron en tiempos anteriores o muy próximos a los de Jesús (p. ej., Hillel y Shammai). Pero si debemos ser extremadamente precavidos en cuanto a aceptar dichos atribuidos a Jesús en Marcos o Q como procedentes del Jesús histórico –pese a que Marcos y Q fueron escritos sólo una generación después de la muerte de Jesús, cuando posiblemente vivían algunas personas que lo habían conocido–, con mayor motivo hemos de tentarnos la ropa antes de dar por supuesto que dichos atribuidos a Hillel y Shammai proceden realmente de ellos o de su época.

Luego, además, se presenta el problema de saber cuándo los documentos rabínicos están hablando del grupo que el NT y Josefo llaman "fa-

riseos" (Φαρισαῖοι en griego). Los escritos rabínicos hablan a veces de *pĕrûšîm* o *pĕrûšîn* en hebreo (la forma aramea correspondiente es *pĕrîšayyā'*), pero de ninguna manera está siempre claro cuándo hay que traducir *pĕrûšîn* como "fariseos". En sí, esa misma palabra podría significar simplemente "separados" o "separatistas" [83]. En varios contextos rabínicos, *pĕrûšîn* parece indicar personas excesivamente devotas, ascetas extremados, sectarios que se han separado de la corriente principal del judaísmo, o incluso "herejes" [84]. En algunos contextos, sin embargo, parece tener el significado de "fariseos". Esto es así sobre todo cuando los *pĕrûšîn* aparecen enfrentados en un debate sobre cuestiones legales con un grupo antitético llamado *ṣaddûqîm* o *ṣaddûqîn,* muy probablemente los "saduceos" mencionados por el NT y Josefo [85]. Habida cuenta de que el NT y Josefo describen a los fariseos y los saduceos como grupos antitéticos y de que, como grupo claramente definido, los saduceos parecen haber desaparecido después de 70 d. C., los pasajes rabínicos que presentan a *pĕrûšîn* y *ṣaddûqîn* enzarzados en debates conservan posiblemente tradiciones que se remontan al judaísmo palestino anterior a ese año decisivo [86].

Incluso un enfoque tan cauteloso tiene sus problemas, incluidos algunos de crítica textual. Posteriores manuscritos de obras rabínicas parecen haber sustituido a veces la palabra original, *mînîm,* por *ṣaddûqîn,* temiendo que los censores cristianos pudieran interpretar *mînîm,* "herejes", como una referencia a los judeocristianos. Por eso no se puede saber siempre con certeza si la oposición entre *pĕrûšîn* y *ṣaddûqîn* es original en el pasaje; sin esa oposición, *pĕrûšîn* podría significar simplemente "disidente religioso".

Un problema adicional es que la Misná, la más antigua de las colecciones rabínicas, contiene sólo un pasaje extenso donde los dos grupos aparecen enfrentados, de modo que el significado de "fariseos" y "saduceos" resulte bastante claro. El pasaje en cuestión es *m. Yad.* 4,6-8 [87].

En 4,6, los saduceos rechazan la opinión de los fariseos de que las Escrituras vuelven impuras las manos, mientras que no ocurre así con otras obras, como las de Homero. Yohanán ben Zakkai defiende a los fariseos, comparando esa opinión sobre la Escritura con la que tienen sobre los huesos: los huesos de un burro no producen impureza y sí, en cambio, los de un sumo sacerdote. Como los saduceos aceptan esto último, han de aceptar también lo anterior, puesto que el principio es el mismo: cuanto mayor sea nuestra estima por un objeto, mayor es su poder de transmitir impureza. En este pasaje se distingue a los fariseos por su preocupación en cuestiones de pureza y por sus opiniones sobre modos de contraer impureza, que otro grupo judío consideraba demasiado rigurosas. Llama especialmente la atención en este pasaje el hecho de que aunque Yohanán ben Zakkai es presentado como defensor del punto de vista de los fariseos, pa-

rece mostrarse como ajeno a ellos, empleando la tercera persona para referirse a ese grupo[88].

En *m. Yad.* 4,7, los saduceos expresan su disconformidad con otras dos opiniones de los fariseos. Éstos sostienen que un chorro continuo de líquido que fluya de un recipiente puro a uno impuro no vuelve impuro el primer recipiente y su contenido, porque el chorro no actúa de conectivo transmisor de impureza[89]. Los fariseos replican que los saduceos declaran pura una corriente de agua procedente de un cementerio; si *eso* no acarrea impureza, tampoco, *a fortiori,* el chorro de líquido al pasar de un recipiente a otro. También aquí los fariseos son presentados como peculiares en su atención a una cuestión menor de pureza, esta vez en relación con recipientes de líquidos. Además queda implícita su posición en lo tocante a la impureza procedente de los cadáveres.

Igualmente en *m. Yad.* 4,7, los saduceos protestan contra el punto de vista farisaico de que una persona es responsable de los daños causados por su buey o su asno, pero no de los causados por su siervo o sierva. Los saduceos arguyen que si una persona ha de responder de los perjuicios originados por sus animales, respecto a los cuales la ley no impone obligaciones, con mayor motivo es responsable de los perjuicios derivados de las acciones de sus siervos. Los fariseos rechazan el razonamiento de los saduceos, señalando que, a diferencia de los animales, los siervos tienen inteligencia y, por tanto, responsabilidad personal. Aquí se presenta a los fariseos como preocupados por cuestiones de derecho civil y responsabilidad legal por daños; también como defensores del principio de que la responsabilidad deriva del conocimiento e intención del causante del perjuicio.

El texto de *m. Yad.* 4,8 es aún más problemático, puesto que los manuscritos de la Misná hablan de una discusión entre un hereje (*mîn*) galileo y los fariseos. Sin embargo, Stemberger cree que el oponente original de los fariseos podría haber sido un saduceo, no un hereje[90]. El saduceo se queja de la manera en que los fariseos redactan un documento de divorcio (un *gēṭ*). Los fariseos escriben el nombre del gobernante (como modo de datar el documento), así como el nombre de Moisés, que aparece en la fórmula final. Los fariseos replican que los saduceos escriben el nombre del gobernante y el de Dios en la misma página de sus documentos y que, no conformes con ello, ponen el nombre del gobernante en lo alto de la página y el nombre de Dios abajo del todo. Aquí se presenta a los fariseos como preocupados no sólo por la cuestión del divorcio, sino más precisamente por los detalles para componer como es debido un acta de divorcio.

En todas estas disputas, la Misná parece ponerse de parte de los fariseos. Ello no convierte el material misnaico en material farisaico, pero

muestra claramente que, en ciertos casos, la Misná expresa las posiciones de los fariseos, y lo hace aprobatoriamente. No deja de sorprender, sin embargo, que recoja más tradiciones legales sobre los saduceos (nueve) que sobre los fariseos. Como hemos visto, la Misná transmite sólo cinco posturas legales de los fariseos específicamente contrastadas con las de los saduceos: tres concernientes a cuestiones de pureza (en los casos de la Escritura, de un chorro de líquido y de una corriente de agua procedente de un cementerio)[91], una relativa a derecho civil sobre responsabilidad por daños y una referente al modo adecuado de escribir un acta de divorcio. Llama la atención el pequeño número de dictámenes legales atribuidos a los fariseos en la Misná, cuando se cree, como sostienen la mayor parte de los estudiosos, que los rabinos eran los herederos y sucesores de los fariseos.

Si volvemos la mirada a la Tosefta encontramos un solo pasaje donde se puede ver en disputa a fariseos y saduceos. En *t. Hag.* 3,35, los saduceos afirman que la Menorá, el candelabro de oro del templo, no puede volverse impura, mientras que los fariseos sostienen que sí. Una vez más, los dos grupos están divididos sobre una cuestión de pureza, en este caso en relación con una pieza del ajuar cultual del templo.

Si cabe suponer que el oscuro grupo llamado los boetusianos es para la Tosefta los saduceos o un subgrupo de ellos, podemos añadir otro texto[92]. En t. *Yad.* 2,19-20, los boetusianos sostienen que una hija debe recibir herencia de su padre, mientras que los fariseos rechazan tal afirmación. Tenemos aquí, pues, otra disputa sobre derecho civil[93].

Al final hay que reconocer lo exigua que es la cosecha obtenida de estos pasajes rabínicos sobre los fariseos en debate con los saduceos. Naturalmente, los investigadores tratan de encontrar por otros medios en el *corpus* rabínico, sobre todo la Misná, más material atribuible, con bastante probabilidad, a los fariseos. En el pasado, un medio frecuente, aunque poco crítico, era identificar con los fariseos a los "sabios" y/o "escribas" mencionados en la literatura rabínica. Tal identificación, a veces, ni siquiera estaba razonada; simplemente, se daba por supuesta. Hoy día, ese enfoque suele ser rechazado como petición de principio o argumento circular[94].

Quizá el más famoso intento de cribar más críticamente el material rabínico en busca de datos sobre los fariseos es el de Jacob Neusner. Tratando de ofrecer una mayor información acerca de ese grupo, Neusner se embarcó en el formidable proyecto de componer *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70,* obra en tres volúmenes. Esta trilogía pretendía ahondar en el estrato más antiguo de la Misná (junto con tradiciones sueltas del *corpus* rabínico, más tardío), estrato que bien podía

remontarse al período anterior al año 70. Pese a la admirable erudición de Neusner y a sus criterios rigurosos, los críticos han señalado que no se puede presuponer que las tradiciones legales anteriores al 70 conservadas en la Misná y en otros escritos rabínicos sean necesariamente farisaicas[95].

Después de todo, los fariseos no eran los únicos judíos palestinos de antes del 70 que estudiaban la ley y formulaban reglas de conducta concretas (*hălākâ* en singular, *hălākôt* en plural), como muestran los documentos del mar Muerto y varios pseudoepígrafos del AT. En otras palabras, no toda *hălākâ* que los investigadores modernos extraigan del *corpus* rabínico tiene que ser exclusiva o especialmente característica de los fariseos. El fariseísmo no era, en el sentido estricto de la palabra, una secta que se aislase de un Israel supuestamente apóstata, como hacía Qumrán[96]. Puesto que vivían con otros judíos palestinos y necesariamente se relacionaban con ellos, sobre todo cuando grandes multitudes subían a Jerusalén para las fiestas más señaladas, los fariseos seguían prácticas que no eran exclusivas de ellos, sino compartidas con la corriente principal del judaísmo, una corriente que también comprendía las familias de la alta jerarquía sacerdotal, sacerdotes de ningún partido determinado, saduceos, judíos de diversas tendencias apocalípticas y judíos corrientes no integrados en ningún grupo particular[97].

Además, no está tan probado como supuesto que los grandes sabios anteriores al 70, como Hillel y Shammai, fueran realmente fariseos[98]. Sin duda, lo podrían haber sido, y por tales los tienen muchos autores modernos. Pero los argumentos históricos en este sentido ofrecen poca consistencia. En el mejor de los casos es lícito decir que, probablemente, se puede identificar a Gamaliel I y Simeón I como fariseos de antes del 70. En sí, el simple hecho de que *m. Abot* 1 mencione a estos dos personajes al final de una serie de maestros entre los que figuran Hillel y Shammai ofrece poca base para afirmar que eran fariseos. En general, los maestros tanaíticos (hasta la compilación de la Misná hacia 200-220 d. C.) no estaban excesivamente interesados en declarar que sus predecesores eran fariseos. La enseñanza de los maestros amoraicos (desde la compilación de la Misná hasta la del Talmud babilónico) deja ver esa conexión algo más claramente[99]. ¿Era simplemente que los primeros rabinos no se interesaban por la historia postbíblica? ¿O trataban de no mostrar que tenían sus orígenes en uno solo de los muchos movimientos rivales existentes en el período anterior al año 70? ¿O querían dejar muy en segundo plano su relación con los fariseos, para evitar los enfrentamientos entre partidos y crear una gran coalición de diversas tendencias? ¿O sucedió más bien que los rabinos posteriores procuraban subrayar sus vínculos con los fariseos, creando un "mito de origen" para presentarse como continuadores de ellos

y reforzar así su autoridad? Alguna parte de verdad podría haber en todas estas explicaciones.

Es recomendable, por tanto, cautela al recurrir al estrato más antiguo de la Misná y de otras obras rabínicas en busca de un mejor conocimiento de los fariseos[100]. Esto no significa que se deba excluir los escritos rabínicos como fuente para el período anterior al 70, sino que cada hallazgo hay que valorarlo en sí. Cuando de alguna opinión o práctica legal encontrada en la literatura rabínica se dice que es farisaica o, más genéricamente, que se remonta al período anterior al 70, habrá que aportar argumentos en apoyo de ese juicio.

D. *Qué método adoptar*

Ya estamos en condiciones de apreciar las dificultades que entraña utilizar las tres fuentes principales para el conocimiento de los fariseos y los saduceos, especialmente en relación con el Jesús histórico. ¿Cómo debemos proceder, entonces, sabidas las dificultades de datación y de tendencia perceptibles en todas estas fuentes? En cierto modo, nuestro problema no difiere mucho del que supone utilizar las distintas fuentes neotestamentarias para reconstruir al Jesús histórico. Como en todo trabajo histórico, sobre todo concerniente a historia antigua, son aplicables los mismos criterios básicos de historicidad.

Por ejemplo, en el caso de los fariseos, probablemente el criterio más importante para reconstruir a los fariseos históricos es el criterio del testimonio múltiple de fuentes y formas. Las epístolas paulinas; los evangelios; los Hechos de los Apóstoles; la *Guerra,* las *Antigüedades* y la *Vida* de Josefo, y la literatura rabínica, sobre todo la Misná, representan muy diferentes tipos de literatura: cartas, relatos kerigmáticos de la vida, muerte y resurrección de Jesús, historias y autobiografías escritas al modo grecorromano y colecciones de opiniones sobre cuestiones legales y de dichos sapienciales. Sus autores fueron muy diferentes tipos de individuos: judíos, cristianos judíos, cristianos gentiles, con diferentes niveles de educación y posición socioeconómica y, seguramente, con diferentes creencias. Esas obras fueron escritas o compiladas en épocas muy diferentes también: Pablo en la década de los cincuenta del siglo I, Marcos y Q hacia el año 70, Josefo entre los cincuenta y finales de los noventa del mismo siglo, y la Misná a comienzos del siglo III. Asimismo, difiere el lugar de composición: la Misná y otros escritos rabínicos tempranos fueron compuestos en Palestina, y, muy probablemente, el resto son obras producidas en distintos puntos fuera de ella[101].

Hasta donde sabemos, no hay dependencia literaria que conecte a Pablo, Q, Marcos, Juan, las fuentes especiales mateanas y lucanas, Josefo y la Misná. Por tanto, la coincidencia en cuestiones específicas sobre los fariseos por parte de autores tan diversos y de tan diversas tendencias, que residen y escriben en tiempos y lugares tan distintos, aboga por la historicidad. Considerada la diferente extensión e intención de nuestras tres fuentes principales, no podemos esperar que las tres (ni siquiera dos) coincidan siempre en hablar de una determinada creencia, opinión de carácter legal o práctica y la atribuyan específicamente a los fariseos. Pero, al menos, cuando se dé tal coincidencia de dos o tres fuentes, habrá una buena razón para suponer que la atribución tiene base histórica. Además, una declaración sobre los fariseos que es contraria a las tendencias habituales de un determinado autor merece consideración desde el punto de vista del criterio de dificultad.

IV. Los fariseos

A. *Unas cuantas imágenes de los fariseos elaboradas en el siglo XX*[102]

El pequeño, embarazoso secreto de los estudios sobre el NT es que nadie sabe realmente quiénes eran los fariseos, aunque muchos creían saberlo antes de que una oleada de estudios más críticos llegase a la playa académica en los años setenta del siglo XX. Como dice irónicamente Joseph Sievers, "ahora se sabe bastante menos sobre los fariseos de lo que 'sabía' la generación anterior"[103]. La historia de la investigación realizada en el pasado siglo está salpicada de imágenes de los fariseos que, en su mayor parte, están hoy desechadas.

Algunos especialistas, buscando un enfoque sociológico, describían a los fariseos como judíos "plebeyos" de ciudad que obtenían apoyo del proletariado urbano cuando luchaban contra la tosca aristocracia rural, los saduceos, cuya cerrilidad reflejaba su origen campesino. Los dirigentes de los fariseos eran los escribas, y los fariseos en general se dedicaban al estudio de la ley. Tenían en mucho el saber, mientras que los saduceos despreciaban la erudición[104].

De modo similar, otros autores afirmaban que los fariseos eran liberales ilustrados en consciente lucha contra los saduceos, unos conservadores con miras estrechas. Lo que desencadenó la revolución de los fariseos fue la transformación de la antigua sociedad agraria en una sociedad crecientemente urbana donde, en muchas ocasiones, ya no se podían aplicar las

leyes del Pentateuco. Las leyes no escritas introducidas por los fariseos fueron adaptadas a la nueva sociedad urbana; por eso los fariseos llegaron a dominar todos los ámbitos de la vida judía en Palestina, incluido el culto. Esta tesis solía dar lugar a la presentación de los fariseos como una clase de eruditos laicos, opuesta a un sistema religioso obsoleto, vinculado al sacrificio de animales y a un único templo, donde sólo se podía ofrecer el culto judío en su plenitud. Tratando de anular o al menos reformar este sistema sacerdotal anticuado, los fariseos propugnaban la implantación de una religión populista progresiva, centrada en el estudio de la ley oral y escrita, y extendida por medio de la institución laica y democrática de la sinagoga. De hecho, las legiones romanas simplemente contribuyeron a que el programa de los fariseos alcanzara un completo éxito, destruyendo Jerusalén, su templo y su clase sacerdotal saducea, que estaba ligada a una interpretación demasiado literal de la Escritura. Inconscientes de ello, los soldados romanos abrieron el camino a la religión pacifista y purificada de los fariseos, que, sin entrar en honduras, viene a ser identificada con el judaísmo rabínico [105].

Una reconstrucción más reciente, y con mucha más base crítica, es la que ha ofrecido Jacob Neusner [106]. Conjetura este autor que los fariseos estaban impulsados por un ideal de santidad sacerdotal. Trataban de tomar su alimento diario en un estado de pureza ritual propia de los sacerdotes en el templo de Jerusalén. Lejos de aislarse en una secta esotérica como la de Qumrán, los fariseos, mediante una observancia estricta de las normas de pureza, intentaban extender la santidad del templo a la esfera de la vida y la alimentación diarias de los judíos. La reconstrucción de Neusner se basa en la idea de estudiosos anteriores, quienes sostenían que los fariseos luchaban para que todo el pueblo judío cumpliera el mandamiento de Lv 19,2, que compendia la ley de santidad del Levítico: "Sed santos, porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo".

Neusner ha hecho más específico este enfoque subrayando que, para los fariseos, el ideal de santidad era la santidad sacerdotal propia del templo y que trataban de alcanzarla mediante su modo de obrar, en todos los aspectos, respecto a los alimentos: debida recolección y entrega de diezmos sobre la cosecha, debida pureza de los recipientes utilizados para los alimentos, debida pureza de los participantes en las comidas diarias normales. Una vez que los fariseos abandonaron su agresiva actividad política al término de la dinastía asmonea, se convirtieron, por así decir, en un santo círculo prandial o "holy dining club" [107]. La reconstrucción de Neusner ha encontrado oposición en varios autores, sobre todo en E. P. Sanders, quien en los textos rabínicos más antiguos no encuentra indicio del ideal de búsqueda de pureza sacerdotal en las comidas diarias de los judíos [108].

También es problemática la afirmación de que los fariseos decidieron abandonar la vida pública y la actividad política cuando Herodes el Grande consolidó el dominio de su reino. Una explicación más plausible es que el gobierno autocrático de Herodes, con la eliminación implacable de sus oponentes, forzó a los fariseos a hacerse a un lado. No obstante, a veces hubo fariseos que participaron en la vida política de la corte herodiana. Al comienzo de su reinado, Herodes mató a muchos de sus adversarios políticos, pero, por agradecimiento, respetó la vida del fariseo Polión y su discípulo Samayas. Algunos años antes, encontrándose Herodes ante el sanedrín para ser juzgado como un plebeyo, Polión o Samayas (Josefo es confuso sobre esta cuestión) había predicho –con pleno acierto– que, un día, ese hombre mataría a Hircano II y a los jueces que lo estaban juzgando. Además, cuando posteriormente, al comienzo de su reinado, tenía Herodes sitiada Jerusalén, Samayas instó a los jerosolimitanos a reconocer al nuevo rey (*Ant.* 14.9.4 §172-76; *cf.* 15.1.1 §3). La estima de Herodes por Polión y Samayas resultó duradera. En cierto punto de su reinado, habiendo exigido que le jurasen fidelidad todos sus súbditos, Herodes sólo eximió de ello a Polión, Samayas y la mayor parte de los discípulos de ambos, que se habían negado a prestar juramento (*Ant.* 15.10.4 §370)[109]. Aparentemente al menos, unos cuantos fariseos conservaron influencia en la corte herodiana.

Pero las relaciones no fueron siempre amistosas, especialmente cuando algunos fariseos trataron de utilizar medios indirectos –por no decir subrepticios– de ejercer influencia política (p. ej., conspiraciones con algunas mujeres muy bien situadas en la corte de Herodes)[110]. En un caso extremo, la acción política de los fariseos fue abierta: en la rebelión contra el censo romano en tiempos de Quirino (6 d. C.), un fariseo llamado Sadoc estuvo con Judas el Galileo al frente de los insurrectos[111].

El fracaso de ese levantamiento persuadió a otros fariseos de la conveniencia de no hacerse notar en los negocios públicos. De hecho, los fariseos fueron mantenidos considerablemente al margen por la política de los prefectos y procuradores romanos, que trataban principalmente con el sumo sacerdote y los aristócratas de Jerusalén. Esta marginación fáctica de los fariseos no prueba que a éstos les faltaran ganas de ejercer influencia política indirecta en las antesalas del poder o incluso de recuperar control político directo. Si hemos de dar crédito a Hechos, por lo menos algunos fariseos individuales (p. ej., Gamaliel I; *cf.* Hch 5,34) influyeron en los órganos consultivos de los sumos sacerdotes durante el gobierno directo romano.

Además, es difícil explicar que, dado este grupo supuestamente retirado, apolítico e incluso quietista y pacifista, algunos dirigentes fariseos desempeñasen un importante papel político en Jerusalén durante los acon-

tecimientos que condujeron a la rebelión contra Roma del año 66 d. C. Cuando el joven sacerdote Eleazar suspendió la práctica de ofrecer dos veces al día sacrificio por Roma y el emperador, invitando así a la guerra, ciudadanos relevantes se reunieron en consejo con los jefes de los sacerdotes y los fariseos más estimados para tratar de evitar el desastre (*G.J.* 2.17.3 §411; *cf. Vida* 5 §21). Comenzada la rebelión, algunos fariseos participaron en sus primeras etapas (p. ej., Simeón I, como miembro del gobierno provisional, y otros tres fariseos como miembros de la delegación enviada para relevar a Josefo del mando en Galilea) [112]. Es más, resulta difícil de entender cómo en el período posterior al año 70 los victoriosos romanos, esos animales políticos por excelencia, trataron de descubrir posibles colaboradores en un "dining club" quietista, que supuestamente no tenía que ver con la política ni mostraba interés por ella desde 37 a. C. Unos veinte años después del 70, los romanos procedieron a reconocer a Gamaliel II, miembro de una distinguida familia de fariseos, como representante de los judíos de Judea ante ellos, y a la inversa. Esto no abona la tesis de que los fariseos permanecieron totalmente ausentes de la vida política en Judea durante el siglo anterior.

B. *Esbozo minimalista por medio de seis puntos*

Quizá parte del problema de estos enfoques sociológicos y políticos de los fariseos consiste en que sus autores intentan saber más sobre los fariseos de antes del 70 d. C. de lo que permiten las fuentes llegadas hasta nosotros. En lo que sigue emplearé las fuentes y el método descritos anteriormente, no para realizar una descripción completa de los fariseos –empresa seguramente imposible en cualquier caso–, sino para trazar de ellos un perfil básico sirviéndome de ese mínimo que cuenta con el testimonio de más de una fuente.

1) Empecemos por lo obvio: los fariseos (así como los saduceos) eran un grupo judío con intereses políticos, que estuvo activo en Palestina antes de la primera guerra judía. Este punto, el más básico de todos, que afortunadamente está fuera de discusión y no necesita ser argumentado por extenso, se encuentra ampliamente atestiguado en las tres fuentes.

a) En los años cincuenta del siglo I, Pablo de Tarso, un antiguo fariseo, ofrece un testimonio autobiográfico de la existencia de los fariseos mediante el texto de Flp 3,5. Dado que Pablo se hizo cristiano a mediados de los años treinta, y puesto que aparentemente supone que los fariseos siguen existiendo como un grupo muy conocido en el momento de redactar su carta a los filipenses [113], proporciona un dato de primera mano sobre la existencia de los fariseos en la primera mitad del siglo I d. C.

b) Complementariamente, Josefo declara ser seguidor del movimiento farisaico desde la edad de diecinueve años (*Vida* 2 §12), es decir, hacia 56 d. C. (¡precisamente por la época en que Pablo escribe Filipenses!). Ya quedó explicado que Josefo miente respecto a su vinculación a los fariseos desde los diecinueve años, pero esa falsa declaración habría carecido de sentido para los demás y de toda utilidad para su autor de no haber sido generalmente sabido que realmente existía en Palestina una "escuela de pensamiento" (αἵρεσις) por los años cincuenta y que siguió existiendo hasta la primera guerra judía y durante ella (como lo evidencian Simeón I y los tres fariseos de la delegación enviada a relevar a Josefo del mando en Galilea).

c) Por último, cuando las fuentes rabínicas posteriores hablan de disputas sobre cuestiones legales entre el grupo de los *pĕrûšîn* y el de los *ṣaddûqîn* –y algunas de esas disputas se refieren a condiciones que existieron sólo mientras el templo de Jerusalén estuvo en pie–, los únicos grupos antitéticos que razonablemente pueden ser identificados con los que disputan en esos textos son los fariseos y los saduceos. Así pues, las tres fuentes ratifican la verdad fundamental de la existencia de los fariseos en el período inmediatamente anterior al año 70.

2) Los fariseos tenían fama de realizar una exacta o precisa (ἀκριβής) interpretación de la ley mosaica. El vocabulario de "exactitud" o "precisión" es un punto en el que Lucas y Josefo coinciden manifiestamente [114]. Apoyan esta imagen las opiniones concretas sobre cuestiones relativamente menores de observancia legal que se encuentran en las disputas entre fariseos y saduceos contenidas en la literatura rabínica.

Quizá como parte de su negativa descripción de los fariseos, Josefo subraya que gozaban de cierta *reputación* (expresada con el verbo δοκέω) de tener un *conocimiento* exacto de la ley mosaica y de las costumbres ancestrales. Podría deberse a la intención de Josefo el hecho de que sus relatos sobre los fariseos dejen la impresión de que esos judíos no eran tan exigentes y estrictos en lo tocante a *actuar* con arreglo a la ley y a la moralidad [115]. Sin embargo, la autodescripción de Pablo como "fanático" cuando se trataba de guardar las tradiciones de sus antepasados (Gál 1,14), incluso hasta el punto de perseguir a la naciente Iglesia, así como su insistencia en que era "irreprochable en lo concerniente al cumplimiento de la ley" (Flp 3,6, frase que tiene sentido sólo en referencia a su conducta) [116], muestran que los fariseos se interesaban no sólo por una correcta interpretación de la ley, sino también por un comportamiento adecuado. La feroz polémica de los evangelios contra los fariseos, aunque exagerada y parcial, supone un grupo que se expresaba en la precisa enunciación de las reglas y en su escrupuloso cumplimiento. Al mismo tiempo, tal afán por la preci-

sión no debe ser interpretado como inexorabilidad. Tanto el NT (el consejo de Gamaliel en Hch 5,33-40) y Josefo (*Ant.* 13.10.6 §294; *cf.* 20.9.1 §199, §201) muestran –y el tratado de la Misná *Sanhedrîn* sugiere– que los fariseos tendían a la clemencia a la hora de juzgar[117].

3) Las disputas entre Jesús (o los primeros cristianos) y los fariseos sobre cuestiones de la ley reflejan la pugna de mayor alcance que había en Israel durante la época del cambio de era sobre la adecuada interpretación de la ley mosaica. El templo de Jerusalén y esa ley eran los dos grandes símbolos de unión y a la par, paradójicamente, de división de la religión judía. En el caso de los qumranitas, las disensiones sobre la debida utilización del templo y la correcta interpretación de la ley eran tan grandes que los llevaron a separarse de todos los otros judíos, a los cuales consideraban extraviados. Aunque la división no llegó a ser tan profunda entre fariseos, saduceos y otros judíos, las diferencias en la interpretación de la ley mosaica y las correspondientes consecuencias prácticas (entre ellas, el culto en el templo) coadyuvaron a imprimir en cada grupo características peculiares[118].

Por supuesto, cada uno de ellos se complacía en pensar que muchas de sus enseñanzas se encontraban en la ley mosaica o, al menos, eran deducibles de ella. En realidad, cuando se examina con mirada crítica y serena los puntos de vista de fariseos, saduceos y qumranitas sobre cuestiones legales, en todos ellos son perceptibles evoluciones históricas que van mucho más allá de lo recogido en la letra de la ley mosaica. La cuestión clave es cómo explicaba cada grupo esas evoluciones. Los qumranitas apelaban a la revelación e inspiración profética actual[119]. Los saduceos, al parecer, observaban varias prácticas tradicionales distintivas de su grupo. Aunque es muy difícil saber cómo veían ellos esas tradiciones peculiares con respecto a la ley mosaica, me atrevería a conjeturar que, a diferencia de los fariseos, no realizaban campañas entre las masas, con el fin de convencer a todos los judíos de que debían observar tradiciones específicamente saduceas en la vida diaria[120].

En mi opinión, lo que distinguía a los fariseos era el abierto reconocimiento de que algunas de sus ideas y prácticas legales no estaban escritas en la ley mosaica, que tales prácticas eran "tradiciones" venerables heredadas de los "padres" o "antepasados" que, no obstante, constituían la voluntad de Dios para todo Israel. A diferencia de los saduceos, se dedicaban activamente a convencer a los judíos corrientes de que debían observar las tradiciones farisaicas en su vida diaria. Sin embargo, aunque los fariseos se esforzaban por lograr que las masas aceptasen sus puntos de vista, no veían en ellas ni en otros judíos unos pecadores abominables o unas personas de las que hubiera que apartarse simplemente porque no aceptaban las prácticas farisaicas.

Al igual que con el vocabulario relativo a "precisión" en la interpretación legal, sucede con el lenguaje de "tradiciones de los padres [o antepasados]": el NT y Josefo coinciden básicamente en él al hablar de los fariseos. Refiriendo en Gál 1,13-14 cómo aventajaba a muchos judíos de su edad en su observancia del "judaísmo", Pablo, el antiguo fariseo, declara que era "extremadamente celoso de mis tradiciones ancestrales [o las tradiciones procedentes de mis padres: τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων]" [121].

Un lenguaje similar se puede encontrar en Josefo cuando distingue a los fariseos de los saduceos en lo tocante a la ley (*Ant.* 13.10.6 §297) durante el reinado de Juan Hircano: "Los fariseos han transmitido [παρέδοσαν] al pueblo [τῷ δήμῳ] ciertas leyes [νόμινα] procedentes de la tradición [literalmente: "la sucesión", διαδοχης] de los padres [πατέρων], leyes que no fueron escritas en las leyes [νομοῖς] de Moisés" [122]. Josefo parece dar a entender que los saduceos rechazan esas leyes especiales de los fariseos porque no figuran en la ley de Moisés. En otras palabras, los saduceos sostienen que sólo las leyes escritas (al parecer, dentro de la ley de Moisés) deben ser consideradas normativas para todos los israelitas. En consecuencia, no hay obligación de observar las leyes (farisaicas) procedentes "de la tradición de los padres [ἐκ παραδοσεως τῶν πατέρων]" [123].

Durante la primera parte del reinado de Hircano, cuando los fariseos gozaban de su favor, parece que pudieron imponer sus leyes especiales al pueblo. Perdido el apoyo de Hircano, y durante los subsiguientes reinados de Aristóbulo I y Alejandro Janeo, esas leyes especiales debieron de ser abrogadas. Sin embargo, tras la subida de Salomé Alejandra I al trono, los fariseos volvieron a gozar del favor real y a imponer sus leyes especiales. Josefo (*Ant.* 13.16.2 §408) subraya que esas leyes (νόμινα) son las que "los fariseos habían introducido de acuerdo con la tradición de los padres [κατὰ τὴν πατρῳαν παράδοσιν]". Lucas (Hch 22,3) se hace eco del tema de los padres/antepasados, recogido en escritos paulinos y en Josefo, al presentar a Pablo describiendo su instrucción farisaica a los pies del fariseo Gamaliel como "según el rigor [i. e., la exactitud: ἀκρίβειαν] de la ley ancestral [πατρῴου νόμου]" [124].

Marcos se refiere a "los antepasados", en vez de a "los padres", pero su descripción de la tradición especial de los fariseos es básicamente la misma. Aunque Marcos es en ella algo inexacto, quizá por su condición de gentil con un conocimiento poco perfecto del judaísmo, o quizá porque la disputa a la que pertenece está refractada mediante la lente del judaísmo de la diáspora y su debate con el cristianismo, coincide en lo fundamental con Pablo, Lucas y Josefo. En 7,1 Marcos narra que "los fariseos y algunos

de los escribas procedentes de Jerusalén" se acercaron a Jesús. (Esta declaración de que los fariseos procedían de Jerusalén podría, como en el cuarto evangelio, conservar el recuerdo de que, antes del año 70 d. C., los fariseos estaban concentrados en Jerusalén y no tenían una presencia notable en Galilea.) Por medio de un aparte demasiado inclusivo, Marcos señala en el v. 3 que "los fariseos y los judíos en general no comen sin... haberse lavado las manos, puesto que se aferran a la tradición de los antepasados [τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων]". Esta generalizadora declaración de Marcos parece ser errónea, pero el aspecto importante que une a Marcos con Pablo, Lucas y Josefo es la presentación (aunque confusa) de los fariseos como valedores de tradiciones ancestrales que no están recogidas en la ley mosaica escrita y que el Jesús marcano (7,6-13) declara contrarias a ella[125].

Tenemos, pues, el testimonio múltiple de Pablo (que, en los años cincuenta, habla como un antiguo fariseo), Marcos (que escribe hacia el 70), Lucas (que lo hace durante la década 80-90) y Josefo (cuyo testimonio data de *ca.* 75-100), todos los cuales dan noticia de que los fariseos se caracterizaban especialmente por su celoso apego a las tradiciones de los padres o antepasados. Estas tradiciones comprendían diversas normas y prácticas que no estaban recogidas en la ley escrita de Moisés pero que los fariseos enseñaban, observaban y, cuando tenían poder político –como, con los asmoneos, durante la primera etapa del reinado de Juan Hircano I y ocupando el trono Salomé Alejandra–, trataban de imponer al conjunto del pueblo judío. Los saduceos, en particular, rechazaban esas tradiciones, alegando que no eran normativas precisamente por no estar incluidas en la ley mosaica.

En cierto sentido indirecto y atenuado, esta característica de los fariseos se encuentra atestiguada también en la Misná. Es preciso, no obstante, distinguir con sumo cuidado entre las declaraciones de la Misná (y, más aún, de fuentes rabínicas posteriores) y lo que dicen los mencionados autores del siglo I. Una doctrina sobre la "doble Torá", ajena a la descripción de los fariseos ofrecida por Pablo, Marcos, Lucas y Josefo, se encuentra en el *corpus* rabínico, sobre todo en los dos Talmudes. Según esa doctrina, la ley que Dios entregó a Moisés en el Sinaí presentaba dos formas: la Torá escrita, llamada el Pentateuco, "los cinco libros de Moisés", y la Torá oral, transmitida mediante una cadena de tradición desde Moisés hasta los sabios rabínicos[126].

Algunos estudiosos creen que la idea de la doble Torá se encuentra expresada de manera primitiva o embrionaria en el comienzo del tratado misnaico *Pirqê 'ābôt* (*Los dichos* [o *los capítulos*] *de los Padres*). En *m. Abot* 1,1 podemos leer: "Moisés recibió [*qibbēl*] la Torá en el Sinaí y la pasó

[*mĕsarah*] a Josué, y Josué a los antepasados [*cf.* el uso marcano de "tradición de los antepasados"], y los antepasados a los profetas, y los profetas a los hombres de la Gran Asamblea". Ningún estudioso con sentido crítico admitiría como histórica esta noticia de la tradición ininterrumpida. Pero lo importante aquí es que, quizá por primera vez, la Misná enuncia esta teoría de la tradición (designada como "Torá"[127]) sin solución de continuidad desde Moisés hasta el oscuro período posterior al regreso del exilio babilónico (representado mediante la entidad mítica "la Gran Asamblea"[128]). Nótese, sin embargo, que el pasaje no habla de "las dos Torás" o "la Torá oral y "la Torá escrita". Estas expresiones, junto la correspondiente teoría pormenorizada, no aparecen hasta la literatura rabínica posterior. El importante pasaje de *m. Abot* 1 formula una teoría sobre texto y tradición, que acabará floreciendo como la doctrina de la doble Torá, pero el desarrollo de la doctrina completa es una empresa rabínica llevada a cabo bastante después de la Misná.

El resto del cap. 1 de *m. Abot* continúa la cadena desde la "Gran Asamblea" –no histórica– del período posexílico hasta la primera guerra judía (66-70 d. C.): Simeón el Justo y Antígono de Soco (*ca.* 200 a. C.) son el primero y el segundo de la cadena[129]. Les siguen los cinco famosos "grandes pares" (*zûgôt*) de maestros: Yosi ben Yoezer y Yosi ben Yohanán (primera parte del siglo II a. C.), Josué ben Perajia y Matay (o Nitay) de Arbela (finales del siglo II a. c.-comienzos del siglo I a. C.), Yehudá ben Tabay y Simeón ben Setaj (primera parte del siglo I a. c.), Semayas y Abtalión (mediados del siglo I a. C.) y, finalmente, el famoso dúo Hillel y Shammai (última parte de siglo I a. C.-comienzos del siglo I d. C.), que nos llevan a la época de Herodes el Grande y del cambio de era[130].

Aunque no cabe la absoluta seguridad de que alguno de estos maestros (varios de ellos son poco más que nombres para nosotros[131]) fuera realmente fariseo, importa examinar de cerca a las dos personas mencionadas en penúltimo y último lugar en la lista de *m. Abot* 1. A Hillel y Shammai sigue Gamaliel I[132], sobre el cual conviene señalar dos cosas. La primera es que, habida cuenta de que Hch 5,34 lo cataloga como fariseo y de que su hijo Simeón I es fariseo en opinión de Josefo (*Vida* 38 §191), parece al menos probable que Gamaliel I fuera realmente fariseo. La segunda es que, sorprendentemente, la cadena de tradición elaborada con todo cuidado en *m. Abot* 1 da la impresión de romperse al llegar a Gamaliel I[133]. Desde Moisés, *m. Abot* 1 va enumerando escrupulosamente los maestros que "pasan" (*māsar, m. Abot* 1,1) y "reciben" (*qibbēl, m. Abot* 1,2-12) la Torá oral. En particular, de todos los pares hasta Hillel y Shammai se dice que reciben la tradición de los predecesores, pero, al pasar de Hillel y Shammai a Gamaliel ("Rabán Gamaliel") en *m. Abot* 1,16, desaparece el vocabulario de "recibir".

Por consiguiente, en *m. Abot* 1 no se dice de modo explícito que Gamaliel esté en la línea directa de tradición que parte de Moisés y pasa por los grandes pares. Visto el proceso en la dirección opuesta, debemos admitir que la posible condición de fariseo de Gamaliel no puede ser leída automáticamente mirando hacia atrás en la cadena de los pares que incluye a Hillel y Shammai. Simeón I, hijo de Gamaliel y (según Josefo) fariseo, se encuentra situado justo después de Gamaliel, pero tampoco figura explícitamente como receptor de la tradición [134].

De hecho, sólo razonando a partir de las aparentes conexiones de Gamaliel y Simeón con la "casa" (o escuela) de Shammai (véase, p. ej., *m. Orl.* 2,12; *m. Bes.* 2,6) [135] que encontramos en las tradiciones tanaíticas podemos concluir con algunas posibilidades de acierto que las casas de Hillel y Shammai eran farisaicas. Ciertamente, éste es un razonamiento indirecto y a la inversa: de Simón el Fariseo (así Josefo), a su padre, Gamaliel el Fariseo (así Hechos), a la casa de Shammai, con la que estos dos fariseos son a veces relacionados en la literatura rabínica, y luego a la casa (farisaica) de Hillel, que está en correspondencia con la casa (farisaica) de Shammai. Un camino indirecto, sí, pero quizá el mejor del que disponemos para argüir que las dos casas, en el período anterior al año 70, eran históricamente fariseas. Gamaliel I y Simeón I constituyen también la mejor vía para demostrar la conexión farisaica con el naciente movimiento rabínico, puesto que el hijo y el nieto de Simeón, Gamaliel II y Simeón II, fueron destacados dirigentes en las academias rabínicas de Javneh y Usha.

Pero, volviendo a la cuestión principal, la doctrina de la doble Torá: después de examinar el NT, Josefo y la Misná, tengo la impresión de que el cap. 1 de *Abot* podría marcar un hito. Antes que la Misná, el NT y Josefo recogen la idea de que los fariseos se esforzaban por convencer a los judíos de que debían observar no sólo la ley mosaica, sino también ciertas "tradiciones de los padres [o antepasados]" no contenidas en esa ley. Significativamente, ninguna de las fuentes escritas en el siglo I d. C. afirma que Dios diera a Moisés en el Sinaí esas tradiciones y fueran luego pasando de boca en boca –sin que ninguna de ellas fuera puesta nunca por escrito– hasta los sabios del siglo I [136]. Tampoco hablan las fuentes de que esas tradiciones no sólo deben ser observadas, sino que constituyen una Torá oral que tiene la misma autoridad e importancia que la Torá escrita de Moisés.

Estas dos cuestiones (cadena oral sin solución de continuidad desde el Sinaí e igual categoría que la Torá escrita) no aparecen mencionadas hasta la Misná y los escritos rabínicos posteriores. Incluso en la Misná, la teoría se encuentra aún en estado embrionario; la doctrina completa de la Torá oral (*tôrâ šebĕal peh*) como parigual a la Torá escrita (*tôrâ šebiktab*) y trans-

mitida de memoria mediante una recitación constante y reiterada se desarrolla durante el período rabínico. Por eso, en mi opinión, sería anacrónico retrotraer en su integridad la doctrina de la doble Torá a las afirmaciones mucho más simples de los fariseos sobre sus tradiciones ancestrales.

Sin embargo, dado que *m. Abot 1* a) habla, de un modo u otro, de tradiciones heredadas sucesivamente de los "antepasados" y b) pone fin a esa línea de tradición con dos notables figuras del siglo I d. C. (Gamaliel I y su hijo Simeón I), que son designados como fariseos en otras fuentes, la historia de la tradición tiene visos de verosimilitud. La idea relativamente simple de los fariseos de que, junto con la Torá escrita, poseían tradiciones normativas no presentes en la ley mosaica que habían sido transmitidas por sus antepasados fue desarrollada durante los siglos II d. C. y subsiguientes, dando como resultado la doctrina rabínica de la doble Torá.

Lo importante para nosotros es que la Misná y otros escritos rabínicos atestiguan indirectamente (mediante una especie de argumento retrospectivo) la anterior etapa del pensamiento farisaico descrita por Pablo, Marcos, Lucas y Josefo. Aunque sea siempre de un modo tan transversal, la Misná refuerza el testimonio múltiple de los mencionados autores del siglo I con respecto al celo de los fariseos por las tradiciones de los padres, a las que ellos atribuyen carácter normativo para todo Israel. Examinar la historia de la tradición de la doble Torá nos ha aportado otro resultado valioso: el claro ejemplo de cómo la tradición farisaica precede a la Misná para luego fluir hacia ella, pero también de cómo la Misná y obras rabínicas posteriores transforman sustancialmente la tradición farisaica que han recibido.

4) Dada la importancia de esas tradiciones de los padres, sería muy útil para nuestro esbozo de los fariseos poder averiguar la naturaleza de ellas o, al menos, aquello hacia lo que apuntaban en general. Un modo de intentar tal averiguación consiste en aplicar el testimonio múltiple de fuentes. Por un lado, varias tradiciones de los evangelios, a menudo con origen en fuentes evangélicas diversas, atestiguan ciertas preocupaciones de los fariseos. Por otro lado, el estrato más antiguo de la Misná (o, en unos pocos casos, de la Tosefta), que comunica tradiciones sobre los fariseos en general o sobre Gamaliel I y Simeón I en particular (identificados como fariseos por Lucas y Josefo, respectivamente), refleja un cúmulo similar de preocupaciones. Tal cúmulo, atestiguado por las más antiguas tradiciones tanto evangélicas como misnaicas, comprende las preocupaciones siguientes[137]:

a. *Reglas de pureza concernientes a los alimentos y a los recipientes que contienen comida y líquidos:* Mc 7,1-23; Mt 23,25-26; *cf.* Gamaliel

I, *m. Orl.* 2,12; Gamaliel I, *t. A.Z.* 4,9. Conectada con esta preocupación se halla la cuestión de las manos impuras e impuras: Mc 7.1-5; *cf.* los fariseos en *m. Yas.* 4.6.

b. *Reglas de pureza concernientes a cadáveres y sepulturas:* Mt 23,28-28; *cf.* los fariseos en *m. Yad.* 4,7.

c. *Pureza o santidad del sistema cultual* en el templo de Jerusalén y modo adecuado de rendir culto y ofrecer sacrificio en el templo: Mt 23,16-22; *cf.* los fariseos en *t. Hag.* 3,35; Gamaliel I, *m. Seq.* 6,1; Simeón I, *m. Ker.* 1,7; también (indirectamente) Josefo en *Ant.* 18.1.3 §15 y 18.1.4 §17.

d. *Pago de diezmos. Derechos y deberes de los sacerdotes:* Mt 23,23; *cf.* Gamaliel I (indirectamente), *m. Pea* 2,5-6; Gamaliel I, *t. San.* 2,6; también Hillel y Shammai, *m. Eduy.* 1,2.

e. *Debida observancia del sábado y de los días santos,* sobre todo en relación con el trabajo y los viajes: Mc 2,23-28; 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-18; 9,1-34; *cf.* Gamaliel I, *m. R.H.* 2,5; Simeón I, *m. Erub.* 6,2; *m. Bes.* 2,5 (indirectamente).

f. *Matrimonio y divorcio,* incluida la redacción del acta de divorcio y los motivos para el divorcio: Mc 10,1-12 par. (*cf.* Lc 16,18 par.); *cf.* los fariseos en *m. Yad.* 4,8; Gamaliel I, *m. Yeb.* 16,7; Gamaliel I, *m. Git.* 4,2-3; también las casas de Hillel y Shammai, *m. Git.* 9,10.

Gracias a noticias procedentes de relatos y dichos de Gamaliel I y Simeón I podemos ampliar nuestro acervo de datos para incluir numerosos testimonios que sobre estas cuestiones ofrecen las enseñanzas de las casas de Hillel y de Shammai, las dos principales "escuelas" en el judaísmo palestino de los siglos I y II d. C. Como señala Neusner, hay razones para pensar que Gamaliel I y Simeón I no sólo eran fariseos, sino que además estaban en la línea de tradición de los shammaítas. Así pues, por asociación, se podría incluir la casa de Shammai en la tradición farisea; y también, de nuevo por asociación, la homóloga casa de Hillel. Según muestra claramente la larga lista ofrecida por Neusner al final de su segundo volumen de *The Rabbinic Traditions,* ambas casas atestiguan las preocupaciones con respecto a la ley que acabamos de enumerar[138]. Ciertamente, todo este razonamiento es algo tortuoso e indirecto. Pero la relación entre las tradiciones tanaíticas sobre Gamaliel I y Simeón I –ampliadas secundariamente para incluir las casas de Hillel y de Shammai– y las preocupaciones similares atribuidas a los fariseos en los evangelios hacen probable que tengamos aquí una constelación de cuestiones legales subrayadas típicamente –aunque no necesariamente en exclusiva– por los fariseos.

Llegado este punto de mi argumentación, debo aclarar el modo en que utilizo aquí el criterio del testimonio múltiple. Estoy hablando en términos generales de las principales cuestiones que son objeto de atención o preocupación por parte de los fariseos, como atestiguan dos o tres diferentes cuerpos de literatura religiosa y/o histórica que, al final, proceden de la Palestina del siglo I. En particular, deseo hacer hincapié en que no estoy afirmando aquí que Jesús pronunciase realmente alguno de los dichos antes enumerados.

Afortunadamente, tal afirmación no es necesaria para la presente línea de razonamiento. Todo lo que se requiere para verificar con cierta aproximación las preocupaciones de los fariseos a través del testimonio múltiple de fuentes es que varias obras cristianas, que en su mayor parte reflejan tradiciones del período anterior al año 70 (como sucede al menos con Marcos y Q), atestigüen algunos puntos de interés farisaicos, de los que hablan también Josefo y un estrato muy primitivo de la literatura rabínica. Por ahora, simplemente intento demostrar que ciertas prácticas y creencias eran características de los fariseos anteriores al 70, y no necesariamente que el Jesús histórico discutió en realidad con los fariseos sobre esas prácticas y creencias.

5) Como es previsible, la mayor parte de lo atribuido en el NT y en la Misná a las enseñanzas de los fariseos se refiere a normas legales u opiniones concernientes a comportamientos concretos (*hălākôt*). Tales opiniones legales constituyen casi siempre el tipo de material que proporciona la base para las disputas entre Jesús y los fariseos como son narradas en los evangelios. Esto es lógico, puesto que el judaísmo, tanto el antiguo como el posterior, ponía más el acento en la orto*praxis* que en la orto*doxia*.

Sin embargo, el judaísmo no estaba totalmente desprovisto de creencias doctrinales. El monoteísmo y la condición de Israel de pueblo elegido son dos ejemplos de creencias arraigadas en la mayoría de los judíos palestinos durante la época del cambio de era. No resulta sorprendente, por tanto, que, dentro del judaísmo palestino, los fariseos proclamasen doctrinas particulares. En este caso, es de Josefo, no de la Misná, de donde proviene el apoyo directo a las declaraciones del NT[139].

a) Los tres evangelios sinópticos, así como Hechos, señalan a los saduceos como un grupo especial en cierto modo porque niegan la resurrección de los muertos. Al presentar Marcos a los saduceos –los cuales aparecen sólo una vez en su evangelio, en la disputa sobre la resurrección de los muertos (12,18-27) hacia el final del ministerio de Jesús–, hace algo insólito en él al referirse por primera vez a un determinado grupo de oponentes de Jesús. Añade una oración de relativo que indica la característica más distintiva de los saduceos (12,18): "Se le acercaron [a Jesús] unos saduceos,

que niegan la resurrección de los muertos". La deducción natural es que esta posición doctrinal diferencia a los saduceos de la inmensa mayoría de judíos o grupos de judíos. De hecho, aún se puede hilar más fino por el lugar que otorga Marcos a este episodio dentro de su colección de relatos de disputas acontecidas en Jerusalén (Mc 11,20–12,37). La discusión de Jesús con los saduceos sobre la resurrección está situada inmediatamente después de un relato de disputa en el que intervienen los fariseos (junto con los herodianos), quienes preguntan a Jesús sobre el pago del tributo. Esta posición puede al menos *implicar* –aunque no hay declaración explícita de ello– que el rasgo característico de los saduceos, su negar la resurrección, los distingue en particular de los fariseos[140]. Lucas va más allá al expresar claramente esta diferencia entre saduceos y fariseos en Hch 23,6-9 (*cf.* Hch 4,1-2; 5,17)[141].

Josefo afirma también que los fariseos divergen de los saduceos en cuanto a la creencia en la resurrección. Lo hace en dos de los pasajes donde describe el fariseísmo como una especie de escuela filosófica griega familiar a su público grecorromano (*G.J.* 2.8.14 §163; *Ant.* 18.1.3 §14). Específicamente, los fariseos adquieren trazas de estoicos (*cf. Vida* 2 12). En estos dos pasajes, Josefo afirma claramente que los fariseos, a diferencia de los saduceos, creen en la inmortalidad del alma, en un lugar de recompensa y castigo después de la muerte y –al menos en un pasaje– en la resurrección del cuerpo (*G.J.*, 2.8.14 §163; aunque los lectores paganos de Josefo podrían haber entendido el ambiguo lenguaje de este autor como referente a la reencarnación)[142].

La Misná no presenta a los fariseos y los saduceos enfrentados precisamente en este punto. Sin embargo, puede contener un eco de la controversia. En *m. San.* 10,1, la Misná descarta como partícipe del reino futuro a quien niegue la resurrección de los muertos o –en otra versión del texto, probablemente posterior– a quien diga que la resurrección de los muertos no se enseña en la Torá mosaica (o no es deducible de ella)[143]. Si esta segunda y más extensa forma del texto es la original, cabe la posibilidad de que se refiera a los saduceos, que podrían haber negado el carácter normativo de la fe en la resurrección alegando específicamente que no era enseñada en la Torá (tal vez la razón del extraño tipo de argumento utilizado contra ellos en Mc 12,18-27)[144]. Si, por el contrario, es original la forma primera de *m. San.* 10,1, la referencia a los saduceos en particular es menos clara; no obstante, podrían ser uno de los grupos incluidos en la condenación general. Es posible, en suma –aunque no puede ser probado mediante la Misná en sí–, que *m. San.* 10,1 conserve un eco del debate sobre la resurrección mantenido entre los fariseos y los saduceos en el período anterior al 70, con lo que tendríamos una confirmación indirecta de lo que conocemos por medio de Josefo y el NT.

b) Este único ejemplo de doctrina concerniente a la inmortalidad y/o resurrección es un exiguo fragmento que parece pender casi solo entre cielo y tierra. A primera vista, no parece estar relacionado con mucho de lo que se dice sobre los fariseos. Pero esta fe en la inmortalidad y/o en la resurrección parece indicar que los fariseos tenían algunas creencias características sobre los acontecimientos escatológicos y apocalípticos. Las fuentes, sin embargo, permanecen casi silenciosas respecto a ellas. Si se pudiera aceptar la idea antes corriente de la autoría farisaica de ciertas obras incluidas en los pseudoepígrafos (p. ej., los *Salmos de Salomón* y el *Libro de los jubileos*), se podría pergeñar una doctrina farisaica sobre la historia de la salvación, el Mesías y una Jerusalén y un templo restaurados al final de los tiempos. Lo malo es que, hoy día, los críticos consideran problemática o imposible la atribución de estas obras a los fariseos[145].

Otro modo de discernir las ideas farisaicas sobre el mesianismo y la escatología, aunque ciertamente indirecto y especulativo, es dirigir la atención al único fariseo conocido que nos habla con su propia voz desde el período anterior al año 70, es decir, Saulo/Pablo de Tarso. No tengo inconveniente en reconocer que este proceso está lleno de dificultades. El Pablo que nos habla en las epístolas es un antiguo judío fariseo fanático, que pasó a ser ardiente judío cristiano unos quince años o más antes de que escribiese la primera de sus cartas (1 Tesalonicenses) llegadas hasta nosotros.

Pero buena parte de la base personal y teológica del antiguo Saulo queda visible debajo de la superestructura cristiana. A veces, ese reaflorar del fundamento personal resulta casi cómico. Pese a toda la teología paulina de la justificación por la fe además de las obras de la ley, pese a toda su insistencia en la inanidad de los logros religiosos de los humanos para exaltarse a sí mismos a ojos de Dios, Saulo, el hombre de gran valía, se muestra orgulloso de sus éxitos misioneros, muy exigente en lo tocante a la conducta moral de sus gentiles convertidos al cristianismo y bastante propenso a establecer claras líneas de conducta (desde las razones para la separación marital en los matrimonios mixtos hasta el modo adecuado de cubrirse las mujeres la cabeza durante los actos de culto públicos).

Similarmente, hay cierto sustrato teológico judío –y me atrevería a decir farisaico– que corrobora y presupone las creencias específicamente cristianas de Pablo[146].

1º. Sin duda, la afirmación cristiana de que el Jesús de Nazaret crucificado era el Mesías prometido tuvo que resultar escandalosa para Saulo el judío. Convertirse al cristianismo significaba para él vencer y aceptar el escándalo de la cruz. Ese proceso de lucha consigo mismo indica que, para Pablo, hacerse cristiano no implicaba admitir por primera vez la realidad

de un Mesías prometido; esa lucha era sobre la precisa naturaleza de ese Mesías, no sobre su existencia. Pero, como muchos investigadores han señalado en los últimos años, la creencia en la venida de un Mesías no tenía de ningún modo carácter universal en el judaísmo durante la época del cambio de era; se trataba de una creencia propia de determinados grupos[147]. Por eso es razonable inferir que la esperanza mesiánica, que formaba parte del sistema de creencias de Pablo antes de que se hiciera cristiano, procedía de sus específicas creencias de fariseo. Naturalmente, esas creencias sufrieron una importante modificación al aceptar Pablo como Mesías a Jesús, un crucificado[148].

2º. Asimismo, como fariseo, Pablo debió de creer en una resurrección de los muertos "en los días últimos". (Aunque la creencia en la resurrección de los muertos no era exclusiva de los fariseos, constituía una característica distintiva de su movimiento, y su aceptación por Pablo tiene la explicación más natural en la pertenencia de él al movimiento fariseo.) Para Pablo, el cambio radical de su adhesión a la fe cristiana implicaba pasar a creer que una persona concreta, el Mesías Jesús crucificado, había resucitado a la vida eterna, con lo cual, en cierto sentido, ya habían dado comienzo los últimos días.

3º. En la mayor parte de sus cartas, Pablo encuentra natural apoyar sus ideas sobre Cristo, el curso de la historia de la salvación, el puesto de Israel y de la Iglesia y el final de los tiempos interpretando diversos textos del AT de manera creativa, especialmente bajo una luz mesiánica y escatológica. Puesto que esa reinterpretación de los textos veterotestamentarios dirigida a apoyar ideas mesiánicas y escatológicas contemporáneas se encuentra en Qumrán y en varios pseudoepígrafos del AT, es probable que Pablo no empezase a leer las Escrituras judías desde una perspectiva mesiánica y escatológica después de hacerse cristiano. Si los fariseos se ocupaban de realizar una interpretación exacta y precisa de *todas* las Escrituras, y no sólo de algunos textos legales, poco tiene de sorprendente que su exégesis presente una dimensión mesiánica así como legal (haláquica).

4º. Huelga decir que la ley mosaica tiene mucha importancia en el pensamiento de Pablo, para quien desempeña un importante papel en el curso de la historia de Israel mientras Dios la guía a su consumación (*cf.* p. ej., Rom 3,27–8,4; 9,30–10,4). De hecho, la vida de Pablo el judío estaba tan imbuida de la ley mosaica que puede él resumir su traumática ruptura con su pasado fariseo (Gál 1,13: "Mi pasada vida en el judaísmo"), así como el puesto que la ley tenía en ese pasado, mediante una lacónica paradoja (Gál 2,19): "Por medio de la ley morí para la ley, a fin de vivir para Dios". Los exegetas han debatido mucho sobre el preciso significado de esta paradoja, pero, cualquiera que sea su sentido en el contexto inm-

diato, apunta al puesto central de la ley en la vida de Pablo como fariseo y el cambio radical que para él supuso dejar esa vida[149].

Ahora bien, no debemos precipitarnos a concluir que el sustrato mesiánico y/o escatológico que se encuentra en la teología cristiana de Pablo puede ser atribuido a todos los fariseos de su época, y no digamos a todos los fariseos desde aproximadamente el año 150 a. C. hasta 70 d. C. Pero Pablo bien podría reflejar un tipo de fariseo del siglo I d. C. cuyo estudio y práctica de la ley forman parte de una visión teológica más amplia. Tal visión habría abarcado la historia de la salvación desde la elección de Israel y su recepción de la ley, pasando por la santificación de ese pueblo mediante el cuidadoso estudio y observancia de la ley, hasta el cumplimiento de las promesas contenidas en ella y en los profetas: la venida del Mesías, la resurrección de los muertos, el juicio final y las venturas de los últimos días.

Aunque, naturalmente, esta reconstrucción de un tipo de fariseísmo a partir de los presupuestos de Pablo es hipotética, sirve para recordarnos que la vida religiosa de los fariseos tenía un contenido más rico y abundante que el sugerido por una árida lista de normas legales. Además, es posible que, en dos siglos largos de existencia antes de la destrucción de Jerusalén, ese grupo hubiese desarrollado formas características de oración y de vida comunitaria. Ya no podemos saber con certeza en qué consistían, pero es posible que algunos de sus elementos pasasen a las liturgias sinagogales del período rabínico y fueran conservados en ellas.

6) Finalmente, un elemento de la doctrina farisaica, sólo mencionado por Josefo, ha de permanecer bastante vago por el modo como ese autor lo presenta: se trata de la interacción entre la providencia divina ("hado" o "destino" en la terminología josefana) y el esfuerzo humano ("libre albedrío", en expresión de sabor filosófico). Mediante sus tres apagadas descripciones de los principales movimientos judíos, Josefo trata de presentar a los esenios, los fariseos y los saduceos como equivalentes de las grandes y venerables escuelas filosóficas de la cultura grecorromana; por eso andan a vueltas con las mismas graves cuestiones. (Ésta podría ser una de las razones por las que Josefo habla de "destino" [εἱμαρμενη] donde cabría esperar "providencia divina"[150].) La finalidad apologética de ese texto y sus parangones entre culturas distintas invitan desde el principio a la cautela. El enfoque utilizado por Josefo para comparar a la par que diferenciar entre sí los principales movimientos judíos entraña la aplicación de las categorías de inmortalidad/resurrección y destino/esfuerzo humano.

Ya hemos examinado en el apartado 5 las creencias de los fariseos. Al aplicar la categoría de destino/esfuerzo humano a los grupos judíos, Josefo, al menos en sus *Antigüedades,* sitúa a los esenios y los saduceos en los dos extremos del espectro[151]. Los esenios –dice Josefo– afirman que el des-

tino gobierna las vidas humanas y decreta todos los acontecimientos; por eso dejan todo en manos de Dios (*Ant.* 13.5.9 §172; 18.1.5. §18). En cambio, los saduceos "prescinden por completo del destino", sosteniendo que el poder de la voluntad alcanza a *todas las cosas,* y subrayan la capacidad humana de escoger entre el bien y el mal (*G.J.* 2.8.14 §164-165; *Ant.* 13.5.9 §173).

Lo que sabemos por Qumrán debe ponernos inmediatamente en guardia frente a este esquema simple y acaso simplista [152]. Por supuesto, los documentos que reflejan la teología de la comunidad de Qumrán o del grupo de los esenios en general (p. ej., la *Regla de la Comunidad,* los *Salmos Hodayot* y el *Documento de Damasco*) ponen gran énfasis en un Dios que predetermina todas las cosas y en una humanidad incapaz de liberarse del pecado mediante sus insignificantes esfuerzos. Hay un fuerte tono de predestinación y un claro énfasis en la irremediable corrupción de toda la "carne". Sin embargo, los mismos documentos encarecen el arrepentimiento, la conversión, la decisión de entrar en la purificada comunidad de Qumrán y la estricta y minuciosa observancia de la ley, con la que se espera que cumpla cada uno de los miembros. Como sucede en buena parte del AT y del AT, y en concordancia con la yuxtaposición directa de ideas opuestas típica de la mentalidad semítica, declaraciones sobre la omnipotencia divina, la impotencia humana y la predestinación se encuentran acompañadas inmediatamente de llamadas perentorias a la conversión y a esforzarse duramente en el aspecto moral. Aunque Josefo, en aras de una pulida clasificación, opta por subrayar la primera mitad de la paradoja esenia, cabe preguntarse si hace justicia a la segunda.

Como veremos en el próximo capítulo, es mucho más difícil hablar de los saduceos y sus creencias, puesto que no se conocen declaraciones de ellos mismos sobre tal cuestión y es preciso basarse, en gran medida, en testimonios de sus diversos enemigos. Sin embargo, cuesta creer que un grupo de judíos jerosolimitanos (entre ellos, sacerdotes), que veneraban el Pentateuco como texto sagrado y que regularmente oraban y ofrecían sacrificio (al menos los sacerdotes) en el templo de Jerusalén, no tuviesen en su sistema de creencias un lugar para la fe en que Dios venía guiando a Israel a lo largo de su historia y a los creyentes individuales a lo largo de sus vidas. Al igual que con los esenios, al hablar de los saduceos podría Josefo haber puesto de relieve los aspectos de su vida religiosa más obvios y llamativos para las personas ajenas a este grupo. Como laicos acomodados y sacerdotes aristócratas participantes en la dirección de los asuntos públicos y/o de la liturgia pública, los saduceos sabrían, naturalmente, dar la debida importancia al esfuerzo y a la iniciativa en el campo de la actividad política, económica y religiosa. Simplemente por una cuestión de supervivencia en medio de los caóticos acontecimientos del Próximo Oriente

antiguo, esos aristócratas involucrados en el gobierno de la nación tenderían instintivamente a adoptar una visión pragmática, de *realpolitik,* con respecto a la vida, incluida la vida religiosa.

Todo esto nos lleva a acercarnos con la debida precaución a las noticias de Josefo sobre las creencias de los fariseos respecto al destino y el libre albedrío. De hecho, cuando examinamos las tres referencias de Josefo a la cuestión en sus tres grandes descripciones de las escuelas judías, notamos cierta falta de coherencia en los datos[153].

En el primer pasaje (*G.J.* 2.8.14 §162-63), Josefo empieza con la declaración general de que los fariseos "atribuyen *todo* al destino y a Dios". Inmediatamente procede a atenuar esta afirmación absoluta con una tesis bipartita: por un lado (μέν), la actividad moral, sea buena o mala, depende "en su mayor parte" (κατὰ το πλειστον) de los seres humanos; por otro lado (δέ), el destino "acude en ayuda de [o coopera con] cada persona". Aunque el destino y el libre albedrío son, pues, afirmados y mantenidos en tensión, la estructura retórica del conjunto no les da igual importancia. 1) La declaración absoluta con la que Josefo comienza atribuyendo todo al destino, 2) la restricción de la libertad humana a la actividad moral del individuo –y, encima, sólo "en su mayor parte"– y 3) la estructura de todo el discurso, con el tema del hado formando una inclusión de tipo A-B-A, claramente ponen el acento en el poder del destino[154]. Como en esta primera presentación de las escuelas no se alude a la sola exaltación del hado por los esenios, los fariseos pasan a representar, en lo tocante al destino, la antítesis sin paliativos de los saduceos, que lo niegan. Esto podría ayudar a explicar por qué el pasaje inclina la postura de los fariseos en la dirección de un destino que todo lo puede.

En cambio, en su segunda descripción de las escuelas y del punto de vista farisaico (*Ant.* 13.5.9 §172), Josefo parece asignar casi igual peso al destino y a la intervención humana. "Por un lado (μέν), algunas cosas [τινά], *pero no todas* [¡compárese con la afirmación absoluta de la primera descripción!], son obra del destino[155]. Por otro lado (δέ), algunas cosas [τινά] suceden o no, dependiendo de lo que hacemos [lit., dependiendo de nosotros mismos]". Aquí, el origen de cuanto sucede está distribuido muy por igual entre el hado y el libre albedrío. No se tiene la impresión de que entre las creencias de los fariseos está la idea de un destino que todo lo abarca y controla, puesto que esta segunda descripción aclara que son los esenios quienes sostienen tal visión extrema. Los fariseos quedan así instalados en una posición de centro.

La tercera descripción de las escuelas por Josefo (*Ant.* 18.1.3 §13), que utiliza el vocabulario de combinar, mezclar o fundir (κράσις), es también, en cierto modo, una mezcla de las dos descripciones anteriores[156]. Nos dice

que los fariseos piensan que *todo* lo lleva a cabo el destino, pero que no por ello la voluntad humana está privada de iniciativa y capacidad de elegir. Josefo entiende que estas dos verdades son compatibles porque Dios ha querido que hubiera una mezcla o fusión. Y trata de explicar esta oscura metáfora de la fusión con otra metáfora más oscura todavía: por decreto de Dios, a la voluntad humana, con su poder de elegir entre el bien y el mal, se le permite participar en las asambleas deliberativas que el destino celebra en su cámara del consejo.

Este tirar por el camino del medio recuerda la segunda descripción; Josefo insiste de hecho en que tal equilibrio entre destino y libre albedrío es el resultado de la graciosa voluntad de Dios de arreglar así las cosas. Sin embargo, se nos dice que 1) *todo* está determinado por el destino –idea reforzada con la atribución a la gracia divina del equilibrio entre hado y libre albedrío– y que 2) la voluntad humana no alcanza a todos los acontecimientos, sino sólo a la elección moral del individuo entre el bien y el mal. Así, las dos descripciones anteriores sufren en la tercera cierta fusión.

Es claro que Josefo no tiene interés en ofrecer una referencia sistemática de la creencia de los fariseos sobre esta cuestión. Consideradas en conjunto, sus descripciones parecen obedecer más al deseo de 1) situar a los fariseos entre los esenios y los saduceos y 2) comparar a los fariseos con los estoicos, quienes, al menos en sus escritos filosóficos (p. ej., los de Crisipo), reconocían el importante papel de la voluntad humana en las acciones morales y, sin embargo, atribuían cada acción al destino.

Con todo, puede haber cierto grado de verdad en la descripción josefana de la posición de los fariseos. El énfasis en el destino (predominante en la primera descripción) se aviene bien con la visión que los fariseos tenían de la historia de Israel como inexorablemente dirigida hacia una consumación cósmica por Dios, quien en ella resucitaría y juzgaría a los muertos. La importancia dada al libre albedrío en el terreno del bien y del mal concuerda con la tendencia de los fariseos a inculcar la responsabilidad de Israel en lo tocante a obedecer la santa voluntad del Dios santo como es revelado en la ley y explicado en las tradiciones de los padres, una responsabilidad que se expresa en la observancia rigurosa y pormenorizada de los mandamientos. Al final, sin embargo, uno se pregunta si la yuxtaposición de una afirmación del control absoluto por parte de Dios y un énfasis en la responsabilidad humana diferenciaba realmente tanto a los fariseos de la mayor parte de los otros judíos[157].

Los seis puntos básicos que hemos enumerado en relación con los fariseos y, en particular, el carácter problemático del sexto nos previenen de que no debemos imaginar que uno u otro de esos puntos imprimía el carácter de fariseo. Lo que hacía que los fariseos fueran tales no era una de-

terminada creencia o práctica. Sólo se puede describir a los fariseos mediante la creación de una *Gestalt,* una configuración de creencias y prácticas que convergen para formar el conjunto orgánico que llamamos fariseísmo. Era este todo lo que distinguía a los fariseos *dentro* –pero no *aislados del*– judaísmo del período anterior al año 70. No otra cosa indican los seis puntos considerados conjuntamente.

Pero ni siquiera esta configuración aprehende la plena realidad de los fariseos, que no formaban un cenáculo separatista como Qumrán. Con casi todos los otros judíos palestinos compartían lo que podríamos llamar un judaísmo "mayoritario" o "corriente"[158]: creer que Israel era el pueblo elegido de Dios; que Dios había dado a Israel la ley mosaica; que Dios había impuesto a Israel obligaciones distintivas de este pueblo, como la circuncisión, la observancia sabática, las reglas de pureza (p. ej., con respecto a la alimentación, la actividad sexual y el tratamiento de los muertos) y el ciclo de fiestas y sacrificios en el templo de Jerusalén, que debían observarse según el calendario (solar-)lunar aceptado por la mayoría de los judíos, aparte de los esenios. Con su *hălākâ* especial, los fariseos podían desarrollar y adaptar esos elementos básicos de la ley para hacerlos compatibles con sus propias ideas, pero eran algo que tenían en común con casi todos los demás judíos.

Incluso fuera de esos componentes comunes del judaísmo, los fariseos no eran los únicos que subrayaban la importancia de estudiar y practicar con celo la ley mosaica. Los esenios, sobre todo los qumranitas, les aventajaban a este respecto. Así pues, sólo cuando son juntados todos los elementos –las características propiamente farisaicas y las compartidas con otros judíos– se empieza a percibir la plena realidad de carne y hueso de los fariseos, en detrimento de su caricatura.

C. *Resumen: Esbozo minimalista de los fariseos*

Tras haber recordado este contexto más amplio en el que los fariseos se hallaban insertos, nos hallamos ahora en condiciones de esbozar sumariamente su historia y sus creencias específicas. Si nos pusiéramos a describirlos con unos breves trazos, el retrato resultante sería como éste: los fariseos formaban un grupo religioso y político de judíos devotos, surgido en los comienzos del período asmoneo, hacia el año 150 a. C. Representaban una respuesta religiosa y política concreta a la crisis de la helenización desencadenada por Antíoco IV y sus seguidores judíos, crisis que continuó durante el reinado de los príncipes y reyes asmoneos.

Ante la helenización, percibida como una amenaza para la supervivencia de los judíos como una distinta entidad étnica, cultural y religiosa

en el Próximo Oriente antiguo, los fariseos subrayaban la importancia de estudiar y practicar con celo y minuciosamente la ley mosaica, así como de cumplir con todo cuidado las obligaciones legales en aspectos concretos de la vida, como el pago de diezmos, la pureza (sobre todo en lo concerniente a la alimentación, la actividad sexual y el tratamiento adecuado de los muertos), el sábado, el matrimonio y el divorcio y los ritos del templo. Mientras desarrollaban sus características observancias legales, los fariseos procedían a desarrollar también una teoría que las justificase. Poseían un cuerpo normativo de tradiciones –las tradiciones de los padres (o de los antepasados)– que iba más allá de la ley mosaica escrita, pero que era (o debía ser) obligatorio para todo el pueblo de Israel.

Esas obligaciones legales no flotaban en el vacío como una lista sin contenido real. Expresaban concretamente la respuesta de Israel, el pueblo santo de Dios, al Dios santo, que le había dado la ley que lo distinguía de todos los otros pueblos de la tierra. La fidelidad a Dios y a su ley acarreaba recompensa. Los israelitas que fuesen fieles a la ley resucitarían de entre los muertos en el día último, serían absueltos en el juicio final y tendrían parte, junto con todos los justos, en el mundo venidero. Los malvados y los apóstatas que abandonasen la ley o incluso persiguiesen a los fieles a ella sufrirían castigo eterno y no tendrían parte en ese mundo futuro.

Al menos algunos fariseos, como Saulo/Pablo, entendían las creencias y prácticas farisaicas como una visión global (quizá apocalíptica) de la historia de la salvación, donde la ley desempeñaba un papel salvífico enfocado a la venida del Mesías. Un elemento característico del judaísmo farisaico era el celo por difundir entre el pueblo en general su concepto del judaísmo. Por eso no sorprende que, aunque ni los evangelios ni Josefo presentan a las masas de judíos palestinos como fariseos, hablen de la actividad e influencia de éstos entre la gente corriente. El grupo de los saduceos, limitado en gran medida a la aristocracia laica y sacerdotal de Jerusalén, parece no haber mostrado un celo semejante en propagar sus ideas fuera de sus propios círculos selectos.

Entre todas estas descripciones teológicas, no debemos olvidar que los fariseos eran no sólo un movimiento religioso, sino también un partido político o "grupo de interés" político[159]. Aquí debemos recordar que nuestra idea de separación de Iglesia y Estado era totalmente ajena al mundo mediterráneo. A lo largo de la historia veterotestamentaria, la vida política del Estado israelita o judío estaba inextricablemente entrelazada con la lucha por lo que los distintos grupos consideraban las debidas creencias y prácticas israelitas. La lucha continuó en el reinado de los asmoneos. Durante ese período, los fariseos se mostraron muy dispuestos a utilizar el poder del

Estado, siempre que estaban en condiciones de hacerlo, para imponer sus prácticas legales a la población en general. Tal parece haber sido el caso en la primera parte del reinado de Juan Hircano y, desde luego, así ocurrió durante todo el de Salomé Alejandra. Con ella en el trono, los fariseos se sirvieron de su poder en los asuntos internos para tomar una cruenta venganza de sus enemigos. Aunque frecuentemente se ha calificado de "pacifistas" a los fariseos, tal catalogación no concuerda con los datos históricos.

El gobierno despótico de Herodes y la utilización por los prefectos romanos de los sumos sacerdotes como sus intermediarios con el pueblo de Judea hicieron que la actividad política de los fariseos quedase al margen. Pero no hay pruebas sólidas de que, durante el siglo I d. C., los fariseos renunciasen en ningún momento a sus aspiraciones al poder político. Nunca se retiraron por completo de la arena política para convertirse simplemente en un grupo piadoso de laicos en busca de la santificación por medio de comidas celebradas en pureza ritual con otros fariseos. En otras palabras, el fariseísmo nunca pasó a ser una secta quietista. Ya fuera por medio de intrigas en el palacio de Herodes, de influencia en las masas o de trabajadores fariseos al servicio de la clase dominante (si se acepta la interpretación de la posición económica de los fariseos), este grupo siguió buscando poder político por medios indirectos, cuando no directos[160].

Al menos algunos de sus miembros adquirieron ese poder durante el gobierno de coalición que las facciones más moderadas establecieron en Jerusalén al comienzo de la rebelión (66-67 d. C.). Después de la guerra, los fariseos se fundieron con otros judíos estudiosos y devotos en Yavneh, dando lugar a los inicios del movimiento rabínico. Con el tiempo, el jefe de este grupo (el *nāśî'* o "patriarca") obtuvo cierto reconocimiento por parte del gobierno romano. Pero los fariseos, como grupo, por esa época habían pasado ya a formar parte del pasado, aunque sus herederos espirituales y continuadores, los rabinos, empezaban a dominar el judaísmo palestino.

Tenemos, pues, un apunte realizado con lo estrictamente mínimo que se puede decir sobre los fariseos del período anterior al año 70[161]. Volvamos ahora la atención a los evangelios para ver qué se puede decir sobre el Jesús histórico en relación o interacción con los fariseos.

D. *La relación de Jesús con los fariseos*

Si la cuestión que intentamos abordar fuera de crítica redaccional, es decir, cómo se relaciona Jesús con los fariseos en un determinado evangelio y cómo esa relación refleja la teología del correspondiente evangelista, examinaríamos cada una de las perícopas y dichos referentes a los fariseos,

señalaríamos cualquier modificación con respecto a la fuente y cotejaríamos esas modificaciones con el conjunto de la teología del evangelista. Una buena parte del material de los sinópticos comprendería: 1) los diversos relatos de disputa (*Streitgespräche*) de Marcos (así como sus formas reelaboradas de Mateo y Lucas) y 2) los "ayes" contra los fariseos y los maestros de la ley/escribas de Lucas y Mateo (en gran medida, material de Q)[162]. Ahora bien, tan pronto como nos ponemos a realizar esos estudios crítico-redaccionales de cada uno de los evangelios descubrimos lo problemático que resulta cualquier intento de reconstruir la relación del Jesús *histórico* con los fariseos *históricos*.

Por ejemplo, Mateo y Lucas tienden a introducir referencias –sobre todo negativas– a los fariseos en perícopas donde éstos no aparecen en Marcos. Así, en el relato sobre la curación del paralítico de Mc 2,1-12[163], los adversarios que consideran a Jesús blasfemo por declarar perdonados los pecados del paralítico son designados con la vaga expresión "unos escribas" (Mc 2,6 || Mt 9,3). En cambio, Lucas, al comienzo del relato (Lc 5,17) y en el momento de aludir a la crítica de los adversarios de Jesús (5,21), designa a éstos como "fariseos" y "maestros de la ley" o "escribas". Por tanto, si Lucas introduce fariseos en su relato mientras reelabora creativamente a Marcos, ¿cómo podemos estar seguros de que Marcos o su fuente no han introducido también fariseos en relatos de disputa donde acaso, originariamente, los adversarios eran aludidos con un vago "escribas" o no recibían designación alguna?

Veamos otro ejemplo, esta vez de la redacción de Marcos. Como ha mostrado Joanna Dewey[164], el ciclo de relatos de disputa situados en Galilea de Mc 2,1-3,6 ha sido compuesto cuidadosamente buscando a la vez un determinado efecto artístico y teológico:

1. "Unos escribas" piensan –pero no dicen abiertamente– que Jesús es blasfemo al ser narrada la curación del paralítico (Mc 2,1-12). Este relato contiene una obvia referencia a la acusación de blasfemia en el proceso de Jesús ante el sanedrín (Mc 14,53-65, esp. v. 64). Muy oportunamente para la referencia marcana, la escena del sanedrín, como el episodio de la curación del paralítico, tiene escribas, pero carece de fariseos.

2. "Los escribas de los fariseos" –probablemente jefes escribas del partido fariseo– se quejan no a Jesús, sino a sus discípulos de que Jesús come con pecadores y recaudadores de impuestos (2,13-17). El tema de los "fariseos" es introducido así indirectamente.

3. Unas personas anónimas[165] preguntan a Jesús por qué los discípulos de Juan y los fariseos practican el ayuno voluntario y los de Je-

sús no (2,18-22). De nuevo, los fariseos aparecen indirectamente, en este caso fuera de escena.

4. Al fin, los fariseos se encuentran en escena y hablando con Jesús. Se quejan directamente a él, pero no por sus acciones, sino por las de sus discípulos, que están arrancando espigas *en sábado* (2,23-28).

5. En el relato sobre la curación del hombre con una mano atrofiada, *en sábado,* en la sinagoga (3,1-6), los adversarios no son designados al principio (3,1)[166]. Sin embargo, puesto que este episodio sigue inmediatamente al relato sobre los fariseos que critican a Jesús porque sus discípulos arrancan espigas *en sábado,* se supone que, probablemente, Marcos entendió que los adversarios eran fariseos. Ellos están al acecho por ver si Jesús se pone a curar en sábado y tener así pretexto para acusarle. Cuando sana al hombre de la mano atrofiada y defiende teológicamente su acción, Marcos nos dice que "los fariseos, en cuanto salieron [luego se entiende que han estado presentes en la sinagoga, lo más probable como adversarios], se confabularon con los herodianos para ver el modo de acabar con él [Jesús]" (3,6).

Es clara la intervención de Marcos con propósitos literarios y teológicos. El ciclo de cinco relatos está dispuesto de forma concéntrica alrededor de temas clave: 1) curar, 2) comer, 3) ayunar, 4) comer, 5) curar. Pero, al mismo tiempo, en los relatos va aumentando el tono de antagonismo, y el ataque a Jesús se hace cada vez más directo. En concordancia con esa oposición creciente, los fariseos van apareciendo en escena, se convierten en el único grupo nombrado que se encara directamente con Jesús formulándole una pregunta hostil (en la cuarta perícopa) y, en la culminación del ciclo, aparecen como los instigadores principales de la confabulación para matarlo.

Habida cuenta de esta presentación artística y artificial, que obedece al programa teológico de Marcos, y dado que la descripción de los fariseos como instigadores principales de la muerte de Jesús no encuentra eco ni siquiera en el relato de la pasión marcano, el uso de este ciclo de relatos de disputa para determinar exactamente cuándo, en qué circunstancias y sobre qué cuestiones chocó el Jesús histórico con los fariseos históricos constituye un procedimiento dudoso. Esto resulta especialmente cierto en la quinta perícopa, culminación de todo el ciclo. Como hemos visto, los fariseos no son nombrados en el cuerpo de ella, sino inferidos por el contexto amplio. Además, si, como sostienen muchos críticos[167], se opina que la conclusión de 3,6 (o al menos la mención de los fariseos allí) es una adición redaccional de Marcos al conjunto de esos cinco relatos de disputa, entonces la presencia de los fariseos en el punto de mayor confrontación y

hostilidad de todo el ciclo se disipa tan pronto como las cuestiones que se plantean son de carácter histórico en vez de literario.

En el correspondiente ciclo de relatos de disputa situados en Jerusalén y al final del ministerio público (Mc 11,27–12,37) es aún más escasa la cosecha de datos aprovechables. Los principales interlocutores de Jesús en esos relatos son "los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos" (11,27, como simbolización del sanedrín, que en Marcos condenará a Jesús a muerte en 14,53-65), los saduceos (12,18), un solo escriba bien dispuesto hacia Jesús (12,28) y los escribas en general (12,35-38). Los fariseos son mencionados –de nuevo en compañía de los herodianos– sólo en la pregunta sobre el pago de tributo al césar (12,13-17); ésta es la única vez que aparecen en escena en Jerusalén. Cabe preguntarse si la curiosa combinación "fariseos y herodianos" de 12,13 es una referencia a los "fariseos y herodianos" de 6,3 creada por Marcos. Con esta inclusión podría haber intentado el evangelista vincular los relatos de disputa galileos (2,1-3,6) con los relatos de disputa jerosolimitanos (11,27-12,37) [168]. En suma, las composiciones artísticas y teológicas de Marcos deben refrenarnos de suponer que cada referencia a los fariseos se remonta a un episodio real de la vida del Jesús histórico.

Como ya hemos visto, esto vale *a fortiori* cuando se trata de Mateo y Lucas, donde los fariseos –especialmente en la expresión mateana "escribas y fariseos"– se multiplican como accesorios teatrales. Es revelador que, en la colección de "ayes" pronunciados por Jesús contra sus adversarios, Lc 11,39-52 todavía distingue entre los "ayes" contra los fariseos (11,39-44) y los "ayes" contra los legistas (11,45-52), una distinción que muy probablemente figuraba en Q [169]. En cambio, Mateo une todos esos "ayes" en una larga diatriba contra un monolítico "escribas y fariseos" (Mt 23,2-36). En varios pasajes, este mismo evangelista sustituye el hostil "escribas" de Marcos por "fariseos" (p. ej., Mc 3,22 || Mt 9,34 y 12,24; Mc 12,12, donde el sujeto sobrentendido es "los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos" de 11,27, a diferencia de Mt 21,45, donde el sujeto expreso es "los sumos sacerdotes y los fariseos"). Aunque los límites entre los antagonistas de Jesús son más bien borrosos en el evangelio de Mateo, los fariseos destacan como los adversarios por excelencia. La presencia de fariseos aumenta también en Lucas con respecto a Marcos, pero la descripción que el tercer evangelista hace de ellos no es tan monocromática y extremadamente hostil como la mateana.

La ausencia de grandes bloques de texto sobre cuestiones legales o morales hace que la configuración de los adversarios sea diferente en Juan; aun así, el cuarto evangelio no carece de referencias a los fariseos, las cuales reflejan claramente la situación del cristianismo a finales del siglo I. Los

fariseos no son ya uno de los varios partidos o grupos judíos, sino *el* grupo dominante en el judaísmo, nada menos[170]. A ellos y sólo a ellos se refiere la frecuente expresión "los judíos" (οἱ Ἰουδαῖοι) cuando es utilizada en el sentido especial joánico de "las autoridades hostiles a Jesús". Esta identificación resulta particularmente llamativa en la curación del ciego de nacimiento (cap. 9). Allí, de los "fariseos", alias los "judíos" (9,13 + 18), se dice que tienen poder para expulsar a otros judíos de la sinagoga si reconocen a Jesús como el Mesías (9,22). De hecho, se dice que los fariseos están incluso capacitados para expulsar a los "jefes" (ἀρχόντων) del pueblo judío (12,42). Tal situación es simplemente inconcebible en las condiciones políticas y religiosas del judaísmo palestino hacia 28-30 d. C.

En suma, como en Mateo, la presentación de los fariseos está condicionada por la situación del judaísmo frente al cristianismo en los años posteriores al 70. Los fariseos de Mateo y Juan son en gran medida los fariseos "post-70" y sus aliados, que están ya en camino de convertirse en los primeros rabinos del judaísmo tanaítico. Por eso es recomendable mucha prudencia en el uso de los fariseos de Mateo o Juan para reconstruir los fariseos históricos que conoció Jesús hacia 28-30 d. C[171].

Con todo, no hay que rechazar de antemano ningún aspecto de la descripción mateana o joánica sin haberlo examinado al menos en busca de posibles rasgos arcaicos. Por ejemplo, Juan sitúa a los fariseos solamente en Jerusalén y sus alrededores, como en general Lucas en los Hechos de los Apóstoles (*cf.* Mc 7,1). Esto es coherente con la posición de los estudiosos que encuentran pocas pruebas o ninguna de que los fariseos desarrollaran una amplia y exitosa actividad en Galilea durante la primera parte del siglo I d. C. Pese a toda su teología, aquí, como en otros pasajes de su evangelio, Juan sorprende con preciosos datos históricos, especialmente en lo concerniente a Jerusalén y su entorno. Es muy posible que, a comienzos del siglo I d. C., el fariseísmo como fenómeno de grupo estuviera en gran parte limitado a Jerusalén y a las principales poblaciones de Judea. En general parece haber sido un movimiento más urbano que rural, dado que exigía cierto nivel de instrucción, aparte de tiempo libre (¿y recursos materiales?), para dedicarse a un estudio regular y a una minuciosa práctica de la ley.

Así pues, es quizá el artificial esquema teológico de Marcos, donde Jesús permanece alejado de Jerusalén hasta la semana fatal, última de su vida, lo que exige que la mayor parte de la relación de Jesús con los fariseos tenga lugar en Galilea. Históricamente es probable, en cambio, que el contacto de Jesús con ellos se produjera casi siempre en Jerusalén o en sus alrededores, cuando Jesús acudía allí en peregrinación con motivo de las grandes fiestas, como da a entender el evangelio de Juan.

Examinando todos estos datos evangélicos sobre los fariseos, nos encontramos ante un problema similar al que afrontamos al estudiar los milagros de Jesús. El hecho básico de que el Jesús histórico afirmó haber realizado milagros y de que ciertas acciones suyas fueron consideradas como milagros estando él en vida queda fácilmente establecido mediante los criterios de historicidad. Pero una cosa es formular esa afirmación global y otra determinar qué relatos individuales se remontan verdaderamente a hechos asombrosos de Jesús. La generalización es fácil de hacer, pero el discernimiento entre casos individuales resulta tan extremadamente difícil que ocupó buena parte del tomo II de *Un judío marginal* y obligó a mandar bastantes relatos al limbo del *non liquet* (no está claro) [172].

En cierto modo, la dificultad es todavía mayor con el problema de Jesús y los fariseos. Un relato de disputa que de hecho se remontase al Jesús histórico podría haber sufrido la inserción de la palabra "fariseos" en una fecha posterior, al intentar un amanuense cristiano especificar quiénes eran los oponentes de Jesús, originalmente anónimos. Sin embargo, permanece la fundamental similitud a los relatos de milagro: la afirmación global de que Jesús tuvo encuentros dialécticos con los fariseos es mucho más fácil de establecer que la historicidad de los correspondientes episodios individuales.

El hecho básico de que, a veces, Jesús se dirigió a los fariseos, discutió, habló y, en términos más generales, tuvo trato con ellos dispone de testimonio múltiple de fuentes y formas. Es más, cada uno de los evangelios contiene material de este género: p. ej., Marcos (especialmente en relatos de disputa: 2,16.18.24; 3,6; 7,1-5; 8,11; 10,2; 12,13); Q ("ayes" en Lc 11,39-44 par.); M (Mt 5,20; 21,45; 23,2); L (7,36-50; 11,37-38; 13,31; 15,2; 17,20; 18,10-14), y Juan (3,1; 7,32.45.47-48; [8,13;] 9,13.15-16.40; 11,46-47.57; 12,19.42).

Obviamente, no trato de afirmar que cada pasaje recién mencionado a modo de ejemplo se remonte al Jesús histórico. Algunos desarrollos teológicos de Marcos (Mc 3,6 + 12,13), algunas introducciones narrativas lucanas a los dichos de Jesús (p. ej., Lc 15,2; 17,20), algunas declaraciones mateanas sobre ley y moralidad (p. ej., Mt 5,20) y la descripción joánica de los fariseos en general como poder dominante del judaísmo palestino (p. ej., Jn 12,42) son claramente redaccionales o, cuando menos, hacen pensar en tal origen). Es evidente que la lucha entre judíos cristianos y judíos fariseos durante el período 30-100 d. C. dejó huellas evidentes en los cuatro evangelios.

Sin embargo, la variedad y abundancia de los testimonios, con los fariseos representados en cada fuente y en múltiples formas literarias (textos narrativos, relatos de disputa, "ayes", dichos sobre la entrada en el reino de

los cielos, parábolas), indica que esas referencias tienen alguna base histórica en la vida del Jesús histórico. Como mínimo, tienen visos de probabilidad algunas situaciones de los evangelios relacionadas con los fariseos [173]:

1. Jesús el vidente escatológico choca con los fariseos por la visión radical que él tiene del matrimonio y el divorcio. Esta situación es bastante verosímil, ya que *a*) la casa de Hillel y la de Shammai estaban divididas precisamente en la cuestión del divorcio, y *b*) la postura de Jesús se basaba en la esperanza escatológica de que en el tiempo final quedaría restaurada la intención original del Creador (i. e., la unión permanente de un hombre y una mujer en matrimonio; *cf.* Mc 10,1-12).
2. Jesús el profeta pronuncia "ayes", a la manera de Amós o de Isaías, contra los fariseos y otros que rechazan su mensaje (material Q de Lc 11,39-44).
3. Jesús el forjador de parábolas incluye las antitéticas figuras de un fariseo y un recaudador de impuestos, actores habituales de la escena palestina, en un relato parabólico (material L de Lc 18,10-14).
4. Jesús el maestro encuentra algunos oyentes bien dispuestos entre fariseos individuales, pese a la general frialdad, cuando no antipatía, del grupo hacia su persona (p. ej., Nicodemo en Jn 3,1.10; 7,47-52; y, en un menor grado, Simón en Lc 7,36-50).

Además, puesto que Jesús trataba de llegar a todo Israel para presentarle su visión de la consumación de la historia de este pueblo y el modo en que Israel debía prepararse para ella, y puesto que estaba especialmente activo entre la gente corriente y a veces atraía grandes multitudes, ¿con qué grupo judío podía entrar más posiblemente en colisión y debate que con los fariseos? Después de todo, según Josefo, éstos constituían el partido judío más activo e influyente entre el pueblo llano.

En cambio, los qumranitas se habían retirado al desierto. Los esenios en general vivían su programa sectario en sus cenáculos. Los saduceos, al parecer, formaban un grupo relativamente pequeño de aristócratas sacerdotes y laicos, que no dedicaban grandes esfuerzos a extender sus creencias entre la gente corriente. Además, al contrario de lo que dan a entender algunas presentaciones populares, no había ningún grupo revolucionario organizado, como el de la "cuarta filosofía" o los zelotas, activo en Palestina hacia 28-30 d. C. Por esos años, el único grupo importante que trataba de influir en las ideas y prácticas religiosas judías entre los estratos populares palestinos eran los fariseos.

Poco tendría de extraño, pues, que Jesús hubiera tratado más con ellos que con ningún otro movimiento o partido religioso judío. Jesús y los fa-

riseos tenían en común un ardiente deseo de lograr que todo Israel, no sólo una secta esotérica o una minoría privilegiada, hiciera la completa voluntad de Dios tal como había quedado reflejada en la ley y en los profetas. Sin duda, Jesús y los fariseos coincidirían en muchos puntos básicos: la libre elección de Israel por Dios, su donación de la ley, la necesidad de responder incondicionalmente a las exigencias de la ley en la vida diaria, y la continua guía de Israel por Dios a lo largo de la historia hasta una consumación final, que implicaría la restauración de Israel, el juicio final, la resurrección de los muertos y, quizá, alguna suerte de figura mesiánica o escatológica como agente de Dios en los días últimos.

Al mismo tiempo, las discrepancias eran inevitables: 1) por la peculiar mezcla de escatología presente y a la vez futura, que situaba a Jesús en el centro del drama escatológico que él mismo proclamaba; 2) por la importancia escatológica que él atribuía a algunos de sus "milagros"; 3) por algunas de sus inusitadas enseñanzas sobre la *hălākâ,* que derivaban de su mensaje escatológico, tales como *a*) la prohibición absoluta del divorcio, *b*) el celibato como un posible medio de servir al reino, *c*) el rechazo del ayuno voluntario y *d*) el descuido o rechazo de varias obligaciones familiares y reglas de pureza (p. ej., la negación de permiso a un seguidor suyo para ir a enterrar a su padre o la despreocupación por ciertas normas relativas a los alimentos) [174].

Si algunos de los "ayes" contra los fariseos se remontan al Jesús histórico, entonces el debate entre los fariseos y él se habría vuelto a veces áspero y salpicado de vituperios, en consonancia con la práctica de difamar a los adversarios típica del mundo mediterráneo antiguo; típica especialmente de los varios grupos judíos en sus enfrentamientos allá por la época del cambio de era. Acusaciones de carácter similar se encuentran en escritos de Qumrán (¡quizá, a veces, dirigidas contra los fariseos!) [175] y varios pseudoepígrafos del AT, como *1 Henoc* y los *Salmos de Salomón.* El diálogo cortés entre grupos religiosos diferentes es una feliz invención moderna. Según la literatura rabínica, incluso la casa de Hillel y la casa de Shammai se enzarzaban a veces en riñas atroces [176].

Sin embargo, pensando sobre todo en la trágica historia de las polémicas cristianas contra el judaísmo acontecidas posteriormente, es preciso subrayar que la cáustica retórica que empleaban los judíos, incluso Jesús, en los debates religiosos con sus correligionarios no debe ser interpretada como un rechazo del judaísmo en general ni de la condición de judío del adversario en particular (el grupo de Qumrán, con su sectarismo a ultranza, es la excepción que confirma la regla). La denuncia acalorada era una venerada tradición retórica que se prolongaba desde los profetas Amós y Oseas, y el profeta Jesús se veía dentro de esa línea. Conviene recordar,

además, que un particular ataque verbal que Jesús pudiera haber dirigido contra determinados fariseos con los que estuviera discutiendo habría adquirido un carácter mucho más colectivo al ser unido a otras declaraciones polémicas y convertido en una denuncia programática de los "escribas y fariseos" en general (p. ej., en Mt 23,1-36).

Es especial, al tratar sobre la relación de Jesús hay que tener presente que los más antiguos estratos de las tradiciones evangélicas no dan pie para pensar que los enfrentamientos con los fariseos fueran la causa principal de la muerte de Jesús. De hecho, tanto en temas como en actores, hay una notable desconexión en los evangelios entre las disputas de Jesús con los fariseos durante el ministerio público y su arresto y ejecución. Ni en el relato de la pasión marcano, ni en la forma primitiva del joánico, los fariseos aparecen nunca como grupo tomando parte en el juicio, la condena y ejecución de Jesús[177]. Globalmente considerados, los testimonios ofrecidos por las tradiciones de la pasión atribuyen la responsabilidad de esos acontecimientos a la acción conjunta del discípulo Judas, el sumo sacerdote Caifás, varios funcionarios sacerdotes, escribas y aristócratas del entorno de Caifás y el prefecto romano Poncio Pilato, que tenía la última palabra. Llama la atención que, en contraste con su abundante presencia en los relatos del ministerio público, los fariseos *como grupo* estén ausentes del relato de la pasión[178].

Así pues, un resumen de todo lo que podemos decir con bastantes probabilidades de acierto sobre la relación de Jesús con los fariseos se aproximaría a éste:

Todas las fuentes evangélicas atestiguan la relación de Jesús con los fariseos durante el ministerio público. Esa relación está marcada a menudo por el antagonismo. Esto no resulta sorprendente, puesto que Jesús y los fariseos competían por influir en las masas de judíos palestinos y ganarlos para sus respectivas visiones de lo que Dios estaba llamando a Israel a ser y hacer en una coyuntura crítica de su historia. El debate entre Jesús los fariseos tendía a ser más haláquico (legal, conductual) que doctrinal. Probablemente, ese debate se refería a cuestiones como el divorcio, el ayuno, el pago de diezmos, las reglas de pureza, la observancia sabática y, en general, la relativa importancia de las diversas observancias externas. A veces, como parte de su polémica de carácter profético, Jesús podría haber pronunciado "ayes" contra los fariseos y haberlos atacado de manera abierta o velada en algunas de sus parábolas. Sin embargo, las indicaciones de que algunos fariseos se mostraban dispuestos a escuchar atenta y respetuosamente a Jesús (*cf.* p. ej., Lc 7,37-50; Jn 3,1-2) podrían servir de recordatorio de que la relación no fue siempre tan negativa como la describieron cristianos posteriores.

Resulta difícil especificar más a este respecto. Ello es así porque tomar cada relato evangélico concerniente a los fariseos como una reproducción en vídeo de acontecimientos históricos sucedidos hacia el año 30 d. C., o desentenderse de la considerable ampliación del papel de los fariseos en los evangelios de Mateo y Juan en favor de los objetivos polémicos de estos evangelistas, es abandonar la búsqueda del Jesús histórico para entrar en el campo de la teología cristiana. De hecho, la dificultad de saber cuándo una referencia a los fariseos se remonta a un episodio histórico y cuándo puede ser una inserción secundaria convierte en imperativa una distinción de método. Se trata simplemente de que no pueden ser identificadas la cuestión de la relación del Jesús histórico con los fariseos y la más amplia cuestión de la relación del Jesús histórico con la ley mosaica. Las tradiciones evangélicas sobre la relación de Jesús con la ley mosaica podrían ser históricas aun cuando la inserción de los fariseos como adversarios específicos en los debates fuera secundaria.

Por eso, aunque he aludido brevemente a cuestiones legales en esta sección sobre los fariseos, prefiero reservar el tratamiento de las enseñanzas de Jesús sobre la ley para un capítulo del tomo IV. Los fariseos no eran los únicos judíos palestinos del siglo I preocupados por la ley mosaica, como tampoco eran probablemente los únicos judíos preocupados por las enseñanzas de Jesús con respecto a la ley. Los fariseos tenían sus propias ideas y prácticas en lo tocante a cuestiones como el divorcio y las normas de pureza, pero estos temas básicos entraban en las preocupaciones del judaísmo mayoritario. Y cuando Jesús abordaba tales asuntos, y sobre todo cuando anunciaba nuevas, sorprendentes e inquietantes reglas al respecto, se estaba dirigiendo –y afectando potencialmente– a todos los judíos devotos, no sólo a los fariseos. En consecuencia, el tratamiento de esos temas tiene un lugar más adecuado en el estudio de la relación de Jesús con la ley mosaica, el tesoro común de todos los judíos, a diferencia de la cuestión mucho más limitada de la relación de Jesús con los fariseos.

Si bien los fariseos adquieren considerable importancia en las descripciones evangélicas de la relación de Jesús con los movimientos judíos, no eran el único grupo con el que Jesús tenía contacto. En el capítulo 29 trataremos de ensanchar nuestro campo de observación introduciendo en él a los principales adversarios de los fariseos, los saduceos. Luego, en el capítulo 30, completaremos nuestro examen volviendo la mirada hacia otros grupos judíos, como los esenios y los samaritanos, que podrían haber tratado a veces con Jesús. Pero, después de cuanto hemos visto en este capítulo sobre los fariseos, el próximo grupo que debemos examinar es, naturalmente, el de los saduceos.

Notas al capítulo 28

[1] Sobre toda la cuestion del Bautista y de los movimientos baptistas, *cf Un judio marginal* II/I, 47-290, tambien Joseph Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av J C –300 ap J -C)* (Universitas Catholica Lovaniensis 2/28, Gembloux Duculot, 1935), Knut Backhaus, *Die "Jungerkreise" des Taufers Johannes Eine Studie zu den religionsgeschtichlichen Ursprungen des Christentums* (Paderborner Theologische Studien 19, Paderborn Schoningh, 1991), Robert L Webb, *John the Baptizer and Profet A Socio-Historical Study* (JSNTSup 62, Sheffield JSOT, 1991) 95 216

[2] Ni en su *Vida* ni en *Contra Apion* ofrece Josefo un tratamiento formal y por extenso de las "escuelas de pensamiento" judias Hay una presentacion sistematica en *La guerra judia* (2 8 1-14 §118-66, con un estudio considerablemente amplio y laudatorio de los esenios) y dos en las *Antiguedades* (13 5 9 §171 73, 18 1 2 6 §11 25) El primer tratamiento y el tercero incluyen la "cuarta filosofia" de Judas el Galileo (y Sadoc el Fariseo), el segundo tratamiento, que omite la cuarta filosofia , es relativamente breve Josefo utiliza la expresion "cuarta filosofia' para designar un grupo de extremistas religiosos (dirigidos por Judas el Galileo y Sadoc el Fariseo) que fomentaron la resistencia contra el censo que con fines fiscales habia impuesto Quirino despues de que Arquelao, el hijo de Herodes el Grande, fuera depuesto por los romanos en 6 d C *(GJ* 2 8 1 §118, *Ant* 18 1 1 §3-9) Conviene señalar que Josefo no se identifica con la cuarta filosofia, que los romanos aplastaron lo mismo que a los zelotas, los cuales eran uno de los grupos revolucionarios que luchaban por el control de Jerusalen durante la primera guerra judia Aunque probablemente desea Josefo que sus lectores perciban una "cadena maldita" que, desde la cuarta filosofia, pasa a traves de los numerosos disturbios sociales causados por 'bandidos" durante el gobierno romano hasta llegar a los zelotas y otros revolucionarios radicales durante la primera guerra judía, no habia en realidad ningun grupo organizado de resistencia armada a largo plazo contra el dominio romano entre la epoca de Judas el Galileo (si, en efecto, ofrecieron resistencia armada) y el inicio de la primera guerra judia Sobre la opinion (discrepante de la que suele encontrarse en las obras historicas acerca de ese periodo) de que la cuarta filosofia de Judas no se alzo en rebelion violenta ni dirigio una revuelta armada contra Roma, vease Richard A Horsley / John S Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs Popular Movements in the Time of Jesus* (Minneapolis Seabury/Winston, 1985) 190-99 Horsley y Hanson ven a Judas y Sadoc situados en la tradicion de los martires instruidos que practican una resistencia no violenta, en vez de una insurgencia armada contra Roma Cuando menos, es discutible si esto puede ser compaginado con las declaraciones josefanas de que Judas "incitó a sus compatriotas a la rebelion" (εἰς ἀποστασιν ἐνηγε τους ἐπιχωρυους) y que les dijo que no debian abstenerse de matar en lo que dependiera de ellos (μη ἐξαφιωνται φονου του ἐπ' αυτοις) Horsley y Hanson apoyan su punto de vista traduciendo αποστασιν por una suave "resistencia" en vez de "rebelion" e interpretando el ambiguo ("asesinato", "muerte" que de algun modo "depende de ellos") como algo que a los judios de la resistencia puede tocar hacer, no como algo a lo que haya que inducirlos Ahora bien, no esta claro como Judas y Sadoc podian esperar realmente que la nacion judia 'intentase conseguir la independencia' (*Ant* 18 1 1 §4) desde la sola base de la resistencia no violenta contra Roma En cualquier caso, lo importante para nosotros es que la cuarta filosofia no tuvo la continuidad historica de fariseos, saduceos y esenios, que abarca desde mediados del siglo II a C (aun admitiendo que, al parecer, la comunidad de Qumran mantuvo deshabitado su establecimiento del mar Muerto en la ultima parte del siglo I a C) Ademas, entre el año 6 y el 70 de nuestra era, la cuarta filosofia no ofrecia una organizacion a la que un judio pudiera adherirse y a la que Jesus pudiera referirse positiva o negativamente Ni la cuarta filosofia ni los zelotas existian como or-

ganizacion politica o grupo militar en tiempos de Jesus, por lo cual no son tratados en este capitulo Para mas informacion sobre 'zelotas' y "fanatismo", vease, en el presente volumen, el estudio sobre Simon el Cananeo (o Zelota) en el capitulo 27, seccion II, numero 8, y en la seccion V del capitulo 30 Vease tambien la presentacion que Horsley y Hanson hacen de los zelotas en *Bandits,* 216 41

[3] A este respecto, el viejo clasico es Emil Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (rev y ed Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black y Martin Goodman, 3 vols [con el vol 3 constituido de dos partes], Edinburgh Clack, 1973-1987) Aunque contienen valiosa informacion, los volumenes muestran una obvia tension entre las ideas antiguas y las nuevas sobre las instituciones y los partidos judios Vease la anticuada presentacion de los fariseos en II, 388-90, y su cuasi contradiccion en p 389 n 20, donde son tomados en consideracion los trabajos eruditos como el de Jacob Neusner Mucho mas actual, aunque controvertido, es el libro de E P Sanders *Judaism Practice and Belief 63 BCE 66 CE* (London SCM, Philadelphia Trinity, 1992), vease tambien Jacob Neusner, *First Century Judaism in Crisis* (ed aumentada, New York Ktav, 1982, 1ª ed 1975), id , *Judaism in the Beginning of Christianity* (Philadelphia Fortress, 1984), Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea The Origins of the Jewish Revolt against Rome A D 66-70* (Cambridge Cambridge University, 1987) Para el contexto historico mas amplio, vease Lester L Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian Volumen Two The Roman Period* (Minneapolis Fortress, 1992), Peter Schafer, *The History of the Jews in Antiquity* (Luxembourg Hardwood, 1955, 1ª ed alemana, 1983)

[4] Una bibliografia que abarcase todo lo publicado sobre los fariseos llenaria todo un volumen Una util vision general acompanada de breve bibliografia puede encontrarse en Anthony J Saldarini, 'Pharisees', en *Anchor Bible Dictionary* V, 289 303, este mismo autor ofrece un estudio mas completo y orientado sociologicamente en *Pharisees Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Wilmington, DE Glazier, 1988) Otra introduccion buena y breve al tema es el libro de Gunter Stemberger *Pharisaer, Sadduzaer, Essener* (SBS 144, Stuttgart KBW, 1991) La obra monumental que abrio el camino a un examen mas critico del material sobre los fariseos es Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* 3 vols (Leiden Brill, 1971), un extenso ensayo bibliografico se encuentra en III, 320 68 Neusner ha resumido sus hallazgos en varios trabajos posteriores, un util compendio de sus tres volumenes es id *The Pharisees Rabbinic Perspectives* (Hoboken, NJ Ktav, 1973), vease tambien su presentacion mas popular, *From Politics to Piety The Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs, NJ Prentice-Hall, 1973) En su *Judaism The Evidence of the Mishnah* (Chicago/London University of Chicago, 1981) parece modificar su postura sobre la posibilidad de extraer de la Misna conocimientos sobre los fariseos del periodo anterior al año 70 Para el debate con E P Sanders sobre la precisa naturaleza de los fariseos, *cf* Jacob Neusner, *Judaic Law from Jesus to the Mishnah A Systematic Reply to Professor E P Sanders* (South Florida Studies in the History of Judaism 84, Atlanta Scholars, 1993), vease tambien su *The Mishnah before 70* (Brown Judaic Studies 51, Atlanta Scholars, 1987) Respecto a los puntos de vista de Sanders, vease su *Jesus and Judaism,* 49-50, 174-211, 275-93, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (London SCM, Philadelphia Trinity, 1990), esp 97-254, id , *Judaism Practice & Belief,* 380-451 Un extenso examen de las ideas de Sanders sobre los fariseos se puede ver en Martin Hengel / Roland Deines, "E P Sanders' Common Judaism , Jesus and the Pharisees" *JTS* 46 (1995) 1-70 Para un examen de los estudios realizados sobre los fariseos durante los siglos XIX y XX, vease Roland Deines, *Die Pharisaer* (WUNT 101, Tubingen Mohr [Siebeck], 1997) Tambien se puede pasar revista a articulos publicados en el siglo XX sobre los fariseos (casi todos de autores judios) en una obra en dos

volumenes editada y prologada por Jacob Neusner, *Origins of Judaism Volume II The Pharisees and Other Sects* (New York/London Garland, 1990), se trata de una obra en partes, cada una de las cuales forma un volumen Entre esos articulos relativos los fariseos, cabe citar Albert I Baumgarten, "Josephus and Hippolytus on the Farisees" I, 31-55, Roger T Beckwith, "The Pre-History and Relationships of the Farisees, Sadducees and Essenes A Tentative Reconstruction" I, 57-100, Shaye J D Cohen, 'The Significance of Yavneh Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism" I, 101-27, Samuel S Cohon, "Pharisaism A Definition' I, 135-44, Louis Finkelstein, "The Pharisees Their Origin and Their Philosophy" I, 167-243, Henry A Fischel, "Story and History Observations on Greco Roman Rhetoric and Pharisaism" I, 245-74, Ralph Marcus, "Pharisees, Essenes, and Gnostics" I, 379-83, id , "The Pharisees in the Light of Modern Scholarship" I, 385-96, Jacob Neusner, "From exegesis to Fable in Rabbinic Traditions about the Pharisees" I, 401-7, id , "History and Purity in First-Century Judaism" I, 409-25, id , "'Pharisaic-Rabbinic' Judaism A Clarification" I, 426-46, id , "The Rabbinic Traditions about the Pharisees in Modern Historiography" I, 448-78, id , "The Use of the Later Rabbinic Evidence for the Study of First-Century Pharisaism" I, 479-92, Jacob Z Lauterbach, "A Significant Controversy between the Saducees and the Pharisees" II, 1-33; id , "Saducees and Pharisees A Study of Their Respective Attitudes towards the Law" II, 34-56, id , "The Pharisees and Their Teachings, Part I, The Pharisees" II, 57-79, id , "The Pharisees and Their Teachings, Part II, The Pharisees' Attitude toward Law and Tradition" II, 81-102, id , "The Pharisees and Their Teachings, Part III, The Pharisaic Ideas of God and Israel" II, 103-29, Jacob Neusner, "The Rabbinic Traditions about the Pharisees before A D 70 The Problem of Oral Transmission" II, 155-72, Ellis Rivkin, "Defining the Pharisees The Tannaitic Sources" II, 173-217, id , "Pharisaism and the Crisis of the Individual in the Greco-Roman World" II, 219-45, Cecil Roth, 'The Pharisees in the Jewish Revolution of 66-73" II, 255-72, Daniel R Schwartz, "Josephus and Nicolaus on the Pharisees" II, 327-41, Morton Smith, "The Description of the Essenes in Josephus and the Philosophumena" II, 343-83, Salomon Zeitlin, "The Origin of the Pharisees Reaffirmed" II, 471-83, id , "The Pharisees and the Gospels" II, 485-536 Otras obras dignas de mencion I Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (New York Ktav, 1967, publicado anteriormente en 1917, 1924), Richard Laqueur, *Der judische Historiker Flavius Josephus* (Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, 1ª ed 1920), Robert Travers Herford, *The Pharisees* (Boston Beacon, 1924, 1952), George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era The Age of the Tannaim,* 2 vols (New York Schocken, 1971, publicado anteriormente en 1927, 1930), Ben Zion Bokser, *Pharisaic Judaism in Transition* (New York Armo, 1973, 1ª ed 1935), Louis Finkelstein, *The Pharisees The Sociological Background of Their Faith,* 2 vols (ed rev , Philadelphia Jewish Publication Society of America, 1940), Hugo Odeberg, *Pharisaism and Christianity* (St Louis Concordia, 1964, edicion original en sueco, 1943), Leo Baeck, "The Pharisees", en *The Pharisees and Other Essays* (New York Schocken, 1947) 3-50, W D 1954), id , *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge Cambridge University, 1963), Morton Smith, "Palestinian Judaism in the First Century", en Henry A Fischel (ed), *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature* (New York Ktav, 1977, ensayo publicado por primera vez en 1956), A F J Klijn, 'Scribes, Pharisees, Highpriests and Elders in the New Testament" *NovT* 3 (1959) 259-67, Claude Gruber-Magitot, *Jesus et les pharisiens* (Paris Robert Laffont, 1964), Asher Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (Arbeiten zur Geschichte des Spatjudentums und Urchristentums 4, Leiden/Cologne Brill, 1964), A Michel / J Le Moyne, "Pharisiens" *DBSup* 7 (1966) 1022-1115, John Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge Cambridge University, 1973), Clemens Thoma, "Der Pharisaismus", en Johann Maier / Josef Schreiner

(eds), *Literatur und Religion des Fruhjudentums* (Wurzburg Echter/Mohn, 1973) 254-72, Rudolf Meyer / H F Weiss, *'Pharisaios'*, en *TDNT* 9 (1974) 11-48, Salomon Zeitlin, "Jesus and the Pharisees", en Trude Weiss-Rosmarin (ed), *Jewish Expressions on Jesus An Anthology* (Trude Weiss-Rosmarin, New York Ktav, 1977) 148-56, Ellis Rivkin, *A Hidden Revolution* (Nashville Abingdon, 1978), Peter Schafer, "Einleitung", en *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (AGJU 15, Leiden Brill, 1978) 1-22, id , "Zur Geschichtsauffasung des rabbinischen Judentums', *ibid* , 23-44, id , "Die sogenannte Synode von Jabne", *ibid* , 45-65, id , "Das 'Dogma' von den mundlichen Torah im rabbinischen Judentum', *ibid* , 153-97, id , Die Torah der messianischen Zeit", *ibid* , 198-213, Shaye J D Cohen, *Josephus in Galilee and Rome His Vita and Development as a Historian* (Columbia Studies in the Classical Tradition 8, Leiden Brill, 1979), id , *From the Maccabees to the Mishnah* (Library of Early Christianity 7, Philadelphia Westminster, 1987) 143-64, Jacob Neusner (con Alan J Avery-Peck), "The Quest for the Historical Hillel Theory and Practice", en *Formative Judaism Religious, Historical, and Literary Studies* (Brown Judaic Studies 37, Chico, CA Scholars, 1982) 45-63, id , "Literature and Society The Unfolding Literary Conventions of Hillel", *ibid* , 87-97, Jacob Neusner, "The Pharisees in the Light of the Historical Sources of Judaism", *ibid* , 71-83, id , "The Myth of the Two Torahs A Prolegomenon", en *Formative Judaism Religious, Historical, and Literary Studies Third Series Torah, Pharisees, and Rabbis* (Brown Judaic Studies 46, Chico, CA Scholars, 1983) 7-11, id , "The Meaning of Torah shebe' al Peh, with Special Reference to Mishnah Tractates Kelim and Ohalot", *ibid* , 13-33, id , "Josephus's Pharisees A Complete Repertoire", *ibid* , 61-82, id , "Judaism after the Destruction of the Temple", *ibid* , 83-98, id , "The Formation of Rabbinic Judaism Methodological Issues and Substantive Theses", *ibid* , 99-144, Gary C Porton, "Diversity in Postbiblical Judaims", en Robert A Kraft / George W E Nickelsburg (eds), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta Scholars, 1986) 57-80, Irving M Zeitlin, *Jesus and the Judaism of His Time* (Cambridge/New York Polity/Blackwell, 1988), John Kampen, *The Hasideans and the Origin of Pharisaism A Study in 1 and 2 Maccabees* (SBLSCS 24, Atlanta Scholars, 1988), Seth Schwarth, *Josephus and the Judaean Politics* (Columbia Studies in the Classical Tradition 18, Leiden Brill, 1990), Alan F Segal, *Paul the Convert The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven/London Yale University, 1990), Lawrence H Schiffman, *From Text to Tradition A History of Second Temple and Rabbinic Judaism* (Hoboken, NJ Ktav, 1991) 103-12, Ruqaiyyah Waris Maqsood, *The Separated Ones Jesus, the Pharisees and Islam* (London SCM, 1991), Steve Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees A Composition-Critical Study* (SPB 39, Leiden Brill, 1991), Peter Schafer, "Der vorrabbinische Pharisaismus', en Martin Hengel / Ulrich Heckel (eds), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58, Tubingen Mohr [Siebeck], 1991) 125-75, Martin Hengel, "Der vorchristliche Paulus", *ibid* , 177-293, Roland Deines, *Judische Steingefasse und pharisaische Frommigkeit* (WUNT 2/52, Tubingen Mohr [Siebeck], 1993), Hannah Safrai, "Jesus und die Pharisaer", en Martin Stohr (ed), *Lernen in Jerusalem–Lernen mit Israel* (Veroffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judemtum 20, Berlin Institut Kirche und Judentum, 1993) 50-58, David Goodblatt, *The Monarchic Principle Studies in Jewish Self-Government in Antiquity* (Texte und Studien zum antiken Judentum 38, Tubingen Mohr [Siebeck], 1994), Klaus-Stefan Krieger, *Geschichtsschreibung als Apologetik* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 9, Tubingen/Basel Francke, 1994), Alan Watson, *Jesus and the Jews The Pharisaic Tradition in John* (Athens, GA/London University of Georgia, 1995), id , *Jesus and the Law* (Athens, GA/London University of Georgia, 1996), John C Poirier, "Why Did the Pharisees Wash Their Hands?" *JSJ 47* (1996) 217-33, Joseph Sievers, "Who Were the Pharisees?", en James H Charlesworth / Loren L Johns (eds), *Hillel and Jesus* (Minnea-

polis· Fortress, 1997) 137-55, Joel Marcus, "Scripture and Tradition in Mark 7", en C M. Tuckett (ed), *The Scriptures in the Gospels* (Betl 81, Leuven Leuven University/Peeters, 1997) 177-95, Lester L Grabbe, "Sadducees and Pharisees", en Jacob Neusner / Alan J Avery-Peck (eds), *Judaism in Late Antiquity Part Three Where We Stand Issues and Debates in Ancient Judaism Volume One* (Handbook of Oriental Studies, Part One, The Near and Middle East 40, Leiden Brill, 1999) 35-62 Para bibliografia sobre Josefo y los fariseos, *cf* Louis H Feldman, *Josephus and Modern Scholarship* (New York/Berlín De Gruyter, 1984) 551-75, id , *Josephus A Supplementary Bibliography* (New York/London Garland, 1986)

En general, la mayor parte de las presentaciones cristianas de los fariseos realizadas en la primera parte del siglo XX eran acriticas en el sentido de que interpretaban al pie de la letra las descripciones evangélicas y trataban de armonizarlas como podian con las obras de Josefo y la literatura rabinica (si es que se utilizaban estos dos *corpora*) El resultado era más a menudo teología cristiana que descripciones históricas se trataba de subrayar la bondad única del Evangelio de gracia de Jesús contrastándolo con la religion legalista de "justificación por las obras" de los fariseos Peor aun, la aceptación acrítica de la antigua polémica contra los judíos se mezclaba a veces con el antisemitismo moderno Aun no teniendo ciertamente nada de antisemitas, autores tan dispares como Rudolf Bultmann y Joachim Jeremias incurrieron de diversos modos en cierta tendencia apologetica Algunos estudiosos cristianos que reaccionaron contra esas caricaturas de los fariseos (p ej , Robert Travers Herford, George Foot Moore, John Bowker) incurrieron en el defecto opuesto, adoptando sin más el enfoque de antiguos especialistas judíos Del lado judio se hizo, naturalmente, un mejor uso de la literatura rabínica y, hasta cierto punto, de Josefo, pero, a menudo, se dieron casos de sintetizacion y armonización de fuentes, sin preocupación crítica por su datación, por las formas literarias empleadas, por las tendencias de los respectivos autores, ni por la cuestion fundamental de la utilidad histórica de describir el período anterior al año 70 Con demasiada frecuencia se identificaba sin mas a los fariseos con los "sabios" y los "escribas", de modo que la mayor parte del material tanaitico acabó siendo tratando como farisaico Se aceptaban alegremente atribuciones a determinado maestro, que era declarado (o supuesto) fariseo por el simple hecho de que tradicionalmente venía siendo considerado como tal De modo similar, se atribuía fiabilidad histórica a tradiciones sobre los maestros anteriores al 70 o sobre los tanaíticos que sólo estaban atestiguadas en los Talmudes Incluso los evangelios, aunque purgados de su polemica antijudia, eran citados acriticamente al hablar de los puntos de vista del Jesús histórico A veces, en los siglos XIX y XX, las disputas entre judíos ortodoxos, conservadores y reformados se traslucían en lo que supuestamente era una descripción de las luchas entre los fariseos y los saduceos en la época del cambio de era Por fortuna, la obra de especialistas como Neusner, Cohen, Goodblatt y Goodman, en el lado judío, y de Smith, Sanders y Saldarini, en el lado cristiano –pese a las muchas diferencias entre ellos–, ha marcado un período mucho más crítico históricamente en la investigación sobre los fariseos en particular y sobre el judaísmo antiguo en general Acerca de todo esto, véase el breve examen de trabajos eruditos ofrecido por Saldarini en "Pharisees", 390-95, *cf* también el examen, de fecha anterior, que realizó Marcus en "The Pharisees", 390-95

[5] Como quizá recuerde el lector, en el tomo I de *Un judio marginal* señalé que, en vez de dedicar un capitulo a la historia de la Palestina judia correspondiente a la epoca del cambio de era al comienzo de esta obra, había considerado más util entremezclar a lo largo de ella comentarios sobre el telon de fondo histórico cuando fueran oportunos para determinados temas Por eso ofrezco en esta seccion una vision histórica desde la perspectiva de los principales grupos o partidos judios

[6] Una posible interpretacion de la historia de las luchas intestinas en Israel desde la epoca de los jueces hasta Antioco Epifanes se puede ver en Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (London SCM, ²1987)

[7] Vease, p ej , la reconstruccion hipotética ofrecida por Paul D Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (ed rev , Philadelphia Fortress, 1979), *cf* Joseph Blenkinsopp, 'Interpretation and the Tendency to Sectarianism An Aspect of Second Temple History' , en E P Sanders / A I Baumgarten / Alan Mendelson (eds), *Jewish and Christian Self Definition Volume Two Aspects of Judaism in the Graeco Roman Period* (Philadelphia Fortress, 1981) 1-26, esp 13, id , "A Jewish Sect of the Persian Period" *CBQ* 52 (1990) 5-20

[8] Vease en particular Martin Hengel, *Judaism and Hellenism,* 2 vols , Blenkinsopp, 'Interpretation and the Tendency to Sectarianism", 1-26 Como observa Porton ("Diversity", 58), "la cuestion no era el helenismo en si, sino determinar exactamente cuando uno se habia helenizado *demasiado*"

[9] Los primeros miembros de la dinastia asmonea suelen ser llamados los reyes macabeos, aunque la denominacion no es exacta Segun los datos disponibles, solo Judas llevaba el titulo de Macabeo (*cf Ant* 12 6 1 §266) El significado original de este titulo es objeto de debate "martillo" es la explicacion popular En contra de diversas declaraciones de Josefo (*Ant* 12 10 6 §414, 419, 12 11 2 §434), pero de acuerdo con la mas fiable de todas las efectuadas por el mismo autor sobre la cuestion (*Ant* 20 10 3 §237), Judas nunca goberno formalmente como sumo sacerdote (menos aun como rey) Los gobernantes de la dinastia que se fue instaurando gradualmente despues de el pueden ser llamados con mas propiedad 'asmoneos", denominacion derivada del supuesto nombre del abuelo de Matatias y padre de Judas (al menos, segun nos dice Josefo en *Ant* 12 6 1 §265) Tambien se discute sobre el origen del nombre, "asmoneo' podria derivar originalmente de un nombre de lugar como Heshmon o Hashmona Dato interesante los libros de los Macabeos no registran el adjetivo 'asmoneo", solo "macabeo' , Josefo utiliza ambos, y la literatura rabinica emplea exclusivamente "asmoneo' , en la forma *bĕnê hašmôna'î* (los hijos de Hasmonai ', vease, p ej , *Mid* 1,6) Huelga decir que, para una debida interpretacion de las referencias de Josefo a la dinastia asmonea, hay que tener en cuenta las tendencias redaccionales de este autor, que dan como resultado la adaptacion de sus fuentes, vease Louis H Feldman, "Josephus' Portrayal of the Hasmoneans Compared with 1 Maccabees", en Fausto Parente / Joseph Sievers (eds), *Josephus and the History of the Greco Roman Period* (Morton Smith Memorial, SPB 41, Leiden Brill, 1994) 41-68

[10] Sigue siendo objeto de debate entre los especialistas el preciso grado de helenizacion de la dinastia asmonea y el sentido profundo de esa helenización con respecto a la adhesion de los asmoneos al judaismo Hay que reconocer que la historia real es oscura y cabe la posibilidad de que los gobernantes asmoneos combinasen una politica de helenizacion en algunas areas con una gran fidelidad al judaismo –tal como ellos lo entendian– en otras Sobre esto, vease Albert I Baumgarten, "Invented Traditions of the Maccabean Era' , en Hubert Cancik / Hermann Lichtenberger / Peter Schafer (eds), *Geschichte–Tradition–Reflexion* Band I *Judentum* (Martin Hengel Festschrift, Tubingen Mohr [Siebeck], 1996) 197-210

[11] *Cf* Jean Le Moyne, *Les Sadduceens* (EBib, Paris Gabalda, 1972) 384 85 Opina Le Moyne que esta fue una de las principales razones de la oposicion de los fariseos a los asmoneos

[12] Salomon Zeitlin ("The origin of the Pharisees', 471-83) cree que los fariseos surgieron poco despues de la restauracion, "es decir, durante la ultima parte del siglo V a C " Esta idea, recogida por Irving M Zeitlin (*Jesus and the Judaism of His Time,*

16), continua las tendencias acríticas de autores de la antiguedad que trataban de dar respetabilidad a ciertos movimientos religiosos haciéndolos antiguos, sin atender a mas Buen ejemplo de ello es la afirmacion de Josefo (*Ant* 18 1 2 §11) de que, "desde los tiempos mas remotos", habia entre los judios tres "escuelas" de pensamiento, representadas por los fariseos, los saduceos y los esenios Siguiendo esa linea, Plinio el Viejo (*Historia natural* 5 15 §73) declara que los esenios llevaban existiendo "desde tiempos milenarios", afirmacion que no muchos historiadores pensarían siquiera en apoyar

[13] Josefo nunca precisa en cuanto al tiempo en que surgieron los diversos movimientos (o "escuelas de pensamiento") judios, tal vez por desconocimiento o quiza porque ese surgimiento se produjo a traves de un proceso gradual que impide una datacion exacta Sobre toda esta cuestion, *cf* Albert I Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era An Interpretation* (suplementos de *JSJ* 55, Leiden Brill, 1997) 13-55 En la *Guerra,* los fariseos aparecen por primera vez en tiempos de Salome Alejandra (reinante en 76-69 a C , vease *GJ* 1 5 2 §110 El gran ensayo sobre las cuatro "escuelas" judias (la cuarta filosofia, los esenios, los fariseos y los saduceos) no se encuentra en la *Guerra* hasta el final del reinado del etnarca Arquelao y la conversión de Judea en provincia romana el año 6 d C (*GJ* 2 8 1 §117) En *Ant* 13 5 9 §171, Josefo incluye una breve nota sobre los fariseos, los saduceos y los esenios al tratar del asmoneo Jonatan (reinante en 160-143) Que los fariseos y los saduceos funcionaban ya como partidos politicos queda claro cuando se llega a la explicación de por que Juan Hircano (reinante 134-104) retiró su apoyo a los fariseos para prestarselo a los saduceos (*Ant* 13 10 5 §288-98) El tercer estudio sobre las "escuelas" se encuentra en las *Antiguedades,* como en la *Guerra,* una vez depuesto Arquelao (*Ant* 13 1 1 §4), tambien como en la *Guerra,* habla Josefo de la cuarta filosofia, solo para distinguirla de las tres escuelas antiguas y respetables

[14] El *Libro de los Jubileos* puede ser leído como el intento ' in extremis" por parte de un sacerdote de tendencias esenias de reivindicar el antiguo calendario solar para el templo de Jerusalén y evitar asi la especie de cisma que vemos en Qumran Ese cisma, en efecto, se produjo poco despues, quiza porque los asmoneos hicieron saber sin lugar a dudas que apoyaban al sumo sacerdote y el calendario (solar-)lunar, recientemente introducido en la liturgia del templo (No obstante, al parecer hubo un cisma anterior, no tan marcado, en el cual estuvieron implicados al menos algunos esenios que se distanciaron de la clase dirigente jerosolimitana) Si, como opina James C VanderKam, hay que datar *Jubileos* entre 161-152 a C , el cisma de Qumrán deberia situarse alrededor de 150 a C Sobre esto, vease James C VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM 14, Missoula, MT Scholars, 1977) 287-88, id , "The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar A Reassesment of Jaubert's Hypothesis" *CBQ* 41 (1979) 390-411, id , "The Putative Author of the Book of Jubilees" *JSS* 26 (1981) 209-17, id , "2 Maccabees 6,7A and the Calendrical Change in Jerusalem" *JSJ* 12 (1981) 52-74, id , "Jubilees, Book of", en *Anchor Bible Dictionary,* III, 1030-32, *cf* John J Collings, *The Apocalyptic Imagination* (New York Crossroad, 1987) 63-67 Ofrece una perspectiva algo diferente George W E Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia Fortress, 1981) 73-80, Nickelsburg, en cambio, situa *Jubileos* antes aun de la fundacion de Qumrán Investigaciones recientes sobre los calendarios de Qumrán han dejado claro que, aunque *Jubileos* rechaza un calendario solar, tanto factores solares como lunares eran tenidos en cuenta en Qumran al elaborar los calendarios, reflejando asi lo que al respecto dice *1 Henoc,* sobre esto, *cf* James C VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls Measuring Time* (The Literature of the Dead Sea Scrolls London/New York Routledge, 1998) En mis consideraciones sobre los esenios y

