

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](mailto:evd@verbodivino.es)

Título original: *A marginal Jew*.  
Traducción: *Seraftn 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 In: JESÚS EL JUDÍO, EN SUS RELACIONES CON OTROS JUDÍOS	25
l. Punto central del tomo nI: Jesús el judío en sus relaciones con otros individuos y grupos judíos	25
n. Mapa para viajar por el tomo III	28
In. Recordatorio de las normas que gobiernan esta obra	33
<i>Notas a la introducción</i>	37

## Primera parte JESÚS EL JUDÍO Y SUS SEGUIDORES JUDÍOS

Capítulo 24. JESÚS EN RELACIÓN CON SUS SEGUIDORES. <i>LAS MULTITUDES</i> .....	43
l. Introducción: En busca de la designación adecuada ..	43
n. El círculo externo: las multitudes ..	45
<i>Notas al capítulo 24</i> ..	55
Capítulo 25. JESÚS EN RELACIÓN CON SUS SEGUIDORES. <i>Los DISCÍPULOS</i> ..	63
I. ¿Tenía discípulos el Jesús histórico? ..	64
n. 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. Mrontar la hostilidad de la propia familia	88
111. 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 <i>sus</i> casas	105
<i>Notas al capítulo 25</i>	108
Capítulo 26. JESÚS EN RELACIÓN CON SUS SEGUIDORES. <i>EXISTENCIA y NATURALEZA DE LOS DOCE</i>	145
1. 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
<i>Notas al capítulo 26</i>	185
Capítulo 27. JESÚS EN RELACIÓN CON SUS SEGUIDORES. <i>Los DISTINTOS MIEMBROS DE LOS DOCE</i>	215
1. Las graves limitaciones de esta búsqueda ..	215
11. 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
<i>Notas al capítulo 27</i>	272

Segunda parte  
JESÚS EL JUDÍO y SUS COMPETIDORES JUDÍOS

Capítulo 28. JESÚS EN RELACIÓN CON GRUPOS COMPETIDORES JUDÍOS. <i>LOS FARISEOS</i>	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. Josefa 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
<i>Notas al capítulo 28</i>	358
Capítulo 29. JESÚS EN RELACIÓN CON GRUPOS COMPETIDORES JUDÍOS. <i>LOS SADUCEOS</i>	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. <i>Hālākā</i>	410
6. Doctrina .....	417
II. La disputa de Jesús <sup>r</sup> 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
<i>Notas al capítulo 29</i>	457
Capítulo 30. JESÚS EN RELACIÓN CON GRUPOS COMPETIDORES JUDÍOS. <i>LOS ESENIOS Y OTROS GRUPOS</i>	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
<i>Notas al capítulo 30</i>	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
<i>Notas a la conclusión</i>	652
ÍNDICE DE LA ESCRITURA	657.
ÍNDICE DE AUTORES	675
ÍNDICE DE MATERIAS	685

# Agradecimientos

En el presente volumen de *Un juicio 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 Hilker, 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

### 1. 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<sup>1</sup>. 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 figura's. 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<sup>2</sup>.

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 1, 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<sup>3</sup>. 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 1.

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 Yermes en Inglaterra y E. P. Sanders en Norteamérica anunciaron este nuevo énfasis con los títulos de sus libros. De hecho, la trilogía de Yermes suena -muy adecuadamente- como una cantinela judía: *Jesús el judío*, *Jesús y el mundo del judaísmo* y *La religión de Jesús el judío*<sup>4</sup>. 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*.

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 Fredriksen y Bruce Chilton, en este lado del Atlántico, y Jürgen Becker, N. T. Wright y Jacques Schlosser en el otro<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>. 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 1 (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 <sup>8</sup>.

## 11. Mapa para viajar por el tomo 111

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" (1, 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 1 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 1, 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 en 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). Mortunadamente 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 1 d. C. La influencia religiosa y la influencia política eran muy disputadas en la Palestina del siglo 1. 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 parro (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<sup>12</sup>, los judíos corrientes en cuanto a la observación de la ley formaban en la

Palestina del siglo 1 (y también en la diáspora) lo que varios especialistas llaman judaísmo "mayoritario" o "común" <sup>13</sup>. 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 <sup>14</sup>, 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 <sup>15</sup>. 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. Hoyes 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 <sup>16</sup>.

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 1 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<sup>17</sup>. 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 1, 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]*"<sup>18</sup>. "Por nosotros los hombres", "por nuestra salvación" y "por nuestra causa" son todas expresiones de fe cristiana y de cristología que afirman el efecto salvífica

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 1, hay muy pocas fuentes para el conocimiento del Jesús histórico, aparte de los cuatro evangelios canónicos. Pablo y Josefa 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 1. 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 enervadas 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" <sup>21</sup>. 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

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

<sup>2</sup> Esta idea no es exclusiva de la búsqueda del Jesús histórico. Constituye un lugar común, sin ir más lejos, en fenomenología; véase, por ejemplo, Edith Stein, *On the Problem of Empathy* (Washington, DC: ICS, 1989; original alemán, 1917) 88, 1J6. Stein se basa en la obra de Max Scheler *The Nature of Sympathy* (New Haven: Yale University, 1954; original alemán, 1948).

<sup>3</sup> Ben Witherington III ha señalado este punto en varios de sus libros. Véase, 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 términos como "grupo" y "movimiento" desde una perspectiva sociológica, cf. Anthony J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*

(Wilmington, DE: Glazier, 1988) 309-14. Dado lo limitado y fragmentario de nuestras fuentes, términos como "grupo" y "movimiento", cuando son aplicados a los seguidores de Jesús, inevitablemente han de permanecer vagos. Sobre el eterno problema de cómo definir "secta", cf más abajo la nota 12.

<sup>4</sup> *Jesus the Jew* (Philadelphia: Fortress, 1973); *Jesus and the World of Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1983); *The Religion of Jesus the Jew* (Minneapolis: Fortress, 1993). El que esto escribe encuentra cierto alivio en el hecho de que los volúmenes han venido apareciendo con intervalos de diez años.

<sup>5</sup> E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985). Muchas de las ideas de su imponente estudio *Judaism. Practice & Belief 63 BCE-66 CE* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1992) han sido incorporadas a otro libro suyo de carácter más popular, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993) [*La figura histórica de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2000)]. James H. Charlesworth ha complementado su análisis básico, *Jesus within Judaism* (Anchor Bible Reference Library; New York: Doubleday, 1988), con muchos otros libros escritos o dirigidos por él. Entre las colecciones de ensayos de las que ha sido editor literario figuran *Jews and Christians. Exploring the Past, Present, and Future* (New York: Crossroad, 1990) y *Jesus' Jewishness* (New York: Crossroad, 1991).