Qumran soy muy consciente de que sigue siendo muy debatida la precisa relacion entre los esenios como un todo y el grupo especial de esenios qumranitas (de hecho, hay quien pone en duda que estos fueran esenios) Por eso mis observaciones son lo mas breves y generales posible, sobre todo porque, como indicare mas adelante (capitulo 30, seccion I), no hay prueba de que Jesus tuviera nunca el menor contacto con los esenios ni con Qumran, lo que hace inoportuno un tratamiento completo en *Un judio marginal*

[5] Vease, p ej , Finkelstein, *The Pharisees* II, 573, Marcus, "The Pharisees in the Light of Modern Scholarship', 388, *cf* la edicion revisada de Schurer, *The History of the Jewish People* II, 401

Varios especialistas opinan que Jonatan es el "Sacerdote Malvado' mencionado en los documentos de Qumran (*cf* 1QpHab 8,8, 9,9, 11,4, 4QpSal[a] [=4QpSal 37] 4,8), los numerosos nombres que se barajan a este respecto figuran en una lista ofrecida por Murphy-O'Connor ('The Judean Desert', 139 40), quien considera que Jonatan es 'el favorito actual', *cf* Joseph A Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls* (New York/Mahwah, NJ Paulist, 1992) 91 Un punto de vista diferente es el de Florentino Garcia Martinez (*The Dead Sea Scrolls Translated* [Leiden Brill, Grand Rapids, Eerdmans, [2]1996] LV), quien cree que el 'Sacerdote Malvado" era un titulo "aplicado a los varios sumos sacerdotes asmoneos, desde Judas Macabeo [?] hasta Alejandro Janeo'

[1] Los fariseos tienen su origen en los asideos, segun Hengel, 'Der vorchristkliche Paulus', 226

[18] Vease Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah,* 161 Schiffman (*From Text to Tradition,* 104) descarta que los fariseos tuvieran su origen en los asideos, quienes probablemente no eran un partido ni una secta, sino tan solo una asociacion no muy aglutinada de judios devotos, *cf* Porton, 'Diversity", 61

[19] Un examen de la literatura sobre el tema y un analisis de toda esta cuestion se pueden encontrar en Kampen, *The Hasideans* Subraya este autor lo poco que se sabe de los asideos, al parecer un grupo dirigente formado por escribas jerosolimitanos que se rebelo no por una "crisis de helenizacion" generalizada, sino por las medidas concretas tomadas por Antioco IV contra la circuncision, las normas sabaticas y el culto del templo Kampen rechaza cualquier conexion de los asideos con los esenios, pero considera probable que en los circulos de escribas de los asideos se hallen los origenes del movimiento posterior conocido como fariseismo Esto es posible, sin duda, pero, cuando se recuerda que el unico testimonio sobre οἱ 'Ασιδαιοι ("los asideos") llegado hasta nosotros esta constituido por la escasa informacion que se encuentra en 1 Mac 2,42, 7,12-17, y 2 Mac 14,6, hay que andarse con tiento a la hora de establecer conexiones entre un grupo que es vislumbrado fugazmente durante la rebelion de Judas Macabeo y un partido politico-religioso surgido algun tiempo despues, durante el reinado de los primeros asmoneos Kampen recurre a los "primitivos hasidim" (*hăsîdîm harı' šônîm*) mencionados en la literatura rabinica (p ej , *m Ber* 5,1) para completar la descripcion de los asideos y elaborar un argumento que le permita crear un vinculo entre los asideos macabeos y los posteriores fariseos, pero no todo el mundo encuentra convincente este enfoque

[2] Como señala Jerome Murphy O Connor, el origen babilonico de los esenios fue sugerido por William Foxwell Albright, *From Stone Age to Christianity* (Garden City, NY Doubleday, 1957) 376 El mismo Murphy-O Connor se ha mostrado uno de los mas destacados valedores de esa idea en años recientes Vease su magistral ensayo sobre la reconstruccion de la historia de los esenios, "The Essenes and Their History' *RB* 81 (1974) 215-44, íd , "The Judean Desert", en Robert A Kraft / George

W E Nickelsburg (eds), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta, Scholars, 1986) 119-56, esp 139-43 En dialogo critico con Murphy O'Connor se encuentra Philip R Davies, *Behind the Essenes History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* (Brown Judaic Studies 94, Atlanta Scholars, 1987) En mi opinion, los intentos de reconstruir la historia de los esenios –y del judaismo en general del tiempo inmediatamente anterior al cambio de era– a partir de los manuscritos del mar Muerto tropiezan con dos dificiles problemas 1ª) descifrar las numerosas referencias crípticas o simbolicas contenidas en los documentos de Qumran, las cuales son susceptibles de diversas interpretaciones, y 2ª) producir una teoria de la cronologia relativa de los documentos y de las varias fuentes dentro de ellos que pueda obtener el acuerdo general de los especialistas En lo tocante a la datacion creo que las dificultades ni se han superado, ni quiza se superaran sin nuevos hallazgos arqueologicos y literarios que puedan actuar de controles externos sobre las hipotesis Por eso recurro escasamente a tales manuscritos en mi intento de pergeñar la historia del período que produjo a los fariseos y los saduceos

[21] Vease Rivkin, "Pharisaism and the Crisis of the Individual", 223-26

[22] Hay que entender este parrafo como una declaracion generalizadora sobre perspectivas y tendencias basicas Puesto que existieron durante mas de dos siglos, la inevitable evolucion habria llevado a los esenios a dividirse en varios grupos (entre los que, al parecer, habia esenios celibes y casados), con los qumranitas como ejemplo mas destacado de esa division

[23] La exacta naturaleza de la participacion de los esenios en el culto sacrificial del templo de Jerusalen, o de su exclusion de ese culto, es discutida entre los especialistas contemporaneos por la escasez y el caracter contradictorio de los datos Bien podria ser que la practica esenia variase segun las circunstancias religiosas y politicas imperantes en particulares momentos de los doscientos años, aproximadamente, que estamos examinando

[24] Considero que la referencia de este suceso (concerniente a Yannai, i e , Alejandro Janeo, no a Juan Hircano), ofrecida en *b Qid* 66a, es una version secundaria y mutilada del relato josefano Segun Josefo, Hircano, discipulo de los fariseos, da a estos un banquete, durante el cual les pide que le favorezcan con cualquier critica que puedan hacer de su vida Ellos, por el contrario, lo elogian, mientras que un tal Eleazar (al que Josefo *no* llama fariseo) muestra deliberadamente disconformidad sugiriendo que Hircano abandone el sumo sacerdocio porque se dice que es hijo ilegitimo Puesto que se trata de un rumor falso, Hircano se encoleriza y *todos* los fariseos se indignan con el (por eso podemos concluir que Eleazar no es uno de ellos) Entonces Jonatan, un saduceo, dice falsamente que Eleazar ha lanzado su calumnia con la aprobacion de los fariseos Jonatan incita a Hircano a poner a prueba a los fariseos preguntandoles que castigo merece Eleazar Indulgentes en cuanto al castigo, los fariseos proponen azotes y cadenas Pero Hircano, considerando que la ofensa merece la pena capital, de la indulgencia de los fariseos deduce airado que ellos han aprobado la calumnia de Eleazar Jonatan atiza la colera de Hircano y le induce a unirse al partido de los saduceos

Al comparar este coherente relato con la version recogida en el Talmud se perci ben tres razones para considerar secundaria la version talmudica 1) Esta no tiene sentido tal como esta, hay una laguna en el flujo narrativo Para que el relato tuviera sentido habria que aportar el elemento de los fariseos que sugieren solo los azotes, no la ejecucion, como pena para el hombre que ha ultrajado al rey, este elemento se encuentra unicamente en la versión josefana del episodio 2) El final del relato talmudico refleja la doctrina rabínica de la doble Tora –i e , oral y escrita–, doctrina

que hasta donde sabemos, no fue enunciada en el periodo anterior al ano 70, de hecho, no fue plenamente desarrollada antes de la composicion de los dos Talmudes 3) En otro lugar del Talmud se refiere que Abaye, el sabio rabinico (*ca* 280-339) que narra este episodio relativo a 'Yannai , dijo que Juan Hircano y Alejandro Janeo eran la misma persona (*b Ber* 29a) Considerados juntos, estos tres puntos ofrecen solidos indicios de que la version talmudica es una reelaboracion secundaria y confusa del relato de Josefo ya sea directa o indirecta la dependencia Tambien es posible, aunque no probable, que el relato josefano y el talmudico dependan de una fuente comun (ya perdida), vease Neusner, "Josephuss Pharisees', 61 82, esp 71 75 Le Moyne (*Les Sadduceens,* 51-59) se inclina por la idea de una fuente comun, mucho menos verosimil es su opinion (presentada sin vacilaciones) de que el Talmud esta en lo cierto al situar la ruptura con los fariseos en el reinado de Janeo Sobre toda esta cuestion, *cf* Albert I Baumgarten, Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period' *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 16 57

En cualquier caso, los detalles de la anecdota en Josefo podrian tener algo de legendarios, por lo cual es preferible no hacer hincapie en ellos Hay que subrayar, no obstante, que en la version josefana no se culpa de la ruptura con Hircano a los fariseos, que son descritos como clementes en lo tocante a los castigos (§294) Ademas, Eleazar, el impertinente del relato, *no* es identificado como fariseo (en contra de los resumenes ofrecidos por algunos autores), de hecho, *todos* los fariseos (§292) se indignan con el Esto constituye quiza un ejemplo de la imagen miscelanea de los fariseos en las *Antiguedades* (notese la desfavorable declaracion sobre ellos al comienzo de la anecdota, en §288) No se sostiene la tesis de Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees*) de que la imagen josefana de los fariseos es siempre negativa

[25] Al escribir sobre este periodo, algunos historiadores modernos afirman que los fariseos desencadenaron una sangrienta guerra civil contra Alejandro Janeo, asi Hengel, 'Der vorchristliche Paulus' , 177 293, esp 246 Realmente, para llegar a esta idea hay que leer entre lineas a Josefo, vease Moore, *Judaism* I, 63 65, Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 380-81 (que ofrece aqui un buen sumario de las razones para pensar que los fariseos participaron en la direccion de la oposicion contra Janeo), vease tambien su *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* 86 De todas formas, parece probable que los fariseos actuaron como un partido de oposicion desde los reinados de Aristobulo I y Janeo hasta poco despues de la llegada al trono de Salome Alexandra

[2] Esta es la opinion de Le Moyne (*Les Sadduceens* 46 48), quien admite, no obstante, que su punto de vista resulta incompatible con la posicion de la mayoria Parte del problema en tal choque de opiniones es que Josefo, al hablar de este periodo, no muestra precisamente una transparencia meridiana Por ejemplo, en *Ant* 14 1 24 §4-7 y *GJ* 1 6 1 §120-122, no deja claro si Aristobulo forzo a Hircano a dejar el sumo sacerdocio asi como el trono Sin embargo, *Ant* 14 6 1 §97 y 20 10 4 §243-244 indican que Aristobulo reemplazo a Hircano como sumo sacerdote Este ultimo pasaje refiere ademas que Pompeyo, tras arrestar a Aristobulo y enviarlo a Roma, devolvio a Hircano el sumo sacerdocio Vease Schafer, *The History of the Jews in Antiquity* 76-78 Seguramente, para efectuar una completa reconstruccion del curso de los acontecimientos hay que leer entre lineas a Josefo No deja de ser posible que, en ese perio do tan inestable, algunos judios se negaran a reconocer a Aristobulo como legitimo sumo sacerdote *Cf* tambien Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 383, pero veanse las dudas de Moore, *Judaism* I, 72 Para la opinion de que la "jerarquia saducea" lucho del lado de Aristobulo hasta el final, vease Gunther Baumbach, "Der sadduzaische Konservativismus , en Johann Maier / Joseph Schreiner (eds), *Literatur und Religion des Fruhjudentums* (Wurzburg Echter/Mohn, 1973) 201-13, esp 206

[27] Sobre la aniquilacion de 'todos los del sanedrin y del mismo Hircano, excepto Samayas", véase *Ant* 14 9 4 §175, sobre la matanza de los 45 dirigentes del partido (αἵρεσις) de Antigono, *cf Ant* 15 1 2 §6 Acerca de este problema, vease Baumbach, ' Der sadduzaische Konservativismus' , 206

[28] El episodio es narrado brevemente en *G J* 1 22 2 §437 y con mas detalle en *Ant* 15 3 3 §50-56

[29] Sobre los varios tipos de asociaciones en el mundo grecorromano, vease Frederick W Danker, "Associations, Clubs, Thiasoi", en *Anchor Bible Dictionary* I, 501-3, *cf* tambien los varios ensayos recogidos en John S Kloppenborg / Stephen G Wilson (eds), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (London/New York Routledge, 1996)

[30] Vease a este respecto E P Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London Penguin, 1993) [*La figura historica de Jesus* (Estella Verbo Divino, 2000)], id , *Judaism Practice & Belief,* 387

[31] Sobre la defensa de este punto de vista, *cf* Goodblatt, *The Monarquic Principle,* 6-29 Vease tambien Sanders, *Practice & Belief,* 338

[32] Acerca de esto, *cf Un judio marginal* II, 224-30

[33] Todavia es objeto de debate la medida de la presencia farisaica (si es que la hubo) en Galilea Sean Freyne (*Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B C E to 135 C E* [University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 5, Wilmington, DE Glazier, Notre Dame, IN University of Notre Dame 1980] 305-34) acepta al menos en parte la descripcion evangelica de algunos fariseos (de un tipo no estricto) presentes y activos en Galilea, mientras que Richard A Horsley (*Archaelogy, History, and Society in Galilee* [Valley Forge, PA Trinity, 1996] 151-53) rechaza casi por completo, como una invencion cristiana, la idea de los fariseos activos en las sinagogas de la Galilea anterior al año 70 Para la tesis de que la actividad de los fariseos en la Palestina del periodo "pre-70" no fue nada notable, vease Morton Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco Harper & Row, 1978) 157, Cohen, *Josephus in Galilee and Rome,* 226, Neusner, "Preface", en *Origins of Judaism* I, x, el Schurer revisado (*The History of the Jewish People* II, 329-31) toma una postura similar con respecto a los "estudiosos de la Tora" o escribas Saldarini (*Pharisees, Scribes and Sadducees,* 291-97) pasa revista a los varios puntos de vista y argumentos y concluye que los datos son "demasiado ambiguos para permitir cualquier inferencia respecto a la presencia de los fariseos en Galilea" durante el período anterior al año 70 Y supone que "si existieron allí, constituyeron una fuerza social menor y probablemente nueva" (Sin embargo, esa presencia le parece un poco mas verosimil en su articulo "Pharisees", 295) Sobre la opinión de que los habitantes instruidos de las ciudades eran en la epoca helenistica la "cantera" de la que las antiguas sectas judias extraian sus miembros, *cf* A I Baumgarten, "He Knew that He Knew that He Knew that He was an Essene". *JJS* 48 (1997) 53-61, esp 59 Esto es coherente con la percepcion josefana de que *las ciudades* son testigos de la virtud de los fariseos (*Ant* 18 1 3 §15)

[34] Tal razon me lleva a no considerar en detalle la situacion en Galilea dentro de esta subseccion, sino a centrarme en Judea, donde, sin duda alguna, existieron los fariseos Sobre la cuestión de la situacion politica y religiosa en Galilea durante el reinado de Herodes Antipas, *cf* el util resumen que ofrece E P Sanders, "Jesus in Historical Context" *TToday* 50 (1993) 429-48, esp 438-41

[35] Sobre el problema del grado exacto de autoridad del prefecto/procurador en casos capitales, véase el Schurer revisado, *The History of the Jewish People* I, 367-72

[36] *Cf Ant* 20 10 5 §251 Despues de la muerte de Herodes y la remocion de Arquelao, "la forma de gobierno [en Judea] fue una aristocracia, y los sumos sacerdotes

tenian a su cargo la direccion del pueblo Sobre esto, vease el Schurer revisado, *The History of the Jewish People* I, 376-77, Sanders, *Judaism, Practice & Belief,* 485-90 En el periodo comprendido entre 6 y 41 d C , el sumo sacerdote era nombrado por el gobernador romano competente, ya fuera el legado de Siria o el prefecto de Judea

[37] Vease Baumbach, "Der sadduzaische Konservativismus", 208 Incluso Le Moyne, que suele admitir sin mas la afirmacion de Josefo y de la literatura rabinica de que los saduceos tenian que someterse a las regulaciones de los fariseos sobre el templo y el culto, reconoce que los saduceos recuperaron algun poder en tiempos del gobierno directo de Roma y que los fariseos no controlaron la vida judia en Jerusalen durante ese periodo, *cf Les Sadduceens,* 393-98 Lo que no esta claro es como se concilia esto con la descripcion que Le Moyne hace de los saduceos y los fariseos en otros lugares de su libro

[38] En este caso, la diferencia puede deberse, al menos en parte, a que Tiberio tendia a mantener a los gobernadores provinciales largo tiempo en el cargo Como explicacion de esa tendencia ofrecen varias razones Tacito (*Anales* 1 80, *cf* 3 69, 6 39) y Josefo (*Ant* 18 6 5 §172-176) p ej , preferencia por tomar una sola decision valida durante mucho tiempo, para asi no tener que afrontar con frecuencia los mismos problemas, cierto afan de que no fueran muchos quienes ocuparan altos cargos, deseo de enviar a rivales potenciales fuera de Roma por largos periodos, fatalismo sobre la propension de los humanos a la corrupcion y la extorsion, y una creencia en que, dejando a un mismo hombre durante muchos años en el cargo, llegaria a actuar con mayor probidad por haber saciado su ansia de riqueza La razon mas probable, segun Robin Seager (*Tiberius* [Berkeley/Los Angeles University of California, 1972] 173 74]), es que Tiberio no gustase de tomar decisiones e introducir cambios si no los consideraba necesarios Por eso cree Seager que Tiberio preferia dejar que "hombres capaces y poco ambiciosos" ocupasen el cargo durante el mayor tiempo posible, una vez que los habia encontrado Esta politica seria un indicio de la competencia basica de Pilato Sin embargo, hay que admitir la posibilidad de que Tiberio simplemente se interesase por las provincias menos que Augusto Sobre la creciente "indolencia" de Tiberio con respecto al gobierno de las provincias, *cf* Michael Grant, *The Roman Emperors* (New York Scribner's Sons, 1985) 24 Sin embargo, cualesquiera que fueran sus razones, Tiberio no habria mantenido tanto tiempo en el cargo a Valerio Grato ni a Pilato si hubieran sido unos incompetentes manifiestos que hubiesen creado constantemente problemas a Roma

[39] Sobre los estandartes militares, vease *G J* 2 9 2-3 §169-74, *Ant* 18 3 1 §55 59, es probable que Filon, en *Embajada* 38 §299-305, se refiera al mismo incidente, aunque la cuestion no esta del todo clara Sobre el acueducto, *cf G J* 2 9 4 § 175-177, *Ant* 18 3 2 §60-62 El estudio clasico sobre Pilato es el de Jean Pierre Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judee Textes et monuments* (EBib, Paris Gabalda, 1981) Bien mirado, los conflictos importantes entre Pilato y los judios de Judea son relativamente escasos en numero, habida cuenta de los 10 años que Pilato estuvo gobernando esa dificil provincia de la frontera del Imperio Una vision revisionista y mas benigna de Pilato es la ofrecida por Brian C McGing, 'Pontius Pilate and the Sources *CBQ* (1991) 416-38 Para una valoracion objetiva de la posicion del sumo sacerdote, *cf* Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 458-94, vease tambien Baumbach, "Der Sadduzaische Konservativismus", 208 9

[40] Vease, p ej , *G J* 2 8 14 § 162, *Ant* 13 10 5 §288, 13 15 5-13 16 1 §401-406, 18 1 3 §15, 18 1 4 §17 Hay que señalar tres puntos en relacion con estos pasajes 1) El contexto da a entender frecuentemente que Josefo lamenta la influencia de los fariseos sobre el pueblo llano, en vez de celebrarla 2) Josefo puede exagerar a veces la influencia de los fariseos del periodo pre-70, con vistas a explicar su ascendiente en el

período post-70. 3) El pasaje en el que Josefo refiere que los saduceos que pasaban a desempeñar funciones públicas debían someterse a las normativas de los fariseos, dada la influencia de éstos (*Ant* 18.1 4 §17), es muy probablemente una exageración, porque *a*) no se alude a tal circunstancia en ninguno de los otros pasajes en los que es mencionada la influencia de los fariseos, y *b*) porque tal declaración no concuerda con muchas narraciones del propio Josefo. Sin embargo, como expone Cohen (*From the Maccabees to the Mishnah,* 163), si bien los escritos neotestamentarios posteriores al 70, Josefo y el *corpus* rabínico tienden a exagerar el poder de los fariseos (p ej , se sientan en la cátedra de Moisés, imponen sus reglas incluso a los saduceos y controlan el sanedrín), incluso esas exageraciones nos dicen algo: 1) Que los tres cuerpos de literatura, con todo su hiperbolizar, coincidan en señalar a los fariseos como el grupo poderoso indica que éstos gozaron de algún tipo de influencia entre el pueblo judío aun antes del 70. 2) La coincidencia de los tres cuerpos de literatura post-70 en centrarse en los fariseos (p. ej , la convergencia de Mateo y Juan en presentarlos como los grandes adversarios de Jesús) y, por tanto, de las comunidades cristianas de su tiempo apunta hacia una conexión orgánica entre los fariseos pre-70 y el posterior movimiento protorrabínico

[41] *Cf* Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 4-5, 35-48, 87-88, 99-106. En la p. 313, Saldarini define la "clase subordinada" como "los que atendían a las necesidades de la clase gobernante; es decir, en la clase subordinada entraban los soldados, los que desempeñaban funciones burocráticas o religiosas y los educadores Compartían hasta cierto punto la vida de la clase gobernante, pero no tenían su propia base de poder o de riqueza (en contraste con la clase media moderna)". En honor a la verdad hay que decir que no todos los investigadores de este período creen que se deba incluir a los fariseos en la clase subordinada Si –como expondré en el próximo capítulo– una gran parte de la aristocracia sacerdotal y laica de Jerusalén pertenecía o al menos favorecía al partido saduceo, lo natural –por no decir pragmático– habría sido que muchos de los burócratas y otros funcionarios que les servían directamente tendiesen hacia las posiciones saduceas

[42] Lucas presenta a un Gamaliel que, hacia la mitad de los años 30, menciona como una realidad del pasado el movimiento popular acaudillado por Teudas, cuando en realidad este personaje formó su grupo diez años después, alrededor de 44-46 d. C., en la época en que Cuspio Fado era procurador de Judea (*Ant* 20 5.1 §97-99). El Gamaliel lucano refiere luego que "después" de Teudas, surgió Judas el Galileo, y sitúa correctamente su actividad "en los días del censo" (realizado por Quirino); por tanto, en 6 d. C. (*Ant* 18.1 1. §1-4). Tratar de armonizar a Lucas y Josefo (p ej., afirmando que hubo un Teudas anterior), o pretender que Lucas tiene razón y Josefo no, es entrar en pura apologética Sobre el problema histórico de la presentacion lucana de Gamaliel, véase Bruce Chilton, "Gamaliel" (2), en *Anchor Bible Dictionary* II, 904-6; sobre diversas soluciones, *cf* Barret, *Acts* I, 292-96 Barret (p 292) dice no entender por qué Haenchen (*Apostelgeschichte,* 207 n. 2) duda de que Gamaliel era fariseo.

[43] Estrictamente hablando, no hay prueba concluyente de que el Gamaliel presentado como padre de Simeón I en *Vida* 38 §190 sea el Gamaliel presentado como fariseo en Hch 5,34 Pero, sabido *a*) que, supuestamente, el padre del fariseo Simeón era también fariseo; *b*) que el padre de Simeón pudo estar activo en Jerusalen por la época del incidente mencionado en Hch 5,34, y *c*) que varios pasajes de la Misná hablan de un famoso y respetado sabio llamado Rabán Gamaliel el Viejo (v. gr , *m R H* 2,5; *m Git* 4,2, *Sot* 9,15), activo, al parecer, en la Jerusalén del período anterior al año 70, parece razonable deducir que ambos eran una misma persona. La investigación sobre los fariseos de dicho período daría un buen paso adelante si se pudiera tener la seguridad de que la declaración de Hch 22,3 –no atestiguada en ningun otro

lugar, ni siquiera en las cartas paulinas– de que Pablo estudió en Jerusalen teniendo como maestro al fariseo Gamaliel corresponde a la verdad historica Algunos especialistas tienden a aceptar el dato como verídico p ej , W C van Unnik, *Tarsus or Jerusalem* (London Epworth, 1962), Hengel, "Der vorchristliche Paulus", 177-293, esp 223 Otros (p ej , Schneider, *Die Apostelgeschichte* II, 42-43), sin embargo, no dan tanta credibilidad a esa información, sólo presente en un discurso construido obviamente por Lucas como parte de su descripcion de Pablo El dato concuerda perfectamente con la presentación apologética lucana de Pablo como el judío verdadero y fiel (*cf* Gunther Bornkamm, *Paulus* [Stuttgart Kohlhammer, 1969] 27) Uno se pregunta por qué la condicion de discípulo de Gamaliel –prueba aplastante de la autenticidad de sus credenciales judías– habria sido omitida por el Pablo histórico siempre que enumera sus rasgos judios al discutir con sus oponentes reales o hipotéticos en Flp 3,5, 2 Cor 11,22, y Rom 11,1 Es más que probable que Pablo hubiese recibido enseñanza formal sobre Escrituras judías y tradición farisea, a juzgar por el uso del AT (con reflejo de varios tipos de texto) y el modo de argumentación teologica que se encuentra en sus epístolas Pero el vínculo con Gamaliel tiene que quedar como un interrogante, y, en consecuencia, no recurriré a el en mis argumentos Creo, sin embargo, que lo mas probable es que Gamaliel I fuese fariseo, como lo era su hijo Simeón I Ambos proporcionan una importante base para construir una conexión entre los fariseos del periodo pre-70 (incluidas las escuelas de Hillel y Shammai) y los rabinos del período post-70

[44] *Cf* Goodman, *The Ruling Class,* 164, 183-87, 209 y, en general, 152-97

[45] Sobre la diferencia entre el prefecto y el procurador romano (ambos aludidos normalmente con el término general "gobernador"), *cf Un judío marginal* I, 119-120 n 8

[46] Schwartz (*Josephus and Judaean Politics,* 72-78) cree que un buen número de sacerdotes, incluso algunos de la alta jerarquia que vivian en Galilea, salieron bien librados de la guerra y continuaron activos en Palestina después del año 70 Y procede a exponer la idea (pp 87-95) de que, aunque en la *Guerra* presenta Josefo a los sumos sacerdotes como dirigentes en una Palestina "post-70", en las *Antigüedades* denigra la memoria de los sumos sacerdotes y favorece a los sacerdotes de su propia clase ("sacerdotes acomodados de rango inferior") como candidatos para gobernar Judea, idea, por cierto, sumamente especulativa Le Moyne (*Les Sadduceens,* 399) cree ver ciertos indicios de que los saduceos continuaron existiendo durante el siglo siguiente a la destrucción de Jerusalén Lo malo es que, como acostumbra a hacer en su libro, Le Moyne argumenta sin rigor crítico a partir de diferentes estratos de material rabínico temprano y tardío Es posible que, individualmente, muchos saduceos sobrevivieran al desastre del 70, pero el partido religioso-político de los saduceos parece haber desaparecido como grupo influyente después de ese año

[47] No quiero decir con esto que todos los otros grupos judios de Palestina desaparecieran de la noche a la mañana De ningún modo se puede descartar la posibilidad de que diversos restos del partido de los saduceos o de los qumranitas (y más aún las comunidades esenias dispersas) hubiesen sobrevivido a la guerra y siguieran viviendo en Palestina Algunos podrian haber unido sus fuerzas a las de los fariseos/protorrabinos de Yavneh o haberse dejado absorber por ellos Pero, exceptuados los fariseos, de ningún grupo se puede decir que, al terminar la guerra, se encontrase "intacto, con un importante numero de miembros y disfrutando del respeto del pueblo" Boksster (*Pharisaic Judaism in Transition,* 1-3) considera que, después del desastre del 70, sólo los fariseos, entre todos los grupos judios rivales, "estaban capacitados filosófica y teológicamente para sobrevivir en las nuevas condiciones a las que el desastre había dado lugar"

[48] Schwartz (*Josephus and Judaean Politics,* 99 109) opina que algunos grupos de sacerdotes podrían haberse mantenido a distancia de Yohanán ben Zakkai al comienzo de la academia de Yavneh después del 70 y haberse adherido al movimiento rabínico solo a la llegada al poder de Gamaliel II (*ca* 85-90) Otros grupos, sin embargo, no queriendo unirse a la academia, habrían emprendido su propia existencia corporativa Cuando uno recuerda que los miembros de la familia herodiana sobrevivientes (señaladamente, Agripa II) estaban todavía en escena y, probablemente, compitiendo por el favor de Roma, se da cuenta de lo inestable que debía de ser la situación en la Palestina inmediatamente después del 70

[49] El problema de la relación exacta entre los fariseos anteriores al 70 y los rabinos de Yavneh en el período posterior a ese año, y de cómo los primeros pudieron haberse convertido en los segundos, es hoy objeto de encendido debate entre los eruditos Para una muestra de los principales enfoques y opiniones, véase la monumental obra de Neusner *The Rabbinic Traditions,* íd , "Mr Sanders' Pharisees and Mine" *SJT* (73-95), íd , "Pharisaic-Rabbinic' Judaism A Clarification", 426-46, Cohen, "The significance of Yavneh", 101-27, íd , *From the Maccabees to the Mishnah,* 154, Stemberger, *Pharisaer, Sadduzaer, Essener,* Schafer, "Der vorrabbinische Pharisaismus", 125-75, Sanders, *Jewish Law from Jesus to he Mishnah,* íd , *Judaism Practice & Belief,* 380-451 Cohen (p 103) reconoce que los especialistas "creemos saber sobre Yavneh mucho mas de lo que en realidad sabemos", similarmente, Neusner, "'Pharisaic-Rabbinic' Judaism A Clarification", 445 Schafer ("Die sogenannte Synode", 45-64) parece confiar algo mas en las referencias sobre lo que Yohanán ben Zakkai hizo en Yavneh, pero también reconoce la dificultad de reconstruir el proceso por el que los fariseos de antes del 70 se convirtieron en los rabinos del período posterior Cohen opina que la gran contribución de Yavneh fue la creación de una sociedad que toleraba disputas sin producir sectas Sin embargo, Neusner ve indicios de una lucha feroz entre los hillelitas y los shammaitas durante la época de Yavneh Uno piensa también en los conflictos que la tradición rabínica conecta con los nombres de Gamaliel II y Eliezer ben Hircano

[50] Cohen, "The Significance of Yavneh", 106, 111 Schwartz (*Josephus and Judean Politics,* 201-5) conjetura que Yohanan ben Zakkai domino en Yavneh durante un tiempo relativamente breve y no tuvo éxito en reunir a su alrededor otros grupos judíos (sacerdotes, fariseos, herodianos) Schwartz opina que la subida al poder de Gamaliel II fue "el mas importante evento en la formación del judaismo rabínico", puesto que Gamaliel logro unir varios grupos judíos rivales (v gr , fariseos, sacerdotes) en Yavneh

[51] Vease Neusner, "'Pharisaic-Rabbinic' Judaism A clarification", 427-38, íd , 'The Formation of Rabbinic Judaism Methodological Issues and Substantive Theses", 99-144 Segun Neusner, Eliezer ben Hircano fue un continuador del fariseísmo anterior al 70 en el periodo post-70 ("The Formation", 130), mientras que Yohanán ben Zakkai habría sido mas bien un innovador abierto a los nuevos tiempos creados por la destrucción del templo Neusner cree que, sobre la base de las leyes existentes recogidas del estrato mas antiguo del material rabínico, no hay prueba de que Yohanan fuera fariseo antes del 70 (pp 131-32) Para un estudio completo de Eliezer, véase Bokser (*Pharisaic Judaism*), quien encuentra en Eliezer afinidades con la *hălakâ* de los saduceos y la *hălakâ* de los shammaítas

[52] *Cf* Goodblatt, *The Monarquic Principle,* 130-231 Sostiene este autor que fue la intervención romana desde fuera, y no la simple evolución de una institución judía desde dentro, lo que, después de 70 d C , produjo el cambio revolucionario del paso de una "monarquía" sacerdotal a una "monarquía" laica, es decir, del gobierno de un sumo sacerdote en Jerusalén al de un dirigente laico (luego llamado "patriarca") en

Yavneh, en Judea, y mas tarde en Usha, Beth Shearim, Séforis y Tiberiades, en Galilea Contra la teoria de Goodblatt, Schwartz (*Josephus and Judaean Politics,* 206-8) opina que fue Agripa II quien escogio y promovio a Gamaliel II Sobre la idea de que el patriarca judio no fue nunca dirigente civil, sino solo un lider religioso reconocido por Roma, *cf* Martin Goodman, "The Roman State and the Jewish Patriarc in the Third Century", en Lee I Levine (ed), *The Galilee in Late Antiquity* (New York/Jerusalem The Jewish Theological Seminary of America, 1992) 127-39

[3] Otras posibles fuentes parecen secundarias en un sentido o en otro, asi, p ej , las declaraciones de Hipolito (*ca* 170-*ca* 236) sobre los fariseos en su *Refutacion de todas las herejias* (por otro nombre, *Philosophumena*) 9 18 §29 29 §4, para el texto griego, vease Paul Wendland (ed), *Hippolitus Werke Dritter Band Refutatio Omnium Haeresium* (GCS 26, Leipzig Hinrichs, 1916) 256-63 Ya se piense que Hipolito depende directamente de Josefo o de una revision de Josefo favorable a los fariseos realizada por un autor judío posterior (asi Baumgarten, "Josephus and Hippolitus on the Pharisees", 31-55), ninguna nueva fuente de informacion fiable se puede alcanzar por medio de Hipolito Aun cuando se crea con Smith ("The Description of the Essenes in Josephus and the Philosophumena", 343-83, esp 381-83) que Josefo e Hipolito utilizaron una fuente comun para sus descripciones de los grupos judios, es preciso reconocer que la hipotetica fuente no proporciona información nueva y fiable acerca de los fariseos que no pueda obtenerse examinando criticamente nuestras tres fuentes principales El enfoque que Smith hace de Hipolito no solo se revela discutible con los argumentos de Baumgarten, sino tambien con el estudio de Cohen sobre el modo en que Josefo ha utilizado sus fuentes, vease Shaye J D Cohen, *Josephus in Galilee and Rome,* 24-66, esp p 49 n 88 Aunque algunos especialistas encuentran en ciertos pasajes de los manuscritos del mar Muerto veladas referencias a los fariseos (v gr , "los buscadores de cosas suaves"), el mismo caracter esotérico de las expresiones empleadas en Qumran hace problemático el uso de esos textos

[54] Para trabajos donde se pasa brevemente revista a los libros del NT que mencionan a los fariseos; *cf* Stemberger, *Pharisaer, Sadduzaer, Essener,* 24-39, Saldarini, "Pharisees", 294-98

[55] El sentido de la declaración de Pablo de haber sido fariseo es claro, aparte de que pensemos o no que nuestro texto de Filipenses consiste en una o más cartas distintas de la original e independientemente de que veamos a los oponentes de Pablo como judios o como judeocristianos

[5(] En el comienzo mismo de su obra (*Pharisaer, Sadduzaer, Essener,* 7), Stemberger subraya la cuestion de la prioridad de Pablo y Marcos en el uso de la palabra "saduceo"

[57] Sobre Pablo y Josefo como fuentes para el fariseismo, *cf* Segal, *Paul the Convert,* XI

[58] Vease, p ej , Michael J Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders* (NovTSup 51 Leiden Brill, 1978) (la teoria de Cook sobre las fuentes ha sido cuestionada por varios críticos), Joanna Dewey, *Markan Public Debate* (SBLDS 48, Chico, CA Scholars, 1980), Elizabeth Struthers Malbon, "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark A Literary Study of Marcan Characterization" *JBL* 108 (1989) 259-81, Jack Dean Kingsbury, *Conflict in Mark Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis Fortress, 1989) Saldarini (*Pharisees, Scribes and Sadducees*) estudia en detalle a los fariseos, escribas y saduceos en Marcos y Mateo (pp 144-73) y en Lucas Hechos y Juan (pp 174-98)

[59] Para diversas visiones de la situacion apologetica y polemica en Mateo, *cf* Davies, *The Setting,* Gerhard Barth, "Das Gesetzesverstandnis des Evangelisten

Matthaus", Gunther Bornkamm / Gerhard Barth / Heinz Joachim Held, *Uberlieferung und Auslegung im Matthausevangelium* (WMANT 1, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, [5]1968) 54-154, Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel* (SANT 10, Munchen Kosel, [3]1964), Reinhart Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthausevangelium* (BEvT 33, Munchen Kaiser, 1966), Sjef van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden Brill, 1972), Hubert Frankemolle, *Jahwebund und Kirche Christi* (NTAbh 10, Munster Aschendorff, 1974), Alexander Sand, *Das Gesetz und die Propheten* (Biblische Untersuchungen 11, Regensburg Pustet, 1974), David E Garland, *The Intention of Matthew 23* (NovTSup 52, Leiden Brill, 1979), Jack Dean Kingsbury, "The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel A Literary-Critical Study" *CBQ* 49 (1987) 57-73, id , *Matthew As Story* (Philadelphia Fortress, 1988), Amy-Jill Levine, *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History* (Studies in the Bible and Early Christianity 14, Lewiston, NY/Queenston, Ontario Mellen, 1988), J Andrew Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism* (Minneapolis Fortress, 1990), Anthony J Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago/London University of Chicago, 1994), Celia M Deutsch, *Lady Wisdom, Jesus and the Sages* (Valley Forge, PA Trinity, 1996) Sobre la cuestión general de conflicto y polémica en el cuarto evangelio, *cf* J Louis Martyn, *History & Theology in the Fourth Gospel* (Nashville Abindong, 1979), Raymond E Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York/Ramsey, NJ/Toronto Paulist, 1979), Urban C von Wahlde, "The Terms for Religious Authorities in the Fourth Gospel A Key to Literary Strata?" *JBL* 98 (1979) 231-53, id , "The Johannine 'Jews'. A Critical Survey" *NTS* 28 (1982) 33-60, id , "The Relationships between Pharisees and Chief Priest Some Observations on the Texts in Matthew, John y Josephus" *NTS* 42 (1996) 506-22

[60] Vease J A Ziesler, "Luke and the Pharisees" *NTS* 25 (1978-79) 146-57, S G Wilson, *Luke and the Law* (SNTSMS 50, Cambridge Cambridge University, 1983), Joseph B Tyson, *The Death of Jesus in Luke-Acts* (Columbia, SC University of South Carolina, 1986), Jack T Sanders, *The Jews in Luke-Acts* (Philadelphia Fortress, 1987), John T Carroll, "Luke's Portrayal of the Pharisees" *CBQ* 50 (1988) 604-21 (con abundante bibliografia), Joseph A Fitzmyer, "The Jewish People and the Mosaic Law in Luke-Acts", en *Luke the Theologian Aspects of His Teaching* (New York/Mahwah, NJ Paulist, 1989) 175-202, Mark Alan Powell, "The Religious Leaders in Luke A Literary-Critical Study" *JBL* 109 (1990) 93-110, Jack Dean Kingsbury, *Conflict in Luke Jesus, Authorities Disciples* (Minneapolis Fortress, 1991), David B Gowler, *Host, Guest, Enemy and Friend Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (Emory Studies in Early Christianity 2, New York Lang, 1991), Frank J Matera, "Jesus' Journey to Jerusalen (Lc 9 51-19 46) A Conflict with Israel" *JSNT* 51 (1993) 57-77

[61] No es seguro el numero exacto de apariciones de la palabra Φαρισαῖος en el NT a causa de las lecturas alternativas de algunos textos Segun un cálculo, hay en total 97 casos 29 en Mateo, 12 en Marcos, 27 en Lucas, 19 en Juan 9 en Hechos y 1 en Filipenses Las lecturas alternativas elevan el total a 99 En cambio, sólo hay registradas 14 apariciones de Σαδδουκαῖος en el NT 7 en Mateo, 1 en Marcos, 1 en Lucas y 5 en Hechos Al menos, en el aspecto redaccional de los evangelios, los fariseos son mucho más importantes para la historia de Jesus que los saduceos

[62] Vease Stemberger, *Pharisaer, Sadduzaer, Essener,* 10, Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees,* 375 Sobre el problema de traducir αἱρεσεις, véase Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 123-27, Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees,* 125-28

[63] El dato está recogido por Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees,* 43 con nota 8 En total, Josefo utiliza la palabra "fariseo(s)" 44 veces 7 en la *Guerra,* 31 en las antiguedades y 6 en su *Vida*

[64] Un examen de la gama de interpretaciones de los especialistas modernos se encuentra en Mason *ibid*, 18 19 Para un ejemplo de combinacion de explicaciones, *cf* Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 410

[65] Esta posicion suele estar basada en una mezcla acritica de declaraciones de Josefo y datos tomados de la literatura rabinica posterior Vease, p ej , Finkelstein, *The Pharisees* I, 82-100 y II, 570-625, Rivkin, *A Hidden Revolution* 179, *cf* Schiffman, *From Text to Tradition,* 107

[66] Asi, p ej , Schwartz, "Josephus and Nicolaus', 327-41, *cf* Moore, *Judaism* I, 62 n 4 Schwartz mezcla la teoria de las fuentes con la idea de que, en la *Guerra,* Josefo trato de presentar a los fariseos como un grupo mas bien apolitico no implicado en la guerra contra Roma, por eso deja aflorar lo menos posible del poco lisonjero retrato que Nicolas de Damasco ha realizado de un molesto partido politico Pero en las *Antiguedades,* quiza por descuido, hay mas material procedente de Nicolas, y por eso los fariseos aparecen mas envueltos en la politica e incluso en la rebelion Aunque practicamente todos los especialistas admiten que Josefo utilizo fuentes al escribir sobre los fariseos, no todos los argumentos de Schwartz en favor de la teoria de las fuentes son validos por ejemplo, 1) la suposicion de que las declaraciones hostiles sobre los fariseos deben venir de una fuente, porque no pueden proceder de Josefo el (supuesto) fariseo, 2) la afirmacion de que la *Guerra* refleja el intento de Josefo de presentar a los fariseos como no involucrados en politica Josefo es ciertamente responsable de la eleccion de un determinado momento de su narracion para presentar los fariseos a sus lectores Que en la *Guerra* eligiera el reinado de Salome Alejandra (*G J* 1 5 1 §107-12) y procediese a describirlos como politicos muy poderosos, crueles y vengativos socava la posicion de Schwartz

[67] Este es el punto de vista que con mucho detenimiento y gran cuidado sostiene Mason en su *Flavius Josephus on the Pharisees,* vease su conclusion en la p 373 Para una critica de algunas opiniones de Mason, vease Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 533 34 n 22, 532 n 9

[68] Con varias diferencias en enfasis y perspectivas, defienden esta idea Laqueur (*Der judische Historiker*), Smith ("Palestinian Judaism"), Neusner ("Josephus's Pharisees") y Cohen (*Josephus in Galilee and Rome*) Esas diferencias entre los distintos autores son dignas de interes Por ejemplo, la pormenorizada tesis de Cohen, expuesta a lo largo de todo un libro, permite mas matices que el ensayo programatico de Smith En p 151 n 171, Cohen observa ciertas incoherencias en el enfoque de las *Antiguedades,* supuestamente favorable a los fariseos "Hay [en las *Antiguedades*] algunos pasajes en que se ataca a los fariseos con verdadera virulencia' Schafer ("Der vorrabbinische Pharisaismus", 168 70) coincide en general con la lectura de Smith-Neusner sobre como son presentados los fariseos en las obras de Josefo, pero previene contra conclusiones precipitadas acerca de los fariseos historicos sobre la base de la tendenciosa presentacion que Josefo hace de ellos Schafer advierte tambien acertadamente que 1) la descripcion de los fariseos efectuada en las *Antiguedades* no es completamente positiva y que 2) es erronea la idea de que, durante el reinado de Herodes, los fariseos desaparecieron como partido politico

[69] Saldarini, *Pharisees Scribes and Sadducees* 131

[70] Schwartz (*Josephus and Judaean Politics,* 200) percibe la descripcion miscelanea de los fariseos en las *Antiguedades,* lo cual le lleva a concluir que Josefo 'se acerca al fariseismo sin adherirse realmente a el' Y procede a conjeturar que esa relacion ambigua con el fariseismo era la caracteristica principal del movimiento rabinico en sus principios Por tanto –razona Schwartz–, Josefo se mueve en las *Antiguedades* hacia el judaismo rabinico

[71] *Vida* 38 64 §189-335 Quienes abogan por interpretaciones matizadas de la vision josefana de los fariseos suelen señalar que los tres tratamientos sinteticos y caren tes de fuerza efectuados sobre las escuelas filosoficas en la *Guerra* y en las *Antiguedades* tienen una finalidad apologetica (al presentar a los grupos judios como honorables escuelas de pensamiento comparables a las grandes escuelas filosoficas griegas), lo cual diferencia estos pasajes de otras declaraciones sobre los grupos judios contenidas en las obras de Josefo Por eso, el tono noble de las presentaciones sistematicas no siempre concuerda con lo que se dice de los fariseos en los relatos

[2] Josefo se esfuerza por poner la mejor cara en un relato que inevitablemente le presenta enfrentado con un dirigente fariseo del gobierno provisional de Jerusalen y con una delegacion mayoritariamente farisaica enviada a Galilea Notese como Josefo (*Vida* 38 §192) confiesa que Simon, personaje inteligentisimo y politicamente muy habil, estaba "enemistado conmigo entonces [τοτε, en aquel tiempo]" No queda claro cuanto tiempo abarca ese τοτε, jamas se indica la existencia de una buena relacion entre Simeon y Josefo antes o despues de este relato particular ¿Se trata de una ene mistad permanente presentada como una desavenencia temporal? *Cf* Cohen, *Josephus in Galilee and Rome,* 145, 238

[3] Aunque el verbo διερχομαι puede significar simplemente "pasar por", el prefijo puede tener una funcion intensiva, haciendo que la accion del verbo sea completa, en el sentido de "llegar al final" o "atravesar todas las etapas' de un camino o un proceso

[74] Sigo a Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees,* 347-51) en interpretar ἠοξαμην πολιτευεσθαι en el sentido fuerte de "entre en la vida publica", 'empece a dedicarme a los asuntos publicos", "emprendi mi carrera en el gobierno" (notese la proximidad de la frase a "regrese a la ciudad [πολιν, i e , Jerusalen]" y el subsiguien te relato de la embajada de Josefo a Roma) Este sentido fuerte, politico, es el uso mas comun en Josefo Pero en Josefo se registra tambien un sentido mas atenuado (vivir', 'conducirse', "dirigir la propia vida"), que vincula esta frase mas estrechamente con el participio κατακολουθων "empece a dirigir mi vida siguiendo la escuela de pensamiento farisaica" o "empece a gobernar mi vida con las reglas de los fariseos" (asi H St J Thackeray en la traduccion de la *Vida* incluida en la LCL) Ambos sentidos se encuentran en escritos judios y cristianos de la epoca del cambio de era, y cualquiera de ellos es compatible con el punto basico que trato de exponer

[5] Sobre esto, *cf* Cohen, *Josephus in Galilee and Rome,* 106

[6] En realidad, se puede entender *G J* 8 1 7 §137-38 en el sentido de que hacian falta mas de tres años para entrar plenamente en la comunidad, pero un total de tres años es tambien una interpretacion posible Los documentos de Qumran no se expre san tan claramente sobre el tiempo de prueba e iniciacion Posiblemente, la *Regla de la Comunidad* (o *Manual de Disciplina)* se refiere a alguien de fuera que ingresa en la co munidad de Qumran, mientras que el *Documento de Damasco* y la *Regla de la Congregacion* (1QS[a]) podrian tratar de los niños nacidos dentro de las comunidades esenias diseminadas por Palestina Tambien cabe la posibilidad de que hubiera diversas normas a este respecto a lo largo de la existencia de la secta En todo caso, segun la *Regla de la Comunidad,* el candidato recibe enseñanza durante un tiempo indeterminado, despues del cual es sometido a un examen (1QS 6,15-16) Si el candidato lo supera con exito, pasa a recibir un año de instruccion (6,16-17) Si al final del ano supera tambien la prueba correspondiente, se le permite tocar "la pureza (¿alimentos solidos puros y los recipientes que los contienen?), pero sus bienes, aunque transferida su custodia a la comunidad, no son incorporados todavia a los de esta (6,16-17) Al final del segundo año, si el candidato supera un nuevo examen, se convierte en miembro de pleno derecho y sus bienes se agregan a los de la comunidad (6,21-22) Asi pues, aunque

1QS no indica explícitamente el tiempo total de prueba e iniciación, no hay duda de que suma mas de dos años un tiempo, por tanto, que de modo aproximado podría coincidir con los tres años señalados por Josefo Las normas de admision son mas vagas en el *Documento de Damasco* (CD 13,11-12), pero en el se prescribe un periodo preparatorio seguido de la correspondiente prueba ante el *mĕbaqqēr* ("examinador", "supervisor") La *Regla de la Congregacion* parece ocuparse del caso especial de un niño nacido de miembros de una comunidad esenia, recibe instruccion durante diez años y luego, a la edad de veinte, se convierte en miembro de pleno derecho de la comunidad Esto resulta sorprendente cuando se recuerda que, según su propia confesion, Josefo paso los arduos procesos de iniciación de los tres grupos principales (¡mas un trienio con Banno!) entre los dieciseis y los diecinueve años edad Sobre la cuestion de la iniciacion en Qumrán o entre los esenios, veanse los diversos puntos de vista expuestos por Edmund F Sutcliffe, *The Monks of Qumran* (London Burns & Oates, 1960) 104-6, Suitbert H Siedl, *Qumran Eine Monchsgemeinde im Alten Bund* (Bibliotheca Carmelitica II/2, Rome Desclee, 1963) 286-91, Mathias Delcor, "Le vocabulaire juridique, cultuel et mystique de l''initiation' dans la secte de Qumran, en *Religion d'Israel et Proche Orient Ancien* (Leiden Brill, 1976) 363-88, Jean Giblet, "L'initiation dans les communautes essenienes", en Julien Ries (ed), *Les rites d'initiation Coloque Liège/Louvain 1984* (Louvain Centre d'Histoire des Religions, 1987) 397-412, Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (New York Penguin, 1997) 32-34

[77] La dificultad de aceptar sin mas la cuenta de Josefo es subrayada por Harold W Attridge, "Josephus and His Works", en Michael E Stone Ed), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2/2, Assen Van Gorcum, Philadelphia Fortress, 1984) 185-232, esp 186, *cf* Le Moyne, *Les Sadduceens,* 28-29 Diferentes autores tratan de explicar la dificultad de diversas maneras Geza Vermes y Martin D Goodman (*The Essenes According to the Classical Sources* [Oxford Centre Textbooks 1, Sheffield JSOT, 1989] 57) ofrecen este juicio indulgente "Cuesta entender como un periodo [de prueba e iniciacion] tan largo puede ser compatible con la cronología de la vida de Josefo, por lo cual resulta comprensible la sospecha de que la descripcion de su educación haya sido idealizada" Tesa Rajak (*Josephus The Historian and His Society* [Philadelphia Fortress, 1983] 30-38) trata de salvar la fiabilidad de la referencia josefana reconociendo "cierta exageración retorica" Pero no logra reforzar su posicion mediante las discutibles suposiciones de que Josefo habia recibido ya una educacion farisaica antes de empezar sus experimentos con las distintas escuelas y de que Banno había estado implicado en activismo politico Un modo mas convincente de justificar la obvia autocontradiccion de Josefo habria sido recurrir a lecturas alternativas del texto griego Por desdicha, el numero ἑκκαιδεκα ("dieciseis"), de *Vida* 2 §10, y τρεῖς ("tres") y ἐννεακαιδέκατον ("diecinueve"), de §12, no tienen ninguna lectura alternativa en el aparato critico de la edicion de Benedikt Niese, *Flavii Josephi Opera,* 6 vols (Berlin Weidmann, ²1955) IV, 322-23 Señalar hipoteticas enmiendas donde el texto presenta una claridad meridiana sería un recurso a la desesperada Vease Cohen, *Josephus in Galilea and Rome,* 107 Muy enfatico en negar la veracidad de toda la referencia de *Vida* §10-12 se muestra Gohei Hata, "Imagining Some Dark Periods in Josephus' Life", en Fausto Parente / Joseph Sievers (eds), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period* (Morton Smith Memorial, SPB 41, Leiden Brill, 1994) 309-28, esp 310-12, 327-28 Sin embargo, el argumento de Gohei Hata adolece de un libre uso de la imaginación (francamente reconocido por el autor) para llenar las lagunas en nuestro conocimiento de la vida de Josefo

[78] Vease Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees,* 324-41), donde con toda razon rechaza los intentos de varios criticos de ver alusiones al supuesto fariseismo de Josefo diseminados por sus obras

[79] Sobre esto, *cf* Mason, *ibid* 336-38, 368 69

[80] Observese a este respecto como Josefo describe su salida del lugar donde estaba refugiado en el templo, para reunirse con los dirigentes jerosolimitanos despues de haber sido ejecutado el radical Menahem (*Vida* 5 §21) 'De nuevo volvi a tratar con los sumos sacerdotes y los jefes de los fariseos" Esta frase no permite deducir que Josefo fuera un sumo sacerdote, pero tampoco que fuera un fariseo

[81] Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees*, 342 56) realiza un valiente e ingenioso intento de dar sentido al pasaje interpretandolo como que, al decidir entrar en la vida publica, Josefo tuvo que adoptar exteriormente las observancias de los fariseos, puesto que los saduceos y quienquiera que entrase en la vida publica tenia que hacer esta concesion para ser aceptado por el pueblo (para una idea similar, *cf* Stemberger, *Pharisaer, Sadduzaer, Essener,* 10-11 con n 2 en p 11) Son numerosos los problemas que presenta esta interpretacion 1) Resulta inutil argumentar sobre lo que demanda el flujo de pensamiento logico en *Vida* 2 §10-12, el relato no tiene sentido en si mismo ni en el contexto amplio de los escritos josefanos Simplemente, Josefo esta mintiendo Esta es la razon por la que resulta tan dificil de entender que se hiciera fariseo despues de que, al parecer, su experiencia inicial con los fariseos resultase insatisfactoria (de ahi que de las tres "escuelas' pasara a ser discipulo de Banno) 2) Mason da por historicamente cierto el dato de *Ant* 18 1 4 §17 de que los saduceos (y supuestamente otros) que deseaban entrar en la vida publica tenian que amoldarse a las reglas de los fariseos Pero Neusner, Cohen, Sanders y muchos otros estudiosos modernos del judaismo han señalado que tal descripcion no concuerda con las realidades de la politica en Judea durante el gobierno directo de Roma Los mismos textos narrativos de Josefo, a diferencia de sus resumenes sistematicos idealizados de las tres escuelas, apuntan a lo que otras fuentes antiguas confirman durante el gobierno romano, el funcionario judio que tenia verdadero poder en Judea, siempre subordinado al prefecto/procurador, era el sumo sacerdote, apoyado por los aristocratas sacerdotes y laicos La mayor parte de las noticias ofrecidas por Josefo no apoyan la idea de que el sumo sacerdote, los sacerdotes como grupo ni los aristocratas como grupo tuvieran que someterse normalmente a las disposiciones de los fariseos para desarrollar una actividad publica, dato que, entre todas las obras de Josefo, solo se encuentra recogido en *Ant* 18 1 4 §17 (Esta unica declaracion sobre el asunto no puede ser equiparada a las que Josefo realiza en otros lugares sobre la gran influencia que tenian los fariseos sobre el pueblo) Bien podria ser, como he indicado anteriormente, que, en ciertos casos el sumo sacerdote y los aristocratas de su entorno cediesen diplomaticamente en determinados aspectos, en beneficio de la paz y armonia publica Pero no hay base para afirmar que, por norma, un aristocrata sacerdote al entrar en la vida publica tuviera que adoptar en masa las observancias de los fariseos Aqui reside uno de los puntos debiles del estudio de Mason, trabajo por lo demas valioso una falta de correspondencia critica entre las descripciones sistematicas idealizadas de los grupos judios *a*) con lo que de hecho sucede en las narraciones de Josefo y *b*) con lo que los historiadores actuales mas criticos dicen que fue la situacion politica en Judea durante el gobierno directo de Roma 3) Al final, la interpretacion de *Vida* 2 §12 por Mason, aunque posible en teoria, exige leer demasiado en unas pocas palabras Aunque no tan claramente como sería deseable (quiza porque Josefo prefiere ser aqui oscuro), τῃ Φαρισαιων αἱρεσει κατακολουθων significa 'deviniendo seguidor de la escuela de pensamiento farisaica", segun el sentido mas natural de la frase Como nunca se nos ha dicho que Josefo fuese previamente miembro de los saduceos ni de ningun otro grupo (todo lo referido en *Vida* 2 se opone a esa idea), no tenemos la opcion de suponer que, como en *Ant* 18 1 4 §17, un determinado saduceo siguiera siendo tal aunque amoldandose exteriormente a las reglas de los fariseos Si Josefo abrazo totalmente el modo de

vida farisaico, ¿no era un fariseo, puesto que no habia sido nunca otra cosa? El significado de la declaracion de Josefo es claro, el problema esta en que se trata de una mentira Quiza la unica objecion de peso a mi teoria de que Josefo miente es la que me expreso en una comunicacion privada Louis H Feldman, gran estudioso del historiador judio Como senala Feldman, la *Vida* es una obra de controversia y apologia, en la que Josefo se defiende de sus adversarios (sobre todo, de Justo de Tiberiades), que han formulado acusaciones contra la conducta publica de Josefo En tales circunstancias, ¿se podia permitir Josefo hacer frente a sus criticos con una mentira tan evidente? ¿No habria debilitado de ese modo su propia defensa y dado pie a nuevos ataques de sus adversarios? Desde luego, la objecion invita a reflexionar Hay que tener en cuenta, sin embargo, la precisa naturaleza de la declaracion de Josefo y el momento en que el la formula Quiza no por pura casualidad la revelacion de que se hizo seguidor de la escuela de pensamiento farisaica se encuentra en una oracion subordinada con funcion de complemento circunstancial, que modifica la declaracion principal de que, a la edad de diecinueve años, el emprendio su carrera publica Cabe preguntarse cuantas personas al final de la decada de los noventa del siglo I podian saber que opcion religiosa habia tomado Josefo a los diecinueve años, y no hablemos de probar lo que supieran (*cf* la puya de Josefo contra Justo de Tiberiades en *Vida* 65 §359 360) En cuanto a su conducta posterior, en ningun lugar afirma Josefo que durante toda su vida de adulto mostrase constante lealtad al fariseismo Dicho de otro modo, ¿quien, al final de los años noventa, habria estado en condiciones de rebatir la limitada afirmacion que Josefo realiza acerca de su adhesion a una tendencia religiosa a la edad de diecinueve años?

[82] Estos datos son dejados deliberadamente imprecisos, puesto que sobre todo el Talmud babilonico paso por muchas etapas de redaccion Lo esencial de su forma y contenido parece datar del siglo VI, pero Stemberger sostiene que ese Talmud "alcanzo su forma (casi) final en el siglo VIII E incluso explicaciones mas tardias se incorporaron al texto a traves de glosas marginales" (Strack / Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash,* 223, 225) A la luz de inserciones aun mas tardias de conjeturas en el texto, Stemberger (p 225) cita la observacion de David Goodblatt de que, en cierto sentido, el Talmud babilonico "no alcanzo su estado actual hasta el siglo pasado [i e , el siglo XIX]"

[83] La forma griega Φαρισαῖος procede de la forma aramea de la palabra y no de la hebrea, esta ultima, sin embargo, es la empleada en la literatura rabinica cuando el significado es "fariseo *Cf* Meyer-Weiss, *"Pharisaios",* 12 El lector se dara cuenta de que no intento deducir el origen o naturaleza de los fariseos a partir de la supuesta etimologia de su nombre, tal abstencion se debe a que el significado original de la palabra hebrea o aramea es aun objeto de debate Aunque muchos intepretan *pĕrûšîn* como "separados", del verbo *pršˇ* ("separar"), hay especialistas que prefieren otra acepcion de *pršˇ* "explicar", "interpretar" (las Escrituras) Para una interesante interpretación del nombre "fariseos" como procedente de *parôšîm* ("especificadores", como reflejo de su celebrada ἀκριβεια ["rigor", 'exactitud"]), vease A I Baumgarten, "The Name of the Pharisees" *JBL* 102 (1983) 411 28 Hay otros todavia que prefieren encontrar un doble sentido Aun cuando se acepte como original el significado frecuentemente defendido de "separados", el interrogante sigue estando ahi ¿separados de quien o de que? (Sobre esto, *cf* Baeck, 'The Pharisees", 3-4, Moore, *Judaism* I, 60-62 Marcus, The Pharisees", 385 86, Cohon, "Pharisaism A Definition' 137-39) ¿Se refiere el nombre a la separacion de los asmoneos (p ej , Juan Hircano y su corte)?, ¿de la cooperacion con los saduceos?, ¿del terreno politico en general?, ¿de la masa de judios corrientes (que, en opinion de los fariseos, no eran suficientemente observantes)?, ¿de las cosas declaradas impuras por la ley? o ¿de los impuros gentiles (en el sen-

tido, por tanto, de los "separados" por Dios, i e , el pueblo "santo")[84] Un problema adicional es que, aunque se suele pensar que el nombre "fariseo" fue acuñado como un calificativo insultante por los saduceos u otros adversarios (así, entre otros, Zeitlin, "The Pharisees and the Gospels", 487), también esto es hipotesis y no un dato histórico Sievers ("Who Were the Pharisees?") advierte que la teoria del calificativo insultante presenta ciertos problemas Por ejemplo, Pablo y Josefo –los dos unicos autores del siglo I que declaran ser o haber sido fariseos– nunca emplean la denominacion Φαρισαῖος en un sentido que pueda sugerir insulto u oprobio De hecho, en el contexto de Flp 3,5, Pablo emplea "fariseo" junto con otras varias designaciones para indicar su noble y elevada posicion como judio "Circuncidado del linaje de Israel, de la tribu de Benjamin, hebreo entre los hebreos, en cuanto a la ley, fariseo " Además, el uso del verbo *pāraš* en 4QMMT (*cf* Elisha Qimron / John Strugnell [eds], *Qumran Cave 4 V Miqsat Ma'ase Ha-Torah* [DJD 10, Oxford Clarendon, 1994] 58 59) para describir la postura digna y recta de la comunidad separatista (seguramente, Qumran) con respecto a la corriente principal del judaismo ("Sabeis que nos hemos separado [supuestamente, la forma qal *parašnû*] de la multitud de la gente") muestra que, al menos en un caso por la epoca del cambio de era, una palabra con el significado de separacion por motivos religiosos no constituia una denominacion empleada peyorativamente por los adversarios, sino la designacion que un grupo sectario habia elegido libremente para sí Una vez puesta en tela de juicio la teoria del "insulto como origen", también resulta poco convincente la explicacion de que la palabra "fariseo" solia ser evitada en la literatura tanaitica por haber tenido originalmente un caracter ofensivo, lo que inducia a los rabinos a utilizar terminos como "sabios", "escribas" o "compañeros" para referirse a los fariseos (*cf* Stemberger, *Pharisaer, Sadduzaer, Essener,* 50) A la vista de toda esta incertidumbre, me parece poco aconsejable basar la comprension historica de los fariseos en explicaciones etimologicas dudosas

[84] Para una consideracion de estos tipos de textos, vease Stemberger, *ibid* , 41-46 Stemberger incluye en su lista de textos "discutibles o no utilizables" *m Hag* 2,7 (*pĕrûšîn* mencionados en una escala ascendente de sensibilidad a los vestidos impuros), *m Sot* 3,4 (desconcertante alusion a una mujer *pĕrûšâ* y a las heridas [o golpes] de unos *pĕrûšîn*), *t Sab* 1,15 (un *pārûš* que padece de supuración genital), varias referencias midrasicas a la obligacion del pueblo de Israel de ser *pĕrûšîn* porque Dios es *pĕrûš*, "santo" (*Sipra Shemini* 12,3-4 sobre Lv 11,14, *Sipra Qedoshim* 1 sobre Lv 19,2, *Mek Bahodesh* 2 sobre Ex 19,6), *t Sot* 15,11-12 (*pĕrûšîn* que se abstienen de tomar carne y vino a causa de la destruccion del templo), *t Ber* 3,25 (*pĕrûšîn* equiparados a *mîmîm* en el sentido de "aberrantes" o de "herejes"), y la famosa lista de siete tipos de *pĕrûšîn*, ofrecida en varios pasajes (p ej , *AbotRN* B 45 y A 37, *y Ber* 9 7 14b, *y Sot* 5 7 20a, en *b Sot* 22b hay un comentario sobre la lista, el cual podria indicar que un editor la interpreto como alusiva a los fariseos) Aunque cabe pensar que alguno de esos textos contiene una referencia a los fariseos, los criticos coinciden hoy dia en asignar a la mayor parte de esos textos, cuando no a todos, significados como "personas extremadamente piadosas", "ascetas", "pueblo santo" o "aberrantes religiosos" Vease tambien Rivkin, "Defining the Pharisees", 173-217, Bowker, *Jesus and the Pharisees,* 1-38

[85] Rivkin recomienda este enfoque cauteloso, y con el esta de acuerdo Stemberger (*Pharisaer, Sadduzaer, Essener* 40-41), quien encuentra a Neusner, en *The Rabbinic Traditions,* demasiado dispuesto a aceptar una ininterrumpida continuidad entre los fariseos de antes del año 70 y los rabinos

[86] Esta es la opinion, a mi entender acertada, de Rivkin, "Defining the Pharisees", 173-217 El problema surge cuando Rivkin procede a declarar que los fariseos son los mismos que los *hâkāmîm* ('sabios") y los *sopĕrîm* ("escribas") de la literatura rabinica

Esta identificacion tan amplia es muy objetable en una investigacion sobre los fariseos historicos del periodo anterior al año 70

[87] Soy consciente de que el material rabinico posterior registra tambien casos de oposicion entre *pĕrûšîn* y *saddûqın* Por ejemplo, Lauterbach ('A Significant Controversy", 1-33) elige la disputa entre los dos grupos sobre cuando poner incienso en la fiesta del Yom Kippur y donde (¿a un lado o al otro del velo que separaba el santo de los santos del resto del templo?) como punto de partida para estudiar las diferencias entre ambas colectividades La noticia mas antigua esta en una *baraıta* del midras halaquico sobre el Levitico, una tradicion que luego es utilizada de nuevo en el tratado *Yoma,* en los Talmudes babilonico y jerosolimitano (con algunos cambios importantes en el segundo) Puede ser que la disputa se remonte al periodo anterior al año 70, ciertamente, concuerda con la preocupacion de los fariseos por la debida realizacion del culto en el templo (la insistencia de Lauterbach [pp 22-23] en que los fariseos eran un grupo liberal y progresista, que se interesaba menos que los saduceos por el culto sacrificial, traiciona preocupaciones modernas [*cf* p 33]) Sin embargo, como siempre, esta el problema de datar la tradicion, Strack y Stemberger (*Introduccion to the Talmud and Midrash,* 287) estiman que, aunque el nucleo basico de *Sipra* se remonta a la segunda mitad del siglo III d C , "este texto [ı e , el nucleo basico] en particular fue sin duda desarrollado ampliamente en tiempos posteriores, desarrollo que aun no ha sido explicado adecuadamente" Por eso prefiero pecar de precavido y limitarme a la Misna y la Tosefta

[88] Vease Cohen, 'The Significance , 113

[89] Esta es la unica interpretacion posible del oscuro pasaje sobre *nissôq* Expertos en escritos rabinicos han dado interpretaciones diversas sobre el sentido de la palabra y, por tanto, de la disputa, para diferentes opiniones (p ej , "acueducto' , "miel'), vease Le Moyne, *Les Sadducéens,* 212 El significado mas probable, sin embargo, es el de un chorro continuo de liquido Sobre todo esto, asi como sobre la cuestion del agua procedente de un cementerio, *cf* Stemberger, *Pharisaer, Sadduzaer, Essener* 47 Una tradicion similar sobre un flujo de liquido, expresada en un lenguaje algo diferente (*hmwsqwt,* MMT, a diferencia de *nswq* en hebreo misnaico), pero que al parecer coincide con la posicion saducea, se encuentra en la llamada carta halaquica de Qumran (4QMMT) Una traduccion util para el lector no especializado se encuentra en las lineas 58-61 (del texto ofrecido por Elisha Quimron y John Strugnell) de Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated,* 78 (*cf* los textos fragmentarios en pp 81-83) Los especialistas pueden consultar el texto hebreo original, junto con transcripciones, traduccion, comentario y fotografias, en *DJD* vease Elisha Quimron / John Strugnell (eds), *Qumran Cave 4 V Miqsat Ma'ase Ha Torah* (DJD 10, Oxford Clarendon, 1994), el texto en cuestion se puede encontrar en p 53, lineas 55 58, y el correspondiente comentario en pp 161-62 Puesto que fue un sacerdote jerosolimitano (el Maestro de Justicia) el fundador de los qumranitas y puesto que estos siguieron estando dirigidos por sacerdotes procedentes de Jerusalen, no resulta sorprendente que sus ideas halaquicas coincidan con las de los saduceos, quienes, aun no siendo totalmente identificables con los sacerdotes jerosolimitanos que permanecieron fieles al templo y sus dirigentes, contaban con una buena representacion entre ellos Esta coincidencia en algunas cuestiones halaquicas no es suficiente para ver a los qumranitas como saduceos Indica simplemente un origen comun en los sacerdotes jerosolimitanos y en la clase dirigente del templo En esto estoy de acuerdo con James C VanderKam, 'The People of the Dead Sea Scrolls Essenes or Sadducees? , en Hershel Shanks (ed), *Understanding the Dead Sea Scrolls* (New York Random House, 1992) 51 62, esp 58 68, la vision opuesta se encuentra en Lawrence H Schiffman, 'The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sect", *ibid* , 36-49 Cohen (*From the Mac-*

cabees to the Mishnah, 159) adopta un enfoque diferente en la literatura rabínica, si bien *saddûqîn* puede significar frecuentemente lo que el NT y Josefo quieren dar a entender por 'saduceos', a veces puede hacer referencia a los "sadoquitas" en Qumran, cree que tal es el caso de *m Yad* 4,7 Para una saludable advertencia sobre la necesidad de no deducir demasiado ni demasiado rapido del texto fragmentario de 4QMMT, véase John Strugnell, "MMT Second Thoughts on a Forthcoming Edition", *The Community of the Renewed Covenant* (Christianity and Judaism in Antiquity Series 10, Notre Dame, IN University os Notre Dame, 1994) 57-73

[90] Stemberger, *Pharisaer, Sadduzaer, Essener,* 48 Apunta este autor hacia la declaracion conclusiva de 4,8, donde se dice que el Señor es (verdaderamente) 'el Justo" (*hassaddîq*), posiblemente una arremetida final contra los "saduceos", cuyo nombre podría significar (empleando una etimologia mas popular que cientifica) "los justos" Sobre el origen de la designacion "saduceo", vease en este volumen el capitulo siguiente

[91] Incluyo en mi cuenta la replica de los fariseos a los saduceos en 4,7 los saduceos defienden la pureza de un conducto de agua procedente de un cementerio, mientras que, supuestamente, los fariseos afirman lo contrario Se podria contar una cuarta posicion farisaica sobre la pureza, puesto que 4,6 declara como parte del argumento que, segun los fariseos, los huesos de un burro muerto no transmiten impureza y si, en cambio, los huesos de un sumo sacerdote En este caso, sin embargo, los saduceos estan de acuerdo con los fariseos

[92] Algunos autores consideran "boetusiano" sinonimo de "saduceo", otros opinan que los boetusianos eran un subgrupo de los saduceos o que se trata de dos grupos con ciertas afinidades Tambien podria ser que los compiladores de la Misna y de la Tosefta hubieran llegado a producir una identificacion de dos grupos similares originariamente distintos Sobre esto, *cf* Porton, "Diversity", 68

[93] No examino los casos en que, claramente, la oposición de los fariseos a los saduceos ha sido introducida de modo secundario en una tradicion que originariamente no mencionaba a los fariseos, así, p ej , *b Yom* 19b, cuando es comparado con la versión anterior de la narracion legendaria de *t Yom* 1,8, similarmente, *AbotRN* A 5 cuando es comparado con B 10 Para una ojeada a textos posteriores que no nos brindan nueva informacion histórica sobre los fariseos, vease Stemberger, *Pharisaer, Sadduzaer, Essener,* 52-64 En particular, Stemberger (p 61) es muy esceptico sobre el valor historico de *baraitot* (i e , enseñanzas y dichos del Talmud supuestamente procedentes del periodo tanaitico) que mencionan a los fariseos y a los saduceos en el Talmud babilónico

[94] Asi Stemberger, *Pharisaer, Sadduzaer, Essener,* 50

[95] Vease, p ej , Cohen, "The Significance", 111 n 21, tambien 110 n 18, Schafer, "Der vorrabbinische Pharisaismus", 130-32 Neusner parece aceptar esto en algunos de sus ultimos escritos, véase, p ej , Neusner, *Judaism The Evidence of the Mishnah,* 70 Otros problemas son señalados por Schafer, "Einleitung", 1-22, esp 1-3

[96] El debate sobre si el fariseismo era una secta se complica por el hecho de que diferentes autores utilizan diferentes definiciones de "secta", e incluso el mismo autor puede cambiar de definición de un trabajo a otro Por ejemplo, en su artículo "The Significance", Cohen tiende a pensar que los fariseos eran una secta, pero, en *From the Maccabees to the Mishnah* (p 172) cree que los fariseos, "al menos en el siglo I, no parece que constituyeran una secta, sino un grupo más amorfo" Entiendo por secta un cierto numero de personas que, habiendo pertenecido a un grupo religioso mayor, se han separado de él de modo visible, en la idea de estar en exclusiva posesion de la verdad, una verdad que, a su entender, el grupo mayor ha perdido, abandonado o des-

virtuado, la secta es, pues, la única expresión verdadera, auténtica y legítima de la tradicion religiosa del grupo Este concepto de sí mismos parece corresponder a la realidad en el caso de los qumranitas, pero no en el de los fariseos Sin embargo, si se omite la idea de que el grupo mayor ha desvirtuado completamente la verdad y se entiende la exclusividad de un modo menos riguroso, la palabra "secta" puede adquirir un sentido mas amplio y dar cabida a los fariseos Tal parece ser el enfoque de Saldarini, "Pharisees", 294, *cf* Baumgarten (*The Flourishing of Jewish Sects,* 1-41), quien opta por una definición amplia, que le permite aplicar la denominación "secta" a los saduceos, los fariseos, los esenios, los qumranitas y la cuarta filosofia y los seguidores de Juan Bautista y de Banno El problema de la definición de "secta" es abordado también por Stephen G Wilson, "Voluntary Associations An Overview", en John S Kloppenborg / Stephen G Wilson (eds), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (London/New York: Routledge, 1996) 1-15

[97] Vease Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees,* 174-75), donde Mason argumenta que, aunque Josefo está más próximo a las ideas de los fariseos que a las de los saduceos, esa proximidad no se debe a que sea fariseo, sino a que los fariseos abrazan algunas ideas del judaísmo mayoritario que son compartidas por Josefo y por el pueblo judio en general

[98] Sievers ("Who Were the Pharisees?", 139) sostiene que el primer testimonio escrito que conecta explícitamente a Hillel y Shammai con los fariseos es el comentario de Jeronimo a Isaías, escrito en la primera década del siglo V d C Al comentar Is 8,14, Jerónimo declara que la secta judia de los nazireos cree que los escribas y los fariseos tuvieron su origen en las escuelas de Shammai y Hillel

[99] *Cf* Cohen, "The Significance of Yavneh", 112-14 Cohen opina que la identificación de los rabinos con los fariseos se hace por primera vez de manera no incidental y sin dejar lugar a dudas en los escolios al Rollo del Ayuno, escritos en la alta Edad Media

[100] Al mismo tiempo quiero dejar claro que mi extrema cautela es por mi método y mi objetivo No pretendo desalentar a otros que quieran ampliar el caudal de nuestros conocimientos sobre las tradiciones farisaicas mediante varias vias de razonamiento De hecho, especialistas como Sanders han realizado un trabajo notable en este campo Pero, atendiendo al restringido objetivo que me he marcado para este tomo III, prefiero limitarme aquí a un mínimo con ciertas garantías

[101] Sé que ciertos autores creen que algunos documentos del NT pueden haber sido escritos en Palestina p ej , Marcos (en Galilea, hacia el comienzo de la primera guerra judía), Mateo (en algún lugar indeterminado cerca de la frontera galilea con Siria, en el periodo de posguerra) y al menos alguna de las cartas escritas por Pablo en prision (Filipenses, en Cesarea Marítima) Junto con muchos otros criticos, no encuentro probable ninguna de estas localizaciones

[102] Para un breve resumen de numerosas descripciones de los fariseos realizadas en los siglos XIX y XX, *cf* Saldarini, "Pharisees", 289-91, un anterior examen de trabajos de especialistas sobre el mismo tema se encuentra en Marcus, "The Pharisees in the Light of Modern Scholarship", 385-96 Aqui, me limito a resumir unas cuantas posiciones representivas

[103] Sievers, "Who Were the Pharisees?", 138 Procede a enumerar y describir a los unicos doce hombres del período anterior al año 70 que pueden ser nombrados e identificados como fariseos Sin embargo, al final de su catalogo descriptivo, admite (p 153) que ofrece dudas la identidad e incluso la historicidad de varios individuos de la lista.

[104] Asi Finkelstein, *The Pharisees* I, 73-100, II, 570-625

[105] Este es un esquema miscelaneo, que, de diferentes modos, refleja los enfoques de Lauterbach, "A Significant Controversy", 1-33, id , "The Sadducees and Pharisees", 36-56, id , "The Pharisees and Their Teachings", 57-129, Baeck, "The Pharisees", 3-50, Cohon, "Pharisaism A Definition", 135-44, Finkel, *The Pharisees,* Rivkin, *A Hidden Revolution,* id , "Defining the Pharisees", 173-217, id , "Pharisaism and the Crisis of the Individual", 219-45 Afirmar que toda la doctrina y los origenes de los fariseos eran quietistas y ajenos a la política contradice buena parte de lo que refiere Josefo, sin embargo, tal aserto lo formula Roth ("The Pharisees in the Jewish Revolution", 225-72) Igualmente infundada es la tesis de que los fariseos del periodo anterior al año 70 eran contrarios al templo, a los sacrificios y al sacerdocio Este tipo de afirmacion se encuentra no solo entre los autores judios antiguos, sino tambien entre especialistas cristianos a quienes tales tendencias parecen satisfactorias desde el punto de vista teologico, vease, por ejemplo, W D Davies, *Introduction to Pharisaism,* 13-14

[106] Neusner ha expuesto su punto de vista en un considerable número de escritos, un breve resumen de su posición se puede encontrar en "Preface", en Jacob Neusner (ed), *Origins of Judaism* (New York/London Garland, 1990) II (primera parte) 1 V-XII, esp IX

[107] Vease, p ej , su presentacion (a lo largo de todo un libro) de la teoria sobre la retirada de los fariseos de la politica en su *From Politics to Piety* En la p 14, Neusner declara "Evidentemente, de un partido politico, Hillel convirtió a los fariseos en una secta de comensales"

[108] Véase, p ej , su ensayo "Did the Pharisees Eat Ordinary Food in Purity?", en *Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* 131-234 Sanders opina 1) que no eran posibles para un laico las comidas corrientes en condiciones de completa pureza y que 2) no hay indicios de que todos los fariseos las quisieran asi, si bien tomaban unas cuantas medidas menores para alcanzar un mas elevado grado de pureza que la mayor parte de las personas

[109] Sobre la embrollada narracion que ofrece Josefo de los incidentes relativos a Polion y Samayas, vease Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees,* 261-63 Notese que sólo se menciona explícitamente la condicion de fariseo de Polión, Samayas es solo su 'discipulo" Con respecto a esto, *cf* Sievers, "Who Were the Pharisees?", 141

[110] Vease *GJ* 1 29 1-2 §568-71, *Ant* 17 2 4 §41-45, *cf* Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees,* 116-19

[111] Aunque Josefo incluye a Sadoc el fariseo como compañero de Judas el Galileo en su (posterior) relato de la rebelión en *Ant* 18 1 1 §4, ha guardado silencio sobre la participacion del fariseo en la revuelta en su relato paralelo (anterior) ofrecido en *GJ* 2 8 1 §118 (del mismo modo, cuando reanuda su relato acerca de Judas en *Ant* 18 1 6 §23) La omisión de Sadoc en la narración de la *Guerra* podria explicarse simplemente por la mayor brevedad del tratamiento de Judas en ese libro, a su vez notablemente más breve que las *Antiguedades* Sin embargo, en la noticia de la rebelion de Judas recogida en la *Guerra,* Josefo puede estar persiguiendo la finalidad apologetica que impregna tal libro la rebelion fue obra de bandidos, de exaltados y de grupos irresponsables y marginales, ninguno de los grupos judios principales tuvo culpa de ella En las *Antiguedades,* obra mucho mas extensa y escrita unos dos decenios después, cuando ha disminuido la crisis, Josefo se muestra mas abierto con respecto a la implicacion de varios grupos en la revuelta, incluidos los fariseos (En cualquier caso, los perfiles de notables ofrecidos en las *Antiguedades* tienden a producir una imagen mas

compleja) Quiza esto sea la causa de que, en *G J* 2 8 1 §118, Josefo insista en que Judas tenia una escuela de pensamiento *propia* (ἰδιας αἱρεσεως) en nada similar a otras escuelas, mientras que en *Ant* 18 1 6 §23 dice justamente lo contrario, en su doctrina, la cuarta filosofia de Judas, salvo en su pasion casi irrefrenable por la libertad nacional, coincide con los puntos de vista de los fariseos

[112] Hengel ("Der vorchristliche Paulus", 247) interpreta estos varios indicios de implicacion politica de los fariseos en el sentido de que, desde 6 d C hasta el año 66, los fariseos estuvieron politicamente divididos en campos favorables a la rebelion y contrarios a ella Si bien esto no se sigue necesariamente de los datos, es muy probable que, tanto en cuestiones politicas como religiosas, los fariseos no formasen un bloque monolitico Por ejemplo, las fervientes creencias escatologicas y mesianicas que al parecer albergaba el fariseo Saulo de Tarso no eran necesariamente compartidas por todos los fariseos de la epoca

[113] Notese como todos los demas elementos de la autodescripcion de Pablo que figuran en el v 5 hacen referencia a realidades religiosas y sociales que podrian predicarse de muchos varones judios de la epoca en que Pablo escribio Filipenses circuncidado al octavo dia, nacido del linaje de Israel y de la tribu de Benjamin, y "hebreo entre los hebreos" (probablemente aludiendo a su conocimiento del hebreo y/o del arameo, pese a ser de una familia judia de la diaspora y de lengua griega) No hay razon para pensar que la expresion "en cuanto a la ley, fariseo" no se refiere igualmente a una realidad religioso-social tanto presente como preterita del judaismo

[114] Con respecto a Lucas, *cf* ἀκριβεια en Hch 22,3, ἀκριβης en Hch 26,5 (donde el Pablo lucano dice del fariseismo que es "la mas exacta escuela de pensamiento de nuestra religion", τεν ἀκριβεστατην αἱρεσιν τῆς ημετερας θρησκειας), para Josefo, véase, p ej , *G J* 1 5 2 §110 (los fariseos forman un grupo que tiene fama [δοκουν] de exponer las leyes de manera muy precisa [ἀκριβεστερον]), similarmente, *G J* 2 8 14 §62 (μετ' ἀκριβειας), *Ant* 17 2 4 §41 (επ' εξακριβωσει), *Vida* 38 §191 (δοκουσιν ἀκριβειω) Aunque Pablo no utiliza este vocabulario, concuerda con el por su insistencia en presentarse como un ferviente e intachable fariseo

[115] *Cf* Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees,* 106-13, 373 Este punto se pasa por alto en Schurer (revisado), *The History of the Jewish People* II, 388

[116] Asi, p ej , J B Lightfoot, *St Paul's Epistle* (Grand Rapids Zondervan, 1953, reimpresion de la ed de 1913) 147 "[Pablo] no habia dejado de hacer nada de lo exigido por la ley" Vease tambien Ernst Lohmeyer, *Die Briefe and the Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (MeyerK 9, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 130 Hengel ("Der vorchristliche Paulus", 240) cree que Pablo, al calificarse a si mismo de "fanatico", alude a su educacion como fariseo en la Palestina judia, y más precisamente en Jerusalen

[117] Vease Sanders, *Judaism Practice & Belief* 419-20 Pese a su intento de encontrar una salida, Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees,* 228 n 77) no puede explicar la evaluacion positiva que hace Josefo de los fariseos en *Ant* 13 10 6 §294 Alli dice categoricamente Josefo que "los fariseos son *por naturaleza* indulgentes en cuanto al castigo" Podria haber dicho que los fariseos son *mas* indulgentes que los saduceos (la escapatoria que prueba Mason), pero lo cierto es que Josefo ha formulado un aserto general, terminante sobre la misma naturaleza de los fariseos La necesidad de entender tal cual este aserto parece desprenderse del contexto mas amplio (§293-296) los fariseos se niegan a apoyar la pena de muerte para quien, de manera insultante, ha puesto en duda la legitimidad de Juan Hircano, sostienen que, con ser azotado y encadenado, ya recibe castigo suficiente

[118] Cohen ("The Significance", 105) cree que Josefo, con su enfasis en las diferencias filosóficas y teológicas entre las tres αἱρεσεις judías, deja oscurecido el hecho de que los fariseos se distinguian de sus oponentes por sus peculiares principios exegeticos y criterios legales

[119] Un buen ejemplo es el péser de Habacuc La base de la autoridad de este comentario reside en que, si bien Dios pidió a Habacuc que escribiera sobre lo que sucedería en la generación final, no le reveló la "consumación de los siglos" Tal misterio, el significado pleno y verdadero de todo lo que escribieron los profetas, ha sido revelado ahora al Maestro de Justicia Esto entraña alguna nueva forma de revelacion, puesto que el tiempo de los dias ultimos se ha ampliado y va mucho mas alla de lo que dijeron los profetas (1QpHab 7,1-8) Por eso el pecado de los apóstatas traidores se reduce a esto no prestaron oídos a las palabras del Maestro de Justicia procedentes de Dios, lo cual equivale a no creer en la nueva alianza que Dios ha establecido (1QpHab 2,1-4) Esto se aproxima mucho a algunas afirmaciones cristianas Dios ha actuado de nuevo en el tiempo final, estableciendo un nuevo pacto y revelando el cumplimiento de sus promesas, que no fueron reveladas ni siquiera a sus profetas En todo este enfoque, los qumranitas estan a mundos de distancia de los fariseos, por no hablar de los saduceos Sobre los probables modos en que los varios grupos justificaban sus prácticas y creencias peculiares, *cf* Sanders, "Did the Pharisees Have Oral Law", en *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, 126-27, Lawrence H Schiffman, "The Qumran Scrolls and Rabbinic Judaism", en Peter W Flint / James C. VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years A Comprehensive Assesment*, 2 vols (Leiden Brill, 1999) II, 552-71, esp 558-59 Sanders cree que los saduceos, "como buenos fundamentalistas", o encontraban base bíblica para las tradiciones que defendían, o al menos aseguraban que podían encontrar esa base (aunque Sanders advierte de que podrían haber defendido casi cualquier idea mediante exégesis) Por eso, para los saduceos no había ninguna tradición normativa fuera de la Torá escrita, porque afirmaban que todo lo que ellos creían y hacían estaba contenido en esa misma Tora En todo caso da la impresión de que los saduceos no rechazaban las tradiciones orales en sí, sino las tradiciones particulares de los fariseos Pero aquí tropezamos con el problema básico de tratar de reconstruir pormenorizadamente la teología de los saduceos cuando tan poco se ha dicho de ellos en las fuentes antiguas y cuando ese poco procede casi enteramente de sus enemigos

[20] El lector sabrá excusar que no ofrezca aquí pruebas detalladas de estas declaraciones sobre los saduceos, serán expuestas por extenso en el proximo capítulo

[121] Estrictamente hablando, el pronombre posesivo μου ("mi") de Gál 1,14 depende del nombre παραδόσεων ("tradiciones") Pero como indican muchas traducciones, el significado de μου parece conectado más bien con el adjetivo πατρικῶν ("perteneciente a" o "procedente de" los padres) Sobre el sentido de la frase y para varios paralelos judíos, vease Franz Mussner, *Der Galaterbrief* (HTKNT 9, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1974) 80

[122] Como señala Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees*, 100, 105, 231), Josefo suele emplear νομοι y νομινα de manera intercambiable para "leyes" La necesidad de justificar la peculiar posicion de los fariseos mediante tradiciones ancestrales no escritas en la ley mosaica le induce, por excepcion, a distinguir en este pasaje entre las leyes escritas (νόμοι) de Moisés y las leyes (νομινα), es decir, las tradiciones de los padres, no escritas en la ley mosaica

[123] El preciso significado de este pasaje en las *Antiguedades* es objeto de debate La interpretación que he adoptado es la de Sanders ("Did the Pharisees Have Oral Law?", 99-100, véase también Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 240-43) cuando Jo-

sefo refiere que los saduceos aceptan solo las leyes (νομινα) que están escritas, quiere decir "escritas entre las leyes de Moises" Como apunta Sanders, hace posible este significado el paralelo antitético creado por Josefo entre la posicion de los fariseos y la de los saduceos, que transmiten leyes de los padres que no se hallan escritas entre las leyes de Moises Y señala también (p 100) "Josefo declara –acertadamente o no– que los saduceos rechazaban las tradiciones farisaicas porque no figuraban en la Biblia" (*cf Ant* 18 1 4 §16) La oposición es, pues, entre leyes escritas en la ley de Moisés y leyes no escritas en la ley de Moisés En esto, Sanders disiente de Schafer ("Das 'Dogma' von der mundlichen Torah", 153-97, esp 189-91), quien ve la antítesis de Josefo como referente en primer lugar a "escritas" frente a "no escritas", no necesariamente estaría declarando Josefo que los saduceos negaban que las "tradiciones de los padres" procedieran de Moises Sanders procede a advertir (p 108) de que su propia exposición de la diferencia entre saduceos y fariseos sobre la tradicion "no explica por qué unas ideas eran aceptadas y otras no Los saduceos . rechazaban la idea de una vida futura Si hubieran deseado aceptarla, habrian podido encontrar textos biblicos que le sirvieran de base No explicamos el funcionamiento íntimo del saduceísmo diciendo que los saduceos rechazaban lo no biblico, cuando dependía de ellos decidir que era bíblico y qué no" Conviene subrayar que ni Josefo ni el NT dicen nunca explícitamente que los saduceos reconociesen como Sagrada Escritura sólo los cinco libros de Moisés, excluyendo de esa categoria los Profetas y los Escritos 1) Ante todo, tal idea presupone un canon de la Escritura ya definido, una "Biblia" completa. Pero el canon judío aún no estaba fijado en el siglo I d C , véase Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Grand Rapids/Cambridge,UK Eerdmans, Leiden Brill, 1999) 2) La idea de que los saduceos rechazasen como Sagrada Escritura los Profetas y los Escritos parece provenir de algunos Padres de la Iglesia, que no acertaban a entender la distinción de Josefo entre fariseos y saduceos sobre la base de leyes escritas o no escritas en los libros de Moisés, *cf* Moore, *Judaism* I, 68

[124] Podría haber otro eco de este tema en el texto lucano donde, pronunciando su discurso de defensa ante los judíos en Roma, Pablo declara (Hch 28,17) que no ha hecho nada contra el pueblo de Israel ni contra "las costumbres ancestrales [τοῖς ἐθσι τοῖς πατρωοις]" Pero, en este caso, al hablar Pablo ante judíos de la diáspora en Roma, la referencia podría ser a las leyes y costumbres israelitas en general Que en el v 17 hay una alusión global a la Torá es la opinion de Schneider, *Die Apostelgeschichte* II, 414 n 27 A mi entender, la situación es diferente en Hch 22,3, donde el Pablo lucano menciona específicamente a Gamaliel (identificado como fariseo en 5,34) y conecta su nombre con el tema clave de la ἀκρίβεια ("exactitud", "precisión"), el sello de los fariseos en Josefo

[125] El hecho de que la declaración de Mc 7,3 presente no solo a los fariseos, sino también a "todos los judios" como valedores de "las tradiciones de los antepasados" puede reflejar la postura polemica del cristianismo frente al judaísmo hacia el año 70 d C Vistos como los adversarios del naciente movimiento cristiano, todos los judíos son colocados ahora enfrente con los fariseos, los principales antagonistas de Jesus en los debates durante el ministerio público La situacion posterior de la diáspora también podría estar reflejada en el caracter central del lavado de manos. En opinión de Sanders (*Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* 39-40, 90-91, 163-64, 260-263), los indicios rabínicos más antiguos muestran que los fariseos se lavaban las manos por razones de pureza antes de tocar los alimentos de los sacerdotes o de celebrar sus propias comidas rituales, pero no en todas las ocasiones mencionadas en la generalizadora referencia que ofrece Marcos En la inexactitud de esta declaración podria haber incluido la práctica de los judios de la diáspora de lavarse las manos o de realizar otros actos lustrales en conexión con oraciones o con el servicio en la sinagoga

[126] Vease Neusner, "The Myth of the Two Torahs", 7-11 Según este autor, el "mito de las dos Torás" se encuentra muy raramente hasta llegar a los dos Talmudes y no alcanza su plena expresión hasta alrededor de 400 d C Véase tambien Cohen, "The Significance", 111, Sanders, "Did the Pharisees Have Oral Law?", en *Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* 97-130, Sanders distingue los varios términos recogidos en la literatura rabinica primitiva (basicamente la Misna y la Tosefta) y concluye que ni la expresión "las palabras de los escribas' ni el termino *hălakâ* se emplean como sinonimos de "Tora" El enfoque de Schafer ("Das 'Dogma' von den mundlichen Torah", 153-97) es algo diferente, pero coincide en que solo en tiempos de los maestros amoraicos quedo plena y firmemente establecido el "dogma" de que toda la Tora oral se remontaba a Moisés Produce asombro ver a Rivkin ("Defining the Pharisees", 217) afirmar que Josefo, Pablo, los evangelios y la literatura tanaitica coinciden en que los fariseos eran la clase erudita de la doble ley No solo mezcla material rabinico procedente de distintos periodos, sino también las muy diferentes declaraciones de Josefo y de los autores del NT Otro autor que opina que Josefo y el NT hablan de la ley oral es Irving M Zeitlin, *Jesus and the Judaism of His Time,* 11-12

[27] En sus notas sobre *m Abot* 1,1, Philip Blackman da como significado de *tôrâ* "la tradicion oral o Tora oral", véase su *Mishmayoth,* 7 vols (Gateshead [England] Judaica Press, 1990) IV, 489 Realmente, "Tora" en *m* 1,1 podria hacer referencia tan to a la Tora escrita como a las tradiciones interpretativas que la rodean En cualquier caso, con la palabra "Tora" nos estamos refiriendo aqui a un concepto más amplio que el documento escrito que llamamos el Pentateuco Sobre toda esta cuestión, *cf* Anthony J Saldarini, *Scholastic Rabbinism A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Nathan* (Brown Judaic Studies 14, Chico, CA Scholars, 1992) 6-7

[128] Benedict Viviano (*Study as Worship Aboth and the New Testament,* 6) es un estudioso que cree bastante en la fiabilidad de las tradiciones de *m Abot* (*cf* p 2) "Dudo que existiera [la Gran Sinagoga] como tal cuerpo" Mas enfatico es Goodblatt en *The Monarquic Principle* (pp 80-82) La idea de "el Gran Consejo" o "la Gran Sinagoga" (*kĕneset haggĕdôlâ, cf m Abot* 1,1), en el sentido de "un consejo nacional que se reuniese con regularidad" durante el periodo persa o seleucida, es "un concepto ahistorico", "una institucion imaginaria ideada por los rabinos de la Palestina romana", se encuentra por primera vez en la Misna A mi entender, son convincentes los argumentos que presenta Goodblatt en apoyo de su posicion

[29] Es extremadamente difícil situar con precision en el tiempo a la mayor parte de estos oscuros personajes Por ejemplo, el Simeon el Justo mencionado en el material rabinico ha sido identificado por diversos especialistas con Simeon I (310-291 o 300-270 a C), hijo de Onias I, o con Simeón II (219-199 a C), hijo de Onias II De hecho, otros autores han relacionado algunas de las tradiciones sobre Simeon con Simon Macabeo y Simeon, el hijo de Gamaliel I Sobre toda esta confusion, vease Neusner, *The Rabbinic Traditions* I, 58 Por eso las fechas ofrecidas para los "pares" en el texto principal no pasan de ser simples aproximaciones

[130] Para un detallado estudio de las tradiciones acerca de éstos y otros sabios del período anterior, vease el tomo I, "The Masters", en la trilogía, *The Rabbinic Traditions*

[31] Vease, p ej , el intento de describir la persona y las enseñanzas de Hillel en los varios ensayos contenidos en James H. Charlesworth / Loren L Johns (eds), *Hillel and Jesus* (Minneapolis Fortress, 1977) Personalmente, no creo que se pueda conocer mucho sobre el individuo historico llamado Hillel, aparte del dato basico de que era un distinguido maestro judio, activo en Jerusalén por la epoca de Herodes el Grande y de que es mas bien probable que fuera fariseo Véase la prudente declaración al

respecto de Robert Goldenberg, "Hillel the Elder", en *Anchor Bible Dictionary* III, 201-2 "Precisamente en razón de lo mitificado que ha estado el nombre de Hillel, la tarea de extraer información de las leyendas que lo rodean es sumamente difícil" Por el mismo tenor, Neusner, *From Politics to Piety,* 42-43, Neusner (con Avery-Peck), "The Quest for the Historical Hillel", 45-63, Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah,* 156-57

[132] Es posible que la referencia sea a Gamaliel II, pero Viviano (*Study,* 28) defiende la atribucion a Gamaliel I Señala que algunos autores explican la solución de continuidad en la cadena de tradiciones como "una digresión sobre los descendientes de Hillel" o como "una inserción posterior efectuada por razones tendenciosas"

[133] *Cf* Neusner, *The Rabbinic Traditions,* 18

[134] Sobre esto, véase Sievers, "Who Were The Pharisees?", 143 El vocabulario de recibir (*qibbel*) es resumido brevemente en *m Abot* 2,8, donde se dice de Yohanán ben Zakkai que recibió la tradición de Hillel y Shammai Pero *qibbēl* no proporciona un *leitmotiv* en el cap 2 como hizo en el cap 1 En un principio, ¿seguía 2,8 directamente a 1,12-15? Esto es sugerido por el hecho de que el *Abot de Rabí Natan* pasa inmediatamente de las tradiciones sobre Hillel y Shammai a Yohanan Ben Zakkai (*AbotRN* A 14) Para una traducción de la versión A del *Abot de Rabí Natan, cf* Jacob Neusner, *The Fathers According to Rabbi Nathan* (Brown Judaic Studies 114, Atlanta Scholars, 1996) 103-7 La transición entre Hillel y Yohanán es diferente en la versión B del texto, pero también en B se da el fenómeno del paso de Hillel a Yohanán sin que sean mencionados Gamaliel ni Simeón Para una traducción (al inglés) de la versión B, *cf* Anthony J Saldarini, *The Fathers According to Rabbi Nathan* (SJLA 11, Leiden Brill, 1975) 144-67 Saldarini estudia las complejidades de las versiones de la cadena de tradición en el *Abot* misnaico y en las dos versiones del *Abot de Rabí Natan* en su *Scholastic Rabbinism* Otra posible teoría es que el orden de la Misná sea original y que la ausencia de la fórmula *qibbēl* en el caso de Gamaliel y Simeón se deba a que los sabios que compilaron la Misná deseaban suprimir el dato de que Gamaliel y Simeón recibieron su tradicion de la casa de Shammai y no de la casa de Hillel

[135] Sobre la conexion de Gamaliel I y Simeon I con la casa de Shammai, *cf* Neusner, *The Rabbinic Traditions,* I, 344-45, 375-76, 380, 387 Sobre la importancia de Gamaliel I y Simeón I como los únicos sabios "pre-70" nombrados en la Misná y a los que los escritos extramisnaicos identifican como fariseos, *cf* Neusner, "The Use of Later Rabbinic Evidence", 486 El número de fariseos nombrados podría aumentar ligeramente si pudiéramos identificar al Polión mencionado por Josefo con el Abtalión que figura en la literatura rabínica como miembro del "par" Samayas y Abtalión (los pasajes de Josefo que mencionan a Polión o a su discípulos Samayas son *Ant* 14.9.4 §175, 15 1 1 §3, y 15 10 4 §370) Para autores favorables a la identificacion de Polión con Abtalión (a diferencia de los que, como Salomon Zeilin, la rechazan), *cf* Louis H Feldman, "The Identity of Pollio, the Pharisee, in Josephus" *JRQ* 49 (1958-59) 53-62, Viviano, *Study as Worship,* 18 Sobre diversas opiniones concernientes a esta identificacion, véase Track / Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash,* 71 En el campo de los contrarios a identificar a Polión con Abtalión se encuentra Neusner (*The Rabbinic Traditions* I, 159), quien señala algunos argumentos históricos discutibles en los que se basa la identificación Además, nada en las tradiciones rabínicas sobre Samayas y Abtalión indica relación alguna con Herodes, mientras que tal conexion es central en los relatos sobre Polión y/o Samayas en Josefo. Otra dificultad es que, en Josefo, Samayas es el discípulo de Polion, en tanto que, en la literatura rabínica, Samayas nunca es presentado como discípulo de Abtalión, sino como colega suyo.

[136] Sobre este punto, *cf* Neusner, "The Rabbinic Traditions about the Pharisees before AD 70", 155-72 Neusner rechaza como anacronica la teoría de Birger Gerhardsson in his *Memory and Manuscript* (ASNU 22, Lund Gleerup, Copenhagen Munskgaard, 1961) de que los fariseos del período anterior al año 70 utilizaban el sistema de formulación y transmision estrictamente oral de las tradiciones que encontramos más tarde en los rabinos El NT, Josefo y la literatura rabínica atestiguan que los fariseos tenian tradiciones extrabíblicas, pero no existe informacion fiable sobre cómo las conservaban y transmitían Quizá los fariseos se sirvieron tanto de medios orales como escritos

[137] Se trata de hacer una enumeración ilustrativa, no exhaustiva Con ella no intento afirmar que los textos evangélicos y los pasajes de la Misná y de la Tosefta versan sobre la misma cuestion o la enfocan desde un mismo ángulo, la lista simplemente destaca preocupaciones o materiales similares, atribuidos independientemente a los fariseos en ambos cuerpos de literatura Del mismo modo, tampoco pretendo decir que podemos saber con certeza que, en alguna ocasión específica, Gamaliel I o Simeón I pronunciaron las mismas palabras o realizaron los mismos actos atribuidos a ellos en la Misna o en la Tosefta Basta con que los primeros rabinos relacionasen ciertas preocupaciones haláquicas con las dos grandes figuras de las que sabemos con muchas probabilidades de acierto que fueron fariseos en el período anterior al año 70 1) El hecho de que el número de dichos o relatos atribuidos a Gamaliel I y Simeón I sea sorprendentemente parvo a pesar de proceder de ascendientes de los dirigentes rabínicos Gamaliel II y Simeón II, y 2) la probabilidad de que algunas de sus enseñanzas fueran suprimidas porque Gamaliel I y Simeón I se mostraban favorables a las ideas de los shammaítas sugiere que las enseñanzas que han quedado, a pesar del triunfo final de los hillelitas, podrian reflejar los puntos de vista de estos dos fariseos anteriores al año 70

[138] Sobre Gamaliel y Simeon I vistos en conexión con la tradición de la casa de Shammai, *cf* Neusner, *The Rabbinic Traditions,* 344-45, 386-87 La relación completa de los temas discutidos por las dos casas se encuentra en Neusner, *ibid*, II, 345-53 Aunque esa lista contiene también otros temas, abunda en referencias a todas las preocupaciones de carácter legal que he extraido de las tradiciones sobre Gamaliel I y Simeón I

[139] Neusner suele destacar la gran diferencia entre la presentacion de los fariseos en el material rabínico, donde son relacionados con particulares disposiciones y opiniones legales (*hâlākôt*), y la descripción que se encuentra de ellos en Josefo, donde son una influyente escuela filosófica (así como un partido político) que enseña doctrinas específicas como la inmortalidad del cuerpo y la providencia de Dios (expresada con el término filosófico griego "hado"), que, no obstante, deja margen para la iniciativa y cooperación humana, véase, p ej , *From Politics to Piety,* 66, 80, íd , "The Use of Later Rabbinic Evidence", 486-87 (donde también los evangelios son contrastados con el material rabínico) En mi opinion, las diferencias entre Josefo y el material rabínico pueden ser explicadas, al menos en parte, por las grandes diferencias de género literario, proposito y público de cada uno de ambos cuerpos literarios, las diferencias no necesitan la teoría de que los fariseos eran inicialmente un partido politico pero dejaron de serlo despues de la llegada al poder de Herodes el Grande El NT puede considerarse un término medio entre Josefo y la Misná en la medida en que presenta a los fariseos sosteniendo ciertas doctrinas (p ej , la resurrección de los muertos) y observando ciertas reglas especiales (p. ej , las concernientes a las comidas y a los diezmos)

[140] Esta idea choca con la posición de Jack Dean Kingsbury ("The Religious Authorities in the Gospel of Marc" *NTS* 36 [1990] 42-65), quien sostiene que Marcos presenta a los varios grupos de autoridades judías formando contra Jesús un frente

unido en el que se confunden las peculiaridades de sus componentes Pero, a mi ver, la diferencia de los saduceos con respecto a los fariseos esta al menos implícita en el modo en que Marcos presenta a los saduceos en 12,18, despues de haber narrado el relato de la disputa concerniente a "algunos de los fariseos y de los herodianos" en 12,13-17 Al comenzar la siguiente disputa refiriendo "y vienen a él [Jesus] unos saduceos, de esos que [οἵτινες, precisamente porque son saduceos] dicen que no hay resurreccion (12,18)", Marcos da a entender que ésta es la característica distintiva de los saduceos, que los diferencia de los fariseos, antes mencionados (y, supuestamente, también de los herodianos) A diferencia de Lucas, que suele prescindir de la distinción entre el pronombre relativo determinado ὅς y el indeterminado ὅστις, Marcos podria estar empleando οἵτινες en 12,18 con su connotación cualitativa o incluso causativa, vease Max Zerwick, *Graecitas Biblica* (Roma Instituto Biblico, ⁵1966) 70-72 (nn 215-20), trad esp , *El griego del Antiguo Testamento* (Estella Verbo Divino, 2000) Conviene subrayar tambien que, inmediatamente despues de la disputa sobre la resurrección, Marcos nos dice que "uno de los escribas" reconoce aprobatoriamente que Jesus ha efectuado una buena refutación de la posición saducea (12,28) Este escriba (que podria ser un escriba fariseo, aunque no se le señala como tal) es distinguido claramente de los derrotados saduceos. La implicacion más probable es que él, como Jesus, acepta la doctrina de la resurrección de los muertos

[141] En Hch 23,8, Lucas dice que los saduceos niegan no sólo la resurrección, sino tambien la existencia de cualquier clase de ángel o espíritu, mientras que los fariseos afirman todo ello Ni en el NT, ni en Josefo, ni en la primitiva literatura rabínica hay ningun otro testimonio sobre la negación de los angeles o espíritus por parte de los fariseos Pero es dificil entender como los saduceos podrían haber negado rotundamente la existencia de ángeles, cuando "el angel del Señor" desempeña un papel importante en algunas partes del Pentateuco Sobre esto, véase Haenchen, *Die Apostelgeschichte,* 567 n 1 Quizá Lucas está reflejando en cierto modo la idea de que los saduceos rechazaban la desenfrenada especulación sobre ángeles y demonios que era frecuente en la apocalíptica, la mística y los círculos mágicos judios durante la época del cambio de era, mientras que al menos algunos fariseos aceptaban esas derivaciones Acerca de toda esta cuestión, véase el estudio sobre los fariseos en el capítulo subsiguiente

[142] Véase Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees,* 156-69 Realmente es muy sutil la linea divisoria entre ciertas concepciones de la resurrección del cuerpo y ciertas concepciones de la reencarnación Sin embargo, la línea de pensamiento en *GJ* 2 8 25 §163 sugiere el paso único y definitivo del alma de una persona buena a un nuevo cuerpo como forma de eterna recompensa (en contraste con el "eterno castigo" que "sufren los malvados") Esto es muy diferente, al menos, de algunas ideas sobre la reencarnación que suelen llevar aparejada la posibilidad de pasar por una larga sucesion de numerosos cuerpos como parte de un proceso de purificación o castigo mientras se transita hacia la deseada meta de la existencia incorpórea o incluso hacia la total extinción del ser humano con su conciencia individual

[143] El texto hebreo de la forma más extensa de *m San* 10,1 reza así en este punto· *hā' ômēr 'ên tĕhiyyat hammētîm min-hattôrā* ("el que dice que el cobro de vida [i e , la resurrección] de los muertos no es [deducible] de la Tora" Pero la preponderancia de los testimonios textuales de la Misná y la probabilidad de que la lectura más extensa haya sido generada por la más breve (y no a la inversa) abogan por la originalidad de ésta, así, prescindiendo de las dos palabras finales, *min-hattôrā*, resulta "el que dice que no hay resurrección de los muertos" Para argumentos sobre el carácter original de la lectura más breve, *cf* Le Moyne, *Les Saduceens,* 169-70, en una comunicacion privada, el profesor Anthony J. Saldarini me expuso su posición tambien favorable a la

originalidad de la lectura mas breve Pero los especialistas siguen divididos sobre esta cuestion tanto Dhabi como Neusner ofrecen el texto mas largo en su traduccion, aunque Dhabi incluye el mas breve en una nota Una completa certeza, en suma, no parece asequible Al leer en *m San* 10,1 la referencia a la resurreccion de los muertos hay que recordar que, en aquellos tiempos, la idea de la resurreccion era variable no entrañaba una concepcion fija de como seria la resurreccion ni que clase de cuerpo implicaria Sobre las diversas concepciones de la inmortalidad y la resurreccion en el judaismo de la epoca del cambio de era, especialmente en el material de Qumran, *cf* John J Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (New York/London Routledge, 1977) 110-29 Para un breve examen general de los diversos enfoques de la muerte que se encuentran el AT y en el judaismo primitivo, *cf* el *excursus* de Gunther Fischer 'Versuche des AT zur Losung des Todesproblems' en su monografia *Die himmlischen Wohnungen Untersuchungen zu Joh 14,2f* (Europaische Hochschulschriften, serie 23, vol 38, Bern Herbert Lang, Frankfurt Peter Lang, 1975) 128-37

[144] Notese como 1) los saduceos presentan un caso hipotetico basado en lo que *Moises escribio* en el Pentateuco (25,5), las Escrituras, que al parecer consideraban ellos normativas por encima de las otras, y como 2) Jesus, para su argumento escrituristico, no recurre, p ej , a Dn 12,1-3 13, donde se menciona claramente la resurreccion, ni siquiera a textos ambiguos como Ez 37,1-14, Is 25,5-9 y Sal 22,27-29, que posiblemente podrian ser interpretados como referentes a ella, sino a la gran epifania de Yahve de Ex 3,6, aunque esto requiere un forzado argumento que conduzca a la verdad implicita de la resurreccion Simplemente como punto de partida, Jesus acepta la cuestion basica del debate tal como la han planteado los fariseos Sobre Mc 12,18-27, *cf* el capitulo 29, seccion II, del presente volumen

[145] Vease Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees,* 7 9

[146] Como observa James D G Dunn (*The Theology of Paul the Apostle* [Grand Rapids/Cambridge, UK Eerdmans, 1988] 716), "la fe de Pablo siguio siendo en gran medida la fe y religión de sus padres mas de lo que han comprendido muchos de sus comentaristas" Vease el estudio de Dunn sobre "la firme base de la teologia de Pablo", *ibid* , 716-22 Para varios intentos –algunos mas criticos que otros– de hallar el sustrato judio o especificamente farisaico del pensamiento de Pablo, *cf* H J Schoeps, *Paul The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Philadelphia Westminster, 1961, ed orig alemana 1959), W D Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (ed rev , New York/Evanston, IL Harper & Row, 1967), Ulrich Wilkens, "Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem", en *Rechtfertigung als Freiheit Paulusstudien* (Neukirchen-Vluyn Neukircherner Verlag, 1974) 11-32, E P Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia Fortress, 1977), Segal, *Paul the Convert,* Hengel, "Der vorchristliche Paulus", 177-293, Jurgen Becker, *Paul, Apostle to the Gentiles* (Louisville Westminster/John Knox, 1993, ed orig alemana 1989) 40 51, Karl Wilhelm Niebuhr, *Heidenapostel aus Israel Die judische Identitat des Paulus nach ihrer Darstellung in seinem Briefen* (Wunt 62, Tubingen Mohr [Siebeck], 1992) 48-57, 108 9, Jerome Murphy O'Connor, *Paul A Critical Life* (Oxford Clarendon, 1996) 52 70 Hengel ("Der vorchrisliche Paulus", 254) cree que el fariseismo "pre-70" era mucho mas escatologico, teocratico politico, dualistico, profetico-apocaliptico y mistico de lo que se colige a primera vista por los textos rabinicos

[47] Veanse, p ej , los diversos ensayos contenidos en Jacob Neusner / William S Green /Ernest Frerichs (eds), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge Cambridge University, 1987), tambien el ensayo programatico de James H Charlesworth "From Messianology to Christology Problems and Prospects", en James H Charlesworth (ed), *The Messiah Developments in Earliests*

Judaism and Christianity (Minneapolis Fortress, 1992) 3-35, junto con los otros ensayos del libro

[148] Sin una verdadera base en los datos correspondientes, algunos eruditos de tiempos anteriores consideraban el "mesianismo escatologico" como 'una caracteristica especifica del fariseismo' (asi, p ej , Baeck, 'The Pharisees", 27) Los autores actuales hablan con mucha mas cautela de creencias mesianicas entre los fariseos y, de hecho, en el judaismo palestino 'pre 70" en general, *cf* los ensayos ofrecidos en James H Charlesworth (ed), *The Messiah* (Minneapolis Fortress, 1992), *cf* John J Collins, *The Scepter and the Star* (New York Doubleday, 1995) Puesto que muchos criticos (aunque no todos) dudan hoy del origen farisaico de los *Salmos de Salomon,* nos hemos quedado sin indicios directos de la creencia mesianica entre los fariseos del periodo anterior al 70 No obstante, aunque Josefo tiene por norma opacar o suprimir las referencias al mesianismo y a la escatologia futura al hablar de las creencias judias (notese la ausencia de esos temas en su informacion sobre los esenios, en comparacion con lo que sabemos de ellos por los manuscritos del mar Muerto), puede haber una alusion a la creencia mesianica de al menos algunos fariseos en el relato que ofrece sobre las intrigas en el palacio de Herodes (*Ant* 17 2 4 §41 45) Refiere que los fariseos de la corte dicen no solo estar dotados de poderes profeticos que ejercen en favor de sus protectores (algunos criticos encuentran aqui confusion con los esenios), sino que incluso llegan a prometer a un eunuco llamado Bagoas que en un futuro, cuando Herodes y sus descendientes sean removidos del trono, sera puesto en condiciones de casarse y tener hijos, uno de los cuales gobernara sobre el pueblo como rey Dadas las numerosas reminiscencias veterotestamentarias de esta extraña profecía (vease, p ej , Is 56,1-5), puede haber aqui un eco distorsionado de una especie de mesianismo farisaico del periodo anterior al año 70 Sobre toda la cuestion de los fariseos y la escatologia, especialmente en comparacion y contraste con otros grupos judios, *cf* Albert I Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era An Interpretation* (Suplementos de *JSJ,* Leiden Brill, 1997), esp cap 5

[149] Para varias interpretaciones de Gal 2,19, *cf* Ernest De Witt Burton, *The Epistle to the Galatians* (ICC, Edinburgh Clark, 1921) 132 35, Mussner, *Der Galaterbrief,* 179 82, Hans Dieter Betz, *Galatians* (Hermenia, Philadelphia Fortress, 1979) 121 23, Frank J Matera, *Galatians* (Sacra Pagina 9, Collegeville, MN Liturgical Press, 1992) 95 104, James D G Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Comentario de Black al NT, Peabody, MA Hendrickson, 1993) 143-45

[50] Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees,* 136) señala que "el 'hado' no es nunca en Josefo una entidad suprema, ni siquiera autonoma" Josefo suele emplear esa palabra de manera intercambiable con "Dios", porque "es simplemente el aspecto ejecutivo de la voluntad divina' En otros pasajes, Josefo llama a esa misma realidad 'providencia" (προνοια), vease, p ej , *GJ* 1 30 5 §593, 2 18 1 §457, 3 8 7 §391, 7 11 4 §453, *Ant* 2 5 1 §60, 2 16 6 §349 Sobre προνοια en las *Antiguedades* de Josefo, *cf* Harold Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (HDR 7, Missoula, MT Scholars, 1976) 71-107, 154 165, Attridge percibe en el uso que hace Josefo de προνοια en las *Antiguedades* cierto cambio con respecto al lenguaje mas "fatalista" de la *Guerra* Como señala Smith ("Palestinian Judaism in the First Century", 79-80), Josefo no yerra tanto como podriamos pensar en su descripción de las varias formas de judaismo como distintas escuelas filosoficas Para un gentil helenizado embebido de la cultura sincretista grecorromana del siglo I d C , el judaismo se asemejaria mucho a una filosofia, con venerables enseñanzas transmitidas en escuelas con una cadena de tradicion (al menos entre los fariseos) Hacia el siglo I, 'filosofia" significaba para muchas personas helenizadas no tanto especulación metafisica abstracta sobre el ser

y el devenir cuanto la combinación de creencias, ritos y reglas de conducta que llamamos religion

[151] Pese al prolijo tratamiento de los esenios en *GJ* 2, Josefo no examina allí su vision del destino y el libre albedrío En el contexto retórico de *Guerra* 2, esto tiende a hacer de los saduceos, presentados en oposición bipolar a los saduceos, los proponentes del poder absoluto del destino, una posición que, sin embargo, Josefo atenúa con la declaración de que los fariseos reconocen que los humanos, "en su mayor parte", tienen libre albedrio en las opciones morales Acerca de esto, *cf* Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees,* 203-4

[152] Véase la edición revisada de Schurer, *The History of the Jewish People* II, 394

[153] Adviertase que, de todas las exposiciones que hace Josefo de las escuelas judías, sólo en el caso de los fariseos aborda la cuestión del destino y el libre albedrío

[154] Así, acertadamente, Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees,* 152

[155] Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees,* 204) subraya que la expresión "no todas las cosas" parece una deliberada correccion de la descripción efectuada en *GJ* 2 Mason procede a insistir en que no son importantes las diferencias entre *GJ* 2 y *Ant* 13 sobre este punto Yo no estoy tan seguro Puesto que Josefo remite al lector de *Antiguedades* a la *Guerra* para una descripcion más precisa o detallada de las escuelas, Mason razona (p 205) "Evidentemente, pues, Josefo no cree importante esa contradicción en que ha incurrido" Esto recuerda la postura de algun exegeta prolifico, según el cual lo que se dice en una obra posterior no contradice –al menos de modo "significativo"– lo escrito en una obra anterior Pero lo afirmado por el autor (antiguo o moderno) y la realidad pueden no ser coincidentes

[56] Creo que ésta es una descripción mas exacta de lo que dice Josefo que la afirmación de Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees,* 293) de que, en su tercera descripcion, Josefo abandona el modelo de equilibrio (τινα τινά) que utilizó en *Ant* 13 y vuelve al modelo de "cooperación" de *GJ* 2 Mas bien parece estar intentando una fusión de las dos exposiciones anteriores

[157] Es muy posible que, en *GJ* 2 y en *Ant* 13, haya hecho del destino y el libre albedrio el tema central como distinción entre fariseos y saduceos, sobre todo, *cf* Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees,* 132 Esto nos recuerda simplemente que no debemos pasar con tanta rapidez e ingenuidad de la descripcion josefana de los fariseos a la realidad histórica de los fariseos Véase tambien Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 418-19 Como ejemplo de la creencia de los fariseos en el destino y en el libre albedrío se cita a menudo el famoso dicho de *m Abot* 3,15 *hakkol šāpûy wĕhārĕšût nĕtûnâ* ("todo [está pre]visto [por Dios], pero [al hombre] se da libertad") Conviene hacer notar, sin embargo, que 1) el paralelo se produce solamente cuando se insertan en el laconico aforismo unas cuantas palabras sobrentendidas, 2) nada del dicho lo identifica como específicamente farisaico, y 3) su atribución a Aqiba proviene del contexto redaccional amplio y no introduce 3,15

[158] En su obra anterior, *Paul and Palestinian Judaism* (1977), Sanders hablaba más bien en términos generales de "modelo", "estructura" o "tipo" de la religión judía Con esto se refería a un modelo en gran parte supuesto y raramente discutido de manera explicita, relacionado con la "entrada" o la "permanencia" en la comunidad de la alianza de Israel En otro libro más reciente, *Judaism Practice & Belief* (1992), Sanders tiende a referirse al "judaismo corriente" (*cf* pp 47-76) Aqui habla más bien de diversas practicas y creencias, explicitamente discutidas en las fuentes, que indican unos comportamientos y unas creencias similares mientras se "permanece" en la comunidad de la alianza. Con esto no se trata de reintroducir la errónea noción de

un judaismo "ortodoxo" y monolítico en el periodo anterior al año 70 ni negar la realidad de la existencia de grupos rivales con diferentes prácticas, creencias y objetivos Es simplemente un reconocimiento de que, pese a las diferencias entre ellos, la gran mayoría de los judíos palestinos del siglo I tenían en común ciertas prácticas y creencias básicas Si en el siglo XX se puede hablar de judaísmo, a pesar de todas las diferencias entre judíos ortodoxos, conservadores, reformistas y reconstruccionistas, también se puede aludir en términos globales al judaísmo palestino del siglo I De modo análogo, si es lícito hablar hoy de cristianismo, pese a las increíbles disparidades y divergencias en creencias y en prácticas, también lo es hablar de cristianismo del siglo I Reconocer las diferencias reales dentro de un determinado movimiento religioso no significa negar que tal movimiento existe como una entidad separada y discernible

[159] Ésta es la expresión que emplea Saldarini, "Pharisees", 293 Como tal "grupo de interés", Josefo los saca a escena en tiempos de cambio, crisis o transición en el gobierno

[160] Curiosamente, Irving M Zeitlin (*Jesus and the Judaism of His Time,* 14) afirma primero, contra la evidencia, que de ninguna manera eran los fariseos un partido político, y más tarde se refiere a ellos como partido También hace la extraña declaración de que, durante el reinado de Salomé Alejandra, los fariseos solo ejercían autoridad, no poder político (compárese con *GJ* 1 5 1 §107-14)

[161] Algunos lectores notarán que no he abordado el controvertido asunto de los *hăbērîm* ("compañeros", "asociados"), judíos piadosos que se agrupaban para seguir una pureza estricta, adoptando algunas normas de pureza sacerdotales, observando meticulosamente las leyes del diezmo y celebrando juntos comidas en "asociación" o "compañía" (*hăbûrâ*) Existen varias opiniones sobre su identidad los *hăbērîm* eran los mismos fariseos, un subgrupo de ellos, un grupo parcialmente imbricado con ellos, un grupo de judíos piadosos ajeno al fariseísmo Diferentes puntos de vista al respecto pueden verse en Beckwith, "The Pre-History", 79, Neusner, "Preface", en *Origins of Judaism* I, VIII, Sanders, *Jesus and Judaism,* 180-88, id , *Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* 152-55, id , *Judaism Practice & Belief,* 440-43, ed rev de Schurer, *The History of the Jewish People* 2, 398-99 Saldarini ("Farisees", 300) advierte que, en sí, *hăbērîm* significa simplemente "compañeros [en cualquier tipo de estructura social" (v. gr , "conciudadanos", "familiares", etc), no tiene necesariamente una connotación técnica ni indica ninguna organización específica (Conviene señalar, por otro lado, que la mayor parte de los pasajes con *hăbērîm* citados en estas consideraciones parecen pertenecer al siglo II d C) En consecuencia, como mínimo, me parece probable que los fariseos, en cuanto grupo, no deben ser identificados con los *hăbērîm* En general, la identificación, a veces realizada ya en literatura más antigua, según la cual los fariseos eran los mismos que los rabinos, que a su vez eran los mismos que los *hăbērîm,* es ahora puesta en tela de juicio por muchos especialistas, y con razón Por mi parte, no voy a detenerme en ahondar sobre los *hăbērîm,* porque, en cualquier caso, en el material neotestamentario no aparecen bajo ningún término griego equivalente a *hăbērîm,* sólo son mencionados en las fuentes rabínicas No hay lugar, pues, para la cuestión de la relación del Jesús histórico Si realmente se relacionó con algunos de ellos, sería porque dio la casualidad de que eran también fariseos

[162] Para un estudio sobre Jesús y los fariseos en los cuatro evangelios, pericopa por perícopa, véase Wolfgang Beilner, *Christus und die Pharisaer* (Wien Herder, 1959) Expertos en cada uno de los evangelios han realizado estudios sobre los fariseos para Mateo, *cf* los trabajos de Strecker, Hummel y Kingsbury, para Marcos, *cf* Dewey y Kingsbury; para Lucas, *cf* Fitzgerald, para Juan, *cf* von Wahlde.

[163] Sobre este relato, vease *Un judío marginal* II/2, 682-83

[164] Dewey, *Marcan Public Debate*

[165] Vease *Un judío marginal* II/1, 584 n 195 Para la pericopa en sus formas redaccional y original, vease pp 521-34

[166] Sobre el relato en conjunto, así como sobre la identificación de los adversarios, véase *Un judío marginal* II/2, 785-88

[167] De clasificar como redaccional el conjunto de Mc 3,6, o al menos la mención de los fariseos, resulta un espectro exegético que va desde lo escéptico (Bultmann, *Geschichte,* 54), pasando por lo moderado (Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* [NTD 1, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1968] 40), hasta lo conservador (Guelich, *Mark 1-8,26,* 139) De acuerdo con su tesis de Marcos visto como un redactor conservador, Pesch (*Das Markusevangelium* I, 188) atribuye 3,6 y la presencia de los fariseos a una colección pre-marcana de relatos de disputa que se extendía desde 2,1 a 3,6 Esto simplemente hace retroceder un paso la cuestión ¿Figuraban originalmente los fariseos en la unidad separada 3-6 o fueron añadidos por el recopilador de tradiciones premarcano?

[168] En el NT, la presencia conjunta de "los fariseos y los herodianos" o "los fariseos con los herodianos" se produce solo en estos dos versículos Mt 22,16, que es una reelaboración de Mc 12,13, dice de manera mas difusa "Y envían a él [Jesús] sus discípulos junto con los herodianos" Esto agota los casos en que los muy discutidos "herodianos" aparecen en el Nuevo Testamento Vease, en el presente tomo, el capítulo 30, sección IV

[169] Sobre la complicada relación entre Mt 23 y Lc 11, y para diferentes opiniones sobre qué parte del material pertenecía originalmente a Q, vease Kloppenborg, *Q Parallels,* 106-15 Respecto a la compleja historia de la tradición de los "ayes", *cf* íd , *The Formation of Q,* 139-48, Catchpole, *The Quest for Q* Para la redacción mateana del material, *cf* Donald A Hagner, *Matthew* (Word Biblical Commentary 33A y 33B, Dallas Word, 1933, 1995) II, 653-73, sobre la redacción de Lucas, *cf* Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 941-53 En la mente de Lucas, los "legistas" (νομικοι) y los "maestros de la ley" (νομοδιδασκαλοι) son probablemente equivalentes a los "escribas" (γραμματεῖς), *cf* Lc 11,53 ("los escribas y los fariseos") al final de los "ayes" dirigidos a los fariseos y los legistas, 5,17 ("fariseos y maestros de la ley") + 5,21 ("los escribas y los fariseos"), 20,46-47 (referente a "los escribas", pero reminiscente de los "ayes" contra los legistas en el cap 11) La palabra νομικος es practicamente de uso exclusivo de Lucas entre los evangelistas El único otro caso de νομικος en los evangelios podría estar en Mt 22,35, pero su presencia allí no es segura, dado que hay lecturas variantes en los manuscritos En cuanto al nombre compuesto νομοδιδασκαλος, el de Lucas es el único evangelio que lo recoge

[170] En consecuencia, el evangelio de Juan nunca menciona a los saduceos, como tampoco a los escribas (γραμματεῖς), legistas (νομικοι) y maestros de la ley (νομοδιδασκαλοι)

[171] El hecho de que Mateo y Juan, independientemente el uno del otro, escojan a los fariseos como símbolo y sustituto del movimiento rabínico, contra el que ellos luchan, es en sí un buen argumento sobre la fuerte presencia e influencia de los fariseos en el rabinismo naciente al final del siglo I

[172] Respecto a la afirmación global sobre la reputación del Jesus histórico como taumaturgo, *cf Un judío marginal,* II/2, 713-743 Para el tratamiento de los distintos relatos de milagros, *cf ibíd* , 745-1182

[73] Aquí, el argumento proviene de indicios convergentes 1) ciertos temas que ya hemos identificado como preocupaciones características de los fariseos 2) se encuentran también en pericopas en las que Jesús trata con ellos, y esos temas 2) cuentan a veces con un testimonio múltiple de fuentes y/o formas (p ej , la enseñanza de Jesús sobre el divorcio)

[174] Sobre la escatología de Jesús presente aunque futura todavía, *cf Un judío marginal* II/1, 293-592, con respecto a la significación escatológica de sus milagros, *cf*, *ibid* II/1, 473-480, 480-503, para el celibato de Jesús, *cf ibid*, I, 341 54, sobre el rechazo del ayuno voluntario, *cf ibid* II/1, 521-34

[175] Una expresión repetida en los manuscritos y a menudo interpretada como referente a los fariseos es los buscadores de cosas suaves" (*dôrĕšê [ha]ḥălaqôt*), véase 1QH 2,15 32, 4 QpNah 1,2 7, 2,2 4, 3,3 6-7, *cf* CD 1,18) En opinión de Saldarini ('Pharisees", 301), en cambio, la expresión alude a una amplia coalición que se oponía a Alejandro Janeo y que habría incluido a los fariseos pero que no puede ser identificada con ellos Algunos autores llegan a ver más numerosas referencias a los fariseos en los manuscritos de Qumrán, por ejemplo, "Efraín' utilizado como para aludir en clave a los fariseos, "los constructores del muro [o de la barrera]' (*bônê hahayıs, cf* CD 4,19, 8,12 18), o los anónimos oponentes a los que se refiere la llamada 'carta halaquica" (4QMMT) Esta interpretación fue propuesta por Schiffman en "The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sect", 35 49, esp 41 42 Su idea de que los qumranitas no eran esenios, sino saduceos ha encontrado impugnación –justa, a mi entender– en VanderKam, 'The People of the Dead Sea Scrolls Essenes o Sadducees?", 50-62 Para una formulación más reciente de la opinión de Schiffmann, *cf* su 'The Qumran Scrolls and Rabbinic Judaism", en Peter W Flint / James C VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years A Comprehensive Assesment,* 2 vols (Leiden Brill, 1999), II, 552-71, esp 559 n 24 "Los orígenes de Qumrán hay que buscarlos en un grupo de saduceos" En cualquier caso, yo albergo más dudas que muchos en lo tocante a identificar en los manuscritos del mar Muerto palabras en clave relativas específicamente a los fariseos, en esto coincido con Cohen, quien sugiere que el descifrado de las denominaciones simbólicas usadas en Qumrán "es mejor dejarlo para los criptoanalistas de la CIA" (*From the Maccabees to the Mishnah,* 153) Por eso no he incluido los manuscritos del mar Muerto entre las principales fuentes para el conocimiento de los fariseos junto con el NT, Josefo y la literatura rabínica primitiva

[176] Véase Neusner, ' Sander's Pharisees and Mine', 247-73, esp 258 Neusner señala que las noticias rabínicas sobre los duros enfrentamientos entre ambas casas contradicen la afirmación de Josefo de que los fariseos se distinguían de los saduceos por el afecto que se tenían unos a otros Sobre esto, véase Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* 87 89 Cuando se está ante tradiciones rabínicas conviene recordar lo que tienen de exageración y de construcción de leyendas Dudo mucho de que quienes antes del 70 seguían a Hillel y a Shammai se llegasen a matar entre ellos o a causar grave daño físico por disputas doctas sobre sutilezas de la Tora

[177] Aun cuando los evangelios de Mateo y Juan incluyen a los fariseos en el relato de la pasión, los sitúan en el mismo principio o final de la narración, *cf* Jn 18,3, Mt 27,62 Ni siquiera estas tradiciones secundarias, que no representan acontecimientos históricos, colocan nunca a los fariseos en la parte central de la narración el proceso y ejecución de Jesús

[178] Subrayo los fariseos *como grupo* Es posible que algunos escribas o funcionarios, e incluso algunos sacerdotes consejeros del sumo sacerdote, fueran fariseos –aunque nunca se ha hablado sobre esto–, pero no hay indicio de participación de los fariseos como grupo en el relato de la pasión propiamente dicho

29

Jesús en relación con grupos competidores judíos

Los saduceos

I. El problema de la identificación de los saduceos

A. *Introducción al problema*

Por diversas razones, nuestro intento de identificar a los saduceos va a ser menos complicado y tortuoso que nuestro estudio de los fariseos[1]. En primer lugar, mucho del trabajo inicial de desbroce, como el trazado de la cuadrícula histórica, la evaluación de las fuentes primarias y la interpretación de textos clave, ya ha sido realizado en el capítulo 28. Más específicamente, el examen de los pasajes fundamentales sobre los fariseos del NT, Josefo y la literatura rabínica ha llevado a mirar en esos mismos pasajes qué decían también sobre los saduceos. Aunque volveremos a presentar los resultados de tal examen, no hay necesidad de repetir aquí la exégesis detallada de todos los textos citados y escudriñados en el capítulo anterior[2].