<sup>6</sup> Dale C. Allison, *Jesus of Nazareth Millenarian Prophet* (Minneapolis: Fortress, 1998); Bart D. Ehrman, *Jesus Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford: Oxford University, 1999); Paula Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews* (New York: Knopf, 1999); Bruce Chilton, *Rabbi Jesus* (New York: Doubleday, 2000); Jürgen Becker, *Jesus of Nazareth* (Berlín/New York: De Gruyter, 1988); N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996); Jacques Schlosser, *Jésus de Nazareth* (París: Noesis, 1999). Huelga decir que estos autores difieren ampliamente entre sí a la hora de interpretar *qué clase de judío era Jesús*. Sobre el debate acerca de esta cuestión, véanse las observaciones de Mark Allan Powell, *Jesus as a Figure in History* (Louisville: Westminster/John Knox, 1998) 169-72; el libro de Powell ofrece una útil visión panorámica de las posiciones de algunos de los principales eruditos dedicados a la "tercera búsqueda". Un examen más breve es el de Craig A. Evans, "The Third Quest of the Historical Jesus: A Bibliographical Essay": *Christian Scholar's Review* 28 (1999) 532-43; cf también las reflexiones metodológicas de Joel B. Green, "In Quest of the Historical Jesus, The Gospels, and Historicisms Old and New", *ibid.*, 544-60.

<sup>7</sup> Entre los muchos volúmenes producidos por antiguos o actuales miembros del Seminario de Jesús, véanse las siguientes obras representativas: John Dominic Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1994); Burton L. Mack, *A Myth of Innocence* (Philadelphia: Fortress, 1988); Robert W. Funk, *Honest to Jesus* (San Francisco: Harper, 1998), Robert W. Funk et al., *The Five Gospels* (New York: Macmillan, 1993).

<sup>8</sup> Quizá se puede conjeturar por una especie de regla de proporción inversa por qué la condición específicamente judía de Jesús y sus concretas relaciones con otros judíos (individuos y grupos) han sido pasadas por alto en algunas obras recientes: en la medida en que este doble aspecto queda silenciado, Jesús deviene una cómoda marioneta ideológica, un modelo sociológico, un arquetipo como los de Jung o un simple comodín en el que se puede proyectar cualquier programa u objetivo que se desee. Mi principal interés en esta cuestión -como siempre en este libro- es histórico, no teológico. Para breves reflexiones sobre algunas de las ramificaciones teológicas de la condición de judío de Jesús, véase mi artículo "The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain": *Bib* 80 (1999) 459-87.

<sup>9</sup> Véase el breve resumen ofrecido al final de *Un judío marginal*, II/1, 1181-94.

<sup>10</sup> Como veremos, a veces es preciso ampliar esta rúbrica genérica. Por ejemplo, todavía hoy discuten los expertos hasta qué punto y en qué sentido podían ser considerados judíos los samaritanos. Véase mi estudio de los samaritanos en el capítulo 30.

<sup>11</sup> Se recuerda al lector que, en *Un judío marginal*, los capítulos han sido numerados consecutivamente a lo largo de todos los volúmenes de esta obra, empezando por el tomo 1. La ventaja de este procedimiento es que, por ejemplo, al mencionar el capítulo 2, se hace referencia a un único capítulo en toda la obra, no a diferentes capítulos correspondientes a diferentes volúmenes.

<sup>12</sup> Al hablar de "no sectarios", en este contexto entiendo "secta" según la definición propuesta por Shaye J. D. Cohen (*From the Maccabees to the Mishnah* [Library of Early Christianity 7; Philadelphia: Westminster, 1987] 125): "Una fracción pequeña y organizada que se separa de un grupo religioso más nutrido y dice encarnar ella sola los ideales del grupo mayor porque únicamente ella comprende la voluntad de Dios". Ni los fariseos ni, *a fortiori*, los saduceos se separaron como un grupo del judaísmo mayoritario que situaba su centro espiritual en el templo de Jerusalén. Separación que, en cambio, sí llevaron a cabo los qumranitas.

<sup>13</sup> Sobre el concepto de "judaísmo común" véase Sanders, *Judaism. Practice & Belief*, 47-303. Yo me decanto por este punto de vista y no por el de Roland Deines, que trata de rehabilitar la expresión "judaísmo normativo" en el sentido de que los fariseos de antes del año 70 eran vistos por los judíos palestinos corrientes como los representantes del judaísmo acorde con las normas; *Cf* su *Die Pharisaer* (WUNT 101; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1997) 534-55. Sobre la posición de Deines, véase mi ensayo revisado "The Quest for the Historical Pharisee": *CBQ* 61 (1999) 713-22.

<sup>14</sup> El lector sabrá disculparme por repetir aquí lo que yo creía claramente expuesto en las pp. 34-37 del tomo 1. El hecho de que algunos críticos hayan malinterpretado o falseado mi posición me fuerza a hacer exégesis de lo evidente.

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, Janice E. Perlman, *The Myth of Marginality* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 1976).

<sup>16</sup> Para una concepción del "Jesús real" que tiene más que ver con la teología y la cristología que con la historia, véase Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus* (San Francisco: Harper, 1996); *Cf* su *Living Jesus* (San Francisco: Harper, 1999). Por ejemplo, en la p. 142 de *The Real Jesus*, Johnson declara que "el 'Jesús real' para la fe cristiana es Jesús resucitado". Yo no tengo inconveniente en que se emplee tal definición cuando se opera en el ámbito de la fe y la teología; véase, por ejemplo, *Un judío marginal* I, 212. Pero, como señalo en ese pasaje, hay otro sentido de "real", propio de la investigación histórica moderna (*cf* *Un judío marginal* II, 47-50), que Johnson no parece querer subrayar en el caso especial de Jesús de Nazaret.

<sup>17</sup> De modo similar al formateo de los discos duros de los ordenadores, que admite varios niveles, la redacción de temas de historia y biografía, aunque siempre interpretativa en algún grado, permite distintos niveles de interpretación. La misma recogida de datos y la emisión de un juicio sobre su historicidad entraña cierto "nivel bajo" de interpretación. Fuera de ese nivel, por lo demás inevitable, *Un judío marginal* intenta, en la medida de lo posible, dejar que toda interpretación de Jesús y su trabajo, surja gradual y naturalmente de la convergencia de datos juzgados históricos. En particular, *Un judío marginal* no trata de imponer ninguna cuadrícula interpretativa predeterminada, ya sea política, económica o sociológica. Esas cuadrículas pueden ser útiles en una posterior etapa de interpretación, pero en la búsqueda del Jesús histórico no generan información concerniente a Jesús ni resuelven el problema de la historicidad de los datos. Por supuesto, *Un judío marginal* trabaja con ciertos presupuestos, pero son los presupuestos generales de la historiografía.

<sup>18</sup> Las frases clave (incluidas las palabras que afirman el efecto soteriológico de la muerte de Jesús) son en griego Τὸν ἕνεκα τῶν ἀνθρώπων καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν... σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ πρυτανείῳ Πιλάτου καὶ παθόντα... Una versión ligeramente ampliada de este credo se emplea regularmente en la misa dominical en iglesias católicas.

<sup>19</sup> Los recientes debates sobre la relación del Jesús histórico con la fe cristiana y la cristología son examinados por WiUiam P. Loewe, "From the Humanity of Christ to the Historical Jesus": *TS61* (2000) 314-31.

<sup>20</sup> Los argumentos que sirven de base a esta opinión son ofrecidos en *Un juicio marginal!*, 112-66.

<sup>21</sup> Ceza Yermes proclama su desdén por la "metodología" y su tendencia a "ir por libre", en *The Religion of Jesus the Jew* (Minneapolis: Fortress, 1993) 7. El problema reside en que toda investigación erudita que no sea totalmente incongruente opera según ciertas reglas, sean o no reconocidas, catalogadas y razonadas. El peligro de no razonar los propios métodos y criterios se hace evidente casi de inmediato en la obra de Yermes. 1) Él trabaja implícitamente con el criterio del testimonio múltiple de fuentes, pero no lo utiliza adecuadamente. Por ejemplo, para mostrar que Jesús era observante de la ley cúltica, Yermes declara (p. 18): "Los tres evangelios sinópticos refieren que, después de curar a un leproso, [Jesús] ordenó a éste que se presentase ante un sacerdote para ser examinado"; y, como prueba, cita Mc 1,44. Sin embargo, en opinión de la mayor parte de los comentaristas, las versiones de este episodio ofrecidas por Mateo y Lucas son simplemente sus adaptaciones teológicas del relato marcano. Hay, por tanto, sólo una fuente independiente que atestigüe la historicidad del evento. Los paralelos mateano y lucano constituyen un testimonio de lo que Mateo y Lucas pensaban de Jesús, pero no un testimonio independiente de que lo narrado hubiese sucedido en realidad. (Incluso si se da por válida la opinión de que Marcos depende de Mateo, no deja de ser incuestionable la existencia de una sola fuente independiente.) 2) Yermes utiliza también una especie de combinación de los criterios de dificultad y discontinuidad (p. 17), cuando el empleo de ese recurso exige el máximo cuidado de no servirse de material rabínico. Sin embargo, con desconcertante despreocupación, Yermes emplea libremente no sólo la Misná (redactada ca. 200 d. C.), sino también la Tosefta, diferentes midras y targumes, e incluso el Talmud jerosolimitano (redactado en la primera mitad del siglo v) y el Talmud babilónico (redactado en la primera mitad del siglo vi y con forma definitiva desde el siglo viii). El inconveniente de utilizar material rabínico para entender el judaísmo (o los judaísmos) del siglo Id. C., problema puesto de manifiesto por Jacob Neusner en particular, no es considerado en toda su gravedad (pp. 7-10). Como contraste, véase el cuidadoso estudio de la cuestión -pese a no haber recibido aprobación desde todas partes- en E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishna. Five Studies* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1990); *íd.*, *Judaism. Practice & Eelief* Craig A. Evans, "Mishna and Messiah 'In Context': Some Comments on Jacob Neusner's Proposals": *JEL* 112 (1993) 267-89; y, en réplica a Sanders y Evans, Jacob Neusner, "Mr. Sanders' Pharisees and Mine": *SJT* 44 (1991) 73-95; *íd.*, "The Mishna in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds": *JEL* 112 (1993) 291-304.



PRIMERA PARTE  
JESÚS EL JUDÍO  
y SUS SEGUIDORES JUDÍOS

## Jesús en relación con sus seguidores: las multitudes

### 1. 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" (ἀκολουθός)<sup>1</sup>. En cuanto al uso de la forma participial del verbo "seguir", no es un frecuente sustitutivo del nombre "seguidor"<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>. 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)<sup>4</sup>, 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<sup>5</sup>, 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)<sup>6</sup>, 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<sup>7</sup>. 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.

## **N. El círculo externo: las multitudes**

El círculo externo de seguidores de Jesús, habitualmente designado como las "multitudes" (ὄχλοι) en los evangelios<sup>B</sup>, 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<sup>9</sup>. 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)<sup>10</sup>, pero también se emplean otros nombres, como πλῆθος ("gentío"), πολλοί ("muchos") y πάντες ("todos")<sup>11</sup>. 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<sup>12</sup>.

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<sup>13</sup>.

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 <sup>14</sup>. 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, Corozáin! ¡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 <sup>15</sup>. 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; *ef* Mt 12,23) <sup>16</sup>. 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) <sup>17</sup>.

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<sup>18</sup>. 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 YL), Ytanto 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 Josefa. En su breve mención del ministerio de Jesús de *Ant.* 18.3.3 §63, Josefa declara que Jesús "atrajo a muchos judíos ya muchos de origen griego". Como vimos en el tomo 1, 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., Josefa lee el éxito de la misión a los gentiles, de finales del siglo 1, como acontecida mucho antes, en vida de Jesús 19. Sin embargo, precisamente porque al finalizar el siglo 1 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<sup>20</sup>.

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<sup>21</sup>. 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 (*ef* 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 Josefa sobre el ministerio y la muerte del Bautista (*Ant.* 18.5.2 §116-119). Como vimos en el tomo II, Josefa 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<sup>22</sup>. 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 Josefa, fue paradójicamente el éxito lo que acarrió 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 Josefa 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), Josefa 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<sup>23</sup>. 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 Josefa 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 *Téstimonium Flavianum* Josefa 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 Josefa dice sobre Jesús antes empezar abruptamente (con un simple "y" [KaL]) la sentencia que menciona la crucifixión de Jesús. Naturalmente, esto no es más que una inferencia. Pero, al menos, esta lectura entre líneas del *Téstimonium 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<sup>24</sup>.

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<sup>25</sup>. 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<sup>26</sup>. 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"<sup>27</sup>. 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<sup>1</sup><sup>28</sup>. 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<sup>29</sup>. 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 enfiervorizadas 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<sup>30</sup>. 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<sup>31</sup>. 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" (ἀμαρτωλοί) 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<sup>32</sup>. 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)<sup>33</sup>.

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" (*ammé há'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<sup>34</sup>. 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"<sup>35</sup>, 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

crisológica 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 r). 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<sup>36</sup>.

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 enervadas, 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

<sup>1</sup> 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 ἀκολουθος nunca aparece en el NT, Y lo mismo puede decirse de los nombres abstractos para "seguimiento", ἀκολουθησις y ἀκολουθια. Para el sentido religioso de ἀκολουθος en una obra judea-helenística, véase *Arist. 240*; una edición crítica del texto griego acompañado de su traducción inglesa puede encontrarse en Mases Hadas (ed.), *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)* (Jewish Apocryphal Literature; New York: Ktav, 1973) 194-95.