La segunda razón por la que este estudio va a resultar menos complicado es que los datos sobre los saduceos son aún más escasos –y aún más tendenciosos– que los relativos a los fariseos[3]. La parcialidad en los textos sobre los saduceos es un problema especialmente grave, porque, a diferencia de lo que sucede con los fariseos, no existe material procedente de un autor contemporáneo suyo ni de alguien que simpatice con ellos.

Como hemos visto, no sucede así con los fariseos. En Pablo –y hay quien añadiría Josefo– tenemos un autor del siglo I que era además fariseo. En cualquier caso, Josefo dijo ser fariseo, y desde luego tenía conocimiento directo de algunos fariseos prominentes. Es cierto que su presentación de los fariseos en *La guerra judía* es casi totalmente negativa, pero,

al menos, en las *Antigüedades* incluye algunas declaraciones favorables a ellos. Además, en sus tres descripciones de los fariseos como una de las "escuelas de pensamiento" (αἱρεσεις) judías, Josefo trata de presentar el fariseísmo como una importante y venerable escuela filosófica perteneciente al judaísmo. En consecuencia, esas tres descripciones de los fariseos son más bien positivas, aunque no necesariamente siempre exactas.

Siglos después, las obras de la literatura rabínica –como cabría esperar– se muestran esencialmente favorables a los fariseos. Es revelador que en las disputas misnaicas entre los fariseos y los saduceos, que hemos estudiado en el capítulo 28, la Misná siempre se ponga del lado de los fariseos. Y, a medida que nos adentramos en la literatura rabínica más tardía, percibimos un creciente deseo de crear una línea de continuidad entre los fariseos y los rabinos.

Ni siquiera el NT, pese a su polémica contra los fariseos, carece de unos cuantos comentarios favorables a ellos. Vemos así que el evangelio de Juan, con toda su ambigüedad, en el fondo parece mostrar simpatía hacia el fariseo Nicodemo (Jn 3,1-15; 7,50-52; 19,38-42). En Hechos, Lucas convierte a los sumos sacerdotes en los enemigos implacables de los cristianos en Jerusalén, mientras que el fariseo Gamaliel insta a la tolerancia (5,34-39) y algunos fariseos en el sanedrín quieren al menos prestar atención a Pablo (23,6-10)[4].

En cambio, no hay en toda la literatura antigua ningún saduceo que hable individualmente, con voz propia; como tampoco hay en el siglo I ningún autor que ofrezca una imagen positiva del grupo[5]. Si los saduceos como colectividad produjeron escritos que reflejaban su punto de vista, tales textos no han llegado hasta nosotros[6]. En consecuencia, para describir a los saduceos debemos basarnos en nuestras tres fuentes principales (el NT, Josefo y la literatura rabínica), todas las cuales, en diversa medida, les son hostiles.

Cualquier intento de llegar a una descripción histórica fiable de los saduceos tropieza con especiales dificultades a la hora de seleccionar lo que los escritos rabínicos dicen sobre ellos. Como subraya Anthony Saldarini, si bien los "saduceos son mencionados un moderado número de veces en la literatura rabínica, las referencias se encuentran dispersas por varios tipos de literatura de distintos períodos"[7]. En las obras rabínicas posteriores, los saduceos pasan a ser de un modo creciente los adversarios estereotípicos del judaísmo rabínico; los textos no muestran gran interés por la identidad histórica de los saduceos en el siglo I, ni conocimiento de ella. La polémica se vuelve a veces tan agria en el Talmud babilónico que los saduceos ya no son vistos como verdaderos judíos, sino como herejes[8]. Para mayor complicación, formas variantes de un mismo relato sobre los sadu-

ceos aplican diferentes designaciones a sus adversarios (v. gr., los fariseos, los sabios o un vago "ellos").

Estas dificultades básicas se agravan todavía más por problemas de crítica textual en los manuscritos rabínicos. Como vimos en el capítulo 28, las referencias rabínicas a los fariseos resultan a veces dudosas, porque no siempre es posible saber con certeza cuándo la palabra hebrea *pĕrûšîn* significa "fariseos" y cuándo tiene el sentido de "ascetas", "separatistas" o "aberrantes religiosos". Allí, la dificultad consistía en lograr la traducción adecuada. En el caso de los saduceos, el problema es de carácter más radical: no siempre podemos estar seguros de que la palabra *ṣaddûqîn,* que ahora encontramos impresa en las obras rabínicas, figurase realmente en los manuscritos originales. Una censura cristiana posterior, o cierto temor judío a sufrirla, parece haber inducido a veces a los escribas judíos a sustituir con *ṣaddûqîn* un original *mînîm* ("herejes" o "aberrantes") o *gôyîm* ("gentiles"), palabras que podrían haber sido interpretadas como referentes a los judeocristianos o a los cristianos en general[9]. También parece haber habido en los manuscritos alguna confusión esporádica entre saduceos y samaritanos. Por eso no siempre es posible saber con seguridad si un determinado texto hablaba originariamente de los saduceos[10].

Además, está el problema de la oscura relación entre los saduceos y un grupo sacerdotal de Jerusalén conocido como los boetusianos[11]. Estos últimos no se encuentran nunca en el NT ni en Josefo; son mencionados tan sólo por la literatura rabínica, en algunas de cuyas partes (p. ej., la Tosefta) aparecen más a menudo que en otras (p. ej., la Misná). La ausencia de testimonios escritos sobre este grupo anteriores al siglo III debe infundirnos cautela. Hay que contar también con que, dentro de la literatura rabínica, una versión de una misma tradición menciona a los boetusianos, mientras que otra habla de los fariseos. A veces los dos grupos parecen idénticos, y a veces no. Cuando combinamos todos estos problemas especiales con el habitual de evaluar la fecha y la atribución de las tradiciones en la literatura rabínica, podemos apreciar la gran precaución de la que conviene hacer uso al utilizar las fuentes rabínicas en busca de conocimiento histórico sobre los saduceos del período anterior al año 70. En mi opinión –y de acuerdo con el procedimiento seguido en el capítulo 28– es preferible limitarse, por regla general, a los relativamente pocos casos donde la palabra *ṣaddûqîn* aparece claramente opuesta a *pĕrûšîn* en la Misná[12].

B. *Unas cuantas líneas claras en una imagen borrosa*

Juntando lo que hemos visto aquí y a lo largo del capítulo precedente, estamos en condiciones de señalar a continuación algunos rasgos de los

saduceos del período anterior al año 70. En este resumen se presentan primero los predicados sobre el grupo que la mayor parte de los especialistas considerarían como ciertos o muy probables y luego se pasa gradualmente a los tenidos por más hipotéticos.

1. *Existencia*

La existencia de los saduceos como grupo religioso-político activo en Judea por la época del cambio de era cuenta con el testimonio múltiple del NT, Josefo y la literatura rabínica. Como el hecho de la existencia no es cuestionado seriamente, y puesto que ya hemos visto los textos primordiales acerca de los saduceos en el capítulo 28, no nos detendremos a considerar este asunto. No obstante, conviene poner al lector sobre aviso de que el testimonio múltiple disponible para los saduceos no es tan sólido como el existente para los fariseos. Por ejemplo, dentro del NT, sólo se menciona a los saduceos en los sinópticos y en Hechos, e incluso relativamente pocas veces. Tanto es así que, en los sinópticos, sólo la perícopa concerniente a la disputa sobre la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27 parr.) pone directamente en el centro a los saduceos y su doctrina[13]. En Hechos se alude algo más, pero siempre de pasada y enfocándolos desde un ángulo negativo (4,1; 5,17; 23,6-8).

2. *Breve historia de los saduceos*[14]

Pese a la escasez de referencias, es posible trazar en sus líneas esenciales la historia de los saduceos. Josefo es el primero que los menciona. Lo hace en una de sus descripciones de las tres escuelas de pensamiento (*Ant.* 13.5.9 §171-72), al narrar el reinado del asmoneo Jonatán (160-143 a. C.). No hay noticia de ellos en la relación del reinado subsiguiente, el de su hermano Simón (143-134). Aunque Juan Hircano I (134-104), el hijo de Simón, favoreció en un principio a los fariseos, los saduceos lograron ganarlo para su causa (*Ant.* 13.10.5 §288-96). Se supone –porque Josefo no lo dice de modo explícito– que quienes seguidamente ocuparon el trono, Aristóbulo I (104-103) y Alejandro Janeo (103-76), continuaron apoyando a los saduceos y recibiendo apoyo de ellos (sólo en un sentido tan limitado se podría calificar a estos tres monarcas asmoneos de sumos sacerdotes saduceos)[15]. Así pues, parece razonable pensar que, durante la dinastía asmonea, los saduceos gozaron ininterrumpidamente de poder a lo largo de digamos medio siglo.

La llegada de Salomé Alejandra al trono (76-79) y su apoyo a los fariseos anunció la decadencia e incluso la persecución de los saduceos por

sus vengativos rivales, los fariseos (*G.J.* 1.5.1-3 §107-14; *Ant.* 13.15.5-13.16.6 §410-32). No se sabe con certeza quién sostuvo a los saduceos tras la muerte de la reina, ni cómo les fue durante el caótico período marcado por las luchas entre los dos hijos de Salomé Alejandra, Hircano II y Aristóbulo II (más el hijo de éste, Antígono). Un agitado intervalo que llegó a su fin cuando, con ayuda de Roma, Herodes el Grande subió al trono en 37. a. C. Durante su reinado, Herodes nombró sumos sacerdotes a varios miembros de familias oriundas de Babilonia y Egipto: una política probablemente dirigida a marginar la estirpe real y sacerdotal de los asmoneos y quizá también a los aristócratas saduceos. Creó así una nueva elite de familias vinculadas al sumo sacerdocio, pero no a los asmoneos, y que dependía sólo de su favor[16]. Ciertamente, durante la autocracia de Herodes, entre las aspiraciones de los saduceos no podía figurar la recuperación del poder que habían tenido con Hircano I y perdido con Salomé Alejandra. Aunque hay algún indicio de influencia indirecta de los fariseos en la corte de Herodes, no conocemos nada similar con respecto a los saduceos.

Al parecer, la suerte de los saduceos mejoró con la instauración del gobierno directo de Roma en Judea[17]. En tiempos del prefecto (más tarde procurador) romano, el sumo sacerdote tenía cierto poder de gobierno en lo relativo a los asuntos corrientes de los judíos en Jerusalén y Judea, a condición de que mantuviese el orden público y garantizase una recaudación regular de impuestos para Roma. Como ayuda para ejercer sus funciones, el sumo sacerdote se servía en primer lugar de la aristocracia sacerdotal y laica de la que estaba rodeado en Jerusalén; en otras palabras, de una minoría selecta que (luego lo veremos) estaba compuesta en gran medida, aunque no totalmente, por saduceos[18].

Así pues, el gobierno directo de Roma supuso para los saduceos la recuperación de al menos parte del poder que habían poseído en tiempos de Hircano I. Concretamente, Josefo identifica como saduceo a un sumo sacerdote del período romano (Anano el Joven, que ocupó tan alto puesto el año 62 d. C.). Como expondré más adelante, también otros sumos sacerdotes de esa época eran probablemente saduceos. Resulta significativo que ningún sumo sacerdote ejerciente durante el gobierno directo de Roma figure como fariseo, aunque algunos sacerdotes jerosolimitanos lo eran[19]. El hecho de que, como grupo organizado, los saduceos no sobreviviesen a la destrucción de Jerusalén en 70 d. C. indica que la mayor parte de ellos permanecieron en la ciudad, luchando con otras facciones judías, así como contra los romanos hasta el fin. La guerra de aniquilación mutua que se libraba en Jerusalén, así como las armas de los romanos, acabaron con una buena parte de la aristocracia saducea, tanto sacerdotal como laica, con lo que el grupo dejó de existir como fuerza política efectiva[20].

3. *Nivel socioeconómico y político*

Gracias al testimonio directo de Josefo, apoyado indirectamente por el NT y la literatura rabínica, disponemos de unos cuantos datos sobre el nivel socioeconómico y político de los saduceos, lo que a su vez nos ayuda a trazar un poco más claramente su perfil histórico. Según Josefo (*Ant.* 13.10.6 §298; 18.1.4 §16), "los saduceos, por un lado, eran poco numerosos y carecían de seguidores entre el pueblo llano, mientras que por otro lado contaban con 'la confianza de los ricos solamente' y eran los hombres 'más destacados' o 'dirigentes' (τους... πρῶτους) entre los judíos". Esta combinación de riqueza, prominencia y liderazgo tiene poco de sorprendente. En la sociedad judía de la época, la prominencia social se fundaba principalmente en la riqueza (representada sobre todo por la posesión de tierras) y en el poder o influencia de carácter político, a menudo acompañado todo ello de un linaje distinguido. Éstos solían ser los atributos de la aristocracia.

Durante el gobierno directo de Roma, entre los judíos más prominentes de Judea habrían figurado, naturalmente, los sumos sacerdotes (actual y anteriores), incluidas las correspondientes familias[21]. En la época de los gobernadores romanos, el sumo sacerdote, con ayuda de su familia y asociados, dirigía los asuntos ordinarios de sus conciudadanos. No sólo gozaba de poder religioso sobre el templo y político sobre los judíos de Judea, sino que además poseía una gran riqueza en bienes raíces y la dignidad especial que en las sociedades antiguas derivaba de una cuidada genealogía que se remontase a tiempos antiguos: una condición importante para ser sumo sacerdote. De hecho, como veremos, nuestras fuentes conectan a los saduceos, en varios puntos de su historia, con el sumo sacerdote y su entorno. Así como él recibía apoyo de los saduceos, éstos eran apoyados por él.

La lista de hombres prominentes y ricos de Judea habría incluido a los aristócratas laicos y sacerdotes[22]. También ellos formarían parte de esa minoría de ciudadanos ricos e importantes integrados en el grupo de los saduceos. Dada esta concentración de aristócratas en el partido saduceo, más las conexiones con al menos algunos sumos sacerdotes, no debemos sorprendernos de que noticias históricamente fiables procedentes de nuestras tres fuentes principales suelan situar a los saduceos en Jerusalén y sus alrededores.

La más probable etimología del nombre "saduceo" indica que el partido de los saduceos, aun incluyendo aristócratas laicos, estaba enraizado sobre todo en rancias familias de sumos sacerdotes y sus amistades. La voz

hebrea *ṣaddûqîn* deriva muy probablemente del nombre Sadoc (en hebreo, *ṣādôq*), el sacerdote de Jerusalén que sirvió a los reyes David y Salomón[23]. Los sacerdotes de Jerusalén que se presentaban como descendientes de Sadoc, basando en él sus pretensiones de legitimidad y autoridad, son llamados "hijos de Sadoc" (*benêṣādôq*) en diversos pasajes del AT y de la literatura intertestamentaria[24].

Esos hijos de Sadoc parecen haber controlado el templo de Jerusalén y el sumo sacerdocio desde los tiempos de la reconstrucción del templo (*ca.* 520-515 a. C.) después del destierro babilónico hasta el desbarajuste y la rebelión resultantes de la política de helenización puesta en marcha por Antíoco IV (reinante en 175-164 a. C.). La victoria de los asmoneos y su posterior apropiación del sumo sacerdocio supuso que se invistiese de la más alta dignidad sacerdotal una familia que no decía descender de Sadoc. Aunque algunos hijos de Sadoc habían quedado desacreditados por su asociación con la política helenizadora de Antíoco IV, y aunque otros habían muerto en la guerra encendida por la crisis derivada de esa política, algunos fieles hijos de Sadoc sobrevivieron a la guerra con su honor intacto. Pero ahora se veían desplazados de la cima del poder religioso (y político) –el sumo sacerdocio– por los asmoneos.

Aquí podríamos tener la explicación de por qué los hijos de Sadoc, junto con sus seguidores sacerdotes y laicos, se convirtieron entonces en el partido de los saduceos. Éstos se consideraban representantes o defensores de los sadoquitas, el linaje de los legítimos sumos sacerdotes, contra los usurpadores asmoneos[25]. Quizá ello también explique por qué, cuando encontramos por primera vez a los fariseos y los saduceos enfrentados en lucha por el poder en tiempos de Juan Hircano I, el monarca asmoneo empieza su reinado apoyándose en los fariseos. Los saduceos –los sacerdotes aristócratas de vieja estirpe que se consideraban descendientes de Sadoc, junto con los aristócratas laicos de vieja estirpe que los sostenían– parecían formar la oposición.

A su debido tiempo, los saduceos debieron de pensar que era preferible tener un poder limitado con un sumo sacerdote no sadoquita a no tener poder alguno[26]. Como hemos visto, los saduceos lograron apartar a Hircano de los fariseos y atraerlo a su propio partido, que, aunque centrado en los sacerdotes sadoquitas tradicionales, también incluía en su seno aristócratas laicos. Ellos formaban en Jerusalén la red de "amiguetes" influyentes, mientras que los asmoneos eran vistos como unos arribistas. Quizá esto explique en parte la buena disposición de algunos asmoneos a aliarse con los saduceos: el apoyo de los sacerdotes sadoquitas y sus seguidores podía dar al sumo sacerdote asmoneo una pátina de legitimidad, en

tanto que los saduceos podían recuperar algo de poder. Un cambalache, a la postre.

En resumen, pues, debemos considerar a los saduceos como un movimiento religioso y un partido político, compuesto en su mayor parte por rancios aristócratas sacerdotes y laicos, centrados en Jerusalén, en su templo y en el sumo sacerdocio[27]. Por eso, Josefo parece estar en lo cierto al afirmar que los saduceos no constituían un grupo muy numeroso. En el mundo mediterráneo antiguo, las aristocracias tradicionales estaban siempre compuestas por un número relativamente reducido de personas situadas cerca del vértice o en el vértice mismo de la pirámide política, económica y social.

A diferencia de los fariseos, los saduceos no tenían gran influencia entre las masas. Esto podía deberse en parte al hecho de que, al menos durante el gobierno romano directo, los saduceos estaban acostumbrados a dictar órdenes respaldadas por el poder policial, por lo cual no se sentían muy impelidos a recurrir principalmente a la persuasión moral, al ejemplo de la propia vida y al exacto conocimiento de las Escrituras, como hacían los fariseos. Obviamente, en ese distanciamiento también tuvo que ver la habitual tensión existente en las antiguas sociedades mediterráneas entre el pueblo llano y la minoría rica y poderosa.

Sin embargo, al describir a los saduceos debemos evitar las identificaciones simplistas. Como hemos visto, no todos los saduceos eran sacerdotes, ni todos los sacerdotes eran saduceos. Al igual que no todos los aristócratas eran saduceos. Así, del mismo modo que Josefo menciona a un fariseo que era sacerdote (Jozar, un miembro de la delegación enviada a relevar a Josefo del mando en Galilea), también habla de un fariseo de Jerusalén muy prominente aunque no era sacerdote (Simón I, hijo de Gamaliel I)[28]. Como, por otra parte, en las antiguas sociedades mediterráneas los aristócratas tenían servidores y protegidos, entre el laicado judío jerosolimitano podría haber habido algunos saduceos que no fueran nobles ni ricos[29]. Similarmente, algunos miembros del "bajo clero", carentes de riqueza y poder político, podrían haber seguido el camino de la aristocracia sacerdotal haciéndose saduceos.

En suma, si bien hay que pensar en los saduceos como un grupo constituido principalmente por la nobleza sacerdotal y laica, conviene recordar que la realidad política y religiosa en la Palestina del siglo I fue acaso más complicada de lo que hoy puede parecer. Quizá un grupo reducido de gente del pueblo, sobre todo algunos residentes en Jerusalén dedicados con entusiasmo a la piedad en el templo y a la exaltación del templo-Estado, podrían haberse contado también entre los saduceos. Pero habrían sido la excepción, no la regla.

4. *Los saduceos y el sumo sacerdocio*

Cuando abordamos la cuestión de si los sumos sacerdotes eran siempre, generalmente o sólo de manera ocasional saduceos durante el período de gobierno directo de Roma, entramos en un terreno mucho más especulativo, porque las fuentes guardan silencio a este respecto. De hecho, sólo indican explícitamente el partido al que pertenecieron unos cuantos sumos sacerdotes durante el gobierno asmoneo, herodiano y romano. Además, pocos saduceos pueden ser identificados individualmente por su nombre (problema que, como hemos visto, existe también en el caso de los fariseos).

Aun así, hay algunos datos bastante seguros. En cierto momento, entre finales del siglo II y comienzos del siglo I a. C., Juan Hircano I dejó el bando de los fariseos para favorecer al de los saduceos, partido que probablemente continuaron apoyando sus sucesores Aristóbulo I y Alejandro Janeo. Más problemático se presenta el determinar si estos tres sumos sacerdotes (y monarcas) eran saduceos o simplemente sostenían a los fariseos y eran sostenidos por ellos. Algunos críticos afirman que, en la lucha entre Hircano II y Aristóbulo II, éstos fueron apoyados, respectivamente, por los fariseos y los saduceos, pero las noticias históricas sobre ese período de guerra civil son tan nebulosas que resulta difícil llegar a una conclusión definitiva.

No fiándose de asmoneos, saduceos y fariseos –no fiándose, en realidad, de ninguno de los grupos judíos anteriormente en el poder–, Herodes el Grande nombró algunos sumos sacerdotes cuyas familias procedían de Babilonia y Egipto. Con esta política quería asegurarse de que los sumos sacerdotes dependieran solamente de él. Durante el gobierno romano directo, el único sumo sacerdote del que se especifica la afiliación a un partido es Anano II (también llamado Anano el hijo de Anano, o Anano el joven). Josefo presenta claramente a este Anano como fariseo (*Ant.* 20.9.1 §197-203). Aunque Anano II desempeñó las funciones de sumo sacerdote sólo tres meses (en el año 62 d. C.), es una figura de gran importancia para nuestro conocimiento de los saduceos, porque era el hijo de Anano I (por otro nombre, Anano el Viejo), llamado Anás por los cristianos, personaje que aparece brevemente en Lc 3,2; Jn 18,13.24, y Hch 4,6. De él ha quedado recuerdo no tanto por ser el padre de varios sumos sacerdotes como por tener como yerno a José Caifás, el sumo sacerdote en el momento del arresto y crucifixión de Jesús.

La imagen que nos ofrecen de Anás los evangelios, Hechos y Josefo (*Ant.* 20.9.1 §198) es la de un poderoso manipulador dentro del ámbito político, pese a que en 15 d. C. había dejado de ser sumo sacerdote [30].

Probablemente tuvo que ver en la elección de Anano II (así como de otros miembros de su familia) al sumo sacerdocio. Pues bien, si Anano II era saduceo hay muchas probabilidades de que Anas, quien "movía los hilos" por detrás de la escena, también lo fuera. Cuesta imaginar que este *decano* de una influyente y prestigiosa familia no marcara de algún modo la pauta a sus hijos, que habían necesitado su ayuda para sucederle.

De esta conclusión, a su vez, se desprenden consecuencias importantes. Porque Josefo (*Ant.* 18.2.1-2 §26-34; 20.9.1 §197-98) nos dice que, aunque Anás fue depuesto por el prefecto romano Valerio Grato el año 15 d. C., tuvo la gran suerte de ver a cinco de sus hijos y a un yerno llegar a sumos sacerdotes. Según Josefo, los cinco hijos de Anás que ocuparon tan alto cargo eran Eleazar (16-17 d. C.), Jonatán (37 d. C), Teófilo (37-41 d. C.), Matías (43 d. C.[?]) y Anano II 62 d. C.)[31]. Las referencias al yerno las ofrece Josefo en *Ant.* 18.2.2 §35 y 18.4.3 §95; por su parte, el NT menciona a José Caifás en Mt 26,3.57; Lc 3,2; Jn 11,49; 18,13-14.24.28, y Hch 4,6, aunque sólo Jn 18,13 declara que Anás era su suegro[32]. Ciertamente, esto no deja de ser una larga argumentación en cadena, pero, si podemos concluir que Anano I era saduceo y constituyó una de las principales razones por las que sus hijos (uno de ellos conocido como saduceo) y su yerno fueron elegidos sumos sacerdotes, entonces resulta bastante probable que, desde Anano I hasta Anano II, siete sumos sacerdotes fueran saduceos durante el gobierno directo de Roma.

Pues bien, si por un lado tenemos en cuenta que Roma gobernó directamente en Judea durante sesenta años (6-66 d. C.) y, por otro, sumamos el tiempo que los siete sumos sacerdotes saduceos ocuparon el cargo (unos 34 años), veremos que durante más de la mitad del período de gobierno directo seguramente hubo un saduceo como sumo sacerdote[33].

Si hemos de dar crédito a ciertas declaraciones recogidas en los Hechos de los Apóstoles, la tesis de la orientación saducea de la casa de Anás recibe apoyo adicional[34]. Al narrar el primer enfrentamiento de los apóstoles con los sumos sacerdotes en Hechos, Lucas presenta a Anás y Caifás en conexión con el círculo de los saduceos. En Hch 4,1-2, "los sacerdotes, el capitán del templo y los saduceos" están molestos porque Pedro y Juan predican que, en el caso específico de Jesús, la resurrección se ha hecho ya realidad[35]. En consecuencia, arrestan a los apóstoles y los retienen para juzgarlos.

Al día siguiente se reúnen quienes van a celebrar el juicio. Según 4,6, entre ellos figuran "Anás, el sumo sacerdote, y Caifás, Juan, Alejandro y todos los que pertenecían al linaje de los sumos sacerdotes". Como sucede a menudo, Lucas se confunde en los pormenores, pero, en líneas generales, probablemente coincide con la realidad. Nótese, por ejemplo, que es

Anás, no Caifás, el designado como sumo sacerdote, lo cual constituye quizá un vago recuerdo de que era Anás el que verdaderamente dirigía el clan y tenía el poder, sin que importase quién de la familia ocupaba el cargo de sumo sacerdote en un determinado momento (*cf.* Lc 3,2).

A pesar de su confusión sobre este detalle concreto, Lucas parece haber realizado una descripción bastante exacta: los sacerdotes jerosolimitanos que desempeñan altas funciones en el templo y tienen poder para arrestar a otros judíos son presentados en compañía de los saduceos (v. 1). De todos los miembros del grupo oficial del v. 1 se dice que están molestos porque Pedro y Juan hablan de resurrección de entre los muertos (v. 2), una reacción que cabría esperar de unas autoridades del templo con tendencias saduceas. Luego, en el v. 6, al menos algunas de esas autoridades a las que se alude globalmente en el v. 1 son especificadas: unos cuantos nombres entre los que tiene poco de sorprendente encontrar los de Anás, Caifás y Juan (¿acaso otra forma de "Jonatán", como se llamaba uno de los hijos de Anás?)[36]. Aunque estos sacerdotes no son designados explícitamente como saduceos en el versículo en cuestión, el sentido general de la narración en 4,1-6 insinúa al menos que estaban vinculados de algún modo con ese grupo. Sin embargo, Lucas no es tan claro como podría haber sido. Las palabras de 4,1 permiten entender también que los sacerdotes y los saduceos eran simplemente dos grupos distintos que en tal contingencia concreta actuaban unidos contra los apóstoles.

Lucas arroja algo más de luz en Hch 5,17. Allí comienza con el relato del segundo juicio, esta vez concerniente a todos los apóstoles. En 5,17 se nos dice: "Alzándose, el sumo sacerdote y todos los que con él estaban, el partido de los saduceos, se llenaron de envidia". Aunque a primera vista este versículo parece de interpretación bastante fácil, encierra un problema gramatical. Naturalmente, el que lleva la batuta es el sumo sacerdote, pero conviene recordar que, a la luz de 4,6, Lucas puede estar pensando en Anás y no en Caifás[37]. "Todos los que con él estaban" es un modo de referirse en general a todos sus partidarios. El problema gramatical llega con la frase que sigue de inmediato y que dice literalmente: "El siendo partido de los saduceos [ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων]"[38]. Quizá la mejor manera de entender la frase es en aposición a la anterior: "El sumo sacerdote y todos los que con él estaban, *es decir,* el partido de los saduceos". Con ello ganan también en precisión las declaraciones de Hch 4,1-6: las personas del entorno del sumo sacerdote son identificadas con el partido de los saduceos. Considerada dentro del contexto, esta declaración implica que Anás (o, menos probablemente, Caifás) es un saduceo[39]. Por tanto, aunque Hch 4,1-6 y 5,17 no ofrecen ninguna nueva información sobre Anás y su casa, confirman la tendencia saducea de su entorno, peculiaridad que ya hemos deducido por otros medios[40].

Este somero examen de sumos sacerdotes en el cargo durante el gobierno directo de Roma y de los que hay la certeza, probabilidad o posibilidad de que fueran saduceos nos lleva a subrayar un contraste muy significativo: no se conoce ningún sumo sacerdote de esa misma época que fuera fariseo. De hecho, es revelador cómo describe Josefo a los cuatro miembros de la delegación enviada por las autoridades de Jerusalén para relevarle a él mismo del mando en Galilea (*Vida* 39 §197): "Por un lado, dos de ellos, Jonatán y Ananías, pertenecían al pueblo llano y a la escuela farisaica; por otro lado, el tercero, Jozar, era de estirpe sacerdotal y también fariseo; pero Simón, el más joven del grupo, era de una familia de sumos sacerdotes". Nótese que después de mencionar el partido de los otros tres miembros de la delegación, Josefo no cree necesario declarar explícitamente si Simón era o no fariseo. Tal vez Josefo diera por descontado que, mencionando que su familia era de sumos sacerdotes, quedaba excluida la posibilidad de que Simón fuera fariseo.

En cualquier caso, dado que, en tiempos del prefecto o procurador romano, el sumo sacerdote tenía que ejercer sus funciones por medio de los otros aristócratas sacerdotes y laicos jerosolimitanos o en cooperación con ellos, sus creencias o tendencias personales quizá no eran el factor más importante a la hora de tomar decisiones políticas. Desde un punto de vista práctico, tenía que trabajar con la aristocracia –en gran parte, pero no totalmente– saducea si quería que su gobierno fuera eficaz.

5. *Hălākâ*

Por lo que respecta a las creencias y prácticas saduceas tenemos una información deficiente. Conviene recordar que, como en el caso de los fariseos, al tratar sobre los saduceos hablamos de un grupo que existió durante doscientos años en una sociedad palestina que estaba experimentando grandes cambios durante la época del cambio de era. Sin duda, los fariseos crecieron y se transformaron junto con la sociedad en la que estaban insertos. Pero todo lo que tenemos son descripciones planas, estáticas de sus creencias y prácticas, sin sentido histórico de su evolución y mutaciones. Hecha esta advertencia, procedamos a recapitular lo que quedó dicho sobre las reglas y prácticas legales de los saduceos en el cap. 28:

a) Los saduceos rechazaban la pretensión de los fariseos de haber heredado "tradiciones de los padres [o antepasados]" que no figuraban en la ley mosaica escrita pero que, a pesar de ello, concernían a todos los israelitas. A esta postura básica se ha dado frecuentemente una interpretación más amplia, según la cual los saduceos habrían sido unos conservadores

"cuadriculados" que aceptaban solamente el sentido literal de la Escritura y rechazaban todas las tradiciones, opiniones y dictámenes de carácter legal (*hălākôt*) que no figuraban en ella como tales. Algunos autores, desde Padres de la Iglesia como Orígenes y Jerónimo en adelante, han forzado todavía más la postura original al afirmar que los saduceos aceptaban como Escritura canónica sólo el Pentateuco, rechazando las otras dos partes del canon –los Profetas y los Escritos– aceptadas por los fariseos[41]. Esta última afirmación es simplemente anacrónica, puesto que no se puede hablar de un canon de las Escrituras judías claramente definido y definitivamente cerrado en el período anterior al año 70. Como tampoco hay indicio alguno de que, en principio, los saduceos rechazasen la mayor parte de los libros que acabaron incorporándose al canon judío como parte de los Profetas y los Escritos.

Puede ser que los saduceos exaltasen tanto los cinco libros de Moisés que ningún otro escrito, por sagrado y venerado que fuese, alcanzase para ellos tan elevado nivel de autoridad. Pero esta conjetura equipara a los saduceos con el rabinismo clásico posterior. Desde la Misná hasta el Talmud babilónico, la literatura rabínica, escrita en un tiempo en el que el canon tripartito Torá-Profetas-Escritos estaba firmemente establecido, a veces ofrece indicios de distinciones efectuadas dentro del canon que preconizan la primacía del Pentateuco[42].

En cuanto a la visión de los saduceos como unos "cuadriculados" que tomaban los textos al pie de la letra y rechazaban toda tradición no incluida claramente en la Torá, tanto el sentido común como la Misná argumentan en contra de esa idea[43]. Simplemente desde un punto de vista práctico, no era posible tal literalidad. Por ejemplo, las instrucciones que ofrece el Pentateuco para la celebración de la liturgia por el sumo sacerdote y los otros sacerdotes son de carácter muy general, aparte de que el Pentateuco habla del tabernáculo (o tienda del Encuentro) instalado en el desierto, no del magnífico templo reconstruido por Herodes el Grande en Jerusalén. En consecuencia, para que pudiera tener lugar la liturgia diaria en el templo de Jerusalén, por no hablar de los complicados ritos de las grandes fiestas, los sacerdotes tendrían que haber desarrollado, transmitido y practicado toda clase de rúbricas (i. e., normas litúrgicas) tradicionales no escritas en la Torá. Como todo conocimiento profesional en el Próximo Oriente antiguo, el de oficiar ritos sagrados pasaría de padre a hijo, en buena medida mediante la observación e imitación por éste de lo que hacía el padre. Así pues, al menos los saduceos que eran sacerdotes oficiantes (y con más razón el sumo sacerdote) tenían de hecho sus propias "tradiciones de los padres", que guiaban su manera de celebrar las funciones religiosas.

Lo mismo se puede decir del calendario litúrgico por el que se regía el templo. El Pentateuco no dicta los pormenores del año litúrgico. Parece probable que, durante el período del Segundo Templo, los sacerdotes de Jerusalén utilizaron un calendario solar de 364 días, del que han quedado huellas en *1 Henoc,* en *Jubileos* y en la literatura de Qumrán [44]. Varios grupos sectarios, especialmente los esenios, se siguieron guiando tenazmente por el calendario solar aun después de que los sacerdotes de Jerusalén adoptaron un calendario (solar-)lunar en algún momento de la primera mitad del siglo II a. C. Por supuesto, los primeros saduceos eran conscientes de ese cambio y de que no estaba claramente fundado en el Pentateuco; un cambio que probablemente contribuyó a provocar el cisma de los qumranitas, quienes no dejaron de protestar contra él. Los saduceos, sin embargo, lo siguieron sin titubeos, lo cual constituye un buen ejemplo de que no tenían inconveniente en aceptar las tradiciones especiales del templo de Jerusalén aun cuando, como en este caso, fueran relativamente nuevas y no figurasen en la Torá escrita. De hecho, aunque de forma indirecta, también Josefo atestigua la existencia de tradiciones saduceas especiales. Incluso en su exagerada referencia de que los saduceos, quisiéranlo o no, tenían que atenerse a normas farisaicas cuando pasaban a ocupar cualquier cargo (*Ant.* 18.1.4 §17), Josefo da a entender que también los saduceos tenían reglas, a las que, cuando desempeñaban funciones oficiales, supuestamente debían renunciar en favor de las que imponían los fariseos.

La literatura rabínica posterior ofrece también noticias –algunas obviamente legendarias– sobre sumos sacerdotes saduceos que adoptan la práctica litúrgica farisaica o que insisten en mantener la propia. La referencia de este tipo más famosa y mejor atestiguada concierne a una disputa sobre cuándo y dónde debía el sumo sacerdote empezar a quemar incienso cuando entraba en el santo de los santos, llegada la fiesta del Yom Kippur [45]. Aunque las anécdotas particulares narradas por los rabinos podrían no ser históricas, el conjunto de los escritos rabínicos, al igual que Josefo, parece haber conservado el recuerdo de que los saduceos tenían sus propias tradiciones litúrgicas, divergentes de las que observaban los fariseos. Un dato interesante es que la disputa sobre la quema de incienso en el Yom Kippur (como la disputa sobre la quema de la novilla roja) parece dar por supuesto que los sumos sacerdotes son saduceos (o boetusianos).

b) Aun dejando a un lado las rúbricas para liturgia del templo, aspecto en el que se podría esperar que los sacerdotes saduceos hubieran desarrollado sus propias tradiciones litúrgicas, la Misná indica que los saduceos, sacerdotes o no, defendían determinadas disposiciones y opiniones legales concernientes a la conducta humana (*hălākôt*) que no figuran como tales en la ley mosaica escrita. Como hemos visto al tratar sobre los fari-

seos en el capítulo 28, el ejemplo más fiable de *hălākôt* saduceas se encuentra en las disputas entre fariseos y saduceos recogidas en *m. Yad.* 4,6-8. De esas disputas podemos reunir las *hălākôt* siguientes:

1) En *m. Yad.* 4,6, los saduceos rechazan la opinión (¿relativamente nueva?) de los fariseos de que los rollos de la Escritura hacen impuras las manos que los tocan. En cambio, se muestran de acuerdo con la idea comúnmente aceptada de que los huesos de los seres humanos comunican impureza, mientras que los de los animales no. Así pues, una *hălākâ* sobre pureza está en el centro de la disputa, donde los saduceos se muestran menos rigurosos y exigentes que los fariseos, aunque quizá menos sensibles a innovaciones recientes.

2) En *m. Yad.* 4,7, los saduceos sostienen que un chorro continuo de líquido que fluya de un recipiente puro a uno impuro vuelve impuro el primer recipiente y su contenido. Nuevamente nos encontramos ante una *hălākâ* saducea sobre pureza, y esta vez los saduceos parecen más rigurosos que los fariseos, que no creen que el segundo recipiente vuelva impuro el primero.

3) Por otro lado, en la disputa de *m. Yad.* 4,7, los fariseos acusan a los saduceos de declarar que es pura una corriente de agua que fluya desde un cementerio. La postura de los fariseos no queda explícita en este caso, pero la opinión de los saduceos al respecto parece más indulgente que rigurosa. Comoquiera que sea, estos tres ejemplos demuestran que los saduceos tenían *hălākôt* sobre cuestiones menores de pureza[46].

4) En *m. Yad.* 4,7, al contrario de los fariseos, los saduceos afirman que así como una persona es responsable de los daños causados por su buey o su asno, también es responsable de los producidos por su esclavo. Basándose en la responsabilidad personal, los fariseos sostienen que el amo ha de responder de los daños causados por sus animales, pero no de los resultantes de la acción de su esclavo.

Hay que señalar tres puntos importantes sobre la postura de los fariseos en esta discusión en torno a cuestiones de pureza. Primero: su *hălākâ* se extiende en este caso fuera de las leyes sobre pureza hasta el derecho civil[47]. Segundo: los saduceos adoptan un punto de vista más riguroso en cuanto a la dilucidación de responsabilidades por daños. Esto es coherente con la declaración de Josefo de que, en cuestiones judiciales, los saduceos tendían a mostrarse rigurosos, mientras que los fariseos eran más propensos a la indulgencia[48]. Tercero: cabe preguntarse si, por otro lado, este ejemplo concuerda del todo con la clara distinción que establece Josefo entre los saduceos, que negaban el poder del destino en la vida de los hombres y hacían hincapié en la responsabilidad de los seres humanos por sus

actos, y los fariseos, que se esforzaban por afirmar el papel preponderante del destino admitiendo a la vez, en limitada medida, la libertad humana. En este ejemplo misnaico de responsabilidad por daños, los fariseos son los que basan su argumento simplemente en el principio de la libertad y responsabilidad de cada ser humano, aunque se trate de un esclavo, mientras que los saduceos no tienen en cuenta este factor en su postura legal.

5) Como hemos visto, hay un problema de crítica textual en *m. Yad.* 4,8, donde los fariseos discuten con un saduceo o un *mîn* (especie de hereje judío). Si pensamos que la forma original de este pasaje de la Misná se refería a un saduceo, entonces el texto en cuestión muestra que los saduceos tenían su propia manera de redactar un documento de concesión de divorcio (*gēṭ*) y que, obviamente, esa manera difería de la de los fariseos. Aquí, la *hălākâ* de los saduceos concierne a las leyes que regulan el matrimonio y el divorcio.

c) Aparte de estos pasajes clave del tratado misnaico *Yadayim,* ciertas tradiciones dispersas podrían conservar alguna auténtica *hălākâ* saducea anterior al año 70 d. C. Por ejemplo, es posible que, en principio, los saduceos rechazasen el *'erûb,* una ficción legal que habían creado los fariseos para mitigar las restricciones de movimiento impuestas por las leyes sabáticas. El *'erûb* era un medio legal de "fundir" o unir casas contiguas. Con ello se extendían los límites de una casa, lo que permitía un mayor movimiento y también el acarreo de ciertos objetos por calles o callejones en sábado. En *m. Erub.* 6,1 se habla vagamente de "un gentil o alguien que no reconoce el *'erûb*". Algunos autores ven aquí una velada alusión a un saduceo[49]. Más claro a este respecto es *m. Erub.* 6,2, donde Gamaliel II recuerda cómo su padre, Simeón I (un saduceo anterior al año 70), le ordenó que se apresurase a colocar cacharros en un callejón que compartía con un saduceo. Esto permitiría a Simeón establecer un *'erûb.* Pero si el saduceo, que no reconocía la institución del *'erûb,* se le adelantaba y ponía en el callejón sus propios recipientes, impedía el establecimiento del *'erûb* farisaico. En este caso, pues, los fariseos tendían a paliar mediante el *'erûb* el rigor de los preceptos sabáticos, mientras que los saduceos quedaban como rigoristas[50].

d) Sin embargo, el estereotipo de que los saduceos eran rigoristas, al menos en cuestiones de derecho penal, queda puesto en tela de juicio en una tradición de *m. Makk.* 1,6[51]. El problema tratado en este pasaje de la Misná es el castigo adecuado para los testigos falsos en un caso que conlleva pena de muerte. ¿En qué circunstancias deben ser castigados con la pena de muerte los testigos mismos si se descubre su falsedad? Los saduceos sostienen que los testigos falsos deben ser ejecutados sólo si la persona acusada falsamente ha sido ya ejecutada, e invocan para ello el princi-

pio de la Torá contenido en Dt 19,21: "Vida por vida" [52]. Si aún no se ha dado muerte al acusado, no se debe ejecutar a los testigos falsos.

En el otro lado del debate se encuentran "los sabios" (*ḥăkāmîm*), que no deben ser identificados automáticamente con los fariseos [53]. A la cita de Dt 19,21, los sabios oponen Dt 19,19: "Entonces harás con él [el testigo falso] lo mismo que él *pretendía* hacer con tu hermano [el acusado]". Los sabios subrayan que el testigo falso es merecedor de la pena de muerte, aunque sólo *pretendía* que su hermano fuera ejecutado y no había visto su pretensión realizada, al ser descubierto su falso testimonio después de haber sido condenado a muerte su "hermano" pero antes de que la pena se cumpliera. En otras palabras, puesto que Dt 19,19 declara que el daño que el testigo falso *pretendía* infligir a otro debe recibirlo él mismo, los sabios afirman que al testigo falso se le ha de dar muerte aunque su falso testimonio haya sido descubierto antes de la ejecución del acusado. Al mismo tiempo, los sabios dicen sostener el principio de "vida por vida" argumentando que, una vez que el acusado ha sido condenado a la última pena, es como si ya fuera un hombre muerto.

Así pues, se puede decir que, en toda esta cuestión, los sabios, como los saduceos, se ciñen a la letra de la ley. Lo que ocurre es que ponen el énfasis en una "letra" diferente, es decir, en otro versículo del mismo pasaje del Deuteronomio. Los sabios se aferran al versículo (Dt 19,19) que justifica la respuesta más severa a la pregunta de cómo se debe castigar a un testigo falso, mientras que los saduceos hacen hincapié en el versículo (Dt 19,21) que permite una respuesta más indulgente.

Se podrían ofrecer otros ejemplos de disputas entre saduceos y fariseos –o saduceos y sabios– en torno a alguna *hălākâ,* pero la cuestión principal ya ha quedado clara. Aunque los saduceos tenían sus propias *hălākôt,* no parece que las diversas disposiciones y opiniones que ellos seguían formasen un conjunto íntegro y preciso, regido por un solo principio establecido.

Por un lado, algunas de esas *hălākôt* simplemente rechazaban los cambios e inserciones en la ley mosaica procedentes de las tradiciones farisaicas: v. gr., la afirmación de que los rollos de la Escritura volvían impuras las manos que los tocaban, o la invención del *'erûb,* que ciertamente carece de base en la Torá escrita. En el primer ejemplo, los fariseos imponen una obligación de purificarse que no figura en la ley y que los saduceos rechazan. Por tanto, éste es un caso en el que los saduceos muestran ser el más indulgente de ambos grupos. En cambio, en el caso del *'erûb,* los saduceos muestran ser los rigoristas. Según ciertos autores modernos, algunas de esas *hălākôt* saduceas podrían explicarse mediante un firme principio saduceo: la fidelidad a la letra de la ley mosaica. Sin embargo, en la

cuestión de la pena de muerte por falso testimonio, tanto los saduceos como los sabios se ciñen a la letra de ley, aunque se remiten a diferentes versículos de la Torá, y esta vez los saduceos resultan ser los más indulgentes. Vemos, pues, que la fidelidad a la letra de la ley no explica en todos los casos lo que es característico de las *hălākôt* saduceas, como no siempre hace de los saduceos los rigoristas en una disputa.

Por otro lado, no todo el contenido de las *hălākôt* saduceas puede explicarse por este principio de ceñirse sólo a la Torá escrita, es decir, el principio que rechaza todas las innovaciones e inserciones en la ley escrita. En los casos del chorro continuo de líquido, de la corriente de agua que fluye de un cementerio, de la responsabilidad del amo por los daños causados por su esclavo y de la debida redacción de un documento de divorcio, la ley mosaica escrita no ofrece prescripciones relativas a las cuestiones debatidas por los saduceos y fariseos. Cualesquiera que fueran el proceso de raciocinio o las citas escriturísticas que pudieran haberse aducido en apoyo de tales tradiciones saduceas (y esas bases, cuando aparecen, suelen ser elementos secundarios en la tradición rabínica), lo cierto es que los saduceos observaban ciertas normas legales que no se encuentran en el Pentateuco. Por tanto, el simple hecho de contar con tales tradiciones no permite, en sí, distinguir a los fariseos de los saduceos[54].

¿Cuál *era,* pues, la diferencia esencial entre saduceos y fariseos en cuestión de *hălākâ?* La exigüidad de los datos históricos no permite afirmaciones a este respecto, pero quizá la diferencia real estribase en el modo en que los dos grupos entendían sus respectivas *hălākôt.* Al parecer, aun admitiendo que sus venerables "tradiciones de los padres" no figuraban como tales en la Torá escrita, los fariseos las consideraban normativas para todo Israel. Lo cual permite entender por qué cuando estaban en el poder con Hircano I, y más tarde con Salomé Alejandra, incluyeron sus tradiciones en las leyes por las que se regía toda la nación (*Ant.* 13.10.6 §296; 13.16.2 §408). Esto explica también por qué se esforzaban en desarrollar su actividad e influencia entre el pueblo llano: cuando se encontraban fuera del poder trataban de persuadir a la gente de que siguiera de manera voluntaria esas tradiciones.

No está claro, en cambio, cómo entendían los saduceos sus tradiciones especiales. Una posible explicación es que eran como algunos cristianos fundamentalistas que sostienen como sola norma de fe lo que ellos llaman interpretación "literal" de la Escritura y, sin embargo, se aferran a varios dogmas de la ortodoxia cristiana que realmente no figuran como tales en la Biblia (aunque los fundamentalistas se las arreglan para encontrarlos en ella mediante una exégesis sumamente creativa y fantástica). Similarmente, los saduceos podrían haber afirmado que todas sus tradicio-

nes adicionales estaban presentes en la Torá escrita o, al menos, procedían claramente de ella. A la postre, la exégesis creativa puede descubrir en la Escritura todo lo que los exegetas creativos quieran encontrar[55]. Digamos, en suma, que tanto los fariseos como los saduceos tenían tradiciones legales no incluidas en la Torá. La diferencia consistía, según algunos especialistas, en que los fariseos no tenían inconveniente en admitir este hecho, aun sosteniendo que sus venerables y antiguas "tradiciones de los padres" eran obligatorias para todos los israelitas, mientras que los saduceos afirmaban que sus tradiciones especiales se encontraban en la Torá o derivaban directamente de ella[56].

Otra posible explicación es que los saduceos se contentaban con defender y observar sus tradiciones especiales en la vida privada y, cuando tenían un cargo, en el ejercicio de funciones públicas, pero sin la pretensión de que fueran obligatorias para todos los judíos y, por tanto, debieran ser impuestas a todos ellos en su vida diaria[57]. Los saduceos estaban muy dispuestos a batirse intelectualmente con los fariseos e, incluso, con sus propios maestros sobre qué tradiciones había que mantener. Pero no tenían ningún vehemente deseo de convertir sus tradiciones particulares en algo normativo para todos los israelitas[58]. Rechazaban las "tradiciones de los padres" farisaicas no sólo porque negasen su validez, sino quizá, principalmente, porque se oponían a que las tradiciones de un partido fueran impuestas a la nación como obligatorias para todos[59]. Posiblemente en este sentido limitado se ceñían a la "sola Escritura", lo cual no hace de los fariseos unos rígidos literalistas o fundamentalistas[60].

Al final, sin embargo, debemos reconocer que no salimos del terreno de las conjeturas cuando tratamos de discernir las razones íntimas que sirven de base a las posiciones de los fariseos y los saduceos en sus respectivas *hălākôt*. Las fuentes no nos brindan información suficiente para llegar a una conclusión segura.

6. *Doctrina*

Quizá lo que llamaríamos doctrina, distinguiéndolo de las *hălākôt*, fue aquello en lo que los saduceos resistieron con más fuerza toda innovación que fuera más allá de las claras enseñanzas del Pentateuco[61]. Esto podría explicar su impugnación de algunas creencias subrayadas por los fariseos:

a) El ejemplo más obvio es el rechazo de la creencia en la resurrección de los muertos (*G.J.* 2.8.14 §165; *Ant.* 18.1.4 §16; Mc 12,18-27 parr.; Hch 23,8)[62]. En esto, la sobria apreciación por los saduceos de lo que presupone y enseña el Pentateuco –y, de hecho, casi todos los libros introdu-

cidos posteriormente en el canon judío– coincide perfectamente con la exégesis moderna. (Cabe preguntarse, a modo de inciso, si esto convierte la exégesis en "literalista" como los saduceos.) El Pentateuco en particular y, con pocas excepciones, el canon judío en general no hablan nada de la resurrección de la carne y la vida eterna, ni de recompensas y puniciones preestablecidas para premiar a los buenos y castigar a los malos más allá de la tumba. Sólo un argumento sumamente ingenioso (de Jesús o de los fariseos) podía encontrar tales doctrinas en los cinco libros de la Torá.

Por eso, en vez de aplicar a los saduceos el marbete de "literalistas", sería más justo decir de ellos que eran sobrios intérpretes del obvio significado del texto; significado coincidente, según los críticos modernos, con el sentido original pretendido por el autor o autores, aunque los saduceos, huelga decirlo, no pensaban en ello. Una vez más, los fariseos demuestran ser los innovadores, pues su doctrina de la resurrección de los israelitas difuntos no se expone explícitamente en ningún libro sagrado luego incorporado al canon judío de la Escritura, exceptuado el libro de Daniel. Y recordemos que el libro de Daniel fue escrito sólo un decenio o dos antes de que los saduceos y los fariseos empezaran a cristalizar como partidos. Así pues, al menos dentro de la corriente principal del judaísmo, los fariseos eran los paladines de una doctrina bastante nueva[63]. En cambio, los conservadores saduceos, aunque rechazaban la creencia en la resurrección de la carne y en la vida eterna, probablemente aceptaban la opinión, expresada en el Pentateuco y otros lugares de la literatura sagrada de Israel, de que los muertos pasaban a la existencia sutil y sombría del mundo inferior (sheol), donde no existía distinción, mediante recompensas y castigos, entre buenos y malos.

b) La creencia en la resurrección de los muertos, en la recompensa y castigo después de la muerte y en una feliz vida eterna para los virtuosos son distintas expresiones de la idea fundamental de la apocalíptica judía: la capacidad que el creyente individual y los fieles de Israel en general tienen para trascender la muerte[64]. Si los saduceos rechazaban por completo la idea de la recompensa y/o resurrección *postmortem,* y por tanto la trascendencia de la muerte por parte del individuo, cabe suponer con bastante certeza que, en general, también rechazaban todo el movimiento apocalíptico –mucho más amplio que el fariseísmo–, florecido en el judaísmo desde el siglo III a. C. hasta los siglos I y II. Como en el caso de las "tradiciones de los padres" farisaicas, ante las visiones de resurrección y vida eterna ofrecidas por los autores apocalípticos los saduceos permanecieron, a sus propios ojos, como sólida roca de sobrio conservadurismo, ciñéndose a la revelación normativa del documento central del judaísmo, la Torá, sin dejarse arrollar por el aluvión de ideas nuevas y sospechosas.

¿Significa esto que los saduceos no tenían ninguna clase de esperanza escatológica? No necesariamente[65]. Ya en la Torá y, más explícitamente, en los profetas de antes del exilio hay alusiones a una escatología de este mundo, centrada en el rey davídico y/o el templo de Jerusalén en el monte Sión. Tanto política como religiosamente, los saduceos tenían como eje de interés el templo-Estado de Judea, con su centro en Jerusalén. Algunos escritos sagrados de Israel (p. ej., Isaías) inculcaban la creencia de que Dios había dado ese templo-Estado a su pueblo elegido, templo que Dios seguía sosteniendo en medio de todas las adversidades hasta el día futuro en que revelaría toda su gloria morando en él.

Es al menos concebible, por tanto, que algunos, si no todos los saduceos, abrigasen una esperanza escatológica sobre la exaltación del monte Sión en los días finales como la reflejada en Is 2,1-5 o 60,1-22: todos los gentiles irían al templo llevando ofrendas, como de hecho sucedió en el siglo I d. C. Tal visión podría haber incluido un rey davídico o asmoneo, pero acaso la aristocracia sacerdotal y laica prefirió prescindir de esa esperanza concreta. Todo esto, lo reconozco, es especulación por mi parte. Simplemente deseo subrayar que si los saduceos rechazaban la escatología apocalíptica más reciente, ello no significaba por fuerza que negasen en absoluto esperanzas escatológicas más tradicionales sobre un futuro ideal en este mundo, centrado en Jerusalén y en el templo que ellos controlaban.

c) Si los saduceos rechazaban la teología apocalíptica, sin duda rechazaban también la exuberante angelología y demonología que aportaba al drama del tiempo final un enorme elenco de personajes, a menudo con distintos nombres y funciones. Tal vez ello nos brinda un posible modo de interpretar la desconcertante frase escrita por Lucas en Hch 23,8: "Los saduceos dicen que no hay resurrección, ni ángeles, ni espíritus, mientras que los fariseos creen en todo eso"[66]. Esta supuesta negación de la existencia de ángeles y espíritus es problemática, puesto que no está atestiguada en ningún otro lugar[67]. Algunos estudiosos resuelven la dificultad interpretando la frase como referente a la rica angelología de la apocalíptica, no a los ángeles en general[68].

Pero limitar la declaración de Lucas a los ángeles de la apocalíptica deja insatisfechos a muchos críticos. De ese modo, según ellos, sigue sin aclararse el desconcertante hecho de que mientras que la negación de la resurrección por los saduceos está atestiguada en Josefo y los sinópticos –y reflejada en la literatura rabínica–, ni Josefo, ni los rabinos, ni el NT, salvo Hch 23,8, dicen nada sobre la negación por los fariseos de la existencia de ángeles y espíritus. Y, algo más importante, es arbitrario limitar la frase de Lucas, tan rotunda y general ("ni ángeles, ni espíritus"), al caso especial

de la muy desarrollada angelología y demonología de la apocalíptica. El sentido natural de la declaración es la negación de todo ángel o espíritu.

Pero surge una grave dificultad cuando se interpreta la frase de Lucas en este sentido natural: no hay duda de que los saduceos veneraban la Torá como normativa. Y la Torá habla en varios pasajes de "el ángel del Señor" (una especie de representación visible o portavoz de Yahvé), de un grupo de ángeles obviamente subordinados a Yahvé (como en el sueño de Jacob [en Gn 28,12] con ángeles de Dios que suben y bajan por una escalera que llega hasta el cielo) y de diversas categorías de ángeles que desempeñan tareas específicas (v. gr., los querubines que guardan el camino hacia el árbol del bien y del mal en el jardín de Edén en Gn 3,24). Una posible solución sería interpretar Hch 23,8 como referente a ángeles que intervienen ahora, en la historia presente, en vez de en el pasado sagrado, para comunicar una nueva revelación u obrar un milagro. Pero este enfoque adolece también de reducir gratuitamente una declaración general a un caso concreto.

David Daube adopta una perspectiva diferente sugiriendo que "ángel" y "espíritu" no aluden aquí a seres preternaturales procedentes del cielo, sino al alma o espíritu humano que sobrevive a la muerte y pasa a un estado transitorio en espera de la resurrección[69]. Pero aunque "ángel" y "espíritu" son a veces intercambiables cuando se habla de seres celestiales (véase, p. ej., Heb 1,13-14), resulta extraño e inusitado el empleo de ambas palabras a la vez (*cf.* Hch 23,8) para designar el alma inmortal en ese estado previo a la resurrección. De hecho, no hay texto judío o cristiano del siglo I d. C. que identifique claramente "espíritu" y "ángel" en el sentido de modo de existencia *postmortem* como estado transitorio antes de la resurrección. Además, las palabras de Hch 23,8 (μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα, "ni ángel ni espíritu") y más aún el orden en que aparecen las del v. 9 (εἰ δὲ πνεῦμα ἐλάλησεν αὐτῷ ἢ ἄγγελος: lit., "¿y si un espíritu le ha hablado, o un ángel?") parecen establecer una clara distinción entre espíritu y ángel como dos diferentes clases de seres[70].

En consecuencia, Hch 23,8 sigue siendo desconcertante. Hay que admitir la posibilidad de un simple error de Lucas en este punto[71], ya sea porque tomó información inexacta sobre los saduceos de alguna fuente (habrá más de lo mismo en la Iglesia patrística) o porque hizo una deducción errónea de la negación saducea de la resurrección. Ciertamente, Lucas conoce tal negación por el relato de la discusión de Jesús con los saduceos sobre la resurrección ofrecido en Mc 12,18-27. El tercer evangelista reproduce este relato de disputa en Lc 20,27-40, donde, en el v. 36, Jesús afirma que quienes lleguen a alcanzar la resurrección serán ἰσάγγελοι (un raro adjetivo que significa "como ángeles). Además, Lucas subraya este

punto añadiendo una declaración al relato marcano: los resucitados son "hijos de Dios", una expresión utilizada a veces en el AT y en la literatura intertestamentaria para aludir a los ángeles[72]. Así pues, la estrecha conexión entre resucitados y ángeles en el relato de disputa sobre la resurrección podría haber llevado a Lucas a la conclusión errónea de que los saduceos negaban la existencia de los ángeles, así como la resurrección de los humanos. Ésta, no obstante, es una explicación entre muchas otras: el problema de Hch 23,8 sigue en pie.

d) Así como sólo Lucas refiere que los saduceos negaban la existencia de ángeles y espíritus, sólo Josefo nos dice que los saduceos rechazaban totalmente el hado (= la providencia divina). Según Josefo, los saduceos opinaban que el hombre es artífice de su destino y que cada uno tiene capacidad para elegir entre el bien y el mal. Como vimos en nuestro estudio de los fariseos, esta generalización sobre los saduceos debe ser leída con ojo crítico.

Por razones apologéticas, Josefo trata de presentar a los esenios, los fariseos y los saduceos a su culto público grecorromano como tres venerables escuelas de pensamiento (o escuelas filosóficas, αἱρεσεις) pertenecientes al judaísmo. Yendo más adelante con su tipología, Josefo utiliza la cuestión del destino y el libre albedrío –uno de los temas más debatidos en las principales escuelas filosóficas griegas– a modo de escantillón para describir las tres escuelas: los esenios lo atribuyen todo al destino; los fariseos, de un modo u otro, compatibilizan el destino con el libre albedrío, y los saduceos niegan el destino totalmente. Como hemos visto, esta imagen monocromática de los esenios como fatalistas situados en un extremo del espectro filosófico no concuerda con la idea más compleja que se obtiene mediante los documentos de Qumrán: una yuxtaposición del gobierno de Dios sobre todas las cosas y de la responsabilidad de los hombres para elegir y obrar bien.

Extrapolando esta comparación entre el sencillo modelo de Josefo y la compleja realidad de Qumrán es lícito preguntarse al menos si la imagen de los saduceos, situados simétricamente por Josefo en el otro extremo del espectro, está en plena consonancia con su posición. Después de todo, los saduceos veneraban el Pentateuco, donde Dios escoge a Israel como su pueblo especial, dirige la vida de ese pueblo y las de distintos patriarcas, realiza milagros para liberarlo de Egipto y conducirlo a salvo por el desierto hasta la tierra prometida y le revela leyes y ceremonias especiales no dadas a conocer a las naciones paganas.

Pero el Pentateuco no sólo encierra esos temas predominantes relacionados con la providencia divina y con el especial interés mostrado por Dios hacia las grandes figuras de la historia de Israel, como Abrahán y

Moisés. Las mismas leyes contenidas en él muestran que Dios cuida y protege a la viuda, al huérfano y al pobre jornalero. La teología de recompensa y castigo subyacente a la Torá supone, especialmente en el Deuteronomio, que Dios premiará a quienes observen sus leyes y castigará a quienes las infrinjan. Si ponemos en duda las palabras de Lucas en Hch 23,8 respecto a que los saduceos niegan la existencia de ángeles y espíritus, porque la presencia de éstos en el Pentateuco contradice esa afirmación, ¿no deberíamos dudar también del aserto de Josefo de que los saduceos niegan la providencia divina, cuando tal afirmación está abundantemente impugnada por la intervención providencial de Dios a lo largo del Pentateuco?

Por otro lado, cuesta comprender cómo los saduceos que eran sacerdotes activos podían ofrecer regularmente oraciones y sacrificios en el templo de Jerusalén, dando gracias a Dios por pasados beneficios, rogándole el perdón de los pecados (¡sobre todo en el Yom Kippur!) y pidiéndole bendiciones para Israel (especialmente las constituidas por la lluvia y las cosechas abundantes), cuando la negación absoluta del interés de Dios por este mundo y su providencial intervención en él volverían esas plegarias carentes de sentido y hasta ridículas. Lo mismo se podría decir de los laicos saduceos que asistían regularmente a las ceremonias del templo en las grandes fiestas. ¿Hemos de imaginar que los saduceos, como grupo, se dedicaron durante doscientos años a una gran operación de hipocresía, centrando su preocupación religiosa en un templo cuyas oraciones y sacrificios, dirigidos frecuentemente por sacerdotes saduceos, ¿contradecían lo que los saduceos creían en realidad y profesaban abiertamente como su doctrina?

Esa imagen negativa de los saduceos tiene poco de insólita en la investigación moderna (con frecuencia, oportunamente, son convertidos en los "malos" de la historia judía antigua), pero no está apoyada por los indicios[73]. Me parece más razonable suponer que así como Josefo exageró una tendencia principal de la teología esenia, convirtiendo a los esenios en fatalistas para mantener su sencillo esquema de las escuelas filosóficas judías, también exageró una marcada tendencia de los pragmáticos saduceos, cuya obligación de administrar el templo y dirigir a los judíos durante el gobierno directo de Roma los haría concentrarse, naturalmente, en la iniciativa, las acciones y las obligaciones humanas. Éste es un rasgo casi universal de los políticos y gobernantes eficaces, dejen espacio o no a la divina providencia en su pensamiento religioso[74]. Además, desde un punto de vista teológico, los saduceos acaso influyeron en la corriente del pensamiento judío posexílico que tendía a subrayar la trascendencia de Dios, reduciendo así la importancia –aunque sin negarla explícitamente– de su dirección de la historia humana. Conviene también recordar el interés, teológicamente válido y perfectamente razonable, que movió a los sadu-

ceos en esta dirección: el deseo de dejar a Dios libre de cualquier implicación en el mal[75].

Lo expuesto es todo lo que podemos decir sobre los saduceos. En mayor medida aún que en el caso de los fariseos, nuestro estudio de los saduceos ha tenido que basarse en argumentos indirectos, lecturas entre líneas e hipótesis, sólo para producir una imagen muy fragmentaria. Pero hay que hacerse a la idea de que, salvo hallazgo de nuevos documentos sobre el mundo mediterráneo antiguo, los saduceos seguirán considerablemente envueltos en sombras.

II. La disputa de Jesús con los saduceos sobre la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27 parr.)[76]

A. *Introducción a los saduceos en los evangelios*

Tan pronto como volvemos la mirada hacia la presentación de los saduceos en los evangelios, nos sorprende cuánto difiere de las descripciones evangélicas de otros oponentes de Jesús. En contraste con las múltiples apariciones de adversarios de presencia habitual, como los fariseos, los escribas, los jefes de los sacerdotes y los ancianos, los saduceos salen a escena una sola vez en el Evangelio de Marcos. La ocasión es su debate con Jesús sobre la cuestión de la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27 parr.)[77]. Aparte de este relato marcano y sus paralelos sinópticos (Mt 22,23-33; Lc 20,27-38), los saduceos están virtualmente ausentes de los evangelios, así como del resto del NT. Las únicas excepciones son dos perícopas en las que Mateo inserta de manera secundaria a los saduceos como comparsas junto con los fariseos (Mt 3,7; 16,1.6.11-12).

Por otro lado, la ausencia de los saduceos es total en las cartas de Pablo. Esto resulta sorprendente a primera vista, puesto que Pablo escribe durante los años cincuenta del siglo I, cuando los saduceos iban en ascenso en la estructura de poder jerosolimitana. Se hallan asimismo ausentes del evangelio de Juan, quien por lo demás está bien informado sobre las cuestiones judías en la Jerusalén del período anterior al año 70. Realmente, el silencio de Pablo, Juan y otros autores neotestamentarios corrobora la imagen de los saduceos conocida a través de Josefo: la de un pequeño grupo endogámico de sacerdotes y laicos con centro en Jerusalén.

Comprensiblemente, por tanto, no encontraría pertinente mencionarlos al escribir a las Iglesias, en gran parte gentiles, de fuera de Palestina. Con mayor motivo, los otros autores del NT, al componer sus escritos probablemente después de 70 d. C. y en territorio no palestino, no encontra-

rían razón para mencionar un pequeño partido aristocrático que ya había desaparecido del panorama palestino como grupo organizado. En cambio, los fariseos, ya presentes en algunas tradiciones evangélicas antes de 70 d. C., constituían para los evangelistas un símbolo oportuno, aunque tendencioso, del naciente movimiento rabínico surgido del llameante crisol de aquel año fatídico.

Por eso, un indicio de que el evangelio de Marcos fue escrito en algún punto de la sangrienta frontera temporal marcada por el 70 (i. e., se pueden añadir o quitar algunos años) es que, entre los escritos cristianos del siglo I luego incorporados al NT, sólo Marcos conserva, procedente de alguna fuente preevangélica, el relato de un determinado choque dialéctico entre Jesús y los saduceos. Todo lo que Mateo y Lucas pueden hacer es trasladar el relato de Marcos a sus respectivos evangelios; no tienen nada sustancial que añadir sobre las relaciones de Jesús con los saduceos[78]. En consecuencia, si la disputa sobre la resurrección de Mc 12,18-27 contiene el recuerdo de algún suceso histórico del ministerio de Jesús, es una reliquia neotestamentaria única, digna de una valoración no menor que la de los pocos relatos sobre los saduceos recogidos en Josefo.

B. *Categoría crítico-formal de la perícopa*

El texto de Mc 12,18-27 puede ser considerado como un *Streitgespräch* (categoría donde Bultmann sitúa los relatos de disputa o de conflicto, o los diálogos de controversia), que consiste en una confrontación dialéctica entre Jesús y algún adversario[79]. Característicamente, los oponentes plantean una pregunta relativa a las enseñanzas o prácticas de Jesús y/o sus discípulos, o las cuestionan sin más. Jesús responde con un argumento breve, incisivo y, a veces, muy agudo, que puede consistir en una contrapregunta, una metáfora o axioma o una cita de la Escritura. Con su argumento, Jesús apabulla a sus oponentes, al menos en opinión de los cristianos que componen y escuchan el relato de disputa.

Marcos 12,18-27 presenta la mayor parte de esos rasgos. Los saduceos, cuya postura básica, la de negar la resurrección, los señala como oponentes de Jesús desde el principio, se acercan a él con una objeción a la creencia en la resurrección de los muertos (v. 18). Para ello sacan a colación la ley del levirato, que en Dt 25,5 establece cuándo una viuda debe casarse con su cuñado (v. 19). Los saduceos alegan implícitamente que la resurrección de los muertos llevaría a disparatadas consecuencias en el caso de una viuda que se hubiera casado sucesivamente con seis hermanos de su difunto marido (vv. 20-23). La hostilidad de los saduceos es clara ya desde el planteamiento de ese ejemplo de una mujer casada siete veces; lo que

pretenden con su pregunta y el supuesto de tan considerable número de maridos es ridiculizar la creencia en la resurrección.

Después de reprochar inicialmente a los saduceos su ignorancia de las Escrituras y del poder de Dios (v. 24), Jesús replica primero rechazando la implícita suposición de los saduceos sobre el *modo* de vida tras la resurrección, es decir, indicando que las condiciones de las personas resucitadas serán básicamente una continuación de aquellas con las que contaban en la vida terrena, incluidos el matrimonio y la actividad sexual (v. 25). En la situación de resucitado, dice Jesús, ya no habrá matrimonio; en ese aspecto, los que hayan resucitado serán similares a ángeles. Luego cita Ex 3,6 –el episodio de la zarza ardiendo–, donde Dios se revela a Moisés, como prueba del *hecho* de la resurrección (v. 26) [80].

Aunque la perícopa termina sin una declaración explícita de la reacción de los adversarios de Jesús (estupor, ira, planes para matarlo), la tajante aseveración final de Jesús en el v. 27 ("estáis muy equivocados"), más la reacción del escriba que formula la siguiente pregunta a Jesús, viendo que "les había respondido bien", sirve de suficiente indicación al público de Marcos de que Jesús ha derrotado a sus oponentes [81]. Así pues, Mc 12,18-27 constituye un buen ejemplo de la forma de un relato de disputa.

C. *Ubicación de la disputa en el evangelio de Marcos*

Marcos ha colocado cuidadosamente en su evangelio dos grupos o ciclos de relatos de disputa (*Streitgespräche*): uno en Galilea, próximo al comienzo del ministerio; el otro en Jerusalén, hacia el final del ministerio. El ciclo galileo se encuentra en 2,1-3,6, después de que Jesús ha iniciado su ministerio en Galilea, pero antes de que el ministerio galileo culmine en los caps. 6-9. Similarmente, Marcos ha situado el ciclo jerosolimitano (11,27–12,37) después de los sucesos iniciales del ministerio de Jesús en Jerusalén (entrada triunfal, maldición de la higuera y "purificación" del templo, en 11,1-25), pero antes de los decisivos acontecimientos de la muerte y resurrección de Jesús (14,1–16,8).

Una función básica del ciclo jerosolimitano de relatos de disputa es describir la creciente hostilidad entre Jesús y los varios grupos judíos, hostilidad que conducirá a la muerte unos días después. En cada encuentro, Jesús es presentado, al menos implícitamente, como el maestro dotado de autoridad y victorioso sobre sus adversarios en cada disputa. El efecto acumulativo de esos triunfos es que un escriba bien dispuesto descubre que está de acuerdo con Jesús (12,28), que nadie se atreve a formular a Jesús preguntas capciosas y que, en cambio, él puede plantear una pregunta sobre la enseñanza de los escribas con respecto al Mesías, pregunta que reci-

be aprobación de la multitud pero no respuesta de los escribas (12,37). Jesús concluye sus intercambios dialécticos con los escribas, que han estado presentes desde el comienzo de la primera disputa, en 11,27, denunciando sin ambages su ostentación de piedad, su opresión de los pobres y su hipocresía (12,38-40).

Los lectores y oyentes cristianos del evangelio de Marcos podían adivinar, sin duda, adónde iba a conducir toda esta serie de encontronazos, pero Marcos no deja nada a la adivinación. Al final de la parábola de los viñadores perversos (12,1-12) declara que los adversarios de Jesús deseaban echarle mano porque se daban cuenta de que esa parábola, que los señalaba como los asesinos del dueño de la viña, iba abiertamente contra ellos, pero no se atrevieron a arrestar a Jesús en público por miedo a la multitud, que le escuchaba con agrado (12,12; *cf.* 12,37).

Esta difícil situación de las autoridades conecta perfectamente con el comienzo del relato de la pasión, donde los jefes de los sacerdotes y los escribas planean arrestar con engaño a Jesús, para evitar que se produzcan disturbios entre el pueblo, que había acudido masivamente a Jerusalén por la fiesta de la Pascua (14,2). Por eso es importante que Judas Iscariote busque el momento adecuado (14,11: εὐκαίρος) para entregar a Jesús a las autoridades. Poco sorprende, pues, que se opte por efectuar el arresto de noche, cuando Jesús está apartado de las multitudes y fuera de la ciudad, en Getsemaní (14,32-50). De esta manera clara, aunque artificial, conecta Marcos las disputas finales en Jerusalén con el relato del prendimiento y muerte de Jesús.

Ahora bien, con todos los artificios y vínculos de que se sirve Marcos, cuando son examinados uno a uno los relatos de disputa que componen el ciclo jerosolimitano, éste resulta ser un cajón de sastre en mayor medida, por cierto, que el ciclo galileo.

La primera disputa (11,27-33) sobre la autoridad de Jesús funciona a modo de rúbrica para todo el ciclo, puesto que cuestiona de modo general tal autoridad. El relato en sí no aclara qué ha desencadenado el cuestionamiento, si bien el orden del material hace que la entrada triunfal y la purificación del templo sean las causas más probables[82].

La perícopa siguiente, la parábola de los viñadores perversos (12,1-12), no entra técnicamente en la categoría de relato de disputa. Sin embargo, en el contexto amplio de Marcos, puede constituir una nueva respuesta polémica de Jesús al cuestionamiento inicial de su autoridad por "los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos" en 11,27. No hay cambio de tiempo, de lugar ni de oyentes en 12,1; por eso, los que no reaccionan frente a Jesús al final del primer relato de disputa (11,33) son los mismos que reaccionan al final de la parábola: tratan de arrestarlo (12,12).

La tercera perícopa del ciclo (12,13-17) corresponde a la pregunta sobre el pago de tributo al césar. Es planteada por la curiosa combinación de "algunos de los fariseos y de los herodianos" (v. 13). Exceptuado tal caso, la única vez que se encuentra en todo el NT esta extraña alianza de adversarios es al final del ciclo galileo de relatos de disputa (3,6), donde los fariseos celebran consejo con los herodianos para ver cómo acabar con Jesús. La reaparición de la alianza en 12,13 es el modo en que Marcos une los dos ciclos e indica indirectamente la siniestra intención de los que preguntan a Jesús. Así pues, el ciclo de Jerusalén apunta una vez más hacia la pasión inminente.

El siguiente relato de disputa (12,18-27), el debate sobre la resurrección, es el más interesante para la cuestión que nos ocupa. Como hemos visto, saca a escena a otro grupo de oponentes, los saduceos. Le sigue lo que se suele denominar un "diálogo erudito" (*Schulgespräch*), en vez de un relato de disputa, puesto que –al menos en la versión marcana– el escriba que pregunta a Jesús cuál es el mandamiento más importante está bien dispuesto hacia él y recibe un elogio de Jesús al final de la conversación. Es entonces cuando Jesús se vuelve hacia la multitud, a la que pregunta sobre la confusa enseñanza de los escribas acerca del Mesías (12,35-37); seguidamente lanza una acusación contra los escribas (12,38-40). El relato del óbolo de la viuda (12,41-44) podría servir de estrambote a todo el ciclo, puesto que más que como un elogio de la abnegada generosidad de la viuda, se puede leer como un vapuleo de Jesús a las autoridades del templo por su explotación de los pobres[83].

Este rápido vistazo al ciclo jerosolimitano de relatos de disputa ha revelado la gran heterogeneidad del material tanto en la forma como en la sustancia[84]. Aunque hay vínculos verbales y temáticos entre las perícopas, no presenta este ciclo la estructura densa y concéntrica y el entrelazado de temas que encontramos en el ciclo galileo. De hecho, algunas de las perícopas que componen el ciclo jerosolimitano no son, en sentido estricto, relatos de disputa. Tal vez la intención original de Marcos al articular este ciclo no fuera tanto ofrecer un tratamiento completo de cada cuestión abordada cuanto hacer avanzar el drama creando el efecto de una tormenta en formación: varios grupos judíos –jefes de los sacerdotes, escribas, ancianos, fariseos, herodianos y saduceos– se alinean contra Jesús sólo para acabar derrotados por él. Todo esto –da a entender Marcos– no hace sino irritarlos al máximo y llevarlos a realizar la idea que los fariseos y herodianos concibieron ya en 3,6: acabar con Jesús. Por tanto, en la composición marcana, los relatos de disputa situados en Jerusalén son la chispa que de manera inmediata pone en marcha el relato de la pasión[85].

Vemos, pues, cómo el centro de nuestro interés aquí, la disputa con los saduceos sobre la resurrección, encaja en el plan global del evangelista.

Una razón por la que Marcos –quien por lo demás no parece tener mucho conocimiento ni interés en lo tocante a los saduceos– sitúa en este punto de su evangelio el debate entre Jesús y ellos sobre la resurrección puede ser porque así acrecienta el heterogéneo coro de adversarios de Jesús al acercarse la pasión.

Además, podría haber una razón temática para que esta disputa haya sido colocada en el ciclo precedente a la narración de la pasión y muerte de Jesús. Resultaba oportuno que el único relato de disputa de todo el evangelio que se centra en el tema de la muerte y resurrección fuera seguido por el relato de la muerte y resurrección de Jesús. Que Jesús probase la doctrina de la resurrección a un grupo de sus adversarios antes de que sus adversarios lo ejecutaran sólo para resucitar al tercer día, es una ironía digna del evangelio de Juan. En realidad, si definimos el "relato de disputa" de manera precisa y restringida –de modo que ni la conversación con el escriba bien dispuesto ni la pregunta de Jesús sobre la enseñanza de los escribas acerca del Mesías entren en tal categoría–, el debate con los saduceos sobre la muerte y resurrección es el último relato de disputa en la narración marcana antes de la muerte y resurrección de Jesús[86].

De este modo, como un verdadero artista literario, Marcos se muestra capaz de tomar varias perícopas heterogéneas y forjar con ellas el ciclo jerosolimitano de relatos de disputa, subordinándolas a una finalidad y un tema principal. Al mismo tiempo, sin embargo, conviene no leer en los diferentes relatos, cuando son analizados como unidades aisladas, los temas que Marcos les ha impuesto secundariamente. En particular, debemos señalar que el tema de la muerte y resurrección de Jesús y, de hecho, todo el enfoque cristiano del problema de la muerte y resurrección están ausentes de la disputa con los saduceos cuando se abstrae 12,18-27 de la estructura artificial de Marcos y se examina como una unidad de tradición suelta. Considerado en sí, el debate entre Jesús y los saduceos se mueve dentro de la mentalidad del judaísmo del siglo I, no del cristianismo del siglo I. Teniendo esto presente, volvamos la atención a esta unidad aislada y examinemos detenidamente su estructura.

D. *Estructura de Mc 12,18-27*

Algunos exegetas del siglo XX han descompuesto Mc 12,18-27 en varias unidades de tradición, a las que luego han asignado diferentes etapas cronológicas en el desarrollo del relato[87]. Sin embargo, el punto de partida metodológico para cualquier análisis de una perícopa debe ser el examen y descripción de la estructura de la perícopa tal como está ahora en el texto. Las teorías sobre el carácter secundario de algunos versículos deben venir después.

Incluso una inspección ligera permite ver que esta perícopa de diez versículos está articulada desde el principio hasta el fin por el tema de la muerte y resurrección, una creencia básica en las revelaciones normativas contenidas en la Torá, referencias a Moisés, citas de la Escritura y consideraciones sobre el matrimonio y su conclusión. Lo que, en un examen más detenido, llama verdaderamente la atención es lo cuidadosamente estructurada y equilibrada que aparece esta densa perícopa. Marcos 12,18-27 se compone de dos partes principales, cada una de las cuales se divide a su vez en dos subsecciones:

1) En la primera parte (vv. 18-23), los saduceos, sujeto gramatical del v. 18, toman la iniciativa y son los únicos que hacen uso de la palabra. *a*) La primera subsección (v. 19) la ocupan con una cita de Dt 25,5 (combinada con Gn 38,8) sobre la ley del levirato. Subrayan así la voluntad normativa de Dios, revelada en la Escritura, que gobierna el caso concreto que van a exponer en la segunda subsección. *b*) En ésta (vv. 20-23) plantean sarcásticamente el caso ficticio de siete hermanos que, sucesivamente, se casan con una misma mujer. Esos matrimonios son contraídos en obediencia a la ley del levirato de Dt 25,5, en repetidos y vanos intentos de proporcionar descendencia legal al hermano difunto que había sido el primer marido de esa mujer. Una vez descrito detalladamente el caso en los vv. 21-22, donde se explica que cada uno de los maridos muere sin haber dejado descendencia, llega el v. 23 con la sarcástica pregunta capciosa: cuando esas personas resuciten –*si* es que resucitan, algo de lo que dudan mucho los saduceos–, ¿de cuál de los siete hermanos con los que estuvo legalmente casada será mujer después de que todos vuelvan a la vida? Esta subsección segunda termina con una inclusión: la frase final del v. 23 ("porque los siete la habían tenido como esposa") evoca la frase inicial del v. 20, al comienzo de la exposición del caso ("había siete hermanos").

2) En la segunda parte (vv. 24-27), Jesús pasa a ser el sujeto gramatical (v. 24) y el único hablante, con su contestación a los saduceos en dos subsecciones (v. 25 y vv. 26-27). Esa réplica bipartita está en correspondencia con *a*) la básica negación del *hecho* de la resurrección por los saduceos (expresada en el v. 18) y *b*) la razón de fondo que les lleva a negarla: su concepción (errónea) del *modo* de vida tras la resurrección (indicada con su estrambótico ejemplo de los vv. 20-23). Jesús anuncia las dos partes de su respuesta en el v. 24, al formular con ironía una pregunta retórica (en clara correspondencia con la pregunta irónica de los saduceos en el v. 23): ¿No estáis los saduceos equivocados acerca de la resurrección porque no comprendéis *a*) las Escrituras, que atestiguan el *hecho* de la resurrección, ni *b*) el poder de Dios, que hace que sea posible resucitar para entrar en un *modo* de vida muy diferente de su existencia terrena? Seguidamente, Jesús expresa estos dos puntos en orden quiástico (inverso): pri-

mero *b*, luego *a*. En otras palabras, Jesús se ocupa primero de lo más superficial, presentando el problema; señala la idea errónea de los saduceos sobre el *modo* de existencia tras la resurrección. A continuación pasa a la cuestión más fundamental del *hecho* mismo de la resurrección. El punto *b* y el punto *a* son introducidos, respectivamente, por las preguntas retóricas recriminatorias: "¿No es por esta razón...?" (v. 24) y "¿No habéis leído...?" (v. 26).

En el v. 25 (punto *b*), Jesús explica cómo el poder de Dios, al resucitar a los muertos, los conduce a un nuevo tipo o *modo* de existencia: *como* (ὡς [¡al *modo* de!] los ángeles, no se casan ni tienen actividad sexual. Por eso, el problema que los saduceos han planteado sobre el matrimonio contraído en obediencia a la ley del levirato (vv. 20-23) no es aplicable a la existencia radicalmente distinta de los resucitados.

Los vv. 26-27 (punto *a*) empiezan con "pero en lo concerniente a" (περὶ δέ), marcando una clara interrupción en el texto para indicar que Jesús está pasando del punto *b* al punto *a*[88]. Jesús prueba ahora el *hecho* de la resurrección (v. 26: ὅτι [que = ¡hecho!] ἐγείρονται), la negación de la cual define a los fariseos como grupo (v. 18). Así como los saduceos han basado su argumento contra la resurrección en la voluntad de Dios expresada en la Torá mosaica (Dt 25,5, citado en v. 19), Jesús basa su argumento a favor de la resurrección en la autorrevelación de Dios en la Torá mosaica, específicamente en la revelación de su identidad a Moisés en el episodio de la zarza (Ex 3,6, citado en v. 26). En 27a, Jesús toma esa autorrevelación de Dios, que decide manifestarse precisamente como el Dios que protege y salva las vidas de su pueblo elegido (i. e., el Dios de Abrahán en v. 26), y la utiliza como base argumental. Como segunda premisa añade la observación –obvia para los antiguos judíos– de que el Dios salvador, que se define a sí mismo por su relación con Abrahán, Isaac y Jacob, es Dios no de muertos, de cadáveres en descomposición, sino de vivos. De ahí la conclusión implícita: Dios, el protector y salvador de los patriarcas y de su pueblo elegido, resucitará a Abrahán y a todos los fieles israelitas. Pero la conclusión expresada por Jesús es su cuestión inicial del v. 24, reforzada ahora en 27b: los saduceos están *muy equivocados,* porque su negación de la resurrección equivale a negar al Dios de Abrahán, Isaac y Jacob.

En suma, esta perícopa constituye una estructura asombrosamente densa, compuesta de partes y subsecciones equilibradas, y vertebrada por paralelismo directo e inverso (quiástico). Se podría elaborar toda una lista con las palabras, expresiones y temas que contribuyen a articular este conjunto cuidadosamente perfilado: p. ej., la declaración de los saduceos "Moisés escribió" (Μωυσῆς ἔγραψεν) en el v. 19, en correspondencia con la mención por Jesús de "el libro de Moisés" (τῇ βίλῳ Μωυσέως)

en el v. 26; "porque los siete la habían tenido como esposa" al final del v. 23, que evoca la frase "había siete hermanos" del comienzo del v. 20, creando así una inclusión para la segunda subsección de la primera parte; "estáis equivocados" (πλανᾶσθε) en el v. 24, en correspondencia con "estáis muy equivocados" (πολὺ πλανᾶσθε) del v. 27, creando así una inclusión entre el comienzo y el final de la réplica de Jesús en los vv. 24-27, que ocupan toda la segunda parte. Lo que es más importante: las dos partes de la perícopa –la pregunta de los saduceos y la respuesta de Jesús– giran en torno a los dos problemas del modo y el hecho de la resurrección (el ὡς [como], en el v. 25, y el ὅτι [que], en el v. 26). Las dos partes de la respuesta de Jesús son introducidas por preguntas retóricas recriminatorias (v. 24 + v. 26). Frente a esta unidad de tradición tan intrincadamente articulada con palabras, expresiones y temas comunes que forman una compleja red de referencias hacia atrás y hacia delante a lo largo de toda la perícopa, me parece difícil aceptar *a priori* la teoría de que esta perícopa se desarrolló aleatoriamente por etapas, con diversos versículos añadidos por diversas manos en diversos momentos.

Sin embargo, tales observaciones no resuelven definitivamente la cuestión. Debemos proceder ahora a una exégesis más minuciosa –versículo por versículo– de la perícopa para ver si su flujo de pensamiento confirma nuestra inicial impresión de unidad o si, por el contrario, hace más probable la teoría de las múltiples etapas de redacción. Una mejor percepción de los detalles y sutilezas del texto servirá también de ayuda en la subsiguiente discusión sobre si esta tradición tiene su origen último en un episodio del ministerio de Jesús o si es simplemente una creación de la Iglesia primitiva.

E. *Exégesis de Mc 12,18-27*[89]

1) La primera parte (vv. 18-23) comienza en el v. 18, donde los saduceos toman la iniciativa de dirigirse a Jesús con una pregunta capciosa, cuyo objetivo es ridiculizar la creencia en la resurrección y a quienes la sostienen[90]. Para un público cristiano, la descripción de los saduceos como el grupo que, por definición (οἵτινες), afirma que no hay resurrección de los muertos los configura inmediatamente como el círculo de personas situado en oposición teológica a Jesús[91]. Sin duda, el relato da por supuesto que Jesús conoce esta identificación de los saduceos como los que niegan la resurrección. Por eso, aunque la pregunta que ellos formulan trata ostensiblemente sobre los efectos de la ley del levirato cuando se produzca la resurrección, es obvio para ambas partes desde el mismo comienzo del debate que, con su pregunta, los saduceos pretenden atacar la creencia

en la resurrección y, de ese modo, menoscabar la autoridad de Jesús como maestro.

La necesidad de describir a los saduceos como los que niegan la resurrección parece indicar que, a diferencia de lo que sucedía con los fariseos, los escribas, los jefes de los sacerdotes y los ancianos, no se podía dar por supuesto que el nombre "saduceo" era inteligible para un público cristiano. De hecho, como hemos visto, esta perícopa es la única tradición evangélica de cuantas circularon en la Iglesia primitiva (a diferencia de unas cuantas inserciones redaccionales de Mateo) que habla de los saduceos. Se entiende, pues, que fuera preciso describirlos[92].

a) En el v. 19 (primera subsección de la primera parte), los saduceos se dirigen a Jesús cortésmente como "maestro" (palabra a la que probablemente subyace *rabí* en cualquier hipotética fuente aramea o hebrea). En el primer tercio del siglo I d. C., el título de *rabí* todavía no estaba ligado a un círculo selecto de judíos que habían seguido unos estudios largos y formales como discípulos de maestros famosos y que, finalmente ordenados, se habían convertido en *rabinos*[93]. Por tanto, la manera en que los saduceos se dirigen a Jesús constituye un simple reconocimiento de que él es un judío reputado por su actividad como maestro de hecho, que ha obtenido seguidores. El título en cuestión no significa que los saduceos acepten realmente su autoridad.

Los saduceos preparan el terreno para su pregunta apelando a la autoridad de Moisés en el Pentateuco, esa parte de la Escritura que todos los judíos, cualesquiera que fueran sus opiniones sobre otros libros sagrados, reconocían como la revelación normativa de la voluntad de Dios con respecto a su pueblo ("Moisés *nos* dejó escrito"). Sorprende la abundancia de comentaristas del siglo XX que explican la elección del Pentateuco por los saduceos –y por Jesús para su respuesta– alegando que los saduceos rechazaban todos los otros libros de la Escritura[94]. Como hemos visto, tal afirmación pierde su fundamento cuando se realiza una lectura crítica de las fuentes antiguas. Es muy posible que para los saduceos, como para muchos otros judíos, el Pentateuco tuviera una preeminencia única entre los libros sagrados, pero ello no permite deducir que rechazasen sin más todas las otras obras que luego integraron el canon judío de la Escritura. Una mejor explicación podría ser que, en un tiempo en el que ese canon aún sufría cambios frecuentes, el "reglamento" tácito para una disputa entre judíos divergentes en sus ideas teológicas impusiera que las partes enfrentadas extrajesen sus citas y argumentos escriturísticos de una fuente tan venerada por todos como la Torá de Moisés[95].

Los saduceos citan una versión parafraseada de Dt 25,5, la ley del levirato (como si dijéramos del cuñadadgo[96], empleando un término anti-

guo). Según esta ley, si un hombre casado moría antes de haber dejado descendencia, su hermano debía tratar de dársela casándose con la viuda. El primer fruto de esa segunda unión figuraría legalmente como hijo del difunto, dando continuidad a su nombre y su linaje y conservando sus propiedades ancestrales dentro de la familia[97]. El texto citado por los saduceos es realmente la mezcla de una forma abreviada de Dt 25,5 con Gn 38,8. En este segundo texto, el patriarca Judá ordena a su hijo Onán que cumpla con lo dispuesto por la ley del levirato casándose con Tamar, la mujer de su difunto hermano Er. "Da descendencia a tu hermano" (lit., "levanta [i. e., suscita, haz que brote] semilla para tu hermano"), se pide a Onán, en un giro no presente en Dt 25,5, pero recogido en la cita de los saduceos en Mc 12,19. Así, oportunamente, la inserción de Gn 38,8 introduce la terminología de la resurrección en la disputa sobre este mismo tema[98]. Conviene señalar que la forma de Dt 25,5 expresada en Mc 12,19 no corresponde exactamente a la versión de los LXX ni a ninguna otra traducción griega antigua. En determinado punto se acerca al texto hebreo más que la Septuaginta, mientras que en otro punto lo traduce con menos precisión que los LXX[99]. La impresión global, pues, es que Mc 12,19 no procede de los LXX, sino que representa una traducción independiente, y a veces poco rigurosa, del texto hebreo (¿un targum arameo, quizá?)[100].

El propósito de los saduceos al citar la ley del levirato precisamente como mosaica podría ser subrayar su idea de que si Moisés hubiera previsto la resurrección o tenido conocimiento de ella, no habría sancionado una institución como el matrimonio por levirato, que crea un tremendo embrollo legal tras la resurrección, como ellos se encargan de demostrar con el caso expuesto a continuación. Tal vez el texto de Gn 38,8 ha sido añadido a Dt 25,5 para deslizar sutilmente una idea entre tanto hablar de resurrección (ἀνάστασις) y de levantar (de la muerte) (ἀνιοταμαι). Si todo el sentido de la ley del levirato es "levantar semilla" para el hermano difunto (como dice literalmente el texto interpolado de Gn 38,8), la implicación es que tan extremo recurso resulta necesario en esta vida, porque no hay otra, y que toda "resurrección" ha de tener lugar aquí. El desesperado intento de generar descendencia, incluso recurriendo a la ficción legal de considerar hijo del marido difunto al primer fruto del segundo matrimonio, supone que tener descendientes físicos que lleven el propio nombre es la única clase de inmortalidad que podrá alcanzar jamás el hermano muerto, y por eso el hermano sobreviviente debe procurar proporcionársela.

b) La segunda subsección (vv. 20-23) de la primera parte expone un caso ficticio y deliberadamente chusco, para poner de relieve el resultado absurdo y las horribles complicaciones que acarrearía la resurrección en el caso del matrimonio según la ley del levirato. Para el argumento habría

sido suficiente un simple ejemplo relativo a dos hermanos, uno de los cuales hubiera muerto sin descendencia. Pero, en el típico estilo de la narración popular y bíblica, el número de hermanos es ampliado a siete, la cifra que representa lo acabado y perfecto [101], para subrayar el disparate absoluto del estado de resucitado en tal situación. Es una antigua estratagema teológica: llevar a un extremo ridículo el argumento del adversario para así salir vencedor en el debate.

El caso es expuesto en los vv. 20-21, mencionando individualmente a los tres primeros hermanos (el tres, junto con el siete, es número privilegiado en la narración oral, incluidos los chistes). Luego, enumerados los tres primeros, se resume todo el proceso, puesto que el asunto ha quedado suficientemente claro: "Y así los siete [hermanos], sin que ninguno dejara descendencia [v. 22a], y después de todos, murió la mujer [v. 22b]".

El punto principal queda también expuesto y subrayado mediante su mención al comienzo y al final de la pregunta capciosa del v. 23: "En la resurrección, cuando se levanten, ¿de cuál de ellos será mujer?". Para recalcar lo irremediablemente absurdo de la situación, creada precisamente por la observancia minuciosa de la ley mosaica, añaden como traca final: "Porque los siete estuvieron casados con ella [en sus vidas terrenas]". Los siete, por tanto, tienen derecho a ella y a su actividad sexual en el estado de resucitados [102].

Ahora bien, para apreciar toda la fuerza de la ridícula situación planteada por los saduceos, conviene entender la importante distinción en la sociedad judía entre poliginia y poliandria. Por un lado, la poliginia (un hombre casado con más de una mujer a la vez) es una forma de la poligamia, conocida y aceptada por los israelitas en los primeros tiempos bíblicos, presente aún entre dirigentes políticos durante el período monárquico y, en casos aislados, subsistente en vida de Jesús y todavía durante el período rabínico [103]. Por otro lado, la idea de la poliandria (una mujer casada con más de un hombre al mismo tiempo) habría parecido muy escandalosa y sumamente disparatada a los judíos del siglo I. insertos como estaban en una sociedad patriarcal, y sobre todo si creían que el estado final de la salvación humana acontecía más allá de este mundo.

Probablemente, por tanto, no es casual que los saduceos traten de ridiculizar la idea de la resurrección no planteando el problema de un hombre con varias esposas –algunos judíos antiguos podrían haber visto la poliginia como un gozo añadido a la situación de resucitado–, sino evocando la idea, culturalmente abominada, de la poliandria. Dado que, en potencia, la resurrección de los muertos llevaría aparejada la poliandria para las mujeres judías casadas según la ley del levirato, la única alternativa lógica, desde el punto de vista de los saduceos, es negar la idea de la resurrección como excluida

implícitamente de la ley de Moisés. Puesto que la poliandria es imposible, la resurrección es imposible[104]. Es un argumento ingenioso, aunque retorcido y chocarrero. Sin duda, los saduceos de este relato se felicitan de su agudeza. Creen haber tumbado a su adversario con este "gancho" dialéctico.

2) Sin embargo, en cuanto comienza la segunda parte (vv. 24-27), Jesús reacciona con la contundencia de una pregunta retórica y mordaz. De manera típicamente rabínica, responde a la interrogación de los saduceos con otra interrogación. Lo absurdo, dice Jesús, no es la idea de la resurrección, sino vuestra ignorancia, saduceos, que os ufanáis de vuestros argumentos inteligentes, pero erróneos, sacados de la Escritura: "¿No es por esto por lo que andáis errados, porque no conocéis las Escrituras ni el poder de Dios?"[105]. Mencionando esa doble ignorancia, la pregunta de Jesús introduce las dos subsecciones (vv. 25 y 26-27) de la primera parte. Por un lado, su mal conocimiento de los libros sagrados no permite a los saduceos entender que las Escrituras –incluida la misma Torá mosaica, que ellos tanto veneran– enseñan el *hecho* de la resurrección. Por otro lado, al no comprender cómo el poder de Dios transformará radicalmente la existencia humana el día último, son incapaces de concebir el *modo* en que se desarrollará la vida nueva y diferente que Dios creará para su pueblo.

Seguidamente, en las dos subsecciones, Jesús se ocupa de esos dos errores en orden inverso (quiástico): primero el modo y luego el hecho de la resurrección. Este orden tiene sentido, puesto que, ante todo, Jesús debe combatir la errónea idea sobre el carácter o *modo* de la existencia tras la resurrección, que a los saduceos les hace excluir de antemano cualquier consideración seria al respecto. Sólo después de haber subrayado ese error puede proceder Jesús a ofrecer una prueba escriturística positiva del *hecho* de la resurrección.

a) Así pues, la primera subsección (v. 25) trata del *modo* de la resurrección o, más específicamente, del poder transformador de Dios, que se pone de manifiesto en las muy nuevas y diferentes condiciones de vida creadas por la resurrección[106]. Jesús empieza tomando una expresión pronunciada por los saduceos en el v. 23, "cuando resuciten". No sólo subraya así la expresión, sino que además la refuerza: "cuando resuciten *de entre los muertos*". Por encontrarse al comienzo de la réplica de Jesús, estas palabras ponen de relieve que él está hablando de una resurrección real de personas antes muertas; implícitamente afirma la coincidencia de identidad entre los ex difuntos y los resucitados.

Pero la continuidad personal no significa continuidad completa entre el anterior modo de existencia terrena y el modo en que existirán los resucitados de entre los muertos. Junto con la continuidad de la persona habrá una gran discontinuidad en el modo de vivir. La relación básica entre

hombre y mujer, configurada como está en este mundo por el matrimonio, la actividad sexual y la procreación, quedará total y definitivamente alterada y trascendida en la vida de resucitado. Los hombres no se casarán y las mujeres no serán dadas en matrimonio, sino que –dice Jesús utilizando un símil para indicar el cambio radical en el modo de la existencia humana– ellos y ellas serán *"como* [ὡς] los ángeles en el cielo".

Ahora bien, la perspectiva para entender esta declaración debe ser la del judaísmo del siglo I, no la del cristianismo posterior. La idea de que los ángeles son "espíritus puros", carentes de todo componente material, cuerpo y sexualidad, no se generalizó en la teología cristiana hasta el final del período patrístico[107]. Como queda claro por la referencia de Gn 6,1-6 sobre los "hijos de Dios" (i. e., seres angélicos) que se unen a "las hijas de los hombres" (i. e., hembras humanas) y procrean, en los tiempos veterotestamentarios y en el judaísmo primitivo se concebía a los ángeles con unos cuerpos muy sutiles o refinados (hechos, p. ej., de fuego) que incluían órganos sexuales. Por eso, en la visión de Isaías en Is 6,1-3, los serafines se cubren los "pies" (eufemismo por órganos genitales) con dos de sus seis alas por reverencia al Dios tres veces santo que ellos proclaman.

La referencia de Gn 1,6 a ángeles ("los hijos de Dios") que se unen sexualmente a hembras humanas fue objeto de gran especulación durante la época del cambio de era, como muestra claramente *1 Hen* 6-11[108]. Esa actividad sexual es totalmente inaceptable, porque, como explica Dios en *1 Hen* 15,6-7, al crear a los ángeles los dotó de inmortalidad. Puesto que moran en el cielo y tienen vida eterna, Dios no ha creado esposas para ellos, aunque son seres sexuales[109]. Están destinados a permanecer célibes porque no necesitan reproducirse. También ideas de pureza cultual pueden haber influido en la descripción de los ángeles como célibes, puesto que se les atribuye el desempeño de funciones sacerdotales en el santuario celestial. Esas concepciones se dejan sentir especialmente en Qumrán y podrían explicar en parte por qué al menos algunos esenios en algún período de la historia de la secta practicaban el celibato. Creían que su culto en la comunidad sectaria participaba del culto de los ángeles en el cielo; por eso necesitaban ser célibes como los ángeles. Quizá también veían ese celibato terreno como una preparación para acompañar a los ángeles después de la muerte[110].

Es dentro de este marco teológico donde debemos interpretar la declaración de Jesús de que las personas a las que se refiere la perícopa serán "como los ángeles en el cielo". Jesús no está diciendo que unos humanos serán transformados en ángeles, pasarán a ser incorpóreos o se volverán asexuados, sino que en la resurrección experimentarán una transformación radical de su existencia en virtud del poder de Dios; recibirán cuerpos refinados como los ángeles. También *como* los ángeles, esos humanos re-

sucitados serán dotados de inmortalidad por el poder de Dios. Tendrán sexo, pero no actividad sexual ni cónyuge alguno, puesto que, como los ángeles, no necesitarán reproducirse de cara a la muerte.

La intención de Jesús es clara: una vez entendido el modo de existencia humana después de la resurrección, obra del poder de Dios, que trasciende todas las insignificantes concepciones de los hombres, se desvanece la objeción de los saduceos. De socarrones pasan éstos a socarrados, porque su craso desconocimiento de cómo será el modo de existencia tras la resurrección revela una ignorancia mucho más seria: la del inconmensurable poder de Dios. La creencia en la resurrección está basada no en la antropología, es decir, en una determinada concepción de aquello de que están hechos los humanos (v. gr., un cuerpo mortal y un alma inmortal), sino en la teología, en unas ideas particulares de quién es Dios y qué puede hacer [111]. Es en esto en lo que los saduceos se equivocan más gravemente. Empezamos a ver la importancia de la acusación de Jesús.

b) Tras eliminar el obstáculo constituido por una idea errónea del *modo* de existencia de los resucitados, procede Jesús a probar la cuestión principal: el *hecho* de la resurrección. Huelga decir que la prueba no proviene de una especulación filosófica sobre la naturaleza humana, sino de la única autoridad capaz de probar tal hecho para la mayor parte de los judíos palestinos del siglo I: la revelación de Dios en la Escritura. Como antes los saduceos, Jesús se remite al Pentateuco, el núcleo de la revelación de Dios a Israel. Pero mientras que los saduceos han invocado una oscura unidad de *hălākâ* (ley relativa a una conducta humana específica) de Dt 25,5 para negar la resurrección, Jesús recurre a la revelación medular de Dios a Israel, la teofanía de la zarza ardiendo ante Moisés (Ex 3,6): "Yo [soy] el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" [112]. Al igual que en la primera subsección, la cuestión fundamental para Jesús en la segunda es la naturaleza y el poder de Dios, no la naturaleza ni el potencial de los hombres. Es la *teo*-logía en su sentido radical lo que articula las dos partes de la respuesta de Jesús [113].

A primera vista, el lector actual puede tener la impresión de que el texto escriturístico de Jesús tiene tan poco que ver con la resurrección como el texto de los saduceos. Para entender cómo funciona en Mc 12,18-27 este argumento de Jesús cimentado en la Escritura, debemos tener presente cierto número de puntos relacionados entre sí.

1) Ante todo, cualquier intento de analizar el argumento de Jesús basado en Ex 3,6 nos sitúa frente a un problema hermenéutico fundamental: el abismo cultural que nos separa a los hombres modernos de este judío palestino del siglo I. En realidad, se trata de un problema que va más allá de la búsqueda del Jesús histórico. Lo que constituye una prueba in-

discutible para un grupo humano condicionado por una determinada cultura en un determinado momento de la historia no es necesariamente convincente, ni siquiera inteligible, para un grupo distinto condicionado por otra cultura y otra época.

Por ejemplo, el argumento escriturístico de Jesús sobre la resurrección puede parecer poco sólido a un teólogo occidental moderno, al igual que algunos argumentos de teólogos occidentales modernos sobre la existencia de Dios podrían no haber sido convincentes, ni siquiera inteligibles, para Abrahán, Isaac y Jacob, como quizá tampoco para un campesino del sudeste de Asia contemporáneo nuestro. Al igual que otras realidades condicionadas por la cultura, la fuerza de un argumento no siempre se puede trasladar de una cultura a otra. Con esta visión de la relatividad cultural de la fuerza argumental debemos analizar el discurso de Jesús, como hicimos con el de los saduceos.

2) Para apreciar los presupuestos culturales subyacentes a las palabras de Jesús, muchos comentaristas se remiten a los argumentos para la resurrección utilizados por rabinos posteriores, sobre todo en el Talmud babilónico. En un largo pasaje del tratado *Sanhedrîn* (90b-91a) aparecen varios rabinos que presentan diversos argumentos a favor de la resurrección basados en la Escritura. Lo que nos sorprende de inmediato a los lectores modernos es que esos textos rabínicos parecen tener tan poco que ver con la resurrección como el texto elegido por Jesús. Los rabinos emplean sus textos de manera forzada y tendenciosa, valiéndose del tiempo futuro de un verbo o de una referencia a una persona muerta desde mucho tiempo atrás, para argumentar que el texto puede tener pleno sentido sólo si hay resurrección. Naturalmente, tal modo de proceder, desentendiéndose del contexto inmediato y del pleno sentido del pasaje cuando es leído en el contexto, no puede ser tomado en serio por los modernos exegetas o teólogos formados en los métodos de la crítica histórica.

Como es obvio, a los rabinos de los siglos I al V d. C. les eran ajenos tales criterios modernos. Su punto de partida era la comunidad de fe, que ya entonces incluía la creencia en la resurrección. Confiados en que Dios resucita a los muertos y en su revelación de esta verdad a Israel a través de las Escrituras, los rabinos no tardaron en encontrar alusiones a la resurrección en textos cuyo sentido literal no tenía nada que ver con ella. Casi recreándose en su propia habilidad intelectual, la mayor parte de las veces prescindían de los pocos textos verdaderamente probatorios, como Dn 12, mientras se centraban en pasajes que, a juicio del lector actual, no aluden en modo alguno a la resurrección.

3) Quizá no deberíamos sorprendernos de esta clase de razonamientos, porque corresponden al mecanismo psicológico que suele ponerse en

marcha en la apologética. A lo largo de la historia, los argumentos teológicos han ido dirigidos, aparentemente, hacia fuera de la propia comunidad de fe, para refutar a los no creyentes y llevarlos al conocimiento de la verdad defendida por el apologista. En realidad, esos argumentos van frecuentemente dirigidos hacia dentro y tienen la función de dar fortaleza y seguridad a los de la comunidad cuya fe es atacada desde fuera. Así ocurre con los argumentos escriturísticos para la resurrección ofrecidos tanto por los rabinos como por Jesús. Además, puesto que Jesús y los rabinos hablan a particulares comunidades de fe que comparten unos mismos presupuestos culturales, también muestran una tendencia a construir argumentos basados en la Escritura, en los que ciertas reglas de la lógica se dan por supuestas y quedan sin explicación.

4) Sin embargo, conviene tener cuidado y no declarar alegremente que el modo de argumentación de Jesús en Mc 12,26-27 es "rabínico" [114]. Hay similitudes, como hemos visto, pero hay también diferencias. Los argumentos de los rabinos, elaborados por expertos y en época posterior, siguen ciertas reglas hermenéuticas de origen rabínico, incluidas las siete *middôt* (reglas exegéticas) de Hillel. Naturalmente, el tipo de argumento empleado en el siglo I por un judío galileo de Nazaret, que nunca había recibido una preparación avanzada en interpretación de la Escritura, no funciona en estricta conformidad con esas reglas, y por eso los rabinos posteriores podrían haberlo encontrado deficiente [115].

Quizá no es, pues, puramente accidental que ninguno de los rabinos de *b. Sanhedrîn* apoye su argumento en Ex 3,6, el pasaje escogido por Jesús. Es más, la precisa manera en que Jesús utiliza Ex 3,6 para probar la resurrección no tiene exacto paralelo en el AT, en el judaísmo intertestamentario, en el NT ni en la literatura rabínica [116]. De hecho, la fórmula completa ("Yo [soy] el Dios de Abrahán...", etc.), citada por Jesús en Mc 12,26, no vuelve a aparecer en el AT [117]. Tampoco se encuentra completa en las distintas versiones que del episodio de la zarza ofrecieron autores judíos por la época del cambio de era. En el NT, sólo es citada íntegramente en el discurso de Esteban, en Hch 7,32, dentro de un resumen global de la historia israelita. Una forma más breve aparece en el discurso kerigmático de Pedro, en Hch 3,13, al inicio de la proclamación de la muerte y resurrección de Jesús. Pero ni en el AT, ni en el NT, fuera de Mc 12,26, se utiliza el texto para probar la resurrección general de los muertos.

5) Si el argumento de Jesús de Ex 3,6 es único dentro del AT, del judaísmo antiguo y del cristianismo neotestamentario, ¿es también de una arbitrariedad única, incluso según el patrón de la hermenéutica antigua? Opino que no. Aunque el uso que hace Jesús de Ex 3,6 trasciende obviamente el sentido literal del texto si nos atenemos a los cánones de la

moderna exégesis crítico-histórica, sigue y desarrolla el significado que el texto ha adquirido en el contexto más amplio del AT y del judaísmo antiguo [118].

Considerada en sí, la frase "Yo [soy] el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" podría entenderse simplemente en el sentido de que un determinado Dios, de identidad por lo demás ignorada, se da a conocer nombrando a sus adoradores más famosos. Desde esta perspectiva, "el Dios de X" significa tan sólo el Dios al que adoró un famoso antepasado llamado X. Aunque se pueden encontrar pasajes donde "el Dios de X" tiene tal significado, éste no es el sentido habitual de las fórmulas que se refieren al "Dios de los padres" en el AT y en el judaísmo primitivo. Tomadas en su contexto, esas expresiones tienen la función de recordar cómo Dios escogió de modo gratuito a esas personas y sus descendientes para que fueran su pueblo y cómo actuó para ellos de escudo protector y salvador cuando se encontraban en peligros que suponían una amenaza para sus vidas [119].

Éste es claramente el sentido en que se utiliza la fórmula en la gran teofanía de Ex 3, cuando Yahvé se revela por primera vez a Moisés y le encarga que libere a su pueblo, Israel, de la esclavitud en Egipto mediante el acontecimiento fundacional del éxodo. Inmediatamente después de proclamar en 3,6 "Yo [soy] el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob", Yahvé procede a decir en los vv. 7-8: "He visto la aflicción de *mi* pueblo [no el pueblo de Moisés] y he oído el grito que le arrancan sus opresores". El mismo Yahvé, el Dios de sus padres, "bajará" a liberar de Egipto a los descendientes de Abrahán, Isaac y Jacob y a conducirlos desde la prisión de su esclavitud a la tierra prometida. Frecuentemente en el resto del AT, la evocación del "Dios de los padres" sugiere una renovación de esa promesa básica de Dios a su pueblo de proseguir la acción protectora, salvífica y liberadora con que favoreció a los antiguos patriarcas de la generación del éxodo.

Se puede empezar a ver, pues, cómo Jesús extiende este sentido fuerte de la fórmula "el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" a la liberación última del pueblo de Dios del opresor escatológico, el esclavizador poder de la muerte. Mediante un éxodo final, definitivo de la prisión de la tumba, el Dios que era, es y siempre será el protector y salvador de Israel conducirá a su pueblo fiel a la tierra prometida de la vida de resucitado.

6) Esta utilización de las tres grandes figuras patriarcales como promesas o símbolos de participación de la salvación final que trascenderá este mundo es coherente con otro dicho de Jesús, que juzgamos auténtico en el tomo II [120]. En un dicho de Q (Mt 8,11-12 || Lc 13,28-29), Jesús habla

proféticamente de la peregrinación escatológica de los gentiles al reino de Dios, donde, junto con los patriarcas de Israel, participarán del banquete celestial: "Vendrán muchos de oriente y occidente a sentarse [a la mesa] *con Abrahán, Isaac y Jacob* en el reino de Dios". Esta unión de los gentiles con los patriarcas (antes) difuntos en el festín escatológico ciertamente insinúa la resurrección del trío. La coherencia de Mc 12,26 con este dicho de Q nos recuerda que el argumento de Jesús basado en Ex 3,6 es inteligible y sólido únicamente *dentro* del contexto del anuncio escatológico de Jesús y sólo para quienes ya han aceptado esa proclamación.

7) Quizá la "prueba" extraída por Jesús de Ex 3,6 entraña una nueva línea de razonamiento. Cuando Dios quiere manifestarse a Moisés en Ex 3, primero se identifica por medio de los tres patriarcas en el v. 6. Incluso cuando revela que su nombre "personal" es Yahvé, insistentemente une ese nombre especial al título con el que dio inicio a la teofanía (Ex 3,15). Ordena a Moisés que diga a los israelitas: "Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me envía a vosotros. Éste es mi nombre para siempre".

Ahora bien, en el AT, sobre todo cuando se usa para un ser divino, un nombre no es una designación arbitraria, una simple etiqueta que se aplica y puede ser intercambiada perfectamente con otra etiqueta. El AT no lanza con displicencia esta pregunta shakespeariana: "¿Qué hay en un nombre?". Para el AT, en un nombre hay mucho. Sobre todo en el caso de una divinidad, el nombre expresa su ser íntimo, naturaleza y poder. El nombre permite invocar adecuadamente a la divinidad y solicitar con eficacia su poder salvífico. Por eso, si luego Dios decide identificarse, nombrarse, definirse, identificando su ser con su relación con Abrahán, Isaac y Jacob, cabe esta pregunta: ¿cómo es posible que el Dios eterno y todopoderoso se identifique y defina por su relación con unos hombres que son cadáveres desde mucho tiempo atrás? ¿Cómo puede constituir eso el nombre, la definición del único Dios verdadero? Respuesta de la fe veterotestamentaria: no es posible. El Dios de toda la vida y de todos los vivientes no puede ser nombrado, definido y entendido por su relación con muertos.

8) En cierto modo, Jesús afina y perfecciona esta línea de pensamiento en 27a. Como algunos de los rabinos al argüir sobre la resurrección, Jesús parece estar elaborando, consciente o inconscientemente, un silogismo implícito, o, al menos, ésa es la impresión que se obtiene desde nuestra perspectiva moderna y occidental. De hecho, quizá puede ayudarnos en nuestra lucha hermenéutica con el argumento de Jesús tratar de hacer explícito su silogismo implícito.

Ya hemos visto que, utilizando Ex 3,6 como punto de partida y texto probatorio escriturístico, Jesús ha subrayado que Dios se define a sí mis-

mo aludiendo a los tres patriarcas. Ningún creyente judío negaría ese aserto, incluido como está en la revelación fundacional de Dios a Moisés. Aceptado universalmente, puede servir de premisa mayor al argumento de Jesús. Entonces pasa Jesús a su premisa menor en el v. 27a: "Él [el Dios que se define como el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob] no es un Dios de muertos, sino de vivos" [121]. Jesús está apelando una vez más a las Escrituras judías, pero ahora no a un texto aislado, sino al testimonio global de ellas. Aparte de unos pocos pasajes apocalípticos tardíos, las Escrituras judías afirman regularmente que el único Dios verdadero no tiene relación con los muertos, que, por definición, son impuros y comunican impureza. En el AT aparece como una especie de lamento la afirmación de que la muerte significa el final de la relación con Dios (véase, p. ej., Is 38,18-19; Sal 6,6; 30,8-10; 88,4-12). Dios no tiene nada que ver con los hombres una vez que mueren. El salmista no puede imaginar metáfora más negativa para su angustiosa situación que compararse con los que ya han muerto, "aquellos de los que [tú, Señor] ya no te acuerdas porque han sido arrancados de tu mano" (Sal 88,5). Como dice el salmista en Sal 6,6: "En la muerte no hay recuerdo de ti [Señor]. En el reino de la muerte, ¿quién te alabará?". La muerte arranca hasta al más devoto israelita de la adoración de Dios, porque el único Dios verdadero, el Dios viviente, es un Dios de vivos y sólo de vivos. No tiene ni puede tener nada que ver con la muerte; ésa es una relación que caracteriza a los dioses paganos, falsos, muertos. Para el AT, Dios y la muerte son como materia y antimateria. El Dios real tiene una relación real sólo con los realmente vivos. Dada su cualidad de verdad axiomática para todos los israelitas, este aserto puede ser utilizado como premisa menor, sin necesidad de ulterior discusión.

Se ve, pues, hacia dónde apunta el argumento de Jesús. Si tratamos de extraer su sentido en forma de silogismo, resultaría algo similar a esto:

1. *Premisa mayor:* Dios ha escogido una definición de su verdadero ser que implica ser el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Ésta es su autodefinición permanente.

2. *Premisa menor:* Pero, como proclama el conjunto del AT, Dios es Dios sólo de vivos, no de muertos impuros y comunicadores de impureza, con los que no tiene relación.

3. *Conclusión implícita:* En consecuencia, si el ser de Dios se define verdaderamente por su relación permanente con los tres patriarcas, éstos tienen que estar (ahora y en el futuro) vivos y en viva relación con Dios [122].

En el debate planteado por los saduceos y aceptado por Jesús, la vida más allá de la muerte en la presencia de Dios se entiende partiendo de la resurrección. Además, puesto que la fórmula "yo soy el Dios de Abrahán,

el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" tiene su función precisa en el cap. 3 del Éxodo, en el anuncio por Dios de la prolongación de su acción salvífica a los descendientes de los patriarcas, la esperanza en la resurrección es extensible a todos los fieles israelitas. Jesús basa así esa esperanza firmemente en la revelación primordial de Dios a Moisés y al pueblo elegido, pero también, de manera esencial, en el mismo ser de Dios, quien por definición está relacionado con el pueblo al que salva. Entender correctamente al Dios de Israel es aceptar la resurrección. Negar la resurrección es no entender la revelación primordial de Dios a Israel ni, al final, a Dios mismo. De ahí lo tajante de la réplica final de Jesús a los supuestos maestros y dirigentes de Israel en 27b: "Estáis *muy* equivocados". Esta inclusión, formada con la pregunta inicial de Jesús en el v. 24 ("¿No es ésta la razón por la que estáis equivocados?"), remacha su argumento tanto retórica como teológicamente.

Realizada la exégesis de Mc 12,18-27, podemos apreciar la armoniosa convergencia de lo que vimos en el análisis de la estructura literaria de la perícopa con lo que acabamos de encontrar en este repaso exegético. El análisis estructural reveló una composición ágil pero densa, cuidadosamente construida con dos partes principales, cada una de ellas dividida en dos partes a su vez. La trabazón del conjunto estaba formada por una unidad de asunto y de interlocutores, por palabras y temas clave y por técnicas literarias como el paralelismo y la inclusión. La exégesis de la perícopa nos ha mostrado ahora una correspondiente unidad en el discurrir hacia adelante y hacia atrás de la argumentación: los saduceos, que niegan la resurrección, citan el Pantateuco y desarrollan un argumento teológico a partir de él para sostener su postura, mientras que Jesús, en orden quiástico, replica con un argumento teológico a la objeción saducea y luego cita el Pentateuco para probar como cierta la resurrección.

Esta correspondencia entre una estructura literaria muy bien articulada, por un lado, y un contenido teológico coherente, por otro, constituye un indicio a favor de la unidad original de la perícopa y en contra de la opinión de que la presente forma del debate procede de adiciones realizadas en varias etapas. A mi entender, es improbable que esta unidad, una perfecta fusión de arte literario y argumentación teológica cuidadosamente expuesta, sea fruto accidental de la composición de diversos autores en diversos tiempos. Me parece más bien que, en cierto momento, un autor cristiano de la primera generación compuso este relato de la disputa de los fariseos con Jesús, ya fuera en forma oral o escrita. De esta idea se desprende el corolario de que, en su estado actual, la perícopa es un producto cristiano. Después de todo, durante su ministerio, el Jesús histórico participaba en disputas, pero no escribía relatos de disputa. La cuestión que nos corresponde examinar ahora es si el Jesús histórico sostuvo realmente

con los saduceos un debate que dio origen a la composición cristiana de Mc 12,18-27.

F. *El debate sobre la resurrección de los muertos: ¿un episodio del ministerio del Jesús histórico?*

En nuestra investigación de Mc 12,18-27, nos quedan por plantear dos preguntas finales: 1) ¿Este relato de disputa sobre la resurrección fue compuesto primero por el propio Marcos o por algún maestro anterior en la primera generación cristiana? 2) ¿Conserva el relato algún episodio del ministerio de Jesús o es su contenido, desde el principio, una creación de la Iglesia primitiva?

1) Un dato interesante es que pocos comentaristas sostienen que Marcos crease por completo el relato de disputa sobre la resurrección. Incluso exegetas escépticos como Bultmann y Hultgren creen percibir bajo la perícopa actual una unidad premarcana que fue objeto de posterior redacción [123]. Y, en efecto, hay claras razones para no atribuir la entera unidad al talento creativo de Marcos.

Desde una perspectiva amplia: El ciclo jerosolimitano de relatos de disputa carece de la perfecta estructura concéntrica y las conexiones temáticas que muestra en Mc 2,1-3,6 el ciclo galileo [124]. Sin embargo, incluso en éste, donde es evidente la gran aportación de Marcos para dar unidad al conjunto, la mayor parte de los exegetas aprecian material premarcano. Tanto es así que, como vimos en el tomo II, el problema de por qué los discípulos de Jesús no ayunan probablemente se remonta a la enseñanza real del Jesús histórico [125]. Por tanto, si hasta el ciclo galileo de relatos de disputa, tan ordenado y unificado, refleja reelaboración marcana de material más antiguo, con mayor motivo cabe pensar que el ciclo jerosolimitano, bastante peor trabado, no ha sido creado por Marcos desde el principio hasta el fin. Se tiene más bien la impresión de que el evangelista ha enlazado lo mejor que ha podido varios relatos de disputa, que probablemente ni siquiera constituían antes un ciclo o colección [126], para dramatizar la tensión en aumento entre Jesús y sus adversarios en vísperas de la pasión.

Desde la perspectiva de la sola disputa de Mc 12,18-27: Fuera de este relato, Marcos no vuelve a interesarse por los saduceos; ni siquiera intenta vincular de alguna manera concreta este episodio con el relato de la pasión, que está a punto de comenzar. Ello resulta muy sorprendente cuando se recuerda que, en gran medida, los saduceos que discuten con Jesús acerca de la resurrección representan el partido cuyos dirigentes eran probablemente las principales autoridades de Jerusalén implicadas en el arres-

to y el proceso de Jesús. Sin embargo, Marcos no establece ninguna conexión entre los saduceos del relato de disputa de Mc 12 y el sumo sacerdote, los jefes de los sacerdotes y los ancianos que planean el arresto y proceso de Jesús en Mc 14. De este modo, si todo lo que conociéramos fuera el evangelio de Marcos, nunca pensaríamos –como acaso tampoco Marcos– en la posible relación entre los saduceos, por un lado, y el sumo sacerdote, los jefes de los sacerdotes y los ancianos, por otro. Se tiene la impresión de que Marcos ha tomado y utilizado para sus propios fines un relato concerniente a un grupo acerca del cual no tiene conocimiento ni interés.

La cuestión tratada en Mc 12,18-27 tampoco es típica de las preocupaciones teológicas marcanas. Aunque, naturalmente, Marcos desea proclamar la muerte y resurrección de Jesús –los capítulos 14-16 están dedicados claramente a esa tarea–, fuera de 12,18-27 no muestra interés por la cuestión de la precisa naturaleza del estado de resucitado de los creyentes, ni por la debida manera de probar la resurrección general basándose en la Escritura. Para Marcos, como para el resto de los autores del NT, la vida eterna y/o la resurrección de los creyentes tiene su origen y su fundamento en la obra, muerte y resurrección de Jesús, no en la autorrevelación de Dios a Moisés en la zarza ardiendo.

Un pequeño indicio de que Mc 12,18-27 no representa una pura creación del evangelista es que sólo en este pasaje del evangelio de Marcos se utiliza el nombre ἀνάστασις para designar la resurrección (vv. 18,23). Al hablar de ella en otro pasaje, Marcos emplea los verbos ἀνίστημι y ἐγείρω, pero nunca el nombre ἀνάστασις. Así ocurre no sólo cuando se trata de la misma resurrección de Jesús (p. ej., ἀνίστημι en 8,31; 9,31; 10,34; ἐγείρω en 14,28; 16,6), sino cuando los desconcertados discípulos discuten entre ellos sobre "qué significa resucitar de entre los muertos" (τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι, en 9,10), o cuando Herodes Antipas imagina que Juan el Bautista ha resucitado (ἐγήγερται) de entre los muertos (6,14.16). Por eso, la doble aparición de ἀνάστασις en 12,18.23 puede ser una huella dejada por el autor premarcano en el relato de disputa.

Aunque Marcos no creó el relato de 12,18-27, es posible que su forma actual contenga algunas expresiones añadidas por el evangelista. Los comentaristas suelen señalar dos en particular[127]. Ambas se encuentran en el último versículo (v. 23) de la primera parte (vv. 18-23) de la perícopa.

El v. 23 empieza: "En la resurrección, cuando se levanten [ἐν τῇ ἀναστάσει, ὅταν ἀναστῶσιν]...". La redundancia es sorprendente[128]. Puesto que el estilo literario de Marcos se caracteriza por su "dualidad" (la tendencia de Marcos a decir dos veces lo mismo), es posible que la segunda frase "cuando se levanten" sea una adición[129]. Pero el conjunto del

v. 23, cuando plantea la pregunta capciosa a Jesús, refleja una intención retórica primordial: subrayar el dilema ante el que se encuentra cualquiera que desee sostener la creencia en la resurrección y, al mismo tiempo, dar una respuesta satisfactoria a la pregunta de los saduceos. Por ello, con el redundante "cuando se levanten" se podría haber querido poner de relieve la dificultad que la complicada situación matrimonial de la mujer supone para la creencia en la resurrección y mostrar el escepticismo socarrón de los saduceos. Ese "cuando se levanten" podría tener el significado menos aparente de "si es que se levantan [i. e., resucitan]".

La segunda posible adición marcana aparece al final del v. 23. Inmediatamente después de la pregunta capciosa ("¿de cuál de ellos será mujer?"), el texto contiene la frase aparentemente superflua e inoportuna "porque los siete la habían tenido como esposa". Posiblemente, Marcos añadió esta frase en su afán de remachar bien la cuestión, pero caben también otras explicaciones. Esta frase aparentemente innecesaria, como la innecesaria expresión "cuando se levanten", podría estar dirigida a dar pesadez al versículo con repeticiones, para subrayar la dificultad, e incluso la imposibilidad, de resolver el problema planteado por los saduceos. El recordatorio de que eran *siete* los hermanos refuerza también el tono de irónico escepticismo. Además, ya hemos visto cómo esta bien estructurada perícopa se sirve de inclusiones para unir sus diferentes partes, y aquí podríamos tener un nuevo ejemplo de ello. La frase "porque los siete la habían tenido como esposa", situada al final del caso ficticio expuesto por los saduceos, evoca las palabras iniciales de esa exposición, en el v. 20 ("había siete hermanos"), formando así una inclusión. Al mismo tiempo, la frase resume el caso entero, presentado con detalle en los vv. 20-22. Ello me lleva a pensar, en suma, que las dos supuestas adiciones de Marcos en el v. 23 tal vez figuraban ya en el texto premarcano. Por tanto, Pesch podría tener razón al afirmar que Marcos tomó esta perícopa y la ofreció tal cual[130]. Hay que reconocer, sin embargo, que no se puede excluir totalmente la idea de que las dos discutidas frases del v. 23 sean adiciones marcanas.

2) En cualquier caso, lo más probable es que el relato de disputa de Mc 12,18-27, menos quizá algunas expresiones breves, circulase en la tradición premarcana de la primera generación del cristianismo. Naturalmente, en cuanto relato completo *sobre* Jesús, a diferencia de los distintos dichos *de* Jesús, el texto llegado hasta nosotros es una composición cristiana. Pero ¿conserva el recuerdo de algún incidente real del ministerio de Jesús? Varios críticos opinan que no sólo el presente texto del relato, sino también el episodio narrado, son una pura creación cristiana. Otros estudiosos, en cambio, creen que Mc 12,18-27 se basa en un debate real entre Jesús y los saduceos sobre la cuestión de la resurrección general[131]. A mi parecer, dos criterios de historicidad avalan la autenticidad del relato

básico; un aval no extensible, sin embargo, a la formulación exacta de la perícopa.

a) *Discontinuidad.* El criterio de discontinuidad funciona aquí de diversos modos[132].

1) Hay, en primer lugar, discontinuidad con respecto a la tendencia global de la tradición sinóptica en la creación de relatos de disputa. La mayor parte de los críticos admiten que la Iglesia primitiva compuso al menos algunos de los relatos de disputa sinópticos, a veces construyéndolos sobre dichos auténticos de Jesús, a veces creándolos de la nada. La larga disputa sobre el lavado de manos, el corbán y las reglas de pureza (Mc 7,1-23), así como la discusión relativa a arrancar espigas en sábado (Mc 2,23-28), pueden ser ejemplo de tal tendencia. Lo destacable de esas posibles creaciones de la Iglesia primitiva es que quienes figuran como adversarios de Jesús en éstas y otras disputas –así como en las denuncias que él lanza contra sus oponentes– son casi invariablemente los escribas (en alternancia con los legistas) y/o los fariseos (véase p. ej., Mc 2,6.16.18.24; 3,6.22: 7,1; 8,11; 10,2; 11,27; 12,13.35.38; Mt 22,34; 23,2-36; Lc 11,37-53). A veces, en las disputas jerosolimitanas, también aparecen los sumos sacerdotes y los ancianos (p. ej., Mc 11,27).

Cuando se observa el desarrollo de la tradición de los relatos de disputa en los sinópticos, lo que llama la atención es la falta absoluta de tendencia a crear o multiplicar relatos en que intervengan los saduceos. Marcos 12,18-27 parr. figura como el único relato de disputa neotestamentario en el que Jesús debate directamente con los saduceos[133]. Aparte de Mt 16,1-12 (*cf.* Mt 3,7), en donde Mateo añade los saduceos a los fariseos para crear un símbolo del frente unido del judaísmo, la tradición evangélica no muestra interés en incrementar las referencias a los saduceos, ni siquiera como comparsas, en los relatos sobre Jesús.