<sup>2</sup> Para empezar, digamos que la forma participial del verbo ἀκολουθέω ("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 Jesús físicamente en determinado punto de la narración (por ejemplo, Mt 8,10 par.; Mc 10,32; 11,9).

<sup>3</sup> No deja de ser sorprendente el hecho de que ἀκολουθέω fuera conocido como metáfora para el seguimiento intelectual, moral o religioso ya en el griego clásico secular. Este uso continuó en el griego koiné, sobre todo en la filosofía moral de carácter popular. Véase a este respecto Gerhard Kittel, "*Akoloutheō*", en *TDNT* 1 (1964) 210-16, esp. 210. Cabe preguntarse si el uso de ἀκολουθέω con referencia al seguimiento de Jesús en los evangelios no estará de algún modo conectado con el hecho de que Jesús parece haber adoptado conscientemente como modelo a Elías, el profeta-taumaturgo itinerante del norte de Israel (sobre esto, véase *Un juicio marginall*, 1185-1189). Cuando Eliseo es llamado a seguir a Elías en 1 Re 19,20, la promesa de realizar ese seguimiento es expresada con la construcción hebrea *wē'elkâ 'ahārêkâ* ("Ce iré detrás de ti"). Aunque ἀκολουθέω no es verbo empleado en los LXX para traducir esta construcción hebrea, se emplea en 3 Re 19,20 (la designación de los LXX para este pasaje): και ἀκολουθησω ἀπίσω σου. Esta construcción es rara en los LXX en el sentido de seguir fervientemente a una figura religiosa que goza de una valoración positiva. Un dato interesante es que cuando Josefa cuenta el episodio en *Ant.* 8.13.7 §354, utiliza el dativo con el verbo (ἠκολουθησαν Ἡλια). Esto es más propio en griego que el uso del verbo con la proposición ἀπίσω ("después"), que en cambio refleja la construcción hebrea. La construcción con el dativo es la que se encuentra regularmente en los evangelios; para raras excepciones véase Mc 8,34 (una lectura discutida); Mt 10,38.

<sup>4</sup> Tiene poco de sorprendente que los raros casos de ἀκολουθέω con sentido de Simple seguimiento físico en los evangelios no indiquen movimiento hacia Jesús. En Mc 14,13 par., él ordena a dos de sus discípulos que sigan a un hombre al que verán acarrear un cántaro de agua. En Mt 9,19 tenemos el caso especial en el que Jesús sigue a alguien, concretamente a un personaje importante que le ha pedido que rescite a su hija. En Jn 20,6, Pedro sigue al discípulo amado al sepulcro vacío.

<sup>5</sup> Para un examen esquemático de los diversos usos de ἀκολουθέω en el NT, con enumeración de los correspondientes pasajes, cf Anselm Schultz, *Nachfolgen und Na-*

*chahmen* (SANT 6, München: Kosel, 1962) 195-96. Una interpretación de los datos algo diferente, según la cual, dentro de la tradición sinóptica, el uso de ἀκολουθέω no está limitado a la relación de los discípulos originales con el Jesús histórico, sino que es aplicable a todos los cristianos, se encuentra en Heinrich Zimmermann, "Christus nachfolgen. Eine Studie zu den nachfolgen-Worten der synoptischen Evangelien": *TG/53* (1963) 241-55.

<sup>6</sup> 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 Jesús (las raras excepciones se encuentran en Mc 14,13; Mt 9,19; Jn 11,31). Los casos de ἀκολουθέω 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 Jesús 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 ἀκολουθέω en las epístolas del NT; su única aparición (1 Cor 10,4) se refiere a la roca que seguía a los israelitas en el desierto. Hch 12:8,9 concierne a la salida de Pedro de la prisión siguiendo a un ángel, mientras que 21,36 alude al seguimiento de Pablo fuera del templo de Jerusalén por una multitud hostil que pide a gritos su muerte. Sólo en Hch 13,43 hay un eco del uso de ἀκολουθέω en los evangelios: después de la asamblea en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, "muchos judíos y prosélitos practicantes siguieron a Pablo y Bernabé". En cuanto a los compuestos de ἀκολουθέω en el NT, ninguna de las tres apariciones de ἐξακολουθέω en 2 Pedro (1, 16; 2,2; 2,15) se refiere a Jesús. Lo mismo puede decirse de Mc 16,17; Lc 1,3; 1 Tim 4,6; 2 Tim 3,10; y de ἐπακολουθέω en Mc 16,20; 1 Tim 5,10,24; 1 Pe 2,21. Sólo el uso de 1 Pe 2,21 se aproxima al de los evangelios, con su exhortación a los cristianos a seguir (ἐπακολουθήσητε) los pasos de Cristo, que sufrió por ellos.

<sup>7</sup> 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 teológicos 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 múltiple de fuentes) en que, antes de empezar a atraer grandes multitudes, Jesús se ganó unos cuantos discípulos clave, entre los que se encontraban Pedro y Andrés.

<sup>8</sup> La habitual traducción de ἄχλος como "multitud" parece justificada en casi todos los pasajes de los evangelios donde aparece tal palabra griega. Como veremos después, la descripción de la multitud (o multitudes) varía de contexto a contexto, pero la vaga traducción "multitud" o "muchedumbre" cuadra perfectamente con la vaguedad de los evangelistas. En algunos textos evangélicos merece subrayarse un matiz específico de la "multitud" genérica: "el pueblo" o "la gente", diferenciados de los dirigenes u opuestos a ellos (p. ej., Mc 11,18). Como cabría esperar, este sentido se encuentra sobre todo en escenas que se desarrollan en Jerusalén. Otros dos sentidos de ὄχλος 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 está representado en el NT.

<sup>9</sup> No vamos a considerar aquí el uso redaccional que cada evangelista hace de las multitudes para sus fines literarios y teológicos. Baste con decir que Marcos establece una clara distinción ya en los primeros capítulos de su evangelio (4,10-12) entre 1) los de "dentro" (los que están "alrededor de Jesús con los Doce", grupo que quizá incluye los miembros de la multitud que se han acercado a Jesús 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 mayoría de sus componentes no se han acercado con preguntas a Jesús), a quienes todo se les presenta en

enigmas, de modo que miran sin ver y oyen sin entender. Sin embargo, a medida que la narración avanza en Marcos, se produce una especie de inversión, mediante la cual algunos que aparentemente eran de "fuera" pasan a ser de "dentro" y algunos privilegiados de "dentro" están en peligro de convertirse en gente de "fuera". Aunque Mateo mantiene y subraya la básica distinción marcana entre multitudes y discípulos (Mt 13,10-17: los discípulos ven y entienden), presenta unas multitudes que oscilan en su opinión sobre Jesús durante el ministerio público y acaban fundiéndose fatalmente con las autoridades de Jerusalén para convertirse en "todo el pueblo" (πᾶς ὁ λαός) en el proceso de Jesús ante Pilato (27,25). Lucas también mantiene la distinción marcana entre multitudes y discípulos (Lc 8,9-10, *ef* 8,4), pero, pese a que a veces intercambia ὄχλος con λαός ("pueblo"), palabra con cierta resonancia religiosa, tiende a presentar a las multitudes como favorables a Jesús, al menos en cierto grado (lo cual se percibe de una manera clara en el relato de la crucifixión; *ef* Lc 23,48). Ese mismo tono de simpatía caracteriza al pueblo durante los primeros días de la Iglesia de Jerusalén en Hechos (p. ej., 2,47; 5,13). Para Lucas, la multitud escucha a Jesús y a los apóstoles y, en principio, está abierta a la conversión; es una reserva de discípulos 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 atención a las multitudes como los sinópticos. Sólo en Jn 6,2-24 encontramos un eco de la presentación sinóptica de la multitud que sigue a Jesús por Judea. Aparte de cap. 6, la palabra ὄχλος sólo destaca por su presencia en el cap. 7, que narra las disputas de Jesús durante la fiesta de los Tabernáculos, y en el cap. 12, que relata la interacción final de Jesús con el pueblo antes de su pasión. La multitud joánica sirve a veces de caja de resonancia a Jesús mientras imparte sus enseñanzas por medio de sus discursos. En general, aparece desconcertada y dividida respecto a Jesús. Atraída por sus "señales" y enseñanzas y sin la hostilidad hacia él de las autoridades jerosolimitanas, no logra, sin embargo, entender realmente que Jesús procede "de arriba", "del Padre". Por eso le aplica títulos religiosos y categorías inadecuadas y no llega a lo que el evangelista considera genuina fe en Jesús. Con todo, no deja de resultar sorprendente que Juan, a diferencia de los sinópticos, nunca haga de ὄχλος uno de los actores del drama de la pasión: desaparece después del cap. 12. En suma, a pesar de sus diferencias redaccionales, los cuatro evangelistas suelen mantener una distinción básica entre las multitudes ambivalentes y los discípulos comprometidos (así como los favorecedores sedentarios de Jesús). Sobre el uso de ὄχλος en los evangelios en general, véase Rudolph Meyer / Peter Katz, "ὄχλος", en *TDNT5* (1%7) 582-90. Para Marcos, *ef* Theodore J. Weeden, *Mark-Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress, 1971); Werner H. Kelber, *Mark's Story of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1979); Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* (SBLDS 90; Atlanta: Scholars, 1986) 89-96. Para Mateo, *ef* Jack Dean Kingsbury, "The Verb *Akolouthein* ("To Follow") as an Index of Matthew's 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, *ef* Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium* (HTKNT 3; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1%9) 1, 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": *JNTS* 51 (1993) 57-77. Para Juan, *ef* Rudolf Schnackenburg *Das Johannesevangelium. II. Teil* (HTKNT 412; 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 %; Berlín: De Gruyter, 1998).



<sup>10</sup> Los evangelios sinópticos utilizan tanto el plural como el singular de ὄχλος, 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 ningún 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 único lugar donde cabría el plural, e incluso tal lectura es objeto de debate.

<sup>11</sup> Los evangelios utilizan varias formas de πολὺς, πολλοί ("mucho", "muchos") ya como sustantivos, ya como adjetivos que modifican nombres como ὄχλος 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 πάντες ("todos") cuenta con una gama de significados más vaga y amplia y a menudo no tiene nada que ver con multitudes. En contextos donde éstas son mencionadas, la palabra πάντες puede modificar directamente ὄχλοι (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 específico dentro de la multitud: v. gr., Mt 14,35: "y le trajeron todos los enfermos". A veces, la forma singular πᾶς modifica directamente ὄχλος (v. gr., Lc 13,17). Estos diversos usos de πολὺς, πολλοί, πᾶς y πάντες tienen el efecto de sugerir la presencia de grandes multitudes.

<sup>12</sup> Entre los raros casos de multitudes más pequeñas y específicas 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 ὄχλος aquí, mientras que Lucas habla vagamente de "todos" (πάντες). Otro posible caso es ὄχλος (Mateo: ὄχλος πολὺς) como designación del grupo que se presenta en Getsemaní para arrestar a Jesús (Mc 14,43 || Mt 26,47 || Lc 22,47). El significado de ὄχλος en este pasaje podría ser "guardias". Sin embargo, el hecho de que Mt 26,55 presente a Jesús dirigiéndose a esa "multitud" y quejándose de que, cuando a diario se sentaba a enseñar en el templo, no trataron de apresarle deja abierta la posibilidad de un sentido más genérico de ὄχλος en Mt 26,47: ¿gente en general o policía del templo? De cualquier manera, en opinión de Raymond E. Brown (*The Dead o/the Messiah* [Anchor Bible Reference Library; 2 vols.; New York: Doubleday, 1994] 1, 247), "turba" o "chusma" sería una interpretación excesiva. Según 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".

<sup>13</sup> Meier, *Unjudío marginal III*, 1089-1109.

<sup>14</sup> Sobre el relato de la mujer con hemorragias, *ef Unjudío marginal III*, 817-19.

<sup>15</sup> Para estadísticas y casos dudosos (donde el material especial de Lucas podría proceder realmente de Q), véase John S. Kloppenborg, *Q Parallels* (Foundations and Facets; Sonoma, CA: Polebridge, 1988) 227.

<sup>16</sup> Sobre este material, *ef Unjudío marginal II*, 757-59.

<sup>17</sup> Sobre este material, *cf. ibíd.*, II, 184-190.

<sup>18</sup> Un buen candidato sería Mt 7,28 ("y las multitudes estaban asombradas de su enseñanza"), que parece ser una reelaboración mateana de Mc 1,22 ("y estaban asombrados de su enseñanza"), donde las palabras del griego son exactamente las mismas, excepto "las multitudes" (ὁ ὄχλοι) que figuran en Mateo. Las "multitudes" no apare-

cen en absoluto en Mc 1,21-28 (el exorcismo del endemoniado en la sinagoga de Cafarnaún), aunque Mc 1,27 dice "todos [πάντες] estaban asombrados".

<sup>19</sup> *Un judío marginal* I, 87-88.