2) Discontinuos con otros relatos de disputa evangélicos son también los oscuros temas de la ley del levirato y de la actividad sexual después de la resurrección. Cuando unos judíos de Palestina crearon unos relatos de disputa en el período anterior al año 70, las cuestiones tratadas reflejaban debates que ellos mantenían entonces con otros judíos. Y aquí entra la importante cuestión del *Sitz im Leben:* la Iglesia primitiva tendía a conservar o crear tradiciones que servían para un fin determinado o respondían a una necesidad práctica de su vida interna o de sus luchas externas. No sorprendentemente, los judíos cristianos palestinos del período precedente al año 70, como Jesús antes que ellos, chocaban con los otros judíos en cuestiones prácticas como la observancia del sábado y la pureza. Los debates provocados por tal discrepancia generaban, naturalmente, relatos de disputa sobre esos temas y sobre otros similares. Tales relatos ayudaban a cris-

talizar posiciones y orientar las prácticas de los judíos cristianos en la vida diaria, y pueden ser considerados, por tanto, como expresiones de *hălākâ* judeocristianas.

La insólita discusión con los saduceos sobre la resurrección general no cuadra con la tendencia a presentar judíos cristianos discutiendo con otros judíos sobre adecuadas observancias haláquicas. Simplemente por su posición socioeconómica, la mayor parte de los cristianos judíos no tenían ocasión de entrar en debate con aristócratas sacerdotes o laicos del partido saduceo residentes en Jerusalén. Como podemos ver por Hechos, quienes discutían con los saduceos cuando realmente acontecía algún enfrentamiento de ese tipo eran los dirigentes de la comunidad judeocristiana de Jerusalén. Y el debate se centraba en la muerte y resurrección de Jesús, no en la resurrección general ni en la ley del levirato [134]. No hay indicio de que los judíos cristianos de Palestina –o cualesquiera otros cristianos de la primera generación– se preocupasen por el problema de si una mujer implicada en la ley del levirato mantendría relaciones sexuales después de la resurrección y con quién. En suma, la disputa no tiene sentido como debate histórico entre los saduceos y Jesús durante el ministerio en Jerusalén. No resulta extraño, por tanto, que los críticos para quienes la disputa es una creación de la Iglesia tengan que ser sumamente creativos ellos mismos para imaginar el *Sitz im Leben* del relato [135].

3) Este punto nos lleva a considerar una discontinuidad mucho más importante entre Mc 12,18-27 y la Iglesia primitiva: el modo de tratar y basar la cuestión de la resurrección general. Como podemos ver por el luminoso ejemplo del debate de Pablo con unos corintios convertidos que negaban la resurrección de los muertos el día último (1 Cor 15), los cristianos de la primera generación fundaban su esperanza de una resurrección general en la resurrección de Cristo (véase, p. ej., 1 Cor 15,12-13). Por plantear la cuestión en términos filosóficos, la resurrección de Jesús, ya acontecida, se veía como la causa eficiente y/o ejemplar –el arquetipo energizador– de la resurrección de los creyentes, aún por venir. Este nexo entre ambas resurrecciones no es exclusivo de 1 Cor 15; se encuentra también en otras cartas de Pablo (tanto auténticas como escritas bajo seudónimo), los cuatro evangelios, Hechos, 1 Pedro y Apocalipsis [136]. En cambio, jamás se le ocurre a ninguno de los autores neotestamentarios basar la esperanza cristiana de resurrección en un versículo de las Escrituras judías, y menos aún en Ex 3,6. Todo lo aducido a favor de la resurrección general de los muertos en Mc 12,18-27 carece de una perspectiva específicamente cristiana [137].

4) Este punto, a su vez, nos lleva a una nueva discontinuidad que, en la argumentación sobre la resurrección general, separa a Jesús no sólo de los

cristianos posteriores a él, sino también de los judíos que le precedieron y de los que subsiguieron en el período grecorromano. Si a nosotros nos resulta extraña la utilización de Ex 3,6 como *la* prueba escriturística de la resurrección general de los muertos, parece ser que igualmente extrañó a los judíos contemporáneos de Jesús y a los cristianos posteriores. A juzgar por las fuentes llegadas hasta nosotros, no había en la antigüedad –ni antes ni después de Jesús– ninguna tradición exegética judía que emplease Ex 3,6 para argüir a favor de la resurrección general. Cuando la creencia en la resurrección de los muertos –o, alternativamente, en la inmortalidad– apareció en una época tardía del período veterotestamentario (p. ej., Dn 12; 2 Mac 7,10-11; Sab 2,21-5,23), nunca se recurrió a Ex 3,6. El tratamiento exegético de Ex 3,6 en los escritos del judaísmo neotestamentario tampoco muestra ningún paralelo de su empleo por Jesús para basar la creencia en la resurrección general. Lo más notable es que los argumentos rabínicos posteriores en favor de la resurrección, especialmente los formulados en *b. San.* 90b-92a, utilizan toda suerte de textos veterotestamentarios, muchos de los cuales tienen aparentemente tan poco que ver con la resurrección como el utilizado por Jesús[138]; sin embargo, ninguno de esos argumentos talmúdicos se sirve de Ex 3,6[139]. En este caso, por extraño que parezca, los autores del NT coinciden con los rabinos que posteriormente compusieron el Talmud babilónico. Al parecer, la apelación de Jesús a Ex 3,6 era tan idiosincrásica que no encontró resonancia en argumentos para la resurrección judíos ni cristianos del período antiguo; hasta siglos posteriores no habrá autores (cristianos) que citen o utilicen Mc 12,18-27[140].

Incluso la fórmula que Jesús toma de Ex 3,6 ("Yo [soy] el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob") sólo aparece una vez más en el NT, aunque de forma algo diferente, en Hch 7,32 ("Yo [soy] el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob"), dentro del discurso pronunciado por Esteban antes de su martirio. En ese discurso de autodefensa, Esteban hilvana un resumen de la historia de la salvación, que se extiende desde Abrahán hasta la construcción del templo de Jerusalén por Salomón. Gran parte de ese resumen consiste en la historia de Moisés, que es visto como una especie de Cristo (*cf.* 7,35). La cita de Ex 3,6 en Hch 7,32 ocurre, muy adecuadamente, en la narración del episodio en que Dios llama a Moisés hablándole desde la zarza. En realidad, Hch 7,30-34 es una síntesis de Ex 3,1-10. Lo importante para nosotros es que Hch 7,32, el único caso –aparte de Mc 12,16– en que el NT registra la fórmula completa de Ex 3,6, se limita a reproducir el sentido natural del texto de Éxodo. Ninguna referencia a la resurrección ni prueba de ella se traslucе de las palabras de Esteban el orador y de Lucas el escritor.

El único otro pasaje del NT donde Ex 3,6 aparece citado (o, mejor, aludido) es Hch 3,13. Este texto se encuentra al comienzo del discurso ke-

rigmático de Pedro en el pórtico de Salomón, después de la curación del paralítico junto a la Puerta Hermosa del templo. Pedro anuncia solemnemente la resurrección de Jesús con una serie de alusiones veterotestamentarias: "El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, manifestó la gloria de su siervo Jesús, al que vosotros entregasteis y negasteis ante Pilato, quien pensaba ponerlo en libertad..." [141]. Quizá la cadena inicial de títulos proceda de Ex 3,6, si bien Ex 3,15 o 3,16 podría ser asimismo la fuente, puesto que la fórmula de autorrevelación ("yo [soy]...") de Ex 3,6 falta en Hch 3,13. La declaración de que Dios "manifestó la gloria de su siervo Jesús" refleja probablemente la alusión al siervo doliente de Is 53,13. Para Lucas, esa glorificación consiste en que Cristo ha resucitado y ascendido al cielo y está sentado a la derecha de Dios. La designación "Dios de Abrahán..." tiene un valor especial para Lucas en este sermón kerigmático, porque subraya que el único Dios ha preestablecido y dirigido todo el discurrir de la historia de la salvación, desde el principio hasta el fin, desde la llamada a Abrahán hasta la glorificación de Cristo [142].

Así pues, si bien los títulos aplicados a Dios en Ex 3,6 son puestos en relación con la resurrección de Jesús (aunque no presentados como prueba de ella), en Hch 3,13 no se establece ninguna conexión entre Ex 3,6 y la resurrección general de los muertos. En otras palabras, Lucas cita Ex 3,6 dos veces en Hechos –es el único autor neotestamentario en utilizar ese texto, aparte de Marcos–, pero nunca se le ocurre conectarlo con la resurrección general. Esto es muy digno de ser recalcado, cuando se recuerda que el tercer evangelista no ignora esta aplicación del texto, puesto que ha tomado el relato de disputa de Mc 12,18-27 y lo ha ofrecido en Lc 20,27-38. Aun conociendo la tradición de que Jesús interpretó Ex 3,6 como prueba de la resurrección general, no muestra la menor tendencia a imitar tan peculiar hermenéutica, al igual que los restantes autores del NT. De este modo, la utilización que hace Jesús de Ex 3,6 para probar el hecho de la resurrección general no sólo no tiene un preciso paralelo en el judaísmo primitivo anterior y posterior a él, sino ni siquiera en el movimiento cristiano del siglo I surgido de sus enseñanzas.

Resumiendo: en el debate de Mc 12,18-27, al tratar sobre el *modo* y el *hecho* de la resurrección, Jesús difiere mucho de los primeros cristianos. Respecto al modo, establece una comparación con los ángeles y, para afirmar el hecho, hace referencia a Ex 3,6. En cambio, los primeros cristianos tratan sobre el modo (*cf.* Flp 3,21) y el hecho (*cf.* 1 Cor 15,12-20) remitiéndose simplemente a Jesús resucitado. Al mismo tiempo, los argumentos de Jesús, especialmente su basar la resurrección en Ex 3,6, no son los del judaísmo anterior o posterior a él. Ciertamente, los varios conceptos y motivos que componen la doble respuesta de Jesús proceden del AT y del judaísmo primitivo, pero Jesús forja con ellos una fusión nueva y creativa.

A la vista de todo lo anterior, el criterio de discontinuidad resulta aplicable en buena medida a Mc 12,18-27.

b) *Coherencia*[143]. Algunos críticos ponen en duda la historicidad de la disputa con los saduceos sobre la resurrección porque sostienen que el Jesús histórico nunca habló sobre una resurrección general de los muertos. Aducen que, como esperaba la inminente venida del reino, Jesús tenía la mirada absolutamente fija en el Israel empírico que lo rodeaba. Su único foco de atención eran sus contemporáneos, a quienes iba dirigida su vehemente llamada al arrepentimiento y a la renovación, con vistas a la venida del reino. No tenía tiempo para especulaciones sobre una resurrección general de los muertos, ni interés en ello. Que un judío palestino pudiera interesarse mucho por la escatología futura y/o las expectaciones apocalípticas, y nada por la resurrección de los muertos, parece confirmarse a través de los documentos generados por la comunidad de Qumrán. En ellos encontramos expectativas escatológicas y apocalípticas, pero muy poco o nada sobre una resurrección general de los muertos[144].

Ahora bien, afirmar que Jesús no habló nunca de la resurrección general es ir demasiado lejos y, al mismo tiempo, no darse cuenta de un detalle sutil pero importante. Por supuesto, en el centro de la proclamación de Jesús estaba el reino de Dios, a punto de llegar pero en cierto modo ya presente en su ministerio. Con el sentimiento de urgencia derivado de tal convicción, el pensamiento y la acción de Jesús estaban dedicados de lleno a convencer y convertir a quienes, a sus ojos, se hallaban en peligro de condenarse irremisiblemente: sus contemporáneos, o –como él prefería llamarlos– "esta generación perversa"[145]. El objetivo principal de su misión y lo que acaparaba su mente y su predicación era esto, y no la especulación sobre el destino de quienes hacía mucho que habían muerto. Le importaba sobre todo asegurarse de que los vivos, ya entonces en puertas del tiempo final, pudieran "entrar en el reino" o "entrar en la vida"[146].

En cambio, por definición, la idea de una resurrección general estaba relacionada con los muertos, no con los vivos. Esa resurrección más allá de este mundo de tiempo y espacio sería el paso final de los que ya habían muerto, no de los aún vivos, para entrar en el reino de Dios cuando llegase en su plena realidad. En consecuencia, la resurrección sería incumbencia de Dios, no de Jesús, quien ya tenía bastante con ocuparse de "esta generación". No debemos sorprendernos, pues, de que la resurrección general sea mencionada sólo de pasada por Jesús o quede simplemente implícita dentro de su anuncio del reino. Pero, como mención o alusión, la referencia está ahí.

1) Ya hemos visto en la exégesis de Mc 12,26 que un importante dicho Q de Jesús implica la resurrección general[147]. Hablando de la peregri-

nación escatológica de los gentiles al reino de Dios, Jesús profetiza: (Mt 8,11 par.): "Vendrán muchos de oriente y occidente a sentarse [a la mesa] con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios". Así pues, en su papel de profeta escatológico, Jesús predice que, el día último, los gentiles se sentarán con tres patriarcas, muertos en un pasado muy lejano (los mismos tres mencionados en Mc 12,26), al banquete celestial, metáfora de la salvación final. Por tanto, la etapa final del reino no es tan sólo una continuación de este mundo en alguna forma mejorada o incluso milagrosa. La presencia de Abrahán, Isaac y Jacob participando del banquete del reino con los gentiles indica, en cierto sentido, que el reino final es discontinuo con este mundo y lo trasciende.

Más en concreto, la misma imagen de los patriarcas, muertos en tiempo inmemorial y reunidos ahora en un banquete con los gentiles (grupo, supuestamente, integrado también por los todavía vivos a la llegada del tiempo final), indica alguna suerte de resurrección. Típico de Jesús, sin embargo, es no ir más allá de los símbolos, metáforas e insinuaciones. Él no está interesado en ofrecer detalladas descripciones del día último. Es un profeta y un poeta, no un teólogo sistemático. Aun así, de esa profecía parece desprenderse que habrá alguna clase de resurrección. Pero queda en la periferia de su visión, no en el centro de ella.

2) En unos pocos casos, sin embargo, parece que Jesús habló de pasada –pero directamente– de la resurrección. Dentro de un "simposio lucano", compuesto de varios dichos reunidos por Lucas en torno al tema de un banquete, encontramos un dicho L en el que Jesús insta a su anfitrión a ser generoso y extender la hospitalidad a los que no podrán corresponderle en esta vida. Empleando una forma de bienaventuranza similar a las del comienzo del sermón de la montaña/llanura, Jesús motiva sus exhortaciones en la promesa de una recompensa futura más allá de este mundo (Lc 14,14): "Dichoso tú, porque... recibirás tu recompensa en la resurrección de los justos". Como en las bienaventuranzas del sermón, Jesús proclama la inversión de todos los valores y la exigencia radical del amor gratuito de cara al día último, entendido en 14,14 como el de la resurrección[148].

3) Ya hemos examinado brevemente los "ayes" de Jesús, el profeta escatológico, contra las ciudades de Galilea que lo habían rechazado (un dicho Q)[149]. Como vimos, la mención de Corozaín, junto con Betsaida y Cafarnaún, como ciudades donde había desempeñado su ministerio es indicio de historicidad. Se trata de un dicho no elaborado a partir de otro material evangélico –de hecho, en ningún otro lugar del NT se menciona Corozaín–, y nada indica que Corozaín fuera escenario de actividad misionera en los primeros tiempos del cristianismo. Similarmente, pese a que Mt 11,21 par. presupone un considerable número de milagros realizados en Betsaida,

no se sabe más que de un solo milagro obrado allí por Jesús, y esa noticia está recogida en un solo relato (Mc 8,22-26). Por tanto, este dicho de Q es probablemente un fósil que refleja actividades de Jesús perdidas, por lo demás, para la tradición evangélica. El dicho es también coherente con la imagen de Jesús como profeta escatológico que llama a Israel al arrepentimiento con vistas al juicio inminente. Deja percibir ecos del fogoso Juan Bautista, que sigue hablando por boca de su antiguo discípulo.

En este dicho de Q (Mt 11,21-24 || Lc 10,13-15), Jesús exclama: "¡Ay de ti, Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón [arquetipos de ciudades gentiles opuestas a Dios y a su pueblo, Israel] se hubieran hecho los milagros realizados en vosotras, hace tiempo que se habrían arrepentido vestidas de saco y sentadas en cenizas. Pero será más tolerable el día del juicio para Tiro y Sidón que para vosotras". Seguidamente Cafarnaún, ciudad especialmente favorecida con el ministerio extenso de Jesús, es amenazada aún más gráficamente: "Te hundirás hasta el Hades [la morada de los muertos, o infierno]". Que a los habitantes gentiles de Tiro y Sidón se les haga comparecer con los habitantes judíos de Corozaín, Betsaida y Cafarnaún "el día del juicio" y corran una suerte más tolerable los primeros que los segundos presupone algún tipo de existencia después de la muerte, o vuelta a la vida. Dado el habitual escenario apocalíptico de la reunión de grupos dispersos, incluidos los muertos, para un juicio final, la implicación más verosímil es que "el día del juicio" llevará aparejado algún tipo de resurrección general.

4) Una profecía similar pronunciada por Jesús sobre el juicio final se puede encontrar en la tradición Q relativa a la "señal de Jonás". En Mt 12,41-42 || Lc 11,31-32, Jesús reprende a sus insensibles contemporáneos comparándolos nuevamente con los gentiles, menos indiferentes. En un dicho bipartito, donde cada parte constituye un perfecto paralelo de la otra, Jesús predice: "La reina del sur [i. e., la reina de Sabá] se levantará en el juicio con esta generación y la condenará. Porque ella vino del extremo de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay algo más importante que Salomón. Los hombres de Nínive se levantarán en el juicio con esta generación y la condenarán. Porque se arrepintieron por la predicación de Jonás, y aquí hay algo más importante que Jonás". Típica del estilo indirecto y enigmático de Jesús es su referencia a "algo" (*no* a "alguien") más grande y presente a los ojos de su auditorio. Como tiene por costumbre, no alude directamente a su propia persona, sino al reino de Dios, ya presente en sus palabras y obras ("aquí"). Éste no es el modo en que la Iglesia postpascual proclamaba su cristología en sus varias formas.

Al igual que en el dicho anterior, nos encontramos ante un panorama del día del juicio, con gentiles del pasado que salen mejor librados que los

judíos contemporáneos de Jesús. En este caso, a diferencia de los ejemplos de Tiro y Sidón, los gentiles han sido sensibles al gran maestro de sabiduría de Israel, Salomón, y a uno de sus grandes profetas que instan al arrepentimiento (Jonás). Se podría percibir aquí un autorretrato del Jesús histórico (maestro de sabiduría y profeta escatológico que urge a la conversión), pero, como de costumbre, no pasa de ser una referencia alusiva, indirecta. Lo principal del dicho es que la reina de Sabá y los habitantes de Nínive, todos gentiles, no sólo corren mejor suerte en el juicio final que los judíos contemporáneos de Jesús, sino que incluso tomarán parte activa atestiguando contra ellos y condenándolos. La escena es claramente la del juicio general. Puesto que la reina de Sabá y los ninivitas han muerto muchos siglos antes y, sin embargo, van a encontrarse con los contemporáneos de Jesús (algunos de los cuales, supuestamente, estarán vivos a la llegada del juicio final), la inferencia natural es que ese juicio final implica alguna suerte de resurrección [150].

5) En Mc 9,43-47 || Mt 18,8-9 || Mt 5,29-30 encontramos varias formas de una serie de dichos relativos a la gravedad del "escándalo" (en el sentido teológico de algo capaz de inducir al pecado mortal o a la apostasía). En Mc 9,43-47, Jesús advierte a sus discípulos: "Si tu mano te escandaliza, córtala. Más te vale entrar manco en la vida que ir con las dos manos a la gehena, el fuego inextinguible. Y si tu pie te escandaliza, córtalo. Más te vale entrar cojo en la vida que con los dos pies ser arrojado a la gehena. Y si tu ojo te escandaliza, arráncalo. Más te vale entrar con un ojo en el reino de Dios que con los dos ojos ser arrojado a la gehena" [151].

En Mt 5,29-30, dentro del sermón de la montaña, sólo son reproducidos dos de estos dichos, los relativos al ojo y la mano, probablemente como una aplicación específica a miradas y tocamientos impuros, puesto que el contexto amplio es la segunda antítesis (sobre el adulterio). Una forma condensada de los tres dichos de Marcos se encuentra en Mt 18,8-9. El v. 8 combina las frases sobre la mano y el pie (los dos primeros dichos de Marcos) en una sola: "Si tu mano o tu pie te escandaliza...". El v. 9 prosigue con la frase restante de Marcos, la concerniente al ojo. Los estudiosos no terminan de ponerse de acuerdo sobre si alguna de las formas mateanas del dicho representa una tradición Q o M, en vez de consistir simplemente en una reelaboración de las fuentes marcanas [152]. Comoquiera que sea, tenemos en la fuente de Marcos (Mc 9,42-50: claramente una colección miscelánea de dichos sueltos) y posiblemente en el documento Q unos cuantos dichos de Jesús que hablan en términos muy gráficos y concretos de la entrada de una persona con su cuerpo terreno en el reino o en el lugar del eterno castigo, lo cual implica una previa resurrección corporal.

Las crudas imágenes empleadas en estos dichos, más la petición tajante de una decisión radical con vistas al juicio inminente, concuerdan con

el estilo y el contenido del auténtico mensaje del Jesús histórico. Dato interesante: mientras que hay paralelos de estas llamativas imágenes en la literatura rabínica posterior, en el resto del NT y en los Padres Apostólicos no se encuentran paralelos exactos.

6) En el tomo II expuse de manera pormenorizada mis argumentos a favor de la autenticidad de la profecía pronunciada por Jesús en la última cena sobre su propio destino (Mc 14,25): "En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta ese día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios" [153]. Ante la muerte cercana y el aparente fracaso de su misión dirigida a todo Israel, Jesús se consuela (mucho más que sus discípulos) con la esperanza de que, más allá de la muerte, Dios lo situará en el puesto que le corresponde y lo hará partícipe del banquete final en el reino. La imagen ofrecida por este *logion* es notablemente vaga: no hay títulos cristológicos, ni referencias al carácter sacrificial o salvífico de la muerte de Jesús, ni mención de la resurrección y la parusía, ni indicación de que Jesús será el anfitrión o de que sus discípulos estarán reunidos allí con él. Ideas específicamente cristianas sobre la consumación faltan por completo. En este dicho, el Jesús histórico se limita a expresar su esperanza de que Dios lo sacará de la muerte a la llegada del reino en su plenitud y que lo sentará al banquete final, presumiblemente junto con los grandes patriarcas e incluso con los gentiles (*cf.* Mt 8,11-12 par.). Una vez más, la imagen de la participación del banquete celestial más allá de la muerte indica, aunque sólo sea implícitamente, la idea de una resurrección general el día último, y *no* de la sola resurrección de Jesús dentro de la historia en curso de la humanidad.

Como habrá advertido el lector, no me he prodigado en argumentos sobre las palabras de los seis textos que acabamos de examinar. Ni siquiera he tratado en detalle la cuestión de si esos textos se remontan al Jesús histórico. En algunos casos, ya lo había hecho en algún punto de la presente obra; en otros casos, he pensado que bastaban por el momento las breves indicaciones de por qué los dichos debían ser considerados auténticos. Para mí, de los seis dichos no importan tanto los pormenores de cada uno cuanto el efecto acumulado de todos ellos. Nos proporcionan un argumento, procedente del testimonio múltiple de fuentes y formas, donde apoyar la afirmación básica de que, en diversos momentos, de diversos modos y con diversas imágenes, Jesús anunció un juicio final para el día último y que a veces abiertamente, pero más a menudo de forma indirecta, se refirió a la resurrección general de los muertos como parte de ese acontecimiento escatológico. De un modo o de otro, esta idea aparece formulada o implícita en dichos contenidos en Marcos, Q, L y, posiblemente, M.

Aunque la tradición subyacente al evangelio de Juan contiene la idea de una resurrección general (v. gr., Jn 5,28-29), la complicada naturaleza

de la escatología joánica y las diversas etapas de tradición y redacción del cuarto evangelio hacen extremadamente difícil ver si un determinado dicho sobre escatología futura se remonta al Jesús histórico. Baste con decir que la tradición prejoánica, pese a todas sus diferencias con los sinópticos, coincide con otras fuentes evangélicas en atribuir a Jesús referencias a la resurrección general[154]. En cualquier caso, el testimonio múltiple de fuentes y formas hace sumamente probable que el Jesús histórico se refiriese de manera incidental a la resurrección general de los muertos en el día último, aunque habitualmente no hiciera de ella el tema directo de su predicación.

A primera vista, este último punto podría crear un impedimento para percibir un incidente histórico detrás del debate con los saduceos de Mc 12,18-27. En realidad, ocurre justamente lo contrario. Si Jesús hablaba sólo de pasada o alusivamente de una resurrección general, ¿cuál era la clase de acontecimiento capaz de llevarle a abordar directamente la cuestión? Precisamente el tipo de evento descrito en Mc 12,18-27: el único movimiento judío que negaba explícitamente toda resurrección futura o juicio final más allá de este mundo había sido inducido por las referencias incidentales de Jesús a preguntarle al respecto, forzándole a explicarse y defender su postura, hasta entonces sólo implícita. Así pues, no resulta casual, sino que concuerda con cuanto hemos visto, el hecho de que Jesús aborde directamente la cuestión de la resurrección general sólo al recoger el guante lanzado por el único grupo judío susceptible de discutir su postura: los saduceos.

En suma, aunque el argumento basado en la coherencia tiene que ser construido de forma gradual, dicho por dicho, su fuerza acumulada en el caso del debate con los saduceos es simplemente impresionante. Por eso sostengo que, cuando a los argumentos de la discontinuidad se añaden los basados en la coherencia, la conclusión es que el debate con los saduceos sobre la resurrección en Mc 12,18-27 refleja un episodio real del ministerio del Jesús histórico, acontecido, naturalmente, en Jerusalén[155]. Respecto a si Jesús mantuvo otros debates con los saduceos, cabe la simple posibilidad[156]. Esas disputas, si acompañaron una serie de visitas de Jesús a Jerusalén (como indica el cuarto evangelio), podrían ayudar a explicar la creciente oposición de "los jefes de los sacerdotes y los ancianos", que acabó llevando al arresto de Jesús. Pero debemos reconocer que no existen datos fiables que permitan ir más allá de la pura especulación.

En cualquier caso, Mc 12,18-27 es un único y precioso vestigio, que nos permite conocer mejor qué pensaba Jesús sobre lo que iba a significar la futura venida del reino. El Jesús histórico creía que, en cierto punto del drama escatológico, las generaciones pasadas resucitarían de entre los

muertos y que los israelitas fieles participarían de un tipo de vida similar al de los ángeles, vida en la que quedarían atrás los antiguos vínculos por matrimonio y las relaciones sexuales. Por tanto, el estadio final del reino entrañaría una trascendencia del presente mundo, no simplemente una mejora. Haciendo realidad ese mundo nuevo, el Dios de la creación y la alianza, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, cumpliría su compromiso de mayor entidad con el pueblo de Israel: ser su salvador y protector, incluso más allá de la muerte. Al final, Jesús define su particular concepto del modo de la resurrección y de su prueba escriturística no apelando a alguna tradición venerada, sino simplemente basándose en su propia autoridad[157]. Sabe que eso es así, enseña que es así, y se acabó. Tenemos aquí el perentorio y autoritario "esto es así porque lo digo yo" típico del líder carismático. En la declaración de Jesús sobre la resurrección no hay un "en verdad os digo", pero esta frase introductoria, tan característica de su estilo en la enseñanza, resume bien el aire de conocedor intuitivo, directo y basado en la autoridad que caracteriza a este profeta escatológico de Nazaret. Se puede comprender por qué los saduceos en particular y la clase dirigente jerosolimitana en general encontraban difícil de aceptar o tolerar a ese advenedizo galileo.

Notas al capítulo 29

[1] Un estudio pormenorizado de fuentes, textos y material bibliográfico concerniente a los saduceos se puede encontrar en Le Moyne, *Les Sadducéens.* Entre otros libros y artículos dedicados a estudios sobre los saduceos, o que en alguna medida tratan sobre ellos, cabe mencionar: Lauterbach, "A Significant Controversy", 1-33; Baron, *A Social and Religious History of the Jews* II, 36-44; Robert North, "The Qumrân 'Sadducees'?": *CBQ* 17 (1955) 164-88; A. C. Sundberg, "Sadducees", en *IDB,* IV, 160-63; Victor Eppstein, "When and How the Sadducees Were Excommunicated": *JBL* 85 (1966) 213-24; Davies, *Introduction to Pharisaism,* 12-13, 24; Clemens Thoma, "Auswirkungen des judischen Krieges gegen Rom (66-70/73 n. Chr.) auf das rabbinische Judentum": *BZ* 12 (1968) 30-54; Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (London: SCM, 1969) 222-32 (trad. esp., *Jerusalén en tiempos de Jesús* [Madrid: Cristiandad, 1977]); Samuel Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity: Certainties and Uncertainties* (New York: Oxford University, 1969), Alexander Guttmann, *Rabbinic Judaism in the Making* (Detroit: Wayne State University, 1970) 127-32; Rudolf Meyer, *"Saddoukaios",* en *TDNT* 7 (1971) 35-54; Bowker, *Jesus and the Pharisees,* 8-12; Gunther Baumbach, "Der sadduzaische Konservativismus", en *Literatur und Religion des Fruhjudemtums* (Wurzburg: Echter/Mohn, 1973) 201-13; íd., "Das Sadduzaerverstandnis bei Josephus Flavius und im Neuen Testament": *Kairos* 13 (1971) 17-37; M. Stern, "Aspects of Jewish Society: The Priesthood and Other Classes", en *The Jewish People in the First Century* II, 561-630; Karlheinz Muller, "Jesus und die Sadduzaer", en Helmut Merklein / Joachim Lange (eds.), *Biblische Randbemerkungen* (Rudolf Schnackenburg Festschrift; Wurz: Echter, ²1974) 3-24; Gillis Gelerman, "Das ubervolle Mass. Ein Versuch mit *haesaed*": *VT* 28 (1978) 151-64; Schurer (rev.), *History of the Jewish People* II, 404-14; Ernst Bammel, "Sadduzaer und Sadokiden": *ETL* 55 (1979) 107-15; Beckwith, "The

Pre-History', 57 100, Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah,* 143 64, Otto Schwankl, *Die Sadduzaerfrage (Mk 12,18 27 parr)* (BBB 66, Frankfurt Athenaum, 1987) 14 62, Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 79 237, 298 308, id , "Sadducees", *The HarperCollins Bible Dictionary* (Ed Paul J Achtemeier, San Francisco HarperSanFrancisco, 1996) 957-58, David Daube, 'On Acts 23 Sadducees and Angels' *JBL* 109 (1990) 493 97, Schwartz, *Josephus and Judaean Politics,* 58 109, Gary G Porton, 'Sadducees', en *Anchor Bible Dictionary,* 5, 892-95, Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 317-40, Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian* II, 484-87, Feldman, "Josephus Portrayal of the Hasmoneans" 41 68

[2] Por tal razon, en este estudio de los saduceos no repetire toda la coleccion de referencias a textos pertenecientes al NT, Josefo y la literatura rabínica que fue ofrecida en el capitulo 28, aqui solo se ofreceran referencias de importancia primordial

[3] Respecto a la dificultad de investigar sobre los saduceos, *cf* Muller, "Jesus un die Sadduzaer", 3-6 Un buen ejemplo de la parvedad de nuestros conocimientos es la falta de certeza sobre la pronunciacion original del nombre saduceo en hebreo, para informacion filologica basica, vease North, 'The Qumran Sadducees'", 164 88, Meyer, *"Saddoukaios',* 35-36, Le Moyne, *Les Sadduceens,* 155 57 El texto mas antiguo entre los que mencionan a los saduceos es la Misna (*ca* 200 d C) Alli, en el texto originalmente no vocalizado, encontramos la grafia *sdwqyn* (o *sdwqym*) en masculino plural, el raro masculino singular es *sdwqy*; las correspondientes formas femeninas, singular y plural, son respectivamente *sdwqyt* (o *sdwqh*) y *sdwqywt* Hay alguna discrepancia sobre la vocalizacion original y, por tanto, sobre la debida pronunciacion de estas formas Algunos autores conjeturan que la primitiva forma del masculino singular (un adjetivo que expresaba origen o relacion) era *sĕdûqî,* posteriormente, la letra dale (*d*) fue doblada ("geminacion secundaria') para producir la forma utilizada habitualmente, *saddûqî* Si bien esto es posible en teoria, no existe testimonio alguno del empleo de esa forma primitiva en el periodo antiguo, a veces, sin embargo, diversos autores de tiempos posteriores se sirven de esa vocalizacion Los tres evangelios, Hechos y Josefo –ningun ejemplo del nombre se encuentra en los pseudoepigrafos del AT escritos en griego– contienen la denominacion Σαδδουκαῖοι (todos ellos lo emplean solo en plural) Este nombre griego es probablemente una derivacion de la hipotetica forma aramea *saddûqay* (masculino singular en estado absoluto, aun no se ha encontrado ningun ejemplo de tal palabra en arameo judio de la epoca del cambio de era) Asi pues, el griego Σαδδουκαιοι ofrece un testimonio indirecto de la pronunciacion de la forma hebrea como *saddûqîn* Esto tiene cierta importancia cuando se llega a la cuestion de la etimologia y el sentido original del termino, al respecto, vease mas adelante en el texto principal

[4] Otros pasajes lucanos son mas ambiguos Por ejemplo, un fariseo invita a Jesus a comer con él (Lc 7 36-50), pero su actitud de rechazo hacia una mujer pecadora, en contraste con la actitud de acogida de Jesus, lo coloca bajo una luz desfavorable La intencion de los fariseos que aconsejan a Jesus que huya a Galilea, porque Herodes Antipas lo quiere matar (Lc 13,31), ha encontrado interpretaciones tanto positivas como negativas entre los exegetas En Hch 15,5 se habla de fariseos que se han hecho cristianos, pero que crean problemas Naturalmente, en todas estas referencias hay que contar en algun grado con la teologia redaccional de Lucas

[5] Vease Jacob Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (SJLA 1, Leiden Brill, 1973) 112 Le Moyne (*Les Sadduceens,* 46, 59) cree que la aversion de Josefo hacia los saduceos podria explicar por que, como grupo, son casi invisibles en su narracion, aparte de las tres descripciones de las escuelas judias Para un estudio del tratamiento de los saduceos en los evangelios y en Hechos, vease Le Moyne, *Les Sadduceens,* 121-35, Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 144-98

[6] Curiosamente, Le Moyne (*Les Sadduceens,* 321) insiste en que debió de haber una literatura saducea, la cual desapareció por completo después del 70 d C Pero ¿cómo podemos saberlo?

[7] Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 226

[8] De manera acrítica, Meyer (*"Saddoukaios",* 46) atribuye esta visión relativamente tardía de los saduceos a la tradición rabínica en general Pero esta atribución es evidentemente errónea en el caso de la Misná

[9] Sobre el problema de la censura de los textos rabínicos que mencionan a los saduceos, *cf* Le Moyne, *Les Sadduceens,* 95-102, Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 226

[10] El problema se complica para quienes creen que, a veces, en la literatura rabínica, *saddûqîn* alude no a los saduceos, la aristocracia sacerdotal y laica de Jerusalén, sino a los "hijos de Sadoc", que son los esenios o qumranitas mencionados en los documentos del mar Muerto Personalmente soy escéptico con respecto a esta idea, aunque no puede descartarse por completo

[11] Acerca de los boetusianos, *cf* Le Moyne, *Les Sadducéens,* 332-40 (sobre su historia e identidad), 177-78 (sobre sus opiniones en cuestiones legales), Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 226-28, Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian* II, 486 En opinión de Saldarini (p 227), la mezcla y confusión de los saduceos con los boetusianos indica que los autores de la literatura rabínica "no entendían las realidades del siglo I, por lo cual es dudosa la fiabilidad de los textos sobre los saduceos y los boetusianos" Yo no dedico mucho espacio a los boetusianos por dos razones 1) Ningún autor del siglo I los menciona, por consiguiente, cualquier intento de identificarlos no deja de ser sumamente especulativo 2) Puesto que nuestro interés se centra ahora en "Jesús en relación con" diversos grupos judíos, y nunca se habla de un contacto de Jesus con los boetusianos, un estudio detallado de ellos resulta irrelevante para nuestro objetivo actual Mas adelante esbozaremos hipótesis sobre la relación de los boetusianos con los saduceos

[12] Aquí difiero notablemente del enfoque adoptado por Le Moyne en su minucioso estudio *Les Saduceens* Aunque ese libro es un tesoro en cuanto a textos e información y, naturalmente, rechaza leyendas tardías, carece de una clara posición crítica Le Moyne salta demasiado alegremente de la Misná y la Tosefta a los dos Talmudes, y a la inversa, mezclando de paso otros textos rabínicos

[3] La aparición de los saduceos junto con los fariseos en Mt 3,7 y 16,1 6 11-12 es casi con certeza una creación redaccional de Mateo, puesto que 1) la expresión "fariseos y saduceos" sólo se encuentra en Mateo a lo largo de todo el NT y 2) la presencia de los saduceos en los caps 3 y 16 se debe claramente a la reelaboración por Mateo de Q y de tradiciones marcanas donde no figuraban los saduceos (*cf* Lc 3,7-9 [el público está formado simplemente por "las multitudes que acudían a recibir el bautismo" de Juan] y Mc 8,11-21 [los adversarios son los fariseos y herodes]) Sobre esto, vease Muller, "Jesus und die Sadduzaer", 6 n 6, también Meyer (*"Saddukaios",* 52), quien subraya que, aunque Mateo emplea el término más que Marcos, parece "mucho más lejos de la realidad histórica" Por supuesto, como señala Saldarini (*Pharisees, Scribes and Sadducees,* 157-73), una alianza o coalición de fariseos y saduceos contra una nueva facción centrada en torno a Jesús no sería impensable Pero Saldarini nunca aborda en detalle las relaciones intersinópticas, las cuales indican que lo que tenemos en estos textos mateanos es simplemente la redacción que Mateo efectuó en Marcos para sus propios fines teológicos A mi ver, el extraño maridaje de fariseos y saduceos bajo la rúbrica de su común enseñanza (Mt 16,12) refleja la presentación

mateana de los diferentes grupos judios como un frente unido contra el Bautista y Jesus Una vez que se omiten estas adiciones redaccionales de Mateo, la presencia de los saduceos en los evangelios queda reducida a la disputa marcana sobre la resurreccion de los muertos

[14] La brevedad de esta exposicion obedece a que ya ha sido ofrecido un esbozo histórico mas amplio en el cap 28

[5] Vease el Schurer revisado, *The History of the Jewish People* II, 413

[6] *Cf* Stern, 'Aspects of Jewish Society', 570, 604-5, Bowker, *Jesus and the Pharisees,* 10 11, Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 319 Es significativo que, al realizar su primer nombramiento de un sumo sacerdote, Herodes el Grande rompiese con la tradicion de elegir un miembro de la familia asmonea llamando al sumo sacerdocio a Hananel, un babilonio (asi *Ant* 15 3 1 §40, aunque *m Par* 3,5 dice que era egipcio, vease Le Moyne, *Les Sadduceens,* 391 n 4, Meyer, *'Saddoukaios",* 45), quien desempeño tales funciones en el 37 y el 35 a C (al unico asmoneo nombrado por Herodes, Aristobulo III, solo le permitio ocupar tan elevado cargo un año, el 36 a C , ya que este adolescente, fatalmente popular, encontro una muerte prematura Habiendo mostrado las multitudes en el templo, durante la fiesta de los Tabernaculos, gran entusiasmo por Aristobulo, Herodes arreglo las cosas para que ahogasen al joven en la piscina del palacio real de Jerico, dando la impresion de que habia sido un tragico accidente ocurrido cuando Aristobulo jugaba en el agua con unos amigos, *cf Ant* 15 2 5 §23, 15 3 3 §56) Mucho mas tiempo fue sumo sacerdote el herodiano Simon, hijo de Boeto (lat Boetus, de ahi boetusianos', nombre mas habitual que 'boetianos'), cuya familia procedia de Alejandria, en Egipto En su deseo de casarse con la hija de Simon, Mariamme, Herodes lo habia nombrado sumo sacerdote, elevando asi al instante la posicion social de la familia (Es probable que Simon fuese el padre de Mariamme y el sumo sacerdote nombrado por Herodes [asi *Ant* 15 9 3 §320-22, 17 4 2 §78, 18 5 1 §109, pero vease la confusa declaracion de 19 6 2 §297], sin embargo, en opinion de algunos criticos, padre de Mariamme y sumo sacerdote era el propio Boeto, mientras Simon era hermano de ella) Hay quien supone (p ej , Le Moyne y Meyer) que Boeto pertenecia al antiguo linaje de los sadoquitas Hananel procederia de los sacerdotes sadoquitas que habian vuelto a Palestina despues del destierro en Babilonia, y Boeto estaria relacionado con Onias IV (u Onias III, *cf* Le Moyne, p 66), un legitimo sacerdote sadoquita que habia huido a Egipto durante las reformas helenizadoras de Antioco IV y fundado un templo en Leontopolis Pese a ser sumamente especulativa, esta idea podria ayudar a esclarecer la serie de acontecimientos 1) con el nombramiento de Hananel y Simon, Herodes no solo trataba de marginar, sino tambien de deslegitimar a los sacerdotes asmoneos restableciendo el antiguo linaje de los sacerdotes sadoquitas, con el no muy sutil mensaje propagandistico de que Herodes, el reconstructor del templo de Jerusalen y el verdadero rey de los judios, reemplazaba a los usurpadores con sumos sacerdotes legitimos que no aspiraban al trono real Quiza intentaba tambien contrarrestar el poder de los saduceos en Jerusalen, trayendo familias de estirpe sadoquita a las que no se pudiera acusar de haber colaborado primero con los helenizadores y luego con los asmoneos 2) Si la familia de Boeto era sadoquita, se puede entender por que, en tiempos del gobierno directo de Roma, los miembros de esa familia (los boetusianos de la literatura rabinica) podrian haber empezado a asociarse con los saduceos ambos grupos se veian como los descendientes o seguidores de "los hijos de Sadoc', el antiguo linaje de legitimos sumos sacerdotes Tenian buenas razones para formar un frente comun contra los fariseos y lo que quedaba de la familia asmonea, y, con el tiempo, podria haber surgido una alianza entre ellos Quiza esto explique por que la literatura rabinica tiende a hacer intercambiables e identificar a los boetusianos con los saduceos ambos grupos se declaraban descendientes de Sadoc y, en consecuencia, tendian a aliarse (incluso

por medio de matrimonios), dejando así al margen a los sacerdotes asmoneos Aunque hay escasez de datos al respecto, es posible que entre los boetusianos y los saduceos proporcionaran la mayor parte de los sumos sacerdotes durante el gobierno romano directo No obstante, conviene subrayar reiteradamente que esto no significa que los saduceos y sus aliados fueran sola y simplemente sacerdotes Las familias aristocraticas de vieja cepa, que consideraban a los asmoneos y los herodianos como unos advenedizos, naturalmente gravitarian hacia las familias de sacerdotes, no menos rancias Sobre toda la cuestion de la relacion entre los aristocratas y los saduceos, vease Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 317-40 Sobre teorias acerca de la relacion de los boetusianos con los saduceos, *cf* Le Moyne, pp 337-39, Saldarini (*Pharisees, Scribes and Sadducees,* 228) considera "muy dudosa" la teoria de Le Moyne de que los boetusianos eran un subgrupo de los saduceos y quiza identificables con los herodianos En cualquier caso, no habria razon para que judios piadosos rechazasen de antemano a un sumo sacerdote simplemente porque habia sido elegido por Herodes Las Escrituras judias no indican que una determinada persona sola tuviera poder para designar a un sumo sacerdote Sin embargo, en diversas ocasiones de la historia de Israel, diferentes monarcas y altos funcionarios, tanto judios como gentiles, lo nombraron de hecho Si bien la nueva politica de Herodes el Grande y los gobernadores romanos, que favorecían frecuentes cambios en el sumo sacerdocio, podria haber menoscabado el respeto hacia esa funcion, no hay ninguna noticia de que la mayor parte de los judios palestinos se negasen a reconocer la legitimidad de un sumo sacerdote solo porque Herodes el Grande lo hubiese elegido La estirpe legitima debio de ser un factor clave

[17] Jeremias (*Jerusalem in the Time of Jesus,* 232) interpreta de manera muy equivocada las fuentes al afirmar que la importancia politica de los saduceos declino durante la primera mitad del siglo I d C Vease, por el contrario, *Ant* 20 10 5 §251, *cf* Schwartz, *Josephus and Judaean Politics,* 61

[8] Segun Le Moyne (*Les Sadduceens* 393 94), hay tres sucesos susceptibles de sugerir que, durante el gobierno romano directo y el reinado de Agripa I (41 44 d C), el sistema de justicia penal administrado en Jerusalen seguia la *hălakâ* saducea, 1) el episodio de la mujer sorprendida cometiendo adulterio (Jn 7,53-8,11), 2) la lapidacion de Esteban, uno de los siete dirigentes helenistas de la Iglesia de Jerusalen (Hch 7,54 60), y 3) el caso de la hija de un sacerdote que, encontrada culpable de impudicia, fue quemada viva (vease *m San* 9,11, *cf* Lv 21,9) Aunque esto puede ser cierto, debemos reconocer que tropieza con algun problema 1) No todos los especialistas admitirian que los tres casos reflejan incidentes historicos 2) Los dos primeros podrian haber sido casos de "justicia' callejera, administrada por una turba sin control, hipotesis tanto mas verosimil cuanto, como parece probable, los tribunales judios de Jerusalen carecian de poder durante este periodo para imponer la pena capital

[19] Como hemos visto en el capitulo 28, en la delegacion enviada a Josefo para relevarlo del mando en Galilea figuraba un sacerdote fariseo llamado Gozar, así como dos laicos del pueblo, Jonatan y Ananias, tambien fariseos (*Vida,* 39 §197) Desde el surgimiento de los asmoneos hasta la destruccion de Jerusalen, el unico sumo sacerdote que podriamos relacionar con los fariseos seria Juan Hircano en los primeros años de su reinado, cuando favorecio a ese grupo Resulta dificil saber que significaba ser fariseo en los comienzos del movimiento farisaico, sobre todo para un monarca frecuentemente ocupado en conducir mercenarios gentiles a la guerra contra otros gentiles Y por lo que respecta a Hircano II, era una persona tan debil y facil de manipular (si se puede creer a Josefo) que cuesta imaginarlo firmemente situado en alguno de los campos por decision propia

[20] Gorman (*The Ruling Class,* 83) dice que la destruccion del templo "vio el fin de los saduceos" Conviene subrayar, sin embargo, que sacerdotes individuales –y por

eso, quizá, saduceos individuales– sobrevivieron al desastre del año 70 y se incorporaron al movimiento rabínico entonces naciente en Palestina Algunos estudiosos creen ver una conexion directa, aunque solapada, entre los saduceos y el grupo judío medieval de los karaítas, que se oponían al judaísmo rabínico y rechazaban el Talmud. Aunque en teoría es posible que después del año 70 algunos judíos siguieran leyendo en privado las obras de los saduceos y que esa practica acabara conduciendo al surgimiento del karaitismo en los siglos VIII-IX d C , no hay pruebas solidas de tal conexión ni, de hecho, tampoco de obras escritas de los saduceos Vease Sandmel, *The First Christian Century,* 95 n 1, Le Moyne, *Les Sadducéens,* 137-41

[21] Así Stern, "Aspects of Jewish Society", 610 Como observa Le Moyne (*Les Sadducéens,* 44), es un tanto asombroso que Josefo, en sus tres descripciones de las escuelas judías, nunca mencione sacerdotes ni sumos sacerdotes como miembros importantes del grupo saduceo, ademas, Josefo designa explícitamente como saduceo sólo a un sumo sacerdote (Anano ben Anano), al describir el periodo de gobierno directo de Roma Pero, prudentemente, Le Moyne previene contra la elaboracion de un argumento a partir del silencio En su descripción de las tres escuelas en *La guerra judía,* la presentacion mas larga y laudatoria es aquella en la que habla de los esenios, sin embargo, nunca menciona sacerdotes como elementos importantes del movimiento Muy distintos son los datos obtenidos de los documentos de Qumrán El silencio de Josefo, en este caso, ¿podria tener algo que ver con su condición de sacerdote de ascendencia asmonea, en vez de sacerdote saduceo o esenio de ascendencia sadoquita?

[22] Sanders (*Judaism Practice & Belief,* 329) cree que los aristocratas laicos son designados como "los poderosos" (δυνατοί) o "los más conocidos" (γνωριμοι), en Josefo, y como "los ancianos" (πρεσβυτεροι) en el NT Según Sanders, para aludir a los dirigentes, tanto sacerdotes como laicos, se emplean expresiones como "los primeros" (οἱ πρῶτοι), "los gobernantes" o "los magistrados" (οἱ ἀρχοντες) y "los jefes" o "los eminentes" (οἱ ἐν τελει)

[23] Sadoc y Abiatar sirvieron a David como sacerdotes (2 Sm 20,25) en el siglo X a C. Abiatar cometió el error táctico de ayudar a Adonías, uno de los hijos de David, en la lucha por la sucesión al trono, mientras que Sadoc apoyó a Salomon (1 Re 1) Cuando este logró convertirse en el nuevo rey, Abiatar fue desterrado (1 Re 2,27) y Sadoc, ya sin rival, pasó a ser el sacerdote principal al servicio de Salomón en Jerusalén (2,35)

Incluso los especialistas que no ven en "saduceo" (*sāddûqîn*) una derivación de "Sadoc" (*sādôq*), el nombre del antiguo sacerdote, admiten que lo comun (y acertado, a mi entender) es dar por válida tal derivación, se pronuncian a favor de ella, entre otros, el Schurer revisado, *The History of the Jewish People* II, 413, Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah,* 159, y Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 25 Si dejamos a un lado las teorias fantásticas o inverosímiles (véase al respecto Le Moyne, *Les Sadduceens,* 159), la principal teoría rival es la derivación del nombre del adjetivo hebreo *saddîq* ("justo", "recto") Esta avalada por varios Padres de la Iglesia, entre ellos Epifanio y Jerónimo Esta teoria tiene a su favor la existencia de la doble dálet (*d*) como consonante central Pero casi todos los criticos (p ej , Sundberg, "Sadducees", 160, Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 226 n 60) reconocen que el paso del sonido de *ı* larga (*î*) a *u* larga (*û*) en la segunda sílaba es difícil –si no imposible– de explicar (así incluso Le Moyne, quien a pesar de ello parece preferir *saddîq* como explicacion, aunque al final del estudio se confiesa agnóstico a este respecto) El intento de North ("The Qumrân 'Sadducees'", 165-66) de explicar el paso de *ı* larga a *u* larga recurriendo a la forma acadia *ṣaduq* ("inocente") resulta forzado, puesto que estamos hablando de un nombre (*saddûqîn*) que fue formulado en hebreo palestino y/o arameo en el siglo II a C El recurso a una forma acadia podria estar justificado si se careciе-

se de cualquier otra explicacion, pero la hay, y el sacerdote nos proporciona una alternativa no solo viable, sino mucho mas probable tambien Por otro lado, si aceptamos *saddîq* como el origen del nombre "saduceo', tendriamos que preguntarnos por que los saduceos, en el comienzo mismo de su existencia como un partido distinto, habrian sido llamados 'justos' o "rectos', ya fuera como un adjetivo que orgullosamente se aplicasen a si mismos o como un remoquete ironico empleado por sus adversarios Mas bien se podia esperar que la designacion "los justos o "rectos' fuera utilizada para los fariseos A lo largo del tiempo, quiza los saduceos habian probado ser rectos, rigurosos o incluso severos en sus juicios, como refiere Josefo Pero, puesto que oimos hablar por vez primera de sus actividades politicas en narraciones josefanas cuando ya estan fuera del poder (i e , cuando Hircano I se ha aliado con los fariseos), parecen haber recibido su nombre antes de que tuvieran oportunidad de compilar los registros de sus decisiones judiciales o de que hubiesen adquirido una reputacion de estrictos en sus juicios (A modo de curiosidad, menciono otra hipotesis sobre la derivacion de saduceo" de *saddîq*, presentada en el articulo de Gerleman "Das ubervolle Mass", 151-54 De un estudio de *saddîq* en el AT, Gerleman deduce que una connotacion especial del adjetivo es "integro, equilibrado, moderado, modesto" Sin ninguna investigacion del nombre saduceo, declara que deriva de *saddîq* y significa "los moderados" o "los modestos", en contraste con los extremados fariseos)

Puesto que el origen en *saddîq* encuentra muchas dificultades, la derivacion de Sadoc (*sdwq*) parece la mejor explicacion Se podria objetar que, en esta otra hipotesis, plantea también un problema el paso de *sadôq* a *saddûqîn* Pero ese paso es facilmente inteligible una vez sabido que el nombre propio hebreo *sdwq* (*sdq* solo en 1 Re 1,26) parece haber recibido varias vocalizaciones al ser transliterado al griego Algunas versiones griegas del nombre geminaban la *d* y vocalizaban la *w* hebrea como *ou,* sobre esto vease el Schurer revisado, II, 406-6 Por ejemplo, hay diez pasajes en Ezequiel, Esdras y Nehemias donde el texto de los LXX (en algunos de los codices principales, y a veces en todos ellos) contiene las formas Σαδδουκ o Σαδδουχ como transliteracion del hebreo *sdq, cf* Ez 40,46, 43,19, 44,15, 48,11, Esd 7,2 (= LXX 2 Esd 7,2), Neh 2,4 29 (= 2 Esd 13,4 29), 10,21 (= 2 Esd 20,22), 11,11 (= LXX 2 Esd 21,11), 13,13 (= 2 Esd 23,13) La recension de Luciano (una posterior recension del AT griego) casi siempre emplea Σαδδουκ Un manuscrito del texto griego de la *Ascension de Isaias* contiene Σαδδουκ en 2,5 Josefo (*GJ* 2 17 10 §451, 2 21 7 §628, *cf Life* 39 §197) menciona a una persona llamada *Ananias Saddoukı* Puesto que este Ananias es fariseo, *Saddoukı* no puede equivaler a saduceo, su significado mas probable es "hijo de Sadoc", que nos ofrece otro ejemplo del hebreo *sdq* con una *d* geminada y la vocalizacion *ou* Un manuscrito medieval de la Misna, el Codex de Rossi 138, en ocasiones vocaliza el nombre de cierto Rabi Sadoc, la forma vocalizada es a veces *saddûq* Asi pues, los LXX, la recension lucianica, Josefo y el Codex de Rossi 138 atestiguan cierto modo de pronunciar el nombre hebreo en tiempos antiguos *saddûq* Le Moyne objeta que la mayor parte de esos escritos fueron copiados por escribas cristianos, quienes podrian haber estado influidos por la forma *Saddoukaıoı* (Σαδδουκαῖοι) del NT Aunque cabe tal posibilidad, la amplia gama de testimonios del griego *Saddouk(ı)* = Σαδδουκ(ι) (o del hebreo *saddûq*) en documentos antiguos y medievales hace dificil atribuir este intrigante fenomeno ortografico enteramente a escribas cristianos

Entonces, si derivamos "saduceo" del nombre propio Sadoc, ¿podemos asegurar que el Sadoc en cuestion es el sacerdote que sirvio en Jerusalen durante los reinados de David y Salomon? Hay otras dos hipotesis 1) El comentario rabinico sobre el *Pırqe Abot,* el *Abot de Rabı Natan,* en sus versiones A y B, contiene dos formas de un relato que deriva el nombre 'saduceo" de un discipulo de Antigono de Soco llamado Sadoc (*AbotRN* A5 y B10) Aunque Le Moyne otorga cierto credito a la tradicion, la

mayor parte de los críticos niegan a este relato cualquier valor histórico por diversas razones: *a)* La fecha de composición del *Abot de Rabí Natán* desaconseja utilizarlo para reconstruir la historia judía correspondiente al siglo II a. C.: su núcleo primitivo data del siglo III d C , y luego estuvo recibiendo adiciones a lo largo de varias centurias *b)* El relato del *Abot de Rabí Natán* explica también el origen de los boetusianos (o boetianos), situándolo en un discípulo de Antíoco llamado Boeto Puesto que casi nadie daría por válida esta explicación del origen de los boetusianos (en realidad, probablemente, el grupo tomó su nombre de Boeto, el padre de Simeón, sumo sacerdote herodiano), cuesta entender por qué habría que aceptar la explicación del origen de los saduceos. Al final, la mayor parte de los especialistas consideran el relato del *Abot de Rabí Natán* una leyenda basada en una deducción propia de eruditos, véase el Schurer revisado, II, 406-7 Strack-Stemberger (*Talmud and Midrash,* 70) califican el relato de "anécdota carente de valor histórico"; similarmente, Sundberg, "Sadducees", 160, Stern, "Aspects of Jewish Society", 609, Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 227 ("historicidad . dudosa"). Incluso Le Moyne (p 116), tras ofrecer argumentos en defensa de un núcleo histórico, retiene como histórico muy poco del relato tan sólo el hecho de que, hacia el final del siglo II a C., se produjo una escisión entre los fariseos y los saduceos sobre la cuestión de la resurrección de los muertos y el premio o castigo después de la muerte; una noticia que, por lo demás, la mayor parte de los eruditos toman de Josefo (Para un curioso intento de datar el origen de los saduceos en el reinado de Herodes el Grande, véase Bammel, "Sadduzaer", 107-15) Guttmann (*Rabbinic Judaism,* 127-32) también declara básicamente histórico el relato de *Abot de Rabí Natán,* pero con un enfoque acrítico de las fuentes y del período histórico 2) Algunos autores, adoptando un aire escéptico, niegan la posibilidad de saber quién fue el Sadoc que dio origen al nombre "saduceo". Esta postura parece razonable en principio. Sin embargo, parece extraño que una persona con tanta repercusión en la historia judía como para dar su nombre a uno de los partidos principales por la época del cambio de era hubiese desaparecido de esa misma historia sin dejar rastro. Habida cuenta, sobre todo, de que Josefo y Lucas ofrecen buenas razones para ver alguna conexión entre los saduceos y los sumos sacerdotes de Jerusalén, lo más natural es conectar el Sadoc que es fuente del nombre "saduceo" con Sadoc, el famoso sacerdote jerosolimitano

[24] Aunque, según ciertos estudiosos, los descendientes de Sadoc monopolizaron el sacerdocio –o al menos el sumo sacerdocio– jerosolimitano en el período preexílico, esto no puede ser probado; véase George W Ramsey, "Zadoc (Person)", en *Anchor Bible Dictionary* VI, 1034-36, esp 1035-36; *cf* la reconstrucción de la historia del sacerdocio durante el exilio babilónico y después de él, en Joseph Blenkinsopp, "The Judaean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods A Hypothetical Reconstruction": *CBQ* 60 (1998) 25-43. Por supuesto, partes del libro posexílico de Ezequiel intentan destinar sacerdotes levíticos no sadoquitas (o "levitas") a funciones de menor categoría en el templo, dejando el servicio del altar a los sacerdotes "hijos de Sadoc (*bĕnê sā dôq*)", un grupo especial dentro de "los hijos de Leví" (Ez 40,45-46; 43,19, 44,9-31, 48,11). En realidad, un grupo más amplio, "los hijos de Aarón", parece haber servido al altar junto con "los hijos de Sadoc". Es probable, sin embargo, que los hijos de Sadoc ocupasen el cargo de sumo sacerdote durante el período del Segundo Templo hasta la crisis causada por la política de helenización de Antíoco IV en la primera parte del siglo II a C. El texto hebreo de Eclo 51,12 (IX), que es probablemente un himno independiente procedente de la época de Ben Sirá pero no compuesto por él, insta a dar gracias al Dios, que escogió a "los hijos de Sadoc como [sus] sacerdotes". Skehan y Di Lella (*The Wisdom of Ben Sira,* 659) interpretan este versículo como referente en particular a los sadoquitas, que eran todavía los sumos sacerdotes en Jerusalén. De hecho, esta mención de los hijos de Sadoc sigue al lar-

go elogio del sumo sacerdote sadoquita Simeón de Eclo 50,1-24, en 50,24, Ben Sira ruega a Dios que no abrogue su Alianza con los descendientes de Simeon, los sacerdotes sadoquitas Así pues, la expresion "hijos de Sadoc" en el periodo del Segundo Templo apuntaria no ya en la direccion de la clase sacerdotal en general, sino en la de los sumos sacerdotes y sus familias en particular Si, ademas –como parece ser el caso–, el nombre "saduceos" (*saddûqîn*) es una derivacion de Sadoc (*sadôq*), esto constituye un importante indicio del entroncamiento de los saduceos con la vieja estirpe de las familias sacerdotales jerosolimitanas

Todo lo anterior ayudaria a explicar tambien la relevancia de "los hijos de Sadoc" en algunos de los principales documentos de Qumran 1QS 5,2 9 (pero, probablemente, no 9,14), 1QSa 1,2 24, 2,3, 1QSb 3,22, CD 3,21-4,1, 4,3 (*cf* 5,5), 4QFlor 1,17 (pero aqui no está claro el sentido) La comunidad de Qumran parece haber sido fundada por un grupo que rechazaba a los sumos sacerdotes asmoneos porque no eran de los hijos de Sadoc y, por consiguiente (a ojos de los qumranitas), eran sumos sacerdotes ilegitimos Los dirigentes (incluido el Maestro de Justicia) y algunos miembros de la comunidad de Qumrán original pertenecian probablemente a la vieja estirpe de familias jerosolimitanas de sumos sacerdotes, que basaban su control de tan alto cargo en Sadoc y sus descendientes y que, por tanto, miraban con aversión a los intrusos asmoneos Para diferentes lecturas de los indicios concernientes a los hijos de Sadoc en Qumrán, vease Geza Hermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (London, Penguin 41995) 1-40, Murphy-O'Connor, "The Essenes and Their History", 215-44, Philip R Davies, *Behind the Essenes History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* (Brown Judaic Studies 94, Atlanta Scholars, 1987) 51-72 La presencia de la expresion "hijos de Sadoc" en Qumrán es tanto más destacable cuanto que está ausente de todos los otros escritos judíos intertestamentarios, véase Le Moyne, *Les Sadduceens,* 86, y en general 85-93 Le Moyne (pp 92-93) cree que, en Qumran, sólo una parte de los sacerdotes contaban como "hijos de Sadoc", quienes constituían el grupo dirigente

[25] Al igual como, desde cierto punto de vista, los qumranitas podrian ser considerados fariseos radicales, puesto que exaltaban las normas de pureza y las observaban aun mas estrictamente que los fariseos, desde otro punto de vista podrian ser considerados saduceos a ultranza, dado que, al parecer, algunos de los miembros fundadores de Qumran eran sacerdotes sadoquitas jerosolimitanos que, a diferencia de los saduceos que permanecieron en Jerusalen, se negaban a aceptar el ministerio de los sumos sacerdotes asmoneos en aquel templo Para consideraciones algo similares, *cf* Schurer (rev), *The History of the Jewish People,* II, 413 En realidad, aunque tienen en comun diversos rasgos con ambos partidos, los qumranitas no fueron nunca ni fariseos ni saduceos, sino que se fabricaron una identidad única Acertadamente, Josefo distingue a los esenios como una tercera escuela de pensamiento

[26] El libro primero de Macabeos, favorable a los asmoneos, presenta a un moribundo Matatías (el padre de Judas Macabeo) recordando a sus hijos que "Pinjás, nuestro antepasado, se mostro ardiente defensor de la ley y recibio la promesa de un sacerdocio eterno" (1 Mac 2,54) Puesto que a Pinjas se le consideraba antepasado de Sadoc (1 Cr 6,3-8 49-53), Esd 7,1-5), la declaracion de Matatias podria reflejar una pretension asmonea de legitimidad a ojos de los saduceos Un supuesto "vinculo Pinjas' podia hacer la colaboracion con los advenedizos asmoneos algo mas aceptable para los saduceos, que tanto valoraban la línea sacerdotal sadoquita Técnicamente, en principio, los saduceos no tenian por que rechazar a un sumo sacerdote no sadoquita, puesto que el Pentateuco, el nucleo normativo de las creencias fariseas, simplemente exigia que el sumo sacerdote fuese descendiente de Aarón, como, sin duda, lo eran (o pasaban por serlo) los sacerdotes asmoneos Sobre esto, vease Le Moyne, *Les Saddu-*

céens, 387-89, *cf* Jonathan A Goldstein, *I Maccabees* (AB 41, New York Doubleday, 1976) 8, Meyer, *"Saddoukaios",* 43-44

[27] Con todas sus afirmaciones discutibles y tendenciosas, Lauterbach ("The Sadducees and Pharisees", 35) tiene razón en cuanto a este punto Una posición similar es la de Stern, "Aspects of Jewish Society", 609; Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus,* 228-30 (aunque su razonamiento es un tanto curioso) El artículo de Eppstein ("When and How the Sadducees Were Excomunicated", 145-56) es un ejemplo de fantasía unida a uso acrítico de las fuentes· su conclusión es que, hacia 60-61 d C , los sabios hicieron "imposible la entrada en el templo a todo judio que creyese en la halaká saducea"

[28] Sobre Jozar, *cf Vida* 39 §197, sobre Simón, hijo de Gamaliel, *cf Vida* 38-39 §189-96

[29] Véase Le Moyne, *Les Sadducéens,* 350 En la p 353, Le Moyne señala que tenemos algún testimonio indirecto de la existencia de escribas saduceos, en la medida en que el NT habla de "los escribas de los fariseos" (Mc 2,16, "los fariseos y sus escribas" en la redacción lucana de Marcos [Lc 5,30]) y de "algunos escribas del partido de los fariseos" (Hch 23,9) Se podría inferir razonablemente que si uno de los dos mayores partidos politico-religiosos tenía escribas, el otro los tenía también Cuesta imaginar qué otra cosa podría indicar la locución "los escribas de los fariseos" De modo similar, Josefo dice que los saduceos "consideran una virtud debatir con los maestros (διδασκαλος) de sabiduría a los que siguen" Los saduceos, por tanto, cultivaban alguna clase de actividad educativa e intelectual propia de su partido Todo esto nos previene contra la opinión demasiado corriente de que los saduceos (como los sacerdotes de Jerusalen en general) eran unos ignorantes con respecto a la Escritura y la tradición judía y de que los fariseos eran el único grupo comedido y educado Eso es una caricatura, no un sobrio retrato histórico Véase también Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus,* 231 Comentando cómo Juan Hircano dejo de apoyar a los fariseos para conceder su favor a los saduceos, Saldarini (*Pharisees, Scribes and Sadducees,* 88) conjetura que los saduceos eran un grupo de subalternos que competía con los fariseos Fuera esto cierto o no en tiempos de Juan Hircano, dudo que, en estricta justicia, se pueda llamar a los saduceos un partido de subalternos durante el gobierno romano directo El sumo sacerdote, junto con la aristocracia sacerdotal y laica de su entorno, dirigía muy buena parte de la vida diaria de los judíos en Judea, pese a estar sometido al gobernador romano

[30] Vease Bruce Chilton, "Annas (Person)", en *Anchor Bible Dictionary* I, 257-58 La confusión en Lc 3,2; Hch 4,6, y Jn 18,13 24 sobre si Anás (en funciones en 6-15 d C) o Caifas (18-36 d C.) era el sumo sacerdote cuando murió Jesús (*ca* 30 d C) podria ser explicada al menos parcialmente por la continua influencia de Anás incluso después de ser depuesto del cargo De hecho, las referencias a Anas como ἀρχιερευς (tradicionalmente traducido en singular como "sumo sacerdote"), aunque tecnicamente incorrectas, resultan comprensibles por dos razones 1) Siguio siendo el verdadero poder mientras sus hijos y yernos representaban la más alta jerarquia sacerdotal 2) Puesto que el NT y Josefo emplean la forma plural ἀρχιερεῖς (tradicionalmente traducida como "jefes de los sacerdotes") para designar a los miembros de las familias de los sumos sacerdotes presentes y pasados o susceptibles de serlo en el futuro, sólo hacía falta dar un pequeño paso para aplicar ἀρχιερευς, en singular, a un antiguo sumo sacerdote Los periodistas actuales hacen algo similar cuando se dirigen con el título de presidente a un antiguo presidente de los Estados Unidos Respecto al significado del plural ἀρχιερεῖς sigo la opinion de Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 327-28, *cf* el Schurer revisado, *The History of the Jewish People* II, 232-36, similarmente, Stern, "Aspects of Jewish Society", 602-3, Goodman, *The Ruling Class,* 120 n 13 La principal teoría rival es la de Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus,* 175-81 los jefes

de los sacerdotes eran un cuerpo de sacerdotes independiente que gobernaba permanentemente los asuntos del templo y a la clase sacerdotal jerosolimitana A él pertenecían funcionarios como el capitán de la guardia y el tesorero del templo. La diferencia entre estas dos teorías no sería, en realidad, muy importante en la practica. Sin duda, la mayor parte de las autoridades principales del templo eran nombradas entre los parientes de quien ejercía el sumo sacerdocio o de los que lo habían ejercido antes Otras teorías sobre el significado de ἀρχιερεῖς (p ej., los jefes de las 24 divisiones sacerdotales; los sacerdotes miembros del sanedrín mencionados en el NT) son bastante improbables, porque no pueden explicar todas las apariciones del término en el NT y en Josefo. Es sorprendente la aplicacion, por el NT y Josefo, de la forma plural ἀρχιερεῖς a todo un grupo de sacerdotes judíos todos ellos vivos; quizá tenga que ver con la rápida sucesión en el cargo de los sumos sacerdotes durante el gobierno romano directo.

[31] Para Eleazar, *cf. Ant* 18 2 2 §34, para Jonatán, *cf* 18 5 3 §123; para Teófilo, *cf. ibid*, para Matías, *cf* 19 6 4 §316, para Anano II, *cf* 20 9 1 §197 Aunque Josefo subraya en *Ant* 20 9.1 §198 el hecho de que Anano I (el Anás del NT) tenía cinco hijos que llegaron a ser sumos sacerdotes, en sus dos relatos de *Ant* 18 y 19 (§123 y §313-16) hay cierta confusión respecto a quién sucedió a Jonatán en el sumo sacerdocio si Teófilo o Matias. Algunos estudiosos conjeturan que Jonatán y Teófilo podrían haber sido otros nombres aplicados al mismo hijo de Anás Pero Louis H. Feldman, en la LCL edición de su libro sobre Josefo (*Josephus* IX, 362-63 n. a), rechaza esta idea porque 1) los nombres Jonatán y Teófilo tienen un significado similar, pero no idéntico, y 2) parece improbable que Josefo, siendo sacerdote él mismo, hubiese cometido un error en cuestión tan importante como la sucesión de los sumos sacerdotes

[32] Sólo Josefo refiere que el nombre propio de Caifás era José, por otro lado, Josefo no dice que Anás era el suegro de Caifás. Sólo Jn 18,13 lo atestigua. Pero, como no parece que con ese dato se trate de apoyar ninguna cuestión teológica o polémica, muchos exegetas e historiadores no tienen inconveniente en darlo por válido. Tal parentesco es congruente con la continua influencia política de Anás y con la asombrosa noticia de que cuatro o cinco hijos suyos ocuparon el cargo de sumo sacerdote en varios momentos del período comprendido entre los años 16 y 62 d C

[33] Thoma ("Auswirkungen", 34) llega a afirmar que todos o la mayor parte de los sumos sacerdotes entre el año 6 y el 70 eran saduceos Pero tal afirmación va más allá de lo que se puede determinar con los datos disponibles.

[34] El testimonio de Hechos es utilizado con confianza por Stern, "Aspects of Jewish Society", 610. Por su parte, Le Moyne (*Les Sadducéens,* 135) desconfía de la información sobre los saduceos de Hch 4 y 5, pero acepta los datos de Hch 23,8

[35] Barret (*Acts* I, 219) cree que "debemos suponer" que los sacerdotes mencionados inmediatamente antes que los saduceos en 4,1 compartían el punto de vista de los saduceos. En opinión de Meyer (*"Saddoukaios"*, 53), la declaración sobre los saduceos de Hch 4,1-2 "implica que la política y la teología del templo estaban controladas por los saduceos, lo cual concuerda con los hechos históricos".

[36] El Codex Bezae cambia de hecho "Juan" por "Jonatán". Aunque unos cuantos especialistas tienen ésta por la lectura original, se trata casi con seguridad de una corrección atribuible a un escriba cristiano que sabía –quizá por las *Antiguedades* de Josefo– que Anás tenía un hijo llamado Jonatán En todo caso, Alejandro, el nombrado en último lugar, es desconocido

[37] Así Stern, "Aspects of Jewish Society", 611 n. 2; Barret (*Acts* I, 282) se muestra convencido de que la alusión es a Anás

[38] Es difícil de explicar el participio οὖσα Dos posibilidades son mencionadas por Barret (*Acts* I, 282-83, aunque las dos opciones aparecen mezcladas a veces en una sola posición): 1) El uso del participio redundante ὤν es típico de Hechos y de los papiros egipcios, y no hay necesidad de traducirlo. 2) A veces puede tener el sentido de "actual", "existente" o "local"; ésta es la traducción escogida por Kirsopp Lake y Henry J Cadbury en *The Beginnings of Christianity Part I The Acts of the Apostles* IV, 56-57 Quizá el sentido es que, a diferencia de los fariseos y los cristianos, todavía existentes en tiempos de Lucas, los saduceos existían en la época de los sucesos narrados, pero habían desaparecido como grupo organizado después del año 70 d. C

[39] Meyer (*"Saddoukaios"*, 53) quizá exagera un poco al decir categóricamente en su estudio de Hch 5,17-42: "El sumo sacerdote es saduceo". Lucas nunca hace esa declaración explícita, pero el aserto de Meyer es una válida inferencia del texto en su contexto amplio

[40] Posiblemente hay otros sumos sacerdotes que eran saduceos 1) El que presidió el juicio de Pablo después de que éste fuera arrestado en Jerusalén (Hch 23). Lucas dice que se llamaba Ananías (23,2), testimonio corroborado por Josefo. Puesto que el proceso jerosolimitano de Pablo debió de tener lugar hacia el año 57, y que el sumo sacerdote durante todo el período 47-59 d. C. fue Ananias, hijo de Nedebeo, Lucas acierta esta vez en el uso del nombre y del título (como vemos por las noticias de Josefo sobre Ananías en *Ant* 20.5.2 §103; 20 6.2 §131, y 20.9.2-4 §205-14) Aunque Lucas no dice expresamente que Ananías sea saduceo, el sentido del relato lo señala como tal. El proceso empieza con un Ananías tan hostil que manda golpear a Pablo (23,1-2). Entonces éste, astutamente, proclama su fe en la resurrección de los muertos (v. 6) Como Pablo había previsto, esta doctrina divide a fariseos y saduceos, lo que le gana el favor de al menos algunos de los primeros, en tanto que (según se puede colegir por el énfasis de Lucas en la división, el griterío y el desorden) es grande la irritación de los saduceos. Tan grande que el tribuno romano tiene que rescatar a Pablo y llevarlo a un cuartel (v. 10) Al día siguiente, unos cuarenta conspiradores urden un plan para asesinar a Pablo e incluso se comprometen bajo juramento a no comer ni beber hasta haber logrado su objetivo (vv. 12-13). Los conjurados piden a "los jefes de los sacerdotes y a los ancianos" que les ayuden en su plan solicitando que lleven a Pablo ante ellos para examinar de nuevo su causa (vv. 14-15), y las autoridades acaban accediendo a la petición de los conspiradores

Pues bien, atendiendo al sentido de la narración desde 23,1 hasta 23,15, se advierte que *a*) desde el principio muestra Ananías una acentuada animadversión hacia Pablo; *b*) idéntica hostilidad manifiestan durante el juicio los saduceos, pero no los fariseos, y *c*) esa feroz hostilidad prosigue con la conspiración de los cuarenta, a cuyo plan coadyuva Ananías junto con sus colaboradores sacerdotes y laicos En 24,1, Ananías y los ancianos reanudan el proceso ante el gobernador Félix, en Cesarea Marítima. Cuando ven que no adelantan nada, planean un nuevo intento de asesinato en 25,1-3. En este pasaje, no es ninguna declaración, sino el contexto general, lo que sugiere que el odio persistente e incluso mortal de Ananías hacia Pablo es un sentimiento que lo une no con los fariseos, sino con los saduceos, que probablemente son entendidos como favorecedores de la conspiración, cuando no como participantes en ella En cualquier caso, Ananías está del lado de los saduceos y comparte el deseo de ellos y de los conjurados Si esto nos permite incluir a Ananías en nuestra lista de sumos sacerdotes saduceos, los años en que éstos ocuparon el cargo serían 46 de los 60 años comprendidos entre el 6 y el 66 d C Debemos reconocer, sin embargo, que, en este caso, nuestro argumento es muy indirecto. Además, hay que tener en cuenta algo que Lucas desea recalcar en Hechos. los sumos sacerdotes y los saduceos son implacables enemigos de los primeros cristianos, mientras que los fariseos son al menos simpatizantes potenciales

2) Stern ('Aspects of Jewish Society", 611), basandose en escritos rabinicos, señala que una familia de sumos sacerdotes, Fiabi, estaba conectada con los saduceos De ser esto cierto, habrian sido tambien saduceos Jesus, hijo de Fiabi (nombrado por Herodes el Grande), Ismael, hijo de Fiabi (15 d C), y un segundo Ismael, hijo de Fiabi (59-61 d C) Una vez mas, sin embargo, el argumento es endeble e indirecto 3) Le Moyne (*Les Sadduceens,* 337-39, 347) cree que los boetusianos constituian un grupo sacerdotal dentro del grupo mas amplio de los saduceos Si se acepta la idea de Le Moyne, entonces deben ser contados como saduceos tambien los sumos sacerdotes que Le Moyne relaciona con la familia boetusiana Simon, hijo de Boeto (23 6 a C), Joazar, hijo de Boeto (5-4 a C, 3 a C -6 d C), Eleazar, hermano de Joazar (4 a C), Simon Canteras, hijo de Boeto (41 d C), y Elioneo, hijo de Canteras (44 d C) Cuando se adopta esta linea de argumentacion, resulta que los saduceos acaparan el sumo sacerdocio durante buena parte del periodo herodiano/romano Pero se esta muy lejos de poder probar que los boetusianos fueran un grupo integrado en el de los saduceos A traves de todos estos complicados argumentos se puede ver, en suma, que es preciso ir mas alla de los datos disponibles para afirmar, como hace Muller ("Jesus un die Sadduzaer', 6) que, desde el año 6 hasta 70, fueron saduceos todos o casi todos los sumos sacerdotes

[41] Sobre esto, *cf* Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian* II, 486, Le Moyne, *Les Sadduceens,* 358

[42] Vease Moore, *Judaism* I, 239-40, el Schurer rev, *The History of the Jewish Peo ple* II, 319-20, Le Moyne, *Les Sadduceens* 359 n 6 Según el Schurer revisado, aunque el judaismo rabinico enumeraba los Profetas y los Escritos junto con el Pentateu co como el canon de la Sagrada Escritura, "en ningun momento fueron [los Profetas y los Escritos] situados en pie de igualdad con la Tora, esta siempre fue mas estima da" A veces, los rabinos distinguían entre la *tôrâ* (los cinco libros de Moises la original y plena revelacion de Dios a Israel) y la *qabbalâ* ('tradicion", i e, los Profetas y los Escritos, vistos como colecciones de tradiciones que transmiten la revelacion original a las generaciones subsiguientes con ayudas y explicaciones) Un primitivo ejemplo de esto se puede encontrar en *m Taa* 2,1, donde es citado Jl 2,13 como *qabbalâ* en el sentido de Escrituras posteriores al Pentateuco, en este caso, los Profetas (Es discutible que *qabbalâ* tenga aqui el valor de "protesta", como traduce Danby) Otros ejem plos de *qabbalâ* en este sentido se encuentran en los dos Talmudes, tal distincion sugiere cierta preeminencia de los cinco libros de Moises dentro del canon judio Una distincion similar se establece en *m Meg* 3,1 entre *tôrâ* ("Ley", i e, el Pentateuco) y *sĕparîm* ("Libros', i e, los Profetas y los Escritos) La Misna declara que se podria comparar la *tôrâ* con lo obtenido por la venta de los *sĕpārîm,* pero no a la inversa, declaracion dirigida a indicar el superior valor del Pentateuco con respecto a los restantes componentes del canon judio de la Escritura

[43] Vease Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 333 34 Sanders señala que Hircano I habria tenido que juzgar delitos graves, incluidos los castigados con la pena capital, sin embargo, el Pentateuco ofrece solo indicaciones muy vagas sobre la correlacion entre crimen y castigo en tales casos Al imponer penas, Hircano habria tenido que seguir algunas reglas tradicionales proporcionadas por la Tora escrita, y, presumiblemente, habrian sido saduceas, habiendose el pasado al partido saduceo Goodman (*The Ruling Class,* 74) nota el problema practico de la carencia de tradiciones por par te de los saduceos, fuera de la Tora escrita, sin embargo, no saca la conclusion logica Opina que, por esa falta de tradiciones, los saduceos 'no sabrian que hacer ante casos sobre los que no hubiesen tratado explicitamente las fuentes escritas" En sentido muy distinto parecen arguir la celebracion de complicadas liturgias en el templo durante el mandato de sumos sacerdotes saduceos por la epoca del cambio de era y los ejemplos de *hălakôt* saduceas

[44] Vease James C VanderKam, "The Origin, Character, and Early History of the 364 Day Calendar A Reassessment of Jaubert s Hypotheses' *CBQ* 41 (1979) 390-411 Al mismo tiempo, VanderKam (*Calendars in the Dead Sea Scrolls,* 110 16) señala las diferencias entre *Jubileos,* que simplemente rechaza el calendario lunar, y *1 Henoc* y fragmentos de Qumran, que admiten ciertos elementos lunares en sus calculos Complicando aun mas la cuestion, los datos sobre el calendario contenidos en fragmentos qumranicos sugieren que, a su vez, los qumranitas no estaban totalmente de acuerdo en cuanto al calendario con *1 Henoc* Conviene recordar, por otro lado, que se han hallado multiples copias de *Jubileos* en Qumran, donde al parecer era un libro venerado Es muy posible, por tanto, que los criterios sobre el calendario fueran en Qumran complejos y hubiesen pasado por diversas fases durante los doscientos anos que abarca aproximadamente la historia de la comunidad

[45] Comparese *m Yom* 5,1 con *t Yom* 1,8 (sumo sacerdote boetusiano), *y Yom* 1 y 5 (sumo sacerdote boetusiano), *y Yom* 1 y 5 (sumo sacerdote saduceo, identico al *Sifra* sobre Lv 16,13), *b Yoma* 53a, y *b Yom* 19b (ambos textos del Talmud babilonico hablan de un sumo sacerdote saduceo) Muchos criticos parecen dispuestos a aceptar esta disputa entre fariseos y saduceos sobre cuando debe el sumo sacerdote empezar a quemar el incienso en el Yom Kippur (¿antes o despues de entrar en el santo de los santos?) como una disputa historica entre ambos grupos anterior al año 70 (pero, para dudas sobre la historicidad de cualquier material relativo a los saduceos procedente del periodo amoraico, vease Sundberg, "Sadducees", 162-63) Supuestamente, los saduceos sostenian que el sumo sacerdote debia poner el incienso en las brasas antes de entrar en el santo de los santos (el *dĕbîr),* mientras que, en opinion de los fariseos, debia hacerlo despues de entrar Para un estudio pormenorizado de las varias formas de la tradicion, vease Le Moyne, *Les Sadduceens,* 249 60, en su interpretación, Le Moyne depende del ensayo de Lauterbach, 'A Significant Controversy", 1 33 Segun la tendenciosa interpretacion de Lauterbach, los saduceos nutrian unas ideas "supersticiosas y primitivas' de Dios y del culto, mientras que los "ilustrados" fariseos eran el 'grupo progresista liberal" y defendian un concepto "mas puro" de Dios, con "menos enfasis en el culto sacrificial", que ellos trataban de "democratizar y espiritualizar' Aquí afloran controversias modernas entre las diversas alas del judaismo Sin embargo, Le Moyne acepta esta explicacion, salvo el calificativo "supersticiosas' Apoya la historicidad de la disputa en el amplio testimonio del nucleo de la tradicion (limpio de sus adherencias legendarias), que trata sobre un pequeño detalle liturgico carente de toda importancia despues de la destruccion del templo de Jerusalen La cautela, no obstante, parece aconsejable 1) Es preciso considerar que, cuando por primera vez se habla de la quema de incienso en el Yom Kippur dentro de la literatura rabinica, es decir, en *m Yom* 5,1, no hay indicio de ninguna disputa entre ambos partidos Ni los saduceos ni los fariseos aparecen en el texto, y simplemente se dice –sin conciencia de estar tocando una cuestion controvertible– que el sumo sacerdote empieza a quemar el incienso despues de entrar en el santo de los santos (por tanto, la descripcion de la Misna coincide con la posicion farisaica) La idea de una controversia (en la que esta involucrado un sumo sacerdote boetusiano, no saduceo) se encuentra por primera vez en la Tosefta Ademas, en conjunto, el mundo legal de *m Yoma* 1,3-7 es "imaginario y fantastico (asi Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 396) 2) En la practica, ¿como podia el sumo sacerdote, mientras manipulaba varios objetos, componerselas para colocar el incienso en las brasas, una vez que se encerraba en la oscuridad del santo de los santos? Le resultaria mucho mas facil empezar a quemar el incienso estando todavia en el santuario (*hêkal),* lugar iluminado por los candelabros (*mĕnôrôt*) 3) Ademas, tambien en la practica, ¿quien, salvo el sumo sacerdote, sabia exactamente cuando empezaba el a quemar el incienso (vease Lv 16,17 nadie puede estar en la tienda del encuentro desde el momento en que el sumo sacerdote entra

en ella hasta el momento en que sale)? 4) Hay en la literatura rabínica muchos casos de disputas entre rabinos sobre ritos que habían dejado de existir después de la destrucción del templo Pocos historiadores con sentido crítico afirmarían que tales disputas se remontan al período anterior al año 70 Aparte de que, en realidad, aceptar como histórica esta disputa sobre el incienso no haría sino corroborar mi afirmación básica de que los saduceos tenían sus propias tradiciones litúrgicas Es discutible que esta disputa sobre cuándo empezar a quemar el incienso en el Yom Kippur muestre que los saduceos siempre representaban el sentido literal y más tradicional del texto. Curiosamente, los especialistas no se ponen de acuerdo sobre si el sentido literal de Lv 16,12-13 favorece el punto de vista de los saduceos o el de los fariseos Mi opinión es que el sentido natural de Lv 16,12-13 apoya la interpretación farisaica (también Sanders, p 335), así pues, en este caso, los saduceos no son los paladines del sentido literal

[46] Si quisiéramos incluir el testimonio de la Tosefta, podríamos añadir la disputa de *t Hag* 3,35 (*cf y Hag* 3, 8, 79d) los saduceos afirman que la menorá no puede volverse impura, mientras que los fariseos sostienen lo contrario También aquí los fariseos parecen mucho más rigurosos en una cuestión de pureza Le Moyne (*Les Sadduceens,* 103, 292-93, 323-24) tiende a aceptar ésta como una genuina tradición anterior al 70, considerando que los rabinos no habrían inventado una tradición en la que los saduceos se burlan de los fariseos

[47] Si pudieramos añadir el testimonio de *t Yad* 2,20 (*cf y B B* 8, 1, 16a, *b B B* 115b-116a), la *hălākâ* de los saduceos (en la Tosefta, los boetusianos) en el campo del derecho civil incluiría también las cuestiones de herencia, pero, una vez más, debemos señalar que la Misná (*m B B* 8,2) no presenta la tradición como una disputa entre los saduceos y los fariseos No obstante, Le Moyne (*Les Sadduceens,* 229-306) considera histórica la tradición.

[48] Sin embargo, los ejemplos que a este respecto presenta Josefo son de derecho penal, no civil, véase *Ant* 13 10 5 §288-96 (donde se muestra la indulgencia de los fariseos en la cuestión del castigo de Eleazar, que había insultado a Juan Hircano), 20 9 1 §200 (donde es perceptible la severidad [o crueldad] del sumo sacerdote Ananо ben Anano en la ejecución de Santiago, el hermano de Jesús, y de algunos otros judíos) Otro posible ejemplo de la rigurosidad de los saduceos en el aspecto penal se encuentra en el extraño pasaje de la Misná relativo a la cuestión de si ejecutar a una persona abrasándola por fuera, es decir, quemando toda la parte exterior de su cuerpo, o por dentro, según el supuesto método farisaico de introducir una mecha por la boca, hacerla llegar hasta el estómago y prenderle fuego, quemando a la persona interiormente pero preservando la integridad externa de su cuerpo (*cf m San* 7,2) En este pasaje, Rabí Eliezer Ben Sadoc refiere un incidente en el que la hija de un sacerdote que había cometido adulterio fue quemada viva por fuera Sin embargo, surgen problemas cuando se quiere ver aquí indicios de una disputa de entre saduceos y fariseos sobre *hălākâ* El texto de *m San* 7,2 no menciona a unos ni a otros, se puede llegar a la idea de que quemar por fuera era el método saduceo, en contraste con el método interno de los fariseos, sólo combinando textos rabínicos de diferentes períodos y argumentando a partir de inferencias Además, no parece que la forma saducea de ejecutar quemando por fuera pueda considerarse más rigurosa o cruel que el método del quemado por dentro, supuestamente empleado por los fariseos Sobre toda esta cuestión, *cf* Le Moyne, *Les Sadducéens,* 236-38 De todos modos, como veremos después, los saduceos mostraban más indulgencia respecto a cuándo había que pagar con la vida un falso testimonio en casos que llevasen aparejada la pena de muerte (*m Makk* 1,6) Es, pues, discutible que los saduceos fueran siempre el partido más severo a la hora de castigar a los autores de delitos graves.

[49] Así el Schurer (rev), *The History of the Jewish People* II, 411 n 36 (conectando 6,2 con 6,1)

[50] Le Moyne (*Les Sadduceens,* 201-4) se mantiene dudoso sobre si *m Erub* 6,2 demuestra que los saduceos se oponían en principio a la práctica del *'erûb* Opina que la oposición de los saduceos es una deducción aceptable, pero que el texto no ofrece ninguna prueba sólida Debo admitir, por mi parte, que no entiendo sus dudas

[51] Sobre este pasaje, *cf* Le Moyne, *Les Sadduceens,* 227-33

[52] Estrictamente hablando, el texto hebreo de la ley del talion que se encuentra en *m Makk* 1,6 corresponde al de Ex 21,23-24 Sin embargo, la segunda cita es claramente de Dt 19,19, y hay muy poca diferencia con respecto a la formulación de la ley del talión en Dt 19,21 (sólo *tahat* en vez de *bĕ*).

[53] Le Moyne (*Les Sadduceens,* 227) muestra su habitual tendencia a mezclar grupos judíos, al traducir las palabras con las que son introducidos los oponentes de los saduceos en *m Makk* 1,6 como "[Pero] los maestros [fariseos] les dijeron " Luego procede a aducir varios textos rabínicos posteriores como paralelos parciales, sin darse cuenta una vez más de la falta de una clara oposición entre "fariseos" y "saduceos"

[54] Sobre los modos inadecuados de distinguir a los saduceos de los fariseos, vease Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 303 En particular hay que evitar la formula simplista de que los saduceos eran tales porque rechazaban la tradición oral y se atenían exclusivamente a la Torá escrita, véase, p ej , la confusa representacion en el Schurer (rev), *The History of the Jewish People* II, 407-8 Como hemos visto, los saduceos, al igual que los fariseos, tenían tradiciones no recogidas en la Torá escrita. Además –y este punto se suele pasar por alto–, no hay modo de saber si las tradiciones escriturísticas de los fariseos y los saduceos del período anterior al año 70 eran orales, escritas o de ambos tipos Como hemos visto en el capítulo 28, no hay que explicar la posición de los saduceos desde la perspectiva de la doctrina rabínica de la doble Tora (oral y escrita), una doctrina que probablemente no fue desarrollada de manera explícita antes del siglo III d C

[55] Vease Sanders, *Judaism Practice & Belief,* 335-36

[56] Sanders (*Jewish Law,* 107) lo explica de este modo "La diferencia podría consistir, pues, en que los fariseos eran *conscientes* de tener *tradiciones no interpretativas,* mientras que los saduceos afirmaban que sus tradiciones estaban basadas en la interpretación [de la Escritura]"

[57] Para un punto de vista similar, vease Lauterbach, "The Sadducees and the Pharisees", 37, también Le Moyne, *Les Sadducéens,* 375 Lauterbach cree (p 46) que "los saduceos establecían una estricta distinción entre leyes escritas absolutamente vinculantes y sus leyes y resoluciones adicionales Éstas las consideraban sólo como decretos y ordenanzas temporales creadas con carácter transitorio por las autoridades gobernantes como necesarias para el bienestar de la comunidad" Los saduceos, dice Lauterbach, reconocian el derecho de las generaciones anteriores de sacerdotes y maestros a crearlas, pero no admitían que esas leyes pudieran equipararse en importancia a las leyes escritas recogidas en el Pentateuco La jerarquía sacerdotal de una determinada época tenia autoridad para decidir si las leyes tradicionales de un periodo anterior debían ser mantenidas o abolidas Lauterbach echa a perder este análisis tecnico, erudito, entrando en el campo de la polémica (pp 47-48) los saduceos se convirtieron en "ciegos esclavos de la letra de la ley, sin interés por su espíritu" Dejaron que la ley religiosa degenerase en "mero formalismo y ritualismo"

[58] Se podría objetar que el calendario (solar-)lunar que regía en el templo pasó a ser obligatorio para todos los israelitas, no sólo para los saduceos. Pero, como los asmoneos

y los fariseos también lo aceptaron, no puede ser considerado una tradición específicamente saducea, diferenciada de las tradiciones farisaicas Ahora bien, que los saduceos hubiesen aceptado el calendario (solar-)lunar no prueba que no se opusiesen en principio al cambio y a la adopción de nuevas normas no contenidas en el Pentateuco

[59] Se podría especular sobre si los saduceos se oponían a las tradiciones farisaicas "de los padres" porque intuían en la posición de los fariseos el peligro implícito de que tradiciones que eran normativas para todos los israelitas llegaran a convertirse de hecho en una segunda Tora, en pie de igualdad con la Torá escrita Si ésta era la razón, los saduceos profetizaban sin ser conscientes de ello la posición de los fariseos sobre las tradiciones de los padres acabó floreciendo mucho más tarde, en la literatura rabínica, con la doctrina explícita de la doble Torá

[60] Parte del problema en los debates modernos es la presunción de que todo el mundo está de acuerdo en cuál es el significado "literal" de la Escritura Sandmel (*The First Christian Century,* 70), por ejemplo, conecta el supuesto literalismo bíblico de los saduceos con el principio protestante de *sola Scriptura* ("sólo la Biblia"), de modo un tanto similar, Baron, *A Social and Religious History* II, 36-38 Más frecuentemente, sin embargo, los especialistas tienden a asociar el literalismo bíblico no con el protestantismo en general, sino con el fundamentalismo protestante (vease Davies, *Introduction to Pharisaism,* 12-13, 24) Es discutible que se deba relacionar tan a la ligera el literalismo con los fundamentalistas Con demasiada frecuencia se permite que los fundamentalistas se jacten de ser los defensores del significado "literal" de la Escritura, cuando lo que están defendiendo es una mala lectura de un texto antiguo, realizada por alguien desconocedor o desdeñoso de las lenguas, culturas, leyes e ideas religiosas antiguas, que son el contexto necesario para entender el texto sagrado Para el fundamentalista, el significado "literal" de la Escritura es lo que acude a la mente de uno de nuestros contemporaneos al leer el texto sagrado no en el contexto antiguo y original, sino en un contexto moderno, sin ningún sentido crítico de la distancia hermeneutica existente entre ambos contextos Cabe preguntarse por qué se llama "interpretación literal" a este enfoque incorrecto La interpretacion literal, ¿no es más bien la obtenida gracias a la labor del exegeta que, con sentido histórico-crítico, lee el texto antiguo en el contexto antiguo y nos ofrece indicaciones para entender la mentalidad de los autores originales de los escritos? Dada esta confusión conceptual y terminologica, quizá convendría suspender por el momento el debate sobre si los saduceos eran "literalistas" Un problema similar surge con la designación "conservador", que suele estar cargada de juicios de valor no expresados Puede ser aleccionador para todo estudioso demasiado precipitado en esta clase de juicios recordar que mientras que Lauterbach ("The Saducees and the Pharisees", 34-56) declara que los saduceos eran unos conservadores a ultranza y los fariseos unos liberales progresistas, Beckwith ("The Pre-History", 57-100) afirma que los fariseos eran unos conservadores aferrados a las tradiciones, y los saduceos un movimiento reformista

[61] Uno se pregunta si, en el terreno que llamamos "doctrinal", los saduceos no desarrollaron tanto una doctrina propia cuanto resistieron las innovaciones y evoluciones producidas en la doctrina farisaica Porton ("Sadducees", 892) hace la curiosa observacion de que, al enumerar Josefo las distintas posturas doctrinales de los saduceos en sus descripciones de las escuelas de pensamiento judías, no incluye ni una sola doctrina en sus listas Al parecer –razona Porton–, ningún elemento del conjunto de creencias de los saduceos destacaba tanto como para que acudiese de manera automatica a la mente de Josefo al ponerse a escribir sobre ellos Debemos recordar, no obstante, que los sinopticos, Hechos y el *Abot de Rabi Natan* señalan la negacion de la resurrección y/o el premio y castigo más allá de esta vida como *el* aspecto definitorio de las creencias saduceas, un aspecto que también menciona Josefo en dos de sus tres des-

cripciones de las escuelas de pensamiento judías Al menos esta faceta doctrinal, por lo visto, parecio sobresaliente a diversos observadores De ahi que yo situe la negacion de la resurreccion en primer lugar en mi lista de doctrinas saduceas

[62] Aunque Josefo y Hechos indican que la negacion de la resurreccion es un punto principal que separa a los saduceos de los fariseos, los sinopticos nunca mencionan que ambos grupos estuvieran enfrentados precisamente en esta cuestion Pero, como obviamente sabe Lucas que este es un punto de division (Hch 23,8) y, sin embargo, no introduce ese dato en su forma redactada de Mc 12,18-27 (*cf* Lc 20,27 40), hay que ser cautos en cuanto a crear un argumento basado en el silencio Cabe la posibilidad de que, colocando la disputa de la resurreccion inmediatamente despues de la cuestion planteada por los fariseos y herodianos sobre el tributo al cesar (Mc 12,13-17), Marcos presuponga, aun sin mencionarlo, que la resurreccion de los muertos es un punto de división entre los fariseos y los saduceos Conviene señalar que la Misna nunca declara explicitamente que los saduceos nieguen la resurreccion Como vimos en el capitulo 28, *m San* 10,1 se limita a declarar que nadie que diga que no hay resurreccion tendrá parte en la edad que esta por venir, los saduceos no son mencionados nunca en este texto Incluso cuando mucho despues, en *m Sanhedrîn* (90b), vemos una anecdota en la que los saduceos discuten con Gamaliel II sobre la resurreccion, la precisa cuestion objeto del debate es la adecuada prueba escrituristica de la resurreccion, no si la resurreccion llegara a acontecer, vease Le Moyne, *Les Sadduceens,* 171 Podria haber una referencia indirecta a la negacion de la resurreccion por parte de los saduceos en *m Ber* 9,5, donde –en algunos manuscritos– se lee que los saduceos desvirtuaban la verdad diciendo que solo hay un "mundo" (*'ôlam*), es decir, este, y ninguna edad futura Pero algunos manuscritos recogen "herejes" (*mînîm*) en vez de "saduceos"

[63] Parece prevista la existencia *postmortem* y/o alguna forma de resurreccion en *1 Henoc* 22 27 (parte del libro de los Vigilantes, entre finales del siglo III y comienzos del siglo II a C) y en la *Carta de Henoc* 91-105 (entre finales del siglo II y comienzos del siglo I a C) Hay que recordar, sin embargo, 1) que *1 Henoc* representa probablemente un tipo particular de judaismo apocaliptico luego presente en Qumran, no entre los judios en general, y 2) que el concepto de "resurreccion" es todavia vago y embrionario en estos pasajes Segun Collins (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls,* 112-13), el libro de los Vigilantes contiene esa antigua referencia judia a 'una vida de dos tipos despues de la muerte" (*1 Hen* 22,9), i e , con premio para los buenos y castigo para los malos En la *Carta de Henoc* se nos dice que 'los justos se levantaran del sueño" (*1 Hen* 91,10) Pero Collins observa que esos pasajes no hablan de una resurreccion *del cuerpo* como tal, ni del regreso de los resucitados a la vida terrena Collins cree que la referencia es a la resurreccion del espiritu humano y su transformacion para una existencia como de angel

[64] Sobre esto, *cf* John J Collins, "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Dead' *CBQ* 36 (1974) 21-43

[65] Meyer (*"Saddoukaios",* 46) opina que "el punto de vista saduceo se basaba a la postre en una escatologia particularista [i e , con resurrección solo de los elegidos]"

[66] Un pequeño enigma exegetico de Hch 23,8 es por que Lucas enumera tres cosas negadas por los saduceos ("ni resurreccion, ni angel ni espiritu") y luego dice que los fariseos confiesan 'lo uno y lo otro" (ἀμφοτερα) Esta aparente incongruencia se suele explicar de dos modos 1) "ni angel ni espiritu' se entiende como una sola entidad ('angel" y "espiritu' estan coordinados por μητε μητε, a diferencia del simple μη con que se niega la resurreccion), esta distincion verbal esta en correspondencia con una distincion conceptual αγγελον y πνεῦμα hacen referencia al mundo

celestial de los espíritus, mientras que ἀναστασιν alude a la resurrección del cuerpo humano 2) La palabra ἀμφοτερα se emplea aquí de una manera imprecisa, en el sentido de "todo", no de "lo uno y lo otro", y tal empleo es posible en griego helenístico, vease Bauer, *Worterbuch* (6ª ed), col 93 Tanto es así que Lucas usa ἀμφοτέρων en el sentido de "todos' en Hch 19,16, donde el pronombre hace referencia a los *siete* hijos de Esceva

[67] Vease Sandmel, *The First Christian Century,* 56 n 71, Meyer, *"Saddoukaios",* 53-54 Saldarini (*Pharisees, Scribes and Sadducees,* 185) se equivoca al afirmar que la negación de los angeles es comun a Lucas y Josefo Por extraño que parezca, Goodman (*The Ruling Class,* 79-79) da por cierto que los saduceos niegan "la autoridad mediadora de angeles y espíritus", sin vacilacion ni sentido de las dificultades que entraña su punto de vista.

[68] *Cf*, p ej , Moore, *Judaism* I, 68, el Schurer revisado, *The History of the Jewish People* II, 411, Meyer, *"Saddoukaios",* 53-54

[69] Daube, "On Acts 23", 493-97, un punto de vista similar se encuentra en Le Moyne, *Les Sadduceens,* 133 En favor de su enfoque, Daube aduce que, al tratar Josefo sobre los fariseos y los saduceos *G J* 2 8 14 §165, vincula las ideas acerca de *a*) la continua existencia del alma despues de la muerte, *b*) la resurreccion del cuerpo y *c*) el castigo *postmortem* de los malos Si bien esto es verdad, conviene señalar dos puntos 1) Esta configuracion de ideas ocurre realmente en lo tocante a los fariseos Pero, cuando Josefo habla de los saduceos, dice simplemente que no creen *a*) en la inmortalidad del alma ni *b*) en los castigos y recompensas "en el otro mundo [lit abajo en el Hades]" Josefo no habla explícitamente de "resurreccion" en este pasaje sobre los saduceos (§165), ni siquiera por medio de una perifrasis, como hace en el pasaje sobre los fariseos (§163) 2) En ninguno de los otros pasajes tocantes a los saduceos establece Josefo una conexión explícita entre la negación de la resurrección y la negacion de un estado transitorio del alma acompañado de recompensas o castigos

[70] Daube apunta hacia ὁ ἀγγελος αὐτοῦ de Hch 12,15 como un caso donde ἀγγελος puede significar el alma inmortal de los difuntos (aquí, dice Daube, el alma de Pedro, al que en realidad un angel ha sacado de la cárcel, pero a quien algunos cristianos de la casa dan por ejecutado) Sin embargo, no es nada claro el significado de este texto, muchos críticos (p ej , Haenchen, *Die Apostelgeschichte,* 328, Conzelmann, *Acts,* 95, Schneider, *Die Apostelgeschichte* II, 106 n 59) ven aquí una referencia a una especie de angel custodio que se parece a la persona a la que protege

[71] Así Sandmel, *The First Christian Century,* 56 n 71

[72] Sobre esto, vease Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1036 Entre los ejemplos figuran Gn 6,2, Sal 29,1, 89,7, Job 1,6; 2,1, 38,7 Significativamente, en Gn 6,2, la Septuaginta traduce la expresión hebrea *bĕnê hā' ĕlōhîm* ("los hijos de Dios") literalmente como οἱ υἱοι τοῦ Θεοῦ ("los hijos de Dios", aunque posteriormente, en el Codex Alexandrinus, alguien sustituye "hijos" por "angeles"), mientras que, en Job 1,6, la Septuaginta ofrece la traduccion interpretativa οἱ ἀγγελοι τοῦ Θεοῦ ("los ángeles de Dios") El empleo de "hijos de Dios" o "hijos del cielo [= Dios]" como designación de lo que llamaríamos "angeles" continúa en la literatura intertestamentaria y qumránica, véase, p ej , *1 Henoc* 6,2 ("los angeles, los hijos del cielo"), 11QMelq 2,5 ("los hijos del cielo'), 2,14 ("hijos de Dios"), 1QapGn 2,5 ("los hijos del cielo") Para la idea de que los qumranitas no pensaban tanto en una resurreccion de los muertos cuanto en una asociacion con los angeles, asociacion que se consumaría despues de la muerte, cuando los miembros de la comunidad de Qumran realizaran la transicion a una existencia angelica en el cielo, vease Collins, *Apocalypticism at Qumran,* 110-29

[73] Grabbe (*Judaism from Cyrus to Hadrian* II, 484) recuerda que los saduceos "han servido frecuentemente de chivos expiatorios tanto a autores judíos como cristianos" Veanse las caricaturas de los saduceos en el Schurer revisado (*The History of the Jewish People* II, 412), Meyer, *"Saddoukaios'*, 46 (donde Josefo hace una descripcion de los saduceos que se ha equiparado a presentarlos como ateos en la practica), Muller, "Je sus und die Sadduzaer", 3-24, y Goodman (*The Ruling Class,* 79), con el rechazo por Sanders de las generalizaciones polemicas sobre los saduceos y la aristocracia jerosolimitana (*Judaism Practice & Belief,* 336-39) La hostilidad general de Josefo hacia los saduceos se refleja en *GJ* 2 8 14 §166, donde dice que su conducta es bastante cerril (ἀγριωτερον, posiblemente "salvaje"), incluso con otros saduceos, y que son tan rudos (ἀπηνεις, posiblemente "duros" y aun "crueles") en el trato con los que les son afines (ὁμοιους) como con los que les son ajenos (ἀλλοτριους) Hay que señalar dos puntos en el comentario de Josefo 1) No es claro el significado exacto de algunos terminos griegos ¿A quienes se refiere Josefo con las expresiones "los que les son afines" (¿a miembros de otros grupos, partidos y sectas judios?) y "los que les son ajenos' (¿los que no pertenecen a esos grupos?, ¿los enemigos?, ¿los extranjeros?)? Tambien varia la gravedad de la acusacion dependiendo de que traduzcan algunos de los adjetivos griegos como "cerriles o "rudos", o bien como "duros" o "crueles" 2) Dado que esta declaracion polémica procede de la primera decada posterior a la primera guerra judia, podría reflejar el profundo rencor de Josefo hacia el grupo gobernante en Jerusalen (en gran parte saduceo) que acordo relevarlo a el del mando en Galilea No parece, en efecto, que con el tiempo haya mejorado su concepto de ellos En *Ant* 20 9 1 §199, Josefo llama a los saduceos ὠμοι ("severos", "salvajes", "feroces", "despiadados", o "crueles") en sus decisiones judiciales Sobre todo esto, *cf* Le Moyne, *Les Sadduceens,* 43, 352 En cuanto a la frecuente descripcion de los saduceos como gente mundana y escéptica imbuida de la cultura helenistica (o corrompida por ella), no hay razon para pensar que, por la época del gobierno directo de Roma, los saduceos estuvieran más o menos helenizados que los fariseos, vease Sundberg, "Sadducees", en *IDB* IV, 162, *cf* Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 302-3, Smith, "Palestinian Judaism", 81 Como comenta Saldarini, para ofrecer a los romanos la necesaria cooperación que evitase la destruccion del templo-Estado de Judea y preservar al mismo tiempo la identidad religiosa y nacional, los saduceos debían guardar un dificil equilibrio Se puede sospechar que habia divisiones a este respecto entre los miembros de la jerarquia sacerdotal Por un lado, Caifas estuvo en el poder nada menos que desde el año 18 d C hasta el 36, presumiblemente porque supo mantener una buena relacion de trabajo con Poncio Pilato Por otro lado, algunos de los altos cargos de la jerarquia sacerdotal estuvieron implicados en las etapas iniciales de la rebelion contra Roma del año 66 d C Es un error, pues, presentar a todos los saduceos de la epoca del gobierno directo romano como de una sola opinión en cuestiones politicas y culturales ni todos eran colaboracionistas, ni todos eran revolucionarios

[74] Sobre el problema de la declaracion de que los saduceos negaban la divina providencia, *cf* Le Moyne, *Les Sadduceens,* 37-40, Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 304 Como señala Le Moyne, si se interpreta a Josefo literalmente (como, p ej , hace Goodman [*The Ruling Class,* 79]), los saduceos resultan ser prácticamente unos ateos, el equivalente del "necio" de Sal 14,1 y 53,2 A pesar de la afirmacion de Meyer (*"Saddoukaios",* 46) de que, aparentemente, Josefo se refiere a los saduceos como si fueran epicúreos, el autor judío nunca los equipara con los epicureos ni con ateos En sus tres descripciones, los presenta como una de las tres venerables escuelas filosoficas del judaismo Por eso se han propuesto varios medios de atenuar o limitar esa declaración de Josefo sobre la negacion de la providencia por parte de los saduceos 1) Estos la negaban en relacion con el individuo, no en relacion con el gobierno del mundo y de Israel 2) Para los saduceos era simplemente imposible profetizar aconte-

cimientos futuros, practica a la que se entregaban esenios y fariseos 3) Los saduceos tan solo pretendian evitar la atribucion de responsabilidad a Dios por el mal del mundo 4) Los saduceos no creian en la intervencion apocalíptica de Dios en la historia del mundo, negaban que una providencia divina fuera guiando inexorablemente el mundo hacia una consumación apocaliptica Aunque puede haber algo de verdad en estas interpretaciones, sobre todo en la tercera y la cuarta, creo que lo mas acertado es pensar que Josefo exagero un aspecto de la posicion de los saduceos con el fin de ofrecer un perfecto modelo de tres posturas filosóficas para su presentación de las tres escuelas judias Con respecto a la idea que los saduceos tenian de la providencia, puede ser útil señalar que algunos especialistas ven a Ben Sira como una especie de "protosaduceo", y no sin razón, *cf* Meyer, *"Saddoukaios",* 49 Ben Sirá era un personaje cosmopolita, un hombre de negocios y de Estado y un escriba (Eclo 1-11), devoto del templo de Jerusalen y sus sacerdotes (50,1-21), un maestro de la juventud aristocratica jerosolimitana (7,1-17, 9,17-10,3, 14,3-19, 31,1-31, 33,19-33), un ejemplo de libertad y responsabilidad humana (15,11-20), y un teologo conservador que no tenia lugar en su pensamiento para la inmortalidad, el premio o castigo despues de la muerte o la resurreccion del cuerpo (38,20-23, 41,1-13) Pero, a pesar de su gran insistencia en el poder del hombre para elegir entre el bien y el mal y en la responsabilidad derivada de tal eleccion, Ben Sira afirma con pleno convencimiento el gobierno de Dios sobre su creación, su guia de Israel a lo largo de la historia (36,1-17, 42,15-43,35, 44,1-49,16) y la eficacia de la oración sincera (22,27-23,6, 34,18-35,24, 38,9) Toda una vision, en suma, que los saduceos ya "cuajados" de tiempos posteriores podrian haber reconocido como propia

[5] Sobre la posible influencia en los saduceos de la teología judia posexilica, *cf* Sal darini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 122 En *GJ* 2 8 14 §164, Josefo asocia la negacion del destino por los saduceos con el afan de estos por desvincular a Dios de "la comision o supervision [ἐφοραν] de cualquier mal" Cuando se emplea con relacion a dioses en discursos griegos paganos, el verbo ἐφοραω suele significar mas que "mirar" u "observar", puede tener el sentido de "supervisar", "vigilar" o "visitar" Por eso Josefo parece referirse no solo a presciencia de Dios, sino tambien a su implicación en el mal

[7c] Ademas de los comentarios clasicos sobre Marcos, véase David Daube, "Four Types of Question", en *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Peabody, MA Hendrickson, 1956) 158-69, F Dreyfus, "L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la resurrection des morts (*Marc,* XII, 26-27)" *RB* 66 (1959) 213-24, Gilles Carton, "Comme des anges dans le ciel" *BVC* 28 (1959) 46-52, Sebastian Bartina, "Jesus y los saduceos 'El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es El que hace existir'" *EstBib* 21 (1962) 151-60, E Earle Ellis, "Jesus, The Sadducees and Qumran" *NTS* 10 (1963-64) 274-79, Alfred Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gutersloh Gerd Mohn, 1965) 67-72, D H van Daalen, "Some Observations on Mark 12,24-27", en F L Cross (ed), *Studia Evangelica* Vol IV (TU 102, Berlin Akademie, 1968) 241-45, William Strawson, *Jesus and the Future Life* (ed rev , London Epworth, 1970) 201-10, Baumbach, "Das Sadduzaerverstandnis", 31-35, Antonio Ammassari, "Gesù ha veramente insegnato la risurrezione?" *BibOr* 15 (1973) 65-73, Karlheinz Muller, "Jesus und die Sadduzaer", en Helmut Merklein / Joachim Lange (eds), *Biblische Randbemerkungen* (Rudolf Schnackenburg Festschrift, Wurzburg, Echter, ²1974) 3-24, Robert H Gundry, *The Use of the Old Testament in St Matthews Gospel* (NovTSup 18, Leiden Brill, 1975) 20-21, Arland J Hultgren, *Jesus and His Adversaries The Form and Function of the Stories in the Synoptic Tradition* (Augsburg Minneapolis, 1979) 123-31, D M Cohn-Sherbok, "Jesus' Defense of the Resurrection of the Dead" *JSNT* 11 (1981) 64-73, F Gerald Downing, "The Resurrection of the Dead Jesus and Philo" *JSNT* 15 (1982)

42-50, Elizabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York Crossroad, 1983) 143-54, Jean-Gaspard Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer Israels Studien zu den sog Jerusalemer Streitgesprachen* (NTAbh 17, Munster Aschendorff, 1984) 71 109, J. Gerald Janzen, "Resurrection and Hermeneutics On Exodus 3 6 in Mark 12 26" *JSNT* 23 (1985) 43-58, François Vouga, "Controverse sur la resurrection des morts (Marc 12,18-27)" *LumVie* 35/nº 179 (1986) 49-61, Otto Schwankl, *Die Sadduzaerfrage (Mk 12,18-27 parr)* (BBB 66, Frankfurt Athenaum, 1987), id , "Die Sad duzaerfrage (Mk 12,18-27) und die Auferstehungserwartumg Jesu" *Wissenschaft und Weisheit* 50 (1987) 81-92, Jack Dean Kingsbury, "The Religious Authorities in the Gospel of Mark" *NTS* 36 (1990) 42-65, M Reiser, "Das Leben nach dem Tod in der Verkundigung Jesu" *Erbe und Auftrag* 66 (1990) 381-90, Frederic Manns, "La tecni que al tiqra dans les evangiles" *RevScRel* 64 (1990) 1-7, P G Bolt, "What Were the Sadducees Reading?" *TynBul* 45 (1994) 369-94 Se puede encontrar bibliografia mas completa en la monografia de Schwankl, pp 641-78

[77] A lo largo de este estudio de Mc 12,18-27, la palabra "resurreccion" –salvo que el contexto indique claramente otra cosa– se refiere a la resurreccion general de los muertos en el día ultimo, no a la sola resurreccion de Jesús en el domingo de Pascua Dada la precisa cuestión debatida en Mc 12,18-27, realmente se habla de la resurreccion de los israelitas fieles, que seran "como angeles en el cielo", dicho de otro modo, se trata de la resurreccion de los justos

[78] Como hemos visto, Lucas habla mas acerca de los saduceos en Hechos, pero ese material concierne a la relacion de los saduceos con los primeros judios cristianos de Jerusalen y (más adelante) con Pablo Lucas no tiene nada más que decir sobre lo que constituye ahora el centro de nuestra investigacion las relaciones de *Jesus* con los saduceos La gran mayoria de los criticos aceptan la idea de que Mateo y Lucas dependen de Marcos para sus versiones del debate sobre la resurrección, si bien algunos admiten la posibilidad de que Lucas haya utilizado una tradicion variante en la primera parte de la respuesta de Jesus a la pregunta de los saduceos (Lc 20,34b-36), sobre esto, *cf* Hultgren, *Jesus and His Adversaries,* 123-26, Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer,* 71 Puesto que, junto con autores como Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1299), dudo de que Lucas haya utilizado aqui ninguna tradicion especial, voy a ocuparme casi exclusivamente de la forma marcana del relato Sobre la posibilidad de que de la tradición se hayan conservado formas independientes en la literatura patrística –uno de los principales argumentos de Hultgren a favor de una tradicion no marcana en la forma lucana de la disputa–, véase mas adelante en el texto principal

[79] Sobre Mc 12,18-27 como *Streitgesprach,* véase Bultmann, *Geschichte,* 24 Dibelius (*Formgeschichte,* 40) clasifica este texto como un paradigma "del tipo menos puro", Taylor (*The Gospel according to St Mark,* 480) lo llama un "relato de dictamen" No esta claro por que Pesch (*Markusevangelium* II, 230) lo define como un *Schulgesprach* ("dialogo erudito")

[80] Lo complicado del debate, que, con sus dos puntos centrales distintos, exige dos respuestas tambien distintas por parte de Jesus, ayuda a comprender por qué Mc 12,18-27 no finaliza con un aforismo conciso, como otros relatos de disputa La cuestion debatida es demasiado compleja para permitir tal solución

[81] A veces no hay la menor indicacion de la reaccion de los oponentes, vease, p ej , la versión marcana de la pregunta sobre el divorcio en 10,1-12 Despues de haber concluido Jesus su discurso en el v 9 con una maxima dirigida a los fariseos (si podemos incluirlos en el relato, que adolece de un notable problema critico-textual en el v 2), entra en una casa para explicar en privado su enseñanza a los discipulos (un recurso típicamente marcano) Pues bien, pese a lo notable de la abrogacion del divorcio

por Jesus, no se menciona reaccion alguna de los fariseos primero, ni de los discipu los despues Vease tambien Mc 2,17 (sobre comer con recaudadores de impuestos y pecadores) y 2,28 (sobre arrancar espigas en sabado), en ambos casos, el *Streitgesprach* concluye con un dicho de Jesus sin que se indique ninguna reaccion del auditorio

[82] Respecto a la posibilidad de que la practica del bautismo, que Jesus tomo de Juan, pueda estar en el centro del debate historico subyacente a la forma actual del relato de disputa, *cf Un judio marginal* II, 215 19

[83] Sobre esta interpretacion, *cf* Addison G Wright, "The Widow's Mites Praise or Lament? A Matter of Context" *CBQ* 44 (1982) 256-65, contrario a esta interpre tacion se muestra Gundry, *Mark,* 730-31

[84] Aunque es habitual y practico hablar en terminos generales de un ciclo jerosolimitano de relatos de disputa, en realidad no todas las pericopas de este ciclo son, en el sentido mas estricto de la categoria critico-formal, "relatos de disputa" o *Streitgesprache,* para categorías más cuidadosamente diferenciadas, vease Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer Israels,* 299 302 Tratando de hallar un vinculo subyacente a los heterogeneos relatos de disputa jerosolimitanos, John R Donahue hace la interesante observacion de que los tres dialogos (sobre el tributo al cesar, la resurrec cion y el mandamiento principal) comparten un mismo ambito *teo*-logico los tres se centran en Dios, no en Cristo Vease su "A Neglected Factor in the Theology of Mark" *JBL* 101 (1982) 563-94, esp 570-81

[85] Al mismo tiempo hay que recordar que, dentro del plan narrativo de Marcos, lo que ha dado pie a los relatos de disputa ha sido, en el aspecto empirico, la entrada triunfal y la "purificacion" del templo y, en el aspecto sobrenatural, el acto profetico-simbolico de maldecir la higuera

[86] Sobre el valor que asigna Marcos a 12,18-27 dentro de su composicion general, *cf* Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer,* 108 9, Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 421-34

[87] Muchos exegetas se basan en el análisis de Bultmann (*Geschichte,* 25), segun el cual la Iglesia primitiva creo la pericopa en dos etapas 1) 12,18-25, donde se entreve a la Iglesia primitiva en debate con los escribas del partido de los saduceos, y 2) 12,26-27, que nunca existió por separado, este texto fue creado como una adicion a 12,18-25 y podria reflejar discusiones teologicas internas de la Iglesia Tal analisis encuentra un curioso desarrollo en Suhl, *Die Funktion,* 67-72 Hultgren (*Jesus and His Adversaries,* 123 31) lleva el razonamiento bultmanniano aun mas lejos, conjeturando que las dos unidades de tradicion premarcanas eran 12,19-23 25 (relativa al problema del matrimonio en la comunidad para quienes han enviudado) y 12,26-27a (un argumento a favor de la resurreccion), que mas tarde fueron unidas mediante la adicion de 12,18 24 27b Como veremos, tales historias de tradicion pueden ser objeto de serias objeciones desde el punto de vista literario, teologico e historico Entre los que se in clinan por la unidad de la pericopa figuran van Daalen, "Some Observations", 242, Ammassari, "Gesu ha veramente insegnato", 66, Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer,* 72 74, Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 309-9 Vouga ("Controverse", 57) opina a favor de la unidad, pero la ve enteramente como el reflejo del debate entre un grupo de cristianos judeo-helenisticos y otros cristianos judios, su reconstruccion de los grupos y sus controversias es sumamente especulativa

[88] En 1 Corintios hay un buen ejemplo de como περι δε ("pero en cuanto a ") puede ser empleado en el texto a modo de indicador de que el hablante cambia de tema Alli Pablo utiliza varias veces περι δε (p ej , 1 Cor 7,1 25, 8,1, 12,1, 16,1 12) para pasar de una cuestion a otra y, de hecho, tambien para pasar de un aspecto a otro

de una cuestión (*cf* 1 Cor 7,1.25). Aunque parezca extraño, algunos comentaristas utilizan la presencia de περὶ δέ en Mc 12,26 para afirmar que los vv. 26-27 fueron agregados más tarde a la unidad. Sin embargo, pocos exegetas o ninguno aseveraría que, cada vez que aparece περι δέ indicando el cambio a un nuevo asunto, esta expresión griega es indicio de adición posterior realizada por otro autor. Digo más: los vv. 26-27 resultan esenciales para completar el argumento de Jesús El problema básico de los saduceos es que niegan la resurrección general (v. 18), su caso ficticio (vv. 20-23) representa simplemente un medio para apoyar su negación Por eso, después de señalar como erróneo el modo de concebir la resurrección en el caso propuesto (v 25), Jesús tiene todavía que afrontar ese problema básico (vv 27-27). Como lo expresa Schwankl (*Die Sadduzaerfrage,* 382), "sin el ὅτι ["que"] (v 26a), el ὅταν ["cuando"] (v 25a) no pasaría de ser hipotético"

[89] Esta exégesis versículo a versículo trata Mc 12,18-27 como una unidad suelta de tradicion cristiana, que circulaba en forma oral o escrita antes de su inclusión en el evangelio de Marcos. Por tanto, con pocas excepciones, la exégesis prescinde de la teología presente a lo largo de sus páginas y del significado que tal teología da a esta perícopa una vez inserta en la narración general de Marcos.

[90] Si bien es verdad que en este aspecto queda Jesús situado del mismo lado que los fariseos en el debate teológico, la creencia en la resurrección (o al menos en alguna forma de vida futura) no era exclusiva de los fariseos durante la época del cambio de era, como indican varias obras no específicamente farisaicas Al parecer, los qumranitas pensaban en algún tipo de superación individual de la muerte, aunque muy pocos pasajes de los manuscritos del mar Muerto hablan de resurrección. La creencia qumranita en una existencia *postmortem* como de ángel no difiere tanto de la creencia en la inmortalidad del alma que hallamos en varios autores de la diáspora, señaladamente en Filón y en el libro de la Sabiduría.

[91] Éste parece uno de los casos donde la clásica distinción entre el relativo "determinado" ὅς y el relativo "indeterminado" ὅστις, que puede expresar la naturaleza o cualidad específica de antecedente, parece aplicable incluso en el griego koiné neotestamentario, *cf* Max Zerwick, *El griego del Nuevo Testamento* (Estella: Editorial Verbo Divino, ²2000), 98-99 (§115-20).

[92] Se podría barajar esta idea: cuando algún judío cristiano constituyó por primera vez el relato en Palestina, durante la primera generación cristiana, no era necesaria la identificación de los saduceos que ahora encontramos en el v. 18b, y que fue añadida al ser transmitida la tradición fuera de Palestina Aunque esto es posible, también cabe pensar que ya en la versión primitiva se quiso subrayar el punto principal del relato Después de todo, la negación de la resurrección, aparte de ser la característica que define a los saduceos, es la cuestión debatida aquí.

[93] Nótese cómo Juan el Bautista es tratado de *rabí* en Jn 3,36.

[94] Así, p. ej., Gundry, *Mark,* 701

[95] En una comunicación escrita, David Noel Freedman me sugirió una explicación simple y de sentido común. en una disputa como ésta, si una de las partes toma sus citas de Moisés, tiene sentido que la otra parte se sirva de la misma fuente

[96] La palabra "levirato" procede del latín *levir,* "hermano del marido", es decir, el cuñado de una mujer

[97] La forma abreviada de Dt 25,5 en Mc 12,19 no recoge el detalle de que los hermanos viven juntos ni, por tanto, tampoco la idea de la conservación del patrimonio familiar como motivación de la ley del levirato. El centro de atención ha pasado a ser la mujer estéril y su destino

[8] Vease Pesch, *Das Markusevangelium* II, 231

[99] Para una comparacion de las formas del texto, véase Gundry, *The Use of the Old Testament*, 45 En Dt 25,5, el texto hebreo "y si no tiene hijos" (literalmente, "y no hay hijo para él", *ûben 'ên lô*) es traducido en Marcos como "y no deja hijo" (και με ἀφῇ τεκνον), en los LXX, la construccion hebrea se encuentra vertida con mas exactitud σπερμα δε μη η αὐτω ("y no hay semilla suya") Sin embargo, Mc 12,19 está mas cerca del hebreo en el uso de τεκνον ("hijo, descendencia") por *ben* ("hijo') que los LXX con su empleo de σπερμα ("semilla") Mc 12,19 difiere de LXX Dt 25,5 tambien en otros detalles y no puede ser considerado simplemente una copia de la forma del texto en los LXX En cuanto a Gn 38,8, Marcos 12,19 utiliza el verbo compuesto αναστηση ("levantar, suscitar") en vez del verbo simple ἀναστησον empleado por los LXX Resulta curiosa la eleccion de Marcos, puesto que el verbo simple habria armonizado mejor con el nombre ἀναστασις ('resurreccion") y el verbo ἀνιοταμαι ("levantar") de los vv 18 23 25 Esto puede ser indicio de que Marcos se ha limitado a tomar una cita textual que ya estaba fija en la tradicion, en vez de acudir a los LXX o traducir por su cuenta

[100] Se podria arguir que todo esto esta en perfecta correspondencia con las observaciones de Gundry (*The Use of the Old Testament* I, 28, 147-50), quien señala que las citas marcanas del AT que son introducidas mediante una formula ('citas formales') son casi siempre de los LXX, mientras que en las citas alusivas (las que carecen de introduccion formal y derivan del contexto) se dan toda clase de coincidencias y diver gencias entre Marcos, por un lado, y los LXX y el TM, por otro En realidad, aunque Gundry cuenta Mc 12,19 entre las citas alusivas, la introduccion 'Moises nos dejo es crito que ", junto con la clara indicacion de que la referencia es a la ley del levirato recogida en el Deuteronomio, se podria tomar Mc 12,19 por una cita formal de Dt 25,5 Despues de todo, 1) los saduceos claramente pretenden citar la Escritura mosaica normativa, 2) algunos exegetas consideran el ὁτι del v 19 como equivalente a comillas (vease, p ej , Gundry, *Mark,* 701, Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer,* 75), y 3) el v 20 termina la cita y da inicio a otro tema con la presentacion a Jesus de un caso hipotetico que lleva al absurdo la ley del levirato (Por cierto, la combinacion con otro texto del AT no impide que un texto sea una cita formal, vease Mc 1,2) Si vemos en Mc 12,19 tal tipo de cita –como tiendo a hacer–, entonces di verge bastante de la forma puramente septuagintal que se encuentra casi siempre en las citas formales marcanas Esto podria constituir un indicio entre otros de que este relato no es una total creacion de Marcos

[101] Es posible que haya aqui una vaga alusion a los siete sucesivos maridos de Sara a que se refiere Tob 3,8 15, 6,13, 7,11 Menos probable es una alusión a los siete hermanos martirizados por Antioco en 2 Mac 7,1-41, el tema de la resurreccion esta presente en el pasaje, pero no el tema del matrimonio Sobre esto, *cf* Gundry, *Mark,* 705

[102] El sentido general del caso ficticio presentado por los saduceos presupone que los judios que creen en una resurreccion de los muertos piensan que las relaciones sexuales podran ser reanudadas tras ese acontecimiento Los comentaristas (p ej , Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer,* 87) recurren a la literatura rabinica posterior tanto para ilustrar esta idea como para ponerla en duda, pero pronunciarse en torno a toda esta cuestion es problematico 1) Nos encontramos ante la habitual dificultad de utilizar textos compuestos siglos despues, en una situacion cultural diferente, para explicar un texto del siglo I 2) Incluso si se emplean textos rabinicos, no siempre esta claro si en ellos se hace referencia al reino intermedio del Mesias, a la resurreccion fi nal de los muertos o a la existencia de las almas de los justos en el cielo Naturalmente, la continuacion de actividades fisicas como comer y procrear no tiene sentido en el tercero de estos tres estados existenciales, aunque en los otros dos parecen estar per

mitidas esas actividades, al menos segun algunos textos Pero, en la muy cambiante situacion de la primera parte del judaismo palestino del siglo I, es un error buscar algun punto de vista normativo sobre las precisas condiciones de la existencia humana despues de la resurreccion La linea de ataque de los saduceos parece presuponer que una idea de la cuestion, aunque fuera de caracter popular, era la reanudacion de la actividad sexual –y probablemente de muchas otras actividades corporales propias del presente mundo– despues de la resurreccion

[103] Vease Victor P Hamilton, "Marriage (Old Testament and Ancient Near East)", en *Anchor Bible Dictionary* IV, 559 69, esp 565 Sobre la poligamia (siempre poliginia) entre los judios palestinos en tiempos de Jesus, vease Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus,* 90, 93, 369 En su articulo "Polygamy', *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (ed R J Zwi Werblowsky y Geoffre y Wigoder, New York/Oxford Oxford University, 1977) 540, Daniel Sinclair declara que los rabinos aceptaban la poligamia como legalmente valida, aunque muy pocos de ellos tenian mas de una esposa

[104] El problema que plantean los saduceos se podria entender de un modo algo diferente puesto que la poliandria es imposible, la mujer puede ser esposa solo de uno de sus siete maridos Pero, como en la tierra ha sido la esposa legal de cada uno de los siete, sin descendencia que diera a alguno de ellos preferencia sobre los demas, no hay criterio para determinar a cual de los hermanos ha de tener como marido en la nueva situacion (Algunos comentaristas citan la obra judia mistica medieval llamada el Zohar, para la idea de que una mujer casada dos veces sera asignada al primer marido, pero un escrito tan tardio no sirve para arrojar luz sobre un debate del siglo I) Al final, esta argumentacion parece conducir al mismo problema que estoy subrayando sigue la situacion de poliandria, sin que haya medio de resolverla Por eso no interpretaria yo la pregunta formulada por los saduceos en el v 23 como la seria peticion de un criterio para escoger entre los siete hermanos, sino mas bien como un medio de poner de relieve la falta de todo criterio y, con ello, la permanente situacion de poliandria, algo ridiculo e inaceptable para cualquiera de las partes no solo ahora, en la tierra, sino mucho mas en el cielo, acontecida la resurreccion

[105] En esta traduccion del v 24, interpreto el διὰ τοῦτο ('por esto") inicial como referente al participio (ἡ εἰδότες, 'no conociendo , i e , 'porque no conoceis") Exegetas como Suhl (*Die Funktion* 69) y Gundry (*Mark,* 705-6) opinan que διὰ τοῦτο tiene que apuntar hacia atras, hacia lo que los saduceos han dicho en los versiculos anteriores Esto no es asi necesariamente 1) En si, el demostrativo puede apuntar hacia atras o hacia delante 2) Suhl y Gundry objetan que la expresion διὰ τοῦτο solo hace referencia a lo anterior cuando va seguida de una oracion con ὅτι, una oracion con ἵνα, una locucion de infinitivo o un nombre (Claros ejemplos de διὰ τοῦτο que apuntan hacia delante con una oracion causal con ὅτι se encuentran en Jn 5,16 + 18) Pero la locucion participial μὴ εἰδότες de Mc 12,24, segun opinion comun de los exegetas, tiene un sentido causal ("porque no conoceis') y, en consecuencia, es el equivalente funcional de una oracion causal con ὅτι No resulta sorprendente que Marcos no ofrezca ningun ejemplo mas de esta construccion su evangelio esta lleno de locuciones y estructuras gramaticales inusitadas que solo aparecen una vez en el Comoquiera que sea, la disputa respecto a que hace referencia διὰ τοῦτο no invalida la observacion de que Jesus menciona dos realidades desconocidas por los saduceos (las Escrituras y el poder de Dios) y de que Jesus procede a exponer esas realidades en orden quiastico Como señala Mudiso Mbâ Mundla (*Jesus und die Fuhrer,* 90), los antecedentes del verbo πλανάω en los LXX favorecen la idea religiosa negativa de transgresion culpable de la voluntad de Dios revelada, y no solo de error puramente intelectual

[10c] C. K. Barret tiene tal vez razón al afirmar que δυναμιν ("poder"), en el v. 24, significa en particular el poder escatológico de Dios Más problemático es su recurso a la famosa oración sinagogal de las *dieciocho bendiciones* (la *Amidah* o *Shemoneh Esreh*) En el orden tradicional de esa oración, la primera bendición (*Aboth*) alaba al Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, que es el "escudo de Abrahán" (proporcionando así, según Barret, un paralelo a la prueba de Jesús [v 26] tomada de Ex 3,6). La segunda bendición (*Geburoth*) alaba a Dios como el "poderoso" y el "fuerte", que muestra su poder escatológico "haciendo que vivan los muertos" (lo que forma un paralelo con el argumento teológico de Jesús en el v. 25). Si bien la correspondencia es llamativa, adolece de un grave problema. la fecha de un orden y un texto fijos de las *dieciocho bendiciones* En la *EncJud* II, 838-40, el artículo "Amidah" advierte de que el orden y el texto exactos de las *dieciocho bendiciones* probablemente eran otros en el período anterior al 70. "Los intentos de reconstruir el texto 'original' de la *Amidah* o determinar la fecha en que fue 'compuesta' cada sección carecen de sentido . Probablemente, hasta los comienzos del período geónico [postalmúdico] no se crearon y pusieron por escrito versiones definitivas de la *Amidah*"

[107] En el artículo "Angels", *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (ed F. L. Cross / E. A Livingstone, Oxford: Oxford University, 1977) 61-63, se declara que la naturaleza inmaterial y espiritual de los ángeles no fue reconocida plenamente hasta el pseudo-Dionisio Areopagita (*ca* 500 d. C.) y Gregorio Magno (540-604). Antes, Orígenes había sostenido que los ángeles eran cuerpos etéreos, idea al parecer compartida por Agustín de Hipona. Sobre el sentido de "como los ángeles" en Mc 12,25, véase van Daalen, "Some Observations", 241.

[108] Véase también *Jubilees* 5,1-2 (*cf* 10,1-14); CD 2,16-21, 4Q 180

[109] En el contexto de *1 Henoc* 15,1-7, se dice a modo de contraste con los Vigilantes (los ángeles rebeldes), que, cediendo a sus propios deseos, tienen contacto sexual con hembras humanas. Ante esta corrupción de su plan original, Dios, que no había creado mujeres para ellos porque los había hecho inmortales, ahora les da mujeres e hijos, al parecer como parte de la intención divina de que sus acciones pecaminosas alcancen su resultado natural –o, más bien, antinatural– pleno. Esto, a su vez, redundará en el castigo final de los Vigilantes y su descendencia.

[110] Ideas similares se encuentran también en *1 Hen* 104,1-6· los justos exultarán "como ángeles", *2 Bar* 51,10: los justos "serán como los ángeles" Algunos comentaristas (p. ej , Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer,* 92; Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 378) ven otro punto de comparación de las personas resucitadas con los ángeles: los saduceos están también en un error porque niegan la existencia de los ángeles. Y tal negación, a su vez, contribuye a que yerren negando la resurrección Sin embargo, como hemos visto, de ningún modo hay certeza de que los saduceos negasen la existencia de los ángeles, puesto que es cuestionada la fiabilidad de la declaración de Lucas en Hch 23,8.

[111] Véase Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 574-77.

[112] Un especialista moderno probablemente empezaría su exégesis de este versículo señalando que se encuentra en un pasaje compuesto de tradiciones procedentes de los documentos Yahvista y Elohísta (y Sacerdotal, añadirían algunos), con 3,6 atribuido habitualmente al Elohísta. Naturalmente, Jesús y sus contemporáneos no pensaban en tales procedencias; leían todo el Pentateuco como la obra de Moisés

[113] Así van Daalen, "Some Observations", 244, Strawson, *Jesus and the Future Life,* 204; Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 378-79. La idea de que todo esto sucede sólo por el poder de Dios (*cf* τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ en el v. 24) podría explicar el cambio

del vocabulario de ἀναστασις y ἀνίστημι (12,18-19.23.25) a la voz pasiva de ἐγείρω en el v 26· "Y acerca de los muertos, de que son resucitados [i. e., por el poder de Dios. pasiva teológica]. "

[114] Frecuentemente se cita este juicio de Lohmeyer (*Markus,* 257). Mc 12,18-27 es "un ejemplo excelente del rabinismo de Jesús".

[115] Sobre esto, véase D. M Cohn-Sherbok, "Jesus' Defense of the Resurrection of the Dead": *JSNT* 11 (1981) 64-73. En el artículo de F. Gerald Downing "The Resurrection of the Dead: Jesus and Philo". *JSNT* 15 (1982) 42-50, hay un intento de hallar un paralelo al modo de argumentar de Jesús A mi entender, ese intento es forzado y a veces raya en la petición de principio Para obtener el paralelo, Downing se ve en la necesidad de declarar que Mc 12,25-26a es una adición posterior. La estructura literaria y el sentido del pensamiento teológico de 12,18-27 hacen esto muy improbable. De hecho, casi todos los críticos que creen descubrir una adición posterior en la perícopa la identifican como el texto de los vv. 26-27

[116] Sobre la sorprendente ausencia de la fórmula completa en el resto del AT y en los textos intertestamentarios, véase Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 396-403. Resulta instructivo observar el modo en que los principales autores judíos de la época del cambio de era tratan Ex 3,6, en su intento de relatar la teofanía del episodio de la zarza· 1) Para nuestra sorpresa, el autor de *Jubileos* pasa por alto en 48,1-4 la teofanía del monte Horeb, limitándose a aludir a ella crípticamente en el v. 1 con las palabras· "Y ya sabes lo que te fue referido en el monte Horeb". Parece como si le urgiera pasar a las partes de la historia de Moisés que tienen más interés para él. 2) Como excepción que prueba la regla, el profeta judío Ezequiel el Trágico (siglo II a C), componiendo en griego, cita la formula completa, aunque con alguna variación y ampliación del texto por exigencias del trímetro yámbico en que escribe. En su *Exagoge* (= Éxodo), 104-7, Ezequiel presenta a Dios hablando desde la zarza en llamas: "Dios soy de vuestros tres padres, / de Abrahan, Isaac y Jacob, yo soy Él / Respetuoso de las promesas que les hice, / a salvar a mi pueblo he venido...". El texto griego (tal como se conserva en la obra de Eusebio *Praeparatio Evangelica,* 9.29 8; véase Karl Mras [ed.], *Eusebius Werke.* Achter Band *Die Praeparatio Evangelica* [GCS 43/1; Berlín Akademie, 1954] 530, líneas 23-26) dice así: ἐγω Θεος σων, ὡν λεγεις, γεννητορων / Ἀβρααμ τε και Ἰσαακ και Ἰακωβου τριτου / μνησθειεις δ' ἐκεινων και ετ' ἐμων δωσηματων / παρειμι σωσαι λαον Ἑβραιων ἐμον Ezequiel reproduce fielmente el sentido del original, de la autorrevelación no extrae ninguna deducción teológica ni, por supuesto, la resurrección de los muertos Este ejemplo de Ezequiel exige una modificación de la declaración demasiado general de Schwankl (p 397) de que la fórmula completa de Ex 3,6 "no se encuentra en ningún otro lugar del AT ni del judaísmo [primitivo]" 3) En los fragmentos de sumarios de la obra de Artapano (siglos III-II a. C), la teofanía de la zarza está resumida en unas cuantas frases breves, una sola de las cuales narra las palabras de Dios: "Una voz divina le ordenó que luchase contra Egipto, liberase a los judíos y los condujese a su antigua patria" Esta brevedad es tanto más notable cuanto que suelen ser muy extensas las leyendas que Artapano escribe sobre Moisés en Egipto 4) En su *De vita Mosis* (Sobre la vida de Moisés), 1.12-14 §65-84, Filón prescinde del versículo introductorio (v. 6) al narrar de nuevo el relato de Ex 3 y procede a ofrecer una paráfrasis homilética del resto de Ex 3-4, que, como es frecuente en Filón, tiene un carácter muy alegórico y moralizador. Naturalmente, dada su identificación filosófica con el platonismo medio, Filón no se centra en "el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob", sino en el misterioso "Yo soy el que soy" (ἐγώ εἰμι ὤν), al que interpreta de manera metafísica como "el Existente" el que es la existencia misma y la fuente de ella. Sólo después se refiere Filón al "Dios de Abrahán, Isaac y Jacob". Pero desaprueba este "nombre", afirmando que Dios permite el uso de ese título ina-

decuado –Dios no es relacionable con nada– por indulgencia hacia la debilidad humana, y escamotea esa denominacion haciendo de los tres patriarcas simbolos de sendas virtudes Enfoques similares se encuentran en *De Mutatione Nominum* (Sobre el cambio de nombres) 2-4 §11-29 y *De Abrahamo* (Sobre Abrahan), 10 11 §50-55 5) En las *Antiguedades biblicas* del Pseudo-Filon (siglo I a C) no se narra la teofania de la zarza despues de haber referido en el cap 9 la leyenda del nacimiento de Moises, el autor pasa a ofrecer en el cap 10 un breve relato sobre la opresion de los israelitas, con la simple declaracion de que Dios envio a Moises al pueblo de Israel para librarlo de Egipto Tras una fugaz mencion de las plagas, describe a los israelitas en marcha hacia el mar Rojo, perseguidos por los egipcios Luego, en 10,4, relata "Y Moises clamo al Señor, diciendo 'Señor, Dios de nuestros padres, ¿no me ordenaste Ve a decir a los hijos de Israel Dios me ha enviado a vosotros' Sigue el paso del mar Rojo Tampoco en esta brevisima referencia a la teofania de la zarza se nos dice cuando el "Señor, Dios de nuestros padres", dio tal orden a Moises 6) Josefo ofrece una libre version de la teofania de Ex 3, en *Ant* 2 12 1-4 §264-76 Las palabras de Dios, expresadas casi totalmente en estilo directo en Ex 3, Josefo las presenta en estilo indirecto, i e , en tercera persona, y no hay el menor reflejo de Ex 3,6 En suma, pues, al narrar el exodo, los principales autores judios de la epoca del cambio de era o pasan por alto la autorrevelacion de Dios en Ex 3,6, o la repiten o parafrasean brevisimamente, o incluso muestran su desacuerdo con tal versiculo Su texto nunca da lugar a una reflexion teologica positiva (la de Filon es muy negativa), y a ninguno de esos autores se le ocurre nunca conectar Ex 3,6 con la doctrina de la resurreccion Como veremos mas adelante, todo esto contrasta intensamente con el uso que, precisamente para probar la resurreccion, hace Jesus de ese mismo versiculo, la discontinuidad constituye un buen argumento a favor de la historicidad de la disputa reflejada en Mc 12,18 27 De hecho, aunque busquemos tambien en comentarios rabinicos mas tardios sobre el libro del Exodo, seguimos sin encontrar algo similar a la interpretacion de Ex 3,6 realizada por Jesus Puesto que la *Mekilta* (entre los siglos II y III d C) no empieza hasta Ex 12, carece de un comentario pormenorizado del texto que nos interesa Cuando llegamos al *Exodo Rabah* (*ca* siglo X d C), el comentario sobre Ex 3,6 15 no tiene nada en comun con la interpretacion de Jesus Al hablar de Ex 3,6, el midras nos dice que Dios se revelo en la voz del padre de Moises Pensando que le habia hablado su padre, Moises respondio 'Aqui estoy ¿Que desea mi padre?' Dijo Dios 'No soy tu padre, sino el Dios de tu padre He venido a ti suavemente para no atemorizarte [Yo soy] el Dios de Abrahan, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob' Lleno de alegria, Moises exclamo "¡Mirad, mi padre esta incluido entre los patriarcas! Y ademas debe de ser muy importante, porque hasta es mencionado en primer lugar" Luego, comentando Ex 3,6, el midras declara que Moises advierte que el nombre de su padre ya no es mencionado entre los patriarcas Dios explica "Al principio utilicé todo medio de persuasion, pero de ahora en adelante solo empleare contigo palabras veraces" Obviamente, esta preocupacion por el padre de Moises no tiene nada que ver con la aplicacion que hace Jesus de Ex 3,6 De hecho, es precisamente la mencion del padre de Moises lo que Jesus omite en su cita

[117] Empleo la expresion "formula completa" para aludir a las citas de Ex 3,6 que incluyen el "yo [soy]' inicial (el verbo 'soy" queda sobrentendido en el texto hebreo, en las traducciones griegas, a veces es expresado, a veces no) En realidad, la cita recogida en Mc 12,26 no es la forma mas completa posible, puesto que omite "el Dios de tu padre" antes de "el Dios de Abrahan', etc La omision pudo haber sido deliberada por parte de Jesus o de Marcos, puesto que no encaja en el argumento de Jesus Ese argumento se basa en la relacion entre el Dios de los vivos y personas que han muerto Pero el texto de Exodo no dice que el padre de Moises no exista ya cuando tiene lugar la teofania de la zarza De estar todavia vivo, su presencia en la formula con los muertos habria echado a perder el argumento (Es interesante senalar que, en este

punto, no se sabe con absoluta seguridad cual era la lectura original de Ex 3,6, el Pentateuco samaritano, algunos manuscritos de los LXX, Hch 7,32 y Justino Martir en su *Apologia primera* 63,7 [aunque en forma parafraseada] leen el plural "vuestros padres") No solo la formula completa de Ex 3,6 no aparece nunca en el AT, sino que incluso el titulo "el Dios de Abrahan, Isaac y Jacob" es raro en el Fuera del contexto del episodio de la zarza (que incluye, por tanto, Ex 3,15 16, 4,5), solo tres veces se encuentra en el AT la forma variante "Dios de Abrahan, Isaac e Israel" 1 Re 18,36, 1 Cr 29,18, 2 Cr 30,6

[118] Sobre el desarrollo por Jesus del sentido implicito del texto al ser leido en una nueva situacion, y sobre la cuestion más general de la interpretacion menos estricta de los textos en su transmisión a lo largo de la historia, véase Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 394-95

[119] Sobre esto, vease Dreyfus, "L'argument scripturaire", 216-20, Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 388-92, en diferente direccion, Janzen, "Resurrection and Hermeneutics', 43-58 Sobre "el Dios de los padres", vease el famoso ensayo de Albrecht Alt "Der Gott der Vater", en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel,* 3 vols (Munich Beck, 41968) I, 1-78 Entre los ejemplos del empleo de alguna version de la formula "el Dios de los padres" en el sentido de 'salvador y protector de los patriarcas y sus hijos" se encuentran *Jub* 45,3, Sab 9,1, 1QM 13,7-9, 3 Mac 7,16, *OrMan* 1, *AsMo* 3,9, y la primera de las *dieciocho bendiciones* De los *Testamentos de los Doce Patriarcas* se podria añadir *TestRub* 4,10, *TestSim* 2,8, *TestJos* 2,8, 6,7, y *TestGad* 2,5 Vease el texto hebreo de Eclo 51,12 Segun Dreyfus, en estos pasajes la mencion al Dios de los padres subraya no la fidelidad de los patriarcas hacia Dios, sino la misericordia y proteccion otorgadas por Dios a los patriarcas

[120] *Un judio marginal* II, 309-17

[121] Considerar Mc 12,27 como la premisa menor en el silogismo explícito de Jesús parece preferible a tomar ese texto como la conclusión de su argumento La afirmacion de que "Dios no es el Dios de los muertos, sino de los vivos" no era, entre los judíos palestinos del siglo I, una cuestion muy discutida por la que Jesús tuviera que extenderse en argumentos Antes al contrario, era una verdad axiomatica que casi todos los judios palestinos de aquel tiempo habrian aceptado sin problemas Como indica Strawson (*Jesus and the Future Life,* 208), "Jesús no habria podido pensar al mismo tiempo en Dios y en muertos" Por eso, la funcion natural del aserto es como premisa menor del silogismo implicito Por ser una verdad fácilmente aceptada, incluso evidente, constituye un util trampolin del que saltar desde el texto universalmente venerado de Ex 3,6 hasta la discutida conclusión (no expresada, pero obviamente entendida en Mc 12,27 como la cuestión central del *Streitgesprach*) de que hay resurrección de los muertos Sobre todo esto, vease Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 403-6 Schwankl señala las similitudes del razonamiento silogistico de Jesus con los argumentos rabinicos para la resurrección en *b San* 90b-92a Al mismo tiempo hay notables diferencias 1) Lo que funciona como premisa menor en los argumentos rabinicos suele ser una frase que esta relacionada directamente con la cita escrituristica y que subraya o utiliza algún detalle del texto (una forma verbal de futuro, un particular nombre o pronombre) 2) La conclusion suele ser indicada de manera explicita En cambio, 1) la premisa menor de Jesús introduce un nuevo pensamiento por medio de una verdad axiomatica (y no mediante algun razonamiento sobre la formula de Ex 3,6, como "No dice 'yo era', sino 'yo soy'") 2) La conclusion queda tacita, pero, obviamente, esta implícita en la condena del punto de vista de los saduceos (i e , la negacion de la resurreccion) como un gran error

[122] Hay debate sobre la implicacion del argumento de Jesus si es que los patriarcas ya han sido resucitados de entre los muertos o, al menos, viven ya en la presencia

de Dios (así Pesch, *Markusevangelium* II, 234) o si ocurre simplemente que ya ahora, en el sheol, las almas de los muertos estan probando de antemano algo de la beatitud definitiva (*cf* Lc 16,22-31) que conoceran plenamente cuando resuciten de entre los muertos el dia ultimo (asi Mundiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer,* 101) Como muchas distinciones teoricas que surgen de una detenida lectura del texto biblico, esta cuestion puede ir mas alla del horizonte inmediato del Jesus historico o del autor cristiano de la pericopa De modo similar, a veces se advierte que el argumento de Jesús, si es válido, tiene como conclusion lógica no la resurreccion de los muertos, sino la inmortalidad del alma, sobre esto vease Ellis, "Jesus, the Sadducees and Qumran", 274-79 Aunque la firme distincion entre el concepto de inmortalidad y el de resurrección represento una valiosa reaccion de la teología bíblica frente a la teologia sistematica, mas antigua, las cambiantes ideas e imagenes de la existencia *postmortem* entre los judios en la epoca del cambio de era deberían refrenarnos de imponer en esta pericopa nuestros conceptos teologicos, muy diferenciados, de los varios estados escatologicos Una vez aceptada la idea de Jesus segun la cual la vida humana despues de la resurreccion es similar a la de los angeles con sus cuerpos etéreos, celestiales, la diferencia entre resurreccion del cuerpo e inmortalidad del alma, aunque real, no es tan grande como a veces se supone Mas concretamente, hay que tener presente la específica situación retórica descrita en el debate de Mc 12,18-2 La alternativa que plantean los saduceos en la primera parte del debate es "resurreccion" o "no resurreccion" Ni ellos admiten una tercera opcion, ni es propuesta por Jesus, quien recoge sin mas el guante que le han lanzado los saduceos De este modo, ambas partes entienden que el debate gira exclusivamente en torno a la resurreccion

[123] Bultmann, *Geschichte,* 25, Hultgren, *Jesus and His Adversaries,* 123-31 Bultmann parece pensar que toda la pericopa es premarcana, en cuanto a Hultgren, aunque su posición es más complicada que la del anterior, tambien da la impresion de considerar que la totalidad de la pericopa, o al menos la mayor parte, es premarcana

[124] Comparese la evolución del ciclo galileo de relatos de disputa en Joanna Dewey (*Markan Public Debate* [SBLDS 48, Chico, CA Scholars, 1980] 131-37) con la evaluación del ciclo jerosolimitano en Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer Israels,* 229 302, Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 434-38

[125] *Cf Un judio marginal* II/1, 521-34

[126] Vease Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer,* 299-302

[12] Acerca de estas dos expresiones, *cf* Mudiso Mbâ Mundla, *ibid*, 72, Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 420-21

[128] Algunos exegetas abonan la opinion de que "cuando se levanten" es una adicion marcana, señalando que esta expresion falta en algunos manuscritos griegos importantes, p ej , Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi Rescriptus y Washingtonensis Pero esto es confundir dos cuestiones distintas 1) si la expresion pertenece al texto original de Marcos y 2) si existía en la tradicion premarcana reelaborada por el evangelista La primera cuestión puede hallar respuesta, al menos en parte, mediante un examen de los manuscritos y versiones en griego, la segunda, no La confusion textual al comienzo del v 23 es tan grande que resulta dificil confiar en la formulacion marcana original Sin embargo, es probable que la expresion "cuando se levanten" pertenezca al texto marcano primitivo No hay razon para que, posteriormente, escribas cristianos se tomasen la molestia de insertarla, cuando es evidente que a muchos de ellos les podria parecer estilisticamente torpe la redundancia Quitar "cuando se levanten", en vez de "en la resurreccion", habría sido la solucion preferida por esos escribas, puesto que es exactamente lo que han hecho Mateo y Lucas (*cf* Mt 22,28 || Lc 20,33) Esta omisión por parte de ambos evangelistas –una de las "coincidencias menores" de

Mateo y Lucas frente a Marcos– tiene una fácil explicacion los dos suelen corregir a Marcos para mejorar el estilo, y aqui la redundancia es manifiesta Sobre todo esto, véase Metzger, *Textual Commentary* (2ª ed), 93 Otra posibilidad es que la proximidad de dos palabras que empiezan con ἀναστ- haya ocasionado la omisión accidental de una de ellas

[129] Véase Frans Neirynck, *Duality in Mark Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BETL 31, Leuven Leuven University, 1972)

[130] Pesch, *Das Markusevangelium* II, 229, también Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer,* 72, 108, más dudoso se muestra Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 420-42, pero acaba desentendiendose de la cuestión por considerarla "no pertinente"

[13] Contra un origen en el ministerio del Jesus historico se expresan Bultmann y Hultgren, a favor, Pesch y Schwankl

[32] Schwankl (*Die Sadduzaerfrage,* 466-587) argumenta a favor de la historicidad utilizando los criterios de discontinuidad y coherencia, como hago yo aquí. Sin embargo, él pone relativamente poco énfasis en la discontinuidad y basa la mayor parte de su argumento en la coherencia Yo enfatizo a la inversa no sólo porque, en si, la coherencia no es el criterio de más peso, sino también porque me parece impresionante el argumento ofrecido por la discontinuidad

[133] Tampoco las creaciones redaccionales de Mateo escapan a esta regla En 3,7, Mateo crea simplemente un grupo de "muchos de los fariseos y saduceos" con el fin de proporcionar a Juan el Bautista un auditorio para su denuncia de la confianza en las garantías externas de la religión Los fariseos y los saduceos no se ponen a discutir con Juan, menos aún con Jesus (que todavia no ha aparecido en escena como adulto) En 16,1, Mateo sustituye "los fariseos" de Mc 8,11 por su extraña pareja teológica "los fariseos y saduceos" como las personas que piden a Jesús una señal del cielo Pero Mt 16,1-4 no es propiamente un relato de disputa en el que Jesus discuta sobre algún punto legal o doctrinal con los fariseos y los saduceos, y todavia menos el aviso de Jesús a sus discípulos de que tengan cuidado con la levadura de los fariseos y saduceos (Mt 16,5-12) es un relato de disputa que narre un debate entre Jesús y sus oponentes Estos textos mateanos representan los únicos casos en los que un redactor posterior introduce a los saduceos en el texto, aunque les asigne un papel tan marginal Notese que, en todos los ejemplos de redacción mateana, los saduceos no estan nunca solos Son presentados junto con los habituales fariseos como símbolos del frente unido contra Jesús (y la Iglesia)

[134] La única excepción es Hch 23,6-10, pero en este texto tenemos el caso singular de un astuto Pablo que habla no de la específica resurrección de Jesús, sino, como artimaña, de la resurrección de los muertos en general. Presenta el tema de la resurrección en términos generales, con el fin de identificarse como fariseo y enfrentar a los fariseos con los saduceos (v 6) "Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos, y me juzgan a causa de la esperanza [de Israel] la resurrección de los muertos" Sobre esto, véase Schneider, *Die Apostelgeschichte* II, 332

[135] Esto es especialmente visible en la reconstrucción de Hultgren, *Jesus and His Adversaries,* 123-31

[136] Véase, p ej , el argumento acerca de Jesus resucitado como "primicia" de la resurrección, en 1 Cor 15,20-22, *cf* también 1 Tes 4,13-18, 5,9-10, 1 Cor 6,13-14, 15,44-49, 2 Cor 3,18, 4,10-15; Rom 8,17 29, 14,7-10, Flp 3,20-21, Col 1,13-20, 2,9-15, 2 Tim 2,8-13 La misma afirmacion basica se encuentra en la carta a los Hebreos, pero está compuesta de categorías diferentes la exaltacion o perfección (en vez de la resurrección) de Cristo y la salvación o perfección de los creyentes (en vez de la

resurreccion general), vease, p ej , Heb 2,8-10, 5,7-10 Vease tambien Hch 4,2, 26,23, 1 Pe 1,3-5 18-21, 3,18-4,7, Ap 1,5 En los cuatro evangelios, toda la estructura tiende a hacer de la muerte y resurreccion de Jesus la culminacion de la narracion, paradigmatica para el creyente Sobre todo esto, vease David Michael Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (AnBib 13, Rome Biblical Institute, 1961), Scott Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15, 44b 49 and Romans 8, 9-13* (Tesis gregoriana, Serie Teologia 14, Roma Universidad Gregoriana, 1996)

[137] Esto lo niega Suhl (*Die Function* 68), quien trata de entender Mc 12,18-25 como una defensa de la resurreccion de Jesus desde un punto de vista cristiano contra la perspectiva de la ley, la cual presupone que no hay resurreccion Los vv 26,27, declarados una adicion posterior, supuestamente afrontan el problema de los primeros casos de muerte en la comunidad cristiana La arbitraria exegesis de Suhl refleja preocupaciones teologicas mas generales de Bultmann y Marxsen, carece de un adecuado tratamiento del trasfondo judio del material (especialmente en lo relativo a los saduceos), nunca hace alusion al caracter unico y la situacion aislada de Ex 3,6 dentro de las tradiciones exegeticas cristianas y pasa por alto los muchos elementos del texto que lo articulan en una unidad literaria Sobre la falta de rasgos cristianos en esta perícopa, *cf* van Daalen, 'Some Observations', 243, Jeremias, *New Testament Theology,* 184 n 3

[38] Algunos criticos (v gr , D E Nineham, *The Gospel of St Mark* [Pelikan NT Commentaries, Harmondsworth Penguin, 1963] 321) han hecho notar una supuesta similitud entre el argumento de Jesus en Mc 12,26-27 y declaraciones contenidas en 4 Mac 7,19 y 16,25 de que Abrahan, Isaac y Jacob no murieron, "sino que viven para Dios [αλλα ζωσιν τω Θεω]' En opinion de estos criticos, tal similitud muestra que el argumento de Jesus era realmente habitual entre los fariseos Esta idea tropieza con varias dificultades 1) La base exegetica del argumento de Jesus, Ex 3,6, esta totalmente ausente de estos supuestos paralelos 2) La frase que declara que los patriarcas 'viven para Dios" tiene su verdadero paralelo no en Mc 12,18-27, sino en la adicion redaccional de Lucas a la pericopa marcana en Lc 20,38b "Pues todos [los seres humanos] viven para el [i e , Dios]" (πανες γαρ αὐτῶ ζῶσιν) 3) Nada indica que 4 Macabeos, escrito en griego en la diaspora por un judio muy familiarizado con las ideas filosoficas medioplatonicas, neopitagoricas, estoicas y filonicas, sea un producto de la teologia farisaica en particular Aparte de los casos problematicos de los escritos de Pablo y Josefo, no es posible identificar un solo documento del siglo I d C atribuible con toda seguridad a un fariseo Ammassari ("Gesu ha veramente insegnato", 70 71) señala que en el muy posterior midrás Ha-Gadol, en una lectura variante de Ex 3,6, se encuentra insinuada la idea de la inmortalidad Ahora bien, 1) esta coleccion midrasica data del Medievo, y 2) la idea de la inmortalidad esta conectada con el padre de Moises por medio de la expresion "el Dios de tu padre" en Ex 3,6 la misma que Jesus omite al citar este versiculo en Mc 12,26

[139] Vease el cuadro elaborado por Schwankl, *Die Sadduaerfrage,* 278 Schwankl cuenta 17 discusiones sobre si habra resurreccion en *b San* 90b-92a, con 22 pasajes del AT citados (Se podria ampliar la lista con otras discusiones de *b San* 90b-92a que tocan tangencialmente el tema de la resurreccion, pero que no ofrecen un nuevo argumento escrituristico como *prueba* de ella tal ampliacion no alteraria los resultados) Entre los textos que Schwankl ha examinado hay citas de la Tora (Exodo, Numeros y Deuteronomio), los Profetas (Josue, Isaias, Jeremias) y los Escritos (Cantar de los Cantares, Salmos, Proverbios y Daniel) De los 22 pasajes, solo Dn 12,2 y 12,13 (cada uno citado una vez) podrian considerarse textos sobre la resurreccion segun los puntos de vista de la critica historica moderna Tambien podrian entrar en esa categoria Is 25,8

y 26,19 (cada uno citado una vez), aunque no esta claro si la referencia original de estos dos textos era a la resurreccion en el dia ultimo o a la restauracion del pueblo de Israel despues de algun desastre historico como el exilio Pero, al menos, ambos permiten ser interpretados como referentes a la resurreccion sin necesidad de una exegesis traida por los pelos Una interpretacion forzada (desde una perspectiva moderna) es ineludible para extraer una referencia a la resurreccion de los otros 18 textos empleados Asi, en *b San* 90b se ofrece un ejemplo de como hallar doctrina de la resurreccion en la Tora, citando Nm 18,28 "Y vosotros [los levitas] *dareis* de ellos [los diezmos recogidos de los israelitas] la 'ofrenda fuerte [i e , la *tĕrûma,* el tributo sacerdotal] de Yahve al sacerdote Aaron" El argumento rabinico procede a señalar lo obvio Aaron no vivio por tiempo indefinido, de hecho, ni siquiera entro en Palestina, cuyas cosechas debian proporcionar los diezmos de los que sacar el tributo sacerdotal (que solo habia que pagar en Palestina) Por tanto, como se deduce de la disposicion de Nm 18,28, expresada mediante un verbo en *futuro,* Aaron tenia que resucitar de entre los muertos para que los levitas pudieran cumplir con lo mandado, ofreciendole el tributo sacerdotal procedente de los diezmos de Israel, tal como prescribe Nm 18,28

Entre los textos del libro del Exodo tomados como prueba figuran 6,4 y 15,1, pero no 3,6 Schwankl (p 406 n 232) conjetura que quiza la falta de todo verbo en la declaracion clave 'Yo [soy] el Dios de Abrahan desanimo a los rabinos a utilizar Ex 3,6, puesto que no podian oponer la lectura "yo *soy* el Dios de Abrahan" (en presente, sugiriendo la continua existencia de Abrahan) a una hipotetica lectura "yo *era* "

[140] Hultgren (*Jesus and His Adversaries,* 124 25) afirma que los fragmentos del relato de disputa sobre la resurreccion que encontramos en Justino, *Dialogo con Trifon* 81 4, en *Sobre la Resurreccion* 3 (atribuido a Justino) y en la *Epistola de Tito,* de autor oculto tras seudonimo, son independientes de los tres sinopticos, Mudiso Mbâ Mundla (*Jesus und die Fuhrer,* 71) opina lo contrario Yo creo que una inspeccion cuidadosa de estos pasajes muestra que tenemos en ellos unos tipicos ejemplos de mezcla o paráfrasis de textos evangélicos por autores patristicos 1) El texto del *Dialogo con Trifon* viene muy al caso *a*) Para empezar, hay que atender al contexto mas amplio Justino defiende la idea de un reinado de Cristo en la tierra durante dos mil años, citando varios textos de la Escritura o aludiendo a ellos Primero cita Is 65,17-25, luego alude a Ap 20,4-6 y, finalmente, apela al dicho de Jesus respecto a que los resucitados son como angeles (una forma de Lc 20,36) Luego, al pasar a otro punto, cita una forma de Ez 3,17-19 y 33,7 9 Lo que hay que notar aqui es que todas las otras citas o alusiones correspondientes al contexto mas amplio provienen de libros de la Escritura La suposicion mas natural es que lo mismo ocurre con el dicho de Jesus sobre el estado de resucitado *b*) Cuando examinamos las citas veterotestamentarias en este contexto vemos que aunque Justino cita la version de los LXX, diverge de ella en varios puntos a lo largo de sus citas Esto es especialmente cierto en el caso de la cita de Ezequiel en *Dialogo* 82 3, donde Justino abrevia y parafrasea a discrecion Si Justino trata de este modo la venerada y centenaria version de los LXX, ¿habra que sorprenderse de que cite el texto evangelico de la misma manera? *c*) Cuando examinamos el dicho de Jesus en el griego del *Dialogo* 81 4, nos damos cuenta de que sigue basicamente el orden de pensamiento de Lc 20,36 despues de la resurreccion, las personas creyentes no se casaran ni seran dadas en matrimonio, sino que seran como angeles, por ser hijos del Dios de la resurreccion Pero, justamente como sucede con los textos del AT, lo que Justino ofrece al lector es una curiosa parafrasis, combinacion y abreviacion del texto lucano Puesto que Justino esta hablando con su propia voz de un acontecimiento venidero y empleando para ello el tiempo futuro, los verbos relativos a casarse, etc , se encuentran igualmente en futuro (Hay que señalar que el verbo griego utilizado para

'casarse varia en algunos manuscritos de los tres evangelios sinopticos, por lo cual no es sorprendente que tambien aparezcan aqui formas variantes) Mientras que Marcos y Mateo declaran que los resucitados seran como angeles' con la expresion griega ὡς ἀγγελοι, Lucas emplea el raro adjetivo compuesto ἰσαγγελοι, 'iguales a los angeles", reproducido por Justino La frase lucana "pues ni morir ya pueden' queda suprimida, con lo que el texto de Justino se iguala en este punto al texto mas simple de Marcos y Mateo Lo mas interesante de todo es el modo en que Justino reduce el final del razonamiento que Lucas ha añadido al texto marcano Lucas escribe " y son hijos de Dios por ser hijos de la resurreccion" Justino trueca este texto en una frase una más densa y algo torpe "siendo hijos del Dios de la resurreccion" (este autor no destaca por su estilo griego depurado) Lo que tenemos, en efecto, es una reelaboracion del texto lucano, con vistas al contexto circundante, constituido por el argumento de Justino y el otro texto marcano Uno se pregunta si, en este punto, Justino cita de memoria o si esta influido por las tradiciones homileticas de su iglesia Despues de todo, debemos recordar que los evangelios canonicos se sirvieron no solo de tradiciones orales ya fijas, dado que los evangelios eran leidos con regularidad en las asambleas cristianas, crearon a su vez tradicion oral 2) Una reelaboracion homiletica similar se encuentra en el opusculo *Sobre la resurreccion* 3 La cita empieza con la ampliacion de la tradicion marcana recogida en Lc 20,34-35, que compara el estado de los hombres terrenos con el de los resucitados "Los hijos de esta era se casan y son dados en matrimonio, pero los hijos de la era futura ni se casaran ni seran dados en matrimonio" (aqui, la expresion "los hijos de la era futura' refleja Lc 20,35 ['mas los que sean dignos de tener parte en esa edad'], pero es alterada para que proporcione un perfecto paralelo a "los hijos de esta era La comparacion con los angeles (ὡς ἀγγελοι εν τῶ ουρανῶ εισιν) sigue con toda exactitud la formula exclusivamente mateana Una vez mas, estamos en presencia de un texto producido mediante adaptacion homiletica y combinacion de formas textuales, quiza citadas de memoria 3) En cuanto a la apocrifa *Carta de Tito,* fue escrita probablemente "en conexion con el movimiento priscilianista en los circulos asceticos de la Iglesia española en curso del siglo V" (A De Santos Otero ("The Pseudo Titus Epistle", en Edgar Hennecke / Wilhelm Schneemelcher [eds], *New Testament Apocrypha,* 2 vols [Philadelphia Westminster, 1965] II, 143, version orig *Los evangelios apocrifos* [Madrid BAC, 1963]) La idea de que una version del dicho de Jesus independiente de los evangelios sinopticos hubiese sobrevivido hasta el siglo V (y en España) fuerza la credulidad Ademas, la *Carta de Tito* esta compuesta en un latin barbaro, aparentemente por alguien que no sabia muy bien el latin ni el griego Emplear tal texto para reconstruir una version supuestamente independiente de un *logion* griego es un procedimiento muy poco fiable Por otro lado, el autor de la *Carta de Tito* muestra conocer Mateo, Lucas, Juan, 1 Corintios, 2 Corintios, Galatas y Apocalipsis Con ese amplio conocimiento de los libros del NT, a veces citados en version muy libre y de manera perifrastica, no hay necesidad de recurrir a una particular forma independiente del dicho de Mc 12,25 parr , sobre todo cuando el autor prescinde de su sentido original y dice que seran llamados angeles no los resucitados en general, sino los celibes en particular, y, al parecer, estando aun vivos en la tierra

[141] Aunque Wilckens (*Missionsreden,* 38) ve aqui una referencia a Ex 3,6 15, reconoce que es imposible saber con seguridad si Lucas pretendio tal referencia, puesto que "el Dios de Abrahan, Isaac y Jacob" se habia convertido en una designacion de Dios muy frecuente en el judaismo primitivo Lucas expresa la idea de Hch 3,13 mas concisamente en el discurso de los apostoles de 5,30 "El Dios de nuestros padres ha resucitado a Jesus, a quien vosotros matasteis colgandolo de un madero"

[142] Así Wilkens, *Missionsreden,* 160, 164

[143] Para un detenido examen del criterio de coherencia, véase Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 511-78

[144] Véase Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls,* 110-29 Lógicamente, quienes niegan que el anuncio de Jesús implicaba escatología futura estaran aun menos dispuestos a admitir que Jesús mantuvo un debate sobre la resurrección general Para un examen y rechazo de la afirmación de que la resurrección general de los muertos no formaba parte del mensaje de Jesús, vease Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 512-15

[145] Vista la distribución del término γενεά en el NT, parece probable que el Jesús histórico utilizase peyorativamente la palabra "generación" (*dôr* en hebreo, *dār* en arameo, γενεα en griego) para referirse a sus impenitentes contemporáneos El sentido peyorativo se encuentra diseminado por todas las fuentes evangelicas, exceptuado Juan (testimonio multiple en Marcos, Q, M y L) y, sin embargo, está casi por completo ausente de γενεα las escasas veces que aparece esta palabra fuera del NT Los dos unicos casos no evangelicos en que se hace de γενεά un uso peyorativo similar al de Jesus son citas de LXX Dt 32,5 (y, posiblemente, LXX Sal 77,8) Se encuentran 1) en la conclusion del sermón de Pedro el dia de Pentecostés en Hch 2,40 ("poneos a salvo de esta generacion perversa"), donde quizá Lucas quiso poner en labios de Pedro un eco de las exhortaciones de Jesus a Israel para crear uno de sus paralelos entre los tiempos de Jesús y los tiempos de la Iglesia (aunque Lucas intenta probablemente aludir a LXX Dt 32,5 o LXX Sal 77,8), y 2) en la exhortación moral de Flp 2,15, donde Pablo insta a sus conversos cristianos a permanecer limpios e irreprochables "en medio de una generación mala y perversa", donde la calificación peyorativa ya no se aplica a Israel, sino al mundo pagano, aquí la cita de LXX Dt 32,5 es palabra por palabra Por lo demás, las apariciones de γενεα fuera de los evangelios ocurren en referencias generales a los propios contemporáneos o a largos períodos de tiempo (aplicaciones también presentes en los evangelios, pero raramente en labios de Jesús) Un dato interesante es que los evangelios nunca atribuyen a Jesus la precisa fraseología de LXX Dt 32,5 "una generación mala y perversa", el paralelo mas proximo se encuentra en Mt 17,17 || Lc 9,41 "generación incredula y perversa"

[146] Aunque diversos dichos sobre "entrar en el reino" pueden tener su origen en la tradición cristiana primitiva o en los evangelistas, el testimonio multiple de fuentes (Marcos, Q, M y Juan) indica que éste era uno de los habituales modos en que Jesus hablaba de la salvación Vease, p ej , Mc 9,43 45 47; 10,15 23-25, Mt 5,20, 7,13 21, 19,17, Jn 3,5

[147] Véase *Un judío marginal* II/1, 385

[148] No faltan quienes opinan que la bienaventuranza de 14,14 procede del Jesús historico, como Marshall, *Luke,* 583, y Ernst, *Lukas,* 440 De hecho, habría que preguntarse si la precipitacion con la que algunos exegetas niegan que este dicho sea auténtico no obedece, en parte, al embarazo de ver exhortar a ser generosos en razón de una recompensa segura el día último Bultmann (*Geschichte,* 108) niega la autenticidad de 14,14 porque no concuerda con "la nueva e individual piedad de Jesus, que sobrepasó al judaísmo" El material de Lc 14,12-14 es "específicamente judio" (p 220), puesto que incluye la idea de recompensa Puede que tal idea incomode a algunos cristianos, pero la promesa de una recompensa escatologica como motivo para la acción está firmemente arraigada en la enseñanza del judio llamado Jesús

[149] *Un judío marginal* II/2, 717, 798

[150] Sin embargo, no hay que interpretar "se levantará con" (ἐγερθησεται / ἀναστησονται μετα, con posible origen en una expresión aramea como *qûm 'im)*

como si forzosamente se refiriese a la resurreccion general El significado primario de esta expresion semítica es "comparecer en juicio con alguien" Sin embargo, dado el contexto, no se puede excluir una alusion secundaria a la resurrección final, sobre esto, vease Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 543-44

[151] Sobre la gehena utilizada como metafora del castigo escatologico por medio del fuego que recibiran los malos, vease Duane F Watson, "Gehenna", en *Anchor Bible Dictionary* II, 926-28 Las doce veces que aparece la palabra "gehena" en el NT, salvo el caso de Sant 3,6, se encuentra en los sinópticos y en labios de Jesus Además, por estar recogida en Marcos, Q, y M, dicha palabra ofrece un argumento de testimonio multiple de fuentes sobre su utilizacion por el Jesus historico

[52] Davies y Allison (*Matthew* I, 523 y II, 765) opinan que Mateo ha reelaborado su fuente marcana de dos modos distintos, tambien Gundry, *Matthew,* 88-89, 383 Sin embargo, los duplicados de Mateo indican a veces una imbricacion entre Marcos y Q Pesch (*Markusevangelium* II, 116) prefiere la idea de que Mt 5,29-30 procede de Q Ulrich Luz (*Matthew 1-7* [Minneapolis Augsburg, 1989] 291-92) piensa también que Mateo pudo haber utilizado una version Q

[153] *Un judio marginal* II/1, 368-76

[154] Por ejemplo, creo que Jn 5,28-29 ("No os maravilléis de esto, pues llega la hora en que todos los que estan en los sepulcros oiran su voz y saldran los que hayan obrado bien, a una resurrección de vida, y los que hayan obrado mal, a una resurreccion de condenacion") no es un dicho inventado por el redactor final del cuarto evangelio para corregir la escatologia realizada del evangelista, sino que representa una anterior etapa de enseñanza escatologica en la tradicion joanica A mi entender, el cuarto evangelista reinterpretó esa escatologia futura tradicional desde la perspectiva de su escatologia realizada Por eso 5,25 ("Se acerca una hora, *y es esta,* en que los muertos oiran la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán") se debe entender como la reelaboración, efectuada por el evangelista, de una tradicion mas antigua que se encuentra en 5,28-29 (vease Brown, *The Gospel According to John* I, 218-21) Pero argumentar detenidamente sobre este punto nos llevaria demasiado lejos

[155] Quienes afirman que la version lucana del relato, en especial Lc 20,34-36, representa otra forma de la tradicion primitiva podrian defender la autenticidad desde el criterio del testimonio multiple de fuentes (Marcos + L) Sin embargo, junto con muchos comentaristas de Lucas, creo que 20,34-36 se explica mejor como una redaccion creativa lucana sobre la tradicion recibida de Marcos, redaccion quiza de algun modo inspirada en los libros de los Macabeos segun la version de los LXX, sobre esto, *cf* Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 442-61, para el punto de vista opuesto, *cf* Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Fuhrer,* 79, y, mas por extenso, David E Aune, "Luke 20,34-36 A 'Gnosticized' Logion of Jesus?", en Hermann Lichtenberger (ed), *Geschichte–Tradition–Reflexion* Band III *Fruhes Christentum* (Martin Hengel Festschrift, Tubingen Mohr [Siebeck], 1996) 187-202 Argumentos para la historicidad desde consideraciones filosoficas (como mucho, confirmativos de la naturaleza del debate) se pueden encontrar en *Die Sadduzaerfrage,* 579 Quiza la mas curiosa objecion a la historicidad de Mc 12,18-27 procede de Haenchen (*Der Weg Jesu,* 411) si Pablo hubiera conocido el dicho de Jesus de Mc 12,25, lo habria citado al escribir su defensa de la resurreccion, puesto que no lo hizo, el dicho y, por lo mismo, toda la perícopa son un producto de la Iglesia primitiva La respuesta a la objecion de Haenchen es obvia hasta donde podemos saber, Pablo tenia un conocimiento muy limitado de los dichos de Jesus Entiendo, pues, que el peso de la prueba debe recaer en quien afirme que, a pesar de todo, Pablo conocia esta peculiar pericopa marcana que se encuentra aislada dentro de la tradición sinóptica

[156] A favor de tal posibilidad se pronuncia Bamumbach, "Das Sad-duzaer-verstandnis", 31-35, Muller, "Jesus und die Sadduzaer", 8-11 Sus intentos de atribuir ciertos dichos y relatos de disputa evangelicos a enfrentamientos de Jesús con los saduceos son muy especulativos

[157] Véase Dibelius, *Formgeschichte,* 141-42, Schwankl, *Die Sadduzaerfrage,* 508-9, 563-66.

30

Jesús en relación con grupos competidores judíos

Los esenios y otros grupos

En este capítulo trataremos de otros grupos judíos que existían –o se cree que existían– en tiempos de Jesús y sus seguidores en la Palestina del siglo I. No es nada fácil saber con certeza en qué medida hubo relación entre Jesús y esos grupos, y deberemos intentar determinarla caso por caso. Ello nos llevará a estudiar sucesivamente a los esenios/qumranitas, los samaritanos, los escribas, los herodianos y los zelotas, el conjunto de todos los cuales constituye un verdadero cajón de sastre, como veremos.

De todos estos grupos, el que más intriga despierta y más debates genera en nuestros días es el llamado de los esenios, junto con su famoso subgrupo, formado por los habitantes de Qumrán[1].

I. Los esenios y Qumrán

A. *Introducción: La muy marcada especificidad temática de esta sección*

Aunque ya hemos hablado de pasada sobre los esenios al tratar de los fariseos y los saduceos, el lector podría esperar en este punto un estudio extenso y pormenorizado de los esenios y Qumrán. El entusiasmo inicial con que los primeros documentos del mar Muerto (descubiertos en 1947) fueron estudiados en la década 1950-1960 y el renovado interés actual por la literatura qumránica en general, ahora que todos los fragmentos que la

componen han quedado a disposición de los investigadores, podían, naturalmente, alimentar esa idea.

Pero lamento tener que defraudar a quienes esperasen ese estudio detallado. La cuestión presente de principio a fin en este tomo III de *Un judío marginal* es la *relación* del Jesús histórico con diferentes grupos judíos, ya sean seguidores o competidores. Y es que en el presente volumen nos hemos propuesto realizar no un examen completo de los distintos grupos judíos considerados en sí, sino una descripción de la relación del Jesús histórico con esos grupos, con el fin de obtener un mejor conocimiento de él. Ahora bien, aunque los evangelios presentan a Jesús relacionado o enfrentado con fariseos, saduceos y samaritanos, ni los evangelios ni el resto del NT dicen palabra alguna sobre la interacción de Jesús con los saduceos o los qumranitas. De hecho, las palabras "esenio" y "Qumrán" no aparecen en ninguno de los escritos neotestamentarios[2]. Claro que, por su parte, tampoco los esenios se hacen acreedores a ese honor: pese a ciertas declaraciones sensacionalistas, los documentos de Qumrán nunca mencionan ni aluden a Jesús de Nazaret. Por eso, si la pregunta a que hubiera que responder en esta sección fuera simplemente "¿Qué dice directamente el NT sobre cualquier tipo de relación de Jesús con los esenios y/o Qumrán?", la respuesta debería ser de una brevedad brutal: nada[3].

Aunque ésta es la pura realidad, se comprende que el lector desee alguna luz acerca de las declaraciones antitéticas efectuadas sobre la relación de Qumrán con Jesús y/o los primeros cristianos. Después de todo, más allá de esa relación está la legítima cuestión de las similitudes en ideas y prácticas religiosas, incluso aunque Jesús no se hubiese cruzado nunca en su vida con un qumranita. Además, siempre cabe la posibilidad de que, en sus viajes por Palestina, Jesús hubiese recibido la influencia de tendencias esenias aun sin haber entrado nunca en contacto directo con los esenios. Por eso, en esta sección voy a echar una fugaz mirada a las semejanzas y diferencias que distintos autores han encontrado entre Jesús y Qumrán (y, más en general, el movimiento esenio). Pero como un gran número de interesantes paralelos que ofrece el material de Qumrán están relacionados en realidad no con el Jesús histórico, sino con la Iglesia primitiva[4], el estudio de esos paralelos corresponde a una historia del cristianismo primitivo, no a una búsqueda del Jesús histórico.

Antes de entrar en comparaciones objetivas entre Jesús y Qumrán (o los esenios en general) mencionaré de paso algunos intentos no tan objetivos de ver referencias a Jesús en los manuscritos del mar Muerto. Barbara Thiering, una especialista australiana, ha intentado demostrar que Juan Bautista era el Maestro de Justicia fundador de la comunidad de Qumrán y que Jesús era el Sacerdote Impío opuesto a él[5]. Yendo un paso más allá,

Robert Eisenman, profesor en la State University de California, Long Beach, ha declarado que el Maestro de Justicia no era otro que Santiago, el hermano de Jesús, y que Saulo/Pablo de Tarso era el "Hombre de las Mentiras" denunciado en el *Péser de Habacuc* (1QpHab 2,2)[6]. De hecho, las ideas fantásticas con respecto a Jesús y Qumrán no son de ahora, sino que se remontan a los primeros días de investigación sobre los manuscritos del mar Muerto. Aunque algunos autores, como André Dupont-Sommer, se limitaron a señalar que el Maestro de Justicia prefiguraba a Jesús por la similitud entre los caminos seguidos por ambos[7], otros estudiosos, como Jacob L. Teicher, no pudieron resistir la tentación de declarar que Jesús *era* el Maestro de Justicia[8]. Tomando la dirección opuesta, John Mark Allegro, cuyo trabajo técnico sobre los textos de Qumrán dejaba algo que desear, inicialmente expresó un gran escepticismo sobre lo que se puede conocer acerca del Jesús histórico. Hasta que, cortando el nudo gordiano, declaró que Jesús nunca había existido, que era el fruto de fantasías producidas por la ingestión de hongos alucinógenos[9]. Esta conjetura se valora a sí misma, por lo cual sobran los comentarios[10]. Sólo diré que las mentes deterioradas por la prensa sensacionalista que encuentran fascinantes teorías como ésta no parecen darse cuenta de que si alguna de estas teorías fuera cierta, necesariamente invalidaría todas las otras que les parecen atractivas. Para algunos, barajar continuamente hipótesis disparatadas constituye un satisfactorio fin en sí mismo.

Pese a su enorme popularidad en los medios, estos enfoques sensacionalistas encuentran rechazo entre los investigadores solventes, por dos razones:

1) Se trata de hipótesis que, en su mayor parte, se basan en el equivalente académico de leer hojas de té o interpretar las manchas de tinta de Rorschach. Ciertos manuscritos del mar Muerto emplean palabras crípticas o nombres simbólicos para referirse a personajes clave de la historia de Qumrán. A menos que se logre hallar para esos manuscritos una especie de piedra Rosetta, no habrá medio seguro de identificar a las personas aludidas crípticamente en ellos. Es una situación que recuerda la eterna búsqueda de la identidad del discípulo amado al que se refiere el evangelio de Juan.

2) Luego está el hecho más significativo de que el ministerio público de Jesús tuvo lugar aproximadamente entre los años 28 y 30 de nuestra era. Por tanto, para que la teoría de Thiering o la de Eisenman fuera cierta –porque la teoría de uno excluye la del otro–, un buen número de los documentos escritos en Qumrán (supuestamente referentes a Jesús) tendrían que haber sido escritos en las últimas décadas de existencia de la comunidad, es decir, desde los años 30 a 68 d. C. Pero tanto los indicios

paleográficos como la datación por medio del carbono 14 llevan a pensar que la mayor parte de los documentos se remontan a los siglos II y I a. C., aunque posiblemente algunos procedan de las primeras décadas del siglo I d. C. Además, salvo que consideremos seguro que los que tenemos en nuestras manos son los originales de esas obras, la datación de su redacción primitiva deberá hacerse retroceder todavía más. En suma, las fechas de composición de los documentos principales de Qumrán son anteriores a las fechas del ministerio público de Jesús [11]. Por eso es imposible que esos manuscritos aludan a Jesús ni a las personas de su entorno. Las teorías de profesores como Thiering y Eisenman son material para obras de ficción y charlas mediáticas de pasada la medianoche. En vez de perder el tiempo en ellas, procedamos a examinar los puntos de comparación entre Jesús y los esenios en que coinciden muchos estudiosos.

B. *Jesús y los qumranitas/esenios: advertencias sobre las comparaciones*

Antes de empezar a enumerar similitudes y diferencias entre el Jesús *histórico* y los qumranitas en particular o los esenios en general, parece oportuno hacer cinco advertencias preliminares con respecto al método:

1) En el pasado, las comparaciones se han realizado demasiado a menudo prescindiendo de todos los conocimientos adquiridos sobre crítica de fuentes, formas y redacción de los evangelios. Por ejemplo, cuando surgía el tema de la ley mosaica, el Jesús comparado con el material de Qumrán no era el *histórico,* sino el *mateano,* tal como es presentado en el sermón de la montaña [12]. Los entusiastas buscadores de paralelos no parecían darse por enterados de que el sermón es una composición creada por el evangelista cristiano Mateo alrededor de los años ochenta de nuestra era, ni de que el Jesús descrito en el evangelio mateano refleja, al menos en parte, la teología cristiana de Mateo. En esta sección, en cambio, las comparaciones que establezcamos serán estrictamente entre Qumrán y el Jesús histórico.

2) Algunos de los paralelos que someteremos a consideración implican cuestiones amplias, relativas a la enseñanza de Jesús acerca de la ley mosaica o a su postura con respecto a las distintas esperanzas mesiánicas judías. Estos temas serán tratados por extenso en capítulos posteriores, ya dentro del tomo IV. Por ahora, deberemos limitarnos a ofrecer breves declaraciones sobre cuáles eran las posiciones de Jesús respecto a tales temas. De ellas se dará razón en estudios posteriores.

3) Los puntos de vista de Qumrán, comunidad muy estructurada que existió durante unos doscientos años en un mismo lugar y dejó una ex-

tensa documentación de primera mano, vamos a compararlos con los de un profeta itinerante cuyo ministerio duró probablemente menos de tres años (hacia el final de la existencia de Qumrán) y que no dejó detrás nada escrito por él mismo. Por tanto, no debemos sorprendernos de la dificultad inherente a la realización de tales comparaciones ni de los resultados relativamente insignificantes obtenidos de ellas.

4) Ciertamente en el caso de Qumrán y los esenios y probablemente en lo que concierne a Jesús, debemos tener presente el desarrollo e incluso el cambio en las ideas. Sin embargo, como no conocemos casi nada del orden cronológico de los acontecimientos en el ministerio de Jesús desde su bautismo por Juan hasta sus días finales en Jerusalén, prácticamente nada podemos decir sobre la evolución de sus ideas. Por lo que respecta a Qumrán, se han presentado diversas teorías sobre las etapas de desarrollo de sus principales documentos y de los puntos de vista teológicos contenidos en ellos, pero ninguna ha obtenido aprobación general[13]. En consecuencia, puesto que carecemos de una clara orientación entre el "antes" y el "después", nuestras comparaciones deberán tener un carácter sincrónico. Dicho de otro modo, a falta de una pauta cronológica fiable que nos guíe en el desarrollo de las ideas teológicas que someteremos a consideración, las subsiguientes comparaciones se limitarán a señalar las similitudes y diferencias de pensamiento, lenguaje y estructuras sociales. No afirmaremos nada sobre si tales similitudes entre Jesús y Qumrán se daban en el mismo preciso momento de la historia, ni sobre si Qumrán influyó en Jesús, o viceversa.

5) No todos los especialistas consideran seguro que ciertos documentos hallados en Qumrán que suelen utilizarse para las comparaciones entre Qumrán y Jesús fueran compuestos allí y representen las ideas de esa comunidad. Entre los manuscritos discutidos a este respecto figuran el *Rollo del Templo* y el *Documento de Damasco,* ambos escritos en hebreo, así como el texto de la *Nueva Jerusalén,* escrito en arameo. Creo, sin embargo, que estos documentos son útiles para hacer comparaciones si se emplean juiciosamente. Por ejemplo, los múltiples manuscritos del texto de la *Nueva Jerusalén* (al menos se han hallado seis ejemplares en la Cueva 4) y el *Documento de Damasco* (ocho ejemplares hallados en la Cueva 4) son un buen indicio de la aceptación y popularidad de que gozaban esos textos en la comunidad de Qumrán, cualquiera que fuera el origen de ellos. Tampoco hay acuerdo entre los especialistas sobre si el *Rollo del Templo* fue compuesto dentro o fuera de Qumrán. En cualquier caso, ciertamente presenta afinidades con documentos que son claramente de origen qumránico (v. gr., la *Regla de la Comunidad,* el *Comentario sobre Nahún,* el *Péser de Habacuc* y los *Salmos de Hodayot*).

En suma, pues, ante tales dificultades metodológicas, sólo es posible ofrecer un estudio generalizador, de carácter casi impresionista, y no diacrónico, sino sincrónico. Sin más pretensión y sin afirmar otra cosa. A veces, cuando no sea posible detallar más, me referiré de manera imprecisa a comparaciones entre Jesús, por un lado, y Qumrán/los esenios por otro. Este enfoque no debe ser visto como una indicación de que los términos "esenio" y "qumranita" son categorías coincidentes o intercambiables en historiografía. Lo único que indica es la pobreza de nuestras fuentes y lo limitado de nuestros conocimientos. Con todo, puesto que, en mi opinión, Qumrán era a la vez un subgrupo y una buena expresión del movimiento esenio, algunas generalizaciones que abarquen a Qumrán y los esenios no estarán totalmente fuera de lugar. Otras veces, cuando nuestras fuentes ofrezcan imágenes distintas de los esenios en general y los qumranitas en particular –por ejemplo, en cuestiones relativas al dinero y otros bienes–, afinaré más, especificando el grupo con el que es comparado Jesús.

C. *Jesús y los qumranitas/esenios: puntos de comparación y de contraste*

Hechas esas advertencias, es el momento de dirigir la atención a la cuestión de las semejanzas y desemejanzas entre Jesús y los qumranitas/esenios. Como suele ocurrir en el estudio de las religiones comparadas, las coincidencias atraen más la atención que las divergencias. Largas listas de similitudes o puntos de contacto se empezaron a elaborar poco después de ser publicados los principales documentos de la Cueva 1 de Qumrán. Algunos elementos de esas listas no pasan de ser coincidencias verbales que pierden su importancia tan pronto como son examinados los diferentes contextos en que aparecen. Otros carecen de significación porque simplemente reflejan la base común, formada por las Escrituras judías, de la que partieron el movimiento de los esenios y el de Jesús[14]. Y otros elementos, en fin, tienen algo más de sustancia, pero podrían reflejar tan sólo ideas religiosas corrientes que circulaban en el judaísmo palestino durante la época del cambio de era, especialmente entre los judíos de orientación escatológica.

De todas formas, aun limitando las similitudes a las más específicas de Jesús y los qumranitas/esenios, todavía abarcan una amplia gama de cuestiones. Para facilitar su estudio, los puntos de contacto y de divergencia voy a distribuirlos –algo artificialmente– en tres categorías principales: 1) escatología, 2) actitud con respecto al templo y 3) reglas de conducta. Ya veremos que, tan pronto como empecemos a investigar las semejanzas, inevitablemente nos encontraremos con las diferencias, que están unidas a

ellas de manera inextricable. En esta sección, pues, trataremos juntas las similitudes más importantes y las correspondientes disimilitudes; y, en la siguiente, prestaré atención especial a algunas diferencias notables que se hayan percibido en la presente sección y que parezcan merecedoras de ulterior estudio.

1. *Escatología*

a) En los comienzos de la investigación sobre la teología qumránica se puso poco cuidado en distinguir entre Qumrán y Jesús en lo tocante a la escatología. La visión que tenía Jesús del reino de Dios difería supuestamente de las ideas escatológicas judías de su tiempo en que implicaba una tensión entre el "ya" del ministerio de Jesús y el "todavía no" de la venida plena y final del reino. En cambio, al parecer, Qumrán se limitaba a vivir en intensa expectación de un final inminente del presente orden [15].

Tales conclusiones son hoy insostenibles. Aunque documentos, como el *Rollo de la Guerra,* muestran que Qumrán esperaba con impaciencia la batalla final que librarían "los hijos de la luz" (los qumranitas) contra "los hijos de las tinieblas" (todos los demás), y que terminaría en victoria de los primeros y en inicio de un nuevo estado de cosas [16], la escatología qumránica tenía también algo de "realizada" o "presente". Pero, en Qumrán, esta dimensión era experimentada sobre todo en la liturgia de la comunidad, supuestamente celebrada en compañía de los ángeles. Conocido el énfasis de Jesús en "el reino de Dios", sorprende ver hasta qué punto el tema del reinado divino impregna estas liturgias angélicas [17]. Durante el culto comunitario, los qumranitas se creían reunidos ya con los ángeles mientras adoraban al rey divino. En consecuencia, la muerte individual era considerada entre ellos, al parecer, como una unión final con los anfitriones celestiales. No está claro, sin embargo, de qué modo exacto este elemento de escatología realizada se compagina –suponiendo que lo haga– con la victoria de la comunidad viviente en el tiempo de batalla final y con algunas raras referencias a Qumrán en la resurrección [18].

En Qumrán, la visión escatológica del presente tenía también un elemento más negativo: el presente es un tiempo de prueba y sufrimiento para la comunidad, un tiempo en el que todos los israelitas están llamados a pronunciarse a favor o en contra de la alianza renovada y de la verdadera interpretación de la ley al modo de Qumrán. En este sentido, la llamada *Carta haláquica* (4QMMT 95-108) habla de que "el final de los días" ya ha empezado [19]. En la teología qumránica, el tiempo de conflicto parece culminar en la venida de los dos Mesías y en la gran guerra final, dirigida por el Mesías real. Todo este período de conflicto, incluido en "el fi-

nal de los días", aún pertenecía al presente mundo de espacio y tiempo. La salvación final (que acaso entrañaba una resurrección de los muertos) estaba prevista para después de ese período[20].

La escatología de Jesús incluía asimismo la paradoja de los elementos presentes y futuros. Como hemos visto, Jesús creía que el reino de Dios (i. e., Dios ejerciendo su poder en el tiempo final para liberar y reunir a Israel) estaba ya presente en su ministerio, que, no obstante, consistía también en el anuncio de una venida futura, definitiva y plena del reino de Dios y en la conminación a prepararse para ella. Como quedó dicho al examinar Mc 12,18-27 en nuestro estudio de los saduceos, Jesús creía también en una resurrección general de los muertos en el tiempo final. Al igual que los qumranitas, Jesús deja sin aclarar cómo encaja esa resurrección en el resto de su concepción escatológica. Pero, a diferencia de ellos, es bastante poco apocalíptico, por cuanto no fija un calendario para los acontecimientos apocalípticos. Una diferencia aún más notable con respecto a Qumrán consiste en que Jesús incluye gentiles en el banquete escatológico con los patriarcas (al parecer, resucitados) y excluye a israelitas como él (Mt 8,11-12). En la visión de Qumrán, todos los gentiles y todos los israelitas no pertenecientes a la comunidad esenia acabarán pereciendo.

En cuanto al elemento de escatología realizada contenido en la paradoja del ya/todavía no, se puede conjeturar que había una diferencia de énfasis. El compromiso religioso de los discípulos de Jesús está intensamente centrado en la persona del mismo Jesús, quien hizo el reino palpable para ellos a través de sus curaciones y exorcismos, su compartir mesa con marginados religiosos y sus parábolas, dirigidas a anticipar de algún modo el reino a los que le escuchaban. Todo esto, comprimido en dos años y medio de ministerio, habría tendido a intensificar en los discípulos la experiencia del reino como ya presente. En cambio, la comunidad de Qumrán tenía –con alguna discontinuidad– aproximadamente siglo y medio de existencia. Su escatología realizada encontraba expresión sobre todo en la liturgia comunitaria, ya convertida en rutina. Por tanto, me parece razonable inferir –aunque no deja de ser una conjetura– que la escatología de Jesús era mucho más realizada que la de Qumrán por aquellos años. De todos modos, ambos movimientos escatológicos judíos mantenían en tensión elementos de escatología futura y realizada. Esta tensión paradójica no puede ser considerada un factor exclusivo del enfoque escatológico de Jesús.

b) Algunos documentos de Qumrán hablan directamente de las esperanzas mesiánicas de la comunidad[21]. Aunque hay una fugaz referencia a una especie de profeta escatológico (¿Elías?), las dos figuras más importantes son mesiánicas: un Mesías sacerdotal de la casa de Aarón (sin duda considerado el sumo sacerdote legítimo del tiempo final) y un Mesías real

laico, que acaudillaría a Israel en su batalla final y lo gobernaría después de la victoria (1QS 9,11)[22]. Teniendo en cuenta toda la historia de la monarquía davídica en Judá antes del exilio, la existencia del doble gobierno del sumo sacerdote Josué y el príncipe davídico Zorobabel después del exilio (Zac 3,1-4,14; 5,9-15) y las referencias a una figura davídica en otros documentos de Qumrán, este Mesías real es concebido probablemente como un hijo de David, aunque nunca es llamado así en la *Regla de la Comunidad.* En 1QSa 2,12-21, el Mesías sacerdotal tiene claramente precedencia sobre el Mesías real, si bien a ambos se les asigna un puesto de honor en el banquete escatológico de la comunidad[23].

La figura de un profeta escatológico como Elías –borrosa en Qumrán en el mejor de los casos– parece representar el papel escatológico que Jesús escogió para sí[24]. Además, algunos de los discípulos de Jesús, quizá conocedores de una tradición familiar según la cual José, el padre putativo de Jesús, era descendiente de David, podrían haber mezclado la idea de esa descendencia física con las implicaciones de la actividad de Jesús como exorcista. Ya hemos visto que Salomón, el hijo literal de David, era considerado en algunas tradiciones el exorcista por excelencia[25]. Es posible, por tanto, que algunos discípulos de Jesús, habiendo sido testigos de sus exorcismos durante un largo período y oído hablar de su supuesto origen davídico, hubieran llegado a la conclusión de que Jesús era el hijo de David mesiánico, un exorcista en la línea de Salomón.

No parece que durante la mayor parte de su ministerio diera Jesús gran pábulo a la idea de que él era el Mesías davídico. Sin embargo, sus dos acciones simbólicas realizadas al llegar a Jerusalén para la última pascua –la "entrada triunfal" y la "purificación" del templo– podrían haber sido entendidas como una reclamación de sus derechos de Mesías real sobre la antigua capital davídica y sobre el templo, primeramente construido por Salomón, el hijo de David[26]. Ello podría contribuir a dilucidar por qué fue prendido y juzgado en esta particular visita a Jerusalén y por qué Pilato lo condenó a muerte con la acusación de presentarse como rey de los judíos.

Otro paralelo entre Jesús y Qumrán con respecto al Mesías escatológico se puede encontrar quizá en la respuesta de Jesús a los mensajeros enviados por Juan el Bautista (Mt 11,2-6 par.)[27]. En respuesta la pregunta, vaga y susceptible de múltiples interpretaciones, "¿Eres tú el que tiene que venir?" –es decir, el protagonista final en el drama escatológico–, Jesús da una respuesta indirecta. En vez de situarse en primer plano utilizando algún título, dirige la atención hacia los milagros que ha realizado y que reflejan profecías veterotestamentarias, especialmente las de Isaías (29,18-19; 35,5-6; 26,19; 25,8; 61,1-2; *cf.* 11,1-9): los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos son re-

sucitados. Luego, deliberadamente, cierra esta relación de hechos milagrosos con el principal de todos, profetizado por Isaías: "Y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia". Todas estas actividades establecen una clara diferencia entre su ministerio de curación y consolación y la amenaza del Bautista de un castigo de fuego.

Un notable paralelo de pensamiento –y, en algunos casos, de lenguaje– se encuentra en un fragmento procedente de la Cueva 4 de Qumrán (4Q521)[28]. Emile Puech lo ha descrito como "apocalipsis mesiánico", pero Florentino García Martínez lo clasifica como texto sapiencial que denota fe en la resurrección (de ahí su otro nombre de "Fragmento de la resurrección")[29]. La segunda columna del segundo fragmento de este texto empieza con la profecía de que los cielos y la tierra escucharán (i. e., obedecerán) a su Mesías (aparentemente, en singular[30]) [de Dios]. Tratando de ofrecer esperanza a quienes buscan al Señor, el texto profetiza hechos maravillosos que el Señor (i. e., Dios) realizará para los miembros de Israel fieles (los piadosos, los justos y los pobres), aparentemente en el tiempo del Mesías, período llamado también "el reino eterno". Con alusiones a Sal 146,7-8 y a pasajes de Isaías, el texto promete que el Señor liberará a los cautivos, dará vista a los ciegos, enderezará a los encorvados, curará a los heridos, resucitará a los muertos "y llevará la Buena Noticia a los pobres" (Is 61,1)[31].

Los paralelos directos entre este texto y Mt 11,5 par. consisten en las cuatro acciones de curar a los heridos, dar vista a los ciegos, resucitar a los muertos y anunciar la Buena Noticia a los pobres[32], pero también son sorprendentemente similares ambos pasajes en su conjunto y sentido. Esas acciones curativas y confortadoras son el cumplimiento de anuncios proféticos, especialmente tal como están expresados en Isaías, y tienen lugar en el período escatológico y/o mesiánico de salvación para Israel. Asombrosamente coincidentes en la gradación retórica, ambos textos enumeran las distintas acciones milagrosas en un *crescendo* hasta el anuncio de la resurrección de los muertos. Pero hay todavía una acción que supera a todas las precedentes en cuanto al carácter salvífico, y que, por lo mismo, corona la serie: anunciar la Buena Noticia a los pobres (o a los mansos).

Sin duda, existen diferencias entre los dos textos. Característicamente, el cumplimiento de la profecía, que el texto de Qumrán deja para el futuro, Jesús lo declara ya presente en los milagros que él realiza y en el mensaje que proclama. Esto a su vez implica otra diferencia. Aunque al comienzo del texto de Qumrán se menciona al Mesías, es claramente el "Señor" (hebreo: *'ădōnai*) Dios, no el Mesías, quien realiza las acciones curativas y salvíficas; en cambio, en Mt 11,2-6 par., es Jesús el autor de las acciones enumeradas. Quizá no haya aquí, sin embargo, una oposición en sentido estricto. Por un lado, el texto de Qumrán podría presuponer que

el Señor Dios actúa por medio de su Mesías, aunque esto no se dice en el fragmento llegado hasta nosotros[33]. Por otro lado, es indudable que Jesús ve sus propias acciones como vehículo de la venida de Dios en poder. Por eso, con el empleo de la voz pasiva ("los leprosos quedan [i.e., son dejados] limpios", "los muertos son resucitados"), podría haber querido desviar de sí la autoría, indicando que, en el fondo, es Dios quien realiza esas acciones escatológicas.

Sorprende que ambas listas de milagros escatológicos culminen en una alusión a (Is 61,1), donde el profeta habla de su misión del tiempo final dirigida a Israel: "El espíritu del Señor Yahvé [está] sobre mí porque Yahvé me ha ungido; me ha enviado para dar la Buena Noticia a los pobres". Esta alusión en la culminación de cada lista evoca naturalmente en ambas la imagen del profeta escatológico. El texto de Qumrán podría ser leído, por tanto, en función de la mezcla de las imágenes del Mesías (mencionado explícitamente al comienzo del fragmento) y del profeta escatológico (al que quizá se alude al final, puesto que la acción de "dar la Buena Noticia a los pobres" implica supuestamente la intervención de algún comunicador humano). Recurriendo a textos rabínicos posteriores, John J. Collins llega a barajar la idea de que el texto puede insinuar que Dios resucitará a los muertos por medio de un profeta escatológico como Elías[34].

La idea de un profeta escatológico como Elías (si tal idea está presente en 4Q521) concordaría a la perfección con todo lo que hemos visto sobre la imagen de sí mismo proyectada intencionalmente por el Jesús histórico. En el caso de Mt 11,2-6, el contexto general del ministerio del Jesús histórico nos lleva de modo natural a leer este texto como referente a un profeta escatológico similar al taumaturgo Elías. Ciertamente, el título de Mesías no es mencionado nunca en Mt 11,5 par., pero ello no significa que el concepto esté ausente del texto. De hecho, puesto que la figura profética de Is 61,1 afirma que debe su misión a haber sido ungido (*māšaḥ*) por Yahvé, se puede considerar también una figura mesiánica en cierto sentido, aunque no sea en un sentido davídico y monárquico.

En conjunto, los paralelos son notables. Puesto que, posiblemente, 4Q521 no es una composición de los mismos qumranitas, sino un documento de fuera conservado en la biblioteca de Qumrán[35], podemos aventurar una ulterior conjetura. Cabe la posibilidad de que Jesús contestase a la pregunta del Bautista con el tema del cumplimiento de las profecías de Isaías relativas a curar y confortar porque tal tema tenía cierta preponderancia entre distintos grupos de judíos piadosos por la época del cambio de era. Esa esperanza del tiempo final podría haber incluido también la figura de un profeta taumaturgo escatológico (¿similar a Elías?). Como mínimo, 4Q521 permite ver que la respuesta de Mt 11,5 es completamente

inteligible en labios de Jesús el judío palestino del siglo I y que no hay necesidad de atribuirla a la Iglesia primitiva.

2. *Actitud con respecto al templo*

En la época del cambio de era, el templo de Jerusalén y la ley mosaica eran los dos símbolos religiosos centrales del judaísmo palestino. Dada su extraordinaria importancia en la vida judía, constituían los dos grandes campos de batalla donde se luchaba por el poder y el dominio. Por ello, pese a haber sido concebidos como símbolos unificadores, se habían convertido en fuentes de división. Quizá incluso más que la ley mosaica, el templo de Jerusalén, junto con su clase sacerdotal gobernante, sus ritos y su calendario litúrgico, devinieron el punto focal de la disputa que produjo un Qumrán separado del resto del judaísmo palestino[36]. Pero hay que tener cuidado cuando se habla de la actitud de rechazo u oposición por parte de Qumrán al templo de su época. Lo que en el fondo resultaba intolerable para los qumranitas era no poder controlar el templo e imponerle sus propias reglas.

La disputa sobre el templo se remonta probablemente a la época en que los asmoneos pasaron a detentar el sumo sacerdocio, es decir, hacia la mitad del siglo II a. C.[37]. Como no eran sadoquitas, los asmoneos no tenían, a ojos de los qumranitas, legítimo derecho a acceder al sumo sacerdocio. De hecho, según algunos estudiosos, el Maestro de Justicia era un sacerdote sadoquita que pensaba que el sumo sacerdote debía ser él, y no un asmoneo; e incluso admiten la posibilidad de que el Maestro de Justicia hubiese desempeñado las funciones de sumo sacerdote durante el período caótico que se extiende desde la muerte del sumo sacerdote Alcimo (159 a. C.), durante la rebelión macabea, hasta la llegada del hermano de Judas Macabeo al sumo sacerdocio (*ca.* 150 a. C.). Los qumranitas no sólo veían como ilegítimos a los sumos sacerdotes asmoneos, sino que además rechazaban sus ritos. Peor aún: juzgaban no válido el calendario (solar-)lunar introducido en el templo en la primera mitad del siglo II a. C. y seguían ateniéndose al antiguo calendario solar (quizá con algunos aspectos de calendario lunar). En consecuencia, todas las fiestas del templo se celebraban, según los qumranitas, en días inadecuados.

La liturgia jerosolimitana carecía, pues, de validez, y sólo la restauración de la clase sacerdotal de Qumrán con la liturgia y el calendario debidos podría corregir la situación de impureza del templo. Los qumranitas esperaban con impaciencia esa restauración escatológica, que posiblemente preveían en dos etapas. Primero, ellos pasarían a gobernar un gran templo en una Jerusalén purificada. Pese a la fantástica descripción que hacen

de él, al parecer lo concebían como perteneciente a la presente era de la historia. Ese templo, que los estudiosos califican a veces de "utópico" o "idealizado", sería administrado por la clase sacerdotal legítima y según las leyes y el calendario de Qumrán. La función del documento qumránico conocido como *Rollo del Templo* podría haber sido ofrecer indicaciones para el gobierno de ese templo renovado[38]. Más adelante, en la nueva creación, sería levantado un templo escatológico.

En cualquier caso, el templo, ya fuera el de entonces, el del tiempo intermedio o el escatológico, ocupaba un puesto central en la teología de Qumrán. Naturalmente, en el viciado período del control asmoneo o romano, los qumranitas evitaban el templo de Jerusalén por considerarlo impuro. La misma comunidad de Qumrán, con su culto en compañía de ángeles, su cuidadoso estudio de la ley mosaica y su estricta observancia de ella, era la que les servía de templo espiritual hasta que el templo de Jerusalén fuera restaurado adecuadamente (*cf.* 1QS 8,5-15). Así "preparaban el camino del Señor en el desierto" (1QS 8,13-14, citando Is 40,3).

La actitud de Jesús con respecto al templo era también compleja, aunque de diferente manera. Sobre esta cuestión no hay una extensa declaración programática de Jesús como la que encontramos en el *Rollo del Templo.* Su postura frente al templo de Jerusalén tenemos que interpretarla lo mejor que podamos tomando indicios de sus palabras y acciones.

Que Jesús frecuentaba el templo es un hecho corroborado por un testimonio múltiple. Los sinópticos hablan de su visita al templo con ocasión de la única estancia de Jesús en Jerusalén durante el ministerio público referida en ellos y que corresponde al final de su vida[39]. En cambio, el evangelio de Juan narra cinco visitas a Jerusalén realizadas a lo largo de varios años. Que Jesús va al templo, enseña en el templo y –en los sinópticos– celebra la pascua con un cordero sacrificado en el templo según el rito del templo, se da por supuesto en todos los Evangelios como una obviedad que no necesita explicación ni genera disputa. En esto, Jesús no se distinguía de la mayoría de los judíos palestinos, quienes, cualquiera que fuera su opinión particular sobre el sumo sacerdote, veneraban el templo como el único lugar sagrado escogido por Dios para un sacrificio válido.

Esta actitud de Jesús, que era básicamente de aceptación del templo *en el presente orden de cosas,* es confirmada también por varios dichos de Jesús en los que se percibe la idea de obligatoriedad del templo y sus ritos. Testimonios de tal actitud se encuentran en todas las fuentes evangélicas: 1) Jesús ordena a quienes cura de lepra que vayan a mostrarse a un sacerdote oficiante y ofrezcan –obviamente en el templo de Jerusalén– el sacrificio prescrito por la ley mosaica (Mc 1,44; *cf.* la tradición L en Lc 17,14). 2) Aunque Jesús subraya que la justicia, la misericordia y la fidelidad son

obligaciones más graves que el pago de diezmos, no deja de afirmar la obligación de pagarlos a los sacerdotes del templo (tradición Q de Mt 23,23 ll Lc 11,42). 3) Jesús pide que quien pretenda llevar una ofrenda al altar en el templo se reconcilie antes con su hermano, pero, una vez reconciliado, ha de ir al templo con la ofrenda (tradición M de Mt 5,23-24). 4) En un dicho de la tradición M, Jesús declara santo el templo y su altar, porque el templo es la morada de Dios (Mt 23,16-21). 5) En una parábola de la tradición L, Jesús da por supuesto que el templo es el supremo lugar de oración para todos los judíos, sin distinción entre fariseos y recaudadores de impuestos (Lc 19,9-14). 6) Proceda realmente o no del Jesús histórico la declaración ante el sumo sacerdote Anás recogida en Jn 18,20, ese dicho resume muy bien la actividad de Jesús en el templo tal como es descrita en los cuatro evangelios: "Siempre he enseñado en la sinagoga y en el templo". Significativamente, el templo es situado del modo más natural en este dicho junto a la sinagoga como institución básica de oración y enseñanza entre los judíos. De hecho, incluso al declarar que ni Jerusalén, ni el monte Garizín, ni ningún lugar sagrado es de importancia trascendental en la hora escatológica llegada con él, Jesús (el joánico) insinúa la superioridad del templo de Jerusalén sobre el de los samaritanos (Jn 4,22): "Vosotros [los samaritanos] no sabéis lo que adoráis; nosotros [los judíos] sabemos lo que adoramos, porque la salvación viene de los judíos".

Aun si consideramos que ninguno de estos textos narrados y dichos es auténtico –los dichos del cuarto evangelio son especialmente problemáticos–, todavía nos queda un amplio testimonio múltiple de fuentes y formas para la aceptación por Jesús del templo jerosolimitano de su tiempo. Esta tranquila aceptación del templo en todas las fuentes evangélicas (Marcos, Q, M, L y Juan), y tanto en narraciones como en dichos, resulta aún más impresionante porque no está contrarrestada por ninguna tradición de los evangelios referente a que, durante su ministerio, Jesús evitase el templo y la participación en sus fiestas. A diferencia de los qumranitas (y seguramente del Bautista), el Jesús histórico –y aquí el evangelio de Juan ofrece probablemente la información más exacta– iba regularmente al templo, participaba en sus fiestas y lo utilizaba como un solemne auditorio para dirigirse a grupos numerosos de judíos. Simplemente desde un punto de vista práctico, si Jesús el predicador, maestro y profeta quería dirigirse a todo Israel, ¿en qué otro lugar podía esperar encontrar una gran parte de su audiencia durante las grandes fiestas? En suma, pues, Jesús aceptaba claramente el templo de Jerusalén *como parte del presente orden de cosas.*

Pero no ha quedado dicho todo. Durante su ministerio, Jesús da por supuesto que el templo es el lugar adecuado para que los judíos ofrezcan sacrificio, oren y reciban enseñanza. Sin embargo, cuando está a punto de

concluir su ministerio, Jesús indica que el presente orden de cosas, establecido por Dios en la Torá, pronto llegará a su fin. Tanto la tradición marcana como la joánica (Mc 11,15-17; Jn 2,13-17) ofrecen versiones *narradas* de la llamada purificación del templo, que muy posiblemente es una acción profética y simbólica mediante la que Jesús predice y, en cierto sentido, da inicio al inminente final del templo presente. De manera similar, Marcos, Q, L y Juan contienen *dichos* atribuidos a Jesús que profetizan la destrucción de ese templo (Mc 14,58 [*cf.* Mc 13,2]; Mt 23,37-38 || Lc 13,34-35; Lc 19,41-44; Jn 2,19). Así pues, además de un argumento basado en el testimonio múltiple de fuentes y formas, tenemos aquí el apoyo del criterio de coherencia: los dichos sobre el templo explican la acción –de otro modo desconcertante– de Jesús en ese mismo lugar[40].

Por eso hay un aspecto en que la actitud de Jesús con respecto al templo es similar a la de Qumrán: se establece una distinción entre el presente orden y los días últimos. Pero, en la práctica, la distinción significa exactamente lo contrario para Qumrán que para Jesús. Qumrán considera que el templo de ahora no debe ser visitado ni utilizado, porque se ha vuelto impuro; sólo después de una futura purificación y renovación podrán los qumranitas hacer uso de un templo utópico o escatológico para ofrecer culto válido. Para Jesús, el templo de ahora, cualesquiera que sean sus defectos, es el templo que la voluntad de Dios ha designado como lugar de los supremos actos de culto de todos los judíos[41]. Pero se trata de una institución que pertenece a la edad presente y está destinada a desaparecer con ella. Al parecer, la venida plena del reino con Dios en poder acabará con ese templo que utilizan Jesús y sus contemporáneos; menos claro es si Jesús esperaba que fuera construido un templo nuevo o mejor tras la desaparición del presente[42]. Diferentes versiones de un dicho recogido en Marcos y Juan (Mc 14,58; Jn 2,19) indican que algún tipo de templo nuevo iba ser reconstruido una vez destruido el presente. Pero es difícil decidir si se debe interpretar esta predicción de manera simbólica –p. ej., como alusiva al Israel restaurado del tiempo final o a los discípulos de Jesús– o literalmente en referencia a la futura construcción de un templo[43].

Al final, la comparación entre Jesús y los qumranitas nos lleva a percibir una concepción amplia que les es común. En ambos casos encontramos elementos principales del judaísmo palestino –figuras mesiánicas y el templo– interpretados dentro de un contexto escatológico que distingue entre la edad presente y una nueva era de salvación hecha realidad por Dios a través de agentes humanos. Pero, dentro de este contexto general, son muy distintas las visiones pormenorizadas de la relación entre ambos períodos. Volviendo del futuro al presente, debemos observar ahora si Jesús y Qumrán diferían notablemente en otro aspecto muy importante para los judíos: las normas de gobierno de la conducta humana.

3. *Reglas de conducta*

Empleo esta vaga categoría en vez de "interpretación de la ley mosaica" o "reglas de moralidad" porque las comparaciones que vamos a establecer abarcan una amplia variedad de material legal, ético y ritual. En unos casos, la cuestión tratada tendrá que ver con la ley mosaica, y en otros, no. A veces será un asunto de ética, y a veces, tendrá que ver con los ritos. No es preciso decir que nuestras claras distinciones entre temas éticos, legales y rituales habrían parecido extrañas a los judíos palestinos de la época de Jesús. Más tarde, las cuestiones de este tipo son las que los rabinos catalogan como *hălākâ:* reglas, decisiones u opiniones concernientes a acciones humanas individuales, siempre que sean realizadas en conformidad con la voluntad de Dios respecto a Israel o en contra de ella[44]. Algunas de las cuestiones enumeradas a continuación serán tratadas con mayor detenimiento al estudiar la ley mosaica en el tomo IV. Por eso, lo ofrecido aquí es un breve catálogo destinado a la comparación entre Jesús y Qumrán.

Se dice frecuentemente que Jesús y Qumrán tienen en común un radicalismo ético nacido de sus intensas expectativas escatológicas[45]. Aunque esto es verdad en cierto grado, tal radicalismo escatológico puede funcionar de modos diversos y con diferentes resultados. A veces, Jesús y Qumrán se muestran sumamente estrictos y exigentes en una misma cuestión, como el divorcio. Otras veces, el radicalismo escatológico lleva a posturas opuestas; por ejemplo, el extremo rigor de Qumrán en lo tocante a la pureza ritual y observancia del sábado difiere marcadamente de la relativa lenidad de Jesús en esas mismas cuestiones. Se comprende, pues, la necesidad de examinar siquiera brevemente cuál es la postura de Jesús y cuál la de Qumrán frente a determinados aspectos de la conducta.

a) En cuestiones *sexuales,* Jesús y los esenios coinciden en mostrarse estrictos en las reglas y prohibiciones. (Las presentaciones modernas de un Jesús "puesto al día" suelen pasar por alto esta dimensión de su enseñanza y práctica.) Tanto Jesús como los esenios imponen severas restricciones respecto a los pensamientos y acciones que pueden conducir a una actividad sexual impropia. En cierto sentido, se podría calificar a Jesús y a los esenios de ultraconservadores. Jesús y al menos algunos esenios practicaban el celibato, mientras que defendían el matrimonio monógamo para la mayoría de las personas como parte del presente orden de la creación. Pero aunque estas declaraciones generales son ciertas, necesitan ulterior aclaración y matización.

1) Josefo (*G.J.* 2.8.2 §120) nos dice que los esenios evitaban los placeres (sensuales), por juzgarlos pecaminosos, y consideraban virtud la capacidad de controlarse y la voluntad de no someterse a las pasiones. Si bien

rechazaban el matrimonio para ellos mismos, lo aceptaban para la raza humana en general como necesario para la procreación. Josefo basa la aversión de los esenios al matrimonio en la incapacidad de las mujeres de controlar sus impulsos sexuales y ser fieles a un solo hombre (!). Aunque en la noticia de Josefo se percibe la doctrina estoica sobre el control de las pasiones entreverada con la misoginia tradicional en el Próximo Oriente, su énfasis en el dominio de sí mismos mostrado por los esenios en cuestiones sexuales encuentra confirmación en los manuscritos del mar Muerto.

Esos documentos contienen varias reglas que revelan una postura marcadamente puritana en relación con la actividad sexual. En el mismo comienzo de la *Regla de la Comunidad* se establece como una de las obligaciones básicas de los qumranitas "dejar de caminar [i. e., de conducirse moralmente] en la obstinación de un corazón culpable y de unos ojos lujuriosos [lit., ojos de fornicación] para hacer toda clase de mal" (1QS 1,6-7). Qumrán tiene reglas detalladas y severas sobre las acciones con las manos y la exposición de los órganos sexuales. El qumranita que, sin motivo forzoso, anduviese desnudo a la vista de alguno de sus compañeros sería castigado durante seis meses (1QS 7,12)[46]. Del mismo modo, el qumranita que se sacase el pene de entre la ropa o llevase aberturas en ella para mostrar su desnudez sería castigado durante treinta días (1QS 7,13)[47].

Una regulación detallada como ésta no se encuentra en el material relativo a Jesús. De hecho, no abundan las normas pormenorizadas sobre cuestiones morales o legales en los dichos del Jesús histórico. Más concretamente, aparte de dos casos especiales de divorcio y celibato (véase más adelante), sólo una parte bastante exigua del material considerado procedente del Jesús histórico trata de cuestiones sexuales[48]. Marcos 9,42-47 contiene advertencias generales sobre acciones que "escandalizan", esto es, que pueden conducir a uno mismo o a otros al pecado. Aunque, indudablemente, los pecados sexuales podrían ser incluidos en esta categoría, Mc 9,42-47 no los distingue con una referencia particular. Por eso tenemos que ir a la tradición M (Mt 5,27-28), donde mirar con intención lasciva a una mujer se califica de adulterio cometido con ella mediante la mente y la voluntad ("en el corazón")[49]. Las declaraciones adicionales sobre el ojo y la mano como causa de escándalo que siguen en Mt 5,29-30 pueden ser el modo en que Mateo aplica al área de la sexualidad la exhortación general de Mc 9,43-47 contra el escándalo producido por la mano, el pie o el ojo.

Quizá una razón por la que hay tan pocos dichos del Jesús histórico sobre cuestiones sexuales es que, exceptuados los dos casos especiales del divorcio y el celibato, donde diverge de la corriente principal del judaísmo, sus opiniones *eran* las mayoritarias. Por eso, ni él ni los primeros judíos

cristianos tenían necesidad apremiante de hacer hincapié en temas sobre los que todos los judíos observantes de la ley estaban de acuerdo. Si casi todos los judíos consideraban reprobables la fornicación y el adulterio, no había razón para que Jesús, que compartía esos juicios (*cf.*, p. ej., Mc 7,21-22; Lc 16,18), hiciera exégesis de lo obvio. Más allá de esas observaciones morales básicas, Jesús no parecía interesado en entrar en los detalles de la conducta sexual, los cuales adquieren gran importancia en obras como la Misná (véanse, p. ej., los diversos problemas relacionados con la mujer durante la menstruación, el tipo de mujer con la que debe casarse un sacerdote o la impureza resultante de los flujos sexuales). No eran éstos los aspectos en que se manifestaba la actitud estricta de Jesús al respecto. Para hallar claros ejemplos de ella –paralelos a los puntos de vista de Qumrán– debemos centrarnos en las cuestiones del divorcio y el celibato.

2) El Jesús histórico sostenía que el matrimonio tenía que ser monógamo e indisoluble y que todo divorcio (con nuevo matrimonio entendido como consecuencia natural) equivalía a adulterio (Mc 10,2-12; Mt 5,32 || Lc 16,18; *cf.* 1 Cor 7,10-11). El dicho de Q conservado en Lc 16,18, llamativamente enfocado desde la perspectiva del varón, podría representar la forma más primitiva conocida de la doctrina de Jesús sobre este asunto: "Todo hombre que se divorcia de su mujer y se casa con otra comete adulterio, y el hombre que se casa con una mujer repudiada por su marido comete adulterio".

La doctrina de los qumranitas sobre el divorcio no es tan fácil de resumir, puesto que se encuentra en diferentes formas y documentos (11QTemplo 57,17-19; CD 4,20-5,2) y es susceptible de diversas interpretaciones[50]. La prohibición expresada en los documentos ¿se refiere a la poligamia, al divorcio o a un nuevo matrimonio después de la muerte del cónyuge? ¿Concierne a la era actual o sólo al futuro escatológico? ¿Atañe a todos los israelitas o nada más que a determinadas personas, en particular al rey? El tratamiento de estos problemas queda para el tomo IV. Baste decir por ahora que Qumrán tenía una actitud muy negativa frente al divorcio. Tanto es así que muchos estudiosos creen que, como Jesús, Qumrán prohibía por completo el divorcio. Mi opinión personal, sin embargo, es que la postura de los qumranitas con respecto al divorcio, aunque rigurosa, no entrañaba una prohibición total. De hecho, algunas declaraciones recogidas en el *Documento de Damasco* y en el *Rollo del Templo* podrían indicar que los qumranitas (o los esenios) permitían el divorcio al menos en algunas circunstancias[51].

3) El celibato religioso supone un complicado problema tanto en el caso de Jesús como en el de los qumranitas (y los esenios en general). Como vimos en el tomo I, el NT no dice directamente nada sobre el es-

tado civil de Jesús[52]. Algunos autores interpretan este silencio en el sentido de que, como casi cualquier otro judío de su época, Jesús podía estar casado. Su matrimonio se daba por supuesto hasta tal punto que ninguno de sus contemporáneos ni ningún libro del NT comenta nada al respecto. Pero posiblemente, aunque ambiguo, el silencio debe leerse en el sentido contrario. El NT nos ofrece noticia de la madre de Jesús, María; de su padre putativo, José; de sus cuatro hermanos, Santiago (= Jacob), José, Simón (= Simeón) y Judas (= Judá); de sus hermanas (aunque sin nombrarlas ni contarlas), y de varias mujeres mencionadas por su nombre, que seguían a Jesús y le prestaban asistencia (señaladamente María Magdalena). También son nombradas otras mujeres que no le seguían literalmente por Galilea (p. ej., Marta y María). Los evangelios incluso nos hablan francamente de desagradables tensiones entre Jesús, por un lado, y su madre y hermanos por otro. Dada esta sorprendente cantidad de información, sería sumamente extraño el silencio total sobre una esposa y unos hijos de Jesús.

Por eso, el silencio apunta más bien en la dirección opuesta: Jesús, como el profeta Jeremías antes de él, como ascetas del desierto al estilo del Bautista y Banno contemporáneamente a él, y como unas cuantas figuras rabínicas después de él, llevó una vida célibe. Habiendo visto la intensa y permanente influencia dejada en él por el Bautista[53], podemos conjeturar que Juan influyó también en este aspecto. El celibato de Jesús y los comentarios hirientes que tal estado pudo suscitar de sus adversarios fueron quizá el contexto de su gráfica declaración de que algunos hombres se hacen eunucos por el reino de los cielos (Mt 19,12)[54]. Sin embargo, a diferencia del caso de los esenios, que vamos examinar a continuación, Jesús nunca hizo del celibato una exigencia para quienes quisieran unirse a su movimiento.

Si volvemos la mirada hacia los esenios y Qumrán, nuevamente se hace dificultoso investigar sobre la práctica del celibato. Aquí los problemas no vienen del silencio de las fuentes, sino de señales que apuntan en diversas direcciones. Filón, Plinio el Viejo y Josefo dan noticia de esa práctica entre los esenios; es más, la comunidad esenia a la que se refiere Plinio es situada por este autor en la orilla occidental del mar Muerto, cerca del lugar donde fueron halladas las ruinas de Qumrán. Así pues, fuentes griegas y latinas del siglo I coinciden en que los esenios practicaban el celibato. La dificultad surge cuando comparamos estas fuentes con los manuscritos del mar Muerto que mejor reflejan la vida y creencias de los esenios en general o de la comunidad de Qumrán en particular. En esos manuscritos no figura una declaración explícita de que los qumranitas eran célibes. Es más, el *Documento de Damasco* da por supuesta la presencia entre ellos de esposas e hijos (CD 7,6-9; 19,2-5) y prohíbe la poliga-

mia (4,20-5,2). La *Regla de la Congregación* (1QSa) incluye específicamente ("hijos junto con mujeres" en "la congregación de Israel en los días últimos" (1QSa 1,1.4). De hecho, una regla de 1 QSa 1,9-10 dispone que, hasta haber cumplido veinte años de edad, ningún joven de la congregación debe tener relaciones sexuales con una mujer.

Al mismo tiempo, la *Regla de la Comunidad* (1QS), quizá el documento más fundamental y normativo para la vida dentro de Qumrán, no contiene pasajes como ésos. Su enfoque de la comunidad no incluye ninguna disposición particular sobre esposas e hijos, por lo cual tampoco hay prohibición de la poligamia ni del divorcio. Las normas establecidas en este documento parecen concebidas para una comunidad compuesta solamente de varones. ¿Cómo se compagina todo esto? No parece que haya una respuesta fácil, puesto que la cuestión es objeto de vivo debate entre los especialistas. Una posible solución sería distinguir diversos grupos entre los esenios y acaso también en Qumrán, así como aceptar la posibilidad de variaciones en la práctica, según las diferentes etapas de la historia del movimiento, que abarca aproximadamente doscientos años[55].

Tal distinción no es una ocurrencia moderna, a modo de cable para salvar a eruditos empantanados en discusiones académicas; está ya sólidamente arraigada en *La guerra judía* de Josefo. Al comienzo mismo de su presentación más extensa –y muy laudatoria– de los esenios, Josefo da a conocer y explica la práctica del celibato entre ellos (*G.J.* 28.2 §120-121). Después, naturalmente, el lector va avanzando por el estudio josefano sobre los esenios con la impresión de que todos los esenios eran célibes. Hasta que, de pronto, al final de ese estudio, casi incidentalmente, Josefo señala que hay otro orden (τάγμα) de esenios que se casan (*G.J.* 2.8.13 §160-161). Este subgrupo considera tan importante la procreación de la raza humana que se siente obligado a contribuir debidamente a ella. Casi como disculpando a los esenios casados, Josefo se apresura a informar sobre lo rigurosos que son al probar a sus futuras esposas y que se abstienen de relaciones sexuales durante el período de embarazo de sus mujeres. Que este grupo constituye la excepción y no la regla se ve claro no sólo porque Josefo relega su tratamiento a una especie de apéndice en su ensayo sobre los esenios dentro de *La guerra judía,* sino también porque en un estudio más breve sobre los esenios, en *Ant.* 18.1.5 §18-22, habla tan sólo de esenios célibes (§21).

Esta distinción atestiguada por Josefo podría ayudar a explicar los datos aparentemente contradictorios entre sí. Filón y Plinio probablemente sabían de los esenios palestinos más de oídas que por contacto directo. Además, podrían haber empleado datos que resaltasen los aspectos más llamativos de los esenios, como el celibato. Sobre todo en el caso de Filón,

motivos filosóficos o retóricos podrían haber favorecido la mención de los esenios célibes, por su exotismo, y el silencio de los casados, por su carácter común. Cabe suponer que Josefo estaba mejor informado que los otros dos autores sobre estas cuestiones, puesto que había pasado la primera parte de su vida en Palestina y, por añadidura, era de linaje sacerdotal. Aunque albergamos dudas sobre su conmovedor relato de la odisea espiritual de su adolescencia (*Vida* 2 §7-12), él sí que podría haber tenido contacto personal con esenios antes del desastre del 70 d. C. Reflejo de su mejor conocimiento de los esenios quizá sea su distinción entre los célibes y los casados.

La diversidad de observancia entre los esenios podría ayudar a explicar las diferentes imágenes que recibimos del material de Qumrán. Es posible que el *Documento de Damasco* esté dirigido, al menos en algunos de sus preceptos, a los esenios en general diseminados por Palestina, algunos de los cuales eran casados. Sugiere esta idea el curioso modo en que empieza la referencia a las mujeres y los hijos en CD 7,6-7 del manuscrito A (y, similarmente, en 19,2-3 del manuscrito B): "Y [o pero] si residen en comunidades según la regla del país y toman esposas y engendran hijos...". El "y si" podría introducir implícitamente una excepción a la realidad habitual. Esto, a su vez, podría explicar la expresión "según la regla del país": si vivían en comunidades diseminadas por el país, es decir, por Israel, acaso llevasen una vida de familia como los judíos corrientes que los rodeaban.

Esto podría explicar también por qué el autor siente necesidad de recurrir a un texto de la Torá (Nm 30,17) con el fin de demostrar que el matrimonio y la procreación están en conformidad con la ley. Precisamente por el modo en que aborda la cuestión de los esenios casados, el *Documento de Damasco* tal vez esté indicando que el estado regular, normativo o ideal de los esenios, el estado que, por considerarse sobrentendido, no necesita explicación es el de célibe. A mi parecer, el celibato se da también por supuesto en la *Regla de la Comunidad:* no por otra razón la normativa contenida en ella, que fue elaborada específicamente para la vida en Qumrán, no hace excepciones con respecto a los esenios casados. Creo probable, por tanto, al menos durante parte de su historia, que los qumranitas practicaban el celibato, que era el ideal esenio, aunque se permitía el matrimonio a algunos grupos que vivían fuera de Qumrán. También cabe plantear otra hipótesis: que cierto grupo dentro de la comunidad de Qumrán (quizá sus dirigentes) observase el celibato, y el resto no; pero esta solución me parece menos plausible[56].

En cualquier caso, Jesús y los qumranitas seguramente tenían razones muy distintas para mantener el celibato. La impresionante declaración sobre los que *se hacen eunucos por el reino de los cielos* indica que Jesús vivía

su propio celibato como parte de su total entrega a la proclamación de la inminente venida del reino y a la tarea de reunir a todo Israel cuando la edad presente llegaba a su fin. Así como Jeremías, el profeta trágico, se había visto llamado al celibato para ser signo "encarnado" de la crisis y castigo que se cernía sobre Israel (Jr 16,1-4), Jesús, el profeta escatológico, podría haber visto su celibato como un signo de que el presente orden de cosas estaba a punto de concluir. Para los dedicados totalmente al reino, la vida no podía ser vivida como hasta entonces. Anunciar el reino y llamar a Israel al arrepentimiento y la regeneración debía ser una ocupación totalmente absorbente. No había tiempo para una vida normal, ni espacio para una existencia privada.

Se podría aventurar una nueva conjetura. Como vimos al examinar la disputa con los saduceos sobre la resurrección (Mc 12,18-27), Jesús tenía una idea particular de la nueva vida de los resucitados el día último. Los resucitados para la vida eterna serían como ángeles; es decir, aunque seguirían teniendo una envoltura corporal humana, estarían dotados de un tipo de existencia distinto del anterior. Sin peligro ya de morir, no tendrían necesidad de engendrar. Por tanto, no habría matrimonio ni actividad sexual. En esto, los cuerpos de los resucitados serían como los cuerpos sutiles –sexuados pero no sexualmente activos– de los ángeles. Por eso es posible que el profeta escatológico, que proclamaba el reino venidero y lo realizaba en cierto modo en su propia vida, abrazase como un signo profético el estado de célibe, en la creencia de que todos los miembros de Israel resucitados iban a compartirlo, llegado el día último. Pero, como ha quedado dicho, esto no pasa de ser una conjetura. Más sólida es la suposición de que Jesús, como Jeremías, veía el celibato como parte de una entrega absoluta al servicio de Dios, que, severo a la par que misericordioso, iba a venir a juzgar a Israel.

Aunque los qumranitas o los esenios podrían haber sido célibes también desde una perspectiva escatológica, sus precisas razones para el celibato probablemente diferían de las de Jesús[57]. A la vista de la gran importancia que otorga Qumrán a las reglas sobre la pureza en general y la actividad sexual en particular, el celibato podría haber sido simplemente una derivación extrema, pero lógica, de la preocupación por la pureza del cuerpo. Esta idea adquiere fuerza cuando recordamos las reglas de pureza que regían para los sacerdotes encargados de la liturgia en el templo de Jerusalén. Mientras les correspondía allí el servicio de altar estaban obligados a abstenerse de la actividad sexual; abstinencia que, por supuesto, era temporal.

Con su estudio diario de la ley, su estricta observancia de ella y su culto regular en compañía de los ángeles, Qumrán se veía como el sustituto

actual del impuro templo de Jerusalén. Por consiguiente, si los qumranitas estaban dedicados perennemente al servicio de ese templo sustitutivo, es fácil imaginarse cómo surgió la idea del celibato perpetuo, especialmente habida cuenta de que la comunidad estaba dirigida y configurada por sacerdotes. Esta idea acaso adquirió aún más fuerza con la presencia de ángeles perpetuamente célibes en las liturgias de Qumrán. Así pues, su preocupación por la pureza ritual podría haber llevado a la comunidad a compartir también el celibato de los ángeles, con los que ya compartían el culto [58].

Una distinta versión de esta teoría de la pureza evoca lo que los especialistas llaman "teología veterotestamentaria de la guerra santa" [59]. Mientras Israel libraba "las batallas del Señor", guerreando contra los enemigos paganos, los soldados que estaban en campaña tenían la obligación de abstenerse de actividad sexual, en la idea de que Dios y/o sus ángeles se hallaban en el campo de los israelitas [60]. Después de todo, la guerra de éstos era simplemente una extensión de su servicio y culto de Dios. Puesto que, como muestra el *Rollo de la Guerra,* los qumranitas esperaban una batalla escatológica en la que iban a combatir y derrotar definitivamente a los enemigos de Dios, quizá se veían ya en el presente como ejército que se preparaba espiritualmente para esa batalla. Si estaban en disposición permanente para ese acontecimiento, acaso observaban la pureza ritual exigida a los guerreros entregados a la guerra santa.

En resumen, es muy posible que el celibato de Jesús y el de los esenios o qumranitas tuviesen en común una base escatológica, pero, aparte de ese punto de contacto, probablemente difería mucho el enfoque escatológico que inducía a la adopción del estado célibe. Para Jesús, el celibato era un signo profético del reino de Dios, de inminente venida y, sin embargo, ya presente. Para Qumrán, era una expresión sacerdotal de la pureza estricta exigida a quienes constituían el templo vivo de Dios y que en virtud de ello, gozaban de la compañía de los ángeles mientras adoraban a Dios y se preparaban para la guerra santa final.

b) Sobre la cuestión de los *juramentos,* tanto Jesús como los esenios desaprueban su empleo frecuente y a la ligera [61]. En ambos casos, los factores principales de esa desaprobación son el deber de decir siempre la verdad y la obligación de evitar ser irreverentes con Dios utilizando su nombre. En *G.J.* 2.8.6 §135, Josefo afirma que cualquier cosa que digan los esenios tiene más valor que un juramento: tan grande es su reputación de hombres veraces. De hecho –según el mismo autor–, evitan jurar porque lo consideran peor que cometer perjurio. Opinan que si alguien no puede ser creído a menos que invoque a Dios es que ya es un mentiroso redomado. El hecho de que los esenios rechazasen por principio los jura-

mentos –conjetura en otro lugar Josefo– podría explicar en parte por qué Herodes el Grande los dispensó de jurarle fidelidad (*Ant.* 15.10.4 §371)[62].

Pero Josefo modifica estas declaraciones refiriendo que los candidatos a integrarse en el grupo de los esenios debían prestar solemne juramento antes de ser admitidos como miembros de pleno derecho (*G.J.* 2.8.7 §139). Esa jura es confirmada por 1QS 5,8, donde el novicio que entra en la comunidad de Qumrán se compromete por juramento a "volver a la ley de Moisés". Probablemente, el rito de entrada en la comunidad se celebraba durante la fiesta anual de renovación de la alianza, cuando se recitaban todas las bendiciones y maldiciones de ese pacto y todos los miembros contestaban: "Amén, amén", renovando así, de hecho, el juramento que habían pronunciado con su ingreso en la comunidad (1QS 1,18-2,19).

Similarmente, el *Documento de Damasco,* dirigiéndose a la más amplia comunidad de los esenios diseminada por Palestina, habla del "juramento de la alianza", pronunciado cuando los hijos de personas ya incorporadas a la comunidad llegan a la edad de incorporarse ellos mismos (CD 15,5-13). El *Documento de Damasco* también nos brinda una posible explicación de la prevención de los esenios respecto a los juramentos, ya observada en las declaraciones de Josefo. Aunque el texto de CD 15,1-4 no está perfectamente conservado, parece prohibir todos los juramentos que utilizan nombres divinos, como "Dios" y "Señor", y también todos los juramentos que invocan la Torá mosaica. Significativamente, en el caso de los que entran en la comunidad, se hace una excepción con las "maldiciones de la alianza" (15,1-2)[63]. Éstas podían ser utilizadas, al parecer, como un medio de prestar juramento cuando una persona se encontraba sometida a interrogatorio judicial (15,3). Tal interpretación concuerda con la sección del *Documento de Damasco* explícitamente titulada en el texto "Sobre el juramento" (CD 9,8-12). Ningún miembro de la comunidad debe tomar juramento en privado a otro miembro. Sólo se puede jurar ante los jueces y a petición de ellos. Por otro lado, cuando es robado un objeto y no se logra identificar al ladrón, la persona perjudicada puede pronunciar el "juramento de la maldición" contra el autor de la sustracción que no ha confesado su culpa[64].

También en el NT se encuentra cierta prevención contra el uso de los juramentos. En el sermón de la montaña, Jesús prohíbe todos los juramentos (Mt 5,33-37; *cf.* Sant 5,12). Pero esta tradición M aislada debe ser equilibrada con otra tradición M: la polémica de Jesús contra la (supuesta) enseñanza de los fariseos sobre qué juramentos comprometen y qué no (Mt 23,16-22). En el contexto del evangelio mateano, sin embargo, quizá no haya una contradicción en sentido estricto, puesto que la áspera polémica de Mt 23 tiene mucho de sarcástico argumento *ad hominem.* Las

declaraciones de este pasaje están dirigidas a criticar la enseñanza casuística sobre los juramentos, más que a proponer una nueva doctrina sobre la cuestión[65]. Para Mateo, parte de lo abominable de la negación de Jesús por Pedro durante la pasión quizá sea el juramento con que la negación es remachada (Mt 26,72.74).

Curiosamente, aparte de la forma variante de Mt 5,33-37 que figura en Sant 5,12, el resto del NT parece no tener noticia de una prohibición total de los juramentos. Pablo, por ejemplo, los emplea repetidamente en sus epístolas (1 Tes, 2,5; 2 Cor 1,23; Gál 1,20; Flp 1,8; Rom 1,9). Por su parte, Juan, el vidente del libro del Apocalipsis, no ve nada criticable en que un ángel jure "por el que vive por los siglos de los siglos" (Ap 10,5, citando Dn 12,17). Y si nos fijamos en Marcos, hasta Jesús es presentado pronunciando algo cercano a un juramento cuando los fariseos le piden una señal del cielo (Mc 8,11-13). La breve respuesta de Jesús en el v. 12 –traducida habitualmente como "a esta generación no se le dará ninguna señal"– es en realidad la forma abreviada de una fórmula veterotestamentaria de juramento que incluye una maldición condicional: "Si a esta generación se le da una señal [por medio de mí, que Dios me castigue con esto y con esto]"[66]. Pero, si como es lo habitual, se entiende por juramento una invocación de Dios (ya sea nombrándolo o empleando un nombre sustitutivo como "cielo") en la que se le pone por testigo de la verdad de determinada afirmación, el texto de Mc 8,13, en su estado actual, no puede ser considerado un juramento.

En cualquier caso, la total prohibición de juramentos de Mt 5,34 podría, efectivamente, tener su origen en el Jesús histórico. No es coherente con la práctica del judaísmo antes de él ni con la del cristianismo (señaladamente su gran figura Pablo) después de él, descontada la sola excepción de Sant 5,12[67]. Así pues, en comparación con la disciplina esenia, la prohibición *total* por Jesús de los juramentos es paralela a su prohibición *total* del divorcio. Aunque, en ambos casos, la rigurosa práctica esenia tendía también a la prohibición, los esenios se abstuvieron de vedar absolutamente los juramentos y (quizá) el divorcio.

c) Pasando de los juramentos en general a un tipo particular de juramento o voto, podemos encontrar un tenue paralelo entre la objeción de Jesús al indebido empleo de un voto y una prohibición similar contenida en el *Documento de Damasco.*

En Mc 7,1-23 tenemos un largo pasaje de carácter compuesto que polemiza contra el uso de la "tradición de los padres" por los fariseos[68]. Jesús afirma que, a veces, la observancia de esa tradición anula de hecho los mandamientos básicos de Dios recogidos en la Escritura (vv. 7-8). En una unidad secundaria, 7,9-13, Jesús establece un contraste entre el manda-

miento del decálogo en el que Dios ordena a cada uno honrar (y, por tanto, ayudar económicamente) a su padre y a su madre y el subterfugio piadoso de dedicar parte de los propios bienes a Dios, sacándalos del fondo con el que podría ayudar a sus progenitores. En el v. 11, Jesús alude a esta clase de voto, mediante el que se dedica algún tipo de posesión a un fin sagrado, con el nombre arameo (y hebreo) de *qorbān* (que Marcos traduce acertadamente como δῶρον, "ofrenda")[69]. Jesús no se opone a estas ofrendas votivas como tales, sino al uso torticero de ellas para eludir la obligación previa y prioritaria con los padres.

Es difícil determinar si la sustancia de Mc 7,9-13 (no la formulación exacta) se remonta al Jesús histórico, puesto que la unidad no cuenta con ningún paralelo en los evangelios ni, por consiguiente, con testimonio múltiple. Pero, cuando menos, podemos situar el origen de la unidad en la Palestina anterior al año 70, habida cuenta de que el evangelio de Marcos fue escrito alrededor de 70 d. C. El *qorbān* arameo, traducido como "ofrenda" posteriormente, cuando esta tradición premarcana fue vertida al griego, representa un indicio bastante sólido de un origen palestino.

En teoría, la tradición pudo haber sido inventada por judíos palestinos de la primera generación cristiana, pero ninguna fuente proporciona el menor indicio de que una cuestión tan abstrusa acerca del *qorbān* ocupase a los judíos cristianos de Palestina decenios después de la muerte de Jesús y constituyese una línea divisoria entre ellos y otros grupos judíos. Como muestran las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles, cuestiones importantes como la circuncisión, las leyes sobre alimentos, las luchas por el poder dentro de la Iglesia y las relaciones con los cristianos gentiles acaparaban la atención de los cristianos judíos de Palestina, cada vez más aislados, entre el año 40 y el 66 de nuestra era.

La falta de testimonios al respecto me lleva a considerar como más probable que la disputa sobre el *qorbān* se originase en un debate de Jesús con otros judíos palestinos (posiblemente fariseos) que discrepaban de él en lo relativo a la validez o la revocabilidad de un voto con el que se privaba de ayuda a los padres[70]. El escepticismo por parte de algunos primeros críticos de las formas, como Bultmann, con respecto a este pasaje porque presenta a Jesús citando la Escritura y discutiendo sobre una cuestión específica de *hălākâ* tiene consistencia sólo para quienes dan por válida la extraña imagen de un maestro judío palestino del siglo I que nunca citaba las Escrituras en sus argumentos ni discutía de casos concretos de conducta moral y ritual con otros judíos[71]. Los varios puntos de vista, a veces opuestos, que se encuentran en el *Documento de Damasco,* Filón, Josefo y la literatura rabínica sugieren que esa cuestión era objeto de vivo debate en el judaísmo durante la época del cambio de era[72]. Que un maestro popu-

lar como Jesús expresase sus opiniones sobre el asunto, y más si ello le ayudaba a ganar un debate, es perfectamente coherente con lo que sabemos de Jesús y del judaísmo palestino de su tiempo.

De hecho, el tema de la anulación de un juramento o un voto surge también en el *Documento de Damasco.* Es cierto que la palabra *qorbān* no aparece como tal en CD 16,1-20, un texto fragmentario que prosigue el estudio de los juramentos y los votos empezado en la columna 15; pero, en el contexto más amplio de las varias cuestiones sobre cuándo se debe anular un juramento o un voto, se menciona un caso similar al de la declaración de Jesús sobre el *qorbān*[73]. En dos líneas fragmentarias (CD 16,14-15) se lee: "Nadie santifique [i. e., dedique a Dios y reserve así para otro uso] la comida de [su boca], porque es lo que él [i. e., Dios por medio de su profeta Miqueas en Miq 7,2] dijo: 'Cada uno tiende trampas a su hermano con una prohibición [*ḥērem,* la dedicación de algo al uso exclusivo de Dios]'"[74].

Aunque aquí no se denuncia lo mismo que Jesús en Mc 7, hay una similitud de fondo. En ambos casos se elude una obligación básica de los israelitas (ayudar a los propios padres; compartir alimentos con el prójimo necesitado) dedicando parte de lo que se posee (dinero, alimentos) a Dios. También en ambos casos, ese uso torticero de una práctica piadosa con ánimo de sustraerse a un deber elemental es objeto de censura. Una postura compartida en la que Jesús no depende directamente de los esenios, como tampoco sucede a la inversa: uno y otros se limitan a seguir la antigua tradición profética de Israel, constantemente crítica con las muestras externas de piedad que falseaban el sentido religioso más profundo de la Torá.

En suma, pues, tanto Jesús como los esenios expresaban desdén por los votos y juramentos, sobre todo cuando eran multiplicados innecesariamente o realizados de manea frívola o con intención torcida. Parece ser que, al dirigirse a sus propios seguidores, Jesús prohibió en absoluto los juramentos y que, al debatir con sus oponentes, probablemente los fariseos, señaló las incoherencias o dificultades que implicaba la limitada aceptación de los juramentos por parte de ellos. En cambio, aunque en principio eran opuestos a los juramentos, los esenios en general y los qumranitas en particular celebraban con votos solemnes las incorporaciones a la comunidad y las renovaciones de la pertenencia a ella. Es posible que, abstracción hecha de eso, hubiera grupos especialmente rigurosos en sus prácticas, como la misma comunidad de Qumrán, que prohibieran todos los juramentos. Pero, a juzgar por el *Documento de Damasco,* al menos algunos esenios permitían un uso limitado de los juramentos y los votos.

d) En cuanto a sus ideas sobre la *riqueza y la propiedad,* las posturas de Jesús y los esenios registran una vez más semejanzas y diferencias[75]. En

el caso concreto de Qumrán, la *Regla de la Comunidad* dispone que, después de un período de instrucción de duración indeterminada (1QS 6,15-16), el aspirante a integrarse en la comunidad ha de seguir un año de preparación adicional (6,16-17). Si supera el examen al final de ese año, se le permite tocar "la pureza" (quizá alimentos sólidos ritualmente puros y sus recipientes). Pero sus pertenencias, aunque entregadas en custodia al "supervisor" o "custodio" (*hammĕbaqqēr*) de los bienes de la comunidad, aún no pasan a incorporarse al acervo comunitario (6,18-21).

Después de un segundo año y de un nuevo examen, el candidato se convierte en miembro de pleno derecho de la comunidad, y se le permite tomar "la bebida pura"; en otras palabras, ya puede participar plenamente en las comidas comunitarias. Además, sus posesiones quedan plenamente integradas en las de la comunidad (6,21-22). Al parecer, pues, los miembros de pleno derecho practicaban una completa comunidad de bienes o –desde el punto de vista de la propiedad individual– de pobreza[76]. Había un celo particular por mantener especie de línea divisoria entre los qumranitas y el resto del mundo. Si se descubría que un miembro había mentido sobre sus pertenencias o dinero, debía ser castigado con su exclusión de los alimentos puros de la comunidad durante un año y multado con una cuarta parte de su ración de comida (6,24-25). Compartir todos los bienes con los otros miembros sin pedir nada a cambio era el signo distintivo de pertenencia a la comunidad; en cambio, ningún qumranita podía aceptar comida, bebida o bienes de personas de fuera sin el pago correspondiente, efectuado, sin duda, del tesoro común (5,16-17).

Esta vida de Qumrán, entre cuyas características destacan la condivisión de bienes y la pobreza individual, coincide en gran parte con la compleja imagen de la vida esenia que resulta de unir las diversas declaraciones de Filón y Josefo (aunque, a veces, los rasgos perceptibles en las noticias procedentes de estos autores son específicos de alguna de las comunidades esenias diseminadas por Palestina)[77]. Según Filón y Josefo, los esenios vivían juntos formando grupos y celebraban en común las comidas, en las que participaban también sus dirigentes (*Apol.* 11.5; *Prob.* 12 §85-86; *G.J.* 2 §129-133). Sintiendo sólo desprecio por la riqueza, los esenios practicaban una total comunidad de bienes. Por eso los nuevos miembros tenían que entregar sus posesiones al grupo, medida destinada a eliminar las diferencias económicas dentro de él (*G.J.* 2.8.3 §122-123).

A cambio de la entrega de todos sus bienes, los nuevos miembros recibían un zapapico, una tela con la que envolverse los riñones y cubrirse las partes pudendas y una túnica blanca (§137)[78]. Un miembro de la comunidad estaba especialmente encargado de atender a las necesidades de todos, como la alimentación, el vestido y el cuidado de los enfermos y los

ancianos (*Apol.* 11.13; *Prob.* 12 §87). Los individuos pertenecientes a la comunidad podían, sin permiso especial de los superiores (ἐπιμεληται), ayudar a otros que lo necesitasen, pero para cualquier otra asistencia material que fueran a prestar a sus propios familiares debían obtener permiso del administrador o ecónomo (ἐπίτροπος) (*G.J.* 2.8.6 §134). Los miembros vivían principalmente –aunque no por completo– de la agricultura, de la cría de ganado y de la artesanía. El dinero que ganaban en esas actividades lo entregaban a quien desempeñaba el cargo de tesorero. Les estaban absolutamente prohibidos el comercio y la fabricación de armas (*Apol.* 11.8-10; *Prob.* 12 §78). Así pues, aun con algunas diferencias, las descripciones de Josefo y Filón coinciden en conjunto con el retrato de la vida de Qumrán trazado en la *Regla de la Comunidad.*

Aunque no con tanto detalle, el *Documento de Damasco* también se refiere al destino de los bienes de los miembros, pero difiere en ciertos aspectos de las descripciones que se encuentran en la *Regla de la Comunidad* y en Filón y Josefo. La diferencia proviene de que el *Documento de Damasco* no se dirige a una comunidad casi monástica como Qumrán, sino a los varios asentamientos esenios diseminados por las poblaciones de Israel. Sus habitantes son probablemente la "otra clase" de esenios descritos brevemente por Josefo (*G.J.* 2.8.13 §160-61). En esos asentamientos o "campamentos", al menos algunos esenios se casan y tienen hijos. De ahí que la cuestión de la propiedad reciba necesariamente en esas comunidades un enfoque distinto del aplicado a un grupo de carácter más monástico, puesto que en ellas no era factible la estricta observancia de la pobreza practicada en Qumrán (conjuntamente con la comunidad de bienes). Por mucho que las comunidades esenias intentasen aislar su vida interna de las poblaciones donde se hallaban establecidas, la realidad económica ejercía su influencia y exigía algún intercambio con los judíos corrientes del entorno. En consecuencia, el *Documento de Damasco* permite a estos esenios comerciar con no-esenios siempre que informen de ello al "supervisor" (*mĕbaqqēr*) del asentamiento. Prohíbe, en cambio, el comercio entre los miembros del grupo: por caridad, se debían dar unos a otros lo que necesitasen (CD 13,14-16)[79]. Así pues, en vez de un estricto régimen de comunidad de bienes, funcionaba un estricto régimen de solidaridad. Los esenios de los asentamientos eran obligados a contribuir mensualmente con al menos dos días de salario a un fondo común, que era administrado por el supervisor y los jueces para hacer frente a las necesidades de los enfermos y los pobres (CD 14,12-16).

Pese a todas las diferencias entre los casi monásticos qumranitas y los esenios que vivían en los asentamientos de los pueblos, unos y otros compartían claramente un objetivo: prevenir la acumulación de riqueza en manos de unos pocos. En otras palabras, intentaban evitar las diferencias abis-

males entre ricos y pobres tan propias de las sociedades del mundo mediterráneo antiguo. Se trataba de fomentar el espíritu de comunidad y de hermandad, procurando que todos se desenvolvieran en un mismo nivel económico y compartieran sus bienes con los necesitados. Indudablemente, esto era más fácil de lograr con la disciplina qumránica de la cesión total de las posesiones particulares de cada miembro a la comunidad. En los grupos cuyos miembros poseían alguna propiedad y los hombres casados tenían que mantener esposa e hijos, sólo era posible cierta aproximación al ideal esenio.

Una vez más, la enseñanza de Jesús sobre la riqueza y la pobreza muestra a la vez similitudes y diferencias con respecto a los esenios. Que Jesús veía la riqueza como un impedimento para una total entrega a Dios y para la aceptación de su proclamación del reino es una idea corroborada por el testimonio múltiple de fuentes y formas, así como por los criterios de dificultad, discontinuidad y coherencia.

1) En la tradición *marcana,* Jesús declara, entre el asombro de sus discípulos, que es extremadamente difícil que un rico se salve. Para dejarles profundamente grabada esta idea en la mente, emplea una de sus metáforas más llamativas: "Le es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios" [80]. Poco después, "quitando hierro" a esta afirmación tan rotunda, matiza: "Eso [i. e., la salvación de un rico] es imposible para los hombres, pero no para Dios" (Mc 10,23-27). Como veremos, otros pasajes y otras formas confirman la esencia de esta enseñanza en los evangelios. El énfasis en los peligros de la riqueza es coherente con el pensamiento apocalíptico judío, que, por lo general, mostraba pesimismo con respecto a los ricos. También es coherente con el estilo de vida radical adoptado por Jesús y sus discípulos más próximos, puesto que su ministerio implicaba abandonar el hogar y el propio medio de vida. Jesús y sus discípulos tenían que depender de un precario sistema de ayuda concretada en dinero y en especie, así como en hospitalidad, procedente de la buena voluntad de adeptos sedentarios que (paradójicamente) tenían una posición relativamente acomodada [81].

En la redacción de Marcos [82], la ocasión de esta enseñanza es el encuentro de Jesús con un hombre rico que con mucha adulación le pregunta qué debe hacer para *"heredar* la vida eterna" (Mc 10,17-22) [83]. (Uno se pregunta si también heredó la riqueza terrena que posee.) Jesús responde fríamente con una breve referencia a los diez mandamientos. El hombre le asegura que ha cumplido con esos preceptos desde su juventud. Entonces Jesús pone a prueba su sinceridad y capacidad de compromiso. "Una cosa todavía te falta", responde Jesús, quizá no sin ironía, puesto que esa sola cosa consiste nada menos que en todo lo que el hombre tiene.

Seguidamente, ordena al rico que venda cuando posee, lo dé a los pobres y le siga luego en el sentido literal, físico, exigido a sus discípulos. El entusiasmo inicial del rico se disipa ante la radical exigencia de Jesús. El relato, que es una mezcla de diálogo erudito y relato de vocación, termina con una nota amarga. El hombre frunce el ceño al oír la petición de Jesús. "Y se marchó triste, porque poseía muchos bienes" (Mc 10,22).

¿Se remonta este relato a algún episodio de la vida de Jesús? Lo obvio es que tiene una utilidad teológica y literaria en esta sección del evangelio de Marcos (8,27-10,52), dominada como está por las predicciones de la pasión, muerte y resurrección. Después de haber anunciado dos veces su pasión (8,31; 9,31), Jesús emprende el decisivo viaje a Jerusalén (10,1). Por el camino imparte diversas enseñanzas sobre diversas situaciones en las que el ser humano se encuentra en la vida y los retos que plantean a sus seguidores (y, a ojos de Marcos, a los futuros cristianos que quieran seguir a Jesús, metafóricamente hablando, por el camino de la cruz). Jesús aborda primero la cuestión del matrimonio y el divorcio (10,2-12), luego se refiere al lugar de los niños en el reino (10,2-12), a continuación habla de los peligros que acechan a los ricos en el camino de la salvación (10,17-27) y, finalmente, trata de las grandes recompensas prometidas a sus discípulos más cercanos a él, señaladamente a los Doce, y de las tremendas exigencias que ello lleva aparejadas (10,28-31.35-45). Significativamente, en estas consideraciones sobre promesas y exigencias se halla inserta la tercera y más completa predicción de la pasión (10,32-34).

Pero, a pesar de que el relato sobre el hombre rico concuerda con el programa teológico de Marcos para el cap. 10, algunos criterios de historicidad indican como posible origen de esta perícopa el ministerio del Jesús histórico. En primer lugar está el criterio de dificultad. El rico saluda a Jesús de una manera inusitada y servil. Hincándose de rodillas ante Jesús, pregunta: "Maestro bueno, ¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?" (10,17) [84]. Jesús rechaza bruscamente la adulación –que se revelará superficial– con una respuesta desconcertante (para los cristianos): "¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, excepto Dios" (10,18) [85]. Resulta difícil imaginar que la Iglesia postpascual, cuando trataba de ganar adeptos para la fe basada en que Jesús era el Señor, el Mesías y el Hijo de Dios, se molestase en crear esta respuesta. De hecho, Mateo encuentra tan embarazosas esas palabras que cambia el texto de Marcos, dejándolo en un inocuo "¿Por qué me preguntas acerca de lo bueno?", que conecta perfectamente con la referencia a los diez mandamientos (Mt 19,17-18).

También embarazoso –y discontinuo en el ámbito de la tradición marcana– es el fracaso de la perentoria llamada de Jesús. En los otros pasajes de Marcos donde explícita o implícitamente llama Jesús a alguien al disci-

pulado, al círculo de los Doce o a la misión, siempre obtiene una respuesta positiva (Mc 1,16-20; 2,13-14; 3,13-19; 6,7-13.30; 10,46-52). El fracaso en lograr el seguimiento del hombre rico aparece como un borrón en ese historial. La atracción magnética del carismático Jesús parece tener sus límites.

También discontinua con los otros relatos de vocación marcanos es la petición de que el hombre rico venda cuanto posee, lo dé todo a los pobres y luego siga a Jesús como discípulo (carente por completo de bienes). Jesús nunca hace esa petición precisa y detallada a ninguno de los otros llamados al discipulado: Pedro, Andrés, Santiago, Juan o Leví. Es cierto que la decisión de seguir a Jesús les supone tener que renunciar a sus ocupaciones y hogar para abrazar un futuro incierto, pero no se dice nada de que estén obligados a vender todos sus bienes y a dar a los pobres lo obtenido de esa venta. El mismo hecho de que, después de su incorporación al discipulado, pueda todavía Pedro invitar a Jesús a su casa de Cafarnaún, donde su suegra sirve una comida al grupo completo, indica que al menos Marcos no pensaba que toda llamada al discipulado implicaba una llamada a despojarse de cuanto se poseía (Mc 1,29-31)[86]. Además, la petición de Jesús al hombre rico no refleja una obligación radical impuesta posteriormente a quienes se incorporaban a la Iglesia cristiana de la primera generación[87].