<sup>20</sup> Hay que señalar, no obstante, que la declaración de Josefo de que Jesús obtuvo seguimiento (ἐπηγάγετο) por parte de muchos judíos puede abarcar dos "círculos" de seguidores distintos: las multitudes y los discípulos. Algunos podrían recurrir también a Tácito (*Anales* 15.44) para corroborar la idea de que eran muy numerosas las personas que seguían a Jesús durante su ministerio público. Se podría inferir esta idea del modo en que rápidamente pasa Tácito del tema de los cristianos ejecutados por Nerón al muy anterior de la ejecución de Cristo por Poncio Pilato, para tratar de nuevo sobre la existencia (ostensiblemente continua) del movimiento cristiano. Después de mencionar la muerte de Jesús, Tácito comenta de inmediato: "Suprimida de momento tí. e., por la ejecución de Jesús], la nociva superstición brotó de nuevo [*rursum*] no sólo en Judea, la tierra que dio origen a este mal, sino también en la ciudad de Roma, donde convergen y son cultivadas con entusiasmo toda clase de horribles y vergonzosas prácticas de cada parte del mundo". Sabiendo que la "nociva superstición" a la que Tácito se refiere es el movimiento cristiano, y teniendo en cuenta que él lo da como suprimido sólo momentáneamente con la ejecución de Jesús, la deducción natural es que Tácito considera que el movimiento ya existía en tiempos de Jesús. Si bien es cierto todo esto, hay que dejar un margen a la posibilidad de que el autor haya situado en un período anterior una situación de una época bastante más tardía, tendencia nada insólita entre los historiadores grecorromanos.

<sup>21</sup> Este punto ya fue abordado brevemente en *Un judío marginal* I, 723-28; por supuesto, más adelante será objeto de un estudio más completo. Sobre la precisa cuestión aquí subrayada, *ef* Craig A. Evans, "From Public Ministry to the Passion: Can a Link Be Found between the (Galilean) Life and the Qudean Death of Jesus?", en *Jesus & His Contemporaries. Comparative Studies* (AGJU 25; Leiden: Brill, 1995) 301-18.

<sup>22</sup> *Un judío marginal* I, 92-99.

<sup>23</sup> Sobre Teudas véase *Ant.* 20.5.1 §97-99 (*ef* la referencia de Hch 5,36); sobre "el falso profeta egipcio" véase *G.j.* 2.13.5 §261-263 (*ef* *Ant.* 20.8.6 §169-172; Hch 21,38). Sobre este punto véase Evans, "From Public Ministry to the Passion", 317-18. Josefa refiere que Teudas persuadió a gran número de personas de la población general (τὸν πλείστον ὄχλον) para que le siguieran al Jordán; "engañó a muchos [πολλοῦς]". En *La guerra judía*, Josefo dice que "el falso profeta egipcio" atrajo unos treinta mil seguidores, mientras que Hch 21,38 habla de sólo cuatro mil. En las *Antigüedades judaicas* (y similarmente en *La guerra judía*) Josefo prologa su presentación del egipcio con una referencia general a los impostores que convencían a la multitud (τὸν ὄχλον) para que les siguieran al desierto; muchos (πολλοί) sufrieron castigo por su insensatez. Es perceptible cómo en estas noticias tiende Josefo a emplear el mismo vocabulario que los evangelios para referirse a la gente corriente: ὄχλος, πολλοί y πλήθος. Al menos parte del modelo general trazado por Josefa se puede ver también en los casos del Bautista y de Jesús: una figura profética que atrae grandes multitudes y, con ellas, la perniciosa atención 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 número de seguidores de Teudas y del egipcio, en tanto que las autoridades civiles no ven tal necesidad en los casos del Bautista y de Jesús y se contentan con matar al líder. De esta observación se pueden sacar algunas conclusiones verosímiles: 1) ni el Bautista ni Jesús abrigaban planes políticos de cambiar el gobierno por la fuerza; 2) no disponían de grandes multitudes organizadas para llevar a cabo acciones políticas o manifestaciones, y 3) no dirigieron grandes masas (y menos aún armadas) en una marcha contra el poder político y militar.

<sup>24</sup> El germen de esta idea se puede columbrar ya en la obra de Ernest Renan *Life of Jesus* (New York: Bantano's 1863). Renan celebra los primeros tiempos del ministerio en Galilea como una feliz utopía o paraíso (ef pp. 114-57). El panorama se vuelve un poco más oscuro cuando Jesús realiza su primer intento de llevar su mensaje a Jerusalén (pp. 155-69). Pero Renan tiene una visión general del desarrollo de las ideas de Jesús más compleja que una simple primavera galilea seguida de rechazo por parte de las multitudes y deserciones de discípulos. Para una crítica irónica de la reconstrucción de Renan, véase Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2 vols. (Siebenstern-Taschenbuch 77/78 y 79/80; München/Hamburg: Siebenstern, 1966, 1ª ed., 1906) 207-18. Para una evaluación más favorable, cf E. A. Schefflet, "Ernest Renan's Jesus: An Appraisal": *Neot* 33 (1999) 179-99. Una forma más desarrollada de la idea de que la "crisis" de Jn 6 podría reflejar tradición histórica se puede encontrar en C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University, 1963) 222: "Si se ha de dar crédito a lo que nos refiere Juan, podemos ver la razón por la que... esta parte concreta del ministerio [i. e., los eventos de Jn 6] dejó impresa su secuencia de acontecimientos en la memoria de los seguidores de Jesús: fue una crisis y un momento decisivo. La gran reunión [en la multiplicación de los panes para dar de comer a cinco mil]... representó el punto culminante de su popularidad. Pero esa popularidad tomó un giro desastroso... teniendo como consecuencia numerosas defecciones". Véase también M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean* (EBib; París: Gabalda, 1936) 189. Una explicación alternativa de por qué Jesús puso fin a un ministerio galileo que había empezado tan bien es ésta en dos partes propuesta por Xavier Léon-Dufour (*Les évangiles et l'histoire de Jésus* [París: Seuil, 1963] 365-67): 1) el peligro planteado por Herodes Antipas y 2) la equivocación de la gente, que soñaba con un Mesías temporal, de este mundo. Hay que preguntarse si esta teoría no es el resultado de entretener imaginativamente diversos textos sinópticos con Jn 6. En mi opinión, Günther Bornkamm (*Jesus of Nazareth* [New York: Harper & Row, 1960] 153) rechaza atinadamente la tesis de una "primavera galilea". El intento de Franz Mussner ("Gab es eine 'galiläische 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 conclusión partiendo del simple hecho de que el ministerio de Jesús incluía la oferta de salvación y el rechazo de esa oferta; Mussner toma por histórica una parte excesiva del orden redaccional de los sinópticos.

<sup>25</sup> Este punto es subrayado en *Un juicio marginal*, 413-16.

<sup>26</sup> Es sorprendente ver a un historiador concienzudo como Michael Grant (*Jesus. An Historian's Review of the Gospels* [New York: Scribner's, 1977] 128) tomar Jn 6,6 por una fiable noticia del fracaso de la misión en Galilea. Como en otros lugares de su libro, Grant no formula bastantes preguntas críticas sobre los dichos y relatos en que se basa. En particular, armoniza acríticamente Juan con los sinópticos y señala para los acontecimientos ocurridos durante el ministerio un orden difícil de comprobar. Pese al título del capítulo 7, "Failure in Galilee" ("Fracaso en Galilea", pp. 111-33), de ninguna manera se puede estar seguro de que hubiera un particular momento del ministerio de Jesús en que se sintiera el fracaso de la misión galilea, después del cual (o por el cual) Jesús hubiera realizado un fatal intento en Jerusalén. Si se habla de "fracaso" del ministerio hay que entender la palabra desde el punto de vista del discurso de Jesús a todo Israel y de la falta de respuesta de todo Israel a su mensaje con la total adhesión deseada (de ahí, por ejemplo, la lamentación contra las ciudades de Corozaim, Betsaida y Cafarnaúm (*Mt* 11,20-24 par.)). Pero no hay pruebas de que este tipo de fracaso fuera más notable en Galilea que en Judea, ni de que el ministerio galileo "fracasara" en alguna coyuntura particular. En cuanto al "fracaso" representado por una ignominiosa muerte en cruz, ocurrió en Judea, no en Galilea.

<sup>27</sup> En Jn 6,66, la expresión inicial, ἐκ ΤΟΥΤΟΥ ("desde esto"), es ambigua: puede significar tanto "desde entonces" (sentido temporal) como "por eso", i.e., "porque Jesús había dicho" (sentido causal). Puesto que "desde entonces" se refiere al momento en que Jesús pronunció el discurso del pan de la vida, el sentido básico de la frase sigue siendo el mismo con una u otra interpretación. Raymond E. Brown (*The Gospel According to John* AB 29 Y29A; Garden City, NY; Doubleday, 1966, 1970) I, 297) sugiere la posibilidad de un sentido teológico más profundo: "por eso" podría referirse al v. 65, donde Jesús dice a los rebeldes discípulos: "Por eso [ἰδὲ τούτου] os he dicho que nadie puede venir a mí [i. e., creer en mí y así ser un verdadero discípulo] a menos que le sea concedido por el Padre".

<sup>28</sup> Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: JRamsey, NJ/Toronto: Paulist, 1979) 73-74. (En su anterior trabajo, *The Gospel According to John* 1, 300-301, Brown parecía más dispuesto a ver debajo de Jn 6,66 algún acontecimiento histórico del ministerio de Jesús.) También creen percibir una alusión a problemas de la comunidad joánica 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.

<sup>29</sup> Aunque tiende a confundir cuestiones históricas, literarias y teológicas, Ulrich Hedinger ("Jesus und die Volksmenge"; *TZ* 32 [1976] 201-6) acierta al subrayar que no hay razón para pensar que la positiva relación de Jesús con las multitudes fuera un simple episodio en el ministerio público.

<sup>30</sup> Véase lo dicho a este respecto en *Un juicio marginal*, 290-96.

<sup>31</sup> Por no dejarme ningún nombre incluyo en la lista personas que, cuando se acercaron a Jesús, probablemente no se habían adherido aún a su movimiento (v. gr., Zaqueo, el centurión de Cafarnaún) y otras que, verosíblemente, pertenecían ya a él (v. gr., la mujer que ungió la cabeza de Jesús antes de su arresto). Así pues, en la lista figuran miembros del círculo externo de seguidores y del círculo intermedio.

<sup>32</sup> Ésta es la interpretación 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 juicio marginal* 198, 268.

<sup>33</sup> Incluso en Lc 13,14, aunque el jefe de la sinagoga regaña a la "multitud" por no observar debidamente el sábado, en realidad está dirigiendo su crítica a Jesús por medio de la gente. En el contexto inmediatamente precedente es Jesús, no la multitud, quien supuestamente ha infringido los preceptos sabáticos curando a una mujer tullida.

<sup>34</sup> Sobre esto, véase 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 rabínico de la expresión con sus anteriores (y diversos) sentidos del AT; para estos últimos, véase A. H. J. Grunneweg, "am ha'areš—A Semantic Revolution": *ZAW* 59 (1983) 437-40. Quizá uno de los más antiguos casos documentados del sentido rabínico de am ha'areš es un dicho atribuido a Hillel (al menos en el actual contexto de la Misná) en *m. Abot* 2,5 (o 2,6 en algunas ediciones: "Ninguna persona ignorante [es o puede ser] piadosa" (wēlō' am ha'areš ḥāšīd). En el contexto, el am ha'areš es mencionado junto con gente falta de educación, tímida, impulsiva o demasiado metida en negocios, mientras que la condición de no ser "piadoso" ḥāšīd es mencionada junto con la de no temer el pecado y no ser capaz de aprender o enseñar [la Torá] ni de hacerse sabio. Así, en este dicho, aunque el individuo que pertenece al "pueblo de la tierra" carece de la debida disposición moral o intelectual (o quizá, 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.

<sup>35</sup> Véase, p. ej., Brown, *The Gospel According to John* 1,325; Schnackenburg, *Das johannesevangelium* II, 221-22.

<sup>36</sup> En ningún lugar de los cuatro evangelios encontramos una expresión griega como ὁ λαός [ο οἱ λαοί] τῆς γῆς ο τὸ ἔθνος [ο τὰ ἔθνη] τῆς γῆς, que traduciría exactamente el hebreo 'am [o 'ammē] hā'āreṣ. Véase a este respecto, p. ej., 2 Re 11,14, donde e! 'am hā'āreṣ de! TM es traducido como ὁ λαός τῆς γῆς en los LXX (4 Re 11,14); y Neh 10,31-32, donde el 'ammē hā'āreṣ del TM es traducido dos veces como τοῖς λαοῖς [ο οἱ λαοί] τῆς γῆς en los LXX (2 Esd 20,31-32). Aunque conviene ser precavido al pronunciarse sobre el material de Qumrán, pues todavía hay que esperar un detallado examen de todos los fragmentos por parte de los expertos, parece que los pocos textos no bíblicos de Qumrán que emplean 'am hā'āreṣ, 'am hā'āraṣō o 'ammē hā'āraṣōt no utilizan el término en el especial sentido rabínico que empezamos a encontrar en la Misná. Véase 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* (Tübingen: Mohr [Siebeck]; Louisville: Westminster/John Knox, 1991). Un dato interesante es que Josefa nunca utiliza ὁ λαός [ο οἱ λαοί] τῆς γῆς en sus obras; véase 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 Josefa usan nunca "el pueblo de la tierra", y si las pocas apariciones de la expresión en material no bíblico de Qumrán no reflejan el uso especial rabínico, es controvertible que en la investigación sobre Jesús se utilice la expresión rabínica "pueblo de la tierra" como un instrumento interpretativo para entender e! ministerio de Jesús en e! siglo I. Sobre este punto véase también Claude G. Montefiore (*The Synoptic Gospels*, 2 vols. [New York: Ktav, '1968J 1, CVII-CX, CXXXJII-CXXXIV) y los comentarios sobre tales puntos de vista por Roland Deines, *Die Pharisäer* (WUNT 101; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1997) 367-39.