La exigencia de un desposeimiento completo como condición para el discipulado parece, por tanto, exclusiva del caso del hombre rico y concebida ex profeso para él. Es una situación específica: el inusitado rigor de la condición impuesta por Jesús tiene como fin desenmascarar la insinceridad y falta de entrega de ese rico adulador, capaz de arrodillarse pero no de dar. En suma, pues, los criterios de dificultad y discontinuidad apoyan la historicidad esencial del episodio y del aviso sobre los peligros de la riqueza, ocasionado por la negativa del rico a aceptar la llamada de Jesús.

2) En la *tradición Q* se nos da a conocer la verdadera razón por la que Jesús y sus seguidores pueden abandonar todo interés por la riqueza. En Mt 6,25-33 || Lc 12,22-31, Jesús exhorta a sus seguidores a que no vivan preocupados por la comida, el vestido y otras cosas que este mundo considera necesidades vitales[88]. Lo que deben hacer es confiar en el cuidado providencial del Creador, que es también su Padre. Con tal que mantengan sus mentes y vidas fijas en el centro de la predicación de Jesús –el reino de Dios–, el Padre se ocupará del resto. He ahí un buen ejemplo de cómo temas sapienciales del AT concernientes a lo inútil de la ansiedad, puesto que Dios se ocupa del gobierno de la creación, son entrelazados por Jesús con su principal tema escatológico, el reino. Las exhortaciones sapienciales tradicionales reciben una nueva motivación y dirección al ser trasladadas al contexto general del reino venidero pero ya presente[89].

De hecho, Jesús sitúa a sus seguidores ante una disyuntiva. En típico estilo apocalíptico subraya que dos poderes antagónicos, divino y demoníaco, luchan por dominar los corazones humanos. Atrapados entre ambos contendientes, los hombres no tienen esperanza de ser individuos completamente autónomos, libres de los dos poderes rivales. La única opción a la que pueden aspirar es elegir cuál de las dos fuerzas dominará su vida, a cuál de los dos amos servirán. Dada la condición humana, los hombres tratan de servir al uno y al otro, evitando una decisión final. Pero esto equivale a haber hecho ya una mala elección.

Otro dicho de Q (Mt 6,24 || Lc 16,13) aquilata todavía más este mensaje[90]. Jesús critica la tendencia de la humanidad a nadar entre dos aguas, insistiendo: "No se puede servir a [o ser esclavo de] dos señores, porque odiará a uno y querrá al otro, o será fiel a uno y al otro no le hará caso". Lo más llamativo del dicho es cómo concluye Jesús el breve contraste haciendo la elección general entre los dos señores más específica: "No podéis servir a Dios y a Mamón".

El nombre "Mamón" (en griego, μαμωνᾶς) representa la palabra aramea *māmōnā'* (hebreo, *māmôn*). La forma hebrea se encuentra en algunos manuscritos de Qumrán y también en la Misná[91]. En ambas colecciones de literatura judía tiene el sentido de "riqueza", "dinero", "propiedad" o "valor", sin la connotación demoníaca y de idolatría que se percibe en Mt 6,24[92]. De hecho, en la Misná es la palabra normal para designar el dinero o la riqueza. Tan lejos está *māmôn* de ser la quintaesencia del mal que, haciendo la exégesis del *Šĕma'* ("Escucha, oh Israel..."), la Misná explica que el mandamiento de amar a Dios "con todas tus fuerzas" significa amarlo "con todas tus riquezas" (*māmônekā* en *m. Ber.* 9,5)[93].

Muy diferente, pues, es el uso imaginativo de esa palabra en la frase de Jesús. Creando una marcada oposición entre servir a Mamón y "servir" (i. e., adorar y obedecer) a Dios, Jesús personifica a Mamón como un falso dios. De este modo sitúa a cada uno de sus oyentes frente a la disyuntiva primordial ante la que los profetas pusieron a Israel: ¿A quién queréis adorar y obedecer: al Dios verdadero o a los falsos ídolos? El dinero y los bienes pueden convertirse en un interés tan absorbente que las posesiones empiezan a poseer al poseedor, en vez de ser a la inversa. Precisamente la llamada de Jesús a una total dedicación al reino de Dios pone al descubierto el posible objeto de una dedicación igualmente absoluta, un objeto que tampoco admite rivales. Tanto el Padre de Jesús como Mamón son dioses celosos. Por eso subraya Jesús que no puede haber solución intermedia: hay que optar por uno o por el otro. En resumen, la presencia de la palabra aramea *māmōnā'* (transliterada como μαμωνᾶς) en un texto griego, la aparición de μαμωνᾶς sólo en dichos de Jesús dentro del NT, el

empleo de esta palabra aramea corriente de una manera inusitada e imaginativa para aludir a un poder demoníaco o un falso dios enfrentado al Dios verdadero en una lucha escatológica, más la coherencia de esta moralidad escatológica radical con las exigencias de Jesús expresadas en otros lugares de los evangelios, inducen a pensar en la autenticidad de este dicho[94].

Si en la tradición de Q adopta Jesús una actitud crítica frente a la riqueza, en otros pasajes evangélicos muestra su preocupación por los pobres. *Un buen ejemplo es la escueta versión lucana de la primera bienaventuranza*, "Dichosos los pobres" (6,20), generalmente considerada por los estudiosos más original que la mateana "Dichosos los pobres de espíritu" (5,3)[95]. Similarmente, muchos creen que la versión ofrecida por Lucas de la parábola de la gran cena (14,26-24), con su preocupación por los pobres y los enfermos, refleja más fielmente la forma original de la parábola que la versión de Mateo (22,2-10), donde la cena se transforma en un banquete de bodas reales que sirve como alegoría de la historia de la salvación[96].

3) La tradición *lucana* especial (L) contiene una gran cantidad de material que trata sobre la riqueza y la pobreza[97]. Pero, precisamente porque esos temas constituyen una importante preocupación teológica de Lucas y, al parecer, de su iglesia, el origen de esas tradiciones L en el ministerio del Jesús histórico es bastante discutible en algunos casos. Por ejemplo, ya hemos visto que la forma actual de la parábola de Lázaro y el hombre rico (Lc 16,19-31), formada por varias tradiciones diferentes, es probablemente una composición de Lucas[98]. Ahora bien, dada la abundancia de material L relativo al tema de la riqueza, la mayor parte de los especialistas tienden a creer que algunos de los dichos se remontan al Jesús histórico. Pero ¿cuáles?

La dificultad de dilucidar esta cuestión puede verse, por ejemplo, en la parábola del rico insensato (Lc 12,16-21). Se trata allí de un tema habitual en la literatura profética y sapiencial del AT: el desatino de acumular riqueza y, logrado, darse a una vida regalada, en la ilusoria idea de que ya se es dueño del propio futuro. Lo que no acierta a ver el necio es que en cualquier momento la muerte puede poner fin a esos grandiosos planes y hacer que la fortuna amasada pase a otras manos. Es posible, naturalmente, que esta parábola proceda de Jesús: él era un profeta y un maestro de sabiduría. Pero ¿acaso hay algo en ella que no pudiera haber dicho cualquier profeta o maestro de sabiduría judío imaginativo, o cualquier discípulo de Jesús que hubiese aprendido el estilo de elaborar parábolas de su maestro? Aunque me inclino a pensar que la parábola se remonta a Jesús, reconozco la imposibilidad de llegar a una certeza en este caso[99].

Quizá menos problemas ofrece el curioso incidente que precede en Lucas a la referida parábola. Un hombre de entre la multitud pide a Jesús

que intervenga en un conflicto familiar sobre el reparto de una herencia (12,13-14). Jesús rechaza secamente la petición con una pregunta retórica que, para los cristianos, probablemente resultaba tan embarazosa como la pregunta de Mc 10,18: "¿Por qué me llamas bueno?". Porque, en Lc 12,4, Jesús responde al que le ha hecho tal petición: "Amigo, ¿quién me ha hecho juez o árbitro entre vosotros?". ¡Y esto se encuentra en el mismo evangelista que, en los Hechos de los Apóstoles, subraya que Dios ha nombrado a Jesús Señor y Mesías, el juez de los vivos y los muertos (Hch 2,36; 10,42; 17,31)! Por eso el criterio de dificultad indica que este incidente procede del Jesús histórico[100]. La seca declaración de que nadie lo ha nombrado juez de los hombres y sus asuntos no suena a invención de una Iglesia que se esforzaba por promover la fe en Jesús como Señor y juez escatológico.

Pero ¿qué quería dar a entender el Jesús histórico con esta pregunta retórica? A diferencia de los venerados maestros de la ley, a los que a veces se pedía su decisión sobre asuntos de herencia y a los que se honraba por desempeñar un papel tan influyente en la sociedad, Jesús, el profeta escatológico, se muestra poco animado (por no decir despectivamente reacio) a ocuparse de cuestiones menores de propiedad, cuando tiene la urgente misión de proclamar el reino de Dios a todo Israel. Implícitamente está diciendo a su interlocutor que debe dirigirse a él por algo de interés más vital que una herencia terrena. Se siente aquí la tentación de asegurar que ese hombre debe repetir –pero con sinceridad– la pregunta del rico adulador del que habla Marcos: "¿Qué debo hacer para *heredar* vida eterna?".

En suma, no todos los ejemplos citados en este breve examen de dichos acerca de la riqueza tienen que remontarse necesariamente al Jesús histórico, aunque es probable que muchos procedan de él. Lo que me importa subrayar es que, aceptemos como histórico este u otro dicho sobre la riqueza, el conjunto de todos ellos, juzgado con el criterio del testimonio múltiple de fuentes y formas, indica que Jesús se mostró crítico con respecto a un excesivo interés o confianza en el dinero y los bienes en general. Él mismo había dejado atrás su trabajo como carpintero y, al parecer, vivía de donaciones y ofrecimientos de hospitalidad. La perentoria llamada con que instaba a los discípulos a seguirlo físicamente en su ministerio itinerante tendía, como es lógico, a hacerles cambiar su trabajo, hogar y propiedades por un futuro incierto. En al menos un caso, Jesús llegó a pedir a un hombre rico que vendiese todos sus bienes, diese a los pobres lo obtenido y le siguiese literalmente. La incapacidad del rico para aceptar ese reto supone un perfecto ejemplo de que, en el nivel más básico de su existencia, los hombres son totalmente esclavos de Dios o del dinero. Uno o el otro domina y configura sus vidas y elecciones, por más que ellos traten de nadar entre dos aguas. Los ricos se encuentran, por tanto,

en grave peligro espiritual; su salvación depende nada menos que de un milagro sólo posible para Dios.

Y, sin embargo, con toda su crítica de la riqueza como un potencial dios falso que seduce a los hombres para apartarlos del único Dios, Jesús no pedía a todos los que se adherían a él en un sentido espiritual, a todos los que de algún modo creían en él o aceptaban su mensaje, que dejasen casa y medio de vida ni que vendiesen todo y lo dieran a los pobres. En tal caso, no habría habido Martas y Marías que le proporcionasen un sistema de ayuda plasmado en hospitalidad para él y la gente de su entorno cuando viajaban por los caminos de Palestina. No habría habido mujeres acompañantes lo suficientemente ricas para prestarle a él y sus discípulos ayuda "de sus propios medios", es decir, de bienes que, obviamente, no habían entregado. Como tampoco habría habido Zaqueos que ofreciesen hospitalidad a Jesús y le prometiesen dar la *mitad* de sus bienes a los pobres e indemnizar con el cuádruple a cada persona a la que hubieran engañado.

Ciertamente, Jesús siempre se mantuvo crítico con la riqueza, viéndola como una tentación peligrosa. Dirigió una gran parte de su ministerio a los pobres de Palestina, y les felicitó a ellos, no a los ricos, como destinatarios del reino. Pero esto no se traducía en una sola política sobre riqueza y pobreza aplicada a todos sus adeptos. A unos les exigía la entrega de todos sus bienes a los pobres; a otros, una adhesión ilimitada como discípulos, que implicaba dejar hogar, trabajo y propiedades –aunque sin decir nada de vender todos los bienes y dar lo obtenido a los pobres–[101]; a otros, en fin, les pedía ayuda y hospitalidad, sufragada con los bienes que sus adeptos tenían y, presumiblemente, seguirían teniendo.

En esto, en particular, Jesús difería de los qumranitas. Para convertirse en miembro de Qumrán era *preciso* entregar cuanto se poseía no a los pobres en general, sino a la comunidad. Ésta se veía a sí misma como la comunidad de "los pobres" (con razón, por cierto, ya que la pobreza económica de los individuos que la integraban era real y absoluta). Al mismo tiempo, debemos recordar que aquí nos encontramos ante un vocabulario de pobreza impregnado de una larga tradición teológica que viene del AT, especialmente de los Salmos y de la literatura profética. La simple presencia de este vocabulario de pobreza en diversos textos veterotestamentarios, judíos y cristianos no debe interpretarse automáticamente como una descripción completa y real de menesterosidad; siempre hay que tener en cuenta el contexto específico. En Qumrán, la entrega de los bienes personales, aunque ciertamente significaba un rechazo del dinero como eje de la propia vida, implicaba también la garantía de que la comunidad se haría responsable de atender a las necesidades básicas del nuevo miembro. Muy distinta con respecto a Jesús y Qumrán era la situación de los esenios

que vivían diseminados en grupos por Israel. El sistema de vida de estos esenios permitía a sus miembros trabajar en los pueblos donde estaba establecida la comunidad, ganar dinero y mantener a la propia mujer e hijos. No obstante, existía la obligación de efectuar aportaciones al fondo común del grupo al que se pertenecía, fondo destinado a ayudar a los enfermos y los pobres. Se evitaban así las diferencias abismales entre ricos y pobres propias de la sociedad ordinaria, si bien la austeridad de los esenios de los asentamientos dispersos no era ni mucho menos tan rigurosa como la de los habitantes de Qumrán.

Llama la atención que aunque Jesús, los esenios de los pueblos y los qumranitas expresaban y vivían todos ellos una afilada crítica de una sociedad que hacía del dinero su dios secreto, cada uno de los tres estructuraba esa crítica de modos marcadamente distintos, según su mayor o menor integración en la sociedad judía. Quizá por eso no sea puramente casual que la autodefinición de Jesús y de los qumranitas difiera en este punto. Los qumranitas se llaman orgullosamente a sí mismos "los pobres", reflejando la espiritualidad de muchos salmos y profetas del AT. Tal designación describía adecuadamente la pobreza económica de todo miembro de pleno derecho de Qumrán, proclamaba la aspiración de esa comunidad de depender totalmente de Dios, renunciando al mismo tiempo a las falsas seguridades de este mundo, y quizá insinuaba un mensaje político subyacente, del que hay ecos también en los salmos, los profetas y la literatura intertestamentaria: somos el partido de Dios, temporal e injustamente fuera del poder.

Notablemente distinto es el uso que hace Jesús del adjetivo "pobre" en relación consigo mismo. Como profeta escatológico, se dirige a los pobres que le escuchan y los felicita (Lc 6,20 par.); anuncia la Buena Noticia a los pobres (Lc 7,22 par.; *cf.* 4,8); pide a un rico que venda todos sus bienes y dé lo obtenido a los pobres, si es que de verdad quiere seguirlo (Mc 10,21 parr.); recuerda a sus discípulos que siempre van a tener a los pobres con ellos, mientras que ellos no lo tendrán siempre a él (Mc 14,7 par. || Jn 12,8) [102]. Llama la atención en todas estas declaraciones el hecho de que Jesús implícitamente se sitúe aparte de los pobres, por los que tanto se preocupa. En Mc 14,7 par., como en otros textos evangélicos, alguien habla de dar dinero a los pobres, *no* a Jesús. Zaqueo promete dar la mitad de sus bienes a los pobres, *no* a Jesús, quien se ha invitado a sí mismo a hospedarse en su casa (Lc 19,8). En la última cena joánica, los discípulos creen que Judas sale para ir a dar dinero a los pobres de la bolsa común, de la que era depositario (Jn 13,29). Pero lo más significativo de todo es que Jesús –a diferencia de muchos cristianos posteriores– nunca se califica directamente de "pobre", ni hace de esa palabra el título definitorio de su movimiento. Con estas observaciones no intento negar que, desde un

punto de vista económico, Jesús era pobre (Mt 8,20 par.: "el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza"), ni que su estilo de vida permitió que los cristianos pudieran basar en él una espiritualidad de la pobreza. Pero conviene advertir que, a diferencia de los qumranitas, Jesús no define su propia persona ni su grupo con la palabra "pobre". Jesús dice que desea ayudar a los pobres, no que sea uno de ellos. El concepto y la designación de sí mismo del Jesús histórico no deben ser desvirtuados en aras de determinados puntos de vista teológicos o de un deseo de asimilarlo a los qumranitas.

D. *Jesús y los qumranitas/esenios: puntos de contraste sobresalientes*

Después de haber recorrido esta lista de similitudes y diferencias, considero importante –aun a riesgo de incurrir en alguna repetición– examinar algunos puntos de contraste entre Jesús y Qumrán. Lo haré en parte por razones pedagógicas, puesto que no suelen ser objeto de la debida atención, especialmente en la literatura popular sobre el tema, que tiende a destacar en exceso las similitudes entre Jesús y Qumrán, cuando no su supuesta identidad.

Sin embargo, antes de considerar uno por uno los distintos puntos de contraste más destacables, resulta oportuno subrayar la gran diferencia global entre los dos fenómenos históricos que estamos estudiando. Los esenios eran un movimiento sectario judío que existió en Palestina durante unos doscientos años de lo que vagamente se denomina el período intertestamentario. Surgidos como una secta distinta en la primera parte o hacia la mitad del siglo II a. C., continuaron como grupo organizado hasta la primera guerra judía (66-70 d. C.). El subgrupo de los qumranitas se estableció en el lugar del desierto de Judea del que deriva su nombre entre mediados y finales del siglo II a. C. y permanecieron allí hasta 68 d. C. Fundador de la comunidad de Qumrán fue el Maestro de Justicia, una figura anónima que seguramente pertenecía a la aristocracia sacerdotal de Jerusalén y que incluso es posible que hubiese llegado a desempeñar las funciones de sumo sacerdote. Después de su fundación, los qumranitas construyeron una serie de edificios, desarrollaron una organización interna muy compleja, dotada de detalladas reglas para la vida diaria, y mantuvieron un activo grupo de escribas que, aparte de copiar manuscritos de obras compuestas fuera de la comunidad, produjeron un *corpus* de literatura religiosa propio.

Nada más diferente de la anterior que la descripción sumaria de Jesús de Nazaret. Judío laico galileo de Nazaret, carpintero de oficio, sin prepa-

ración profesional como escriba ni estudios formales de la ley, Jesús pasó dos años y algunos meses (28-30 d. C.) viajando por Palestina, principalmente por Galilea, con repetidas peregrinaciones al templo de Jerusalén. Su ministerio itinerante seguía en mayor medida la antigua tradición de los profetas orales de Israel que la tradición más reciente de los escribas doctos que componían apocalipsis y otra literatura esotérica. Ni siquiera hay certeza de que Jesús supiera leer, aunque lo más probable es que sí[103]. Ni él ni sus discípulos inmediatos produjeron ninguna obra escrita durante su ministerio público. Su grupo de adeptos, incluido el círculo de los Doce, no rompió con el judaísmo de la corriente principal en la época del ministerio. Siguieron frecuentando el templo y participando en las fiestas, presididas por el sumo sacerdote, que a la sazón era Caifás. Por consiguiente, estrictamente hablando, el grupo de Jesús no constituía una secta en el sentido en que lo eran los qumranitas[104].

Más específicamente, parece que Jesús desempeñó conjuntamente en su ministerio diversos roles religiosos. Fue un profeta taumaturgo escatológico a la manera de Elías; un exorcista; un profeta que se sentía llamado a reunir en el tiempo final las tribus dispersas de Israel y que creó un núcleo de doce discípulos para iniciar ese proceso; un maestro religioso que reunió en torno a sí discípulos varones y también seguidoras que le acompañaban en su ministerio itinerante; un maestro de *hălākâ* (reglas de conducta específicas para cumplir con la ley judía); un maestro de sabiduría y creador de parábolas, que enseñaba a las masas, y –posiblemente hacia el final de su ministerio– un profeta que, al menos implícitamente, decía ser el Mesías. Esto último pudo haber sido la causa de que el prefecto romano Poncio Pilato lo condenase a muerte bajo la acusación de intentar presentarse como "el rey de los judíos". Por lo que respecta al Maestro de Justicia, se ha creído leer en algunos textos de Qumrán que fue ejecutado por sus enemigos. Aunque no se puede rechazar por completo esta interpretación, entiendo que no hay indicios claros y convincentes de que el Maestro de Justicia encontrara un violento final a manos de las autoridades de Jerusalén[105]. Del mismo modo, nada indica que el Maestro de Justicia dijera ser el Mesías en algún momento de su vida. Cualquier paralelo entre el Maestro de Justicia y Jesús sobre estas cuestiones tiene que estar limitado a la persecución por el sumo sacerdote correspondiente, aunque, como es obvio, la persecución obedecería a razones distintas: por un lado, un sumo sacerdote rival que propugnaba para el templo unas normas distintas de las vigentes; por otro, un profeta laico incómodo que posiblemente afirmaba ser el Mesías.

Este amplio conjunto de diferencias generales entre la centenaria institución de Qumrán y el ministerio bienal de un profeta escatológico, sanador y maestro laico de Galilea debe servir de referencia al examinar las

disimilitudes individuales. Pero, como en la enumeración precedente, los distintos puntos de contraste conviene subsumirlos, aunque sea de manera algo arbitraria, en unas cuantas categorías principales.

1. *Maneras de enfocar una* hălākâ *detallada*

Qumrán en particular y los esenios en general muestran una constante, estricta y –seguramente a ojos de la mayor parte de los judíos palestinos– exagerada observancia de la ley, en su letra y más allá de ella. Los documentos de Qumrán y las antiguas descripciones de los esenios dejan percibir en éstos un gran interés por interpretar, desarrollar y especificar la exacta observancia de *hălākâ*. No hay más que recordar la prohibición de defecar en sábado o escupir durante la asamblea de la congregación; los frecuentes actos de purificación exigidos a los sectarios, o la observancia de la pureza hasta el punto de permanecer célibes por lo menos algunos de la comunidad de Qumrán. Faltas como reírse tontamente o extender el brazo izquierdo para realizar ciertas acciones[106] eran castigadas rigurosamente. Por remitirnos a un escrito de los esenios: el *Documento de Damasco* trata ampliamente de normas relacionadas con las pruebas a las que someter a las mujeres sospechosas de adulterio, el diagnóstico de enfermedades de la piel, la impureza resultante de los fluidos corporales y del parto, la concertación fraudulenta de matrimonios y la pureza del templo y de Jerusalén. Incluye varias normas dietéticas que van más allá de las prescripciones de la Torá escrita, así como un código penal relativo a transgresiones de la disciplina dentro de la comunidad. Otro ejemplo: la llamada *Carta haláquica* (4QMMT) trata sobre pormenores del templo y reglas de pureza tales como si es lícito, cuando los animales de sacrificio son hembras preñadas, sacrificar a la madre y al hijo en el mismo día, o si un líquido transmite impureza al pasar de un recipiente a otro.

Jesús, en cambio, según las referencias ofrecidas por los evangelios sinópticos, critica de modo explícito la preocupación excesiva por las reglas sobre pureza y por lo que él considera en general como asuntos menores de la ley. Más significativa todavía es la conspicua ausencia de la mayor parte de las cuestiones legales tratadas en los documentos de Qumrán. Como veremos en el tomo IV, no hay que ver en tal ausencia un rechazo o abrogación por Jesús de la ley mosaica escrita. Al igual que la mayoría de los judíos palestinos de su época, él da por supuesto que la ley mosaica es la expresión normativa del modo en que Dios quiere que se conduzca Israel. Ciertamente, la ley es susceptible de interpretación, pero, de cualquier modo que sea interpretada, representa *la* voluntad de Dios con respecto a su pueblo, Israel. Jesús, sin embargo, no muestra interés por los detalles de

la tradición legal tal como ha sido desarrollada por los esenios y a veces carga contra la excesiva preocupación por minucias de la ley (Mt 23,23 || Lc 11,42). Tan lejos se halla de estar obsesionado con las leyes sobre la pureza que no tiene inconveniente en comer con pecadores y recaudadores de impuestos (Mc 2,13-17; Lc 19,1-10; Mt 11,19 || Lc 7,34), ni en tratar con leprosos, incluso tocándolos (Mc 1,40-45; Lc 17,11-19; Mt 11,5 par.), al igual que tampoco parecen importarle mucho los problemas de pureza que puedan surgir de ser seguido y servido por mujeres no acompañadas de maridos u otros familiares durante su ministerio itinerante (Lc 8,1-3).

No hay indicios de que, en el caso del Jesús histórico –a diferencia de lo que entenderán luego algunos teólogos sistemáticos cristianos–, la despreocupación con respecto a los detalles de la ley y de la *hălākâ* estuviera basada en algún principio cardinal, como el mandamiento del amor, o en una ética provisional, válida durante el breve tiempo que faltaba para la venida del reino en toda su plenitud[107]. Más bien, las declaraciones de Jesús sobre observancias de la ley y de *hălākâ* tienen cierto carácter *ad hoc*, aunque, a la postre, sus actitudes y acciones parecen basadas en su autoridad de profeta carismático, tan bien resumida en su característica frase introductoria: "En verdad os digo...". La idea de la que parten tantas acciones y enseñanzas de Jesús es que él conoce directamente, sin estudios ni razonamientos eruditos, cuál es la voluntad de Dios con respecto a cualquier cuestión legal. Al igual que al pronunciarse sobre la resurrección de los muertos en el debate con los saduceos, al formular su juicio sobre asuntos de la ley mosaica y de *hălākâ* irradia Jesús la seguridad del que dice "esto es así porque lo digo yo". Dos notables ejemplos de esta actitud son la cuestión de la observancia del sábado y las reglas sobre la pureza.

a) Los estudiosos continúan debatiendo acerca de la historicidad de tal o cual relato sobre disputas de Jesús con ciertos judíos observantes, debidos a la postura "liberal" adoptada por él respecto al descanso sabático[108]. Ciertos detalles de esos relatos y, en algunos casos, su conexión con la realización de milagros podrían ser secundarios. Pero, puesto que encontramos atestiguadas tales disputas en tradiciones marcanas (Mc 2,23-28; 3,1-6), L (Lc 13,10-17; 14,1-6) y joánicas (Jn 5,1-18; 9,1-17), parece probable que eran conocidas las ideas poco estrictas de Jesús sobre la medida en que se estaba obligado a abstenerse del trabajo en sábado.

Especialmente interesante es uno de los dichos de Jesús relacionados con el precepto sabático, que aparece inserto en diferentes relatos sobre curación en sábado. En Mc 3,1-6, en la curación de un hombre con la mano atrofiada, Jesús se limita a preguntar a sus adversarios qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o destruirla (3,4). Sin embargo, en el paralelo mateano de este relato (Mt 12,9-14), la pre-

gunta retórica queda sustituida por otra, que propone un caso concreto: "¿Quién de vosotros al que se le haya caído una oveja a un hoyo en sábado no le echa mano y la saca? Pues bien, ¿acaso no vale un hombre mucho más que una oveja?" (Mt 12,11-12). El paralelo lucano (Lc 6,6-11) sigue esencialmente la forma marcana. Pero, en un relato distinto, relativo a la curación por Jesús de un enfermo de hidropesía (Lc 14,1-6), la pregunta retórica de Mt 12,11 reaparece en una forma variante: "¿Quién de vosotros, si su *hijo* o su *buey* cae en un *pozo,* no lo saca inmediatamente [incluso] en sábado?" (Lc 14,5).

Resulta difícil decidir cuál es en este caso la relación entre los sinópticos. Es posible que Mateo insertase un *logion* suelto sobre curar en sábado, mientras que Lucas optase por incluirlo en un relato de disputa procedente de su tradición especial L. Las diferencias entre las dos preguntas retóricas podrían explicarse también subrayando no los distintos usos del documento Q por Mateo y Lucas, sino simplemente señalando la posibilidad de que la tradición llegase a Mateo y Lucas en formas diferentes: 1) Mt 12,11 habla de una oveja caída a un hoyo, mientras que Lucas habla de un hijo o un buey caído a un pozo; 2) el argumento de Mateo es *a fortiori* ("¿acaso no vale un hombre mucho más...?"), mientras que el de Lucas es un argumento más *a pari* (se haría lo mismo en ambos casos).

Este particular argumento de Jesús cobra mucho mayor interés cuando es situado en el contexto de las disputas judías sobre la legalidad de ciertas acciones realizadas en sábado. Jesús no era el único maestro judío de la época del cambio de era que entraba en tales debates. La Misná (compilada *ca.* 200 d. C.) refiere los desacuerdos entre la casa (o escuela) de Hillel y la casa de Shammai sobre el precepto sabático, divergencias que, al menos en algunos casos, podrían remontarse al período anterior al año 70 (véase, p. ej., *m. Sab.* 1,4-8). Las discrepancias sobre la cuestión del sábado no se limitaban a los fariseos. Los saduceos debían de ser más estrictos que ellos al menos en algunos aspectos de la observancia sabática, puesto que –como vimos en nuestro estudio de este grupo– no permitían que la distancia que se permitía recorrer en sábado fuera aumentada mediante la ficción del *'erûb* (la unión o "fusión" de casas). Como ya se ha señalado, los esenios eran muy estrictos en lo tocante a guardar el sábado. De hecho, contra la suposición de una coincidencia general implícita en el argumento de Jesús, los esenios prohibían que un animal recién nacido fuera sacado en sábado de un pozo o cisterna en que hubiera caído (CD 11,13-14). El mal estado del manuscrito del *Documento de Damasco* en este punto deja un poco oscura la cuestión, pero, al parecer, los esenios no permitían que un hombre que hubiese caído dentro de "un lugar de agua" fuera ayudado a salir con una escalera, cuerda o utensilio (aunque 4Q265 7 i 7-8 permite que le sea arrojada una prenda de vestir a modo de cabo

de salvamento). En contraste con la rigidez de los esenios en este asunto, el Talmud babilónico (cuya compilación suele datarse hacia el siglo V d. C.) específicamente permite colocar objetos en un pozo con el fin de ayudar a salir de él a un animal en sábado (*b. Sab.* 128b)[109].

El modo en que diversos partidos y sectas judíos debatían sobre la observancia sabática aclara, pues, el sentido de las palabras de Jesús. Su argumento presupone a la vez un conocimiento de la rigurosa *hălākâ* que prohibía toda ayuda al animal caído y un rechazo general –por parte de Jesús y sus oyentes– de tal prohibición como demasiado rigurosa. Él parte de ese acuerdo básico para intentar convencer a su público de que curar a un enfermo es un acto similar de indulgencia y compasión razonable efectuado en sábado. Si se acepta esa compasión razonable con respecto a animales, ¡cuánto más con seres humanos en situación también penosa! Da la impresión, pues –si se juzga este *logion* como procedente del Jesús histórico–, de que Jesús no está poniendo directamente en tela de juicio la postura de los esenios, sino razonando con otros judíos que, como él mismo, consideran demasiado estrictas las reglas de los esenios sobre el sábado. Sin embargo, dada la situación cambiante y pluralista del judaísmo en el período anterior al año 70, también es posible que no sólo los esenios, sino también otros judíos rigoristas, observasen la estricta prohibición expresada en CD 11,13-14. En tal caso, Jesús no se habría referido necesariamente a los esenios en particular. Comoquiera que sea, el dicho de Jesús de Mt 12,11 || Lc 14,5 constituye un claro ejemplo de cómo su indulgencia con respecto al descanso sabático, tal como es descrita en los evangelios, está en directa oposición a la rigurosidad de los esenios sobre la misma cuestión.

b) Si todo judío observante se preocupaba por cumplir debidamente las leyes sobre alimentos contenidas en el Pentateuco, naturalmente esa preocupación aumentaba entre los esenios, que tanta importancia daban a la cuestión de la pureza. En Qumrán, el estricto control del simple acto de comer se plasmaba en comidas celebradas en común con arreglo a unos ritos preestablecidos. Sólo los miembros de la comunidad que habían superado el proceso de iniciación y no habían incurrido en censura desde entonces podían participar de las comidas puras de la comunidad ("la pureza de los muchos"), que eran presididas y bendecidas por un sacerdote (1QS 6,4-5.16-17)[110]. Intensificaba la sacralidad de esas comidas su carácter implícitamente escatológico. La descripción de la comida comunitaria regular de 1QS 6,4-5 es reflejada en la descripción profética de la comida comunitaria que se celebrará en los días últimos, cuando hayan venido los dos Mesías (1QSa 2,17-21). Si es verdad que los fariseos trataban de convertir cada comida en un acontecimiento sagrado, sacerdotal, con mayor motivo ha de serlo en el caso de los qumranitas[111].

Por eso nada podía estar más lejos del espíritu y la práctica de Qumrán que la libertad que se tomaba Jesús de comer y beber con los "apestados" sociales y religiosos de Israel: los recaudadores de impuestos y los pecadores (Mt 11,18-19 par.; Mc 2,13-17; Lc 19,1-10; *cf.* Mt 8,11-12 par.; Mc 14,25). Las comidas de Jesús eran comunitarias en un sentido muy distinto. Viéndose como el profeta escatológico enviado a reunir a todo Israel en el tiempo final, buscaba deliberadamente a los marginados desde el punto de visto religioso y social y representaba su inclusión en el Israel de los días últimos compartiendo mesa con ellos. El tipo de pureza exigida por Qumrán era incompatible con una situación como ésta. Si el enfoque "liberal" de Jesús en cuanto a los participantes en sus comidas comunitarias hacía fruncir el ceño a los fariseos y otros judíos piadosos, es fácil imaginar cuál habría sido la reacción de cualquier qumranita[112].

Pero ésta es quizá la cuestión. Mientras que los evangelios recogen las críticas de los fariseos, guardan un significativo silencio sobre cualquier reacción de los esenios o los qumranitas, unos rigoristas que hacían que, en comparación, los fariseos parecieran poco estrictos. Pese a todas sus diferencias, Jesús y los fariseos se desenvolvían en el mismo ámbito y, en consecuencia, podían encontrarse y discutir sobre esa actitud liberal con respecto a la selección de compañeros de mesa; pero no hay mención de críticas qumranitas, porque los mundos de Jesús y Qumrán estaban muy alejados. Era una distancia más espiritual que geográfica, pero tan grande que los qumranitas o no sabían de la existencia de Jesús, o no lo tenían en cuenta para nada. Jesús y los fariseos chocaban a veces porque se tomaban mutuamente en serio. Qumrán no podría haber tomado en serio a Jesús y se habría desentendido de él. Muy probablemente, no significa otra cosa el silencio de los evangelios sobre Qumrán. Ésta es una de las razones por las que está casi fuera de lugar cualquier intento de parangonar y contrastar a Jesús con los qumranitas. Para ellos, supieran o no de Jesús, él no tenía una existencia real, efectiva. Es una situación que recuerda las dudas de Otto von Bismarck sobre la posibilidad de una guerra entre una potencia continental como Alemania y una potencia marítima como Inglaterra: ¿dónde podían enfrentarse una rata de tierra y una rata de agua?[113].

2. *Interés por los calendarios*

Como hemos visto, a los qumranitas no les era nada indiferente qué calendario debía regular las fiestas judías[114]. Al parecer, Qumrán se regía por un antiguo calendario solar (aunque quizá con algunas correlaciones

con un calendario lunar), mientras que los sacerdotes del templo de Jerusalén empleaban un calendario lunar (pero corregido con algunas observaciones solares). La introducción del calendario lunar en la liturgia del templo de Jerusalén en el siglo II d. C. pudo haber sido una de las causas que precipitaron la retirada del Maestro de Justicia y sus seguidores del templo, dando lugar a la fundación de Qumrán. De ahí que, en comparación, resulte tan sorprendente el nulo interés que muestra Jesús en la enseñanza y en la práctica por seguir o preconizar un calendario religioso u otro. Hasta donde podemos decir por los cuatro evangelios, Jesús, como la gran mayoría de los judíos, seguía de hecho el calendario de fiestas por el que se regían los sacerdotes del templo de Jerusalén. Lo que para los qumranitas constituía un tema candente y había sido causa de cisma, para Jesús no llegaba a existir siquiera como cuestión. En esto, él no se apartaba en absoluto de la corriente principal del judaísmo palestino [115].

3. *Odio o amor por los enemigos*

En varios de sus escritos, señaladamente la *Regla de la Comunidad* (1QS 1,9-11; 2,4-3,6) y el *Rollo de la Guerra,* Qumrán inculca claramente el odio hacia los no pertenecientes a la comunidad. Esas personas foráneas eran "los hijos de las tinieblas", grupo en el que incluían, aparte de los gentiles, a todos los judíos que no aceptaban las ideas y prácticas de los qumranitas ("los hijos de la luz"). El sentirse separados del resto del mundo y en feroz oposición a él resulta explicable desde el punto de vista político y social, dada su historia de separación del templo de Jerusalén y de persecución por parte de los sacerdotes que lo controlaban. Esta experiencia política y social se plasmó en una concepción del universo puramente dualista: todo el cosmos, tanto lo visible como lo invisible, se dividía en dos campos enfrentados en una batalla escatológica por el alma del individuo y el futuro del mundo [116].

Jesús, en cambio, aunque tenía una visión del mundo hecha de escatología judía teñida de apocalíptica, no traducía su idea de una lucha final entre Dios y Satanás en una visión tan excluyente que le llevase a creer que todos los gentiles y todos los judíos ajenos a su grupo estaban destinados automáticamente a la destrucción eterna. Su apertura a todo Israel (incluidos los pecadores y recaudadores de impuestos), su visión profética de que muchos gentiles participarían del banquete escatológico y su ministerio de exorcizar endemoniados (luchando así contra los malos espíritus en vez de contra los hombres malos) modificaban la tendencia inherente a la apocalíptica judía de interpretarlo todo en términos de blanco y negro,

bueno y malo, "ellos" y "nosotros". En correspondencia con esto, en vez de una orden tajante de odiar a los no pertenecientes a su grupo de seguidores, Jesús subrayaba en su enseñanza directa, en sus parábolas y en su praxis el mensaje de amor, compasión, clemencia y perdón. Este mensaje central está rica y abundantemente atestiguado en las tradiciones de Marcos, Q, M y L (p. ej., Mc 2,1-12.13-17; 11,25; 12,28-34; Mt 5,21-26.38-48; 6,12.14-15; 18,10-14.15.21-35; Lc 7,36-50; 9,51-55; 10,25-37; 15,1-32; 18,9-14; 19,1-10; *cf.* Jn 8,1-11). Quizá lo más impresionante es el mandato de amar incluso a los propios enemigos y persecutores, junto con su exhortación a mostrar a los pecadores compasión y perdón. La prescripción directa de amar a los propios enemigos procedente de Q (Mt 5,44 par.) encuentra apoyo en otros dichos del mismo origen (p. ej., Mt 5,46-48 par.; 5,39-42 par.), así como en ideas similares expresadas en parábolas de L y M (el buen samaritano, la moneda perdida, el hijo pródigo y el siervo implacable; véase también Mc 11,25). Este impulso inclusivo, que induce a Jesús a alcanzar y reunir todas las ovejas dispersas de la casa de Israel, contrasta por completo con el sectarismo excluyente de los qumranitas, que se veían a sí mismos como el único Israel verdadero. En suma, el extremado sectarismo de Qumrán tendía a expresarse teológicamente en un dualismo a ultranza, mientras que la apertura sin exclusiones de Jesús tendía a mitigar –sin eliminar totalmente– las tendencias dualistas de la apocalíptica[117].

4. *Jerarquización*

No sorprendentemente para un grupo cuyos líderes habían surgido de la clase dirigente del templo de Jerusalén, la comunidad de Qumrán formaba una sociedad muy jerarquizada, en la que tenían prioridad los sacerdotes y los levitas (véase, p. ej., 1QS 1,18-2,23; 6,3-5; 8,1-4; 1QM 2,1-3)[118]. En comparación, el movimiento de Jesús muestra un nivel de jerarquización bastante bajo durante el ministerio público[119]. En capítulos anteriores describimos este movimiento de un modo aproximado mediante tres círculos concéntricos en torno a Jesús: personas que lo seguían; discípulos a los que él había llamado, y el círculo de los Doce, no sólo llamados, sino además enviados en misión por breve tiempo. Pero esta incipiente organización, si puede llamarse así, era muy variable en el mejor de los casos, y además hay mucho de ella que se desconoce. Por ejemplo, no se sabe hasta qué punto las donaciones y la hospitalidad de los adeptos sedentarios fueron organizadas en algún tipo de ayuda regular ni hasta qué punto siguieron teniendo cierto carácter improvisado y *ad hoc*. Cabe pensar que las ayudas populares a Jesús, en un principio espontáneas, fueron adquiriendo unos perfiles y un ritmo más regulares a lo largo de los

dos años que Jesús viajó por Galilea y subió a Jerusalén, pero todo lo que podemos ofrecer a este respecto son conjeturas más o menos razonables. Hay sugestivas referencias a una bolsa común en el grupo de Jesús, a monedas tomadas de ella para los pobres y a ayuda continua de mujeres pudientes que viajaban con él (Jn 12,4-8; 13,29; Lc 8,1-3), pero no se dispone de información más detallada. Cafarnaún en Galilea y Betania/Jerusalén en Judea podrían haber servido a Jesús de "bases de operación", pero nuevamente carecemos de datos que permitan sacar conclusiones sólidas. Un principio sociológico generalmente aceptado es que un movimiento entusiástico, enfervorizado, formado en torno a un líder carismático, propende con el tiempo a la institucionalización, la rutina y la racionalización, tendencias todas ellas que se perciben en la Iglesia primitiva [120]. Pero, aparte quizá de la creación del grupo de los Doce, parece que hubo poco de eso durante el ministerio de Jesús. Y, huelga decirlo, el énfasis en el control sacerdotal que se percibe en Qumrán no encuentra la menor correspondencia en el movimiento laico encabezado por el judío laico llamado Jesús. Tal vez este contraste entre la conciencia sectaria de Qumrán de ser la comunidad sumamente organizada de la "nueva alianza" (CD 6,19; 19,33) y el movimiento escatológico de Jesús, dotado de escasa organización y dirigido a todo Israel, puede contribuir a explicar por qué el nombre "alianza" es un término importante para Qumrán y por qué, exceptuadas las palabras de Jesús sobre la copa en la última cena (probablemente: "la alianza en mi sangre"), está completamente ausente de los dichos de Jesús tal como han llegado hasta nosotros en los evangelios [121]. A diferencia de Pablo y la carta a los Hebreos, el Jesús histórico no dice nada acerca de una "nueva alianza" [122].

5. *Taumaturgia*

Como quedó amplia y abundantemente demostrado en el tomo II de *Un judío marginal,* la reputada capacidad de Jesús para hacer milagros era una parte importante de su ministerio y de la definición de sí mismo [123]. En cambio, en los manuscritos del mar Muerto, ni el Maestro de Justicia ni los esperados Mesías (con la posible excepción de 4Q521) son descritos como taumaturgos. Los tipos de curaciones y exorcismos tan característicos de Jesús en los evangelios están considerablemente ausentes de Qumrán, cuyo material narrativo ofrece sólo un par de paralelos parciales. Se hallan éstos en 1) el *Génesis apócrifo,* donde Abrahán ora e impone las manos a un faraón enfermo, para recriminar a un mal espíritu causante de una plaga (1QapGn 20,28-29), y 2) la *Oración de Nabonido,* relato fragmentario donde un exorcista judío (¿Daniel?) perdona los pecados del rey Nabonido en nombre de Dios, con lo que, al parecer, libera al rey de la

"mala enfermedad" que lo aflige (4QOrNab 6) [124]. En ambos casos estamos ante relatos que *a*) tratan más sobre *obsesión* que sobre *posesión* demoníaca; *b*) presentan a un hombre santo orando a Dios para aliviar a otro, y no ordenando directamente al mal espíritu que salga [125], y *c*) constituyen reelaboraciones midrásicas de textos anteriores sobre héroes antiguos. En cambio, Marcos y Q, escritos una generación después del ministerio del Jesús histórico, narran o mencionan exorcismos propiamente dichos, en los que Jesús ordena directamente al mal espíritu que salga del individuo de cuyo cuerpo y mente ha tomado posesión.

Ampliando un poco más el foco, vemos que la literatura de la biblioteca de Qumrán muestra claramente que los qumranitas conocían diversas prácticas de magia, conjuros y adivinación (incluida la astrología y la interpretación de sueños), pero, en conjunto, los textos legales hallados en Qumrán o guardan total silencio sobre la cuestión o sólo consideran lícito echar suertes para discernir la voluntad de Dios [126]. Dada su visión dualista y escatológica del mundo, los qumranitas solían situar en la esfera negativa de la existencia presente la magia y la adivinación, que por lo mismo estaban condenadas a la destrucción en el juicio final. El conocimiento del futuro debía adquirirse mediante una inspirada exégesis de la Escritura –como se ve en los comentarios *pēšer* de Qumrán– y no a través de la magia y la adivinación. Es cierto que Josefo refiere unas cuantas anécdotas –casi siempre juzgadas legendarias por los especialistas– sobre esenios activos en Jerusalén (concretamente, en la maraña de la política de palacio), que eran conocidos por sus dotes proféticas [127]. Pero ni siquiera Josefo habla de ningún esenio reputado individualmente por haber obrado toda una serie de milagros. Nada tiene que ver con esto el profeta escatológico taumatúrgico al estilo de Elías, papel asumido conscientemente por Jesús.

En resumen, las diferencias entre Jesús y los qumranitas/esenios eran muchas y profundas. No es extraño, por tanto, que no hubiera ninguna relación entre ellos durante el ministerio público. Sin embargo, el precedente ejercicio de comparación y contraste no deja de tener utilidad, puesto que nos recuerda que Jesús y su movimiento constituían una expresión de un fenómeno mayor producido en Palestina por la época del cambio de era: la existencia de grupos escatológicos judíos con estilos de vida radicales, esperanzas fervientes sobre el futuro de Israel y relaciones tensas y hostiles con la minoría sacerdotal dirigente de Jerusalén. A diferencia de los excluyentes qumranitas, el itinerante Jesús trataba activamente de llegar y convencer con su mensaje a todo Israel. Por eso, aunque como los qumranitas encontró su destrucción personal a manos de las autoridades romanas, también a diferencia de ellos sobrevivió en un movimiento pujante que trascendió el tiempo y lugar de su fundador.

II. Los samaritanos

A. *Introducción: ¿Por qué aquí?*

En este punto, acaso se extrañe el lector del orden que he asignado al material. Después de todo, los samaritanos son mencionados en los evangelios, mientras que en ninguna parte se encuentran referencias evangélicas a los qumranitas/esenios. Sin embargo, he preferido tratar sobre los samaritanos tras estudiar a los qumranitas. ¿Por qué? Pues por la simple razón de que los qumranitas/esenios, pese a todas sus diferencias con respecto a la corriente principal del judaísmo palestino (en la que incluyo a fariseos, saduceos y sacerdotes, así como al pueblo), son claramente judíos. No resulta tan fácil, en cambio, la catalogación de los samaritanos palestinos del siglo I. Aparentemente, en diversos pasajes de los evangelios no son considerados totalmente judíos ni totalmente gentiles. Varios textos rabínicos posteriores reflejan una ambigüedad similar. Al menos a ojos de algunos, por tanto, los samaritanos eran marginales en el sentido literal de hallarse en los márgenes o límites entre el mundo judío y el mundo gentil. Su adecuada clasificación, así como una descripción detallada de sus orígenes históricos, sigue siendo tan problemática para los historiadores modernos como lo era para los autores del siglo I.

B. *Problemas de terminología y definición*

Como en el caso de los otros grupos considerados en este tomo, al tratar sobre los samaritanos no es nuestra intención realizar un estudio general y exhaustivo [128]. Vamos a centrarnos, por el contrario, en un tema muy limitado: Jesús *en relación* con los samaritanos. Dada esta limitación, ¿qué intentamos decir cuando hablamos de los *samaritanos* que pudieron entrar de algún modo en contacto con Jesús? El término *samaritano* es un tanto escurridizo. Diferentes autores han definido a los samaritanos desde la perspectiva de la geografía, del origen físico y de la religión, así como mediante varias combinaciones de los tres enfoques [129].

1. *Geografía*

Se podría definir a los samaritanos predominantemente desde el punto de vista de la geografía. Los samaritanos eran quienes en el siglo I habitaban la región llamada Samaría, situada en Palestina, al norte de Judea y al sur de Galilea, en la ribera occidental del río Jordán. Su capital también era llamada originariamente Samaría, pero, en el siglo I a. C., Herodes el Grande la había reconstruido y le había dado el nombre de Sebaste en ho-

nor de César Augusto (el equivalente griego de *Augusto* es *Sebastos* [Σεβαστός]) [130]. Como veremos, un nombre más adecuado para el grupo de población definido en estos términos geográficos sería "samarianos" [131].

2. *Origen físico o composición étnica*

También se podría definir a los samaritanos predominantemente desde la perspectiva del origen físico o de la composición étnica. Los samaritanos eran los supuestos descendientes de las tribus israelitas de Efraín y Manasés (principales integrantes del reino del norte de Israel), algo mezclados a lo largo de los siglos con grupos no israelitas procedentes de los imperios asirio y helenístico. Este enfoque étnico, más que el geográfico, tiene la virtud de explicar en parte la situación que encontramos en el siglo I d. C. Porque, por entonces, la región de Samaría estaba habitada por diferentes grupos étnicos, cuyos respectivos porcentajes con respecto al total de la población nos son desconocidos [132]. Entre ellos había probablemente samaritanos (en el tercer sentido, definido en el apartado subsiguiente); judíos; otras poblaciones indígenas semíticas de la región siro-palestina, que habían sido helenizadas; descendientes de las clases gobernantes asiria, babilónica y persa, y descendientes de los conquistadores griegos de la época de Alejandro Magno. Por eso, no todo el que era geográficamente samaritano lo era étnica o religiosamente.

3. *Religión*

Asimismo cabría definir a los samaritanos predominantemente desde el punto de vista de su religión. Samaritanos eran aquellos semitas que *a*) adoraban al Dios Yahvé; *b*) que, sin embargo, a diferencia de la mayoría de los judíos, consideraban el monte Garizín (cerca de la antigua Siquén, en Samaría), en vez del monte Sión de Jerusalén, como el único lugar válido para construir un altar o templo en que ofrecer culto públicamente a Yahvé; *c*) que afirmaban que los sacerdotes oficiantes en el monte Garizín eran los sacerdotes legítimos de la ley mosaica, y no los que oficiaban en el templo de Jerusalén, y *c*) que sólo reconocían los cinco libros de Moisés (el Pentateuco) como Escritura con autoridad, excluyendo el *corpus* aún variable de los Profetas y los Escritos, que se estaba formando en la corriente principal del judaísmo y que era aceptado en ella junto con el Pentateuco. Parte del problema al que nos enfrentamos aquí es que los tres medios de definir a los samaritanos se solapan entre sí.

Teniendo en cuenta que los evangelios tienden naturalmente a ver a los samaritanos desde una perspectiva religiosa y que algunos elementos de la definición religiosa de los samaritanos se manifiestan a través del relato

sobre Jesús y la samaritana junto al pozo (en Jn 4, el texto más extenso de los evangelios referente a los samaritanos), en lo que sigue voy a utilizar la definición religiosa como la más adecuada a los propósitos de nuestra búsqueda. Otra razón para emplear la definición religiosa es que evita el error de dar por supuesto que todo el que vivía en la región de Samaría era samaritano en el sentido religioso del término. Hacia el siglo I d. C. había en Samaría un número considerable de paganos helenizados, especialmente en su capital, Sebaste (la ciudad de Samaría del AT). Esos paganos eran "samaritanos" en cuanto a la región donde vivían, no en cuanto a la religión que practicaban.

Resulta problemático ir más allá de esta mínima definición y precisar cómo era la religión samaritana en el siglo I d. C. Los escritos religiosos debidos a los mismos samaritanos son tan posteriores que las composiciones más antiguas datan de los siglos III o IV d. C. Nuestras fuentes principales para el siglo I d. C. son Josefo y (secundariamente) Lucas-Hechos y el evangelio de Juan. Pero ninguna de las dos nos ofrece una imagen objetiva de los samaritanos. Sobre todo la referencia de Josefo es hostil a ellos, en opinión de la mayor parte de los críticos, aunque cuesta dilucidar si la hostilidad hay que atribuirla al autor o a sus fuentes[133]. Paradójicamente, pues, casi se puede considerar una suerte que haya tan pocos pasajes en el NT que mencionen a los samaritanos en relación con Jesús, puesto que nuestra ignorancia del samaritanismo del siglo I nos encontraría mal pertrechados para realizar la exégesis de una importante cantidad de material evangélico sobre el tema.

C. *El problema de los orígenes históricos de los samaritanos*

Si definimos a los samaritanos desde la perspectiva religiosa antes esbozada, se hace muy difícil cualquier intento de determinar cómo y cuándo surgieron los samaritanos como un grupo distinto. En la época antigua, los samaritanos y los judíos compusieron relaciones acerca de tales orígenes, pero ninguna tradición de esas relaciones es históricamente fiable. Cometiendo un colosal anacronismo, la teología samaritana tradicional sitúa la escisión fundamental entre el samaritanismo y el judaísmo tan lejos como el siglo XI a. C., en tiempos del sacerdote Elí (activo hacia el final de la época de los jueces, según 1 Sm 1,9-4,18)[134]. Se atribuye al malvado Elí el traslado del santuario desde su verdadero lugar, el monte Garizín, cerca de Siquén, a Siló, creando así un lugar de culto ilegítimo y una clase sacerdotal ilegítima. Las raíces de todo el futuro antagonismo entre samaritanos y judíos son situadas en esta ruptura primordial con la auténtica tradición israelita, que tenía como centro el monte Garizín y como con-

servadores a los samaritanos, los descendientes directos de las tribus israelitas de Efraín y Manasés.

La versión judía de esos acontecimientos no es tan disparatada en su anacronismo, pero tampoco es exacta desde el punto de vista histórico. Estrictamente hablando, el AT nunca aplica el término "samaritano" al particular grupo religioso centrado en torno al lugar de culto del monte Garizín. En el AT, el término hebreo que los estudiosos modernos suelen traducir como "samaritanos" (*haššōmĕrōnîm*) se encuentra sólo en 2 Re 17,29, dentro de un pasaje sumamente polémico. En el v. 29, el nombre *haššōmĕrōnîm* significa simplemente "los habitantes de Samaría", de los cuales se dice que se fabricaron sus propios dioses y los colocaron en los santuarios de los "altozanos", en el reino del norte de Israel[135]. Este texto es a su vez parte de un relato más extenso y tendencioso (2 Re 17,2-41), que ha pasado por varias etapas de tradición y redacción[136]. En su estado actual, el texto narra con claridad una historia inexacta. Según esta narración, Yahvé destruyó el reino del norte de Israel por su terrible pecado de idolatría. (De hecho, Samaría [*šōmĕrôn*], la capital, fue tomada por los asirios en 722/721 a. C.). Los conquistadores enviaron Israel (nombre presumiblemente alusivo a toda o la mayor parte de la población del reino del norte) al destierro, que es visto, al parecer, como permanente. Luego llevaron a lo que había sido el reino del norte diversas poblaciones foráneas para que habitasen "las ciudades de Samaría en lugar de los hijos de Israel" (2 Re 17,24). Por ignorancia, estos nuevos grupos no adoraron a Yahvé, "el Dios del país"; entonces Yahvé envió contra ellos leones, que causaron numerosas muertes. El rey de Asiria remedió la situación haciendo regresar a uno de los sacerdotes israelitas desterrados, para que enseñara a los nuevos habitantes "el modo adecuado de dar culto al Dios del país" (2 Re 17,27). En el v. 28 se dice que el sacerdote estableció en Betel (*no* en Siquén ni en el monte Garizín), el lugar de culto que el AT suele señalar como el centro del culto idolátrico del reino del norte (*cf.* 1 Re 12-13; Am 7,10-17; Jr 48,13). El resultado –al menos según esta narración veterotestamentaria– fue que los nuevos habitantes adoptaron un politeísmo sincrético y ofrecían culto a Yahvé a la par que a los distintos dioses nacionales traídos de sus respectivos países. Quizá mirando maliciosamente de reojo al grupo religioso que llamamos los samaritanos, el redactor final de 2 Re 17 concluye su narración con el siguiente resumen: "Y esas naciones adoraban [literalmente, "temían"] a Yahvé, pero [también] servían a sus ídolos. Y sus descendientes han seguido haciendo lo mismo hasta el día de hoy" (2 Re 17,41).

Josefo corrobora y desarrolla esta polémica narración en *Ant.* 9.14.1-3 §277-291. De hecho, reelaborándola, es el primero en hacer uso de 2 Re 17 como propaganda antisamaritana. Con tal intención se esfuerza en des-

cribir a los nuevos habitantes del reino del norte como originarios de Joutos (la Kutá del AT), que Josefo sitúa en Persia; por eso los denomina "juteos" o "jutitas" (χουθαιοι en §288), nombre que luego aplica a los samaritanos (§290). Josefo realiza esta identificación mientras habla de que los ritos sincréticos han continuado entre los juteos, alias samaritanos, hasta sus mismos días. Crea así un claro vínculo entre los samaritanos de su época y los descendientes de los paganos llevados por los asirios a repoblar el antiguo reino del norte. Se comprende que las declaraciones de Josefo en las *Antigüedades,* consideradas tradicionalmente como referencias hostiles, configurasen en siglos posteriores el modo de entender a los samaritanos, puesto que sus noticias acerca de ellos constituyen la principal fuente escrita de la época del cambio de era[137].

Aunque buena como propaganda antisamaritana, esta versión de los acontecimientos deja que desear desde el punto de vista histórico. Tras detallados estudios de las fuentes literarias y de los restos arqueológicos, muchos historiadores actuales se muestran convencidos de que sólo una pequeña parte de la población del reino del norte fue desterrada por los asirios[138]. Los verdaderos objetivos de esa política habrían sido las clases superiores, principalmente en la capital de Samaría. En consecuencia, los extranjeros llevados luego al anterior reino del norte se habrían asentado probablemente en núcleos urbanos, señaladamente en la capital, donde fue impuesta una nueva clase dirigente. En la historia palestina subsiguiente eran los miembros de la clase dirigente de Samaría (mejor llamados "samarianos") los que frecuentemente entraban en conflicto con los dirigentes judíos de Jerusalén. Probablemente, la mayor parte de la población de las zonas rurales y de las pequeñas ciudades del antiguo reino del norte habría seguido estando formada por israelitas nativos. En suma, pues, 2 Re 17 no nos ofrece información directa sobre la comunidad de culto centrada en el monte Garizín que el NT llama "samaritanos".

Resulta difícil, por consiguiente, entender cómo puede un historiador pasar de 2 Re 17 y su tendenciosa descripción de la historia israelita después de la destrucción del reino del norte al surgimiento de los samaritanos como un grupo distinto algunos siglos antes de Jesús. Las fuentes nos ofrecen pocos datos fiables sobre la situación en el antiguo reino del norte durante la mayor parte de la dominación asiria, babilónica y persa de Palestina (i. e., desde los siglos VIII al IV a. C.). Lo único seguro es que no hay indicios claros de la existencia de un grupo cultual identificable con los samaritanos ni con ningún "cisma" entre ese grupo y Jerusalén. Si bien todavía son objeto de debate entre los especialistas los detalles de la reforma religiosa introducida por el rey Josías de Judá (reinante en 640-609 a. C.), parece claro que los intentos de este rey de reconciliar a los israelitas del norte con el templo de Jerusalén no entraron en conflicto con ningún

culto rival de Siquén ni con ningún grupo cultual equiparable a los samaritanos del período neotestamentario. De hecho, parece que el libro del Deuteronomio, o alguna parte de él, desempeñó un importante papel en las reformas de Josías; sin embargo, el mismo libro acabó incluido en el Pentateuco samaritano. Además, en el Deuteronomio se menciona el monte Garizín (11,29; 27,12) sin ninguna censura ni comentario despectivo; antes al contrario, en ambos pasajes se asocia al monte Garizín con el positivo rito cultual de pronunciar bendiciones, mientras que el monte Ebal, situado enfrente, es relacionado con el rito de pronunciar maldiciones. Es evidente que el supuesto "cisma" entre samaritanos y adoradores de Yahvé en el reino de Judá no se había producido todavía (si es que alguna vez tuvo lugar). Una actitud similar se observa constantemente en los profetas del sur antes, durante y después del exilio en Babilonia (*cf.*, p. ej., Isaías, Jeremías, Ezequiel, Ageo y Zacarías). En los escritos atribuidos a ellos se expresa esperanza con respecto a la restauración y unión de los reinos de Israel y Judá. Esta esperanza impugna la idea de que las tribus del norte habían sido contaminadas permanente e irrevocablemente por una religión pagana sincrética o politeísta. Tampoco encontramos en estos escritos proféticos la menor alusión a las "diez tribus" del norte de Israel, desterradas por los asirios (en contraste con la presencia de tal idea en 4 Esd 13,14, escrito al final del siglo I d. C.).

Tras la destrucción de Jerusalén y el destierro de la clase dirigente del reino de Judá por los babilonios (587/586 a. C.), y después de que a algunos de los desterrados se les permitiera volver a Jerusalén durante el subsiguiente gobierno persa (Ciro empezó a reinar en Babilonia en 539/538 a. C.), oímos hablar de los esfuerzos de Nehemías y Esdras por reconstruir las murallas y el templo de Jerusalén, así como por disolver los matrimonios mixtos entre judíos y no judíos[139]. Esos esfuerzos encuentran oposición, incluida la de miembros de la clase política que gobernaba Samaría. El relato de esta historia en los libros de Esdras y Nehemías, aparte de resultar confuso, suscita unos problemas cronológicos insolubles. Baste decir que no hay claros indicios de que la oposición a la que ambos profetas se enfrentaron varias veces en el siglo V (o posiblemente también en el IV) antes de nuestra era procediera sobre todo de un grupo religioso específico centrado en torno al monte Garizín y conocido por el nombre de samaritanos[140]. Ciertamente, los cristianos y los judíos de tiempos posteriores leyeron y contaron esta historia atribuyendo a los samaritanos el papel de principal fuente de oposición (así, p. ej., Josefo en *Ant.* 11.2.1-2 §19-20 y 11.4.3-9 §84-119). Pero en el Tercer Isaías, Ageo, Zacarías, Nehemías y Esdras, historiadores modernos distinguen trazas de duros enfrentamientos entre varios grupos judíos del sur, señaladamente entre los que habían regresado del exilio babilónico y los que habían permanecido en

Judá. A estas peleas se añadían las fricciones entre los dirigentes judíos de Jerusalén y los dirigentes locales de Samaría, quienes actuaban como agentes de sus señores persas. Pero lo destacable es que el grupo que el NT llama samaritanos está totalmente ausente de la narración veterotestamentaria de tales disputas.

Algunos investigadores creen que algo de luz arroja sobre los samaritanos del nebuloso período persa un papiro del siglo V a. C. procedente de la colonia judía de Elefantina, en Egipto. Con el fin de pedir ayuda para la reconstrucción de su templo, que había sido destruido, esos judíos egipcios enviaron cartas a Bagoas, el gobernador de Judea –y por tanto agente del Imperio persa–, y a Delaías y Selemías, hijos de Sanbalat, el gobernador de Samaría y también agente imperial. Lejos de indicar que ya se había producido un "cisma" entre judíos y samaritanos, esta correspondencia no nos dice nada sobre los samaritanos entendidos en un sentido religioso. Como señala R. J. Coggins, la ciudad de Samaría, a la que la carta está dirigida (al igual que a Jerusalén), funcionaba como centro de poder político local, pero nunca fue el centro de la religión samaritana ni de su clase sacerdotal. Lo era el monte Garizín, cerca de Siquén [141].

También son menos que ilustrativas las noticias de Josefo sobre el origen del templo samaritano al final del período persa y de las relaciones de los sacerdotes samaritanos y judíos con Alejandro Magno [142]. Se trata de relatos tan cargados de elementos legendarios que los historiadores están divididos respecto a qué se puede salvar como históricamente fiable, si es que hay algo que lo sea [143]. Algunos autores conjeturan que, cuando Alejandro destruyó la ciudad de Samaría por una rebelión contra él, sus habitantes huyeron en gran número a Siquén, que de hecho fue reconstruida hacia el año 331 a. C. [144]. Esto podría haber determinado que Siquén se convirtiera en un centro de la emergente religión samaritana. Pero debemos admitir que, en este punto, nos encontramos más bien en el terreno de la especulación. Quizá la mejor lección que cabe sacar de todos estos desalentadores intentos de esbozar los orígenes del samaritanismo es que hay que distinguir con todo cuidado y constancia entre "samarianos", los habitantes y dirigentes de la ciudad y el territorio conocidos como Samaría, y "samaritanos", los adeptos de un grupo religioso israelita centrado en torno al monte Garizín/Siquén. Mantenida esta distinción, un examen de los indicios disponibles no hace sino revelar nuestra ignorancia sobre los orígenes de la religión samaritana antes del período helenístico.

Con tanta falta de datos seguros, no es sorprendente que los estudiosos no se pongan de acuerdo sobre cuándo o cómo llegaron a construir los samaritanos su templo en el monte Garizín. Algunos autores (como Abram Spiro y Bo Reicke) datan esa construcción hacia el final del perío-

do persa, en *ca.* 388 a. C.[145]. Otros prefieren una fecha posterior del siglo IV, poco después del comienzo del período helenístico, inaugurado por Alejandro Magno[146]. Tampoco se conoce aún el lugar exacto del templo samaritano en el monte Garizín, a pesar de los esfuerzos de los arqueólogos, y algunos estudiosos opinan que ese templo tenía unas dimensiones mucho más modestas de lo que las referencias de Josefo podrían llevarnos a suponer. Conviene recordar que las tradiciones samaritanas hacen hincapié en la santidad del monte Garizín y del altar que, supuestamente, mandó construir allí Moisés, y no del edificio en sí de ningún templo. Esto contrasta con las tradiciones judías veterotestamentarias y posteriores que ponían el acento en el templo construido en el monte Sión[147].

Es interesante señalar que, en concordancia con lo anterior, no se menciona ningún templo samaritano en el primer texto judío (y deuterocanónico) que alude claramente a los samaritanos (aunque no con este nombre). Se trata de Eclo 50,25-26, un texto muy discutido, que forma parte del libro del Eclesiástico (si prescindimos del cap. 51, problemático desde el punto de vista crítico-textual). En Eclo 50,25-26, según el texto hebreo conservado en el manuscrito B, leemos un pareado en forma de proverbio numérico[148]: "Hay dos naciones [*gôyîm*] que mi alma detesta, y una tercera no es [siquiera] un pueblo [*'am*]: los que habitan en Seír [= Edom] y Filistea, y la nación estúpida [*gôy nābāl*] que vive en Siquén"[149].

El texto hebreo presenta varios problemas filológicos. Por ejemplo, ¿es lícito exprimir el adjetivo *nābāl* ("estúpido") hasta entenderlo como la grave designación de alguien que se rebela contra Dios o niega la existencia y el poder del Dios verdadero, convirtiéndolo así en la declaración implícita de que los samaritanos, con su utilización de un santuario rival, rechazaban al verdadero Dios de Israel? En cualquier caso, situando a los habitantes de Siquén en la misma categoría básica que los edomitas y los filisteos, tradicionales enemigos de Israel, Eclo 50,25-26 aparentemente intenta rechazar toda pretensión de los samaritanos de ser parte de Israel, el pueblo de Dios. Quizá el autor del Eclesiástico, Ben Sirá, comparte la idea del redactor final de 2 Re 17, quien, como hemos visto, da a entender que los samaritanos son una raza mixta y practican una religión politeísta. Como hemos visto también, Josefo está completamente de acuerdo con esta tendencia, que él subraya llamando a los samaritanos "juteos" (i. e., habitantes de la región de Joutos, la Kutá del NT), una de las poblaciones que, tras la caída del reino del norte, fueron llevadas a ese territorio de Israel por el rey de Asiria (*cf.* 2 Re 17,24)[150].

Las noticias confusas sobre los samaritanos y su postura religiosa continúan produciéndose durante el período asmoneo y posteriormente. Por ejemplo, en 2 Mac 6,2 (*cf.* 5,23) se dice que, bajo la presión de la política

helenizante del monarca seléucida Antíoco IV (175-164 a. C.), los samaritanos aceptaron la influencia helenística en su santuario poniéndole el nombre de Zeus Xenio (Zeus amigo de los extranjeros) [151]. El texto no dice explícitamente que los samaritanos tomasen la iniciativa de solicitar esa denominación para su templo. Sin que ello suponga sorpresa, Josefo ofrece una versión de los hechos más hostil: como los samaritanos negaban cualquier afinidad y semejanza con los judíos, pidieron espontáneamente al rey Antíoco IV que les permitiese poner a su templo, hasta entonces innominado, el nombre de Zeus Helenio (Zeus griego). El hecho histórico podría ser simplemente que los samaritanos, sintiéndose en una posición peligrosa, no resistiesen a la política helenizante de Antíoco con el mismo celo que Judas Macabeo y sus seguidores. En todo caso, tras el triunfo de los asmoneos sobre los seléucidas, las relaciones entre judíos y samaritanos fueron de mal en peor. Los gobernantes asmoneos extendieron sus dominios con la inclusión de Samaría, pero, a diferencia de las poblaciones de otros lugares (v. gr., Idumea), los samaritanos no quisieron integrarse en el judaísmo de Jerusalén. El deterioro de las relaciones alcanzó un punto culminante durante el reinado del monarca y sumo sacerdote asmoneo Juan Hircano, quien destruyó el santuario samaritano del monte Garizín en 128 a. C. y la ciudad de Siquén en *ca.* 107 a. C. [152]. A partir de entonces, las relaciones entre judíos y samaritanos fueron extremadamente tensas, si bien las vicisitudes de la historia hicieron que ambos grupos estuvieran a veces en mejores términos.

Viendo el oscuro y sinuoso discurrir de esas relaciones, debemos aprender al menos a evitar ciertas declaraciones ligeras que suelen encontrarse no sólo en obras de carácter popular, sino también en trabajos eruditos. Por ejemplo, los autores suelen debatir sobre si realmente aconteció el "cisma" entre los samaritanos y el judaísmo. Los comentaristas más cautos rechazan acertadamente la idea de que se produjo una sola escisión en un solo momento. Prefieren hablar de una separación gradual o de una serie de rupturas entremezcladas con acercamientos esporádicos y temporales. Pero hay que preguntarse si el mismo concepto de "cisma" es apropiado aquí. "Cisma" presupone alguna unidad o unión original. Si estamos hablando de samaritanos y *judíos,* debemos preguntarnos en qué sentido pudieron estar unidos ambos grupos. Esta pregunta, a su vez, nos devuelve a nuestro inicial problema de la terminología y las definiciones. Los "judíos" ('Ιουδαιοι en griego, *yĕhûdîm* en hebreo, *yĕhûdā'în* en arameo) traen su nombre de la tribu de Judá y del territorio llamado Judea ('Ιουδαία en griego, *yĕhûdâ* en hebreo, *yĕhûd* en arameo) durante los períodos helenístico y romano [153]. Después de haber sido desterrados a Babilonia en el siglo VI a. C., una parte de los "judíos" volvieron del exilio a su Palestina natal, muchos con la intención específica de reconstruir el templo de Je-

rusalén en el monte Sión. Allí se encontraron con gente de Judea que no había sido forzada a ir al destierro, y la relación entre ambos grupos no siempre fue óptima [154]. Si se entiende la expresión "judíos palestinos" como designación de la comunidad étnica, geográfica y religiosa resultante de los acontecimientos y la relación a la que acabamos de aludir, y si se considera que las creencias y prácticas religiosas propias de esa comunidad constituyen el "judaísmo palestino", entonces los samaritanos, descendientes en cierto modo de diversas tribus del norte de Israel (quizá más de Efraín y Manasés) y centrados religiosamente en el santuario del monte Garizín, no pertenecieron nunca al grupo de los judíos palestinos ni practicaron jamás la religión de éstos, que llamamos judaísmo. En concordancia con tal situación histórica, los samaritanos se llaman a sí mismos en sus principales obras religiosas "Israel", no "judíos" [155].

Quizá la mejor manera de representarnos la situación durante la época del cambio sería, pues, concibiendo el samaritanismo y el judaísmo como formas adoptadas entonces por la antigua religión de Israel, una religión palestina que creía en el Dios Yahvé y lo adoraba como único Dios de Israel, conforme a las prescripciones contenidas en los cinco libros de Moisés. A lo largo de los siglos, esta religión había desarrollado prácticas distintivas, como la circuncisión de los niños, la prohibición de comer cerdo, la observancia del séptimo día de la semana como día de descanso, un énfasis en la necesidad de tener un santuario central, y la celebración anual de fiestas especiales de peregrinación a ese santuario (p. ej. la Pascua, Pentecostés, los Tabernáculos). Esta religión nuclear de Israel experimentó múltiples traumas, transformaciones y evoluciones como consecuencia de los ataques e influencias de los Imperios asirio, babilónico y helenístico.

Durante los siglos inmediatamente anteriores al cambio de era –aunque en diferentes momentos y de diferentes modos–, el samaritanismo y el judaísmo surgieron del crisol de todos esos avatares históricos como las dos expresiones principales de la antigua religión de Israel, el antiguo culto de Yahvé. Ninguna de las dos religiones procedía inmediatamente de la otra, ni ninguna se escindió de la otra [156]. No hubo un único momento claro de cisma [157]. De hecho, no sólo no hubo tal momento, sino que realmente no hubo cisma alguno. Esto ayuda a explicar la extraña simbiosis entre ambas formas nuevas de la antigua religión israelita, que a veces estaban en feroz oposición entre sí y a veces en precario acercamiento [158].

Es en esta situación nebulosa y fluctuante del siglo I d. C. donde debemos situar los textos evangélicos que hablan de la relación de Jesús con los samaritanos. Antes de empezar a examinarla conviene, por tanto, poner de relieve una cuestión. Por lo que hemos visto, podemos ya excluir una presentación popular de la religión samaritana en el siglo I d. C.: la

que la describe como un tipo de politeísmo sincrético combinado con elementos judíos. Lejos de ser politeístas en la práctica o en la fe, los samaritanos tendían a representar una corriente bastante conservadora de la religión israelita; por ejemplo, guardaban el precepto sabático con más rigor que muchos judíos y también destacaban por su temor a las innovaciones religiosas, característica esta última que podría explicar en parte su limitación del canon de los libros sagrados al Pentateuco. En cuanto al sincretismo, cuando el historiador de las religiones estudia objetivamente las creencias de los samaritanos, no las encuentra más sincréticas que las de los judíos de entonces o de los cristianos posteriores, dentro del mundo mediterráneo oriental.

D. *Los problemas de los textos evangélicos*

Los evangelios canónicos contienen relativamente poco material sobre Jesús y los samaritanos, pero los textos que ofrecen al respecto concuerdan básicamente con lo que sabemos por fuentes ajenas al NT. Hay que reconocer, sin embargo, que los pasajes relativos a los samaritanos no añaden nada esencialmente nuevo a nuestro conocimiento de este grupo. Además, como indican muchos estudios exegéticos, las referencias a los samaritanos quizá nos digan más sobre la situación de la Iglesia primitiva durante la continuación de su misión en Palestina que sobre el Jesús histórico[159]. El mejor modo de saber si alguna de esas referencias nos da a conocer algo sobre la relación de Jesús con los samaritanos es proceder a un rápido examen del respectivo evangelio o fuente evangélica[160]:

1. "Samaría" y "samaritano" no aparecen nunca en Marcos ni en Q, las dos fuentes principales de material evangélico. Esto ya es en sí un primer indicio de que la relación de Jesús con los samaritanos no era muy intensa, idea que encuentra confirmación indirecta en Mateo.

2. El evangelio de Mateo sólo se refiere a los samaritanos en la orden negativa que Jesús da a los Doce al comienzo del discurso misionero (Mt 10,5b-6): "No vayáis a los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos [εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε]; id más bien a las ovejas descarriadas de la casa de Israel". Aunque no se puede probar de forma concluyente que este dicho sea un producto de la Iglesia primitiva –posiblemente creado por judíos cristianos muy conservadores opuestos a una misión más amplia que incluyese a los samaritanos y los gentiles–, cualquier intento de situar en el Jesús histórico el origen de estas palabras tropieza con diversas dificultades.

a) En su estado actual, el discurso misionero de Mateo (10,4-42) es una creación del mismo evangelista, que ha combinado los discursos mi-

sioneros de Marcos y Q. (Esta afirmación, generalmente aceptada en exégesis neotestamentaria, se demuestra fácilmente comparando los discursos misioneros de Mc 6,7-11; Mt 10,5-42; Lc 9,3-5, y Lc 10,2-12[161].) Pero la prohibición de una misión dirigida a los gentiles y a los samaritanos que se encuentra en Mt 10,5b-6 no tiene paralelo en las formas marcana y Q del discurso misionero. Obviamente, pues, el mismo Mateo decidió insertar la prohibición en los discursos misioneros que él había heredado y combinado. Por consiguiente, la prohibición de entrar en ciudad samaritana hay que atribuirla a la creatividad redaccional de Mateo o bien a su tradición especial M.

b) Un argumento a favor de la idea de que la prohibición es una creación puramente mateana se puede construir tomando como base un dicho paralelo que se encuentra más adelante en el evangelio. Mateo inserta una frase negativa similar en su versión reelaborada del relato sobre la mujer sirofenicia que ruega a Jesús que exorcice a su hija (Mc 7,24-30). (Para ser exactos: la mujer sirofenicia del relato marcano deviene cananea en la versión de Mateo [15,21-28].) Sólo en la forma mateana de la perícopa (en 15,25) dice Jesús de sí mismo una frase que recuerda su orden a los Doce en Mt 10,6: "He sido enviado sólo a las ovejas descarriadas de la casa de Israel". Puesto que Mt 15,24 no es solamente una inserción del evangelista en el relato marcano, sino también un evidente producto de la actividad creadora de Mateo al redactar esta perícopa de Marcos, surge la sospecha de que lo mismo ocurra con la inserción de Mt 10,5b-6 en las tradiciones marcana y Q del discurso misionero. Sin embargo, el caso se halla lejos estar aclarado. La expresión "a los gentiles" (εἰς ὁδὸν ἐθνῶν) no aparece más que aquí a lo largo del NT, y "ciudad de samaritanos" (πόλιν Σαμαριτῶν) sólo se encuentra en este texto a lo largo de Mateo. Por eso, la presencia de una tradición M que Mateo hubiera redactado para sus propios fines entra dentro de lo posible, y algunos dirían de lo probable[162].

c) En todo caso, al menos el dicho de Mt 15,24 debería ser considerado no histórico en su contexto actual, puesto que ya hemos juzgado por otras razones que el subyacente relato marcano sobre la mujer sirofenicia no se remonta al Jesús histórico. Esto mismo tendría que suceder *a fortiori* con la adición redaccional de Mateo al relato[163].

Aunque estas consideraciones no prueban sin lugar a dudas que Mt 10,5b-6 sea una creación de la Iglesia primitiva, hacen que tenga que cargar con el peso de la prueba quien afirme que esta instrucción misionera procede del Jesús histórico. En mi opinión, lo más probable es que el dicho tenga origen en un grupo de la primera generación cristiana que se opusiera a extender la proclamación del Evangelio más allá del judaísmo. Pero aquí hay que señalar una importante paradoja. Aunque el dicho de

Mt 5b-6 posiblemente no sea "auténtico" en cuanto a la procedencia del Jesús histórico, podría serlo en un sentido más amplio. Si dejamos a un lado la cuestión de las intenciones de su creador o creadores, el dicho parece reflejar con exactitud algo que sucedía realmente durante el ministerio público: ni Jesús ni sus discípulos más próximos tenían intención de poner en práctica una misión formal, dirigida a los samaritanos *como grupo,* como la que dirigían a los judíos en Galilea y Judea. Debemos tener en cuenta, además, el significativo punto de vista implícito en Mt 5b-6: los samaritanos no son gentiles, pero tampoco pertenecen a "la casa de Israel"; ni quisiera son identificables con los israelitas considerados "perdidos". Así pues, aunque probablemente creado por judíos cristianos de la primera generación de la Iglesia, el dicho de Mt 10,5b-6 refleja bien la condición ambigua y marginal de los samaritanos a ojos tanto de cristianos como de judíos en el siglo I d. C.

El hecho de que Jesús no emprendiese una misión formal dirigida a los samaritanos como grupo no excluye, empero, la posibilidad de encuentros esporádicos con samaritanos ni de referencias a ellos, que es precisamente lo que encontramos en los evangelios de Lucas y Juan. Sin embargo, aunque hablan más ampliamente de la relación de Jesús con los samaritanos, Lucas y Juan son sospechosos como fuentes en lo tocante a esta cuestión. De todos los autores del NT, sólo Lucas (explícitamente) y Juan (implícitamente) aluden a cristianos que predican el Evangelio a samaritanos en los primeros días de la Iglesia (véase Hch 1,8; 8,1.5-25; 15,3; *cf.* Jn 4,35-38). La posibilidad de que parte de la historia cristiana sea retrotraída al ministerio de Jesús es, pues, bastante real.

3. Lucas menciona a samaritanos tanto en relatos sobre Jesús como en frases de Jesús[164]:

a) Entre ese material narrativo figura la curación de los diez leprosos (Lc 17,11-19). En la segunda parte del relato, el único de los beneficiarios de la curación que vuelve al lado de Jesús para expresarle su agradecimiento resulta ser samaritano (v. 16b). En el tomo II de *Un judío marginal,* ya señalé cómo el contraste entre el único samaritano agradecido y la actitud despreocupada de los otros nueve (presumiblemente, judíos) podría prefigurar el relato lucano de la propagación del Evangelio cristiano tal como es narrada en los Hechos de los Apóstoles: la persecución de los cristianos en Jerusalén produce el inicio de una misión en Samaría (8,2-25)[165]. La esquemática visión lucana de muchos judíos que rechazan el Evangelio mientras que al menos algunos habitantes de Samaría lo aceptan podría estar prefigurada en la distinción efectuada por Lucas en el relato los diez leprosos: sólo el samaritano tiene fe (πίστις), y sólo el samaritano, aparte de ser curado físicamente (ἰάθη, como los otros nueve), es

salvado espiritualmente (en el pleno sentido simbólico de σέσωκέν, en el v. 19). Aunque me parece que el relato sobre los diez leprosos representa una tradición L más que una pura creación lucana y que tal tradición L no es una simple reelaboración de la curación de los diez leprosos referida en Mc 1,40-45, no creo que, dadas las muchas preocupaciones cristianas y específicamente lucanas presentes en Lc 17,11-19, quepa relacionar confiadamente los detalles del relato con el ministerio del Jesús histórico. Por eso no quiero subrayar como histórica la presencia de un leproso *samaritano* en este relato. No se trata de que se pueda afirmar con seguridad que el dato procede de la Iglesia primitiva; es simplemente que en este caso, como en tantos otros, nos encontramos en la frustrante situación de no poder emitir otro juicio que el de *non liquet* (no está claro).

b) El otro relato lucano se inicia con una referencia al comienzo del gran viaje de Jesús a Jerusalén, viaje que en el evangelio de Lucas se extiende desde el cap. 9 hasta el 19 y que por lo mismo constituye una de sus partes principales[166]. Casi tan pronto como Jesús emprende ese decisivo viaje, se nos dice (9,52-53) que trata de entrar en una aldea de samaritanos, pero que ellos se niegan a recibirlo "porque se dirigía a Jerusalén [para la pascua]". Como mínimo, en este versículo hay un eco de la rivalidad entre los santuarios del monte Garizín y del monte Sión, cada uno centro de atracción de peregrinos en la pascua. Los discípulos Santiago y Juan reaccionan airadamente ante el rechazo y, con oficiosidad, le hacen esta proposición brutal: "Señor, ¿quieres que mandemos que baje fuego del cielo y los consuma?". Jesús reacciona no contra la aldea poco hospitalaria, sino contra sus vengativos discípulos, a los que reprende severamente. Luego resuelve pragmáticamente el problema marchando hacia otra aldea (vv. 55-56). (No se dice si esta otra aldea está habitada por samaritanos en el sentido religioso; el conocimiento que muestra Lucas de la geografía palestina en esta parte de su evangelio deja bastante que desear.)

En sí, este relato no tiene nada de improbable: vemos a los temperamentales "hijos del trueno" (como son designados Santiago y Juan en Mc 3,17, aunque no en Lucas) chocando con el misericordioso Jesús. Al menos, la coherencia apoya la historicidad del incidente, y varios comentaristas creen descubrir un sustrato prelucano bajo la redacción de Lucas[167]. Sin embargo, suscita dudas la presencia y función de este relato en un momento de gran importancia redaccional dentro del conjunto de la composición lucana. Nos encontramos en el solemne comienzo del gran viaje, y en los vv. 51-52 resuenan diversidad de alusiones veterotestamentarias y temas clave lucanos: "Sucedió que, llegado el tiempo de su partida de este mundo, Jesús tomó la decisión de ir a Jerusalén. Entonces envió por delante unos mensajeros, que fueron a una aldea de samaritanos..."[168]. Tam-

bién conviene recordar que Lucas construye aquí sobre una estructura marcana, y que en Marcos, como en Mateo, este viaje final parece transcurrir por Perea, para luego cruzar el Jordán y, desde Jericó, subir a Jerusalén: una ruta seguida habitualmente por los peregrinos judíos que deseaban evitar la hostilidad de los samaritanos[169]. Ciertamente, siempre cabe la posibilidad de que el incidente narrado en Lc 9,52-56 sucediese realmente en otro viaje hacia o desde Jerusalén (como, p. ej., el episodio de Jn 4)[170]. Pero, una vez más, serias dudas sobre creación redaccional nos llevan a pronunciar un juicio de *non liquet* con respecto a 9,51-55.

c) La más famosa referencia lucana de este tipo se encuentra en la parábola del buen samaritano (10,30-37). Aquí nos encontramos con el problema, mucho más arduo, de tener que decidir si una parábola suelta que carece de testimonio múltiple de fuentes se remonta al Jesús histórico o es un producto de la Iglesia primitiva (problema al que tendremos que volver en un posterior capítulo). Algunos críticos, como Gerhard Sellin, opinan que el propio Lucas creó la parábola del buen samaritano junto con el diálogo entre Jesús y el maestro de la ley que la enmarca[171]. Si Sellin está en lo cierto, entonces no es lícito emplear la parábola para entender los puntos de vista del Jesús histórico. Pero la opinión de Sellin depende de una serie de juicios sobre realidades diversas –desde la estructura y clasificación de diferentes formas de parábolas hasta las ideas teológicas de Lucas sobre la ley mosaica– que, cuando menos, pueden ser objeto de debate. Junto con muchos otros críticos considero más probable que, aunque la parábola del buen samaritano muestra el estilo redaccional y la teología del evangelista en su forma final y ubicación, no es simplemente una creación de Lucas, sino que se remonta a su tradición especial L[172]. El diálogo introductorio entre un maestro de la ley y Jesús sobre los dos mandamientos del amor (Lc 10,25-29) parece ser la reelaboración lucana de una parábola que se encuentra también en Mc 12,28-34 || Mt 22,34-40. No hay acuerdo entre los especialistas sobre qué fuente específica utiliza aquí Lucas (¿Marcos? ¿L?). Ahora bien, la necesidad del evangelista de adaptar una tradición preexistente para convertirla en una introducción adecuada para la parábola del buen samaritano, más el hecho de que, sin embargo, la introducción no concuerde del todo con lo que está destinada a introducir, probablemente indica que la misma parábola es una tradición anterior que Lucas ha reelaborado con vistas a su proyecto teológico y literario general. Más difícil es determinar si la palabra se remonta al Jesús histórico; ciertamente apoyan tal idea la piedad y los sentimientos cristianos, pero no argumentos críticos sólidos[173].

Aun cuando admitamos que la sustancia de la parábola tiene su origen en el ministerio público de Jesús, ¿qué es exactamente lo que nos dice acerca del Jesús y los samaritanos históricos? En esta parábola, Jesús se sirve de

un samaritano en su estrategia habitual de trastrocar las expectativas de unos oyentes satisfechos de sí mismos: un pobre hombre herido (presumiblemente, un judío procedente de Jerusalén, quizá de rendir culto a Dios en el templo) recibe ayuda no de un sacerdote judío o un levita (ministros del templo de Jerusalén), sino de una persona perteneciente a un grupo tenido en menos, el de los samaritanos (que, por definición, rechazan el templo de Jerusalén). En el contexto lucano, la parábola ayuda a redefinir (o, mejor, rechaza la necesidad de definir) quién es nuestro prójimo (10,29). Implícitamente, nos dice que nuestro "prójimo", al que el Levítico nos manda amar (Lv 19,18), es no sólo quien pertenece a nuestra misma comunidad étnica o religiosa, sino cualquier ser humano necesitado de ayuda[174]. Explícitamente, en cambio, la parábola no concluye con una definición de quién es nuestro prójimo, sino con la orden de que nos comportemos como prójimo de todo aquel que se encuentre en necesidad. De cualquier modo, la parábola del buen samaritano es una llamada a mostrar misericordia y compasión con todos los miembros de la comunidad humana que sufren, sin reparar en barreras religiosas o étnicas. La implicación es que Jesús deploraba las relaciones hostiles entre los judíos y los samaritanos de su tiempo (idea apoyada por la anécdota de Lc 9,52-56), aunque éste no es el significado principal de la parábola. Ahora bien, debemos reconocer que, cierto o no, todo esto no nos lleva muy lejos. Lo que sacamos en limpio es el modesto dato de que, aunque no emprendió una misión formal dirigida a los samaritanos, Jesús los miraba con benevolencia[175].

4. En Juan, al igual que en Lucas, hay un relato sobre la relación de Jesús con los samaritanos y un dicho alusivo a éstos.

a) El relato corresponde al famoso encuentro de Jesús con la samaritana junto al pozo (Jn 4,4-42). Aquí nos hallamos ante el problema, a gran escala, de la relación entre tradición, redacción y posible núcleo histórico. Ningún estudioso con sentido crítico negaría que, en su estado actual, Jn 4,4-42 refleja la teología de Juan y el modo que este evangelista tiene de estructurar un relato para ponerlo al servicio de esa teología. En la perícopa se perciben las preocupaciones teológicas características de Juan y un vocabulario típicamente joánico[176]. Destaca especialmente, en su función estructuradora del conjunto del relato, lo que podríamos llamar una "cristología del encuentro". Como en otros pasajes del cuarto evangelio (la captación de los primeros discípulos, en 1,35-51; la curación de un ciego de nacimiento que, gradualmente, llega a ver quién es realmente Jesús, en 9,1-39), una persona (o un grupo) que no tiene conocimiento previo de Jesús "se tropieza" con él, trata de entender y expresar quién es Jesús y recita una serie de títulos o descripciones, por lo general siguiendo un cuidadoso orden ascendente de importancia. Esto es ciertamente lo que sucede con la samaritana, a quien, en un viaje espiritual, lleva Jesús desde la

referencia inicial un tanto hostil a él, "tú, un judío" (4,8), pasando por descripciones como κύριος ("señor", en 4,11.15), una pregunta irónica sobre si él es más grande que el patriarca Jacob (4,12) y una afirmación de que Jesús es un profeta (4,19), hasta la culminación del *crescendo* en el reconocimiento ante otros samaritanos de que ese judío podría ser el Mesías esperado (4,25 + 29). Después de conocer directamente a Jesús, los samaritanos ponen fin a este ensayo cristológico narrativo con la aclamación coral "éste es verdaderamente el Salvador del mundo" (v. 42). Además, muy oportunamente, durante un intermedio en la acción, Jesús parece referirse proféticamente a la futura misión de la Iglesia primitiva entre los samaritanos (vv. 31-38; *cf.* Hch 8)[177].

Todo lo anterior recomienda pensárselo bien antes de afirmar que a esta espléndida composición teológica, que prefigura la misión cristiana dirigida a los samaritanos, subyace un determinado suceso de la vida del Jesús histórico. Pero esté o no tal suceso en la base de este relato, lo importante de Jn 4 es que constituye el pasaje más explícito y mejor informado de todo el NT sobre los samaritanos. Por ejemplo, existe realmente un pozo al pie del monte Garizín. El evangelista ofrece probablemente un dato cierto al señalar que los judíos y los samaritanos no utilizaban los mismos utensilios (v. 9, con una referencia indirecta a las reglas de pureza)[178]. El relato también se atiene a la realidad al dar a entender que era sumamente inusitado que un hombre judío hablase con una mujer samaritana (lo cual constituye una posible alusión a recelos sobre el estado de impureza ritual de las samaritanas y su moral laxa)[179]. Más importante todavía es que en este relato se encuentra la única referencia explícita del NT a la rivalidad entre el culto samaritano en el monte Garizín (aunque el nombre no es mencionado) y la veneración de los judíos por Jerusalén y su templo (v. 20)[180]. Pese a todo el supuesto antijudaísmo del evangelio de Juan, es en este relato donde Jesús es identificado más directamente como "un judío" –estableciendo un contraste entre el judaísmo y otro culto monoteísta semita de Palestina– y donde él sostiene claramente que los judíos, al contrario que los samaritanos, utilizan el lugar adecuado para adorar pública, comunitariamente a Dios ("nosotros [los judíos] sabemos lo que adoramos", v. 22). De hecho, Jesús resume su perspectiva judía de las cosas frente a la samaritana en la frase lapidaria "la salvación viene de los judíos". No parece que esto sea una pura creación redaccional del evangelista que se distingue por su polémica contra "los judíos". Además, que la samaritana espere la venida de un Mesías profeta, maestro o portador de revelación (v. 25) confirma para el siglo I lo que sabemos por fuentes samaritanas posteriores: los samaritanos esperaban una figura escatológica llamada el Taheb. No era de naturaleza divídica, real, sino más bien un profeta-maestro-revelador al modo de Moisés (*cf.* Dt 18,15.18)[181]. En

suma, como muchos otros relatos del cuarto evangelio, Jn 4 parece contener tradición judeocristiana primitiva bien informada sobre la situación en la Palestina del siglo I. Se remonte o no parte de este material al Jesús histórico, Jn 4 representa un enriquecimiento o confirmación de nuestro fragmentario conocimiento de los samaritanos en el siglo I d. C.[182].

b) Por último, en Jn 8,48 tenemos un dicho que contiene la palabra "samaritano". Pero, en este caso, no es pronunciado por Jesús, sino por sus adversarios. De hecho, se trata de una injuria que lanzan contra Jesús en medio de un acalorado intercambio de invectivas: "Con razón decimos nosotros que eres samaritano y estás poseído por un demonio". Esta injuria podría referirse a los orígenes supuestamente ilegítimos de los samaritanos (y así, de modo indirecto, al supuestamente ilegítimo nacimiento de Jesús)[183] o, lo que es más probable, a los supuestos poderes mágicos de los samaritanos (como Simón el Mago y Dositeo), atribuidos en este dicho a su asociación con agentes demoníacos. James D. Purvis explica ingeniosamente esta cuestión situándola en el contexto más amplio de la polémica que se viene desarrollando en el cap. 8[184]. Opina que la doble acusación que dirigen contra Jesús sus adversarios apunta hacia atrás a 1) la acusación de Jesús de que los judíos no son "de Dios" (8,47), ni hijos de Abrahán (8,39-40), acusación que refleja la que los *samaritanos* lanzarían contra los judíos, y 2) la declaración de Jesús de ser de origen celestial o divino ("de arriba") y, por tanto, "no de este mundo" (8,23), palabras a las que sus adversarios dan la vuelta para convertirlas en la acusación de estar poseído por un *demonio*. Es revelador que, en el v. 49, el Jesús joánico considere suficiente responder a la doble injuria de sus adversarios con una sola negación: "No estoy poseído por un demonio". Claramente, pues, en la mente del evangelista, la acusación de ser samaritano y la de estar poseído por un demonio son dos modos distintos de expresar una misma idea insultante. Cualquiera que sea el grado de historicidad de la discusión de Jn 8 –buena parte de la cual refleja la polémica entre la comunidad de Juan y los judíos o judeocristianos de finales del siglo I[185]–, el dicho de 8,48 manifiesta el desprecio que los judíos observantes sentían hacia los samaritanos.

Después de todo lo visto, debemos admitir que no nos quedan muchos datos sólidos sobre la relación del Jesús histórico con los samaritanos ni sobre su concepto de ellos[186]. Como mucho, en las tradiciones lucana y joánica hay un testimonio múltiple de que Jesús no compartía las ideas judías típicas de la época en lo concerniente a los samaritanos, a los que trataba con benevolencia aun cuando esa actitud no era correspondida. Además, Lucas y Juan sugieren que Jesús tuvo encuentros, aunque pasajeros, con samaritanos particulares. Pero ya sea mediante declaración explícita o silencio revelador, todos los evangelios coinciden en que no hubo misión programática dirigida a los samaritanos en vida de Jesús.

III. Los escribas

Para no ocultar nada desde el principio, empiezo esta sección reconociendo una simple verdad: la única razón por la que los escribas judíos son estudiados en este capítulo es la necesidad de corregir ideas erróneas acerca de ellos [187]. En realidad, no habría que tratar sobre los escribas en un capítulo o un libro sobre la relación de Jesús con diferentes grupos religiosos judíos, porque los escribas, *en su calidad de tales,* no constituían un grupo religioso dentro del judaísmo palestino en tiempos de Jesús ni estaban integrados corporativamente dentro de grupo religioso alguno. Sin embargo, la concepción popular de los escribas es precisamente la contraria, y procede de la descripción que se hace de ellos en los sinópticos y, en menor grado, en la literatura rabínica posterior. Al leer los sinópticos, es frecuente sacar la impresión de que los escribas, por definición, eran un grupo unido de personas que habían estudiado de manera formal y profunda la ley mosaica [188]; que por lo mismo eran reconocidos expertos en cuestiones religiosas, morales y legales, y que, en consecuencia, ejercían una gran influencia social y poder político, sobre todo por medio de representantes suyos que se sentaban junto con los jefes de los sacerdotes y los ancianos laicos en el sanedrín de Jerusalén. En su forma más extrema, este enfoque da por supuesto que todos los escribas eran hombres versados en la Torá (lo que es tanto como decir sabios, rabinos o sofistas) y que todos los versados en la Torá eran escribas. Curiosamente, se suele pasar por alto la función básica del escriba: la escritura y copia de documentos.

Tal imagen es absolutamente simplista, sobre todo porque no tiene en cuenta que, en el mundo mediterráneo antiguo, la palabra "escriba" tenía una amplia gama de significados. Era una designación que se aplicaba a personas situadas en muy diversos niveles de la escala social, educacional y política. Su significado podía variar según la época y el lugar, pero, como apunta Anthony Saldarini, el equivalente de ese ambiguo título en la sociedad de hoy sería "secretario" [189]. Tal nombre se puede aplicar, por ejemplo, a quien toma notas en las reuniones de una empresa y luego las teclea en el ordenador; a una persona de confianza, bien pagada, que asiste al presidente del consejo de administración de la misma empresa; a un importante miembro de ese consejo; a un funcionario de categoría media de la administración local; a un jefe de departamento, que puede tener la categoría de ministro, o, en el caso de los Estados Unidos, a quien desempeña las funciones de ministro de Asuntos Exteriores y es cuarto en la línea de sucesión del presidente. Al igual que no se puede abarcar con una sola frase todo el contenido semántico de "secretario" en el mundo actual, tampoco es posible definir con una sola frase lo que era un escriba en el antiguo mundo mediterráneo en general ni en la Palestina del siglo I en particular.

El punto de partida para comprender cómo era el escriba en el mundo antiguo es la idea de la escritura[190]. Si relativamente pocas personas en la antigüedad tenían la preparación suficiente para leer un documento largo y complicado, menos aún eran las que estaban en condiciones de escribirlo. Redactar documentos extensos –a diferencia de garabatear el propio nombre al pie de una hoja o los pocos renglones de un recibo o de una nota– es una habilidad adquirida que exige considerable tiempo de aprendizaje. Por eso, tal actividad constituía una profesión más, y, aunque era poco requerida en una sociedad agraria primitiva, iba cobrando importancia a medida que se desarrollaban las ciudades, las empresas comerciales, las organizaciones militares, las instituciones religiosas y educativas, las burocracias gubernamentales y –obviamente– la recaudación de impuestos. Estos profesionales escribían, copiaban y llevaban registros con fines fiscales y de control de personal militar, anales para los archivos del gobierno, textos sagrados para los templos y, llegado el momento, obras literarias para la minoría culta[191].

En diferentes épocas y lugares podían encontrarse escribas en casi todos los niveles de la escala social. Había, por ejemplo, escribas con escasa formación en los pueblos y aldeas, que redactaban contratos de matrimonio y otros documentos legales, aparte de escribir cartas personales por encargo de campesinos analfabetos. A veces, esta actividad supondría sólo una ocupación parcial, y el escriba tendría que buscarse otros medios de mantenimiento. Estos escribas rurales serían los naturales intermediarios cuando los lugareños tuviesen que tratar sobre algún asunto en un escalón más elevado de la administración pública. En sociedades más desarrolladas habría escribas en empleos burocráticos de nivel medio dentro de instituciones gubernamentales y religiosas. En las ciudades grandes, los servicios de los escribas serían lo suficientemente demandados para permitir que algunos pusieran oficinas privadas de redacción y copia de documentos. Las cortes reales y los templos más importantes permitirían que algunos escribas alcanzaran una posición social alta, al obtener poder al menos indirecto asesorando a gobernantes, ejecutando sus órdenes, llevando a cabo misiones diplomáticas, entregando mensajes de una autoridad a otra y ayudando a educar a los hijos de la minoría en el poder. Entre estos escribas de los círculos superiores habría sacerdotes y laicos.

En el antiguo Israel anterior al exilio babilónico, los lugares de mayor concentración de escribas serían, naturalmente, la corte real, el ejército y el templo (o templos, tratándose del reino del norte). Quizá había escuelas profesionales de escribas en Jerusalén y en otros puntos, pero carecemos de datos directos al respecto. El más famoso escriba jerosolimitano del período preexílico es Baruc, el amigo y amanuense del profeta Jeremías. En Baruc, que es descrito como *sōfēr* ("escriba") en Jr 36,26.32, se obser-

van curiosas conexiones entre su actividad profética y su ocupación de escriba en el contexto del palacio real y el templo de Jerusalén. De hecho, una marca de sello encontrada en un archivo real parece indicar que Baruc fue quizá un escriba de la corte y, tal vez, miembro de una prominente familia de escribas[192].

Durante el gobierno persa en Judea después del regreso del exilio babilónico, los escribas desarrollaron probablemente una actividad limitada en gran parte a la burocracia gubernamental y a la del templo de Jerusalén. El más famoso de ellos en la primera parte del período posexílico –al menos según los libros de Esdras y Nehemías– era el sacerdote y dirigente de comunidad Esdras. Hasta qué punto el título "escriba", aplicado a Esdras, significa que desempeñó un cargo concreto dentro de la estructura administrativa persa (¿incluso el de gobernador?) es cuestión debatida entre los especialistas[193]. Ciertamente, el libro de Esdras lo describe como la primera autoridad local civil y religiosa, pero algunos críticos consideran que ese alto puesto, en el que se combinan las funciones de escriba y sacerdote, es una retrotracción de la posición encumbrada de que gozaban sacerdotes-escribas posteriores, en la época del segundo templo. De todos modos, Esdras fue, como mínimo, un estudioso y un maestro de la ley mosaica que tenía una gran influencia en la comunidad judía posexílica de Jerusalén, cuando ésta trataba de reconstruir la ciudad y su templo. Como indica el ejemplo de Esdras, en la Jerusalén posterior al exilio, los papeles de sacerdote/levita, dirigente de comunidad y escriba se solapaban a veces, aunque sin duda había también escribas laicos. Más específicamente, Esdras constituye un sorprendente caso de una sola persona que desempeña las funciones de escriba, alto funcionario civil, estudiante y maestro de la ley y dirigente sacerdotal (¡aunque no sumo sacerdote!) de la comunidad de culto.

No es necesario decir que sería un error tomar el insólito caso de Esdras como típico de los escribas judíos palestinos de la época posterior al exilio[194]. Pero la creación, transmisión y canonización gradual del Pentateuco mosaico habría dado cierto prestigio y carácter al menos a algunos escribas judíos palestinos, que seguramente no tenían un equivalente exacto en el mundo grecorromano. Nuevos cambios en la situación de los escribas debieron de producirse en Palestina, durante el período tolemaico, cuando las reformas administrativas de Tolomeo Filadelfo hicieron que la burocracia local creciera considerablemente y, por tanto, aumentara la necesidad de escribas en Jerusalén y en núcleos de población menores[195]. No sólo los jerosolimitanos, sino también los habitantes de las zonas rurales necesitaban más documentos; es lógico, pues, que la categoría social y el poder de los escribas se incrementasen dentro de la sociedad palestina.

En este contexto de creciente actividad burocrática e influencia helenística se puede comprender mejor a una figura como Jesús Ben Sirá, el autor de la obra deuterocanónica/apócrifa (escrita hacia la primera parte del siglo II a. C.) que conocemos como el libro del Eclesiástico. Ben Sirá, un hombre culto, que ha viajado mucho, es embajador, experto en la ley, exponente de la tradición sapiencial de Israel y maestro de jóvenes pertenecientes a las clases altas jerosolimitanas. En su famosa descripción del escriba (Eclo 38,24-39.11) funde en un solo tipo ideal los del escriba, el sabio, el experto en la ley, el funcionario del gobierno, el maestro y, muy señaladamente, el hombre piadoso, santo, intensamente apegado al templo y sus sacerdotes; en suma, el arquetipo del judío culto que lleva una vida devota[196]. Tenemos aquí la ampliación y exaltación religiosa de una idea (e ideal) de escriba que, en gran medida, sería ininteligible para un público pagano de Grecia o Roma, donde el escriba solía ser simplemente un redactor/copista profesional o un burócrata de nivel bajo o medio.

Por supuesto, la mayor parte de los escribas judeopalestinos no fueron autores de obras religiosas importantes, como el libro del Eclesiástico, ni encarnaron la figura ideal descrita por Ben Sirá; sin embargo, seguramente, muchos participaron en la copia y transmisión de textos sagrados a posteriores generaciones de judíos. Al menos algunos de esos escribas estarían capacitados para convertirse en maestros y líderes religiosos de grupos judíos dedicados a estudiar y practicar la ley de manera minuciosa. Durante la rebelión macabea (167-164 a. C.), algunos escribas profundamente religiosos estuvieron implicados en la resistencia a las políticas helenizantes del rey sirio Antíoco IV Epífanes. Podrían haber tenido alguna relación con el nebuloso grupo conocido como asideos (1 Mac 4,24; 7,12-14), aunque los textos no son claros a este respecto[197]. En 2 Mac 6,18-31 se nos habla de la noble resistencia del anciano e incluyente escriba Eleazar, quien prefirió la tortura y el martirio a traicionar la ley mosaica[198].

El aura religiosa que empezaba a envolver la figura del escriba judío en Palestina cobró intensidad en ciertos círculos apocalípticos, como podemos ver por Daniel, *1 Henoc,* los fragmentos del *Libro de los gigantes,* 4 Esdras y *2 Baruc*[199]. En *1 Henoc,* dos veces se llama "el escriba de la rectitud" (12,4; 15,1) a Henoc, quien desempeña las funciones de profeta y maestro de sabiduría. Desde esta perspectiva apocalíptica, un escriba como Henoc, Esdras o Baruc no sólo es un escritor o un líder social o religioso, sino, lo que es más importante, un receptor, guardián y maestro de revelación apocalíptica, un autor de literatura apocalíptica, un sabio y un predicador del arrepentimiento y del juicio final a Israel y al mundo entero. Esta imagen del escriba tiene poco que ver con el copista pueblerino de contratos de matrimonio. La constante que subyace a este concepto más amplio y elevado del escriba es la capacidad rara, admirada y a veces vista

casi como mágica, de escribir documentos extensos, incluidos los de carácter religioso y aun esotérico. Por lo que respecta a Jesús, podía muy bien ser un sabio y un profeta, pero desde luego no era un escriba[200].

Llamativamente diferente de esta visión judeopalestina del escriba ideal (ya sea en el Eclesiástico o en *1 Henoc*) es el concepto de escriba en la literatura judía helenística, que estaba marcadamente orientada al más amplio mundo grecorromano. Por ejemplo, el autor de la *Carta de Aristeas* (probablemente escrita en Alejandría en el siglo II a. C.) y Josefo mencionan a judíos cultos y sabios de su época que eran estudiosos y maestros de la ley. Pero, ateniéndose al uso grecorromano, no llaman escribas a esas veneradas figuras. Dada tal perspectiva, cuando designan como escribas a personas contemporáneas suyas, estos autores se refieren a copistas, secretarios o miembros de la burocracia oficial, no a sabios doctos y venerables[201].

A la luz de lo anterior, el uso que se hace de tal designación en los sinópticos (el texto original de Juan nunca habla de escribas[202]) refleja más el ámbito de la Palestina judía que el mundo grecorromano, pero no ofrece una imagen perfectamente clara y precisa de los escribas de tiempos de Jesús. Los evangelistas sinópticos, dada la importancia primordial que dan a sus respectivos programas teológicos, tienden a presentar a los escribas judíos como un grupo homogéneo de maestros de la ley y dirigentes de comunidad unidos en su oposición a Jesús. Pero esta regla tiene unas cuantas excepciones, y hay algunas variaciones de estilo entre los evangelistas: lo vamos a ver ahora, en nuestro examen de los tres evangelios sinópticos.

Marcos bosqueja la imagen básica de los escribas, ofrecida luego por Mateo y Lucas con pequeñas modificaciones. En la visión de Marcos, quien parece moverse entre los polos de Galilea y Jerusalén, los escribas aparecen estrechamente asociados a Jerusalén y, por tanto, en oposición a Jesús. Durante el ministerio público, Marcos presenta escribas hostiles procedentes de Jerusalén o residentes allí (3,22; 7,1.5; *cf.* las predicciones de la pasión en 8,31; 10,33). Las referencias de 3,22 y 7,1.5 crean la impresión de una especie de comisión investigadora enviada para cuestionar o atacar la actividad de Jesús en Galilea. Poco tiene de sorprendente, por tanto, que, cuando Jesús llega por fin a Jerusalén al término del ministerio público, sus contactos con los escribas, presentados junto con otros dirigentes judíos, sean casi completamente negativos. Esos contactos acontecen en dos contextos: los relatos de disputa situados en Jerusalén (11,18.27; 12,28.32 [las únicas referencias positivas a un escriba de todo el evangelio] + 35.38) y el relato de la pasión (14,1.43.53; 15,1,31). En cambio, a lo largo de Marcos son muy pocas las menciones de escribas claramente residentes en Galilea (posiblemente, 1,22; 2,6.16; quizá también 9,11.14, pero no está clara su situación geográfica).

En ambos contextos se supone que los escribas son maestros versados en la ley mosaica y/o funcionarios que gozan de autoridad y prestigio dentro de la sociedad judía. Quizá Marcos considera que ese saber y autoridad están conectados con la habilidad profesional de los escribas para escribir textos, pero, curiosamente, ni Marcos ni ningún otro evangelista dice nada sobre esta cuestión[203]. Que Marcos no identifica a los escribas con los fariseos se desprende de la lectura más probable de Mc 2,16, que habla de "los escribas de los fariseos", es decir, los escribas profesionales que eran miembros y maestros del partido de los fariseos[204]. Por implicación se supone que otros partidos judíos tenían también sus escribas, pero Marcos no aclara nada al respecto. Ya hemos señalado que los escribas son descritos regularmente como hostiles a Jesús. La visión negativa de ellos se advierte ya en Mc 1,22, donde se dice que Jesús enseña con autoridad "y no como los escribas", declaración equivalente a negar que tengan verdadera autoridad para enseñar[205]. Llama la atención que Marcos sienta la necesidad de lanzar un ataque preventivo (casi en el inicio del evangelio, antes de que los escribas hayan salido a escena en la narración), negando la autoridad de los escribas judíos como maestros. De este ponerse en guardia cabría inferir que, entre los judíos que conocía Marcos o su tradición, había al menos algunos escribas que sí gozaban de esa autoridad[206]. Signo de mal augurio, en un momento muy temprano del ministerio público (2,6-7), los escribas ya juzgan que Jesús ha blasfemado: la misma acusación por la que al final lo condenará el sanedrín, del que los escribas forman parte (14,64). La polémica contra la autoridad de los escribas para enseñar, que reaparece varias veces durante el ministerio público, está en correspondencia con la crítica que, al final mismo de su actividad, dirige Jesús contra ellos, acusándolos de ostentación y de afectar religiosidad para beneficiarse ilícitamente (Mc 12,38-39).

Este tono de polémica cristiana continúa en el relato marcano de la pasión, aunque en diferente clave. Los escribas, junto con los jefes de los sacerdotes y (a veces) los ancianos, son presentados urdiendo planes contra Jesús y como integrantes de uno de los tres grupos del (supuesto) sanedrín de Jerusalén ante el que es llevado Jesús para someterlo a juicio. Se supone, por tanto, que esos escribas jerosolimitanos ejercen un importante poder político en Jerusalén (naturalmente, bajo la autoridad suprema del gobernador romano). Dada esta descripción continuamente hostil de los escribas, es sorprendente que Marcos presente en un relato a un escriba que muestra una actitud amistosa hacia Jesús y está de acuerdo con él en la cuestión de cuáles son los dos mandamientos más importantes. Esta perícopa, que va a contrapelo de la tendencia marcana en particular y de la sinóptica en general, muy posiblemente se remonta a la tradición primitiva y quizá hasta a un suceso real de la vida de Jesús. Su presencia en el evan-

gelio de Marcos podría indicar también que las relaciones de la comunidad de Marcos (¿en Roma?) con el judaísmo no estaban tan irremediablemente deterioradas que Marcos no pudiera concebir un escriba judío capaz de aprobar la enseñanza de Jesús sobre la prioridad del amor a Dios y al prójimo dentro de la ley mosaica (¡compárese con el paralelo mateano!) [207].

La descripción de los escribas que se encuentra en Mateo coincide básicamente con la de Marcos, pero el tono es aún más sombrío si cabe [208]. En un anticipo de lo que sucederá en la pasión, los escribas actúan como intérpretes oficiales de la ley junto con los jefes de los sacerdotes en Jerusalén ya en el relato de la infancia (2,5-5). No deja de señalar Mateo cómo la capacidad profesional de los escribas es puesta al servicio del rey Herodes, quien la emplea en su intento de matar al niño Jesús. Queda así prefigurada al comienzo del evangelio la implicación final de los escribas jerosolimitanos en la muerte de Jesús.

Sin embargo, para Mateo, no son los escribas, sino los fariseos, los adversarios por excelencia de Jesús durante el ministerio público. En algunos pasajes, Mateo introduce fariseos en lugar de los escribas mencionados en la tradición marcana llegada hasta él (*cf.* Mt 9,11 || Mc 2,16; Mt 9,34 y 12,24 || Mc 3,22; Mt 21,45 || Mc 12,12; Mt 22,34 || Mc 12,28). Los escribas, no obstante, siguen funcionando como oponentes durante el ministerio público, sobre todo cuando están en compañía de los fariseos. Así, los fariseos que en Mc 8,11 piden una señal pasan a ser "algunos escribas y fariseos" en Mt 12,38. El hecho de que la otra versión mateana de este incidente identifique en 16,1 a los peticionarios como "los fariseos y los saduceos" revela hasta qué punto tiende a hacer imprecisas las distinciones entre los grupos judíos en su intento de construir un "frente unido" de dirigentes judíos opuestos a Jesús [209].

Ese intento de borrar líneas divisorias queda aún más de manifiesto en la redacción mateana de la gran lista de "ayes" del cap. 23. Ese catálogo está dirigido de manera indiferenciada a "los escribas y los fariseos" (23,13.15.23.25.27.29; *cf.* 23,2; también 5,20; 12,38; 15,1 [en orden inverso]), mientras que los "ayes" de la correspondiente lista de Lc 11,42-53 (probablemente reflejo de la tradición Q original) distingue entre los fariseos y los escribas [210]. La repetición por Mateo, casi como un latiguillo, de su expresión "escribas y fariseos" en diversos momentos del ministerio público podría llegar a interpretarse como una total identificación entre ambos grupos. Lo cierto es que Mateo nunca hace explícitamente tal identificación [211], quizá porque, como veremos después, sabe que existen escribas cristianos, pero no fariseos cristianos. Ahora bien, siempre que los escribas son asociados con los fariseos durante el ministerio público, la visión ofrecida de ellos es negativa.

También negativo es el papel que desempeñan los escribas en los relatos de disputa jerosolimitanos y en el relato de la pasión de Mateo, aunque en este evangelio los escribas no aparecen como agentes inductores tan frecuentemente como en Marcos. Lo más habitual es que Mateo hable simplemente de los jefes de los sacerdotes y los ancianos. En una primera ojeada, esto podría llevar al lector moderno a atribuir a Mateo un mejor conocimiento que Marcos de las realidades políticas en tiempos de Jesús: en Jerusalén, durante el gobierno de Pilato, los jefes de los sacerdotes y los aristócratas laicos (los ancianos) eran los principales actores políticos, y los escribas tenían una función simplemente de apoyo. También se podría interpretar el uso mateano como indicio de que el evangelista trata de ahorrar a los escribas una plena responsabilidad en la muerte de Jesús. Pero los dos enfoques parecen improbables. A veces, Mateo presenta a los escribas junto con los jefes de los sacerdotes (y Caifás) y los ancianos como uno de los tres elementos constitutivos del sanedrín (26,57 + 59; 27,41; *cf.* las predicciones de la pasión en 16,21; 20,18). Por eso, su omisión de los escribas de algunos pasajes heredados de Marcos podría ser una mera cuestión de variación estilística, sin gran significación para la historia ni para la teología[212]. Después de todo, Mateo, al contrario de Marcos, sitúa intencionadamente ante la cruz los tres grupos, que se burlan de Jesús, con lo cual reconstruye el hostil sanedrín en el Gólgota. Además, en 21,15, Mateo añade una escena en la que los jefes de los sacerdotes y los escribas protestan porque Jesús realiza milagros en el templo y es aclamado como hijo de David. Así pues, los escribas siguen siendo oponentes de Jesús en el evangelio de Mateo, aunque su perfil como grupo distinto queda un poco difuminado en comparación con la presentación de Marcos. Todos estos cambios deliberados efectuados por Mateo constituyen claros ejemplos de su visión intensamente simbólica, teológica y polémica de los escribas. No resulta sorprendente, por tanto, que el diálogo marcano entre el escriba de actitud abierta y Jesús sobre el más importante mandamiento de la ley lo haya convertido Mateo (22,35) en una pregunta hostil planteada por un fariseo (que en muchos manuscritos griegos figura como doctor de la ley)[213]. Al parecer, a Mateo le costaba concebir que, durante el enfrentamiento final en Jerusalén, hubiera un escriba capaz de mostrarse básicamente de acuerdo con Jesús.

En llamativo contraste, Mateo alude dos veces a la existencia de cristianos escribas en su comunidad o tradición (13,52; 23,24). En un pasaje más ambiguo (8,19), presenta a un escriba que se ofrece a seguir a Jesús. La cortante respuesta de Jesús sobre el coste del discipulado ("los zorros tienen madrigueras y las aves del cielo nidos...") no permite saber con seguridad si el escriba es visto desde una perspectiva favorable (individuo sincero aunque ingenuo) o desfavorable (individuo insustancial, cuyo

ofrecimiento es rechazado)[214]. En todo caso, estas dos (o tres) referencias positivas a los escribas indican que, en el fondo, el problema de Mateo con los escribas no es que sean tales, sino que sean judíos que se niegan a creer en Jesús. En sí, la palabra "escriba" denota una profesión, no una postura religiosa ni la pertenencia a un grupo sectario.

Como Mateo, Lucas sigue esencialmente a Marcos en su presentación de los escribas judíos, aunque con sus propias variaciones sobre el tema. Si acaso, la descripción de los escribas adquiere en Lucas una mayor vaguedad que en Marcos. Durante el ministerio público, los escribas lucanos se encuentran regularmente en compañía de los fariseos y parecen más o menos asimilados a ellos. En un estilo similar al de Mateo, Lucas utiliza repetidamente la expresión "los escribas y los fariseos" o "los fariseos y los escribas"[215]. De nuevo como Mateo, y siguiendo en lo esencial el enfoque de Marcos, Lucas asocia a los escribas con los jefes de los sacerdotes y, a veces, con los ancianos, en el contexto de las predicciones y el relato de la pasión. Pero la imagen resultante difiere de la creada por la redacción de Mateo sobre el material de Marcos. Lucas complica las cosas introduciendo en su evangelio las categorías de "legista" (νομικός, en el sentido de "doctor de la ley") y de "maestro de la ley" (νομοδιδάσκαλος)[216]. Dado este uso vago y homogeneizador, Lucas entiende probablemente las dos categorías como más o menos equivalentes a la de los escribas[217]. Por ejemplo, concluye las dos listas de "ayes" contra los fariseos y los *legistas* con una referencia general a *escribas* y fariseos (11,53). Además, habla de "los fariseos y los legistas" en 7,30 y 14,3, y de "fariseos y maestros de la ley" en 5,17, si bien tales expresiones parecen simples variaciones estilísticas de su más habitual "los escribas y los fariseos" (que utiliza en 5,21 con referencia a los mismos de 5,17).

La imagen de los escribas pergeñada en su evangelio la traslada Lucas a Hechos algo más detallada. En particular, durante el proceso de Pablo ante el sanedrín, Lucas indica que algunos escribas pertenecen específicamente al partido de los fariseos (23,9; *cf.* Mc 2,16) y, por implicación, que otros escribas pueden ser miembros de otros partidos (p. ej., el de los saduceos, atendiendo al contexto inmediato). Así pues, los escribas no son identificados totalmente con los fariseos, al menos en Hechos. Tanto es así que este libro neotestamentario contiene la única referencia lucana a un escriba gentil. Mostrando su amplia formación cultural grecorromana, Lucas habla en Hch 19,35 de un "escriba" de Éfeso que es una especie de escribiente, secretario u otro tipo de burócrata municipal, es decir, un tipo de escriba muy distinto del que vemos en el evangelio lucano. Al menos en esto, Lucas refleja la diferencia entre el uso judeopalestino y el grecorromano.

La conclusión a la que nos lleva este breve examen es que no debemos creer sin más que la imagen de los escribas ofrecida en los evangelios sinópticos es históricamente fiable. Ha pasado por el filtro de la teología y la polémica y quizá, en ocasiones, del desconocimiento de la situación en Palestina antes del año 70 d. C.[218]. Dada esta premisa, ¿qué es posible decir de la relación del Jesús histórico con los escribas históricos? Sólo se puede hablar en términos generales. Lo más probable es que Jesús encontrase escribas, y a veces debatiese con ellos, durante sus recorridos por Galilea y Judea y sus estancias en Jerusalén con motivo de las fiestas. Seguramente, los escribas con los que entrase en contacto en los pueblos de Galilea tendrían, en general, un bagaje educacional bastante limitado. (Cabe preguntarse si Jesús aprendió el hebreo básico y algo de las Escrituras gracias a alguno de esos escribas de pueblo que hubiese en Nazaret.) Escribas con una mayor preparación trabajarían para el sector privado y para el gobierno en poblaciones de más importancia, como Cafarnaún, que estaba en un paso fronterizo y tenía interés para Herodes Antipas por los impuestos que allí se recaudaban. Dado que los escribas galileos más capaces y preparados trabajarían, al menos a veces, en la copia del Pentateuco y de otros documentos relevantes para individuos o grupos judíos piadosos, algunos de esos escribas habrían adquirido reputación de conocer la ley y saber interpretarla. Desde un punto de vista práctico, en las reuniones religiosas sabatinas (συναγωγαι en este sentido variable), los escribas serían las personas idóneas para leer y explicar al público los documentos sagrados. Por eso, aunque no todos los escribas contasen con grandes conocimientos religiosos o autoridad para enseñar, algunos, sobre todo los que pertenecían a grupos de judíos piadosos y estrictos (fariseos o no), o que trabajaban para ellos, gozarían de tal reputación. Es también probable que, más tarde, los evangelios hiciesen de este fenómeno particular una generalización desmesurada y polémica.

Quizá pudo encontrar Jesús escribas aún más instruidos, importantes y ricos en Jerusalén. Allí, este tipo de profesionales tendría una amplia gama de posibilidades de trabajo: desde la actividad privada de copiar documentos civiles y religiosos hasta empleos en la burocracia (incluidos tribunales no superiores), controlada localmente por el sumo sacerdote junto con la aristocracia sacerdotal y laica de su entorno, todos ellos bajo la atenta mirada del gobernador romano, quien también necesitaría escribas al visitar Jerusalén durante las fiestas. Sobre todo en la Ciudad Santa, algunos escribas particularmente cultos y situados en la línea de Ben Sirá podrían haber combinado las vocaciones de escritor-copista, estudiante-maestro-intérprete de la ley mosaica, burócrata del gobierno y miembro y quizá dirigente de un grupo piadoso (cualquiera de los entonces existentes, incluido el de los fariseos). Si es cierto que, en tiempos

de Jesús, los fariseos estaban especialmente concentrados en Jerusalén, entonces es razonable pensar que los escribas que pertenecían al movimiento farisaico y participaban en su dirección pudieran ser encontrados más fácilmente en Jerusalén que en Galilea. Si algunos relatos de disputa evangélicos se remontan realmente a sucesos del ministerio público de Jesús es posible que aunque luego el evangelio de Marcos los situase en Galilea, esos acontecimientos hubieran ocurrido históricamente en Jerusalén.

No menos razonable es pensar que cuando la aristocracia laica y sacerdotal, sin duda con el conocimiento del prefecto romano, puso en marcha el arresto y enjuiciamiento de Jesús, algunos escribas participasen en los hechos, sobre todo en el "proceso" judío (por informal que éste fuera). Contrariamente a la impresión ofrecida por los sinópticos, los escribas no se sentarían junto con Caifás, los jefes de los sacerdotes y los aristócratas laicos como un distinto grupo de poder dentro de un sanedrín nacional que juzgaba a Jesús (una imagen sumamente discutible por diversas razones históricas). Escribas de alto nivel podrían figurar entre los consejeros de confianza que se reunían con Caifás en sesiones de asesoramiento (por tanto, un συνέδριον en el sentido general de reunión o junta), así como entre los secretarios que tomaban notas o redactaban documentos, pero difícilmente disfrutarían de una autoridad política o religiosa distinta de la del sumo sacerdote o equiparable a ésta. En este sentido eran realmente "subordinados", cuyo poder y recursos dimanaban de sus ricos y aristocráticos señores[219].

Podemos ver, pues, que hablar de Jesús en relación con los escribas judíos del mismo modo en que se habla de Jesús en relación con los fariseos o los saduceos o los samaritanos (o, hipotéticamente, los esenios) es un ejemplo de confusión de diferentes categorías impropio de cualquier historiador. Básicamente se están mezclando movimientos religioso-políticos exclusivos del judaísmo y Palestina con una profesión extendida por todo el mundo mediterráneo antiguo, aunque desarrollada de manera peculiar dentro del judaísmo palestino. Es probable, por supuesto, que Jesús a veces tratase, dialogase o discutiese con varios tipos de escribas judíos, pero no cabe pensar que los escribas judíos fueran un grupo religioso homogéneo que formaba parte del "frente unido" en contra de Jesús. Por eso, dada la tendencia de los sinópticos a servirse de los escribas como personajes de reparto en las disputas con Jesús o en las conspiraciones contra él, hay que pensarlo muy bien antes de recurrir a una determinada perícopa de los evangelios para obtener información sobre hechos históricos específicos que hubieran implicado interacción de Jesús con escribas judíos[220].

IV. Los herodianos

Al llegar a los herodianos, uno tiene la impresión de que raramente se ha dicho tanto sobre tan pocos datos del NT[221]. La palabra griega Ἡρῳδιανοί, "herodianos", no se encuentra en ningún documento de antes de nuestra era y, ya en el siglo I d. C., aparece solamente en Mc 3,6 (al final de la curación del hombre con la mano atrofiada); 12,13 (al comienzo de la perícopa sobre el tributo al césar), y en el pasaje de Mateo (22,16) que depende de Mc 12,13[222]. Mateo no toma "herodianos" de Mc 3,6 en el versículo paralelo (Mt 12,4). Curiosamente, pese a todo su interés por la dinastía herodiana y sus clientes, Lucas nunca menciona un grupo llamado los herodianos. A pesar de tamaña escasez de datos –o quizá precisamente por ella–, las teorías sobre quiénes eran los herodianos se han multiplicado a lo largo de los siglos, y los estudiosos modernos parecen empeñados en mostrarse todavía más imaginativos y extravagantes que los Padres de la Iglesia.

Si pasamos por alto las explicaciones más estrambóticas (aunque es difícil decidir qué teorías se llevan la palma a este respecto), las principales opciones para definir a los herodianos podríamos enumerarlas como sigue[223]: 1) una secta religiosa que afirmaba que Herodes era el Mesías, aunque los valedores de esta teoría discrepan sobre si el monarca así aclamado era Herodes el Grande (reinante en 37-4 a. C.), Herodes Antipas (4 a. C.-39 d. C.), Herodes Agripa I (41-44 d. C.) o Herodes Agripa II (48-*ca.* 93 d. C.); 2) más vagamente, una secta religiosa fundada o patrocinada por Herodes el Grande; 3) los esenios; 4) los saduceos o los boetusianos, entendidos los últimos como un grupo estrechamente relacionado con los saduceos o una subsecta de éstos); 5) un partido político que apoyaba a alguno de los mencionados monarcas o a la dinastía herodiana en general; 6) funcionarios, cortesanos o sirvientes de Antipas; 7) soldados de Antipas; 8) judíos que rechazaban el gobierno directo de Roma por medio de prefectos y que, en consecuencia, querían que el territorio de Agripa I (o posiblemente Antipas, antes del 41 d. C.) se extendiese hasta los límites del antiguo reino de Herodes el Grande; 9) seguidores del revolucionario judío Judas el Galileo (= Judas de Gamalá), que encabezó una rebelión el año 6 d. C.) o, más en general, oponentes acérrimos al gobierno romano; 10) una asociación romana o *colegium* en honor de Herodes el Grande, similar a las asociaciones fundadas en Roma en honor de varios emperadores después de su muerte; 11) judíos originarios de las tetrarquías del norte de Palestina que, en distintos períodos, fueron gobernadas por diversos miembros de la dinastía herodiana; 12) publicanos o recaudadores de impuestos; 13) los escribas; 14) un grupo llamado *bĕnê bathyra* (= los hijos de la ciudad de Batira) en fuentes rabínicas. Algunas de estas teorías han

sido combinadas con otras en configuraciones diversas y referidas a distintos miembros de la dinastía herodiana. Para mayor complicación, algunos autores creen que Marcos es históricamente exacto situando a los herodianos en tiempos de Jesús, mientras que otros críticos ven en ello un anacronismo, puesto que consideran que se está haciendo referencia a partidarios de Agripa I o Agripa II[224].

¿Qué es posible alegar en favor de la mayor parte de estas teorías? No mucho. Lo que se puede decir es que la forma griega correcta para "herodianos" no es Ἡρῳδιανοί (con su terminación en ιανοι), que aparece en el NT, sino Ἡρωδεῖοι, que encontramos una vez (y sólo una) en Josefo[225]. La forma neotestamentaria parece basada en la supuesta o teórica forma latina *Herodiani* (donde *iani* es una terminación latina regular). Los otros dos casos famosos de nombres griegos con terminación latina son Καισαριανοί (= "cesarianos", latín *Caesariani,* palabra que, dependiendo de los contextos, puede referirse a soldados del césar, a sus partidarios o a sus sirvientes domésticos)[226], y Χριστιανοί ("cristianos" en Hch 11,26; 26,28; 1 Pe 4,14, quizá en imitación de Ἡρῳδιανοί o de Καισαριανοί, y acaso en el sentido de sirvientes o esclavos de su Señor, el Cristo crucificado). Otro ejemplo, aunque menos conocido, es Πομπειανοί, "pompeyanos", los seguidores o partidarios de Pompeyo el Grande[227]. A la luz de estos (pocos) paralelos del comienzo de la era cristiana, entre los significados más probables de Ἡρῳδιανοί figurarían el de sirvientes domésticos o esclavos de Herodes, sus cortesanos o funcionarios (a veces, los altos funcionarios eran antiguos esclavos) y, más generalmente, todos los partidarios del régimen de Herodes, pertenecieran o no a un grupo organizado[228]. Puesto que "Herodes, a imitación de César", se había convertido en el nombre de una dinastía, no es posible determinar a qué Herodes se alude en este caso.

¿Pueden los dos relatos de disputa marcanos (el primero narra también un milagro) en que aparecen los herodianos arrojar algo más de luz sobre este nebuloso grupo y su posible interacción con el Jesús histórico? Los dos episodios de Marcos acontecen claramente durante el ministerio público de Jesús (28-30 d. C.): la curación del hombre con la mano atrofiada (3,1-6) es situada en Galilea y en un momento temprano del ministerio, mientras que la pregunta sobre el tributo al césar (12,13-17) se encuentra enmarcada en Jerusalén durante los últimos días de la vida de Jesús. En ambos casos, los herodianos aparecen de improviso junto a los habituales fariseos, e, igual de inopinadamente, desaparecen de la narración. En ambos casos, los fariseos son mencionados primero: "los fariseos se aconsejaron con los herodianos", en 3,6, y "le enviaron entonces [a Jesús supuestamente los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos de 11,27] unos fariseos y unos herodianos", en 12,13. Y, también en ambos casos, los dos grupos son presentados actuando consuno en contra de Jesús.

Los dos relatos coinciden también en tener una dimensión política, oculta o manifiesta. 1) En 3,6, la referencia política es implícita. En la medida en que los fariseos deseaban "destruir" [ἀπολέσωσιν] a Jesús aplicándole la pena capital –recordemos que estamos ante un relato de Marcos, no necesariamente ante hechos históricos–, les resultaría imprescindible la cooperación del tetrarca Herodes Antipas, que era quien tenía poder para imponer la pena capital dentro de su tetrarquía, formada por Galilea y Perea[229]. Dado tal intento y tal circunstancia, su conspiración con los herodianos tiene perfecto sentido dentro del ámbito narrativo de Mc 3,6. 2) El sentido político de la pregunta sobre el pago de tributo al césar es evidente. La lealtad a Roma sería una preocupación natural de cuantos dependían de Antipas, quien se mantenía en el poder por gracia de Roma (y que acabó perdiéndolo al dejar de contar con su favor).

Dado el tono político de los dos relatos, si los consideramos históricos junto con sus referencias a los herodianos, éstos deberían ser entendidos mejor como los sirvientes, cortesanos o funcionarios de Herodes Antipas. En tal caso, nada tiene de sorprendente que viesen con recelo a Jesús. Debemos recordar que fue Herodes Antipas quien encarceló y ejecutó a Juan el Bautista, el mentor de Jesús, simplemente con la sospecha de que podría convertirse en el centro de alguna rebelión futura[230]. Si entonces Antipas se había adelantado a eliminar a Juan por lo que pudiera ocurrir, no tiene nada de extraño que "ese zorro" (*cf.* Lc 13,32) anduviese al acecho de otros profetas que pudieran constituir un peligro potencial por su habilidad para atraer multitudes grandes y enfervorizadas. Jesús, un antiguo discípulo de Juan, habría resultado tanto más preocupante cuanto que, a diferencia del Bautista, hacía extensos recorridos por los pueblos y aldeas de Galilea, en vez de restringir sus movimientos a las proximidades del Jordán. El hecho de que hablase regularmente de cierto reino de venida inminente avivaría aún más la aprensión de Antipas y los suyos. Y si realmente se estaba extendiendo entre el pueblo durante el ministerio público la convicción de que Jesús era descendiente del rey David, tal creencia habría alarmado sobremanera al tetrarca y a su gente, ya que Antipas abrigaba esperanzas de alcanzar él mismo el título de rey. Por eso, aunque el interés u oposición que despertase Jesús en los fariseos tendrían una naturaleza esencialmente religiosa, la preocupación de los herodianos sería fundamentalmente política, si bien los intereses religiosos y políticos solían solaparse en el judaísmo palestino del siglo I. d. C. Por consiguiente, la presencia de los herodianos en estos dos relatos tiene cierta coherencia con la situación histórica en Palestina.

Pero, por la misma razón, la clara combinación de intereses religiosos y políticos debe poner en guardia al crítico. Marcos presenta la insólita unión de fariseos y herodianos conspirando contra Jesús en un momento

temprano del ministerio galileo (3,6) y dirigiéndole una pregunta capciosa (12,13) no mucho antes de su ejecución en Jerusalén. ¿Es esto simplemente el modo peculiar del evangelista de dramatizar lo que él considera el frente unido de grupos religiosos y políticos contra un profeta y predicador fuera de lo común? Como mínimo, la posición simétrica de estos dos relatos de disputa en el evangelio de Marcos debe jugarse más como arte teológico que como historia genuina. La combinación de fariseos y herodianos acontece primero en el momento culminante del ciclo galileo de relatos de disputa, preguntas y enfrentamientos (Mc 2,1-3,6), que, como se ha señalado, corresponde a los primeros tiempos del ministerio de Jesús; luego, por segunda vez, en el ciclo jerosolimitano de relatos de disputa, preguntas y enfrentamientos (Mc 11,27-12,44) (Mc 11,27-12,44), al final del ministerio público. Así pues, en un sentido amplio, la unión de fariseos y herodianos enmarca el ministerio público, prefigurando ya en los inicios la funesta oposición de fuerzas religiosas y políticas que dará su terrible fruto en Jerusalén. (Hasta el mismo relato de la pasión da a entender que esto es polémica marcana y no material histórico; la primitiva tradición de la pasión, a la que Marcos se atiene en gran medida, no habla de fariseos y herodianos implicados en el proceso y muerte de Jesús.)

La fiabilidad histórica de la primera mención de los fariseos en conspiración con los herodianos para deshacerse de Jesús (3,6) disminuye ulteriormente por lo dudoso de que los fariseos tuviesen una presencia significativa en la Galilea del siglo I d. Pero lo que reduce hasta el extremo esa fiabilidad es que, en su forma actual, el relato de disputa de 3,1-6 (¡a causa, sobre todo, del v. 6!) es difícilmente creíble como hecho histórico. Uno de los aspectos más notables de la curación en sábado del hombre con la mano atrofiada consiste, como vimos, en que, literalmente, Jesús *no hace* nada[231]. No impone las manos al hombre, ni le toma la mano afectada, ni lo levanta, como sucede en otros relatos de milagros. No lo toca en absoluto. Se limita a dirigirle dos órdenes verbales: que se sitúe en medio del grupo y que extienda la mano (vv. 3 + 5). Al hacer esto, el hombre se siente curado. Ahora bien, puesto que Jesús no ha realizado ninguna actividad física, es increíble que los fariseos, que discrepaban entre ellos sobre determinados puntos de la observancia sabática, pensaran que podían obtener la condena a muerte de Jesús sólo por unas cuantas palabras pronunciadas en sábado. Una vez descartada la historicidad de la conspiración mencionada en 3,6 (y basada en el incumplimiento del precepto sabático con la pronunciación de unas palabras), la participación de los herodianos en tal conspiración queda también excluida. Una de las dos apariciones de los herodianos en Marcos deja de existir como dato histórico.

Hay otras consideraciones, éstas de carácter secundario, que llevan también a poner muy en duda la historicidad de estos dos sucesos. Por

ejemplo, en ambos episodios, la combinación marcana de los fariseos y los herodianos se encuentra sólo en un versículo introductorio (12,13) o en un versículo final (3,6), no en el cuerpo de ninguno de los dos relatos. De hecho, en el conjunto de cada uno de los dos ciclos de relatos de disputa, esta combinación aparece de modo inopinado y luego, inmediatamente, desaparece. Atribuyamos estos dos versículos a Marcos o a algún recopilador premarcano de relatos de disputa (3,6 concluye todo el ciclo de disputas de 2,1-3,6), lo cierto es que suelen considerarse productos redaccionales[232]. Es, por tanto, difícil de sostener que la combinación de fariseos y herodianos, presente tan sólo en dos versículos importantes para la estructura narrativa y compuestos por un redactor, se remonten a las formas originales de estos relatos que circulaban como unidades aisladas en la tradición oral, y no digamos a posibles acontecimientos históricos subyacentes a ella. Como hemos visto, éste no es el caso, claramente, de 3,6. En mi opinión, aunque no cabe la certeza, 12,13 se entiende mejor como un caso similar de creación redaccional efectuada por Marcos en favor de la simetría al situar sus dos ciclos de relatos de disputa en Galilea y Jerusalén[233]. Como ha quedado dicho, las fuerzas combinadas de los fariseos y los herodianos, aun teniendo verosimilitud histórica en Jerusalén durante los últimos días de Jesús, carecen de una influencia y un eco discernibles en el relato marcano de la pasión.

Por supuesto, no intento negar la existencia de un grupo de sirvientes, funcionarios y partidarios de Antipas, grupo que, siguiendo a Marcos, podemos llamar legítimamente "los herodianos". El empleo (una sola vez) de la denominación similar, Ἡρῳδεῖοι, por Josefo (aunque en *G.J.* 1.16.6 §319 habla de Herodes el Grande) puede suministrar un argumento basado en la analogía para señalar como probable la existencia de un grupo con ese nombre en tiempos de Herodes Antipas[234]. Además, como hemos indicado con anterioridad, es muy posible que Antipas hubiera empezado a inquietarse a causa de Jesús e intentado saber más acerca de su persona, e incluso pasar a la acción contra él. A pesar de sus tendencias redaccionales, Marcos y Lucas bien podrían reflejar la realidad histórica cuando se refieren al contraproducente interés de Antipas por Jesús (Mc 6,14-16; Lc 9,7-9; 13,31-32; 23,6-12; *cf.* 8,3; Hch 13,1). Antipas podría también haber intentado utilizar a sus sirvientes y aliados para acechar a Jesús, oponerse a él y desacreditarlo en público; el recurso al espionaje era muy habitual en el Imperio romano durante el siglo I. Como mínimo, la verosimilitud favorece la idea de la vigilancia e interferencia de Antipas, y hasta podría ser que esa verosimilitud influyera en Marcos cuando formuló su dramática presentación. Por tanto, no considero necesario negar en principio que, a veces, durante el ministerio público, algunos "herodianos" en el sentido de partidarios, funcionarios o sirvientes de Antipas podrían

haber discutido con Jesús o haberle tendido trampas verbales. La cuestión que nos interesa dilucidar en este caso es si Mc 3,6 y 12,13 aportan alguna información histórica concreta sobre incidentes específicos relativos a Jesús y los herodianos. En conjunto, la presencia de los herodianos como aliados de los fariseos precisamente en el versículo final de la curación en sábado (a primera vista, no histórica) y en el versículo introductorio de la perícopa sobre el tributo al césar –y en ningún lugar más– suscita demasiadas sospechas para poder servir de sólida base a un argumento en favor de la historicidad. A mi entender, la curiosa combinación debe atribuirse más bien a la actividad redaccional de Marcos o del recopilador premarcano de los relatos de disputa. Por eso Mc 3,6 y 12,13, tal como figuran en el texto actual, no nos dicen nada fiable sobre incidentes de la vida de Jesús. Una vez llegados a esta conclusión, las disputas sobre si Marcos se refiere a Herodes Antipas o, anacrónicamente, a Herodes Agripa I o Herodes Agripa II carecen de importancia para la búsqueda del Jesús histórico.

V. Los zelotas

La cuestión de los zelotas fue abordada al tratar sobre Simón el Cananeo (también llamado Simón el Zelota) en el capítulo 27, cuando examinamos individualmente a los miembros de los Doce[235]. Aquí, sólo necesitamos recordar algunos puntos clave tocados entonces acerca de cómo eran las relaciones de Jesús con los diversos grupos judíos de su tiempo. 1) Si entendemos la designación "zelota" en el sentido con que aparece casi siempre en Josefo, es decir, miembro de una organización revolucionaria alzada en armas contra el gobierno romano en Palestina, entonces está fuera de lugar preguntarse si Jesús tuvo algún tipo de relación con ella. Los zelotas no surgieron como un grupo distinto hasta la primera rebelión judía (66-60 d. C.), más concretamente hasta el invierno de 67-68 en Jerusalén, cuando varios grupos políticos pugnaban por controlar el alzamiento. Así pues, por definición, es totalmente anacrónica la idea de un Jesús zelota o siquiera bien dispuesto hacia los zelotas, entendido el término en este sentido estricto. 2) Hablar de la relación de Jesús con los zelotas tiene sentido sólo si interpretamos "zelota" en un sentido más antiguo y más amplio. Considerada así tal denominación, zelota era cualquier judío: *a*) que mostraba gran celo con respecto a la práctica de la ley mosaica; *b*) que insistía en que los demás judíos debían observar estrictamente la ley como un medio de separar a Israel de los gentiles idólatras e inmorales que estaban a su alrededor, y c) que, en algunos casos, podían recurrir al acoso, la violencia e incluso el asesinato para forzar a otros judíos a mantener una estricta separación de los gentiles y su manera de vivir. Aho-

ra bien, no todos los judíos propulsores de una estricta observancia de la ley expresaban con violencia su celo.

Simón el Cananeo, uno de los Doce elegidos por Jesús, era aparentemente un zelota en este sentido más amplio. Hasta qué punto hubiera podido participar en actividades violentas antes de convertirse en discípulo de Jesús y en miembro de los Doce no se sabe, ni, en cierto modo, viene al caso. Lo importante aquí es que este Simón fue llamado 1) a una vida comunitaria que implicaba relacionarse (de hecho, comer y beber en comidas festivas) con "recaudadores de impuestos y pecadores [i. e., judíos que no observaban la ley]" y 2) a integrarse en un grupo de discípulos entre los que se contaba Leví, un recaudador. Esas compañías que estaba obligado a tener como discípulo de Jesús indican que había abandonado sus antiguas ideas sobre qué enseñar a los otros israelitas y cómo proceder con ellos. El intento de Jesús de llegar a todo Israel en el tiempo final, su énfasis en la misericordia y el perdón, su rechazo de la venganza y su exhortación a amar incluso a los propios enemigos eran el polo opuesto de un fanatismo proclive a la violencia como el de los zelotas.

Sin duda, siempre habrá autores que afirmen que los evangelistas han escamoteado al verdadero Jesús histórico –i. e., Jesús el violento revolucionario ejecutado por el intento de provocar una rebelión contra Roma–, sustituyendo esta embarazosa figura por el Jesús dulce y lleno de amor que vemos en los evangelios. Vista la cuestión desde cierto ángulo, no tiene sentido discutir con los defensores de la teoría de la conspiración para camuflar al auténtico Jesús. La enorme cantidad de tradiciones evangélicas presentadas por los eruditos para echar por tierra la teoría de la conspiración sólo prueba a los convencidos de ella que la operación de escamoteo fue realizada a enorme escala. Esta posición tiene bastante de incoherente. Por un lado se afirma que la ocultación fue tan cuidadosa y completa que ha logrado engañar a la mayor parte de los estudiosos, mientras que por otro se subraya la inepcia de los evangelistas en su operación de "maquillaje". Sin darse cuenta dejaron en los evangelios indicios suficientes para permitir que quienes tienen ojos para ver –naturalmente, los defensores de la teoría de la conspiración– perciban la oculta verdad del Jesús revolucionario armado.

Aparte de la dificultad de explicar cómo es posible que la mayor parte de los palestinos contemporáneos de Jesús olvidasen tan pronto cuáles eran sus actividades y por qué lo ejecutaron, está el verdadero fallo de este enfoque, que es dar por supuesta la existencia de uno o más grupos organizados y armados de revolucionarios activos en Palestina por los años 28-30 d. C. Ciertamente, en la Palestina de tiempos de Jesús no faltaban partidas de bandidos, agitación social y movimientos proféticos populares.

Pero hasta donde nos permiten asegurar los datos históricos, en aquella época no estaba en actividad ningún grupo organizado y armado de judíos revolucionarios. Por descontado, ello no será óbice para que la figura de Jesús como zelota, con todo su anacronismo, goce de perenne popularidad en las presentaciones mediáticas. Esto nos recuerda una vez más que una evaluación objetiva y matizada de la complicada situación social y económica de Palestina en la primera parte del siglo I nunca ha sido una característica sobresaliente en las presentaciones populares del Jesús histórico.

Con esto llegamos al final de nuestro examen de los distintos grupos judíos con los que Jesús pudo haber tenido alguna relación durante su ministerio público. El estudio efectuado en el presente capítulo ha dado –debemos reconocerlo– escasos resultados. 1) Aunque se puede elaborar una interesante lista de similitudes y diferencias entre Jesús y los esenios/qumranitas, no hay prueba de que Jesús tuviera alguna vez relación directa con representantes de ese movimiento. En el mejor de los casos, hay una posibilidad de que él aludiese a algunas de sus prácticas o creencias, como la observancia sabática, aunque sólo para establecer diferencias entre su propia posición y la de ellos. En realidad, esta falta de contacto no es sorprendente: Jesús y los qumranitas en particular existían en mundos distintos espiritualmente y también, hasta cierto punto, geográficamente. 2) La separación geográfica también se daba en el caso de los samaritanos, quienes además –al menos según la opinión de algunos estudiosos– tenían la extraña característica de llamarse israelitas pero no judíos. Un testimonio múltiple de fuentes y formas apoya la idea de que Jesús miraba con benignidad a los samaritanos, tan a menudo despreciados, y que en ocasiones tuvo encuentros pasajeros, pero positivos, con algunas personas de este grupo. Pero no hay mucho más que decir. 3) De los escribas, en cambio, se puede afirmar algo más concreto: no deben ser incluidos en el elenco de partidos o sectas judíos. Eran un gremio, no una agrupación religiosa unida en torno a un programa teológico particular. Durante su ministerio itinerante, Jesús se relacionó probablemente con escribas de distintos niveles de instrucción y posición social, pero la presentación polémica de los escribas como un grupo religioso unido al de los fariseos o como uno de los grupos componentes del sanedrín nacional refleja debates teológicos posteriores, no los datos históricos. 4) En cuanto a los herodianos, todo lo que nos queda son relatos de disputa de Marcos que los mencionan fugazmente. Su presencia en ambos pasajes podría deberse a una redacción marcana o premarcana de tradiciones anteriores. Esto no supone negar que partidarios, sirvientes o incluso funcionarios de Herodes Antipas tuvieran motivo para acechar a Jesús. Además, cabe la posibilidad de que a veces discutieran con él o tratasen de desacreditarlo en público. Pero los pocos pasajes evangélicos que mencionan a los herodianos (pese a cuanto de

verídico puedan contener) son fuentes de dudosa fiabilidad para la información sobre hechos específicos concernientes a Jesús. 5) Finalmente, por lo que se refiere a los zelotas, entendidos como una organización judía armada y de carácter revolucionario en lucha contra Roma, simplemente no existían en tiempos de Jesús.

Pese a su escaso número, los resultados del estudio llevado a cabo en el presente capítulo son una contribución positiva a nuestra búsqueda más genérica del Jesús histórico. En primer lugar, como gran parte de la investigación sobre el Jesús de la historia, sirven para que este campo de conocimientos quede desbrozado de ideas a menudo repetidas, pero sumamente dudosas, relativas a los grupos con los que se relacionó Jesús, a los principales destinatarios de su mensaje y, por tanto, al objetivo básico de su ministerio. En segundo lugar, lo estudiado en este capítulo tiene la función más positiva de confirmar nuestra afirmación básica de que Jesús se veía a sí mismo como el profeta escatológico enviado a *todo* Israel en el tiempo final, con la misión de preparar entretanto al pueblo elegido para la acción con la que Dios pondrá fin a la historia reuniendo a las doce tribus. El mensaje y el ministerio de Jesús iban dirigidos al conjunto del pueblo judío, no a un particular grupo sectario ni a una minoría selecta. Sin duda, tenían como destinatarios preferentes a los pobres, los marginados, las ovejas perdidas de Israel (el conjunto de los cuales representaban, de todos modos, la mayoría la población), pero no excluían de antemano a ningún israelita. Por eso no debemos sorprendernos de que Jesús dedicase la mayor parte de su tiempo y energías a hablar de las grandes cuestiones que concernían a todo Israel, en vez de exponer normas detalladas y específicas que pudieran interesar a tal o cual secta o movimiento judío. En la medida en que entrase en debate con un grupo concreto, éste sería el de los fariseos, el otro movimiento religioso entonces activo entre las capas populares. En menor grado, durante sus peregrinaciones a Jerusalén, a veces se dirigiría a los representantes de los judíos que gobernaban el templo, incluidos los que pertenecían al partido saduceo. Entrando en conflicto con esta pequeña pero poderosa elite jerosolimitana, que colaboraba estrechamente con el prefecto romano, Jesús decidió finalmente su destino.

Hemos llegado al final de nuestro examen de las relaciones –reales o atribuidas– de Jesús con los principales grupos, sectas o movimientos judíos activos en Palestina durante su ministerio. Queda por investigar, sin embargo, una relación importantísima: la de Jesús con la ley mosaica. En cierto modo, es la que determina todas las otras relaciones. La interacción de Jesús con los fariseos, los saduceos y el pueblo aconteció en el marco sagrado de la ley de Moisés, la realidad que al final determinaba cómo un judío palestino debía relacionarse con otro. Puesto que la ley era el factor omnipresente y definitorio de la vida judía en Palestina, no es extraño que

nos hayamos encontrado con ella a cada paso en nuestra investigación, ya nos ocupásemos de relatos de curaciones de Jesús en sábado, de sus enseñanzas sobre prácticas como los juramentos y el divorcio, o de su relación con los fariseos, los saduceos y los esenios.

Pero la relación de Jesús con la ley mosaica es muy diferente, en cuanto a su naturaleza, de las otras relaciones estudiadas en el presente volumen. Ésta no es con otras personas o grupos, sino con un principio abstracto del que estaba saturada toda la vida judía. Es además una relación que entraña toda una serie de enigmas. De ahí que la cuestión de la relación de Jesús con la ley mosaica quede reservada para el tomo IV, donde otras grandes incógnitas del ministerio público (las parábolas de Jesús, las designaciones que él se aplicaba a sí mismo y, por último, su muerte) serán sometidas a una detenida consideración.

Todo lo que resta hacer por ahora es sacar una conclusión de ese estudio de la relación de Jesús con distintos grupos e individuos judíos como él.

Notas al capítulo 30

[1] La bibliografía sobre Qumrán y los esenios es ya incontrolable y genera a su vez volúmenes bibliográficos. Véase, p. ej., Bastiaan Jongeling, *A Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1958-1969* (STDJ 7; Leiden: Brill, 1971); F. García Martínez / D. W. Parry, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970-95 Arranged by Author with Citation and Subject Indexes* (STDJ 19, Leiden: Brill, 1996); las referencias a trabajos sobre Qumrán en relación con Jesús son ofrecidas según los temas del índice de *A Bibliography of the Finds,* 441-42. Para una breve selección de monografías y artículos sobre temas variados relacionados con Qumrán, véanse las obras citadas en *Un judío marginal* I, 123-24 nn. 31-37; II/1, 261-63 nn. 116-23. Como quedó indicado en anteriores capítulos, acepto la opinión mayoritaria de que los qumranitas eran una particular expresión del más amplio movimiento esenio. Esta idea es presentada y defendida como posición de consenso por James H. Charlesworth en su exposición introductoria "Qumran Scrolls and a Critical Consensus", del libro de ensayos James H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (Anchor Bible Reference Library, New York: Doubleday, 1992) XXI-XXXVII. Explica las razones de este consenso James C. VanderKam, "The People of the Dead Sea Scrolls: Essenes or Sadducees?", en Hershel Shanks (ed.), *Understanding the Dead Sea Scrolls* (New York; Random House, 1992) 50-62. Las teorías alternativas (p. ej., que los qumranitas eran zelotas o saduceos, o que la biblioteca de Qumrán procedía de Jerusalén y, en consecuencia, simplemente refleja el judaísmo de la corriente principal) no las encuentro convincentes. Sobre la interesante idea –aunque un tanto discutible– de que los qumranitas eran un grupo cismático con respecto a los otros esenios, véase Gabriele Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis* (Grand Rapids/Cambridge, UK: Eerdmans, 1998). Boccaccini tiene mucha razón al afirmar que el movimiento esenio era más amplio y variado que su expresión de Qumrán, pero la idea del cisma carece de indicios en los textos. Un enfoque más radical, en el que se mezclan certezas con dudas, es el de Lena Cansdale, *Qumran and the Essenes* (Texte und Studien zum Antiken

Judemtum 60, Tubingen Mohr [Siebeck], 1997) Segun Cansdale, es claro que los rollos encontrados en Qumran no provienen ni son reflejo de los esenios (pp 58 56), tienen su origen en una o mas sectas desconocidas incluso de nombre, que existian en tre las multiples ramificaciones del judaismo del Segundo Templo (*cf* p 194) Igual mente contrario a una facil identificacion de la comunidad de Qumran con los esenios, pero no tan seguro de que deba ser definitivamente disociada de ellos, se muestra Phillip R Callaway, *The History of the Qumran Community* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement 3, Sheffield JSOT, 1988) Sobre este debate en curso, vease tambien Johann Maier, "Theories of Qumran", en *Judaism in Late Antiquity* Part Three *Where We Stand Issues and Debates in Ancient Judaism* (Handbook of Oriental Studies, Part One, The Near and Middle East 40, Leiden Brill, 1999) 81 98, Albert Baumgarten, 'The Current State of Qumran Studies Crisis in the Scrollery A Dying Consensus", *ibid*, 99-119 Sobre los complicados problemas filosoficos y metodologicos que implica hablar acerca de los descubrimientos arqueologicos de Qumran y Ain Feshja y con base en ellos, *cf* Ferdinand Rohrhirsch, *Wissenschaftstheorie und Qumran* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 32, Freiburg Universitatsverlag Freiburg, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1996)

[2] Para ser exactos, convendria hacer aqui una distincion Como veremos, el nombre "esenios" se encuentra en varias fuentes antiguas (p ej , Josefo) En cambio, la palabra 'Qumran" no aparece en fuentes antiguas como designacion de una comunidad sectaria generalmente asociada con los esenios De hecho, es posterior a los hallazgos arqueologicos realizados en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX cerca de un *wadi* que los arabes llamaban Qumran (de ahi el nombre de las ruinas Jirbet Qumran), puesto que deriva de ellos

[3] Charlesworth ("Qumran Scrolls and a Critical Consensus , XXXV) atribuye esta respuesta negativa al consenso de los especialistas sobre Qumran de que "ninguno de los documentos del mar Muerto se refiere a el [Jesus] ni menciona a ningun seguidor de Jesus descrito en el Nuevo Testamento" Un medio de contacto indirecto entre Qumran y Jesus podria haber sido Juan, su mentor Sin embargo, como deje indicado en mi estudio del Bautista (*Un judio marginal* II/1, 49-290), tiendo a dudar de que este hubiera pertenecido alguna vez a la comunidad de Qumran (pp 54-57) Para otras opiniones sobre la conexion del Bautista con Qumran, vease James C Vander-Kam, "The Dead Sea Scrolls and Christianity", en *Understanding the Dead Sea Scrolls,* 188 90 (una posibilidad de pertenencia de Juan a Qumran), Otto Betz, 'Was John the Baptist an Essene?", *ibid*, 205-214 (probabilidad de que el Bautista hubiese vivi do en Qumran), Joseph A Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls* (New York/Mahwah, NJ Paulist, 1992) 106-8 (no improbable que el Bautista fuera miembro de la comunidad de Qumran)

[4] Vease, p ej , Jerome Murphy-O Connor (ed), *Paul and Qumran* (London Chapman, 1968), James H Charlesworth (ed), *John and the Dead Sea Scrolls* (New York Crossroad, 1972, 1990)

[5] Barbara E Thiering, *Redating the Teacher of Righteousness* (Sydney Theologicals Explorations, 1979) Otras obras de esta autora son *The Gospels and Qumran* (Syd ney Theological Explorations, 1981), *The Qumran Origins of the Christian Church* (Sydney Theological Explorations, 1983), *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls* (San Francisco Harper, 1992), *Jesus of the Apocalypse The Life of Jesus after the Crucifixion* (London/NY Transworld, 1997)

[6] Robert H Eisenman, *Maccabees, Zadokites, Christians, and Qumran* (SBP 34, Leiden Brill, 1983), id , *James the Just in the Habakkuk Pesher* (Leiden Brill, 1986), id , *James, the Brother of Jesus* (New York Viking, 1996)

[7] Andre Dupont-Sommer señala las sorprendentes similitudes entre el Maestro de Justicia y Jesus, pero al mismo tiempo subraya las muchas diferencias entre ambos en *The Essene Writings from Qumram* (Gloucester, MA Peter Smith, 1973) 371-73

[8] Jacob L Teicher, 'The Dead Sea Scrolls Documents of the Jewish Christian Sect of the Ebionites" *JJS* 2 (1951) 67 99

[9] Su anterior escepticismo se puede encontrar en John Mark Allegro, *The Dead Sea Scrolls A Reappraisal* (London Penguin, 19642), sus posteriores fantasias, en *The Sacred Mushroom and the Cross* (Garden City, NY Doubleday, 1970) Para una polemica contra los puntos de vista de Dupont-Sommer y Allegro, *cf* Jean Carmignac, *Christ and the Teacher of Righteousness* (Baltimore/Dublin Helicon, 1962)

[0] Criticas breves pero devastadoras se pueden ver en Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls,* 109-110, 127, 161-66, Hartmut Stegemann, *The Library of Qumran* (Grand Rapids Eerdmans, Leiden Brill, 1988) 12-33 Una refutacion mas extensa de algunas afirmaciones particularmente estramboticas puede encontrarse en Otto Betz / Reiner Riesner, *Jesus, Qumram and the Vatican Clarifications* (New York Crossroad, 1994) Debemos subrayar que no todas las obras de caracter divulgativo sobre el tema han sido sensacionalistas, por fortuna, tambien ha habido autores responsables que han sabido hacer accesibles al lector laico culto los hallazgos de la investigacion Entre los ejemplos de ello figuran Joachim Gnilka, 'Jesus–Ein Essener?" *BK* 26/1 (1971) 2-5, Hartmut Stegemann, 'Die Bedeutung des Qumranfunde fur das Verstandnis Jesu und des fruhen Christentums' *BK* 48/1 (1993) 10-19, id , "Jesus and the Teacher of Righteousness *Bible Review* 10/1 (1993) 10-19, id , "Jesus and the Teacher of Righteousness" *Bible Review* 10/1 (1994) 42-47, 63, Wolfgang Stegemann, "Qumran, Jesus und das Urchristentum" *TLZ* 119 (1994) 388 408, Hans Maas, *Qumran Texte contra Phantasien* (Stuttgart Calwer, 1994), Klaus Berger, *The Truth under Lock and Key? Jesus and the Dead Sea Scrolls* (Louisville Westminster/John Knox, 1995, original aleman 1993)

[1] Sobre esto, *cf* Stegemann, *The Library of Qumran,* 9 11, un util inventario de los contenidos de cada una de las cuevas puede verse en pp 67-79 Vease tambien Callaway, *The History,* 209

[12] Un ejemplo de este enfoque es el trabajo de Kurt Schubert, 'The Sermon on the Mount and the Qumran Texts", en *The Scrolls and the New Testament,* 118 28 Naturalmente, el nucleo del sermon de la montana tiene su origen en un primitivo sermon, mas breve, del documento Q Pero incluso este sermon de Q esta compuesto de varias unidades, de las que unas se remontan al Jesus historico y otras no Como se puede ver por estas observaciones, no comparto la teoria de Hans Dieter Betz sobre el desarrollo del sermon de la montana en la tradicion cristiana primitiva Tal tesis puede encontrarse en su libro *The Sermon on the Mount* (Hermeneia, Minneapolis, Fortress, 1995)

[3] Por ejemplo, Jerome Murphy O'Connor, Hartmut Stegemann y Gabriele Boccaccini son especialistas de primera categoria en lo concerniente a Qumran y, sin embargo, discrepan en cuestiones como *a*) el orden y la datacion de los documentos hallados en Qumran, *b*) que documentos tienen su origen en los mismos qumranitas, en el movimiento esenio en general o en otras corrientes del judaismo, y *c*) la precisa relacion de Qumran con el movimiento esenio y del movimiento esenio con el judaismo en general Sin un previo acuerdo sobre estas cuestiones, no hay posibilidad de que ninguna teoria de conjunto sobre la evolucion de Qumran (o de los esenios) logre aceptación general

[14] Asi Jerome Murphy O Connor, Qumran and the New Testament", en Eldon Jay Epp / George W MacRae (eds), *The New Testament and Its Modern Interpreters*

(Atlanta Scholars, 1989) 55-71, esp 63 En la vision panorámica ofrecida en su ensayo, James H Charlesworth ("The Dead Sea Scrolls and the Historial Jesus", en *Jesus and the Dead Sea Scrolls,* 1-74) reúne primero todos los paralelos posibles y luego procede a dividirlos en varias categorias rasgos que Jesús compartia con casi todos los demás judios, rasgos susceptibles de mostrar la semejanza o disparidad de Jesus con respecto a los esenios, y rasgos que diferenciaban a Jesús de la mayor parte de los judios

[5] Aunque con un planteamiento menos categórico, esta distincion también se encuentra en la presentación de W D Davies *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge Cambridge University, 1963) 219-21

[16] A este respecto, Collins (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls,* 56-62) nota el complejo significado de la expresion consagrada "el final de los dias" (*'aḥărît hayyamîm*) en los documentos de Qumran Ese período futuro comprende un tiempo de prueba para la comunidad y el comienzo de la era de salvacion, ademas de la venida del (o los) Mesias y, al menos en algunos pasajes, la guerra final Sin embargo, "el final de los dias" no incluye la ultima etapa de salvación que seguirá a la batalla escatológica Vease también John T Willis, "The Expression *be'acharith hayyamim* in the Old Testament" *ResQ* 22 (1979) 54-71, Annette Steudel, "*hryt hymym* in the Texts from Qumran" *RevQ* 16 (1993-95) 225-46

[7] La expresión "reino de Dios", tan importante en la predicación de Jesus, no es fija en Qumran Expresiones similares, aunque no exactamente con el mismo significado, se pueden encontrar, p ej , en 1QM 6,6 (reflejando Abd 21). *wĕhāyĕtâ lĕ'el yisra'el hammĕlûkâ* ("y al Dios de Israel [corresponderá] el reinado [o reino]") Es sorprendente ver como precisamente el documento de Qumran acapara el tema de la liturgia angelica compartida En *Cantos para el holocausto del sabado,* encontramos un enfasis especialmente marcado en las imagenes del rey divino y su reino Sobre esto, *cf Un judio marginal* II/1, 328-29 La presencia de los angeles en el consejo de la congregacion de los dias últimos es mencionada de paso en 1QSa 2,8-9

[18] En opinion de Torleif Elgvin ("Early Essene Eschatology Judgment and Salvation According to *Sapiential Work A",* en Donald W Parry / Stephen D Ricks [eds], *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls* STDJ 20, Leiden Brill, 1996] 126-65), la combinación de elementos realizados y futuros en la escatologia esenia existia ya en una etapa temprana del desarrollo teologico de la comunidad, vease también George W E Nickelsburg, "The Qumranic Transformation of a Cosmological and Eschatological Tradition (1QH 4,29-40)", en Julio Trebolle Barrera / Luis Vegas Montaner (eds), *The Madrid Qumran Congress,* 2 vols (STDJ, Leiden Brill, 1992) II, 649-59 (trad esp , *Congreso internacional sobre los manuscritos del Mar muerto* [Madrid Complutense, 1993])

[9] Así interpreta Collins (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls,* 61-62) un pasaje de reconocido caracter fragmentario La numeracion de las líneas es conforme al texto compuesto ofrecido por Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated,* 79 Sobre los correspondientes fragmentos particulares de 4Q397 (fragmentos 14-21 [= 4Q398 14-17 I, 4QMMT C 1-17]) del original hebreo con su traducción inglesa, vease Florentino Garcia Martinez / Eibert J C Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition,* 2 vols (Leiden Brill, Grand Rapids Eerdmans, 1997, 1998) II, 800-801, linea 13

[20] Es preciso admitir que se llega a esta vision sintetica solo combinando distintas declaraciones procedentes de varios manuscritos de Qumran, esto es precisamente lo que ocurre en el notable libro de Collins *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* Ademas, debemos recordar siempre que el pensamiento apocaliptico no hacía mucho hin-

capie en la consistencia logica Por eso, toda reconstruccion del tiempo final tal como era visto por Qumran no debe dejar de ser provisional

[21] Como quedara claro cuando tratemos directamente sobre la cuestion del (o los) Mesias en un posterior capítulo, los estudiosos están divididos sobre el adecuado uso del termino "mesías" Baste decir que aquí limito su aplicación a las figuras escatologicas que son denominadas "el Ungido" (hebreo, *māšîaḥ,* arameo, *mĕšîḥā'*) o de las que, en el contexto amplio del texto, se dice directa o indirectamente que son ungidos (p ej , la figura profetica de Is 61,1) Otros especialistas prefieren extender el significado de "mesias" a toda figura a la que corresponde desempeñar un papel salvifico para Israel en el drama escatologico Sobre la variedad de figuras mesianicas en Qumran –un Mesias de estirpe real davidica, el Mesias de Aaron y el Mesias de Israel, un maestro/ sacerdote/profeta, una especie de figura angelica o celestial y una figura de Hijo de Dios–, vease Collins, *The Scepter and the Star* No trato aqui el notable paralelo entre 4Q246 (con las frases "sera grande", "sera llamado Hijo de Dios", "le llamaran Hijo del (ser) Supremo" y "su reino es un reino eterno") y la anunciacion lucana a Maria (especificamente Lc 1,32-35), puesto que no tienen que ver con palabras o dichos del Jesus historico Ademas, no es seguro que ese texto de Qumrán se refiera a una figura mesianica Sobre 4Q246, vease *ibid* , 154-72 Véase tambien Frank Moore Cross, "Notes on the Doctrine of the Two Messias at Qumran and the Extracanonical *Daniel Apocalypse (4Q246)",* en Donald W Party / Stephen D Ricks (eds), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls* (STDJ 20, Leiden Brill, 1996) 1-13 Para el debate sobre si el 'hijo de Dios" mencionado en 4Q246 representa una figura negativa (p ej , un falso rey divino como Antioco IV Epifanes) o una figura mesiánica judia positiva, vease Edward M Cook, "4Q246" *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995) 43-66 (en favor de la interpretacion negativa), y John J Collins, "The Background of the 'Son of God' Text" *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997) 51-62 (en favor de la interpretacion positiva) Para un muestreo de diferentes puntos de vista sobre la naturaleza, origen y desarrollo de las esperanzas mesianicas en los manuscritos del mar Muerto, *cf,* p ej , George J Brooke, "The Messiah of Aaron in the *Damascus Document" RevQ* 15 (1991 92) 215-30, Michael A Knibb, "The Interpretation of *Damascus Document* VII, 9*b*-VIII, 2*a* and XIX, 5*b*-14", *ibid* , 243-51, Emile Puech, "Presence sacerdotale et Messie-Roi dans la Regle de la Congrégation (*1QSa* ii 11-22)" *RevQ* 16 (1993-95) 351-65, Johann Maier, "Messias oder Gesalbter? Zu einem Uebersetzungs- und Bedeutungsproblem in den Qumrantexten" *RevQ* 17 (1996) 585-612, Hartmut Stegemann, "Some Remarks to *1QSa,* to *1QSb,* and to Qumran Messianism", *ibid* , 478-505, James H Charlesworth, "Introduction Messianic ideas in Early Judaism", en James H Charlesworth / Hermann Lichtenberger / Gerbern S Oegema (eds), *Qumran-Messianism* (Tubingen Mohr [Siebeck], 1998) 1-8, Messianology in the Biblical Pseudepigrapha", *ibid* , 21-52, "Challenging the Consensus Communis Regarding Qumran Messianism (1QS, 4QS MSS)", *ibid* , 120-34, Hermann Lichtenberg, "Messianic Expectations and Messianic Figures During the Second Temple Period", *ibid* , 9 20, Gebern S Oegema, "Messianic Expectations in the Qumran Writings Theses on their Development", *ibid* , 53-82, íd , "Tradition-Historical Studies on 4Q252", *ibid* , 154-174, Ferdinand Dexinger, "Reflections on the Relationship Between Qumran and Samaritan Messianology", *ibid* , 83-99, John P Collins, "Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls", *ibid* , 100-119, Craig A Evans, "Are the 'Son' Texts at Qumran 'Messianic'? Reflections on 4Q246-The 'Son of God'", *ibid* , 135-53, Johannes Zimmermann, "Observations on 4Q246-The 'Son of God'", *ibid* , 175-90, Martin G Abegg / Craig A Evans, ' Messianic Passages in the Dead Sea Scrolls, *ibid* , 191-203 (el libro *Qumran-Messianism* concluye con una ' Bibliography of Messianism and the Dead Sea Scrolls", 204-14, elaborada por Martin C Abegg, Craig A Evans y Gerbern S Oegema), Craig A Evans, "Jesus and the Dead Sea Scrolls", en

Peter W Flint / James C VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years A Comprehensive Assesment* (Leiden Brill, 1999) 573-98

[22] El texto clave es 1QS 9,11, porque se trata del unico pasaje donde, de manera clara y sin ambiguedades, son mencionados juntos "los Mesias de Aaron e Israel" Collins (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls,* 77 80, *The Scepter and the Star,* 74-77) señala con razon que otros pasajes de la literatura de Qumran reflejan la idea de la diarquia de un Mesias sacerdotal y un Mesias real, aunque los otros documentos no emplean la expresion exacta "los Mesias de Aaron e Israel' El titulo en singular, 'el Mesias de Aaron e Israel", aparece tres veces en el *Documento de Damasco* (CD 12,23-13,1, 14,19, 19,10-11), y "un Mesias de Aaron y de Israel' se encuentra en CD 20,1 Aunque se podrian interpretar estos pasajes como referentes a un solo Mesias, Collins acierta probablemente al ver aqui una diarquia Esta es tambien la opinion de James VanderKam, "Messianism in the Scrolls", en *The Community of the Renewed Covenant,* 211-34, esp 228-31 VanderKam cree que las apariciones de la forma singular *mĕšîah* en los mencionados pasajes del CD son probablemente casos de "un nombre constructo singular que debe ser interpretado con cada uno de los dos (o mas) absolutos" (p 230) Y enumera ejemplos del AT (Gn 14,10, Jue 7,25) y Qumran (1QM 3,13-14, 5,1)

[23] Junto con Collins (*The Scepter and the Star,* 75-76), entiendo que "el sacerdote" y "el Mesias de Israel" de la *Regla de la Congregacion* (1QSa 2,12-21) son los Mesías de Aarón e Israel, aunque el estado fragmentario del texto hace dificil toda certeza al respecto

[24] Esta visión de Jesus es el resultado del tomo II de *Un judio marginal,* vease, p ej , II/2, 1183-84 Sobre el profeta escatologico de Qumran, vease Collins, *The Scepter and the Star,* 116-23 Aparte de la clara referencia contenida en 1QS 9,11, hay que depender de simples fragmentos que mencionan a Elias (o a otro profeta) o de inferencias de ciertos pasajes escatológicos (señaladamente, 4Q521, del que se habla mas adelante)

[25] Sobre esto, véase *Un judío marginal* II/2, 793-96

[26] Estas graves y dificiles cuestiones serán examinadas en detalle cuando tratemos sobre los últimos dias de Jesús Baste decir por ahora que la historicidad de ambas acciones cuenta con testimonio multiple en las tradiciones marcana y joánica, así como con apoyo en los criterios de coherencia y de dificultad

[27] *Cf Un judío marginal* II/1, 177-83, 475-76

[28] Sobre este pasaje, *cf* Emile Puech, "Une apocalypse messianique (4Q521)" *RevQ* 15, 60 (1992) 475-522, James D Tabor / Michael O Wise, "4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition A Preliminary Study" *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 10 (1992) 149-62, Collins, *The Scepter and the Star,* 117-22, id , *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls,* 87-89, Craig A Evans, "Jesus and the Dead Sea Scrolls from Qumran Cave 4", en Craig A Evans / Peter W Flint (eds), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids/Cambridge, UK Eerdmans, 1997) 91-100, esp 95-97

[29] Vease Puech, "Une apocalypse messianique (4Q521)", 475-522, Geza Vermes, "Qumran Forum Miscellanea I" *JJS* 43 (1992) 299-305, esp 303-4 para 4Q521, Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated,* 394-95 y 510, Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (4ª ed), 244-45 Vermes (*The Dead Sea Scrolls,* 244) señala que 4Q521 está compuesto de once fragmentos y, posiblemente, seis trocitos más El fragmento 2, el mas grande de todos, contiene partes de tres columnas, es en la segunda columna donde figura el material que nos interesa aqui Puech data el manuscrito hacia 100-80 a C

[30] Puech ("Une apocalypse mesianique", 487) cree que, "muy probablemente", el texto habla de "su Mesias", en singular

[31] Quiza la linea más importante de este texto es la 12, donde, en un hebreo sin vocalizar, se lee *ky yrp' hllym wmtym yhyh 'nwym ybśr* ("pues curara a los mortalmente heridos [o traspasados] y hara vivir a los muertos, anunciara la Buena Noticia a los pobres")

[32] Ademas, la referencia a enderezar a los encorvados se podria entender aproximadamente como "los cojos andan"

[33] *Cf* Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls,* 88

[34] *Ibid*, 89 El mas antiguo de los textos que cita Collins se encuentra al final mismo de *m Sot* 9,15 *ûtĕhiyyat hammētîm ba' 'al yĕdê 'ēliyyāhû zakûr lĕtôb* ("la resurreccion de los muertos viene mediante la bendita memoria de Elias")

[35] Por supuesto, a la luz de los escasos datos disponibles es dificil decidir si la idea es propia de Qumran Vermes (*The Dead Sea Scrolls in English,* 244) opina que no hay nada claramente sectario en el texto En particular, parece ser que se alude a "el Mesias" en singular (sin las adiciones "de Aaron" ni "de Israel"), y la referencia a la resurreccion es una de las pocas que se encuentran en Qumran Pero Collins (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls,* 89) sugiere la posibilidad algunos contactos con la literatura sectaria de Qumran, dejando asi abierta la cuestion

[36] No se puede crear, por supuesto, una dicotomia entre el templo de Jerusalen y la ley mosaica Sin embargo, conviene recordar que el templo de Jerusalén, como tal, a diferencia de la tienda del encuentro en el desierto en tiempos de Moises, no es descrito ni regulado en el Pentateuco Incluso las normas litúrgicas ofrecidas en él y claramente pensadas para su posterior aplicacion en el templo son generales e imprecisas El Pentateuco no brinda un libro completo de reglas litúrgicas para el gobierno pormenorizado de la actividad diaria en el templo Correspondia a la clase sacerdotal de Jerusalen desarrollar su propia *hălakâ* para regular tales cuestiones A la luz de todo esto es sorprendente ver, por ejemplo, como la *Carta haláquica* de Qumran se ocupa de los detalles del sacerdocio, del templo y de lo relacionado con el, como el calendario, la liturgia (especialmente los sacrificios) y las cuestiones de pureza, incluso en los aspectos para los que el Pentateuco no ofrece normas, aunque, naturalmente, los qumranitas sostienen que sus puntos de vista son la verdadera interpretación de "el libro de Moisés y las palabras de los profetas"

[37] Los datos historicos ofrecidos aqui son breves porque se supone que el lector ya conoce los anteriores capitulos dedicados a los fariseos y los saduceos

[38] Esta es la opinión de Lawrence H Schiffman, "Temple Scroll", en *Anchor Bible Dictionary* VI, 348-50, esp 349 El estado fragmentario del texto arameo de *Nueva Jerusalén* (del que al menos se han hallado seis ejemplares en Qumran) no nos permite decidir si la visión apocaliptica del texto se refiere al templo provisional o al templo final, escatologico, aunque Collins (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls,* 59-60) se inclina por el primero

[39] El relato de la infancia lucano también presenta a Jesus en el templo, aqui en un contexto muy positivo primero a los pocos dias de su nacimiento y luego a los doce años, acompanando a sus padres (Lc 2,22-52) Al menos en su presente estado, estas escenas son producto de la teologia cristiana Pero conviene señalar que Lucas coincide con las otras tradiciones evangelicas en no considerar extraña la presencia y participacion de Jesus en las actividades del templo Ademas, no hay ninguna tradición que contradiga ésta de la infancia y tenga fiabilidad historica

[40] Sobre la cuestion de Jesus y el templo, vease Sanders, *Jesus and Judaism,* 61 90

[41] Tecnicamente, la legislacion sobre el culto contenida en los cinco libros de Moises no menciona el templo de Jerusalen como tal, sino el tabernaculo o tienda del encuentro levantada en el desierto Sin embargo, el enfasis del Deuteronomio en la sola legitimidad del santuario para el sacrificio ritual de animales deja percibir la realidad del templo de Jerusalen

[42] Sobre la idea de un nuevo templo en el pensamiento judio durante la epoca del cambio de era, *cf* Sanders, *Jesus and Judaism,* 77-90

[43] Con la alta cristologia que le caracteriza, el cuarto evangelista reinterpreta este dicho relacionando la construccion o levantamiento del templo con la resurreccion de Jesus (Jn 2,21-22) Toda la cuestion de la 'purificacion' del templo y la profecia de Je sus sera examinada de nuevo cuando estudiemos los dias finales de Jesus en Jerusalen antes de su muerte Aqui, lo que nos importa es apreciar las semejanzas y diferencias entre la vision escatologica de Jesus y la de Qumran

[44] Un estudio general de la *hălakâ* de Qumran en el contexto mas amplio de la historia judia sigue siendo un *desideratum* Entre los trabajos anteriores sobre la cues tion figura la obra pionera de Lawrence H Schiffman, quien emplea la categoria *hălakâ* (de la que realmente no hay en Qumran testimonios de su posterior sentido tecnico y rabinico) en su *The Halakhah at Qumran* (SJLA 16, Leiden Brill, 1975) Continuo su trabajo en *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls* (Brown Judaic Studies 33, Chico, CA Scholars, 1983) Alli expone el argumento de que los sectarios de Qumran no pensaban en una Torá oral distinta de la escrita, puesto que se trata de un concepto rabinico posterior, sino que basaban todas sus leyes en lo que consideraban una exegesis biblica inspirada Vease tambien su ensayo "The *Temple Scroll* and the Nature of Its Law" The Status of the Question", en Eugene Ulrich / James Vander-Kam (eds), *The Community of the Renewed Covenant* (Notre Dame, IN University of Notre Dame, 1994) 37 55, en ese trabajo subraya las similitudes de la *hălakâ* de Qumrán con la de los fariseos Sobre esto, *cf* también John Strugnell, "MMT Second Thoughts on a Forthcoming Edition", *ibid* , 57-73 Entre otros estudios sobre aspectos de la *hălakâ* de Qumran cabe citar Joseph M Baumgarten, *Studies in Qumran Law* (SJLA 24, Leiden Brill, 1977), íd , "The Purification Rituals in *DJD* 7 , en De borah Dimant / Uriel Rappaport (eds), *The Dead Sea Scrolls Forty Years of Research* (STDJ 10, Leiden Brill, 1992) 199-209, Lawrence H Schiffman, "Laws Pertaining to Women in the *Temple Scroll', ibid* , 210-28, Daniel R Schwartz, "Law and Truth On Qumran Sadducean and Rabbinic Views of Law", *ibid* , 229-40, Moshe Winfeld, "Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sect", *ibid* , 241-58, Joseph Baumgarten, ' The Disqualifications of Priests in 4Q Fragments of the 'Damascus Document', a Specimen of the Recovery of pre Rabbinic Halakha, en Julio Trebolle Barrera / Luis Vegas Montaner (eds), *The Madrid Qumran Congress,* 2 vols (STDJ 11, Leiden Brill, 1992) II, 503 13, Menahem Kister, "Some Aspects of Qumranic Halakhah", *ibid* II, 571 88, y toda la serie de ensayos dedicados al problema de las cuestiones legales en los textos de Qumran, en Moshe Bernstein / Florentino Garcia Martinez / John Kam-pen (eds), *Legal Texts and Legal Issues* (STDJ 23, Leiden Brill, 1977)

[45] Sobre la cuestión del radicalismo en Qumran y en la ensenanza de Jesus, vease Herbert Braun, *Spatjudisch-haretischer und frühchristlicher Radikalismus Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte,* 2 vols (BHT 24, Tubingen Mohr [Siebeck], 1969) La categoria de "judaismo tardio' ha sido abandonada desde entonces en favor le "judaismo primitivo", correspondiente a la epoca del cambio de era

[46] La expresion "sin motivo forzoso' es mi intento de traducir una dificil locucion lel texto de 1QS El principal manuscrito de la cueva 1 dice literalmente y no es un

hombre" *(wĕlô' hāyâ 'ĕnôš)* Probablemente se trata de un error del escriba La ultima palabra de la expresion deberia leerse, de acuerdo con el manuscrito G, como *'anûs* ("forzado", "constreñido") Ahora bien, que clase de constriccion pudiera ser ésa (¿enfermedad?, ¿debilidad?, ¿incontinencia?) no es facil averiguarlo

[47] Sobre la traducción de *yād* ("mano") como un eufemismo por "pene", vease la nota de Charlesworth en la traduccion que realiza en *The Dead Sea Scrolls* I, 33 n 185 La prohibición de mostrar la propia desnudez podria estar conectada con el gran cuidado que, segun se decia, tenían los esenios al defecar u orinar, vease *G J* 2 8 9 §147-149, *cf* 1QM 7,6-7, 11QTemplo 46,13 (*mĕqôm yād,* "lugar de la mano" = "letrina") Sobre el rigor de las normas esenias en relacion con los excrementos, *cf* Albert I Baumgarten, "The Temple Scroll, Toilet Practices, and the Essenes" *Jewish History* 10 (1996) 9-20 Tipico de la comparacion general entre los esenios y el Jesús historico es que no exista material paralelo en los dichos de Jesús

[48] Por ejemplo, el famoso relato sobre la adultera que es llevada ante Jesus en Jn 7,53-8,11 esta cargado de problemas tanto textuales como históricos, veanse mis observaciones en *Un judío marginal* I, 280 y las notas correspondientes Pero, aunque el hecho basico fuera historico, no avanzariamos mas allá de la obviedad de que Jesús consideraba el adulterio un pecado pero instaba a la indulgencia y al perdon para la mujer que había incurrido en el (8,11)

[49] En este rigor contra las intenciones y miradas lascivas, tanto Qumran como Jesus están en linea con una larga tradición veterotestamentaria y judia, véase, p ej , Job 31,1, Eclo 23,4-6, 26,9-11, *cf SalSl* 4,4-6 y un buen numero de pasajes en la literatura rabinica posterior y en los *Testamentos de los Doce Patriarcas* Dada tal coherencia con el conjunto del AT y la tradición judia, es dificil juzgar cuanto de este dicho o de muchos otros de caracter etico y sapiencial atribuidos a Jesus en los evangelios proceden realmente de él La dificultad aumenta en el caso de un dicho como Mt 27-28, puesto que sólo se encuentra en la tradicion M Aunque la configuracion antitética ("habeis oido que se dijo pero yo os digo") tiene muchas probabilidades de ser obra de Mateo o de los cultivadores anteriores a él de la tradición M, el contenido esencial de la enseñanza del v 28 podria remontarse a Jesus, aunque no hay una prueba clara de ello En cualquier caso, dudo que muchos especialistas esten dispuestos a afirmar que la enseñanza del v 28 esté en contradiccion con el pensamiento de Jesus

[50] No hay acuerdo sobre la cuestion de si 11QTemplo fue escrito por qumranitas o por otro grupo judeopalestino de orientacion escatologica Pero, puesto que de este manuscrito, el más extenso de todos los de Qumran, existian multiples copias, se puede suponer al menos que los qumranitas lo tenían en gran estima, cualquiera que fuera su verdadero origen Sobre el *Rollo del Templo,* véase Lawrence H Schiffman, "Temple Scroll", en *Anchor Bible Dictionary* VI, 348-50

[51] Ésta es la idea apuntada por Tom Holmen, "Divorce in *CD* 4,20-5 2 and in *11QTemplo* 57 17,18 Some Remarks on the Pertinence of the Question" *RevQ* 71, tomo 18/3 (1998) 397-408 Señala que en CD 13,14-18 y 11QTemplo 54,4-5, 66,8-11 se podria entender que el divorcio esta permitido en determinadas circunstancias Por eso opina que, leidos en sus contextos respectivos, los textos a que se refiere el título de su articulo no hablan de una prohibición del divorcio

[52] *Un judío marginal* I, 341 54 Remitimos al lector a las notas de esas paginas para todas las referencias pertinentes, antiguas y modernas, ya que no serán repetidas aqui

[53] Esta es la idea central de toda la primera parte de *Un judío marginal* II/1 (pp 47-290)

[54] Vease *Un judío marginal* I, 350-54 A veces se sugiere que Jesus alude y alaba en este dicho a los qumranitas, quienes, como el, practicaban el celibato por razones escatologicas Pero el escandaloso empleo de la autocastracion como metafora del celibato religioso habria parecido una muy extraña alabanza a oidos de los qumranitas, quienes excluian especificamente a los hombres castrados de su santa asamblea, vease 4QMMT 42 en la version reconstruida de Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated,* 78

[55] Un ejemplo obvio es bastante improbable que el Maestro de Justicia y sus seguidores sacerdotes que dejaron Jerusalen para fundar la comunidad de Qumran fueran celibes Como sacerdotes activos en el templo de Jerusalen, se habria esperado de ellos que se casaran y procrearan para mantener la linea sacerdotal Si el celibato fue practicado en Qumran –lo cual me parece probable–, debemos reconocer nuestra ignorancia del preciso tiempo y ocasion en que empezo tal practica

[56] Parte del problema aqui es como interpretar el ambiguo testimonio arqueologico del cementerio de Qumran El principal campo de restos proximo a los edificios contiene solo esqueletos de varones adultos, pero los esqueletos de algunas mujeres y niños fueron descubiertos en cementerios secundarios, situados a mayor distancia de las construcciones Caben varias soluciones p ej , Qumran era un centro de peregrinacion para el conjunto de la secta esenia (incluidos los miembros casados) durante las grandes fiestas, cuando los fieles de la corriente principal del judaismo peregrinaban en su mayoria a Jerusalen Si tal era el caso, es razonable suponer que, a veces, pudieron morir mujeres y niños durante su estancia en Qumran Pero otros especialistas opinan que los restos de mujeres y niños datan de un periodo mucho mas reciente

[7] Diversas teorias sobre las razones del celibato en Qumran se encuentran expuestas en A Marx, "Les racines du celibat essenien" *RevQ* 7 (1969-71) 323-42, Hans Hubner, "Zolibat in Qumran?" *NTS* 17 (1970-71) 153-67, y Anton Steiner, "Warum lebten die Essener asketisch?" *BZ* 15 (1971) 1-28

[58] Acerca de esta idea, *cf* Elisha Quimron, "Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians", en Julio Trebolle Barrera / Luis Vegas Montaner (eds), *The Madrid Qumran Congress,* 2 vols (STDJ 11, Leiden Brill, 1992) I, 287 94

[59] Hay que advertir que 'guerra santa" es nuestro modo de describir la creencia expresada en el AT de que los enemigos de Israel eran los enemigos de Dios, de que las guerras emprendidas por Israel estaban consecuentemente aprobadas por Dios y dedicadas a el y de que Dios ("el guerrero divino") luchaba a favor de Israel Vease, p ej , Ex 14,13-14, 15,3, Jos 8,1, Jue 5,31, 1 Sm 23,4 El ejercito israelita debia mantener una cuidadosa observancia de la pureza ritual, puesto que Dios o sus angeles estaban a su lado en el campo de batalla

[60] Esta es claramente la creencia recogida en el *Rollo de la Guerra,* donde se dice que los soldados israelitas deben conservarse perfectamente en cuerpo y espiritu para la gran batalla escatologica (1QM 7,5-7) "Y todo hombre que no se haya purificado de una polucion [sexual] el dia de la batalla no ira con ellos [i e , con el resto del ejercito santo a la batalla], porque los angeles de santidad [estaran] junto con sus huestes y ninguna desnudez ha de verse a su alrededor [tomando la lectura corregida mas breve de 4QM1, fragmentos 1-3, linea 8, en vez de la lectura mas extensa de 1QM 7,7]"

[6] Como otras cuestiones enumeradas aqui, esta sera objeto de ulterior examen cuando estudiemos la relacion de Jesus con la ley mosaica Por ahora solo se señalan los aspectos estrictamente esenciales Para una informacion basica sobre Mt 5,33 37, vease Meier, *Law and History,* 150-56 Para la diferencia entre el *Documento de Damasco* y el *Rollo del Templo* sobre la regulacion de los votos y juramentos, *cf* Lawren-

ce H Schiffman, 'The Law of Vows anf Oaths *(Num* 30, 3-16) in the Zadokite Fragments and the Temple Scroll *RevQ* 15 (1991 92) 199-214 Puesto que el *Documento de Damasco* y la *Regla de la Comunidad* parecen haber sido los dos libros de normas fundamentales, en lo que sigue me centrare en estos dos manuscritos

[62] Esta es una observacion de Sanders, *Jewish Law, 53* Sin embargo, en la narracion subsiguiente, Josefo atribuye la indulgencia de Herodes hacia los esenios a la profecia favorable que, siendo todavia un muchacho, le hizo el esenio Manemo al anunciarle que iba a ser el rey de los judios (*Ant* 15 10 5 §373-379) Podria parecer que, en cambio, Herodes multaba a los fariseos, quienes, contrarios por principio a los juramentos, se negaban a jurarle lealtad (*Ant* 17 2 4 §43) Pero a este pasaje se opone la declaracion, en *Ant* 15 10 4 §370, de que Herodes tambien habia eximido al maestro Polion, a Samayas y a los discipulos de ambos ¿Eran estos los unicos fariseos exentos de tal obligación, mientras que todos los demas podian ser multados?

[63] Sobre la estrecha conexion entre alianza y maldicion, *cf* Douglas Stuart, "Curse', en *Anchor Bible Dictionary* I, 1218-19

[64] Sanders (*Jewish Law,* 53) trata de resolver la tension entre las distintas fuentes hablando de diferencias sobre la cuestion de los juramentos entre los esenios representados en el *Documento de Damasco* y los representados en la *Regla de la Comunidad* de Qumran Aunque eso es posible, ambos manuscritos (asi como Josefo) hablan de un juramento solemne prestado al entrar en la comunidad

[65] Una vision algo diferente es la de Sanders, *Jewish Law,* 55-56 A su entender, Jesus considera que todos los juramentos enumerados en Mt 23,16-22 revisten la misma seriedad, puesto que son prestados en nombre de Dios Segun Sanders, Jesus enseña que es mejor no jurar en absoluto Pero, si alguien jura, esa persona debe tener en cuenta que todos los juramentos se hacen en nombre de Dios y que, por tanto, son vinculantes

[66] Sobre tales formulas de juramento, *cf* Marvin H Pope, "Oaths', en *IDB* III, 575 77 Entre los ejemplos veterotestamentarios figuran Rut 1,17, 1 Sm 3,17, 14,44, 2 Sm 3,35, 1 Re 2,23 Para las formas gramaticales en hebreo, vease Paul Jouon / T Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew,* 2 vols (Rome Biblical Institute, 1991) II, 618-21, los autores notan la contaminacion reciproca de las formulas de juramento y de maldicion Ademas, identifican Mc 8,12 como un ejemplo de esta construccion hebrea en el NT

[67] Sobre la relacion de Mt 5,34 con Sant 5,12 y su posible fuente comun, vease Ernst Kutsch, "Eure Rede aber sei ja ja, nein nein" *EvT* 20 (1960) 206-18, Paul S Minear, "Yes or No The Demand for Honesty in the Early Church' *NovT* 13 (1971) 1-13, Meier, *Law and History,* 150 56, Gerhard Dautzenberg, 'Ist das Schwurverbot Mt 5,33 37, Jak 5,12 ein Beispiel fur die Torakritik Jesu?" *BZ* 25 (1981) 47-66, Peter H Davids, 'James and Jesus', en David Wenham (ed), *Gospel Perspectives The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield JSOT, 1984) V, 63-84, Patrick J Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTSup 47, Sheffield JSOT, 1991), William R Baker, "'Above All Else' Contexts of the Call for Verbal Integrity in James 5 12' *JSNT* 54 (1994) 57-71, Luke Timothy Johnson, *The Letter of James* (AB 37A, New York Doubleday, 1995) 55 57, 327 28

[68] Sobre el desarrollo de las distintas unidades que componen Mc 7,1-23, *cf* Jan Lambrecht, "Jesus and the Law An Investigation of Mk 7, 1-23' *ETL* 53 (1997) 24-82, Robert P Booth, *Jesus and the Laws of Purity Tradition History and Legal History in Mark 7* (JSNTSup 13, Sheffield JSOT, 1986), Guelich, *Mark 1–8 26,* 360-62, 372-74 Se puede decir con seguridad que Mc 7,1-23 no es una noticia historica de

un episodio ocurrido en determinado momento de la vida de Jesus, sino una composicion de varios dichos generados en parte en el ministerio de Jesus y en parte en la vida de la Iglesia de la primera generacion cristiana Aquí centramos nuestra atención exclusivamente en Mc 7,9-13

[69] Vease Joseph A Fitzmyer, "The Aramaic *Qorban* Inscription from Jebel Hallet et-Tûri and MK 7 11/Mt 15,5", en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBLSBS 5, Missoula, MT Scholars, 1974) 93-100, Karl H Rengstorf, *"korban, korbanas"*, en *TDNT* 3 (1965) 860-66; A I Baumgarten, *"Korban* and the Pharisaic *Paradosis" Journal of the Ancient Near Eastern Society* 16-17 (1984-85) 5-17, Sanders, *Jewish Law,* 51-57, Max Wilcox, "Corban", en *Anchor Bible Dictionary* I, 1134 En el AT, *qōrban* tiene el significado general de "don", "ofrenda" o "sacrificio" En los LXX, *qorban* (distinto de *qurban,* "suministro", "obtencion") siempre tiene como equivalente δῶρον, traduccion que tambien se da en Marcos y Josefo Aunque la forma transliterada κορβᾶν ("corban") no se encuentra en ningun otro lugar del NT ni de los LXX, Josefo la emplea en *Ant* 4 4 4 §73, en un contexto de explicacion de los diezmos debidos a los sacerdotes segun distintas leyes del Pentateuco Tras lo cual añade "Los que se designan a si mismos κορβᾶν para Dios –una palabra que significa "ofrenda" en griego–, si quieren verse exonerados de esta obligacion religiosa, deben pagar a los sacerdotes cierta cantidad de dinero" (Adviertase que Josefo, al igual que Marcos, utiliza primero κορβᾶν [la palabra semitica *qōrban* transliterada al griego, como en Mc 7,11] y luego la traduce al griego como δῶρον "ofrenda") Aunque en el texto de las *Antiguedades* la palabra κορβᾶν se encuentra en una discusion sobre como ser eximido de votos (notese el similar contexto de CD 16), en *Contra Apion* 1 22 §167, Josefo emplea κορβᾶν por juramentos (ὅρκοι), pero una vez mas interpreta la palabra en el sentido de "ofrenda de Dios" (δῶρον θεοῦ) Algo similar a este cambio de sentido de voto a juramento se produce en CD 16, donde las palabras relacionadas con "juramento" (*šĕbû'â*) pasan facilmente a estar relacionadas con "voto" (*neder*) (Las precisas distinciones entre votos y juramentos creadas posteriormente por rabinos y teologos cristianos no debian de estar tan claras para los judíos corrientes en la epoca del cambio de era De hecho, Baumgarten [*"Korban",* 8 n 21] señala que "Filon no parece haber conocido la distincion entre votos y juramentos" Mas si Filón, el mayor genio surgido de la antigua diaspora judía, ignoraba esta distincion, ¿como iban a conocerla los judios corrientes de Palestina o de fuera de ella? Por eso, el material rabinico posterior sobre esta cuestion debe utilizarse con cuidado para los textos judios de la epoca del cambio de era)

El empleo de *qorban* en el sentido de ofrenda consagrada a Dios mediante voto esta atestiguado en la inscripcion aramea de un osario hallado en Jebel Hallet et-Tûri "Todo lo que un hombre puede encontrar de provecho en este osario [es] una ofrenda (*qrbn*) a Dios del que esta dentro de el" (Para una interpretacion diferente de la inscripcion del osario, véase Baumgarten, *"Korban",* 7, Sanders, *Jewish Law,* 55) Hasta el modo de expresión (hablar de lo que puede ser de provecho para otra persona [por tanto, probablemente, habia en el osario algo de valor ademas de los huesos]) recuerda a Mc 7,11 ' Cualquier [ayuda] que podrias obtener de mí es corbán, es decir, una ofrenda [a Dios] " Frases similares se pueden ver en la literatura rabinica (p ej , *m Ned* 6,7) En ella, las palabras *qōrban* y *qônām* se encuentran en el sentido de una ofrenda a Dios, la cual, por tener tal destinatario, se convierte en algo prohibido para los humanos, vease, p ej , *m Ned* 1,4, donde es empleada para alimento prohibido a una persona (un caso similar a CD 16,14-15) En algunos pasajes, la connotacion de entidad dedicada a Dios se desvanece, dejando simplemente el sentido de algo prohibido a otro En *m Ned* 4,6 vemos el desarrollo de un nuevo significado de *qônām* el de protesta o incluso maldición Al parecer, tales evoluciones se producen mas alla del

marco temporal de Mc 7,9 13 El problema del recurso a la casuistica y a los subterfugios para librarse de votos empleando la palabra *qorban* y otras similares es discutido en *m Ned* 2,5

Hay que señalar un aspecto interesante en relacion con este material Los textos de Josefo y la inscripcion del osario emplean κορβᾶν/*qorban* no de manera absoluta, sino con una construccion de genitivo o de dativo, que indica que la ofrenda es hecha o pertenece a Dios Aun sin emplear la palabra κορβᾶν, Filon subraya el mismo punto en *Hypothetica* 7,3 el voto convierte irrevocablemente la ofrenda en *propiedad de Dios* y, por tanto, la retira del uso ordinario Quiza habria que distinguir entre las ofrendas dedicadas literalmente al templo (y asi a Dios) y los dones dedicados en un sentido mas vago a Dios y, de este modo, retirados del uso ordinario Las ofrendas de este tipo –incluida la mencionada en la inscripcion del osario– supondrian una dedicacion religiosa a Dios, pero no al templo Si tal es el caso, Baumgarten (*'Korban'*, 6-7) necesita refinar mas su tipologia al aplicarla al periodo prerrabinico Este autor pasa del uso de *qorban* como formula de dedicacion real al templo (categoria en la que situa el texto de las *Antiguedades* de Josefo) al uso de *qorban* como una formula de dedicacion mediante la cual un objeto quedaba prohibido para quien la pronunciaba y para otra persona, en el mismo sentido en que un animal dedicado quedaba prohibido (*kĕqorbān*, "como si fuese *qorban*", categoria en que situa la inscripcion del osario) Mi opinion es que, a la luz de las declaraciones de Josefo y Filón, la clara dedicacion que figura en el osario (*qrbn 'lh*, "ofrenda a Dios") exige que se vea en este texto una interpretacion de *qorban* mas explicitamente *teo*-lógica

[70] En favor de la historicidad se pronuncian Pesch, *Markusevangelium* I, 376, (aparentemente) Baumgarten, *'Korban'*, 16-17, Booth, *Jesus and the Laws of Purity*, 94-96, Guelich, *Mark 1–8 26*, 362 Se ha objetado a veces que los fariseos no habrian permitido un subterfugio como el *qorban*, puesto que en la Misna se enseña una opi nion contraria a el Como siempre, debemos tener cuidado de no identificar automaticamente las ensenanzas de los fariseos del periodo anterior al año 70 con las posiciones mantenidas en la Misna Ademas, el material misnaico es complejo y refleja varias etapas y diferentes opiniones en un continuo debate dentro del judaismo Por ejemplo, en *m Ned* 9,1 encontramos diversos puntos de vista sobre las razones que podrian justificar la anulacion de un voto que alguien hubiera pronunciado en detrimento de su padre y su madre El hecho de que se permitiera una variedad de enfoques sobre el asunto en el momento de la composicion de la Misna es indicio de que, por entonces, no habia una doctrina establecida en lo tocante a esta cuestion Conviene notar que, incluso en este masaje misnaico, se trata de que razones permitirian anular un voto, no se dice nada de tener una estricta obligacion de anularlo Aun mas reveladora es la anecdota narrada en *m Ned* 5,6 Un hombre habia hecho un voto que impedia que su padre recibiera alimentos de el Para poder suministrarselos, el hombre recurrio a un complicado subterfugio por medio de una ficcion legal El rela to presupone que 1) votos como este se hacian realmente y 2) no habia un remedio facil de anularlos Sobre el relato, *cf* Baumgarten, *'Korban'*, 10-12 Una situacion similar implica la posicion de Filon sobre los votos y juramentos en su *Hypothetica* 7,3-5 Se muestra estricto en cuanto a la irrevocabilidad de un voto, aun cuando pueda perjudicar a los miembros de la familia del que lo ha pronunciado En el estudio de Filon, los modos de anular un voto son muy limitados (rechazo de la ofrenda por el sacerdote oficiante o –expresado en terminos vagos por Filon– declaracion de alguna autoridad) Esta vision tan estricta esta cerca de la posicion rechazada por Jesus Por lo cual es posible, como conjetura Pesch (*Markusevangelium* I, 375), que *m Ned* 5,6 represente el estado de la casuistica en tiempos anteriores, los de Jesus, cuando el punto de vista que él criticaba era una opcion vigente Como minimo CD 16, Filon, Mc

7,11 y *m Ned* 5,6 sugiere que habia un vivo debate por la época del cambio de era sobre los votos que podian privar a los parientes o al vecino de una ayuda vital y sobre la posibilidad de anular tales votos En suma, el material misnaico no excluye que lo sustancial de Mc 7,9-13 pueda remontarse al Jesus historico

Vease, p ej , Bultmann, *Geschichte,* 51 (donde se examinan textos como Mc 7,9-13) Pero hasta Bultmann admite la posibilidad de que "aqui y alla' el uso de un texto de la Escritura pueda remontarse a Jesus, si bien hace constar que, aunque se diera tal caso, ya no hay modo de comprobarlo A mi entender, lo mas prudente es admitir que, en teoria, la cita escrituristica en una determinada pericopa puede proceder de Jesus o de la Iglesia primitiva y que cada caso debe ser considerado aisladamente, en vez de establecer *a priori* la imposibilidad de que tales citas tengan su origen en el Jesus histórico

[72] Este es un punto importante del articulo de Baumgarten, *"Korban', cf* esp pp 8-10

[73] Asi Rengstorf, *"Korban, korbanas',* 864

[74] Como sucede frecuentemente al usar la Escritura en Qumrán (y en el NT), el sentido original del texto se fuerza con el objeto de servir a los fines del interprete de turno El significado original de Miq 7,2 tiene mucho de generico Se trata de un lamento por el triunfo aparentemente universal del mal en la sociedad En conjunto, Miq 7,2 dice en el TM "El hombre recto ha desaparecido del país, ya no queda ni un justo entre los hombres Todos acechan para derramar sangre, cada uno caza a su hermano [i e , su conciudadano israelita] con una red [*herem*]" El interprete "tuerce" y adapta el sentido de la segunda parte del v 2 entendiendo el nombre *herem* ("red") en su otro posible significado de "algo dedicado a Dios y, en consecuencia, vedado de todo uso profano" Tambien el verbo *sûd* ("cazar") toma luego, naturalmente, su otro sentido de "coger", "capturar" o "atrapar' Asi, una condenacion muy general de la injusticia en la sociedad es adaptada al caso especifico de la dedicacion de los propios bienes a Dios para evitar compartirlos con el projimo necesitado Lo notable que es que el intérprete esenio logra esta aplicacion practica del texto no cambiando las palabras (salvo la sustitucion de "conciudadano" por "hermano"), sino buscando otro significado a dos palabras clave

[75] Esta cuestion es muy complicada, pero el espacio no permite aqui mas que una exposición esquematica Para un estudio detallado de los textos de los qumranitas/esenios, con especial enfasis en la tradicion de las *Reglas* de Qumran y en el *Documento de Damasco,* véase Catherine M Murphy, *The Disposition of Wealth in the Literature and Practice of the Qumran Community and Its Relevance for the Study of the New Testament* (Tesis doctoral, Notre Dame, IN University of Notre Dame, 1999) Mi breve resumen de las ideas de los esenios sobre el dinero y la propiedad depende también de la obra de Geza Vermes / Martin D Goodman *The Essenes According to the Classical Sources* (Sheffield JSOT, 1989) IV, 8-9

[76] Hay que hablar, pues, de "pobreza" en un sentido limitado Por supuesto, las condiciones de vida eran muy austeras, y el individuo no tenia nada que pudiera llamar suyo, ajeno a la comunidad Por otro lado, en tanto siguiera siendo miembro efectivo de ella, el qumranita podia estar seguro de contar con lo basico en cuanto a alojamiento, alimentacion y lo necesario para realizar su trabajo en beneficio de la comunidad (p ej , los materiales para la labor de escriba) Por eso, con toda su pobreza individual, los qumranitas –precisamente por su pobreza voluntaria dentro de una institucion religiosa– disfrutaban de una red de seguridad que las personas a la deriva en el mundo de fuera no tenian Muchas veces se da esta paradoja de no poseer nada y, a la vez, gozar de seguridad en instituciones de personas voluntariamente pobres

[77] Las principales fuentes para esas declaraciones son el libro segundo de *La guerra judia (G J)*, de Josefo, y dos obras de Filon *Todo hombre bueno es libre* (*Quod omnis probus liber sit,* abrev , *Prob*) y *Apologia de los judios* (*Apologia pro Judaeis,* abrev , *Apol*) Probablemente, la *Apologia* debe ser identificada con *Hypothetica,* dos extractos de esta obra se conservan en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio Para la *Apologia* utilizo el sistema de referencia que se encuentra en la edicion de la Loeb Classical Library, preparada por F H Colson, vol 9, pp 437 43

[78] En *Apol* 11 12, Filon refiere que en invierno se proporcionaban prendas de mas abrigo, pero subraya que toda la ropa era propiedad de la comunidad

[79] Se discute el significado de CD 13,14 15 En este texto se prohiben a los miembros de la comunidad las operaciones de compra-venta con 'los hijos del alba" Si Joseph M Baumgarten y Daniel R Schwartz andan atinados en su comentario sobre el *Documento de Damasco,* en Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls* II, 55 n 203, la expresion "los hijos del alba' designa a los otros miembros de la comunidad de la alianza (*cf* 4Q298) Obviamente, esta prohibicion tiene sentido solo si se permitia a los esenios comerciar con no-esenios, permiso implicito tambien en 13,15-16 (donde se establece que el supervisor ha de ser informado en las operaciones de comercio) Geza Vermes (*The Complete Dead Sea Scrolls in English,* 142) senala como dudoso el texto hebreo de CD 13,14-15 y lo traduce de esta manera "Ningun miembro de la alianza de Dios dara nada a los hijos del alba *(shahar)* [o del pozo *(shahat)*], ni recibira nada de ellos, excepto como pago Curiosamente, en su obra en un solo volumen *The Dead Sea Scrolls Translated The Qumran Texts in English* (p 43), Garcia Martinez corrige el texto, ofreciendo la lectura 'los hijos del pozo [o foso]' Sin embargo, en Florentino Garcia Martinez / Eibert J C Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition,* 2 vols (Leiden Brill, Grand Rapids Eeerdmans, 1997, 1998) I, 573, se lee 'los hijos del alba'

[80] Como observan acertadamente Taylor (*The Gospel According to St Mark,* 431) y Pesch (*Markusevangelium* II, 141), los varios intentos de racionalizar la imagen intencionalmente absurda de Jesus (diciendo, p ej , que καμηλος, "camello", es un error de copista por καμιλος, "cable de barco", o que "el ojo de una aguja" era el nombre de una puerta baja y estrecha de las murallas de Jerusalen) no se dan cuenta de lo que se trata de subrayar con ella lo imposible (αδυνατον en el v 27) Para los campesinos palestinos corrientes, el camello era el animal de mayor tamaño, y el ojo de una aguja era quiza la mas pequeña abertura que podrian ver jamas Dada su mentalidad metaforica, Jesus tendia a ofrecer imagenes fuertes, chocantes, paradojicas, escandalosas, para lograr una impresion mas honda del mensaje en sus oyentes, p ej , la castracion por el reino de Dios, el pan como su cuerpo y el vino como su sangre, los lobos disfrazados de corderos o hacer duelo en un banquete de boda Como la historia ha demostrado, la fuerza de las imagenes de Jesus ha contribuido a garantizar la permanencia de su mensaje

[8] Vease, p ej , *1 Hen* 94,4-8, 100,6, 103,5 8

[82] Algunos exegetas, como Pesch (*Markusevangelium* II, 135 46), creen que una forma primitiva de Mc 10,23-27 procede realmente del hecho historico narrado en 10,17 22 Podria ser, pero yo prefiero dejar abierta la posibilidad de que la sustancia de los vv 23-27 refleje una tradicion independiente transmisora de comentarios del Jesus historico sobre los peligros de la riqueza

[83] Los conceptos de vida eterna y de heredar vida (eterna) eran familiares en la literatura escatologica judia durante la epoca del cambio de era, vease, p ej , *SalSl* 3,12, 9,5, 13,11, 14,4,7-10, *1 Hen* 37,4, 40,9, 58,3, *cf* Dan 12,2, Mac 7,9

[84] "Maestro bueno" era una manera muy poco frecuente de dirigirse a un maestro judío en la Palestina del siglo I, sumada a esa expresión la acción de arrodillarse, nos encontramos con un gesto de reverencia insólito en tal época y lugar En parte, la ironía (o lo lastimoso) del relato consiste en que esa adulación sin paralelo se revela vana al ser puesta a prueba

[85] El rechazo por Jesús de esa adulación tan insólita refleja perfectamente una característica de su misión en la que suelen coincidir los especialistas el centro de la proclamación de Jesús, lo que absorbía sus preocupaciones, era la venida del reino de Dios, no su propia persona y categoría social El énfasis en la verdad de que *'solo Dios* es santo" podría ser un deliberado reflejo de la gran oración llamada el *šĕma* (Dt 6,4) 'Escucha, Israel, el Señor [es] nuestro Dios, el Señor es uno " (El intento de Gundry [*Mark,* 553] de interpretar Mc 10,18 como que Jesús da a entender que su bondad deriva de ser el Hijo de Dios es una exegesis forzada, incluso en lo que respecta a la redacción marcana) La alusión al *šĕma* podría estar conectada a su vez con lo que a primera vista parece una cita de los mandamientos hecha al azar por Jesús Si consideramos que la referencia a "solo Dios" (v 18) representa la "primera tabla" del decalogo, i e , nuestras obligaciones para con Dios, entonces la enumeración por Jesús de ciertos mandamientos específicos (v 19) podría entenderse que representa la "segunda tabla", i e , nuestras obligaciones para con el prójimo Esto sería mucho mas probable si, como opina Pesch (*Markusevangelium* II, 139), la expresión μη αποστερησης ("no defraudes'), inusitada en una enumeración de los diez mandamientos, se entiende como un resumen del mandamiento final, que prohíbe desear la mujer, la casa u otras posesiones del prójimo Se podría añadir aun la hipótesis de que el cuarto mandamiento, 'honra a tu padre y a tu madre" –referido especialmente a la ayuda material y monetaria a los padres ancianos– es situado en último lugar, porque 1) permite que la lista de obligaciones con el prójimo termine con un mandamiento no negativo, sino positivo (lo que debemos hacer, en vez de lo que debemos evitar), y porque 2) la idea de hacer positivamente el bien a otros seres humanos, sobre todo por medio de ayuda material y monetaria, conecta perfectamente con el mandamiento positivo de Jesús de dar cuanto se tiene a los pobres y de seguirle Aunque todo esto puede ser cierto con respecto a la forma actual de la perícopa marcana, hay que tentarse la ropa antes de declarar que todo este entramado literario y teológico se remonta al episodio original

[86] Sobre esto, *cf* Gundry, *Mark,* 563 Típicamente es Lucas, en su reelaboración redaccional de la llamada a los primeros discípulos, quien termina el relato con la declaración general " dejaron todo y lo siguieron' (Lc 5,11, *cf* Mc 1,18 20) Sin embargo, ni siquiera Lucas dice en esta perícopa que Jesús hiciera de dejar todas las cosas una condición explícita para seguirlo Sobre el relato de la pesca milagrosa, *cf Un judío marginal* II, 896-904 Que el Jesús lucano no espera que todo el que lo acepta o cree en el renuncie a todos sus bienes se ve claramente por el relato sobre Zaqueo en Lc 19,1-10 Es cierto que Pedro declara en Mc 10,28 que el y los otros discípulos han dejado todo' y le han seguido Pero aunque Jesús asegura a sus discípulos que todo el que 'por causa mía' haya dejado familia o bienes recibirá abundante recompensa en esta vida y en la futura (10,29-31), ni el ni Pedro hablan en absoluto de vender lo que se tiene y darselo a los pobres

[87] Con respecto al 'comunismo" de la primitiva Iglesia de Jerusalén conviene recordar 1) que la imagen idealista de ese compartirlo todo, procedente en gran parte de las declaraciones sumarias (2,44 45, 4,32 37), debe ser examinada con ojo crítico vease Schneider, *Die Apostelgeschichte* I, 290-95), y 2) que el relato de Ananías y Safira deja claro que ese compartir era voluntario Pedro subraya (Hch 5,4) que los esposos que se habían quedado con parte del dinero obtenido por una finca de la que

eran propietarios no estaban obligados a venderla y que, efectuada la venta, podían haberse quedado con todo el dinero, puesto que les pertenecía El pecado de la pareja consistía en haber mentido "no a los hombres, sino a Dios"

[88] Un excelente y detallado análisis de la estructura de este pasaje se encuentra en Richard J Dillon, "Ravens, Lilies, and the Kingdom of God (Mt 6,25-33/Lc 12,22-31)", *CBQ* 53 (1991) 605-27 Dillon parece atribuir la sustancia del pasaje al Jesus histórico

[89] Sobre esto, vease Hoffmann, *Studien,* 327, Polag, *Christologie,* 76-77, Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten,* 149-57 Hoffmann opina que la exhortación a acumular un tesoro en el cielo y no en la tierra (Mt 6,19-21 || Lc 12,33-34) pertenecía originalmente a este contexto Q y estaba también basada en la escatología del reino Contra algunas tendencias actuales a separar sabiduría y apocalíptica en la tradición Q, Schulz (p 156) señala que la cosmología, la ética y la apocalíptica formaban ya una inseparable unidad en la literatura apocalíptica judía Vease, p ej , *1 Hen* 2,1-5,10

[90] Exceptuada la adición lucana de οἰκέτες ("criado", "sirviente") al comienzo de su forma del *logion,* las dos versiones de este dicho de Q son las mismas, palabra por palabra, en Mateo y en Lucas un fenómeno relativamente raro en la tradición Q La mayor parte de los comentaristas creen que el tercer evangelista ha añadido οἰκέτες, así, p ej , Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1116 De hecho, dos de los cuatro casos en que aparece esta palabra en el NT corresponden a textos de Lucas Lc 16,13 y Hch 10,7 Los dos textos restantes son Rom 14,4, y 1 Pe 2,18 Que "criado' sea una adición lucana al dicho de Q no carece de importancia indica que la versión del dicho que tenemos en el *Evangelio de Tomás* copto de Nag Hammadi no es independiente, sino que (caso frecuente) depende de Lucas. En el *Evangelio de Tomás* (dicho 47) se lee "Un *criado* no puede servir a dos amos, de lo contrario [y aquí el texto copto tiene incorporada la partícula ϩ] honrara a uno y ofendera al otro" De hecho, la segunda parte del dicho queda "coja" en el *Evangelio de Tomás,* puesto que ha sido eliminada la segunda opción ("o será fiel a uno y despreciará al otro") La conjunción disyuntiva griega que aparece en el texto copto está pidiendo la presencia equilibradora de la otra ϩ Además, la especificación "criado" es incoherente con el dicho 47, puesto que antes y despues se habla en términos generales de "alguien" o "nadie"

[91] Vease, p ej , 1QS 6,2, 1Q27 (el *Libro de los misterios*), fragmento 1, columna 2, línea 5 (probablemente), CD 14,20, 11QtgJob 27,11 (aunque, en la literatura de Qumrán, la palabra que más habitualmente expresa la idea de "riqueza" es *hôn*) Para la Misna, véase, p ej , *m Ber* 9,5; *m San* 4,1, *m Abot* 2,12 Sobre todo esto, vease Max Wilcox, "Mammon", en *Anchor Bible Dictionary* IV, 490

[92] En Eclo 31(34), 8 hay un dicho que se acerca a la dicotomía expresada por Jesús "Dichoso el rico que es hallado sin tacha y [que] no se desvía siguiendo a Mamón" Si, junto con los textos griegos, siriaco y latino, preferimos *ʾāšîr* ("hombre rico") al simple *ʾîš* ("hombre") del manuscrito B de la genizá de El Cairo (como hacen Skehan y Di Lella en *The Wisdom of Ben Sira,* 381), percibimos de inmediato una notable diferencia entre las ideas de Ben Sira y las de Jesus Mientras que Jesus felicita a los pobres, no a los ricos (vease Lc 6,20 24), Ben Sira felicita al hombre rico que deja que las riquezas no lo desvíen del buen camino (Si se cuenta el Eclesiástico como un libro deuterocanónico del AT, entonces es el único escrito veterotestamentario en el que aparece la palabra hebrea *mamôn*)

[93] En targumes posteriores, la palabra *māmōna* tiene a menudo el sentido de "ganancia ilícita" o "soborno", pero, en tales casos, suele ir acompañada de algún califi-

cativo que exprese la idea de falta honradez, vease F Hauck, *"Mamonas"*, en *TDNT* 4 (1967) 388-90). De hecho, una de las otras raras apariciones de "Mamon" en los dichos de Jesus (Lc 16,9) esta en la expresión griega μαμωνᾶ τῆς ἀδικιας, "el Mamón de la iniquidad", es decir, "ganancia ilicita", la cual corresponde exactamente a una expresion aramea, *māmôn dišqar,* que se encuentra en los targumes En un griego un poco mejor, aparece como ἀδικω μαμωνᾶ en Lc 16,11 (*cf* 16,13)

[94] Contra la opinion de Bultmann, *Geschichte,* 91 (que pasa por alto la bien trabada estructura quiástica y triadica de Mt 6,24 par), y de acuerdo con Davies y Allison, *Matthew* I, 643

[95] Vease *Un judio marginal* II/1 389 Curiosas e interesantes similitudes entre la forma mateana de las bienaventuranzas y grupos de bienaventuranzas de Qumran que han sido estudiadas por Emile Puech, vease su "Un Hymne essenien en partie retrouve et les Beatitudes' *RevQ* 13, nn 49-52 (1988) 59-88, id , "4Q525 et les pericopes des beatitudes en Ben Sira et Matthieu' *RB* 98 (1991) 80-106 No dejan de ser discutibles las conclusiones más amplias que saca en relación con las fuentes y composicion de las bienaventuranzas de Mateo El contenido sapiencial, mas que escatologico, de las bienaventuranzas de 4Q525 es subrayado por Craig A Evans, "Jesus and the Dead Sea Scrolls from Qumran Cave 4", en *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (ed Craig A Evans / Peter W Flint, Grand Rapids/Cambridge, UK Eerdmans, 1997) 91-100, esp 95

[96] Con esto no quiero decir que este ausente de la version de Lucas toda alegoría de la historia de la salvación, Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1053) ve en las dos partes de la invitacion una alegoria que simboliza la proclamacion de la Buena Noticia primero a los judios y luego a los gentiles En conjunto, sin embargo, la alegoria es más completa en Mateo (A modo de nota aparte, quiero expresar mi duda de que la version de la parabola en el *Evangelio de Tomas* copto [dicho 64] represente una etapa primitiva de la tradicion Mucho mas probablemente representa una combinacion posterior de las formas lucana y mateana, en la que ha sido eliminada toda traza de historia de la salvacion a causa de las tendencias gnósticas)

[97] Véase Luke T Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39, Missoula, MT Scholars, 1977)

[98] *Cf Un judio marginal* II/2 943-53

[99] Argumentos a favor y en contra de la autenticidad de la parábola pueden encontrarse en Marshall, *Luke,* 521-22

[100] Contra la opinión de Bultmann, *Geschichte,* 57

[101] En Jn 12,6, 13,29 encontramos sólo fugaces referencias a una bolsa común (mas precisamente una "caja del dinero", γλωσσοκομον), al parecer custodiada y administrada por Judas y de la que, supuestamente, este mismo discipulo sustraía fondos para su propio beneficio El deseo de presentar a Judas bajo una luz lo mas negativa posible se hace evidente en la teologia joanica (es un demonio 6,70-71) Sin embargo, la idea de una bolsa comun para los discipulos es muy verosímil, dado el estilo de vida itinerante que llevaba el grupo y la existencia de varios adeptos acomodados que ayudaban económicamente a Jesus Desafortunadamente, carecemos de datos adicionales que nos pudieran ayudar a ser mas especificos y a establecer comparaciones con el tesoro común de Qumran

[102] El dicho de Mc 14,7 || Jn 12,8 es especialmente interesante, porque cuenta con testimonio multiple y establece una clara distincion entre los pobres y Jesus "A los pobres los teneis siempre con vosotros, pero a mi no me tendréis siempre"

[103] Acerca de esta cuestion, *cf Un judio marginal* I, 279 90

[104] Sobre el problema de definir la categoria de 'secta", vease *Un Judio marginal* II, 533-34

[105] Sobre esta discutida cuestion, veanse los estudios de Geza Vermes en su *The Dead Sea Scrolls Qumran in Perspective* (Philadelphia Fortress, 1977) 142-56, Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls,* 57 58 Es cierto que, en el *Peser de Habacuc* (1QpHab), el *Peser de Nahum* (4Q169) y los *Himnos de accion de gracias* (1QH), algunos pasajes hablan claramente de la persecucion que sufrirán el Maestro de Justicia y sus seguidores, vease, p ej , 1QpHab 11,5-8 Sin embargo, como advierte Vermes (pp 153 54), los intentos de demostrar que el Sacerdote Malvado ejecuto al Maestro de Justicia se basan en textos ambiguos Vemos asi que 4QpSala 3-10 IV 8 9 habla de que el Sacerdote Malvado trata de matar al hombre justo, pero, aunque es posible que la referencia sea al Maestro de Justicia, el singular "hombre justo" puede tener facilmente un sentido general como sucede en los Salmos Hay pasajes similares que refieren intentos de matar al Maestro y/o a los miembros de la comunidad, pero luego hablan de que Dios libera al justo Tras estudiar detenidamente la cuestion, Vermes resume su conclusion del modo siguiente (p 154) 'No sabemos quién era el fundador de los esenios, ni como ni donde ni cuando murio" De ahi que yo declare en el texto principal que no hay indicios claros y convincentes

[106] No se sabe con precision cual es el significado de esta ultima falta Vermes (en la 4ª ed de su *The Dead Sea Scrolls in English,* 80) traduce 1QS 7,15 como 'quien ha tendido la mano izquierda para gesticular" Para Charlesworth (*The Dead Sea Scrolls* I, 33), en cambio, la traduccion es 'todo el que tiende la mano izquierda para reclinarse sobre ella"

[107] Hay que tener cuidado aqui de no leer en los varios dichos y acciones del Jesus historico las grandes estructuras teologicas y los sistemas implicitos de, por ejemplo, el sermon de la montaña mateano o las declaraciones de Pablo sobre la ley y el mandamiento del amor Y todavia mas en guardia debemos estar contra la tendencia a descubrir, en las frases de Jesus sobre moralidad y observancias legales, esbozos de etica o teologia moral cristiana

[108] Veanse los comentarios y notas sobre las pericopas estudiadas en *Un judio marginal* II, 785 89, 819-21 No repito aqui todas las observaciones ni la bibliografia

[109] Sobre este punto, *cf* Schiffman, *The Halakah at Qumran,* 122-22 La Tosefta (*t Sab* 14,3), quiza reflejando una etapa intermedia de la tradicion, recoge el dictamen de que a un animal que caiga a un pozo (o cisterna) en sabado se le debe proporcionar alimento para mantenerlo con vida, pero hasta despues del sabado no sera sacado del pozo Shiffman señala que, al parecer, los maestros amoraicos mostraban menos rigor, permitiendo la colocacion de almohadas o cojines para facilitar la salida al animal Lutz Doering ("New Aspects of Qumran Sabbat Law from Cave 4 Fragments', en Moshe Bernstein / Florentino Garcia Martinez / John Kampen [eds], *Legal Texts and Legal Issues* [STDJ 23, Leiden Brill, 1997] 251 74) señala (p 274) que, por lo que respecta a la observancia del sabado, 'los textos de Qumran siempre representan el punto de vista mas estricto cuando hay diferentes enfoques con que establecer comparaciones dentro de la literatura judia antigua'

[110] Sobre esta cuestion, *cf* Josefo (*G J* 2 8 7 §138-139) y 1QS 6,16 17 Geza Vermes (*The Dead Sea Scrolls Qumran in Perspective* 94) opina que el "vino nuevo' *(tîrôš)* mencionado en 1QS 6,4-6 era en realidad zumo de uvas sin fermentar, a diferencia del *yayin,* el vino normal, pero véanse tambien las observaciones de W Dommershausen, *"Yayin",* en *TDOT* 6 (1990) 59-64, esp 61, 64

[11] Vease Vermes / Goodman, *The Essenes According to the Classical Sources,* 11

[2] La reaccion habria sido aun peor si, como indica Mc 7,14-23, Jesus (al menos en teoria) rechazaba el caracter vinculante de la distincion, establecida por la ley, entre alimentos puros e impuros Huelga decir que ese cuestionamiento radical de un elemento central de la ley mosaica habria encontrado fuerte oposicion no solo entre los qumranitas, sino entre los judios piadosos de cualquier tendencia Sin embargo, como veremos, varios especialistas ponen en duda la historicidad del rechazo por Jesus de las leyes sobre alimentos

[113] Véase Louis L Snyder, *The Blood and Iron Chancellor* (Princeton, NJ Van Nostrand, 1967) 1

[114] Para un completo examen del problema, *cf* VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls,* vease tambien Joseph M Baumgarten, *Studies on Qumran Law* (SJLA 24, Leiden Brill, 1977) 101 42, Shemaryahu Talmon, "The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert", en *The World of Qumran from Within* (Jerusalem Magnes, Leiden Brill, 1989) 147-85, Strugnell, "MMT Second Thoughts", 61-62, Johann Maier, "Shîrê 'Olat hash Shabbat Some observations on Their Calendric Implications and on Their Style", en Julio Trebolle Barrera / Luis Vegas Montaner (eds), *The Madrid Qumran Congress,* 2 vols (STDJ 11, Leiden Brill, 1992) II, 543 60, Uwe Glessmer, 'The Otot-Texts (4Q319) and the Problem of Intercalations in the Context of the 364 Day Calendar', en Heinz-Josef Fabry / Armin Lange / Hermann Lichtenberger (eds), *Qumranstudien* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 4, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) 124-64

[115] Aun cuando Jesus hubiese celebrado deliberadamente un dia antes la comida pascual oficial en la ultima cena, o al menos hubiese dado a esta cierto caracter pascual, tal anticipacion habria sido causada por la situacion especial de Jesus, quien tenia motivos para sospechar que no le iba a ser posible (por el inminente peligro de detencion o de muerte) celebrar una normal cena de pascua con sus discipulos la noche siguiente Tal decision no habria obedecido en absoluto a que Jesus siguiera un calendario de Qumran, ni a ninguna consideracion relacionada con los calendarios Sobre la cronologia de los últimos dias de Jesus, *cf Un judio marginal* I, 386 401

[116] Para una discusion sobre la naturaleza y el origen del dualismo en Qumran, vease Bernt Besch, *Der Dualismus in den Kernschriften von Qumran* (Roma Universidad Santo Tomas de Aquino, 1996), vease tambien Jorg Frey, "Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library", en Moshe Bernstein / Florentino Garcia Martinez / John Kampen (eds), *Legal Texts and Legal Issues* (STDJ 23, Leiden Brill, 1997) 275-335

[17] Hay que recordar que todo el que cree en un Creador trascendente y personal, distinto del mundo por el creado, necesariamente se adhiere a alguna forma de dualismo, la cuestion en cada caso es la intensidad y forma precisa del dualismo abrazado

[18] Para un breve resumen, *cf* Vermes *The Dead Sea Scrolls Qumran in Perspective,* 86-115, vease tambien Nathan Jastram, "Hierarchy at Qumran", en Moshe Bernstein / Florentino Garcia Martinez / John Kampen (eds), *Legal Texts ans Legal Issues* (STJD 23, Leiden Brill, 1997) 349-76

[119] Quiza podriamos tomar como un simbolo de la diferencia el contraste entre la insistencia de la *Regla de la Congregacion* en que los miembros de la comunidad que participen en el banquete mesianico se sentaran cada uno segun su gloria' (1QSa 2,11 21) y el enfasis de Jesus en ocupar el puesto menos importante, dejando que sea el anfitrion (¿Dios en el banquete escatologico?) quien invite a 'subir mas arriba" (Lc 14,10) Sin embargo, señalo este contraste unicamente como un simbolo de la dife-

rencia de espíritu existente entre los dos movimientos, porque, en su contexto original, el consejo de Lc 14,10 era probablemente una norma, basada en la prudencia y sabiduría mundana, para conducirse en un banquete ordinario Su sentido escatológico le viene de la redacción lucana (*cf* 14,7 11), véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1043 48 Esta distinción entre la tradición de Jesús y la redacción de Lucas no la tiene en cuenta Marshall, *Luke,* 581-83

[120] Véase, p ej , Bengt Holmberg, *Paul and Power* (Philadelphia Fortress, 1978), 161 92, id , *Sociology and the New Testament* (Minneapolis Fortress, 1990), véase también Abraham J Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (Baton Rouge/London Louisiana State University, 1977), Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia Fortress, 1978), id , *The Social Setting of Pauline Christianity,* Howard Clark Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective* (Philadelphia Westminster, 1980), Richard A Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (New York Crossroads, 1989)

[121] Sobre la alianza en Qumrán, *cf* Vermes, *The Dead Sea Scrolls Qumran in Perspective,* 163 69 Raymond F Collins, "The Berith-Notion of the Cairo Damascus Covenant ans Its Comparison with the New Testament" *ETL* 39 (1963) 555-94, Shemaryahu Talmon, "The Community of the Renewed Covenant Between Judaism and Christianity", en Eugene Ulrich / James VenderKam (eds), *The Community of the Renewed Covenant* (Christianity and Judaism in Antiquity 19, Notre Dame, IN University of Notre Dame, 1994) 3-24

[22] Sobre "alianza" en las palabras eucarísticas de la última cena, véase John P Meier, "The Eucharist at de Last Supper Did It Happen?" *TD* 42 (1995) 335 51, entiendo que la palabra 'nueva" en la expresión "la nueva alianza en mi sangre" de Lc 22,20 (*cf* 1 Cor 11,25) es una expansión e interpretación cristiana de las palabras de Jesús

[123] *Un judío marginal,* II/2 (volumen dedicado por entero al estudio de los milagros de Jesus)

[124] Sobre estos dos textos, *cf Un Judío marginal* II/2, 682-83

[25] De hecho, Armin Lange (' The Essene Position on Magic and Divination", en Moshe Bernstein / Florentino García Martínez / John Kampen [eds], *Legal Texts and Legal Issues* [STDJ 23, Leiden Brill, 1997], 377-435) cree que, en el relato sobre la curación del faraón por Abrahan del *Genesis apocrifo,* la oración "es el verdadero medio del exorcismo la imposición de manos es un rito concomitante" (p 383)

[26] En las observaciones que siguen a continuación dependo del estudio sobre la actitud de Qumrán con respecto a la magia y la adivinación ofrecido por Lange, "The Essene Position", 377-435

[27] Veanse los relatos sobre los profetas esenios Judas (*GJ* 1 3 5 §78-80 || *Ant* 13 11 2 §311 313), Simon (*GJ* 2 7 3 §111-113 || *Ant* 17 13 3 §345-348) y Manemo (*Ant* 15 10 5 §373-378) Es interesante notar que estos tres esenios son presentados como activos en Jerusalen y en los círculos de la corte en particular Quienesquiera que fueran estos esenios, parecen no haber tenido mucho en común con los recluidos escribas qumranitas Esto nos recuerda una vez mas que el movimiento esenio era mas amplio que su manifestación de Qumrán y que, en algunos casos, podría haber diferido notablemente de la comunidad del mar Muerto tanto en las ideas como en la práctica

[28] Para estudios generales y bibliografías detalladas acerca de los samaritanos, véase James Alan Montgomery, *The Samaritans The Earliest Jewish Sect* (New York

Ktav, 1968, 1ª ed 1907), Moses Gaster, *The Samaritans Their History, Doctrines, and Literature* (The Schweich Lectures, London The British Academy, 1925, reimpresion Munich Kraus, 1980), David Daube, "Jesus and the Samaritan Woman *The Meaning of sygchraomai" JBL* 69 (1950) 137-47, Abran Spiro, 'Samaritans, Tobiads, and Judahites in Pseudo-Philo *PAAJR* 20 (1951) 279-355, id , 'Steven's Samaritan Background", en Johannes Munck (ed), *The Acts of The Apostles* (AB 31, Garden City, NY Doubleday, 1967) 285-300), John Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (NT Library, London SCM, 1964), G Ernest Wright, *Shechem The Biography of a Biblical City* (New York/Toronto McGraw-Hill, 1964), J D Purvis, *The Samaritan Pantateuch and the Origin of the Samaritan Sect* (HSM 2, Cambridge, MA Harvard University, 1968), id , "The Samaritans and Judaism', en Robert A Kraft / George W E Nickelsburg (eds), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta Scholars, 1986) 81-98, id , 'The Fourth Gospel and the Samaritans" *NovT* 17 (1975) 161 98, Hans G Kippenberg, *Garizim und Synagoge* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 30, Berlin De Gruyter, 1971), John Bowman, *The Samaritan Problem Studies in the Relationship of Samaritanism, Judaism, and Early Christianity* (Pittsburgh Theological Monograph Series 4, Pittsburgh Pickwick, 1975), R J Coggins, *Samaritans and Jesus The Origins of Samaritanism Reconsidered* (Growing Points in Theology, Atlanta John Knox, 1975), id , "The Samaritans and Acts' *NTS* 28 (1982) 423-73, id , "The Samaritans in Josephus", en Louis H Feldman / Gohei Hata (eds), *Josephus, Judaism and Christianity* (Detroit Wayne State University, 1987) 257-73, id , 'Issues in Samaritanism", en Jacob Neusner / Alan J Avery-Peck (eds), *Judaism in Late Antiquity* Part Three *Where We Stand Issues and Debates in Ancient Judaism* Volume One (Handbook of Oriental Studies, Part One The Near and Middle East 40, Leiden Brill, 1999) 63 77, Mathias Delcor, "Vom Sichem der hellenistischen Epoche zum Sychar des Neuen Testamentes", en *Religion d Israel et Proche Orient Ancient* (Leiden Brill, 1976) 389-403, Rita Egger, *Josephus Flavius und die Samaritaner* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 4, Freiburg Universitatsverlag, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), Nathan Schur, *History of the Samaritans* (Beitrage zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 18, Frankfurt Peter Lang, 1989), Iain Ruairidh Mac Mhanainn Boid, *Principles of Samaritan Halachah* (SJLA 38, Leiden Brill, 1989), Menachen Mor, 'I Samaritan History 1 The Persian, Hellenistic and Hasmonean Period', en Alan David Crown (ed), *The Samaritans* (Tubingen Mohr [Siebeck], 1989) 1-18, *Les Samaritans* (Paris Editions du Seuil, 1991), Robert T Anderson, "Samaritans", en *Anchor Bible Dictionary* V, 940-47, Alan David Crown, *A Bibliography of the Samaritans* (ATLA Bibliography Series 32, Metuchen, NJ/London American Theological Library Association/Scarecrow, ²1993), Alan David Crown / Reinhard Pummer / Abraham Tal (eds), *A Companion to Samaritan Estudies* (Tubingen Mohr [Siebeck], 1993), Jean Daniel Macchi, *Les Samaritains Histoire d'une legende* (Le Monde de la Bible 30, Geneve Labor et Fides, 1994), M Bohn, *Samarien und die Samaritai bei Lukas* (WUNT 2/111, Tubingen Mohr [Siebeck], 1997, Ingrid Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism A Literary Analysis* (JSOTSup 303, Sheffield JSOT, 2000)

[129] De hecho, como se puede ver por lo que sigue, es extremadamente dificil mantener completamente separadas las tres perspectivas

[130] Vease Peter Richardson, *Herod King of the Jews and Friend of the Romans* (Minneapolis Fortress, 1996, 1999) 77-79 La terminologia es aqui confusa, puesto que, originalmente, en los escritos del AT (con unas cuantas posibles excepciones) era la *ciudad,* no la *region,* lo que recibia el nombre de Samaria En el AT, el conjunto de la region es denominado Efrain o Israel, los especialistas hablan del reino del norte de Israel Despues de la destruccion de la ciudad por los asirios se empezó a llamar Sama-

ria a la totalidad de la provincia asiria Posteriormente, cuando Herodes reconstruyo la capital y le puso el nombre de Sebaste, esa ciudad dejo definitivamente de llamarse "Samaria", denominación que en adelante se aplico tan solo a la region, este es el uso que regularmente encontramos en el NT (pero vease el problema de crítica textual en Hch 8,5) Sobre todo esto, *cf* James D Purvis, "Samaria", en *Anchor Bible Dictionary* V, 914-21

[131] Vease a este respecto Coggins, *Samaritans and Jews,* 9, íd , "Issues in Samaritanism", 6-7 Difiere de Coggins, en cuanto subraya la nacionalidad y la geografia samaritanas, Schur, *History of the Samaritans,* 14-19

[132] Richardson, *Herod,* 139

[133] La tipica tendencia de los especialistas de ver a Josefo como hostil a los samaritanos se percibe, p ej , en Coggins, *Samaritans and Jews* 10, 93-99, id , "The Samaritans in Josephus", 260-71 Opuesta a la idea de la hostilidad se muestra Egger, *Josephus Flavius,* 310-12 Opina esta autora que, en general, Josefo muestra autentica objetividad historica al hablar de los samaritanos, entendidos como el grupo religioso centrado en el monte Garizin Egger hace bien en subrayar la importancia de distinguir entre los que yo denomino "samaritanos" en sentido geografico (todos los habitantes de Samaría) y los "samaritanos" en sentido religioso Sin embargo, encuentro muy especulativa la idea de que Josefo fue claro y coherente al utilizar terminos como σαμαρεις, σαμαρειται, χουθαιοι en el borrador original de su obra y que fueron sus colaboradores de lengua griega quienes crearon confusión en la terminologia

[134] Sobre esto, véase Macdonald (*The Theology of the Samaritans,* 17), que se basa en el calculo del escrito samaritano conocido como *Crónicas II*

[135] El hebreo es traducido al griego en este punto de 2 Re 17 como σαμαριται, de ahi la habitual traduccion de "samaritanos" en las lenguas modernas I W Slotki (*Kings* [Soncino Bible, London Soncino, 1950] 268) resume bien el sentido del texto original hebreo al declarar que *haššōmĕronîm* se refiere "a los israelitas que vivían antes en aquella región Los nuevos habitantes utilizaban los lugares de culto erigidos por los antiguos pobladores" Un dato interesante es que los mismos samaritanos no consideraban su nombre derivado de la region geografica de Samaría (nombre éste derivado a su vez del correspondiente a la capital [*šōmĕrôn*]), sino del término *šāmĕrîm* [su forma del hebreo biblico *šōmĕrîm*], "cumplidores [de la ley]" Tal es el uso regular en *Crónicas II* Sobre esto, *cf* Coggins (*Samaritans and Jews,* 10-11), quien examina también la supuesta referencia de 2 Cr 13,11 a los samaritanos

[136] Véase el amplio tratamiento del pasaje en Macchi, *Les Samaritains,* 47-72, *cf* también Coggins, *Samaritans and Jews,* 13-19 Los comentaristas difieren en cuanto a que etapas de tradición y redaccion son esas, pero casi todos coinciden en que la historia de la tradicion del capitulo es compleja y compuesta de multiples fases Por ejemplo, John Gray (*I & II Kings* [OTL; Philadelphia Westminster, 1963] 579-98) distingue un informe primitivo, quizá procedente de los anales de Israel, redactado y ampliado luego por otras personas, incluido el redactor deuteronómico y quiza un historiador sacerdote del santuario de Betel Breves y sensatos comentarios sobre el sentido general del pasaje se pueden ver en J Robinson, *The Second Book of Kings* (Cambridge Bible Commentary, UK Cambridge University, 1976) 160-63, Terence E Fretheim, *First and Second Kings* (Westminster Bible Companion, Louisville, Westminster/John Knox, 1999) 193-94

[137] Como se ha señalado antes, Egger (*Josephus Flavius*) es de los pocos autores que disienten de este consenso sobre la actitud hostil de Josefo hacia los samaritanos, entendidos como grupo religioso

[138] Sobre la situacion tras la destruccion de la capital de Samaria, vease Macchi, *Les Samaritains,* 120 33, 173-74, Schur, *History of the Samaritans* 26

[139] Por fortuna, al concentrar nuestra atencion en la relacion de Jesus con los samaritanos quedamos dispensados de ahondar en un problema peliagudo el orden cronologico y la precisa datacion de las actividades de Nehemias y Esdras

[1 0] Sobre esto, *cf* Macchi, *Les Samaritains* 34 35, tambien Bowman, *The Samaritan Problem,* 4 Nunca insistiremos bastante en que es preciso distinguir entre (los posteriores) samaritanos en el sentido religioso y ciertos personajes politicos, sobre todo funcionarios imperiales de las provincias de Samaria y Amon, como Sanbalat y Tobias (vease, p ej , Neh 2 10 19, 6,1 2 13,4 9 28) Solo al llegar a Josefo encontramos la lucha politica sobre la reconstruccion de Jerusalen reinterpretada en terminos de conflicto con Siquen y, por tanto, con los samaritanos No tienen suficientemente en cuenta este punto Macdonald, *Theology of the Samaritans,* 24, Schur, *History of the Samaritans,* 31 32

[41] Coggins, "Issues in Samaritanism , 66

[42] *Ant* 11 7 1 7 §297 347 Una version sesgada del relato se encuentra asimismo en el escolio postalmudico a la obra aramea del siglo I d C *Megillat Ta'anit* (vease tambien la version variante de *b Yom* 69a) Una traduccion del escolio, junto con un estudio de los anacronismos que contiene, se puede ver en el apendice C del vol 6 de la edicion LCL de Josefo (Ed Ralph Marcus), pp 517-19 La proliferacion de leyendas sobre Alejandro Magno tanto en la literatura pagana como en la judia no invita a aceptar las noticias de Josefo acerca de las relaciones entre Alejandro Magno, los samaritanos y los judios, incluidas las relacionadas con la apostasia del sacerdote judio Manases, pasado al samaritanismo, y con el permiso de Alejandro para construir un templo samaritano

[143] Vease Coggins, *Samaritans and Jews* 95 97 La unica verdad en todo lo concerniente a esta cuestion puede ser que los origenes del templo samaritano habria que situarlos en algun momento del paso del periodo persa al helenistico Schur (*History of the Samaritans* 35 36) se muestra mas dispuesto que yo a aceptar la version josefana de los acontecimientos situados en el tiempo de Alejandro Magno

[144] Vease Wright, *Sechem,* 172 80, Coggins, *Samaritans and Jews* 106 9 Coggins examina la posible relacion del descubrimiento de esqueletos, papiros samaritanos y ceramica elaborada al estilo de Siquen en una cueva de Wadi Daliyeh con la destruccion de Samaria por Alejandro y la supuesta huida a Siquen de sus habitantes Quiza el dato arqueologico mas significativo es que Siquen fue habitada de nuevo a finales del siglo IV a C y lo siguio estando hasta finales del siglo II a C Este dato se corresponde, respectivamente, con la actividad de Alejandro Magno y con la del monarca asmoneo Hircano

[45] Spiro, "Samaritans", 312 (continuacion de n 67 de p 311), Bo Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Berlin/New York De Gruyter, [3]1982) 24 29

[146] Asi, p ej , Wright, *Shechem* 178, similarmente, Kippenberg, *Garizim und Synagoge* 57

[4] A veces se ha dicho que la misma existencia de un templo en el monte Garizin indica que ya se habia producido una ruptura definitiva, irrevocable, entre los samaritanos y los judios Sin embargo, un templo construido en Egipto por una colonia de judios existio en Elefantina en los siglos VI y V a C , y tambien hubo otro templo en Egipto, en Leontopolis, desde mediados del siglo II a C hasta *ca* 71 d C Y no parece que ninguno de estos templos hubiese creado una ruptura irrevocable entre los

judios egipcios que celebraban en ellos el culto y las autoridades judias de Jerusalén Aunque esto es realmente cierto –y viene a recordarnos que la ley del Deuteronomio de un solo templo para el culto publico de Yahvé no era siempre entendida y aplicada tan rigurosamente como antes creían los estudiosos–, hay que señalar dos circunstancias agravantes en el caso del santuario del monte Garizín 1) Este templo se alzaba dentro de la tierra prometida ancestral y no en la diaspora, por tanto, desde un punto de vista práctico, podia funcionar como un centro de peregrinación para los judios residentes en Israel 2) El templo del monte Garizín había llegado a ser visto tanto por los judíos como por los samaritanos como un *rival* del templo de Jerusalén, y las adiciones introducidas por los samaritanos en el decalogo (despues de Ex 20,17 y Dt 5,18), mediante las que se ordena la construcción de un altar de sacrificios en el monte Garizín, parecen reflejar la intención de competir con el templo jerosolimitano Además, en Dt 27,4, la versión samaritana del Pentateuco presenta a Moisés ordenando la construcción de un altar en el monte Garizín (una versión del texto que algunos especialistas consideran anterior a la del TM) Así pues, se llegó a reivindicar el carácter de unico santuario legítimo de Yahvé para el monte Garizín, negándoselo al monte Sión Por lo que sabemos, nunca se reivindico nada parecido para el santuario de Elefantina ni para el de Leontópolis En cualquier caso, aunque son un tanto confusos, los relatos sobre disputas entre judíos y samaritanos en Egipto (*Ant* 12 1 1 §10, 13 3 4 §74-79 [posiblemente, un duplicado]) podrían indicar que, hacia el siglo II a. C , los conflictos entre judíos y samaritanos se habian extendido a la diaspora y estaban centrados en la cuestion de cual era el verdadero santuario Jerusalén o el monte Garizín

[148] Acerca de este texto, véase Skehan / Di Lella, *Ben Sira,* 558; quizá, como afirma Coggins ("Issues on Samaritanism", 68), estos autores, en su comentario, toman por verdadera historia una parte excesiva del texto veterotestamentario clásico

[149] En vez de "los que habitan en Seír", la traduccion griega dice "los que habitan en el monte de Samaría" Casi todos los críticos actuales juzgan que el texto hebreo es la forma original, véase Coggins, "Samaritanism", 73

[150] A veces, Josefo llama también "siquenitas" a los samaritanos (véase, p ej , *Ant* 11 8 6-7 §340-347) Coggins (*Samaritans and Jews,* 10) opina que Josefo utilizó a propósito σαμαριται con referencia a la comunidad de Siquén, "para expresar una despectiva asociación con la entonces paganizada ciudad de Samaría" Más frecuente en Josefo y en la Misná es la designación "juteos" Este uso permite ver con mayor claridad que el empleo de σαμαριται que la noticia de 2 Re 17 era relacionada de una manera polémica con la comunidad de Siquén

[151] El griego de 2 Mac 6,2 ofrece ciertas dudas La expresion clave que alude a los habitantes del monte Garizin es καθως ἐτυγχανον οἱ τον τοπον οἰκουντες Para la *NAB,* esa expresión equivale a "como pedian los habitantes", mientras que la *NRSV* traduce "como hacían las personas que vivían en aquel lugar" y la *NEB* "siguiendo la práctica de la gente del lugar" La *Nueva Biblia de Jerusalén* emplea también "como pedían" en su traducción, pero, en una nota sobre el versículo, indica que esta traduccion ha sido elegida teniendo en cuenta la noticia de Josefo, aunque el griego de 2 Mac 6,2 podria significar simplemente "siendo ellos mismos hospitalarios, los samaritanos adoptaron este nombre" Creo prudente no leer la hostil visión josefana de los acontecimientos en la traducción de 2 Mac 6,2, un texto considerado oscuro De hecho, tan difícil es su interpretación que Goldstein (*II Maccabees,* 268, 273), al traducirlo, deja un hueco en este punto ("de acuerdo con el/la de los habitantes del lugar") Sugiere que se podria completar el pensamiento contenido en el verbo ἐτυγχανον con "de acuerdo con la practica" o "de acuerdo con el nombre" En su opinión, la interpretación de que los habitantes "obtuvieron" u "obtuvieron mediante pe-

ticion' ese nombre es posible pero no probable, dado que el verbo esta en preterito imperfecto Comoquiera que sea, en 2 Mac 6,2, los habitantes del monte Garizin no toman la iniciativa del modo descrito por Josefo

[152] Los estudiosos no se han puesto aun de acuerdo sobre las fechas exactas de estos sucesos Algunos opinan que la destruccion del santuario samaritano y de Siquen tuvo lugar en *ca* 107 a C , asi Russell, *The Jews from Alexander to Herod* (The New Clarendon Bible, OT, col 5, London Oxford University, 1967) 63 Wright (*Shechem,* 183-88) se inclina por distanciar los dos acontecimientos En cualquier caso, los hechos basicos no estan en discusion

[153] Sobre la cuestion enormemente complicada de definir quien era judio en el mundo antiguo, veanse los varios ensayos de Shaye J D Cohen en su coleccion *The Beginnings of Jewishness* (Berkeley, CA University of California, 1999)

[154] Coggins (*Samaritans and Jews,* 6-6) avisa atinadamente de que no se debe tomar lo narrado por el Cronista y Ezra Nehemias como historia objetiva y verdadera Se trata mas bien de historia sagrada, idealizada, con la que se intenta legitimar como el genuino Israel a los judios que, tras el periodo del exilio, habian vuelto a Jerusalen

[55] Sobre toda esta cuestion, *cf* Purvis, 'The Samaritans and Judaism', 90-95 Estoy de acuerdo en lo esencial con las observaciones de Purvis, pero no con su idea de que los samaritanos deben ser considerados parte del judaismo 'definido en sentido lato' En este punto, el argumento abandona lo sustancial para volverse semantico

[15C] Por eso creo inadecuado decir que los samaritanos eran la secta judia mas primitiva o antigua, algo que hacen estudiosos como Montgomery o Gaster Una mejor definicion es la de Macchi, *Les Samaritains,* 43 "En consecuencia, los samaritanos deben ser considerados no como una secta judia, sino como otra rama de la religion de Yahve, centrada en torno a un lugar santo distinto de Jerusalen'

[157] Sobre lo impropio del termino "cisma", vease Coggins, *Samaritans and Jews,* 162 65 No obstante, a veces se refiere Coggins a los samaritanos como parte de "esa gran amalgama que constituye el judaismo de los ultimos siglos anteriores al cristianismo' (p 163) Por las razones antes expuestas, creo que "Israel" seria un mejor termino general que "judaismo" Es interesante observar que Coggins matiza mas en otros lugares, vease, p ej , "Issues in Samaritanism", 75-76 "Al igual que es erroneo ver a los samaritanos simplemente como gentiles, tambien lo es considerarlos simplemente como judios Si hubiesen tenido que describirse a si mismos [los samaritanos], se habrian aplicado antes el nombre de israelitas que el de samaritanos" A menudo se señalan ciertas semejanzas entre los samaritanos y los qumranitas (y, en menor medida, los saduceos), vease, p ej , Anderson, 'Samaritans", 942, Bowman, *Samaritan Problem,* 91-118 Pero la explicacion de ellas hay que buscarla mas en la existencia de tradiciones o tendencias comunes que en la dependencia de un grupo con respecto a otro

[158] Vease el despectivo comentario de Josefo acerca de la volubilidad de los samaritanos en relacion con los judios a veces se presentan como emparentados con ellos, a veces dicen ser de otra raza (*Ant* 9 14 3 §291) Quiza los judios mantenian una actitud similar hacia los samaritanos, incluso en la era cristiana

[15J] Véase, p ej , Purvis, "The Fourth Gospel and the Samaritans', 162, 191

[160] Conviene advertir que muchas obras que se ocupan de la historia o teologia samaritana no tratan de manera critica los textos del NT, tal es el caso, p ej , de Schur, *History of the Samaritans,* 80 82

[161] Para bibliografia sobre los discursos misioneros y la cuestion de sus fuentes, vease el estudio de la mision de los Doce en el capitulo 26 del presente volumen, *cf* en

particular Laufen, *Die Doppeluberlieferungen* 201-301, Hahn, *Mission,* 41 42, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 751, Uro, *Sheep among the Wolves,* 101 n 17

[162] Acerca de esta cuestion, vease Stephenson H Brooks, *Matthews Community The Evidence of His Special Sayings Material* (JSNTSup 16, Sheffield JSOT, 1987) 49-50

[163] Véase mi estudio en *Un judio marginal* II/2, 761-64

[164] A mi parecer, son forzados los intentos de algunos criticos (p ej , Bowman, *Samaritan Problem,* 74-89) de encontrar muchos puntos de contacto entre Lucas-Hechos y los samaritanos

[165] *Un judio marginal* II, 809-14 Sin embargo, no esta completamente claro que la mision de Felipe a Samaria deba ser entendida como concerniente a los samaritanos en el sentido religioso El juicio depende en parte de si se lee en Hch 8,5 que Felipe, uno de los siete dirigentes de los helenistas (*cf* Hch 6,5), fue a *una* ciudad de Samaria o a *la* ciudad de Samaria Los manuscritos griegos difieren sobre este punto, algunos (p ej , papirus 74, A y B) incluyen el articulo determinado, mientras que otros (p ej , C, D y la tradicion bizantina) lo omiten Si leemos la ciudad de Samaria", entonces la mision de Felipe no habria estado dirigida a los samaritanos en particular, puesto que esa ciudad (llamada Sebaste tras su reconstruccion por Herodes el Grande en el siglo I a C) se habia paganizado en gran medida Si, en cambio, leemos "una ciudad de Samaria", es probable --sobre todo a la luz de 8,25– que fueran los samaritanos en concreto a quienes se tratara de llegar con la mision La 4ª edicion (1993) del *UBSGNT* refleja lo inseguro del testimonio ofrecido en el manuscrito colocando el articulo determinado entre corchetes en el texto principal y dando a esa lectura una calificacion "C" Esto indica que, segun el consejo editorial, el articulo 'podria ser considerado como parte del texto, pero en el estado actual de los conocimientos sobre el Nuevo Testamento, esto no puede darse por seguro" (p 2*) En la 2ª edicion de su *Textual Commentary,* Metzger opina (p 311) que los indicios externos apoyan la inclusion del articulo determinado, mientras que consideraciones del texto en si favorecen su omision En consecuencia, propone que la lectura con el articulo determinado sea "la ciudad [principal] de Samaria", que podria ser interpretada ya como Sebaste (la capital paganizada), ya como Nablus/Siquen (el nucleo de la religion Samaritana) Pero ¿con que derecho intercalamos 'principal" en el texto? De todos modos, los samaritanos son ciertamente mencionados como el auditorio de la predicacion misionera en 8,25 mientras Pedro y Juan vuelven a Jerusalen despues de completar la labor inicial de Felipe, predican el Evangelio en 'muchas aldeas de los samaritanos" Dadas todas estas dificultades textuales y de concepto, no resulta sorprendente que la mayor parte de los comentaristas esten divididos en su tratamiento de Hch 8,5 Haenchen (*Apostelgeschichte,* 252) se inclina por el articulo determinado, pero deja constancia de la opinion opuesta Conzelmann (*Acts of the Apostles,* 62) expresa su opinion de que "Lucas cree que la region de Samaria tiene una sola ciudad la ciudad del mismo nombre" Schneider (*Apostelgeschichte* I, 487) entiende que, aunque se debe dar preferencia a la lectura con el articulo, no esta claro si Lucas piensa que la ciudad de Samaria es Sebaste o Siquen Fitzmyer (*Acts of the Apostles* I, 402) tiende a dar preferencia a la lectura sin el articulo determinado, por la cual se decantan sin lugar a dudas Lake y Cadbury (*The Beginnings of Christianity* Part I *The Acts of the Apostles* IV, 89) Barret (*Acts of the Apostles* I, 402-3) ofrece un completo analisis de todas las posibilidades, sin indicar una clara eleccion En todos estos argumentos a favor y en contra hay un problema subyacente que no siempre es examinado las nebulosas nociones de Lucas acerca de la geografia palestina, especialmente por lo que respecta a Samaria ¿Conocia el la diferencia entre *la ciudad (capital) de Samaria* y las *aldeas de los samaritanos,* i e , la region de Samaria? En otras palabras, a lo largo de

este estudio nos hemos esforzado en distinguir entre samarianos y samaritanos ¿Identificó inadvertidamente Lucas los dos grupos, como algunos estudiosos modernos?

[166] Ademas de los comentarios clasicos sobre Lucas (v gr, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 823-32, Marshall, *Luke* 400-408), véase Michi Miyoshi, *Der Anfang der Reiseberichts Lk 9,51-10,24* (AnBib 60, Rome Biblical Institute, 1974) esp p 6-32, Edgar Mayer, *Die Reiseerzahlung des Lukas (Lk 9,51-19,10) Entscheidung in der Wurte* (Europaische Hochschulschriften, Reihe 23, vol 554, Frankfurt Peter Lang, 1966) esp 203-6

[167] Vease, p ej, Miyoshi, *Der Anfang,* 6-16 La dificultad de decir qué pertenecia a la forma prelucana del relato resulta evidente por las oscilaciones de Dibelius en su crítica Mientras que en la primera edición de su *Formgeschichte* pensaba que el relato subyacente a Lc 9,52-56 era una "leyenda personal" sobre Santiago y Juan, en la tercera edición (pp 44-45) había cambiado de opinion, decidiendo que el relato primitivo hablaba de unos discípulos anónimos, que más tarde fueron identificados con Santiago y Juan, quiza para ofrecer una explicacion del nombre "hijos del trueno" Helmut Flender (*St Luke Theologian of Redemptive History* [Philadelphia Fortress, 1967] 33-34) ve tradición lucana en los vv 51b, 52b y 53ss La verdad es que, aparte de la idea de que Lucas probablemente modifico en estos versículos un relato anterior, nos encontramos en una oscuridad casi total

[168] Entre los motivos lucanos que dominan 9,51-56 figura el tema de la ascensión como la meta del camino del Señor (que *debía* pasar por la muerte y la resurrección en la ciudad de destino, Jerusalén), el rechazo del Señor por algunos y su aceptación por otros, la necesidad de que los discipulos sigan el camino del Señor (incluso su experiencia de rechazo), el encargo que ellos reciben del Señor de prepararle el camino, la indulgencia del Señor con los pecadores ignorantes (a los que él trata de salvar en vez de destruir), y ecos de una cristología en la que entra Elías Miyoshi y Mayer relacionan decididamente esta perícopa con el proyecto teológico y literario general de Lucas, cuyos temas y estructuras refleja fielmente Las alusiones veterotestamentarias incluyen el arrebatamiento de Elias y Eliseo, el tema de los profetas rechazados y martirizados de Israel y, posiblemente, la profecía de Mal 3,1 sobre el envío de mensajeros por delante del Señor.

[169] Aunque el texto de Mc 10,1 (*cf* Mt 19,1) es probablemente inexacto (" al territorio de Judea [y] al otro lado del Jordán" [pero véanse las lecturas variantes]), parece que con él se quiso indicar el rodeo de Jesús, en su viaje a Jerusalén, por Perea (*cf* πέραν τοῦ Ἰορδάνου) y el camino de Jericó (*cf* Mc 10,46) Un itinerario directo norte-sur, que desde Galilea condujera por Samaria hasta Jerusalén, no pasaría por Jerico, ciudad situada cerca del Jordán, sin embargo, es en esa localidad donde, según Lucas, tiene comienzo la última etapa del viaje de Jesús a Jerusalén (*cf* Lc 18,35, 19,1 28 29)

[170] Vease Marshall, *Luke,* 404

[171] Gerhard Sellin, "Lukas als Gleichniserzahler Die Erzahlung vom barmherzigen Samariter (Lk 10.25-37)": *ZNW* 65 (1974) 166-89, 66 (1975) 19-60

[172] La redaccion lucana de una tradición anterior es opinion sostenida, entre otros, por Marshall, *Luke,* 444-50, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 882-90 (con mas bibliografía) Para la historia de la interpretacion, *cf* Werner Monselewski, *Der barmherzige Samariter* (BGBE 5, Tubingen Mohr [Siebeck], 1967), Hans Gunther Klemm, *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Grundzuge der Auslegung im 16/17 Jahrhundert* (BWANT 6/3, Stuttgart Kohlhammer, 1973) Para un examen de la parabola desde los ángulos histórico, teológico y literario, véase Joachim Jere-

mias, *The Parables of Jesus* (NT Library, London SCM, 1963) 202-5, John Dominic Crossan, *In Parables* (San Francisco Harper & Row, 1973) 57-66, John Drury, *The Parables in the Gospel* (New York Crossroad, 1985) 132 35, John R Donahue, *The Gospel in Parable* (Philadelphia Fortress, 1988) 128-34, Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable* (Minneapolis, Fortress, 1989) 189 202 Una serie de ensayos que aplican una vision estructuralista a esta parabola estan recogidos en John Dominic Crossan (ed), *The Good Samaritan* (Semeia 2, Missoula, MT Scholars, 1974) Para cuestiones hermeneuticas de mayor calado, *cf* Sandra Wackman Perpich, *A Hermeneutic Critique of Structuralist Exegesis, with Specific Reference to Lk 10 29-37* (Lanham, MD University Press of America, 1984), Llewellyn Welile Mazamisa, *Beatific Comradeship An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10 25-37* (Kampen Kok, 1987), James I H McDonald, "The View from the Dicht–and Other Angles" *SJT* 49 (1996) 21-37 Muchos comentaristas estan de acuerdo en lineas generales con el enfoque de Fitzmyer el nucleo de la parabola procede de la tradicion L, Lucas lo ha flanqueado con una pregunta introductoria (v 29b) y una orden conclusiva (v 37b) Me parece significativo que, para producir la debida impresion en el oyente, la parabola (o relato ejemplar) depende de toda clase de detalles de la vida judeopalestina que son dados por supuestos mas que explicados, esto puede ser indicio de una tra dicion prelucana

[173] Todo el argumento que el Seminario de Jesus ofrece como demostracion de que en Jesus esta el origen de la parábola es simplemente que este relato "vuelve a trazar el mapa de los mundos social y sagrado" y constituye, por tanto, un excelente ejemplo del "provocativo discurso publico de Jesus', vease Robert W Funk et al , *The Five Gospels* (New York MacMillan, 1993), 324 Por lo visto, a ninguno de los primeros cris tianos, durante la tarea de derribar los muros sagrados que separaban a judios, samaritanos y gentiles, se le habria ocurrido nunca emplear semejante discurso provocativo para volver a trazar los mapas social y religioso La razon de esto queda sin explicar

[174] Hay que señalar que la palabra hebrea empleada en el mandamiento del amor de Lv 19,18 es *reăkâ* ("tu semejante', 'compañero", "amigo"), no el adjetivo *qarôb* (usado como sustantivo 'el cercano a ti", que puede significar "pariente") La traducción habitual "projimo" refleja el griego de los LXX para Lv 19,18 (τον πλησιον), aunque el adverbio πλησιον significa "cerca de", como sustantivo suele tener el valor de "projimo', un significado habitual en el NT Es interesante ver como la Vulgata lee "amicum tuum", una traduccion mas proxima al hebreo

[175] Esto agota las menciones explicitas de los samaritanos en el evangelio de Lucas Alguien podria ver una referencia solapada en Lc 13,1 ('los galileos cuya sangre habia mezclado Pilato con la sangre de sus sacrificios") a la matanza por Pilato de un gran numero de samaritanos reunidos en el monte Garizin (*Ant* 18 4 1 §86-87) Pero esto no deja de ser muy especulativo y no permite sacar conclusion alguna que ayude a nuestra investigacion Sobre la cuestion de los posibles origenes historicos de 13,1, vease Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1006 7

[176] Ejemplo de ello son temas como el agua, el Espiritu, el comer y beber, Jesus como sustitucion de las instituciones religiosas tradicionales, la escatologia realizada, la falta de entendimiento por parte de los discipulos y las dimensiones finalmente cos micas de la obra que Jesus va a llevar a la perfeccion Barret (*The Gospel According to St John,* 191) subraya que el evangelista escribio el relato como un todo y que, por tanto, es imposible "aislar en el un nucleo prejoanico" Incluso Brown, *The Gospel Ac cording to John* I, 175-76), aun defendiendo la existencia de un sustrato de material tradicional, reconoce que el evangelista ha formado con el 'un entramado teologico soberbio" Para un analisis semiotico de todo el relato, *cf* Hendrikus Boers, *Neither on This Mountain Nor in Jerusalem A Study of John 4* (SBLMS 35, Atlanta Scholars,

1988), una bibliografía sobre Jn 4 se puede encontrar en las pp 201-7 Para una bibliografía general sobre el pasaje, vease Haenchen, *John 1,* 213-16

[177] Véase Oscar Cullmann, *Der johanneische Kreis* (Tubingen Mohr [Siebeck], 1975) 49-52

[178] A menudo se traduce Jn 4,9 de una manera mas general como los "judíos no tienen trato con los samaritanos" (así *RSV*) o algo similar El sentido radical del verbo en cuestión, συγχραομαι, es "utilizar juntos" Por eso especialistas como Daube ("Jesus and the Samaritan Woman", 143) y Coggins (*Samaritans,* 139) sugieren que, en el contexto específico de Jn 4, la idea es que, por cuestiones de pureza, los judíos no emplean utensilios usados por los samaritanos Esta interpretación contextual del verbo concuerda perfectamente con la escena de Jn 4 Jesus tiene sed y quiere beber agua del "pozo de Jacob", pero no tiene el utensilio o recipiente necesario para sacar el agua (vease v 11, Jesus no tiene ἀντλημα, 'pozal") La traducción de la *NAB* podría reflejar mejor la intención de Juan "Los judíos no utilizan nada en común con los samaritanos" Pero, aun siendo atractiva, esta interpretación no carece de dificultades filológicas, como señala D R Hall, "The Meaning of *sygchraomai* in John 4 9" *ExpTim* 83 (1971-72) 56-57 Sin embargo, el argumento en contra ofrecido por Hall presenta también puntos débiles A la luz del contexto inmediato joánico y del mas amplio contexto rabínico, prefiero la interpretación de Daube ("uso en común"), aunque admito que la traducción ("trato con") sigue siendo una posibilidad

[179] El texto que suele ser citado a este respecto es *m Nid* 4,1 "Las juteas [= las mujeres samaritanas, lit , "las hijas de los juteos"] son [consideradas impuras como] menstruantes desde la cuna" Hay que tener en cuenta, no obstante, la actividad de los censores, que a veces introducían a los *kûttîm* (juteos) en los textos rabínicos como sustitución de otras designaciones Conviene recordar también que la visión rabínica de los samaritanos varía considerablemente de un texto a otro.

[180] Dato interesante esto esta implícito en los pasajes lucanos que hemos examinado (especialmente en 9,53), pero nunca se dice explícitamente en el evangelio de Lucas

[181] Se discute la etimología del término Taheb, que muy bien podría ser la forma participal del verbo *tûb,* "devolver", de ahí "el que devuelve" (o, posiblemente, con sentido transitivo, "el que restablece") El Taheb era una figura muy maleable en el pensamiento samaritano y, en varios escritos, es asociado con diferentes expectativas escatológicas, vease Ferdinand Dexinger, "Taheb", *A Companion to Samaritan Studies,* 224-26 El origen de la figura se encuentra sin duda en las esperanzas escatológicas surgidas de la promesa de que Dios suscitaría un profeta como Moisés (Dt 18,15 18), los judíos, los samaritanos y los cristianos desarrollaron de diferentes maneras esas esperanzas A veces se dice que el Taheb es un descendiente de Jacob ¿Hay una posible conexión entre esta idea y la irónica pregunta de la samaritana a Jesus en Jn 4,12 "¿Acaso eres tu mayor que nuestro padre Jacob, que nos dio el pozo ?"

[182] Aunque algunos críticos admiten cierto contacto entre un estadio o estrato de tradición joánica y los samaritanos (*cf* Brown, *Community of the Beloved Disciple,* 22-23 n 31, 35-40), pocos aceptarían la afirmación de Bowman (*Samaritan Problem,* 59) de que el evangelio de Juan se dirigía al ala 'herética" dositeana de la religión samaritana en el siglo I Comoquiera que sea, el cuarto evangelista parece estar utilizando alguna fuente narrativa al componer 4,4-42 Tanto Fortna como Von Wahlde perciben una tradición subyacente al relato actual, aunque difieren sobre si esa tradición pertenecía a la 'fuente de las señales" o "evangelio de las señales' supuestamente empleado por el evangelista, vease Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor,* 108-9, Von Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel,* 83-90

[183] Veanse mis observaciones en *Un judio marginal* I, 240 42

[184] Purvis, The Fourth Gospel and the Samaritans', 195 96, vease tambien Brown, *The Gospel According to John* I, 358

[185] *Cf*, p ej , Brown, *Community of the Beloved Disciple,* 76 78

[186] Puesto que lo que nos ocupa es la relacion del Jesus historico con los samaritanos, no paso a considerar los argumentos de los estudiosos que ven una influencia samaritana en el discurso de Esteban en Hch 7 o en la teologia de la carta a los Hebreos A mi entender, esos argumentos no descansan sobre pruebas solidas

[87] Para una orientacion y bibliografia basicas, *cf* Christine Schams, *Jewish Scribes in the Second Temple Period* (JSOTSup 291, Sheffield, JSOT, 1998), vease tambien Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 144 98, 241-76, id , 'Scribes", en *Anchor Bible Dictionary* V, 1012-16, David E Orton, *The Understanding Scribe Matthew and the Apocalyptic Ideal* (JSNTSup 25, Sheffield JSOT, 1989) 39-133 Tambien he consultado una comunicacion del seminario sobre ' Jesus y los escribas", de Eric Steward, un estudiante de posgrado de la Universidad de Notre Dame Para trabajos mas antiguos (y a veces poco criticos), vease el Schurer revisado, *History of the Jewish People* II, 322 36, Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus,* 232-45, id , 'Grammateus", en *TDNT* I (1964) 740-42 Sobre cuestiones mas amplias, *cf* William V Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA/London Harvard University, 1989)

[88] Schams (*Jewish Scribes,* 15 35) recuerda que la categoria artificial de los *Schriftgelehrte,* en la que se entremezclan escribas, sabios, maestros y sofistas, ha tenido una larga vida entre los estudiosos alemanes, un llamativo ejemplo de esa mezco lanza se ve en Schurer, *History of the Jewish People* II, 324 "En los tiempos neotestamentarios, este proceso [por el que los escribas reemplazan a los sacerdotes y los levitas como verdaderos maestros de la ley para el pueblo] ya se ha completado los escribas son presentados como los indiscutidos lideres espirituales del pueblo Habitualmente se les da el nombre de γραμματευς, 'expertos en la Escritura', 'los doctos' en correspondencia con el hebreo *swprym"* Una similar mezcla de indicios, titulos y fun ciones se percibe en las obras de Jeremias y Orton Hay que señalar que tambien es de dudoso valor historico la presentación de los escribas por la Misna como los maestros autorizados en el Israel posexilico entre la epoca de la composicion de las Escrituras hebreas y el surgimiento de los rabinos Conviene recordar que cuando la Misna y la Tosefta hablan de los escribas de su tiempo suelen referirse a escribientes y copistas profesionales, no a doctos maestros de la Tora Sobre los varios significados de "escriba" en la Misna y en la Tosefta, vease Schams, *Jewish Scribes,* 218-34, 297-98

[18?] Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 242

[190] El verbo hebreo *sapar,* en qal, significa 'contar", en pi'el, "hacer el recuento", "enumerar', 'dar a conocer', 'decir" El nombre que designa el instrumento y el registro permanente de esas acciones, especialmente en el contexto de la corte, el ejercito, la burocracia oficial o el templo, es *sefer,* el documento (escrito), rollo o carta En consecuencia, la persona que redacta o copia el *sẽfer* es el *sofer* en hebreo (participio activo qal) y el *safra'* en arameo La palabra griega para "escriba" es γραμματευς (de γραμμα, "documento", "carta', que procede a su vez de γραφω, "grabar", "pintar", "dibujar' y luego, generalmente, "escribir") En los LXX se utiliza para traducir *sofer* y, menos a menudo –pero especialmente en el Pentateuco– *šoter* (un tipo de escriba o funcionario a cargo de una organizacion) Es la palabra griega habitual del NT para "escriba"

[191] Hay que recordar que, especialmente en el caso de textos de gran importancia religiosa o literaria para la comunidad, los manuscritos copiados por escribas se leian

no solo en grupos privados o asambleas reducidas de minorias selectas, sino tambien, a veces, en reuniones publicas de masas iletradas

[92] Sobre esto, vease Jack R Lundbom, "Baruch", en *Anchor Bible Dictionary* I, 617

[93] Para diferentes opiniones sobre el cargo y las funciones de Esdras, *cf* Schams, *Jewish Scribes,* 50-57

[94] Sobre la complicada cuestion de los escribas en los escritos del Cronista, vease Joseph Blenkinsopp, "Sage, Scribe and Scribalism in the Chronicler's Work", en John G Gammie / Leo G Perdue (eds), *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (Winona Lake, IN Eisenbraums, 1990) 307 15

[95] Acerca de esto, *cf* Schams, *Jewish Scribes,* 291 92

[196] Aunque esta parte del Eclesiastico presenta una imagen idealizada del escriba judio piadoso, considero en gran parte autobiograficos los elementos basicos del retrato que Ben Sira realiza del escriba, lo mismo Di Lella, 'Sirach" *KNJBC,* 507 (#64) Para un extenso comentario sobre Eclo 38,24-39,11, vease Skehan / Di Lella, *Ben Sira,* 445-53 Schams (*Jewish Scribes,* 98-106) cree ver una superposicion parcial de los puestos y funciones de algunos escribas y esos sabios, pero advierte acertadamente que no se debe llegar por ello a una total identificacion entre ambas categorias

[197] Sobre las dificultades que entraña la interpretacion de esos textos de 1 y 2 Macabeos, *cf* Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 251-54, Schams, *Jewish Scribes,* 113-24

[198] Puesto que se hace de Eleazar un retrato idealizado, sus rasgos no deben ser considerados tipicos de todos los escribas judios, ni siquiera en el reducido ambito de los libros sobre los Macabeos Otras referencias dispersas en ellos presentan a los escribas desempeñando actividades tan variadas como las de militar, diplomatico o agente del censo

[199] Los correspondientes pasajes de *1 Henoc* y del *Libro de los gigantes* (4QEnGig) pueden verse en Schams, *Jewish Scribes,* 92 97

[200] Sobre la importancia de la escritura y de los escribas inspirados por Dios como estrategia para reforzar la autoridad de una tradición o documento religioso en varias corrientes del judaismo intertestamentario, señaladamente el *Libro de los Jubileos,* vease Hindy Najman, Interpretation as Primordial Writing *Jubilees* and Its Authority Conferring Strategies' *JSJ* 30 (1999) 379-410 Ante la gran insistencia de *Jubileos* en los escritos sagrados como base de autoridad religiosa en cuestiones de revelacion divina, sorprende el fuerte contraste con el estilo de un profeta popular, itinerante, sentencioso, oral (¿iletrado?) como Jesus de Nazaret, un buen ejemplo de personaje religioso carismatico que se atreve a afirmar que algo es como el dice simplemente porque lo dice él

[201] Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 259 66 Saldarini indica (p 26,5) que todas las veces que el nieto Ben Sira encuentra utilizada por su abuelo la palabra hebrea *sofer* ("escriba") referida a un experto en la ley, escribe γραμματεύς en su traduccion al griego (vease, p ej , Eclo 38,24) Sin embargo, al escribir por su cuenta el prologo de esa traduccion se refiere a los expertos en la ley sin utilizar la palabra 'escriba' (vease su *Prologo,* 1-14\ Schams (*Jewish Scribes,* 125 27) señala que Filón, a lo largo sus numerosos escritos, se refiere a los escribas (γραμματευς) solo dos veces en un caso son escribas gentiles del prefecto romano de Egipto, en el otro caso, Filon menciona a los escribas del ejercito [israelita] al comentar Dt 20,5 8 En las pp 129-43, Schams trata sobre γραμματευς en Josefo, distinguiendo cuidadosamente entre el uso que hace este autor en su version de la historia bíblica (donde Josefo se atiene

basicamente al uso de los libros de la Biblia, con algun enfasis adicional en escribas de la corte y del ejercito) y sus relativamente pocas menciones de los escribas en el periodo romano (donde por lo general sigue el uso grecorromano) Veanse tambien las observaciones de Schams en las pp 283-86 Comparto su opinion de que parte de la confusion que experimentamos al manejar nuestras diversas fuentes puede deberse a la coincidencia, pero sin identidad completa, entre los significados del hebreo *sofer* y el griego γραμματευς

[202] Casi todos los estudiosos del evangelio de Juan coinciden en afirmar que el relato de la mujer adultera (Jn 7,53–8,11) y, por tanto, la mencion de 'los escribas y los fariseos" de 8,3 no pertenecen al texto original del evangelio Añadida al texto de Juan en una fecha posterior (y ausente por ello de muchos de los manuscritos mas antiguos), esta pericopa suelta aparece en algunos manuscritos del evangelio de Lucas, y, en efecto, tanto la teologia como el estilo literario tienen un aire lucano Sobre todo esto, vease Brown, *The Gospel According to John* II, 332-38, Metzger, *Textual Commentary* (2ª ed), 187-89, y el texto y notas de *Un judio marginal* I, 280-81 No hay casos absolutamente claros de γραμματευς en Q Mateo parece seguir la pauta de insertar γραμματευς en material de Q cuando tal palabra no aparece en el paralelo lucano Hay unos cuantos casos discutibles Por ejemplo, Mt 23,13 || Lc 11,52 y Mt 23,29 || 11,47 podrian ser pasajes donde γραμματευς aparecia en Q, puesto que los textos o contextos lucanos contienen el equivalente aproximado νομικος Sin embargo, dada la tendencia redaccional de Mateo a añadir γραμματευς al material de Q en otros lugares, esa parece ser la explicacion mas plausible aqui tambien Por eso, en lo que sigue, nos vemos en la necesidad de examinar sucesivamente las apariciones de la palabra en Marcos, Mateo y Lucas Aqui, parte del problema metodologico es que a veces no hay un medio seguro de distinguir las creaciones redaccionales de Mateo y Lucas de los casos de γραμματευς en tradiciones M o L especiales

[203] Acerca de esto, *cf* Schams, *Jewish Scribes,* 162

[204] Respecto a las razones para considerar "los escribas y los fariseos" como la lectura original, vease Metzger, *Textual Commentary* (2ª ed), 67 Aunque esta misma locucion no aparece tal cual en ningun otro pasaje del NT, su significado se refleja en la expresion algo más larga y clara "algunos escribas del partido de los fariseos' en Hch 23,9

[05] Sobre Mc 1,22 y la mas amplia cuestion de la autoridad para enseñar, vease Richard J Dillon, 'As One Having Authority' (Mark 1 22) The Controversial Distinction of Jesus Teaching" *CBQ* 57 (1995) 92-113, Scaria Kuthirakkattel, *The Beginning of Jesus Ministry According to Marks Gospel (1,14-3,6)* (AnBib 123, Rome Biblical Institute, 1990) 128 32 Opina Dillon que los escribas en Marcos no son autoridades de menor categoria, sino maestros sin autoridad Ademas, hace notar que, mientras que los escribas aparecen tanto en la parte galilea como en la jerosolimitana del evangelio, la presencia de los fariseos, con la excepcion de 12,13, parece limitada a Galilea (y sus alrededores) Marcos, dice Dillon, ve a los escribas mas en relacion con cuestiones de doctrina, y a los fariseos mas con cuestiones de practica Conviene observar, sin embargo, que 1) el hecho de que algunos textos marcanos mencionen a los fariseos y a los escribas juntos y de que 2) la doctrina judia sea frecuentemente doctrina sobre la practica convierte la distincion en bastante poco fiable

[2((Sobre esto, *cf* Saldarini (*Pharisees, Scribes and Sadducees,* 152), quien quiza, sin embargo, no valore lo suficiente la negacion polemica de autoridad en los escribas en Mc 1,22, similarmente, Schams, *Jewish Scribes,* 149 Es posible que Marcos refleje la situacion de los escribas judios en las sinagogas romanas, pero las inscripciones romanas invocadas a veces en apoyo de este punto de vista datan de siglos despues

[20] Por otro lado, no hay que tratar de ver en este texto mas de lo que dice Al final del dialogo, Jesús afirma que el escriba "no está lejos del reino de Dios", no que esté en él o sea discipulo de Jesus. Las dos pericopas siguientes (12,35-37 38-39) presentan a los escribas desde un ángulo desfavorable, por lo que la breve nota positiva queda atenuada de inmediato

[208] Mucho mas espacio se podría dedicar a los detalles de la presentación mateana de los escribas Pero como nuestro objeto aquí es entender la situación del Jesús historico, un estudio de la reelaboración teologica y literaria del material de Marcos y Q efectuada por Mateo está fuera de lugar, puesto que no contribuiría a la busqueda que nos hemos propuesto

[209] Sobre la falta de interés por parte de Mateo en diferenciar claramente a los varios grupos judíos, véase Schams, *Jewish Scribes,* 182-84

[210] Que Lucas asimila los "legistas" (νομικοι) a los escribas se deduce de su conclusión redaccional (11,53) a los "ayes" contra los fariseos y los maestros de la ley "Cuando Jesus salió de allí, los *escribas* y los fariseos comenzaron a acosarlo terriblemente "

[21] El hecho de que, en el relato mateano de la pasión, los escribas desempeñen un papel importante, mientras que los fariseos aparecen solamente en 27,62 (en el relato especial mateano sobre la colocación de la guardia ante el sepulcro de Jesús), indica que el mismo Mateo no consideraba totalmente intercambiables ambos grupos

[212] Schams (*Jewish Scribes,* 185) cree que no se puede deducir ninguna tendencia de la omisión o inclusión por Mateo de los distintos grupos judíos en su relato de la pasión, este evangelista simplemente muestra una preferencia por los pares

[213] Sobre el problema de crítica textual, vease Metzger, *Textual Commentary* (2ª ed), 48-49

[214] Una razón para pensar que en Mateo se ofrece una imagen negativa del escriba es que se dirige a Jesus con el vocativo Διδάσκαλε ("Maestro"), una forma de tratamiento regularmente empleada por no-creyentes En Mateo, los que creen en Jesús suelen usar el vocativo Κυριε ("Señor") En cuanto al texto original en Q, si bien es imposible la certeza, parece lo más probable que Mateo hiciese del solicitante un escriba, mientras que Lc 9,59 representaria más fielmente la tradición Q al referirse vagamente a "uno" (τις) Schams (*Jewish Scribes,* 181) parece estar en minoría al suponer que, como en otras partes del material de Q, es Mateo y no Lucas quien se ciñe más a la versión original

[215] Únicamente dos veces aparecen los escribas solos en el evangelio de Lucas· 1) en 20,39, cuando algunos de ellos aprueban la respuesta de Jesús a los saduceos (por tanto, una vez más, son asimilados implícitamente a los fariseos, que creían en la resurrección de los muertos, como explica Lucas en Hechos), y 2) en 20,46, donde Jesús previene a sus discípulos contra los escribas, a los que describe como hipócritas, amigos de la ostentación y explotadores de las viudas

[216] Como se señaló anteriormente, en algunos manuscritos figura νομικος en Mt 22,35, pero es un texto sobre el que no hay seguridad

[217] Schams (*Jewish Scribes,* 165-72, 177) cree que, en su evangelio, Lucas intenta identificar a los escribas judíos con los expertos en leyes, ve esto como una reduccion de la categoría de escriba en Lucas, quien supuestamente evita presentar a los escribas como maestros del pueblo en general y de autoridades con algún poder político A mi entender, la vaguedad general del retrato lucano de los escribas hace difícil de probar este último punto

[218] Esto encierra un grave problema, puesto que, aparte de los sinopticos y Josefo, tenemos muy poca informacion de fuentes del siglo I sobre la naturaleza y funciones de los escribas judios en Palestina durante la epoca de Jesus Vease Schams, *Jewish Scribes* 275, 280

[219] Asi Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees,* 274

[220] La precaucion es tanto mas aconsejable cuanto que, sin testimonio de γραμματευς en la mas verosimil reconstruccion de Q y el texto original de Juan, nos queda Marcos como unica fuente Es cierto que hay ademas pasajes exclusivos de Mateo o de Lucas, pero, tratandose de material presente en un solo evangelista, suele ser muy dificil decidir si estamos ante tradicion o creaciones redaccionales De hecho, esto nos deja con una sola fuente Marcos Dado que, al menos en algunos de los casos marcanos, se tiene una fuerte impresion de estar ante personajes estereotipados introducidos al comienzo de las pericopas o en sumarios generalizadores (v gr , las predicciones de la pasion), la cantidad de material que puede ser considerada como fuente fiable de conocimiento sobre el Jesus historico es muy exigua Quiza el relato acerca del escriba que esta basicamente de acuerdo con Jesus sobre los principales mandamientos es el que tiene mas probabilidades de ser histórico simplemente por lo mucho que contrasta con la hostil imagen marcana de los escribas, aunque, estrictamente hablando, esto nos lleva tan solo a la tradicion premarcana de la primera generacion del cristianismo No por otra razon, llegado a las conclusiones en el texto general, me limito a exponer observaciones generales

[221] Para una orientacion inicial y mas bibliografia, vease B W Bacon, "Pharisees and Herodians in Mark" *JBL* 39 (1920) 102-12, Elias J Bikerman [*sic*], "Les herodiens" *RB* 47 (1938) 184-97, H H Rowley, 'The Herodians in the Gospels" *JTS* 41 (1940) 14-27, Constantin Daniel, "Les 'Herodiens' du Nouveau Testament son-ils des Esseniens?" *RevQ* 6 (1967) 31-53, id , "Les Esseniens et 'Ceux qui sont dans les maisons des rois' (*Matthieu* 11, 7-11 et *Luc* 7, 24 25)" *RevQ* 6 (1967) 261 77, id , "Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Herodiens et des Esseniens" *RevQ* 7 (1970) 397-402, Abraham Schalit, *Konig Herodes Der Mann und Sein Werk* (SJ 4, Berlin De Gruyter, 1969) 479-80, Harold W Hoehner, *Herod Antipas* (SNTSMS 17, Cambridge Cambridge University, 1972) 331 42, W J Bennett, Jr , "The Herodians of Mark's Gospel" *NovT* 17 (1975) 9-14, Bruce Chilton, "Jesus *ben David* Reflections on the *Davidssohnfrage' JSNT* 14 (1982) 88-112, esp 104-5, Dieter Luhrmann, "Die Pharisaer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium" *ZNW* 78 (1987) 169-85, esp 170 71, Klaus Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (Philadelphia Fortress, 1987) 195-96 n 14, Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels,* 37 38, 92 126, 140 41, 248, id , "Urban-Rural Relations in First Century Galilea Some Suggestions from the Literary", en Lee I Levine (ed), *The Galilee in Late Antiquity* (New York/Jerusalem Jewish Theological Seminary of America, 1992) 75-91, Willi Braun, "Were the New Testament Herodians Essenes? A Critique of an Hypothesis" *RevQ* 14 (1989) 75 88, Lester L Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian* Volume Two *The Roman Period* (Minneapolis Fortress, 1992) 501-2, Stegemann, *The Library of Qumran,* 267-68, Richardson, *Herod,* 259-60 Veanse tambien los comentarios clasicos a Marcos, p ej , Pesch, *Markusevangelium* I, 187-97, Guelich, *Mark 1-8 26,* 130-41, Gundry, *Mark,* 154-55

[222] A pesar de su presencia en el papiro 45 (siglo III), la lectura 'de los herodianos" en Mc 8,15, en algunos manuscritos griegos es, casi con seguridad, secundaria, la gran mayoria de los manuscritos, tempranos o tardios, ofrecen la lectura "de Herodes" Por eso, el *UBSGNT* (4ª ed) otorga una calificacion A" (cierto') a este versiculo Como opina Metzger (*Textual Commentary* [2ª ed], 83), "de los herodianos" es una alteracion cuyo origen se debe atribuir a un escriba influido por Mc 3,6 y 12,13

[223] Una enumeración clasica de las teorias posibles fue elaborada por Rowley, "The Herodians", 14-22 Luego, Daniel se alargo en argumentos para apoyar la identificación de los herodianos como esenios, argumentos ampliamente rechazados por Braun, "Were the New Testament Herodians Essenes?", 75-88 En la vision de Stegemann (*The Library of Qumran,* 267), no solo los esenios son "el centro del judaismo en tiempos de Jesus", sino tambien "los escribas" y "los herodianos" Chilton ("Jesus *ben David",* 104-5) ha presentado la inusitada explicación basada en la expresion rabinica *bĕnê bathyra*

[224] Véase, p ej , Bacon, "Pharisees", 109-12 Para argumentos contrarios a esta posición, *cf* Richardson, *Herod,* 260

[225] Esta palabra se encuentra en *G J* 1 16 6 §319, pero en ningun otro pasaje de Josefo, vease Abraham Schalit, *Namenworterbuch zu Flavius Josephus* (Leiden Brill, 1968) 51 (col 3)

[226] Por ejemplo, la forma griega Καισαριανοι la utilizan, en el siglo II d C , el filosofo Epicteto, *Discursos* 1 19 19, 3 24 117 (en realidad escritos por Arriano), y el historiador Apiano, *Guerra civil* 3 91 (en referencia a Octaviano), en el sentido de "criados del cesar" o "miembros de la casa del cesar", aunque conviene recordar que, a veces, esas personas ocupaban puestos importantes El adjetivo latino del que deriva la forma griega, *Caesarianus,* se encuentra ya en el siglo I a C y funciona como equivalente del genitivo *Caesaris,* véase, p ej , *Atico* 7 1, del biografo Cornelio Nepote (siglo I a C) Sobre *Caesariani* en el sentido de "soldados del césar", *cf*, p ej , *Comentarios sobre la guerra de Alejandria* 59 1, *Comentarios sobre la guerra de Africa* 13 1 (ambas obras han sido atribuidas, no sin contradiccion, a Aulo Hircio), Anneo Floro, *Epitome* 2 13 66 *Caesarianus* tiene el significado de criado o miembro de la casa del cesar en Marcial, *Epigramas* 9 79 Sobre las formas griegas terminadas en -ιανοι, vease Bikerman, "Les Herodiens", 193-96, Rowley, "Les Herodians", 24-26

[227] De nuevo, la forma latina se encuentra ya en el siglo I, vease, p ej , Julius Caesar, *Bellum civile* (comentarios sobre la guerra civil, de Julio Cesar) 3 46, la formacion griega sobre la base de la forma latina se encuentra en el siglo II en Apiano, *Guerra civil* 3 82 Bikerman no pone en discusion este ejemplo

[228] Luhrmann ("Die Pharisaer", 170) subraya, en Josefo, que los terminos comparables parecen referirse no a un grupo herodiano organizado, sino, mas generalmente, a los partidarios de Herodes el Grande Cree que el mismo sentido general vale para los "herodianos" de Marcos y que, por tanto, es un error equipararlos con partidos ya cuajados como los fariseos o los saduceos Schalit (*Konig Herodes,* 479-81) declara mas específicamente que los herodianos eran personas pertenecientes a distintos estratos de la sociedad inducidas a apoyar a Herodes (el Grande) por las ventajas economicas que de ello se derivaban Y procede a conjeturar que, como parte de su propaganda entre la parte del pueblo poco favorable a Herodes, los herodianos trataban de difundir la idea de que Herodes era la encarnación del Mesias Ésta es una suposición sumamente imaginativa

[229] Los comentaristas suelen interpretar el verbo "destruir" (ἀπολλυμι) en Mc 3,6 omo referente a acabar con Jesus Esto es coherente con el empleo del verbo que mas arde hace Marcos al narrar el enfrentamiento final en Jerusalen En 11,18 los jefes de os sacerdotes y los escribas tratan de "destruir" a Jesus, lo cual da lugar al plan para 'matarlo" en 14,1, lo que a su vez implica su entrega a la autoridad política de Pilato n 15,1 Con referencia a personas, Marcos utiliza siempre ἀπολλυμι en el sentido uerte de destruir matar

[230] Sobre esta cuestión, vease mi estudio en *Un judío marginal* II/1, 92-99, 224-)0, *cf* Luhrmann, "Die Pharisaer", 171 Bennet ("The Herodians", 13-14) llega al

punto de sugerir que Marcos creo los Ἡρῳδιανοι como un medio teologico y literario de conectar a los enemigos del Bautista con los enemigos de Jesus

[231] Vease el estudio en *Un judio marginal* II/2, 785 88

[232] Para una lista de especialistas que se inclinan por la creacion redaccional, *cf* Guelich, *Mark 1 8 6*, 132-33 (aunque el propio Guelich presenta sus objeciones contra tal posicion), *cf Un judio marginal* II/2, 730 n 15 La cuestion de la actividad marcana frente a la premarcana de coleccion y reelaboracion de relatos de disputa ha sido abordada repetidamente en *Un judio marginal, cf*, p ej , II/1 580 n 183 II/2 840 n 6

[233] Sobre la cuestion global de la redaccion marcana, vease Braun, 'Were the New Testament Herodians Essenes?", 83-84

[234] Hay que recordar, sin embargo, que tambien Josefo emplea expresiones como "algunos hombres escogidos de Herodes" (των Ἡρωδου τινες ἐπιλεκτων) en *GJ* 1 18 2 §351 y "los que favorecian el lado [o partido] de Herodes" (τους τα Ἡρωδου φρονουντας) en *Ant* 14 15 10 §450 Por eso no esta claro si Ἡρωδιανοι, que aparece una sola vez en Josefo, puede ser considerado la designacion fija del partido de Herodes Con mayor motivo, la manifiesta ausencia de Ἡρωδιανοι en los escritos del siglo I, exceptuados los dos pasajes marcanos y el pasaje de Mateo dependiente de Marcos, podria indicar que fue el mismo Marcos quien acuño esta designacion (si bien no es una invencion suya, creo yo, el grupo de partidarios o servidores de Herodes al que es aplicada) Tambien abona esta hipotesis la aficion de Marcos a emplear latinismos, los nombres propios griegos acabados en -ιανοι son raros en el siglo I d C , de hecho, Ἡρωδιανοι podria estar entre los primerisimos ejemplos literarios de esta forma El paralelo mas claro en la literatura griega del siglo I es Χριστιανοι, que, desde el punto de vista del testimonio literario (solo Hechos y 1 Pedro), va a la zaga de Ἡρωδιανοι La construccion de nombres de caracter similar terminados en -ιανοι se multiplica en el griego de tiempos posteriores

[235] Vease el capitulo 27, sección II, "Examen de los distintos miembros de los Doce", bajo el punto 8, Simon el Cananeo, junto con las referencias bibliograficas de las notas

Conclusión al tomo III

Las relaciones judías de Jesús, dentro de la imagen global

Después de cuanto hemos visto en el presente tomo sobre Jesús el judío y sus relaciones con otros judíos en Palestina, surge naturalmente la pregunta: ¿cómo se compagina esto con lo que hemos aprendido del Jesús histórico en los anteriores volúmenes de *Un judío marginal?* El problema de utilizar el método de avanzar paso a paso en la búsqueda de Jesús es que se corre el riesgo de perder la visión de conjunto, suponiendo que haya un conjunto que ver. Por eso, llegados al final del tomo III, es el momento de dar media vuelta, cobrar nuevo aliento y tratar de entender cómo las ideas adquiridas en este volumen concuerdan con las que obtuvimos en los precedentes[1]. ¿Convergen todas estas distintas percepciones para crear un perfil inteligible de Jesús, desde sus orígenes y las etapas iniciales de su ministerio hasta la amplia gama de sus contactos con otros judíos en la plenitud de la actividad pública? La respuesta a esta pregunta nos abrirá a su vez el camino hacia una explicación de los restantes enigmas que envuelven a este enigmático judío, que serán el tema del tomo IV y último de la presente obra.

I. Las raíces de Jesús el judío en el judaísmo y la Galilea del siglo primero

1. *Nacimiento y familia*

Hacia los años 7-6 a. C., un judío llamado *Yēshûa'*, forma abreviada del nombre hebreo *Yĕhôshûa'* (Josué), nació en Nazaret, pueblo de la baja Galilea situado en la falda de un monte. Los relatos de la infancia de Jesús que señalan como su lugar de nacimiento Belén de Judea (tradiciones aisladas en el cap. 2 de los evangelios de Mateo y Lucas) son probable-

mente posteriores dramatizaciones teológicas cristianas de la creencia de que Jesús era el Mesías davídico de condición real. El nombre de la madre de Jesús era Miryam o Miriam (= María); su padre putativo se llamaba *Yôsēf* (= José). Los cuatro evangelios, los Hechos de los Apóstoles, Pablo, Josefo y algunos de los primeros Padres de la Iglesia hablan de hermanos. Marcos, seguido por Mateo, enumera cuatro: Jacob (= Santiago, más tarde un dirigente de la Iglesia de Jerusalén), José, Judá (= Judas) y Simeón (= Simón). Reflejando la cultura patriarcal de la época, Marcos y Mateo hablan también de hermanas, pero no dicen cuántas ni dan sus nombres. Así pues, como mínimo, la familia contaba con siete hijos que llegaron a la edad adulta. Y María vivió lo bastante para conocer el ministerio de su hijo. En notable contraste con otros miembros de la familia, José, el padre, no aparece nunca en escena durante los tiempos de la actividad pública de Jesús, lo cual suele interpretarse como que había muerto con anterioridad.

Aunque exigua, esta información sobre la familia de Jesús podría revelar la presencia de un interesante vínculo con el ministerio público. No se puede por menos de advertir que cada nombre de las personas que componen la familia evoca los comienzos de la historia de Israel: el patriarca Jacob (= Santiago), que recibió el nombre de Israel; los doce hijos (y tribus) de Israel (con representación en los nombres de Judá, José y Simeón); Miriam, la hermana de Moisés, y por último Josué (= Jesús), el sucesor de Moisés y caudillo con el que Israel alcanzó la tierra prometida. Quizá no sea totalmente casual que el Jesús adulto se considerase llamado, como profeta similar a Elías, a emprender la reunión y renovación de las doce tribus de Israel en el tiempo final. Como uno de sus actos simbólico-proféticos, reunió en torno a sí un círculo íntimo de doce discípulos, a los que en su momento envió a Israel en una misión limitada y simbólica.

Uno tiene la tentación de especular –y no puede ser más que especulación– con la idea de que la manera tan intensamente judía de concebir Jesús su misión religiosa podría reflejar el hecho de haberse criado en una piadosa familia del norte de Israel, que vivía el despertar de la identidad nacional y religiosa judía en Galilea tras la conquista asmonea del norte a finales del siglo II y comienzos del siglo I a. C. Por primera vez desde el reinado de Salomón en el siglo X a. C., las regiones septentrionales y el Estado del sur (Judea en sentido estricto) habían sido reunificados y formaban un solo Israel, un solo reino de los judíos (Judea en sentido amplio), con su capital en la ciudad-templo de Jerusalén. Este regreso casi mítico "a los comienzos" en la vida política y religiosa de Israel pudo haber influido en los judíos piadosos de las zonas rurales de Galilea, que habían luchado por conservar, recuperar o redefinir su identidad judía frente a la creciente ex-

pansión de la cultura helenística desde las ciudades. La nueva situación habría repercutido con mayor motivo en una familia como la de José si –como creo que es el caso– decía ser de origen davídico.

2. *El judaísmo en Galilea*

La fe judía que compartían los galileos piadosos del ámbito rural, pese a todo su fervor, sería muy clara y sencilla. Como es frecuente en la religión tradicional transmitida por grupos por lo general poco instruidos de las zonas rurales, estaría más orientada hacia las prácticas básicas que a los aspectos teóricos debatidos por la elite religiosa. En el caso del judaísmo, esas prácticas consistirían en la circuncisión de los varones al poco de nacer, la preparación de alimentos con arreglo a las prescripciones establecidas, la observancia de las normas de pureza y del descanso sabático y, cuando fuera posible, la peregrinación al templo de Jerusalén con ocasión de las grandes fiestas para asistir a los sacrificios allí celebrados. Éstas eran las acciones que marcaban y santificaban el ciclo regular del nacimiento y la muerte, de la vida diaria y de las cosechas. Aunque no se caracterizaba por credos pormenorizados, ese judaísmo popular y mayoritario se apoyaba en ciertas creencias fundamentales, que, como suele ocurrir en la religión enfocada desde el pueblo, se expresaban en una dramática historia de los orígenes. Para los judíos, la historia era el mito nacional de Dios e Israel: el único Dios verdadero (cuyo sagrado nombre, Yahvé, no debía ser pronunciado) había elegido a Israel como su pueblo especial, lo habría librado de la esclavitud mediante el éxodo de Egipto, había establecido con él una alianza, además de darle la Torá en el monte Sinaí, y lo había conducido a la tierra prometida de Palestina, entregada como su herencia perpetua. Y, con todo, Israel había sido muchas veces infiel a la alianza y desobediente a los profetas de Dios. Por ello había sido castigado justamente con el destierro, pero, al final, Dios había tenido misericordia y, tras devolverlo a su tierra, le había conferido la esperanza de una renovación plena y gloriosa en alguna fecha futura, con las doce tribus establecidas de nuevo en suelo de Israel. Esta historia nacional y salvífica que fortalecía la fe judía, sería repetida regularmente durante el estudio y enseñanza de las Escrituras, los sábados, en las reuniones religiosas locales llamadas "sinagogas". En realidad, no sabemos gran cosa sobre la institución de la sinagoga en la Galilea anterior al año 70. En cualquier caso, no debemos concebir las sinagogas galileas como grandes edificios dedicados al culto público, con liturgias establecidas, que era lo que ofrecía el templo de Jerusalén.

La afirmación, repetida a menudo, de que los judíos galileos eran laxos en su práctica religiosa, se desentendían del templo de Jerusalén y es-

taban en continua rebelión no parece haber correspondido a la realidad –si es que correspondió alguna vez– de los años en que transcurrió la vida adulta de Jesús. Seguramente habría diferencias e incluso tensiones entre el judaísmo de la Galilea rural y el judaísmo, en algunos aspectos más helenizado, de Jerusalén, sobre todo el de su aristocracia. Sin embargo, ¿qué forma de judaísmo había demostrado ser más propenso a crear desavenencias y hasta llevar a la guerra civil? Después de todo, fue en Jerusalén y Judea, no en la rural Galilea, donde surgieron en el siglo II a. c. los partidos enfrentados de los saduceos, los fariseos y los esenios. Y Jerusalén y Judea siguieron siendo el centro de estos movimientos en tiempos de Jesús. Parece improbable que los judíos galileos del campo tuvieran los suficientes conocimientos y el tiempo necesario para estudiar, discutir y practicar las sutilezas sobre observancia desarrolladas en la *hălākâ* de los tres grupos rivales radicados en el sur. Tiene poco de sorprendente que el judío galileo llamado Jesús acabara oponiéndose a diversos puntos de vista de los fariseos y los saduceos (y quizá, incidentalmente, de los esenios) –todos ellos producto, en cierto modo, de la erudición y la política jerosolimitana– y que mostrase más bien poca preocupación por las minucias de las reglas de pureza y de los preceptos sabáticos: al fin y al cabo, no dejaba de ser un campesino Galileo. Si un judío de tales características se presentaba en Jerusalén durante las grandes fiestas como un profeta dotado de autoridad carismática sobre la ley y el templo, sin duda iba a encontrar una fuerte oposición por parte de las autoridades que gobernaban el templo y de los expertos en la ley, cualesquiera que fueran sus tendencias o el partido al que perteneciesen. En este sentido, Jesús fue desde el principio un marginal para la clase dominante jerosolimitana. En su momento, las autoridades del templo trabajarán codo a codo con el prefecto romano para hacer permanente esa marginación. Los judíos galileos estaban muy bien para pagar diezmos y dejarse también el dinero en las peregrinaciones, pero debían ser puestos en su sitio.

Desde el año 6 d. C. en adelante, los galileos que acudían en peregrinación a Jerusalén debieron de hacer frente a una nueva y desagradable realidad: Judea (entendida en el sentido estricto, i. e., como un territorio distinto de Galilea) se había convertido, junto con Samaría e Idumea, en una provincia imperial de Roma, gobernada por un prefecto romano residente en Cesarea Marítima. Aunque de hecho el sumo sacerdote y la aristocracia de su entorno dirigían buena parte de la vida diaria en Jerusalén y Judea, el gobierno romano directo tendería, naturalmente, a aumentar las tensiones entre las masas, fácilmente inflamables, en las fiestas de peregrinación, precisamente el momento en que el prefecto y sus tropas estaban presentes en Jerusalén para el control de las multitudes.

3. *Los años de crecimiento como judío en Galilea*

En comparación con Judea, Galilea era en líneas generales un territorio donde reinaba la paz durante la edad adulta de Jesús. Hasta 4 a. C., Galilea había sido parte del reino relativamente autónomo de Herodes el Grande, rey cliente de Roma pero que gozaba de una considerable independencia en cuestiones internas. A la muerte de Herodes el Grande en 4 a. C., Galilea pasó a formar parte de la tetrarquía del hijo de Herodes, Antipas. Como simple tetrarca o príncipe menor, la posición de Antipas era más delicada y vulnerable que la de su padre. Sin embargo, como éste, conservaba una autonomía básica en asuntos internos. Y, lo que era más importante, tenía su propio ejército. Contra los dislates de las películas televisivas, en Galilea no había ejércitos romanos estacionados en tiempos de Jesús. Además, Antipas acuñaba su propia moneda (en la que evitaba cuidadosamente estampar figuras humanas o de animales que pudieran herir la sensibilidad judía) y recaudaba impuestos de sus súbditos, dinero del que luego pagaba tributo a Roma. Actuaba así como una especie de amortiguador: sus súbditos, a diferencia de los habitantes de la provincia imperial de Judea, en el sur, no tenían que pagar directamente tributo a la potencia dominante. Por fuera, Antipas representaba el papel de judío observante, subiendo a Jerusalén con ocasión de las grandes fiestas. Es cierto que, por haberse divorciado de su esposa nabatea y haber contraído nuevo matrimonio con su sobrina Herodías, la esposa de su medio hermano, los judíos observantes podrían haber calificado su conducta de escandalosa e incestuosa[2], pero las relaciones matrimoniales de los monarcas asmoneos y herodianos solían ser menos que ideales. Al menos, la nueva situación conyugal de Antipas mantenía a éste legalmente en la monogamia, algo que no era obligatorio para los judíos de la época y que no había ocurrido, por cierto, en el caso de su padre, quien había tenido diez esposas.

En conjunto, pues, Jesús creció en una Galilea judía gobernada por un monarca judío observante al menos de cara al exterior. Allí no había las tensiones que el gobierno romano directo creaba en otras partes. Quizá no sea enteramente casual que, a pesar de la aparente antipatía entre Jesús y Antipas (véase, p. ej., Mt 11,7-9 par.; Mc 8,15; Lc 13,31-33; 23,6-12)[3], Jesús, el profeta Galileo, recibiera muerte en la Judea romana y no en la Galilea de Antipas. Ciertamente, a las personas de nuestra época, acostumbrados como estamos a la democracia, al Estado de derecho y a unas considerables medidas de justicia social, el gobierno de Antipas nos habría parecido intolerable. Pero no hay ninguna prueba fehaciente de que ese gobierno fuera más políticamente injusto, socialmente explotador o económicamente gravoso que la mayor parte de los otros regímenes de la zona,

antes o después de él. En el Próximo Oriente antiguo había siempre mucha agitación. Que Antipas fuera el segundo monarca herodiano que más tiempo estuvo en el poder, y que cesara bruscamente como tetrarca no a causa de una sublevación interna, sino por su desatinada petición al emperador de que lo hiciera rey, son indicios del carácter relativamente estable y pacífico de su tetrarcado. Recordar que ello era fruto del puño de hierro es decir una obviedad: Antipas gobernaba en una época y en una región del mundo donde la paz y la estabilidad se obtenían de un solo modo.

Subrayo esta cuestión de la relativa paz y estabilidad en Galilea porque con demasiada frecuencia se presenta a Jesús como un rebelde social furibundo surgido de la caldera hirviente de una intolerable injusticia económica y social. Tal retrato, aunque atractivo para algunos estudiosos modernos, atribuye a Jesús un tipo de conciencia social y una preocupación política de las que no hay verdadera prueba en los evangelios. Además, hace una descripción muy discutible de la situación en Galilea y de la sensibilidad de los galileos durante el ministerio público. Significativamente, durante la época del cambio de era hubo numerosas sublevaciones judías contra los poderosos imperios sirio y romano, pese a que rebelarse parecía a veces locura. En cambio, los judíos de Galilea nunca intentaron levantarse contra Antipas, que era mucho menos poderoso.

4. *Posición socioeconómica de Jesús*

Así pues, Jesús creció en un ámbito relativamente estable. Es probable que, trabajando como aprendiz con José, aprendiese el oficio de carpintero (τέκτων, en realidad persona que elaboraba objetos con cualquier material duro). Puesto que Jesús era un artesano que ejercía su oficio en Nazaret y quizá también en otras ciudades de la baja galilea, no puede ser considerado, en sentido estricto, un "campesino" (persona que se gana la vida trabajando la tierra o criando ganado), a pesar de los muchos títulos de libros y ensayos sociológicos que siguen catalogándolo como tal. Aunque, según nuestros criterios, Jesús figuraría entre los pobres, tenemos que darnos cuenta de que hasta el noventa por ciento de los galileos pertenecían a tan enorme y vaga categoría, por lo cual esa designación nos dice muy poco. Puesto que podía mantenerse a sí mismo y quizá durante un tiempo a su familia (madre, hermanos y hermanas) gracias a su oficio, no figuraba entre "los más pobres de los pobres", categoría en la que entrarían los jornaleros, los aparceros, los mendigos y, ya en lo más bajo de la escala social, los esclavos.

Si tratamos de averiguar cómo se veía Jesús a sí mismo o cómo lo veían sus seguidores, nos sorprenderemos de encontrar que ni el material de los

dichos evangélicos ni los evangelistas en sus narraciones designan a Jesús nunca como pobre. Antes al contrario, Jesús se distingue del grupo de los pobres al dirigirse a ellos: "Bienaventurados *vosotros, los pobres...* A los pobres los tenéis siempre con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre". Aunque Jesús era obviamente pobre en comparación con el nivel de la mayor parte del Occidente moderno (pero ¿y con el de los actuales Bangladesh y Haití?), su pobreza no parecería notable o extrema a la gran mayoría de los judíos galileos de su tiempo. Su condición de artesano y su procedencia de una familia judía piadosa le garantizaría cierto grado de honor en una sociedad tan sensible al honor/deshonor como la de la Galilea rural. En cierto momento, Jesús renunció a esa posición honorable, dejando su trabajo habitual, su pueblo y a su madre (probablemente, ya viuda) y demás familia para abrazar la actividad de profeta carismático itinerante. Este cambio radical en su existencia le garantizaba quedar deshonrado a ojos de quienes no creían en él como profeta y le granjeaba el honor máximo entre los que lo aceptaban como tal.

5. *La absoluta singularidad de Jesús*

Cuando Jesús emprendió su nueva actividad como profeta escatológico al modo de Elías, por diversas razones parecería un personaje curioso o extraño a la mayor parte de los judíos.

a) En una época en la que buena parte del poder espiritual en el judaísmo palestino, exceptuado el correspondiente a la clase sacerdotal jerosolimitana[4], estaba pasando a manos de judíos doctos, como los instruidos dirigentes del movimiento farisaico, los escritores de apocalipsis o (para un pequeño segmento de la población) los esenios, nada acreditaba que Jesús hubiera recibido una educación superior. Aunque iba a presentarse como un líder religioso que podía ofrecer a sus correligionarios la interpretación correcta de la Escrituras, nunca había estudiado formalmente la Torá con algún estimado maestro de Jerusalén, como al parecer había hecho Saulo/Pablo. Cualquier conocimiento que Jesús hubiera podido adquirir en Nazaret de las Escrituras y tradiciones judías habría quedado eclipsado ante el brillo de los expertos en la ley jerosolimitanos. Es más, ni siquiera se puede afirmar con seguridad que Jesús supiera leer y escribir, aunque estoy convencido de que sí. Pero no debemos descartar la posibilidad de que este líder religioso hubiera absorbido las Escrituras judías simplemente por medio de su repetición constante en recitación oral y de su comentario en las homilías.

La limitada educación de Jesús se reflejaba en su limitado conocimiento de lenguas. Normalmente hablaba en arameo, la lengua corriente

de las clases populares judías de Palestina. Incluso es probable que lo hablase con cierto acento regional o en un dialecto galileo que las personas instruidas de Jerusalén encontrasen desagradable o un tanto risible. Gracias a las lecturas públicas y a la recitación oral en las sinagogas, cuando no a su propia capacidad para leer los rollos, le era posible citar pasajes de las Escrituras judías en hebreo. En cuanto al griego, la idea de ciertas obras populares de un Jesús que frecuentaba el teatro griego en Séforis, la capital galilea, es muy dudosa por diversas razones, que van desde las limitadas posibilidades económicas de Jesús y el total silencio de nuestras fuentes sobre supuestas visitas a las grandes ciudades de Galilea (Séforis y Tiberíades) hasta el hecho de que, según muchos arqueólogos, el teatro excavado en Séforis corresponde a un tiempo posterior al de Jesús[5]. Quizá Jesús hubiese adquirido unas nociones de griego por razones profesionales o sociales, pero nada induce a pensar que enseñase públicamente en griego alguna vez durante su ministerio.

b) Un segundo aspecto que haría de Jesús un personaje extraño era su condición de célibe. El celibato no era totalmente desconocido en el judaísmo palestino de la época; ciertos esenios, especialmente en Qumrán, así como algunos ascetas activos en las riberas del Jordán, como Juan el Bautista y Banno, el maestro de Josefo, parece que eran célibes. ¿Por qué Jesús, que probablemente no dejó su oficio de carpintero en Nazaret para entrar en la esfera de influencia del Bautista hasta haber alcanzado la treintena, permanecía célibe? Esto es algo que ni se sabe, ni se puede saber. El único dicho de Jesús que podría estar relacionado con la cuestión (la escandalosa frase sobre hacerse eunuco de Mt 19,12) indica que Jesús veía el celibato como parte de la dedicación a la causa del reino de Dios, cuya venida y presencia creaba una crisis en la historia de Israel: el final de las cosas y de la vida tal como habían sido hasta entonces. También podría haber aquí un eco del profeta célibe, Jeremías. En cualquier caso, el fenómeno de un profeta itinerante célibe que llamaba a otros hombres a dejar sus familias y seguirlo, y que permitía que mujeres sin "escolta" de maridos ni de otros familiares lo acompañasen en sus viajes, sin duda haría fruncir el ceño a unos cuantos judíos piadosos; tanto más cuanto que Jesús no se presentaba como un adusto profeta del día del juicio, al estilo de Jeremías o del Bautista, sino como "un glotón y un bebedor, amigo de recaudadores de impuestos y de pecadores" (Mt 11,19 par.). Aunque en muchos aspectos evocaba el modelo de profeta representado por Elías (y a veces Eliseo) en particular y por los profetas orales de Israel en general, el célibe pero sociable Jesús, acompañado de seguidoras suyas y de adeptos que habían dejado sus familias, inevitablemente tenía que producir en los judíos extrañeza o escándalo. Pese a cuanto pudiera asemejarse al profeta tradicional, al menos en esto no tenía ningún claro precedente en la historia sagrada de Israel.

c) Aparte de las características anteriores, la figura de Jesús resultaba insólita entre los demás judíos por una tercera peculiaridad. Como preludio a su ministerio enfocado con un espíritu jovial y optimista, paradójicamente se hizo seguidor –y, por algún tiempo, quizá discípulo– del ascético Juan Bautista, quien vagaba por el valle del Jordán inferior. Al someterse al bautismo de Juan –insólito en cuanto consistía en la inmersión en agua de un judío por otro judío, y no en un rito de purificación que el sujeto se administrase a sí mismo–, Jesús proclamaba su aceptación del mensaje escatológico que llamaba a todo Israel al arrepentimiento ante la inminencia del juicio de Dios. Pese a todos los cambios que se verán luego en su ministerio, no hay indicio –aunque ello pueda escandalizar a muchos de nuestros contemporáneos– de que Jesús abandonase nunca lo esencial del mensaje escatológico que había aceptado a orillas del Jordán.

II. El ministerio de Jesús, el profeta al estilo de Elías

Hacia el año 28 d. C., después de su bautismo, Jesús dejó el círculo del profeta Juan y emprendió su propio ministerio profético. A pesar de las espeluznantes escenas que nos sirven las miniseries de televisión, la época en la que Jesús ejerció el ministerio era relativamente tranquila. Entonces, los principales personajes políticos ocupaban sus puestos de manera estable, y no parecía que tal situación de estabilidad fuera a alterarse en un futuro próximo. Tiberio era emperador desde el año 14 y continuaría siéndolo hasta 37 d. C. No le gustaban los cambios –y no digamos las crisis– en el gobierno de las provincias imperiales. Como refiere Tácito, el Imperio permaneció generalmente tranquilo durante el reinado de Tiberio, y en esa paz estaba incluida Palestina. Herodes Antipas era tetrarca de Galilea desde 4 a. C. e iba a seguir gobernando como tal hasta su destitución por Calígula en 39 d. C. José Caifás había llegado al sumo sacerdocio el año 18 de nuestra era y se mantendría en tan alto cargo –a menudo controlado por la familia de su suegro, Anás– hasta 36 d. C. En cuanto a Poncio Pilato, el "novato" entre toda aquella gente de vara alta, había sido nombrado prefecto de la provincia imperial de Judea en 26 y conservaría su prefectura hasta 36 d. C., convirtiéndose así, en lo relativo a la permanencia en el cargo, en el primero o segundo de los gobernadores de la Judea anterior al año 70. Probablemente no fue accidental que la destitución de Pilato –causada por las quejas de los samaritanos, no de los judíos– fuera seguida de la remoción de Caifás. Los dos líderes, civil y religioso, duraron tan largo tiempo en unos cargos donde la entrada y la salida parecían sucederse tan rápido como en las puertas giratorias, porque sabían aunar sus esfuerzos, aunque a veces surgiera algún contratiempo causado por la poca sensibilidad de Pilato con respecto a las creencias y prácticas

judías. De los dos dirigentes era Caifás el que tenía una tarea más ardua: le tocaba ser representante del prefecto frente al pueblo de Judea, y viceversa, funcionando siempre de amortiguador entre ambos.

En este contexto palestino de un régimen si no extraordinariamente popular al menos con la maquinaria política bien engrasada, Jesús va a aparecer de repente proclamando un mensaje que difícilmente podrá gustar a quienes están en el poder: el presente orden de cosas va a llegar pronto a su fin. El único Dios verdadero está a punto de instaurar su reinado definitivo sobre Israel, además de reunir las doce tribus y devolver así su pueblo elegido a la integridad original. En efecto, profetizando la inminente venida de ese "reino (y reinado) de Dios" e iniciando su realización mediante gestos simbólicos y curaciones, Jesús se pone a recorrer Galilea y Judea. Conscientemente ha asumido el papel del profeta Elías, de quien se esperaba que volvería con el fin de restaurar Israel y prepararlo para la venida de su Dios. Y, también, a imitación de Elías ha emprendido un ministerio itinerante, en gran parte (pero no totalmente) por el norte de Israel. Como reflejo de un famoso episodio de la vida de Elías (1 Re 19,19-21), llama perentoriamente a algunos discípulos a seguirlo en su itinerancia, seguimiento que a veces tiene un gran coste. Reflejando también la supuesta misión de Elías de reunir a las doce tribus, Jesús crea un grupo íntimo de doce discípulos y los envía en misión a Israel. Al igual que Elías (y que Eliseo), Jesús tiene fama –aun en vida– de haber realizado toda una serie de milagros, incluidas resurrecciones.

Si entre los datos históricos hubiera solamente uno de estos elementos, se podría discutir la intención de Jesús de evocar la imagen de Elías. Pero la convergencia de tantas y tan diferentes acciones programáticas elegidas con todo cuidado crea inevitablemente una *Gestalt,* una compleja configuración de elementos interrelacionados que revela claramente la intención de Jesús de presentarse a los otros judíos como el profeta escatológico similar a Elías. Las expresiones "escatología" o "tiempo final" no deben relacionarse con la imagen fantasmagórica de la destrucción del cielo y de la tierra, ni con el final de la historia humana como en las descripciones de apocalipsis judíos como 4 Esdras. Lo que anunciaba Jesús era el final de la situación presente, el final de la historia sagrada como Israel la había conocido hasta entonces y el comienzo de un estado de cosas nuevo y definitivo. Pronto, Dios iba a gobernar Israel directamente como rey, y sus santos designios encontrarían acatamiento en su pueblo, ya arrepentido y perdonado, que experimentaría la plena paz y alegría que Dios quería para él desde el comienzo.

Jesús nunca procedió a explicar pormenorizadamente el significado de todo esto. Él no era un líder político en el sentido de alguien que exponía

un detallado programa político y social que debía ser puesto en práctica mediante determinadas medidas prácticas. Más bien, la transformación de Israel en el tiempo final iba a ser obra de Dios en su venida como rey. Como profeta de ese reino, era misión de Jesús anunciar tal acontecimiento y empezar a preparar para él al pueblo exhortándolo a arrepentirse, bautizarse y llevar una vida moralmente renovada dentro de una sociedad marcada por el amor y la compasión. Con acciones tan llamativas como sus milagros, su compartir mesa con judíos de mala reputación social o religiosa y su envío de los doce discípulos en misión a los israelitas, Jesús intentaba anticipar y poner en marcha lo que sólo Dios iba a realizar plenamente a su venida. Estos actos simbólico-proféticos de Jesús tenían como fin desencadenar las mismas fuerzas del reino que ellos prefiguraban.

Pero, al mismo tiempo, esos actos eran *sólo* simbólicos y proféticos. No eran acciones programáticas dirigidas a establecer un nuevo régimen político en Palestina. Las palabras de Jesús no tenían nada que ver con planes de actuación que debieran ser puestos en práctica por comisiones burocráticas o tropas rebeldes. Hablaba en parábolas, en un lenguaje alusivo, enigmático, para evocar, poner en tela de juicio y cambiar las ideas que sus oyentes tenían de sí mismos, de sus semejantes y de Dios, no para describir el modo en que había que mejorar el sistema fiscal o hacer una reforma agraria. Ciertamente, de manera expresiva, incluso hiperbólica, Jesús hablaba de perdón magnánimo (incluso de remisión de deudas), de caridad desinteresada y de generosidad en ayudar al prójimo necesitado. Nada de esto –ni la suma de todo ello– equivalía a un programa político o económico claro y detallado.

Pero se puede ver cómo las palabras y acciones de Jesús producían inevitablemente tensión y confrontación. Por un lado, lo que él decía y hacía tenía consecuencias para el orden político, social y económico a la sazón vigente. Por otro lado, Jesús carecía de todo plan detallado para establecer un nuevo orden político o económico. No trazaba una estrategia práctica para devolver al reino de Israel la autonomía de la que había gozado en su etapa davídica, asmonea o herodiana. Como profeta escatológico anunciaba y simbolizaba un orden de cosas totalmente distinto, creación exclusiva de Dios. No es sorprendente que Caifás y Pilato, inmersos como estaban en la tarea diaria de gobernar, no apreciasen las sutilezas escatológicas de ese particular concepto del reino de Dios. Lo que ellos veían desde los ventanales de sus palacios de Jerusalén era un profeta popular judío que agitaba a unas multitudes enfervorizadas en las grandes fiestas de peregrinación. Un profeta que no se limitaba a exaltar con visiones de un reino inminente a las masas concentradas en el recinto del templo de Jerusalén, sino que además reforzaba su mensaje con supuestos milagros que

anticipaban la anunciada transformación. Los rumores de que seguidores y familiares de Jesús lo presentaban como descendiente del rey David no harían sino aumentar la preocupación de ambos dirigentes.

Después de todo, Juan el Bautista no había efectuado de manera abierta ninguna declaración ni acción política, y, sin embargo, Antipas había creído preferible eliminarlo como medida preventiva. Una sola muerte –no hay noticia de subsiguiente persecución, y menos aún ejecución, de discípulos de Juan– como medio de acabar con la posibilidad de un levantamiento que exigiera recurrir a la acción militar. En cierto momento, tras tensiones crecientes en cada visita de Jesús a Jerusalén durante las fiestas, y especialmente después de sus provocativos actos proféticos de la entrada triunfal y de la "purificación" del templo inmediatamente antes de la pascua de 30 d. C., Caifás y Pilato decidieron adoptar la "solución" de Antipas: cercenarían de un tajo la cabeza del movimiento, el cual, por depender de un solo líder, un profeta carismático en torno al cual estaba centrado todo el grupo y que ejercía en él una autoridad absoluta, no tardaría en disolverse. Como dicen muchos políticos a la hora de cantar la palinodia, aquélla parecía la decisión adecuada en semejantes circunstancias.

Naturalmente, los creyentes cristianos afirman que el ejercicio de *Realpolitik* de Pilato no logró su objetivo, porque Jesús crucificado resucitó de entre los muertos y encargó a sus discípulos que difundiesen el Evangelio por todo el mundo. Como hemos subrayado reiteradamente en *Un judío marginal,* ningún historiador, en calidad de tal, puede recurrir a las explicaciones teológicas, porque se encuentran fuera del marco de lo que, en teoría, es comprobable empíricamente por cualquier observador neutral, creyente o no-creyente. ¿Hay, entonces, alguna razón histórica discernible en el ministerio público de Jesús que ayude a explicar por qué la medida tomada por Pilato no tuvo el efecto destructivo en el movimiento de Jesús que el mismo recurso extremo adoptado por Antipas produjo en el movimiento del Bautista?[6] Una posible explicación, que ha ido surgiendo de estos tres tomos de *Un judío marginal,* es que, aventajando en esto a Juan, Jesús no era tan carismático que se despreocupase por completo de estructurar su movimiento y darle una identidad distinta dentro del judaísmo palestino.

III. Organización embrionaria de los seguidores judíos de Jesús

Algunos críticos del NT encuentran que la misma idea de que el profeta escatológico Jesús, absorbido como estaba por las esperanzas de la

venida inminente del reino final de Dios, se preocupase de estructurar de algún modo su heterogéneo grupo de seguidores encierra una contradicción. Pero, como hemos visto en el capítulo 30, ningún grupo judío se caracterizaba por fervientes expectativas escatológicas tanto como Qumrán; sin embargo, los qumranitas mostraban una verdadera manía por organizarse en el presente de su existencia monástica, en la futura batalla escatológica entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas y en el estado de beatitud definitivo de la comunidad de la nueva alianza después de su victoria final. De hecho, a lo largo de toda su historia tal como está recogida en las Escrituras, Israel, el pueblo de Dios, nunca había carecido de algún tipo de organización. No había razón para que los israelitas que esperaban la renovación final del pueblo de Dios pensaran que iban a desaparecer todas las estructuras al final de los tiempos. Cambio de estructuras, sí; total desaparición, no.

1. *Rasgos distintivos*

No debe sorprendernos, por tanto, que el profeta escatológico Jesús dotase a su movimiento de algunos rasgos distintivos y elementos estructurales básicos. Varios de esos rasgos fueron tomados, modificándolos, de Juan, el mentor de Jesús. Como el Bautista, Jesús practicaba el bautismo, que servía como rito de iniciación para quienes pasaban a formar parte del grupo de judíos que aceptaban el mensaje escatológico de Jesús y mostraban arrepentimiento. Como el Bautista, Jesús contaba con algunos seguidores que permanecían junto a él como un grupo relativamente estable de discípulos. Como el Bautista, Jesús enseñaba a ese grupo prácticas religiosas específicas, entre ellas el modo adecuado de orar y normas sobre el ayuno. Pero, a partir de aquí, Jesús seguía otra dirección que Juan. Quizá para distinguir a sus discípulos de los del Bautista y de otros movimientos de renovación judíos, Jesús adoptó varias prácticas muy diferentes de las de Juan y la mayor parte de los judíos piadosos. El más marcado de esos contrastes era la prohibición por Jesús del ayuno voluntario, actitud que se hallaba en las antípodas del ascetismo de Juan y de la práctica de los judíos piadosos en general. Conectada con esta prohibición de ayunar estaba la –para algunos– tristemente famosa costumbre de Jesús de comer y beber con la broza social de la época: "los recaudadores de impuestos y los pecadores". Para Jesús, ese banquetear en vez de ayunar profetizaba y empezaba a realizar la reunión de todo Israel –incluidas las ovejas perdidas– en el jubiloso banquete del tiempo final. Jesús el *bon vivant* daba así a su movimiento un sello que lo diferenciaba mucho del grupo del Bautista. Otro rasgo distintivo, antitético con respecto a las largas oraciones e himnos que encontramos, por ejemplo, en Qumrán, era la sucinta oración de Jesús

para la venida del reino, conocida entre los cristianos como el padrenuestro. A diferencia de la prohibición de ayunar, éste es un rasgo distintivo que permaneció definitivamente.

2. *Los tres círculos concéntricos de seguidores*

Aparte de los rasgos distintivos, Jesús dio contornos específicos a su movimiento creando tres círculos concéntricos de seguidores. Ciertamente, como he subrayado con reiteración en este tomo, presentar a todos los seguidores de Jesús perfectamente agrupados dentro de tres círculos concéntricos equivale a simplificar una realidad que sin duda era mucho más compleja y cambiante. Pero el modelo tripartito que he presentado capta algo importante y peculiar del movimiento de Jesús durante el ministerio público: era simplemente un hecho la existencia de tres distintos grupos de adeptos de los que podrían ser llamados "seguidores" en el sentido literal de la palabra.

a) El círculo exterior de seguidores estaba constituido por las *multitudes* que, al menos durante un tiempo, seguían a Jesús en sus recorridos de predicación, con el deseo de escuchar su mensaje y/o beneficiarse de una curación. Por naturaleza, este círculo exterior era el más inestable de los grupos que acompañaban a Jesús. Formadas por gran número de miembros anónimos, las multitudes iban y venían, y quizá crecían al emprender Jesús alguna de sus peregrinaciones a Jerusalén con motivo de las grandes fiestas. Pese a su inestabilidad –y, a veces, inconstancia–, tuvieron una importancia fundamental en la historia que intentamos desentrañar. Sin las multitudes y sin lo imprevisible de sus reacciones en Jerusalén durante las grandes fiestas, es dudoso que Caifás o Pilato hubieran considerado a Jesús demasiado peligroso para que pudiera continuar su ministerio. De haber sido un profeta sin seguidores y un maestro sin discípulos, difícilmente habría parecido tan amenazador[7].

b) De esas multitudes en continua fluctuación, probablemente extrajo Jesús al menos algunos miembros de un grupo más estable: el círculo medio de personas que seguían a Jesús absorbiendo su mensaje y su praxis. Este círculo medio de *discípulos* se configuraba como un grupo aparte no por iniciativa de sus miembros, sino por decisión de Jesús, quien tomaba la iniciativa de llamar al discipulado a quien él quería. Al contrario de los estudiantes rabínicos posteriores, que solían buscar a determinados maestros con los que estudiar la Torá, los discípulos de Jesús eran elegidos por el maestro. Además, puesto que, tal como Jesús lo entendía, el discipulado implicaba no algún tipo de aceptación teórica o estudio del mensaje, sino el seguimiento real y físico por Galilea de quien lo proclamaba,

con su perentoria llamada estaba exigiendo a sus discípulos que dejasen familia, casa, bienes y ocupaciones por un período indefinido. Este seguimiento de Jesús sin término preestablecido exponía a los discípulos a posibles problemas y enfrentamientos, a veces con la misma familia que habían dejado tan de improviso y a veces en difícil situación.

Como en el caso de las multitudes, no disponemos de números precisos respecto a los discípulos. Sin duda, este círculo intermedio permaneció inestable, aunque menos que el de las multitudes. En cuanto a nombres, aparte de los correspondientes a los Doce (que contaban como discípulos), conocemos sólo unos cuantos, como Leví, de la tradición marcana, y Natanael de la joánica; y sirven para recordarnos que no todos los discípulos pertenecían al círculo de los Doce, si bien cada uno de los Doce era también y en primer lugar discípulo. Un aspecto importante del círculo de discípulos es que, al parecer, Jesús deseaba reflejar su intención de llegar a *todo* Israel, no sólo a los judíos piadosos fervientes, por un lado, ni sólo a los marginados y despreciados, por otro. Dentro del círculo de discípulos se encontraban parejas tan insólitas como Simón el Zelota y Leví el recaudador de impuestos. Servían de testimonios vivos de la voluntad de este extraño profeta de dirigirse no sólo a una minoría ascética o puritana, ni tampoco exclusivamente a los parias religiosos, sino a todo el pueblo de Dios.

c) Si el carácter variopinto del círculo medio de discípulos refleja el deseo de Jesús de llegar a todo Israel, el simbolismo de un Israel restaurado se percibe todavía más intensamente cuando llegamos al círculo interior de los *Doce*. Por su misma naturaleza de profecía numérica, los Doce componían el grupo de seguidores más estable de cuantos rodeaban a Jesús. Durante los más de dos años del ministerio público, sólo se encuentra una variación en los nombres de los integrantes de los Doce: "Judas de Santiago" en Lucas, frente a "Tadeo" en Marcos. Cuando se consideran las vicisitudes y exigencias de dos años de recorrer Galilea y subir a Jerusalén, lo sorprendente es que sólo se produjera una sustitución en las filas del grupo. Además, pese a los devastadores sucesos que rodearon la muerte de Jesús, los Doce no tardaron en congregarse en Jerusalén y funcionar como un importante grupo de dirección en los primeros días de la Iglesia. Tal cohesión de los Doce *precisamente como los Doce* entre tantas presiones, y a pesar de algunos cambios individuales, indica que Jesús había dedicado no pocos esfuerzos a organizarlos como un grupo estable. En su plan de reunir a todo Israel en preparación para la venida de Dios como rey, Jesús veía a los Doce como el signo profético y el núcleo de las doce tribus de antaño. Su envío de los Doce en breve misión a Israel durante el ministerio denota no tanto un movimiento misionero práctico cuanto un ulterior acto simbólico-profético, destinado a desencadenar la fuerza profética

contenida en el símbolo de los Doce. A ojos de Jesús, esa misión a corto plazo a Israel no sólo simbolizaba sino, que realmente ponía en marcha la historia que llegaría a su conclusión en la acción escatológica de Dios de reconstituir las doce tribus.

A la cohesión de los Doce en medio de tantos cambios quizá contribuyeron también ciertas figuras clave del círculo. Simón Pedro parece haber sido jefe o portavoz del grupo durante el ministerio público de Jesús y los primeros días de la Iglesia de Jerusalén. Aparte del propio Jesús, Pedro era probablemente el más importante vínculo entre los judíos seguidores de Jesús en el ministerio público y los judíos seguidores del Señor Jesús resucitado de la Iglesia embrionaria. Pedro, un pescador con raíces en los pueblos de Betsaida y Cafarnaún, situados en el extremo septentrional del mar de Galilea, era uno de los primeros discípulos llamados por Jesús. Hay un testimonio múltiple (Mateo y Juan, en diferentes corrientes de tradición y en diferentes relatos) de que el mismo Jesús dio a Simón el segundo nombre, apodo o título de *Kēp ā'* (arameo para "roca" o "piedra", Πέτρος en griego). Cualquiera que fuera la precisa intención de Jesús llamando a Simón de ese modo, tal nombre debe ser interpretado a la luz de su formación de los Doce y su designación de Pedro como líder del grupo. El famoso texto de Mt 16-18-19, "tú eres Pedro...", resultaría útil en este punto si procediera realmente del Jesús histórico, pero lo más probable es que se trate de un dicho postpascual.

Los cuatro evangelios y algunas cartas de Pablo contribuyen a crear la impresión general de que Pedro era una persona complicada. Por un lado, se mostraba decidido y ferviente en su adhesión a Jesús y su causa; de muy diferentes maneras, las tradiciones marcana y joánica afirman que Pedro hizo una profesión de fe en Jesús en un momento crítico del ministerio público. Por otro lado, Pedro era muy capaz de insubordinarse, de dudar, de ceder al miedo. Al final, interrogado por los sirvientes del sumo sacerdote después del prendimiento, negó haber conocido jamás a Jesús. La actuación de Pedro en la Iglesia primitiva presenta también luces y sombras: dirigente celoso resuelto de la Iglesia de Jerusalén, que había sufrido persecución y prisión, fue, sin embargo, capaz de efectuar repentinos giros en la política de la Iglesia que –al menos a ojos de Pablo– parecían hipócritas y faltos de honradez. Quizá la misma yuxtaposición de virtudes y flaquezas –Pedro como figura en claroscuro dentro de una pintura barroca– le proporcionaba un atractivo especial para los cristianos a los que dirigía y, posteriormente, para la teología y homilética cristianas. Si no hay otro integrante de los Doce del que sepamos tanto como de Pedro, la razón hay que buscarla en que él era el miembro más destacado e influyente del grupo tanto durante el ministerio público como en los primeros días de la Iglesia.

Muy poco se puede decir del resto de los Doce. Los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, eran también pescadores de las riberas septentrionales del mar de Galilea. El único episodio concerniente a ellos del ministerio público no ofrece una imagen muy halagüeña de ambos hermanos. Habiendo pretendido que Jesús les conceda los puestos más preeminentes junto a él cuando el reino llegue a su plenitud, obtienen sólo la promesa de participar de sus sufrimientos; el resto está en manos de su Padre. La promesa de Jesús se cumplió en el caso de Santiago, el primero de los Doce en sufrir martirio. No hay información fiable sobre si ocurrió lo mismo en el caso de Juan.

El único otro miembro de los Doce sobre el que se conoce algo significativo es Judas Iscariote (o, en el evangelio de Juan, Judas el hijo de Simón Iscariote). Por las razones que sean –y los motivos reales quedarán ya siempre fuera de nuestro conocimiento–, Judas cooperó con las autoridades de Jerusalén para llevar a cabo el arresto de Jesús en la noche de su última cena con los discípulos inmediatamente antes de la pascua. Pese a la interminable especulación sobre Judas y al desenfreno de la imaginación cristiana producido por su historia, no se sabe nada más sobre él. Como un ave en vuelo por la noche, entra fugazmente en la zona luminosa del ministerio de Jesús y se sumerge de nuevo en la oscuridad. En suma, pues, el círculo de los Doce era memorable no por los grandes hechos realizados por sus miembros individuales, sino por el sentido que tenía el círculo precisamente como grupo de doce personas. Era el símbolo y núcleo profético del Israel restaurado, objetivo principal de la misión de Jesús.

3. *Grupos de adeptos no integrados en ninguno de los tres círculos*

No podemos dar por terminado este veloz recorrido por los tres círculos concéntricos de seguidores, sin recordar que no todos los judíos que creían en el mensaje de Jesús o apoyaban su movimiento pueden ser fácilmente adscritos a uno de estos círculos. Tal es el caso de dos importantes categorías de adeptos:

a) Varias *mujeres* judías que creían en la misión de Jesús se habían agregado –quizá gradualmente a lo largo del tiempo– al grupo itinerante de discípulos y *seguían a Jesús* en sus recorridos de predicación por Galilea, además de acompañarlo a Jerusalén para su última pascua. Prominente en este grupo era María, del pueblo de Magdala, en Galilea. Si hemos de creer a Lucas, ella y otras mujeres de buena posición económica, algunas con conexiones en la corte de Herodes Antipas, ayudaban al grupo itinerante de Jesús con su dinero y con su servicio personal. Según referen-

cias independientes entre sí de los relatos de la pasión lucano y joánico, algunas de esas mujeres estuvieron presentes en la crucifixión y muerte de Jesús y vieron cómo se le daba sepultura. Los relatos de Marcos y Juan conectan también a María Magdalena con el hallazgo del sepulcro vacío en la mañana del domingo.

Un aspecto curioso de las noticias evangélicas acerca de estas seguidoras de Jesús es que, a diferencia de los varones próximos a él pero de fidelidad no tan probada, nunca son incluidas explícitamente en la categoría *de discípulos. Aunque no se puede descartar cierto sesgo machista en los* autores de los evangelios, la causa de esta extraña omisión podría haber sido el simple hecho filológico de que ni el hebreo ni el arameo antiguos contaban con forma femenina para el nombre "discípulo". Luego, asimismo, cabe la posibilidad de que, por prejuicios o simples avatares de la tradición oral, los relatos específicos sobre la llamada de Jesús a esas mujeres para su incorporación al discipulado no hubieran llegado a conocimiento de los evangelistas. De cualquier modo, que esas mujeres no sean llamadas "discípulas" es un buen recordatorio de que no hay que deducir las funciones, las actividades ni la importancia de determinadas personas dentro de un grupo religioso simplemente por la presencia o ausencia de ciertos títulos o designaciones.

b) Hay un segundo grupo importante de adeptos o sostenedores del movimiento de Jesús que no puede ser adscrito a ninguno de los tres círculos por la sencilla razón de que sus miembros no seguían a Jesús de una manera literal, física. Los relatos evangélicos conectan regularmente el verbo "seguir" sólo con los adeptos que acompañaban a Jesús en sus recorridos por Galilea. Por eso no es casual que las hospitalarias Marta y María, que el arrepentido Zaqueo y que el amigo Lázaro, con toda su adhesión y *dedicación a Jesús, no sean llamados "discípulos" en los evangelios.* Figuraban entre los adeptos "sedentarios", cuyo apoyo al movimiento no era nada despreciable. Mediante sus donaciones de dinero y prestaciones en comida y alojamiento, constituyeron la necesaria red de ayuda durante un período de más de dos años. Sería interesante conocer en qué medida ese sistema de sostenimiento tenía un carácter espontáneo y aleatorio o era fruto de una cuidadosa planificación por parte de Jesús. En cualquier caso, nos recuerda una vez más que no todos los adeptos de Jesús eran rigurosamente pobres. Proporcionar hospitalidad a Jesús y sus discípulos cuando llegaban a algún pueblo o ciudad representaría una carga bastante onerosa y una tarea no poco ardua. El último vislumbre de un adepto sedentario acaudalado lo percibimos al final del ministerio público, cuando un judío anónimo de Jerusalén, que debía de tener una casa considerablemente grande y con buenas instalaciones para preparar y celebrar comidas, acoge a Jesús y sus discípulos para la última cena.

En suma, el movimiento de Jesús, lejos de constituir una masa amorfa de entusiastas ilusos cuyas expectativas apocalípticas excluyesen la preocupación por los aspectos prácticos, muestra interesantes indicios de planificación y estructuración aunque sean embrionarios. Los grandes movimientos religiosos del mundo antiguo y del Occidente medieval solían nacer, desarrollarse y durar largo tiempo porque, en medio del entusiasmo y el fervor, había uno o más dirigentes con capacidad organizativa, que sabían formular y transmitir tradiciones orales, así como recogerlas en los que llegarían a ser libros sagrados. Es claro, por ejemplo, que la Iglesia primitiva creció bajo la dirección de líderes como Pedro, Santiago, Esteban, Bernabé y Pablo. Lo que quizá no se vea con tanta claridad es que, antes de que surgiese la Iglesia cristiana, el movimiento de Jesús pudo sobrevivir y expandirse entre 28 y 30 d. C. porque el mismo Jesús sabía crearle rasgos distintivos, estructuras embrionarias y sistemas de apoyo dentro del judaísmo del siglo I. Como hemos visto, era un movimiento con paralelos y competidores en la Palestina de su tiempo.

IV. Competidores judíos en el terreno religioso y político de Palestina

Si Jesús y su movimiento tenían competidores, ¿cuál era el premio por el que competían? Consistía, dicho brevemente, en la aceptación y adhesión del pueblo de Israel o, en otras palabras, en el poder, la autoridad o la influencia necesaria para dirigir Israel. Durante la época del cambio de era, la mayor parte de los judíos palestinos corrientes no pertenecían a ninguna de las cuatro "escuelas filosóficas" o "grupos de opinión" (αἵρεσις) que menciona Josefo (*Ant.* 18.1.2-6 §11-25; *cf. G.J.* 2.8.1-8 §117-66): los fariseos, los saduceos, los esenios (con los que la mayor parte de los estudiosos modernos asocian Qumrán) y la "cuarta filosofía" (judíos que se oponían a las exacciones y el gobierno directo de Roma en Judea, en el año 6 d. C., porque consideraban que sólo Dios era el verdadero soberano de Israel). El movimiento de Jesús se situaba en una línea muy distinta de las seguidas por esas cuatro escuelas de pensamiento, como podemos ver:

1. *La cuarta filosofía*[8]

Sin duda, había descontento político y malestar social entre los judíos palestinos en la época del ministerio de Jesús –aunque más en la Judea de gobernadores romanos que en la Galilea de los herodianos–, pero no existen indicios de que por entonces estuviera activo en Palestina ningún gru-

po revolucionario armado. Aquello a lo que Josefo alude con la denominación "cuarta filosofía" era un grupo de judíos que se opusieron a los romanos cuando éstos, en el año 6 d. C., convirtieron Judea en una provincia imperial e hicieron que se elaborase un censo como paso previo al cobro de impuestos. A pesar del empeño de Josefo en conectar este grupo con los revolucionarios de la primera guerra judía, probablemente no había ninguna vinculación histórica directa por medio de un movimiento organizado que hubiera permanecido activo. Cuando Josefo aplica el término "zelotas" a un grupo organizado de revolucionarios armados que luchan contra Roma, se refiere a un movimiento surgido en Jerusalén hacia 68 d. C. No tiene sentido histórico hablar de relación de Jesús con la cuarta filosofía o los zelotas, ni siquiera de simpatía por parte de él hacia esos movimientos. La idea de un Jesús zelota o simpatizante de los zelotas reaparece con regularidad en obras populares que, por carecer a menudo de base en una investigación seria, pertenecen más bien al campo de la novela. En la época de Jesús no faltaban la violencia y el bandidaje, pero no hay el menor testimonio de rebelión armada contra Roma, durante el ministerio, por parte ningún grupo organizado.

2. *Los esenios y Qumrán*

También invisibles en los cuatro evangelios –pero por una razón diferente– son los esenios, tan esotéricos y rigurosos en la observación de la ley, de los que los qumranitas constituían una subcategoría especial, una derivación radical, una escuela de escribas o quizá una "casa madre". La diferencia básica en actitud y estilo de vida entre los esenios, ascéticos y retirados del mundo, y Jesús, sociable y amante de las comidas festivas, indica desde un principio que Jesús no era esenio. La obsesión de los esenios con el minucioso cumplimiento de los preceptos legales y cultuales (sábado, lustraciones regulares, pureza en las comidas comunitarias, un calendario adecuado...); su feroz dualismo sectario, que fomentaba el odio a los enemigos, y sus estructuras jerárquicas sacerdotales, contrastan fuertemente con la despreocupación de Jesús por esas cuestiones o el absoluto rechazo de ellas. Las similitudes existentes entre Jesús y los esenios pueden ser explicadas muy simplemente en gran parte de los casos: Jesús y los esenios eran judíos palestinos de orientación escatológica, que se habían nutrido con las Escrituras judías interpretadas desde una perspectiva profética; judíos preocupados por la renovación de Israel en el tiempo final, y judíos que mantenían diversa medida de tensión con las autoridades del templo. Esta base común daba lugar a ciertas semejanzas entre Jesús y los esenios en determinadas cuestiones. Pero también había entre ellos enormes diferencias:

a) Respecto a la *escatología:* Jesús y los esenios alimentaban esperanzas escatológicas caracterizadas por una tensión dialéctica entre un "ya" y un "todavía no". Para los qumranitas en particular, el tiempo presente, con todas sus dificultades, permitía ya participar en la vida y en el culto de los ángeles. Era quizá a esta vida angélica a la que se creía que pasaban individualmente los qumranitas después de la muerte. Entre las esperanzas futuras para Israel en la tierra figuraba una batalla final entre el bien y el mal, de la cual saldrían vencedores los hijos de la luz (los qumranitas, naturalmente), que entrarían en un estado definitivo de salvación. Si entre las esperanzas esenias estaba la idea de una resurrección de los muertos, se hallaba en un segundo plano.

Caso muy diferente al de los puritanos y estrictos observantes esenios, el "ya" de la proclamación escatológica de Jesús era realizado entre banquetes en los que participaban personas de mala fama, como recaudadores de impuestos y pecadores. Esta dimensión actual se realizaba también, según Jesús, en sus milagros. La clase de hechos extraordinarios que él enumera en Mt 11,5 tienen un sorprendente paralelo en un documento fragmentario de Qumrán (4Q521) que habla del tiempo *futuro* del Mesías, un tiempo que, para Jesús, es ya presente. Las esperanzas mesiánicas esenias son difíciles de resumir, puesto que abarcan todo un abanico de figuras mesiánicas y/o profetas escatológicos. La esperanza con respecto a un profeta escatológico como Elías, en el mejor de los casos borrosa entre los esenios, era fundamental en la concepción que Jesús tenía de sí. Pero el modelo de profeta como Elías no era el único modo en que Jesús se veía a sí mismo. El tomo IV de *Un judío marginal* nos mostrará que, al parecer, hacia el final de su vida, Jesús declaró ser el Mesías davídico, idea que algunos de sus discípulos posiblemente habían acariciado durante el ministerio público. En Qumrán, cuando aparece mencionado un Mesías davídico o real, a veces está subordinado a una figura sacerdotal. Por supuesto, tal subordinación es completamente ajena al pensamiento de Jesús.

b) Respecto al *templo de Jerusalén:* con el rechazo de la situación entonces vigente en el templo en lo concerniente a la clase sacerdotal, el calendario y el culto, los qumranitas pretendían la restauración de una legítima clase sacerdotal sadoquita (la que, tras cesar en el templo, había seguido ejerciendo en Qumrán), la reintroducción del calendario solar (el calendario de la comunidad) para regular los períodos festivos, y el empleo de la adecuada *hălākâ* (su *hălākâ*) como referente de los ritos del templo. En todo esto reflejaban el origen y gobierno sacerdotal de su comunidad. Es posible que sus esperanzas para el futuro incluyesen un templo idealizado en la edad presente y un templo escatológico en una nueva creación. Entretanto, los qumranitas evitaban el templo de Jerusalén, que ellos con-

sideraban profanado, y cuyo culto impuro sustituían con su culto en compañía de los ángeles y su práctica escrupulosa de la ley mosaica.

En cambio, Jesús no veía inconveniente en asistir a las grandes fiestas en el templo, reconociendo y admitiendo implícitamente el servicio de los sacerdotes que lo gobernaban. Aceptaba, pues, el templo de Jerusalén *en el presente orden de cosas.* Hacia el final de su ministerio, sin embargo, predijo la destrucción del templo, tanto en dichos proféticos como con acciones simbólico-proféticas (la "purificación"). Vemos, por tanto, que, mientras que los qumranitas se negaban a utilizar el templo de entonces en espera de uno purificado que ellos pudieran controlar, Jesús hacía uso de ese templo del presente a la par que profetizaba su destrucción. Lo que no está claro es si Jesús esperaba un templo nuevo y mejor en el sentido literal de un edificio físico o en el sentido metafórico de una comunidad israelita renovada.

c) Respecto a las *reglas de conducta:* hasta cierto punto, Jesús y los esenios compartían un radicalismo ético que brotaba de sus intensas expectativas escatológicas. A veces, ese radicalismo les llevaba a posturas similares en distintas cuestiones de moralidad. Tanto Jesús como los esenios tendían a ser estrictos en los criterios y en las prohibiciones sobre cuestiones sexuales. Jesús y al menos algunos esenios practicaban el celibato, si bien preconizaban el matrimonio monógamo para la mayoría de las personas como parte del presente orden de la creación. Pero, aunque los esenios desarrollaron reglas pormenorizadas sobre la conducta sexual, esas normativas minuciosas no influyeron de manera significativa en la enseñanza de Jesús. El rigor de Jesús en cuestiones sexuales se percibe claramente en su enseñanza sobre el matrimonio y el divorcio. Jesús quería que el matrimonio fuera monógamo e indisoluble; en consecuencia, equiparaba el divorcio (considerado como causa de un nuevo matrimonio) con el adulterio. Los esenios también tenían una visión negativa del divorcio, pero no es seguro que lo prohibiesen por completo en la edad presente.

La verdadera práctica ascética de Jesús era su celibato. Pero, si bien él era célibe, no hacía del celibato una condición para ser uno de sus seguidores más próximos (prueba de ello es un Simón Pedro con suegra). Como ya ha quedado dicho, probablemente entendía Jesús el propio celibato como una expresión de su dedicación total a su actividad de profeta escatológico que proclamaba e inauguraba el reino de Dios. No todos los esenios, pero sí algunos grupos (especialmente en Qumrán) practicaban el celibato, que al parecer era un requisito para incorporarse a algunas comunidades que seguían esa práctica. Las motivaciones para el celibato entre los esenios debían de ser similares a las de Jesús sólo en su base escatológica fundamental. Las razones específicas de los esenios habrían sido

muy diferentes: por ejemplo, una intensa preocupación por la pureza ritual –y especialmente sacerdotal– en una comunidad que servía como templo viviente en la edad actual, el culto en compañía de los ángeles (célibes) o, posiblemente, la preparación para la guerra santa final.

En cuanto a los juramentos, Jesús y los esenios desaprobaban su formulación de manera frívola e innecesaria, así como la práctica torticera de consagrar a Dios parte de los propios bienes para eludir el deber de prestar ayuda a un pariente o vecino necesitado. Pero tenían establecida la formulación de juramentos solemnes como parte del rito de ingreso en su comunidad, y probablemente permitían los juramentos en otros actos jurídicos especiales. Aunque el heterogéneo material sobre juramentos de los evangelios, especialmente Mateo, apunta en diversas direcciones, lo más probable es que el Jesús histórico prohibiese todos los juramentos (Mt 5,34).

d) Respecto a la *riqueza y propiedades:* los miembros de pleno derecho de la comunidad de Qumrán entregaban todos sus bienes al fondo común del grupo. Como tal régimen no era factible para los esenios que vivían dispersos por Israel, éstos no practicaban una estricta tenencia de bienes en común, sino un sistema de aportaciones caritativas a un fondo para los necesitados. Por tanto, de diferentes modos y en diferentes grados, los qumranitas y el grupo más amplio de los esenios trataban de evitar las excesivas desigualdades entre ricos y pobres que creaban un gran desequilibrio social en la mayor parte del mundo mediterráneo antiguo.

Jesús, por su parte, lanzaba reiteradas advertencias sobre los peligros de la riqueza, que fácilmente podía convertirse en un obstáculo para una total adhesión a Dios y para la aceptación del anuncio del reino. En su propia existencia, la actitud de Jesús con respecto a la posesión de riqueza era de renuncia. Libremente había dejado casa, familia y medio de vida para proclamar el reino de Dios a todo Israel. Dependía, en consecuencia, de la hospitalidad y contribuciones de sus adeptos. Similarmente, los llamados por él al discipulado habían tenido que dejar casa y familia al menos por un tiempo indefinido, aunque sólo una vez en los evangelios pide explícitamente Jesús a una persona llamada al discipulado que venda todo lo que tiene y lo dé a los pobres. Lo que Jesús exigía a *todos* sus seguidores era una completa confianza en la amorosa providencia de Dios, confianza que evita volverse esclavo del dinero y demás bienes materiales. En correspondencia con la advertencia de Jesús a los ricos está su preocupación por los pobres.

Pero, como se ha señalado, Jesús no exigía a todos sus adeptos que renunciasen a cuanto poseían y se hiciesen literalmente pobres. En tal caso no habría contado con unas hermanas Marta y María ni con una María Magdalena que le ayudasen a él y a sus seguidores. Así pues, Jesús no imi-

tó a los qumranitas en la exigencia de ceder los propios bienes a la comunidad. Los qumranitas podían llamarse a sí mismos muy propiamente "los pobres" (*cf.* p. ej., 1QpHab 12,3.6.19). En cambio, a pesar de haber renunciado a casa, trabajo y cualquier otro medio regular de subsistencia, el Jesús itinerante nunca se describe como "pobre" ni hace de ese término el título definitorio de su movimiento. Los pobres constituyen un grupo que es objeto de su preocupación pero del que ni en su pensamiento ni en sus palabras se considera miembro.

3. *Los saduceos*

Si había algunas llamativas afinidades entre Jesús y los qumranitas o el grupo más amplio de los esenios, debidas a sus similares perspectivas escatológicas, no se puede decir lo mismo de Jesús y los saduceos, otro grupo vinculado a la clase sacerdotal judía. Lo que Jesús tenía en común con los saduceos era simplemente rasgos de la corriente mayoritaria del judaísmo, entre los que se contaba la buena disposición a participar en el culto sacrificial del templo, entonces gobernado por los jefes de los sacerdotes, de condición aristocrática. Más allá de eso, Jesús y los saduceos se encontraban en extremos opuestos del espectro en los aspectos teológico y social.

Los saduceos, partido principalmente aristocrático y en gran medida sacerdotal y centrado en Jerusalén, habían visto su poder eclipsado durante el reinado de Herodes el Grande. La implantación del gobierno romano directo en Judea había redundado en beneficio de ellos, porque Roma tendía a servirse de los aristócratas en las provincias más periféricas de su imperio, para controlarlas. Aunque no todos los aristócratas, los sacerdotes y los ricos pertenecían al partido saduceo, muchos de ellos estaban integrados en él, y seguramente bastantes sumos sacerdotes en la época del gobierno romano directo eran saduceos. Relativamente pocos en número y carentes de apoyo entre las clases populares, los saduceos se valían de su riqueza, de su influencia en muchas familias de sumos sacerdotes (y, por tanto, en la dirección del templo) y del apoyo de quienes estaban por encima de todos ellos, los romanos, para mantenerse en el poder o, al menos, cerca de las palancas del poder.

En lo tocante a la observancia de la ley, los saduceos rechazaban las "tradiciones de los padres" farisaicas, las cuales quedaban fuera de la ley mosaica escrita. Pero también ellos tuvieron que desarrollar su propio conjunto de tradiciones no recogidas explícitamente en la Escritura, sobre todo en cuestiones de culto y pureza. Aunque presentados a menudo como rígidos conservadores y literalistas, pusieron en vigor el relativamente nuevo calendario lunar para las fiestas del templo, frente al antiguo

calendario solar conservado y respaldado por los qumranitas. En cuanto a reglas de conducta concretas (*hălākôt*), en sus discusiones con los fariseos, los saduceos adoptaban unas veces la postura más flexible y otras veces la más rigurosa. Esta variabilidad se extendía al terreno civil y penal de la ley. En cuestiones doctrinales, los saduceos eran realmente conservadores, en el sentido de que rechazaban diversas creencias que se habían hecho populares en el judaísmo de la época del cambio de era: la resurrección de los muertos, el premio o castigo más allá de la tumba, la vida eterna y la rica angelología y demonología del pensamiento apocalíptico. En estos asuntos, Jesús se aproximaba más a los innovadores fariseos, a las distintas corrientes del judaísmo apocalíptico y a muchos judíos corrientes, entre los que estas ideas habían obtenido aceptación.

Dada esta descripción de los fariseos, no resulta sorprendente que aparezcan muy raramente en los relatos del ministerio público, ni que desempeñen un papel importante tan sólo en una perícopa evangélica (Mc 12,18-27 parr.)[9]. Esto es comprensible, puesto que Jesús pasó la mayor parte de su tiempo dirigiéndose a judíos corrientes de Galilea y Judea, no a un pequeño grupo de ricos aristócratas de Jerusalén. Oportunamente, la única vez en los evangelios que hay un enfrentamiento entre Jesús y los saduceos, la escena está situada en el templo de Jerusalén, y la disputa gira en torno a un punto doctrinal sobre el que Jesús y los saduceos habrían estado seguramente en desacuerdo: la resurrección general de los muertos y la vida eterna. Reflejando su énfasis en la autoridad de los cinco libros de Moisés –la parte de las Escrituras judías que era un *corpus* claramente definido y aceptado como normativo por la práctica totalidad de los judíos–, los saduceos recurren a la ley del levirato (Dt 25,5) para inventar el caso deliberadamente ridículo de una mujer que se casa sucesivamente con siete hermanos, todos los cuales van muriendo uno tras otro. Los saduceos hacen ver que la situación conyugal de la mujer y sus maridos al acontecer la resurrección sería terriblemente complicada y entrañaría una escandalosa poliandria. Posiblemente, los saduceos insinúan una ulterior cuestión: el mismo hecho de que Moisés llegara al extremo de establecer la ley del levirato para garantizar a los hombres la "inmortalidad" de tener hijos que llevasen su nombre y continuasen su linaje podría indicar que Moisés no contaba con ninguna otra clase de inmortalidad.

Jesús responde a este argumento negando, en primer lugar, la suposición de que parten tácitamente los saduceos (y otros judíos creyentes en algún tipo de resurrección): que los muertos serán devueltos a unas condiciones de vida similares a las terrenas, sólo que mejoradas e ideales. Él entiende que la resurrección supondrá una transformación radical de la existencia humana, en la que el matrimonio, la actividad sexual y la procreación no tendrán ya lugar. A continuación, atendiendo a la preferencia

de los saduceos por argumentos extraídos del Pentateuco, Jesús cita Ex 3,6 ("yo soy el Dios de Abrahán") para demostrar que la doctrina de la resurrección de los muertos está incluida, aunque sea implícitamente, en la ley de Moisés. Así, de redefinir la naturaleza de la vida tras la resurrección, procede a redefinir un pasaje clave de la Torá: la aparición de Yahvé a Moisés en la zarza en llamas. Jesús –y, aparentemente, ningún otro maestro de la época del cambio de era– señala Ex 3,6 como testimonio de que Dios da vida a los muertos. En efecto, tomando la afirmación (sobrentendida en Ex 3,6) de que Dios escogió a los patriarcas y sus descendientes para que fueran su pueblo especial, y la promesa implícita de que actuaría como su salvador y protector, extiende esta promesa más allá de la liberación del mal en este mundo: a la liberación definitiva del mal que es la resurrección de los muertos. Negar la resurrección es negar la naturaleza misma del Dios de Israel como Dios de los vivos. Por eso, Jesús concluye su discusión con los saduceos con una amarga acusación: "Estáis muy equivocados" (Mc 12,27).

Es revelador que sólo esta confrontación con los saduceos y sólo esta pregunta concreta planteada por ellos den lugar a una reflexión explícita de Jesús sobre la resurrección general. En otros pasajes que recogen sus enseñanzas (p. ej., Mt 8,11 par.; Lc 14,14; Mt 11,21-24 par; 12,41-42 par.; Mc 9,43-47; 14,25), simplemente alude a ella o la presupone. Comoquiera que entendiese la relación de la resurrección general con lo central de su predicación –la venida del reino de Dios y la reunión de todo Israel–, Jesús creía que la resurrección de los muertos era parte del cumplimiento del plan de Dios para Israel. Aunque recurre a Ex 3,6 en su duelo escriturístico con los saduceos, el conjunto de su ministerio sugiere que conocía el hecho de la resurrección por la misma razón que sabía que iba a acontecer la venida del reino de Dios: es el profeta escatológico que tiene conocimiento directo, autorizado, de lo querido y dispuesto por Dios para su pueblo. Este revestirse de autoridad y conocimiento carismático, que como tal prescinde de todos los tradicionales canales del poder y el saber religioso, no podía por menos de preocupar a los saduceos, que estaban decididos a seguir manteniendo firmemente en sus manos las riendas del poder religioso institucional del judaísmo palestino. Y, muy probablemente, Caifás era saduceo.

4. *Los fariseos*

En contraste con los saduceos, los fariseos, que habían tenido poder político con algunos de los monarcas asmoneos, carecían de él desde la implantación del gobierno romano directo. Les era muy necesario, por tanto, mantenerse en contacto con el pueblo, tratando de dar ejemplo y persua-

dir, ahora que no podían obligar. Dada esa coyuntura, era inevitable que Jesús tuviese encuentros y debates con los fariseos, y no con los aristocráticos saduceos ni con los sectarios esenios. Jesús y los fariseos representaban los dos principales movimientos religiosos activos entre los judíos corrientes a finales de la segunda década del siglo I. Ciertamente, la mención de los fariseos como interlocutores u oponentes de Jesús en algunos relatos evangélicos podría ser una adición secundaria que reflejase una polémica cristiana de años posteriores. Pero el testimonio múltiple de fuentes y formas, así como la dinámica de la competición religiosa en el judaísmo palestino del primer tercio del siglo I, hacen muy probable que Jesús y los fariseos entrasen en diálogo y en debate durante el ministerio. Aquí, la ironía es que los principales oponentes de Jesús en las discusiones durante su actividad pública no tuvieron la menor relación directa con el brusco final de esa actividad. Carentes de poder político, los fariseos no estuvieron implicados en el arresto y ejecución de Jesús. De hecho, los estratos primitivos de los relatos de la pasión, con toda su teología, apologética y polémica, nunca hablan de que los fariseos estuviesen implicados.

Pero ¿qué era exactamente el movimiento de los fariseos? Dada la enorme diversidad actual de opiniones eruditas, la investigación sobre los fariseos históricos hace que parezca fácil la búsqueda del Jesús histórico[10]. Hay unas cuantas afirmaciones acerca de su origen y desarrollo que tienen claros visos de ser ciertas. Surgidos durante las luchas sectarias y políticas de principios de la época asmonea, los fariseos habían contado con poder en la primera parte del reinado de Juan Hircano (134-104 a. C.) y de nuevo en tiempos de Salomé Alejandra (76-69 a. C.). Durante el gobierno de esta reina, los fariseos no sólo impusieron sus leyes a la nación, sino que además tomaron violenta venganza de sus enemigos políticos: nunca fueron características suyas el quietismo y el pacifismo. La caída de los asmoneos trajo consigo el final de la influencia directa de los fariseos en la política. Herodes el Grande no toleraba ningún poder político rival en su reino. Lo mejor que podían hacer los fariseos era tratar de ejercer influencia indirecta, a veces mediante intrigas palaciegas. Probablemente, ya entonces los fariseos empezaban a darse cuenta de que cualquier poder que pudieran tener en el futuro habría de ser indirecto, basado principalmente en su influencia y popularidad entre las masas.

El gobierno romano directo en Judea desde el año 6 d. C. trajo un cambio de fortuna para los saduceos, puesto que, como ya se ha señalado, los romanos preferían gobernar por medio de las aristocracias locales en las provincias situadas en las fronteras del Imperio. Los fariseos quedaron, por tanto, al margen una vez más, lo cual les induciría a redoblar sus esfuerzos para ganarse al pueblo, entre el que eran reputados como poseedores de un conocimiento exacto de la ley mosaica. El acceso indirecto de los fariseos

al poder acaso sería mayor si, como creen algunos autores, formaban parte de la clase subordinada a esa otra clase en el poder de la que dependía el funcionamiento de la maquinaria del Estado. En tal caso, a veces conseguirían que los aristócratas a los que estaban subordinados aceptasen sus puntos de vista, sobre todo porque algunos de ellos eran también fariseos. Algunos de este partido lograron encaramarse a las altas esferas del poder o de la influencia, señaladamente el doctor de la ley Gamaliel I durante los primeros días del cristianismo (Hch 5,34) y su hijo Simeón I, un destacado miembro del gobierno moderado de coalición en los comienzos de la primera guerra judía. Había también un sacerdote fariseo en la delegación enviada por el gobierno revolucionario para relevar a Josefo del mando en Galilea. En raros casos, pues, el partido fariseo tenía acceso directo al poder a través de miembros prominentes.

El desastre de la primera guerra judía, concluida en 70 d. C. con la toma de Jerusalén y la destrucción del templo, trajo también consigo la desaparición de muchos de los grupos que competían en el judaísmo anterior a ese año. Los fariseos fueron el único grupo que logró salir relativamente intacto, con un importante número de adeptos, una tradición de estudio y un considerable respeto entre las clases populares. Tras la caída de Jerusalén, los fariseos se unieron a otros supervivientes de la guerra, entre ellos varios sacerdotes y escribas, en Yavneh (Jammia), ciudad judía de la costa mediterránea, en un intento de conservar, desarrollar y adaptar las tradiciones legales de antes del conflicto a la muy diferente situación de los tiempos posteriores a la guerra. Esa fusión de varios grupos inauguró el movimiento rabínico. Los fariseos de antes del 70 no pueden ser equiparados simplistamente a los rabinos de después, pero ejercieron una fuerte influencia en el nuevo tipo de judaísmo emergente en Yavneh y contribuyeron a él también de modo considerable.

Resulta extremadamente difícil pasar de estas generalizaciones a una exposición detallada de las prácticas y creencias de los fariseos. Las tres principales fuentes de información disponibles –el NT, Josefo y la literatura rabínica– están saturadas de problemas. Con la excepción de las cartas paulinas, todas ellas datan del período posterior al año 70. Cada uno de esos cuerpos de literatura está lastrado por sus propios sesgos y, a veces, por puntos de vista anacrónicos. Los evangelios reflejan la lucha entre el cristianismo naciente y el judaísmo rabínico en ciernes. Josefo, cuyas descripciones de los fariseos suelen ser citadas sin más como datos históricos fiables, parece variar de juicio sobre los fariseos de obra en obra y, verdaderamente, parece estar mintiendo cuando, al final de su trayectoria, declara haber sido fariseo durante toda su vida de adulto. La parte más temprana de la literatura rabínica, la Misná, fue compuesta casi doscientos años después del ministerio de Jesús.

Ni siquiera en los pasajes misnaicos que hablan de *pĕrûšîn* está de ningún modo claro cuándo este término hebreo se refiere a los que llamamos fariseos, que, en cualquier caso, no deben ser identificados automáticamente con los "sabios" o "escribas" rabínicos. Si nos ceñimos a los pasajes de la Misná y la Tosefta donde se presenta a fariseos y saduceos enfrentados respecto a temas legales, nos quedamos con siete casos en los que los fariseos discuten con sus adversarios sobre cuestiones como la pureza de los rollos de la Escritura y de líquidos, la responsabilidad civil de agentes humanos causantes de daños físicos, el modo adecuado de redactar un acta de divorcio, la pureza de los ritos del templo y la capacidad legal de una hija para recibir una herencia de su padre.

Ante las dificultades que entrañan las tres fuentes citadas (el NT, Josefo y la literatura rabínica), es aconsejable centrarse en casos donde al menos dos de las fuentes coinciden en algún aspecto de los fariseos. Utilizando este método minimalista podemos subrayar seis características de los fariseos históricos:

a) Los fariseos eran un grupo judío con intereses políticos y religiosos activo en Palestina desde mediados del siglo II a. C. hasta la primera guerra judía (66-70 d. C.).

b) Los fariseos tenían fama de interpretar y practicar la ley mosaica de un modo exacto o preciso. En conjunto, su interés por la ley les inclinaba más a la indulgencia que a la rigurosidad a la hora de juzgar.

c) En sus disputas con otros grupos judíos sobre cuestiones de carácter legal, los fariseos defendían a veces ideas y preceptos que, como ellos reconocían abiertamente, no figuraban como tales en la ley de Moisés escrita. Según los fariseos, esas ideas y preceptos eran venerables tradiciones transmitidas por los "padres" o los "mayores" y representaban la voluntad de Dios para todo Israel. (No hay que confundir la idea embrionaria de la ley de Moisés *más* las tradiciones de los padres con la doctrina, mucho más elaborada, de la doble Torá, que no alcanzará pleno desarrollo hasta los dos Talmudes. Según esta doctrina, Dios entregó a Moisés en el monte Sinaí la doble Torá, que comprendía los cinco libros escritos por Moisés y la Torá oral transmitida a través de una cadena de tradición oral hasta los sabios rabínicos.) En marcado contraste con la actitud de los saduceos hacia el pueblo, los fariseos en el siglo I d. C. se ocupaban activamente de convencer a los judíos corrientes de que aplicasen las tradiciones farisaicas en la vida diaria. Por supuesto, los fariseos no obtuvieron pleno éxito en su esfuerzo, pero a los judíos que no aceptaban sus prácticas nunca los vieron, por ese simple motivo, como unos abominables seres empecatados.

d) Gracias al testimonio múltiple de fuentes podemos estar bastante seguros de las preocupaciones legales características de los fariseos: reglas de pureza relativas a la alimentación y a los recipientes para guardar alimentos y líquidos; discernimiento entre lo que deja impuras las manos a su contacto y lo que no; reglas de pureza concernientes a los cadáveres y las sepulturas; la pureza de los utensilios del culto; las varias formas de contribución ofrecidas al templo y sus sacerdotes; la adecuada observancia del sábado y de los días santos, y el matrimonio y el divorcio, incluida la atención al documento de divorcio y a los motivos para divorciarse.

e) Aunque, como otros grupos, los fariseos se distinguían por sus posturas sobre la práctica de la ley, también mantenían algunas posiciones doctrinales características: 1) al contrario de los saduceos, los fariseos creían en alguna forma de vida más allá de la tumba y, específicamente, en la resurrección de los muertos. 2) Indirectamente, por ecos de lo que el antiguo fariseo Pablo da por supuesto al desarrollar su teología, podemos conjeturar que al menos algunos fariseos esperaban a algún tipo de Mesías, cuya venida se encontraba anunciada en las Escrituras siempre que fueran leídas de un modo creativo, es decir, bajo una luz escatológica y mesiánica. De hecho, probablemente había fariseos que compartían una visión apocalíptica de la historia de la salvación, que iba desde la elección de Israel y su recepción de la ley hasta el cumplimiento de todas las promesas contenidas en la Ley y los Profetas, incluidas la venida del Mesías y la resurrección de los muertos. Dentro de esta historia general de la salvación, la ley desempeñaba una función salvífica especial.

f) Un elemento final de la doctrina farisaica concernía a la interacción entre la providencia divina y el esfuerzo humano. Ambos son afirmados de algún modo, aunque la exacta posición de los fariseos a este respecto queda oscurecida a causa de las oscilaciones de Josefo al exponer la cuestión.

Conviene recordar que estas seis características, aun tomadas juntas para formar una *Gestalt,* no separaban necesariamente a los fariseos de la corriente principal del judaísmo (como en el caso de Qumrán), sino que los marcaban como un grupo especial dentro de esa corriente. Al mismo tiempo, los fariseos *no constituían* un judaísmo mayoritario (menos todavía un mítico judaísmo monolítico o "normativo"), ni el pueblo tenía tal visión de ellos[11].

Sólo después de esta sumaria exposición general podemos empezar a ver la dificultad que entraña la cuestión de la relación de Jesús con los fariseos. Además de los problemas ya señalados, debemos tener en cuenta las tendencias redaccionales de cada evangelista cuando tratamos de utilizar las perícopas que mencionan a los fariseos. Por ejemplo, Mateo y Lucas

tienden a introducir referencias –sobre todo de carácter negativo– a los fariseos en pasajes donde no son mencionados en Marcos. Dadas estas tendencias redaccionales de Mateo y Lucas, hay que admitir la posibilidad de que Marcos actuase de manera similar con respecto a sus fuentes. De hecho, la preocupación artística y teológica de Marcos por situar los relatos de disputa galileos y jerosolimitanos en los dos extremos del ministerio público nos recuerda que no debemos precipitarnos en tomar por información histórica los pocos casos de discusión directa entre Jesús y los fariseos. Además, Mateo y Juan se muestran proclives a hacer de los fariseos *el* enemigo de Jesús durante su ministerio. En ello reflejan la lucha de la Iglesia primitiva con el movimiento rabínico embrionario del período subsiguiente al año 70, movimiento identificado anacrónicamente con los fariseos de tiempos de Jesús. Para mayor complicación todavía, cabe la eventualidad de que los fariseos históricos de antes del 70 estuvieran concentrados en Jerusalén y su entorno, o al menos en Judea en general, con sólo una presencia mínima en Galilea. Es posible que la "geografía sagrada" de la narración marcana impusiese situar fariseos en Galilea, donde, según Marcos, tiene lugar la mayor parte del ministerio de Jesús antes de su fatídico (y único) viaje a Jerusalén hacia el final del evangelio.

Al afrontar estos problemas acude a la memoria el creado por los relatos de milagros, que examinamos en el tomo II/2 de *Un judío marginal.* El hecho básico de que a veces Jesús entró en contacto o discutió con fariseos cuenta con abundante testimonio múltiple de fuentes y formas (como el hecho básico de que Jesús decía –y la gente creía– que obraba milagros durante el ministerio público). Más allá de esto, cuando se pasa a examinar una a una las perícopas relativas a los fariseos, todo se vuelve mucho más nebuloso (como ocurre al examinar uno a uno los relatos de milagros). Pero al menos se puede afirmar que ciertos tipos de perícopas evangélicas que presentan a Jesús tratando o debatiendo con fariseos son verosímiles en el aspecto histórico, a juzgar por lo que otras fuentes nos refieren de ellos.

a) Los fariseos aparecen en debate con Jesús sobre el tema del divorcio, imagen perfectamente coherente con las discusiones mantenidas sobre la misma cuestión por las casas de Hillel y de Shammai. Jesús es presentado como contrario a la conformidad de los fariseos con el divorcio, dada su visión escatológica: en el tiempo final iba a quedar restaurada la institución matrimonial tal como el creador la había querido desde el principio: monógama y permanente. Este argumento es similar al que encontramos en la literatura esenia –aunque quizá más radical– y refleja un enfoque nunca perceptible en los debates entre las casas de Hillel y de Shammai.

b) Si el profeta escatológico Jesús mantenía discusiones teológicas con los fariseos, no tiene nada de particular que fueran ellos el blanco de algu-

nos de los "ayes" proféticos que Jesús pronunció contra los que rechazaban su mensaje.

c) Ciertamente, Jesús era un narrador de parábolas, que solían referirse a la inversión de los valores que iba a producirse en el tiempo final. Por eso la parábola del fariseo y el recaudador de impuestos, a menudo considerada como procedente del Jesús histórico por los especialistas, representaría un buen ejemplo de cambio radical en el concepto que el pueblo tenía de los estimados fariseos y de los muy despreciados recaudadores.

d) Dada la polémica contra los fariseos encerrada en los evangelios, los criterios de discontinuidad o de dificultad abogan por la historicidad de las raras perícopas en que aparece algún saduceo que escucha a Jesús con simpatía.

Aparte de estos argumentos está la consideración general de que Jesús trataba de dirigirse a todo Israel, no sólo a un determinado grupo. Si los fariseos constituían un importante movimiento en el Israel de la época del ministerio y, si, a diferencia de los qumranitas, no se habían aislado, sino que permanecían activos entre el pueblo, ¿cómo podía Jesús no entrar en contacto con ellos? En muchas cuestiones relativas al presente y futuro de Israel habría coincidencia, al menos parcial, entre Jesús y los fariseos. En cuanto a los puntos de discrepancia, cabe suponer que incluirían fundamentalmente el particular modelo escatológico de Jesús, el lugar especial que en ese modelo asignaba él a su ministerio, sus milagros y a sí mismo, y las inusitadas enseñanzas haláquicas que se desprendían de tal concepción escatológica (p. ej., la prohibición del divorcio; el celibato como modo de servir al reino; la oposición al ayuno voluntario, y el abandono o rechazo, en determinados casos, de las obligaciones familiares y las reglas de pureza). Dada la larga tradición de profetas israelitas que criticaban duramente a sus adversarios, no debería sorprendernos que el profeta Jesús se hubiera expresado con igual aspereza contra sus oponentes, incluidos los fariseos. Esos ataques verbales del Jesús histórico no deben ser entendidos como andanadas contra el judaísmo lanzadas desde fuera, como a menudo se han interpretado posteriormente a lo largo de la historia cristiana.

De todo lo que hemos visto resulta claro que no debemos mezclar sin más el asunto concreto de la relación entre Jesús y los fariseos con la más amplia cuestión de la relación de Jesús con la ley mosaica. Algunos relatos evangélicos que recogen declaraciones de Jesús acerca de la ley pueden ser básicamente históricos, aunque la presencia de fariseos como adversarios de debate haga pensar en una creación cristiana posterior. Los fariseos no eran el único grupo de judíos palestinos del siglo I especialmente interesados por la ley mosaica. Las enseñanzas de Jesús sobre cuestiones como el divorcio y el ayuno posiblemente soliviantarían a muchos judíos que no

eran fariseos. Por eso, aparte de la presente consideración de los fariseos históricos, en un capítulo futuro centraremos nuestra atención en la relación de Jesús con la ley mosaica, el marco sagrado en el que tuvieron lugar todas estas interacciones con otros judíos. La dificultad reside en que "Jesús y la ley mosaica" es un tema importante y de gran alcance, que encierra muchos problemas y enigmas. En consecuencia, he decidido reservar este problema extremadamente difícil para el tomo IV y último de *Un judío marginal,* volumen que estudiará los mayores enigmas que envuelven al Jesús histórico. Deliberadamente he dejado su tratamiento para el final de la obra, con la esperanza de que lo visto en los tres primeros tomos nos ayude a arrojar luz sobre los cuatro grandes enigmas sometidos a consideración en el tomo IV.

V. Ojeada previa a los enigmas finales

El último volumen de nuestra investigación tendrá, pues, como tema: "Jesús, el enigma que planteaba enigmas". Los cuatro grandes enigmas que estudiaremos allí detenidamente serán: Jesús y su enseñanza de la ley, Jesús y sus enigmáticas parábolas, Jesús y sus autodesignaciones (un término más adecuado "títulos") y Jesús y el enigma de su muerte. Intencionadamente he reunido estos grandes enigmas en unas "variaciones" no musicales, precisamente porque a veces se ha minusvalorado o pasado por alto lo que tienen de enigmático.

a) Por ejemplo, a veces, el hecho de que Jesús fuese judío se ha interpretado demasiado a la ligera en el sentido de que su relación con la ley mosaica era clara y sin complicaciones: Jesús era un judío que apoyaba y observaba la ley de Moisés, y fin de la cuestión. Pero, aunque es cierta la primera parte de la afirmación, las cosas se complican en lo tocante al modo que tenía Jesús de entender y practicar ley mosaica, como podemos conjeturar por la variedad de posturas ante la ley existentes en la Palestina del siglo I, complejidad que hemos podido apreciar al pasar revista a los esenios, los saduceos y los fariseos. Cuando se dejan atrás las generalidades y se entra en los detalles, la relación de Jesús con la ley plantea un considerable enigma.

b) Para muchos lectores familiarizados con las obras sobre el Jesús histórico, mi decisión de dejar el estudio de las parábolas para el tomo final puede constituir un enigma ya de por sí. Es cierto que desde Adolf Jülicher hasta Norman Perrin, John Dominic Crossan y el Seminario de Jesús, pasando por C. H. Dodd y Joachim Jeremias, las parábolas han sido para toda clase de estudiosos el camino real, la más fácil y segura vía de acceso al Jesús histórico. Lamento disentir. Las parábolas no sólo son enig-

mas expuestos en forma de adivinanza; su precisa relación con el Jesús histórico supone también un enigma. Sometidas a los criterios de historicidad con el mismo rigor con que son aplicados a cualquier otro material evangélico, muchas de las parábolas no superarían tan fácilmente el "examen de historia" como a algunos autores les gustaría creer.

c) En lugar de hablar de "títulos de Jesús" (o, peor aún, de "títulos cristológicos de Jesús"), creo preferible entender los modos en que el Jesús histórico pudo haberse referido a sí mismo (p. ej., Hijo del hombre, Hijo) como expresiones enigmáticas expresadas enigmáticamente, muy al estilo de las parábolas. Como ellas, esas extrañas designaciones que se aplicaba Jesús estaban dirigidas a espolear las mentes de su auditorio para conducirlas a un pensamiento activo, a plantear preguntas incómodas en vez de ofrecer respuestas fáciles.

d) Por último, la razón o razones por las que Jesús tuvo el fin que conocemos –crucifixión a manos del prefecto romano, bajo la acusación de proclamarse el rey de los judíos– constituye el más absoluto, inquietante y central de todos los enigmas que Jesús planteaba y era. Cualquier reconstrucción del Jesús histórico debe concluir con este enigma y, al final, ser juzgada adecuada o inadecuada en razón de su capacidad de aclararlo. Cerremos aquí, pues, el presente volumen y dispongámonos a concentrar nuestra atención en la enorme tarea de desentrañar estos cuatro grandes enigmas que envuelven al Jesús histórico, esfuerzo al que dedicaremos el tomo cuarto y último de *Un judío marginal.*

Notas a la conclusión

[1] El presente sumario y síntesis no puede repetir todos los argumentos tratados en los tres tomos, ni todas las referencias a obras de la antigüedad y modernas ofrecidas en ellos. Al lector interesado se le remite a las respectivas secciones de los volúmenes correspondientes. Esto es también válido en el caso de los grupos menores tratados en el capítulo 30 (como los samaritanos o los herodianos) que tuvieron poco o ningún contacto con el Jesús histórico.

[2] Para una consideración detallada de los problemas históricos y teológicos implícitos en el segundo matrimonio de Antipas, véase Harold W. Hoehner, *Herod Antipas* SNTSMS 17; Cambridge: Cambridge University, 1972) 131-46, esp. n. 4 en pp. 137-39.

[3] No estoy afirmando aquí que todos los textos citados se remonten al Jesús histórico, simplemente, hago constar que esa antipatía cuenta con un testimonio múltiple en los tres ramales de la tradición sinóptica (Marcos, Q y L). Para una consideración de los textos y su valor histórico, *cf.* Hoehner, *Herod Antipas,* 184-250. Aparte de los distintos textos, el mero hecho de que Antipas encarcelase y ejecutase al mentor de Jesús, Juan el Bautista, es razón más que suficiente para creer en la existencia de tal antipatía.

[4] Este comentario no significa que yo excluya a la clase sacerdotal del poder espiritual, los sacerdotes eran todavia una parte importante de ese poder Lo que trato de subrayar es la llegada de una oleada de dirigentes doctos, cuya autoridad no derivaba necesariamente de un sacerdocio heredado ni de un origen aristocratico, sino de un celoso estudio y practica de la ley

[5] La composicion etnica, la cultura predominante y la orientacion religiosa de la poblacion de Seforis en la primera parte del siglo I siguen siendo puntos de debate entre los especialistas que sostienen que Seforis era una ciudad en gran parte o totalmente judia durante la epoca de Jesús y los que afirman que era una prospera ciudad grecorromana con una intensa influencia gentil Para una defensa de este ultimo punto de vista, con el que coincido basicamente, vease Mark Chancey /Eric M Melles, 'How Jewish Was Sepphoris in Jesus Time?" *BARev* 26/4 (2000) 18-33, vease tambien Tsvika Tsuk, "Bringing Water to Sepphoris" *ibid*, 34 41, Hanan Eshel / Eric Meyers, "The Pools of Sepphoris–Ritual Baths or Bathtubs?", *ibid*, 42 49 Un problema es que, en este debate, a veces se utilizan las categorias 'gentil" (en el sentido de 'pagano") y "helenistico' (o "grecorromano") de modo intercambiable

[6] No tengo inconveniente en admitir que, hasta la última parte del siglo I d C, siguieron existiendo celulas sueltas de discipulos o adeptos del Bautista Tanto el evangelio de Juan como Hechos indican que los cristianos tenian que competir con ellos en alguna medida Un dato interesante es que estos escritos sugieren que la competicion tenia lugar no en Palestina, sino en Asia Menor, un hervidero de religiones sincreticas Pero no hay ninguna prueba clara de que un movimiento estructurado y aglutinado de seguidores del Bautista sobreviviese a la muerte de su fundador y continuara existiendo en siglos siguientes, como en el caso del movimiento de Jesus, que paso a convertirse en la Iglesia cristiana Sobre esto, vease *Un judio marginal* II/1, 159-60

[7] Es cierto que se dio el caso (referido por Josefo en *G J* 6 5 3 §300-3) de un profeta solitario llamado Jesus ben Ananias, activo en los años inmediatamente anteriores a la caida de Jerusalen Por haber profetizado contra el templo, los sacerdotes lo detuvieron y lo llevaron ante el procurador, que primero lo mando azotar y luego lo puso en libertad, dandose cuenta de que era inofensivo Pero las diferencias entre este Jesus y Jesus de Nazaret son importantes 1) En la epoca de Jesus ben Ananias, la situacion en Judea y Jerusalen se habia deteriorado considerablemente, la crisis y rebelion final empezaba ya a insinuarse Por eso las tensiones eran mucho mas intensas 2) Pero, finalmente, a pesar de las acusaciones de los sacerdotes, el procurador se abstuvo de ejecutar a Jesus ben Ananias, precisamente porque este profeta solitario, quizá no en posesion de todas sus facultades mentales, dificilmente podia representar una verdadera amenaza para quienes estaban en el poder

[8] Aqui me limito a resumir lo que hemos visto de manera pormenorizada al hablar de Simon el Cananeo (o el Zelota) en el capitulo 27 y, mas brevemente, al tratar sobre los zelotas en el capitulo 30

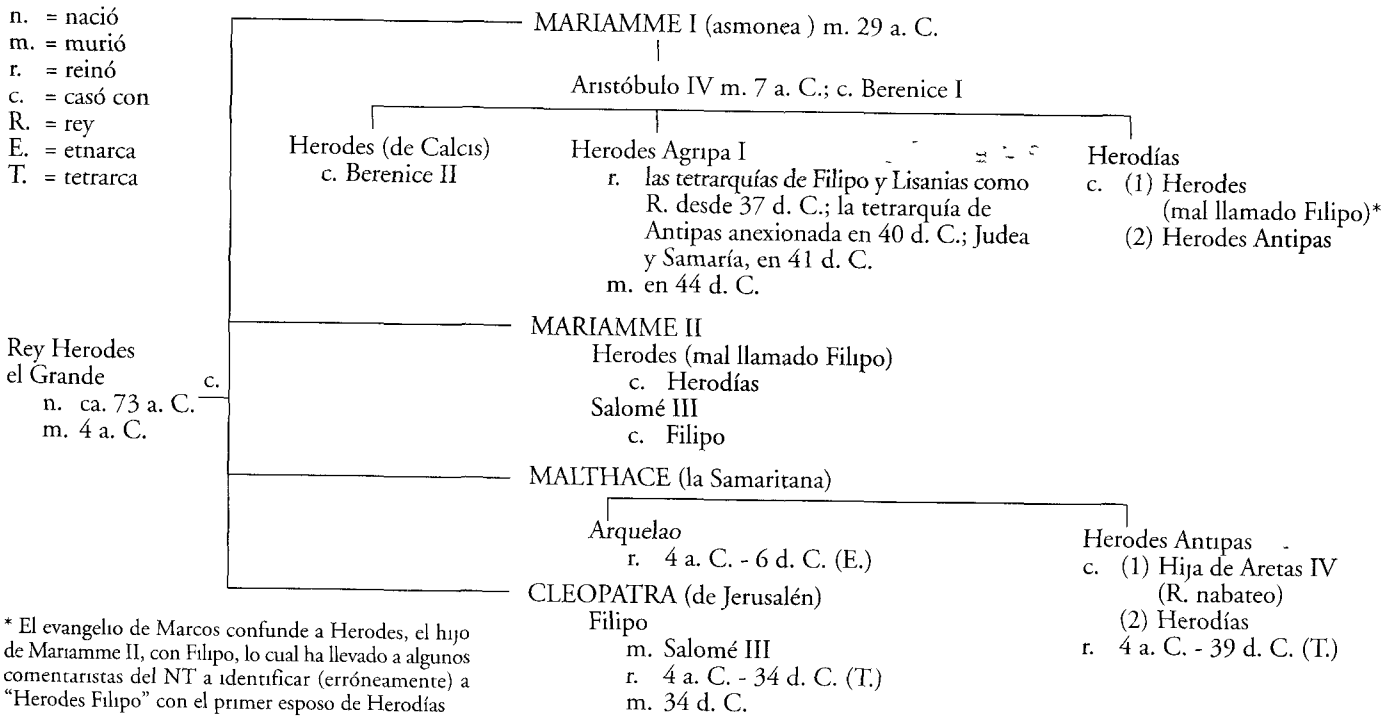
[9] Cuando los jefes de los sacerdotes y el sumo sacerdote en particular reaparecen en los relatos de la pasion, no son designados como fariseos, quiza porque su importante actuacion en el arresto y juicio de Jesus no va a ser como miembros de una determinada escuela de pensamiento teologico, sino como un organo de gobierno en colaboracion con el prefecto romano

[10] Sobre este punto, vease mi ensayo 'The Quest for the Historical Pharisee", 713-22

[11] En esto discrepo de una tesis expuesta en la voluminosa obra de Deines *Die Pharisaer*

LA FAMILIA DE HERODES EL GRANDE

Herodes el Grande tuvo diez esposas.
Aquí sólo se mencionan sus esposas y descendientes que interesan de modo directo para el estudio del NT



* El evangelio de Marcos confunde a Herodes, el hijo de Mariamme II, con Filipo, lo cual ha llevado a algunos comentaristas del NT a identificar (erróneamente) a "Herodes Filipo" con el primer esposo de Herodías

AÑOS DE REINADO DE LOS EMPERADORES ROMANOS

Comparados con los períodos de mandato de los prefectos/procuradores de Judea, Samaría e Idumea

OCTAVIO (AUGUSTO)	[Prefectos]	
31 a. C. (batalla de Accio)	Coponio	6-9
27 a. C. (toma el título de **Augusto**)	M. Ambivio	9-12 (?)
14 d. C. (muere)	Annio Rufo	12-15 (?)
TIBERIO		
14-37	Valerio Grato	15-26
	Poncio Pilato	26-36
	Marcelo	36-37
CAYO (CALÍGULA)		
37-41	Marulo	37-41 (?)
CLAUDIO		
41-54	[Reinado de Agripa I sobre el restaurado reino de los judíos, 41-44]	
	[Procuradores]	
	C. Cuspio Fado	44-46
	Tiberio Julio Alejandro	46-48
	Ventidio Cumano	48-52
NERÓN		
54-68	M. Antonio Félix	52-60 (?)
	Porcio Festo	60-62 (?)
	Lucio Albino	62-64
	Gesio Floro	64-66
GALBA, OTÓN, VITELIO (todos en el año 69)		
VESPASIANO 69-79	Rebelión judía	66-70