## 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<sup>1</sup>. 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?

Mortunadamente, 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<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>.

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<sup>4</sup>. 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<sup>5</sup>. 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<sup>6</sup>.

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)<sup>7</sup>. Esa ausencia refleja a su vez la de la palabra hebrea *talmM* ("estudiante", "discípulo") de los libros de las Escrituras judías en hebreo y arameo, con la sola excepción de 1 Cr 25,8, donde *talmM* alude a un aprendiz de músico. Se da aquí una fascinante simetría. El AT griego carece de la palabra (μαθητής) utilizada en el siglo 1 para designar a los discípulos de Jesús, del mismo modo que las Escrituras judías escritas en hebreo y arameo carecen prácticamente de la palabra (*talmíd*) empleada al menos desde el siglo 11 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 *talmíd* 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 1 d. C.) no contienen la palabra μαθητής<sup>8</sup>.

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<sup>9</sup>. Este uso concuerda con el misticismo gnostizante de Filón, que refleja la influencia del platonismo medio y quizá de las religiones místicas 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 Josefa (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, Josefa 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 Josefa 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 Josefa 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 Josefa 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, Josefa está indicando cómo los interpreta en el ámbito del judaísmo helenístico a finales del siglo 1 d. C. En *Contra Apión*, Josefa 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 (*e. Ap.* 1.2 §14; 1.22 §176; 2.41 §295).

De especial interés para nosotros son los casos en los que Josefa 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 (*e!* *Ant.* 9.2.2 §28; 9.3.1 §33), Josefa 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 Josefa 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, Josefa podría estar relejendo 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 Josefa se encuentra el etnarca asmoneo Juan Hircano, quien, según Josefa, 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 Palión y su discípulo Samaías, ambos antiguos partidarios de Herodes el Grande. Más adelante, Josefa indica que ambos tienen seguidores constantes (*συνδιατριβουτων*, *Ant. 15.10.4* §37ü). 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 Josefa escribiendo en Roma al final del siglo 1.

Es revelador que el más próximo paralelo judío del siglo 1 que se puede encontrar del uso evangélico de *μαθητής* para los discípulos de Jesús proceda de los escritos de Josefa, 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 1 a. C. y d. C., los discípulos de Jesús en el siglo 1 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<sup>10</sup>. 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 Josefa escritas a finales del siglo 1 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 1 d. C.<sup>11</sup> 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 provenído del Bautista y su grupo de discípulos, entre los que Jesús podría haber figurado durante algún tiempo <sup>12</sup>.

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 <sup>13</sup>. 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; *ef* Jn 13,16). La segunda referencia es a los discípulos que el Bautista ha enviado a Jesús (Mt 11,2 || Lc 7,18-19) <sup>14</sup>. 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 12,9.51-53). 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) <sup>15</sup>.

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, *ef* Mc 6,32-44; 8,1-10; Jn 6,1-15; en el arresto en Getsemaní, *ef* 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, Josefa corrobora sustancialmente lo referido a este respecto por los evangelios. En su breve noticia de Jesús (*Ant.* 18.3.3 §63-64), Josefa 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 Josefa <sup>16</sup>.

Finalmente, también se puede elaborar un argumento a partir de la coherencia aunque sea algo indirecto. Marcos, Q, la tradición especial lucana, Juan y Josefa indican todos ellos que Juan el Bautista tenía discípulos (*ef* 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, *ef* Hch 19,1-7). Ahora bien, como vimos en el tomo 1111, Jesús, por el mero hecho de someterse al bautismo de Juan, se hizo discípulo suyo en este sentido limitado <sup>17</sup>. 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 11/1 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) <sup>18</sup>. 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<sup>19</sup>. Yes 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.

## 11. 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<sup>20</sup>.

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<sup>21</sup>. 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<sup>22</sup>.

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 (*ef* Mc 3,32-35; 10,29-31)"<sup>23</sup>.

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"<sup>24</sup>. Por mi parte, ya he explicado en el tomo II de *Un juicio 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<sup>25</sup>.

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" (*wē' ēlēkā 'ahǎrēkā* en el TM, και ἀκολουθησῶ ὀπίσω Cjou 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" (*wayyelek 'ahǎrē 'ēliyyāhū wayš'ārētēhū* en el TM, και ἔπορευθη ὀπίσω Ἠλίου καὶ ἐλειτουργεῖ αὐτῷ 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<sup>26</sup>. 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<sup>27</sup>. 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<sup>28</sup>.

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 y 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. <sup>Thi</sup> 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<sup>29</sup>. 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)<sup>30</sup>. 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<sup>31</sup>, 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 [ἀκιολοῦθαι 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" <sup>32</sup>.

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 habérmolas, 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 1. 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 1, los datos sobre la educación en la Palestina judía durante la época del cambio de era proceden en gran parte de material rabínico posterior<sup>33</sup>. 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)<sup>34</sup>. 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 1 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 Josefa 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 Josefa, 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 Josefa. Cuando tenía unos 16 años (ca. 53-54 d. C.), Josefa *decidió* por su cuenta (ἐβουληθη) 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, Josefa, *motu proprio*, se hizo un ferviente seguidor (ζηλωτής) de Banno y estuvo con él durante tres años. Finalmente, Josefa volvió a Jerusalén a la edad de 19 años y empezó a vivir como fariseo, o al menos así lo refiere a su *Vida*<sup>35</sup>.

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, Josefa 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, Josefa 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<sup>36</sup>.

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<sup>37</sup>. 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<sup>38</sup>. 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<sup>39</sup>. 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<sup>40</sup>. 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<sup>41</sup>. El objeto de tal tipo de educación era "capacitar al estudiante para pronunciarse libre e independientemente en cuestiones de la ley religiosa"<sup>42</sup>. En la literatura rabínica, la ordenación marca el inicio de esa nueva etapa<sup>43</sup>.

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<sup>44</sup>.

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.

## I. *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"<sup>45</sup>. 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<sup>46</sup>. 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 quiasm<sup>47</sup>: "Porque el que quiera salvar (σωσαι) 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" <sup>48</sup>.

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") <sup>49</sup>. 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) <sup>50</sup>. Difícilmente puede ser casualidad que "por mí y el evangelio" se encuentre en dos declaraciones marcanas sobre el coste del discípulo: 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 <sup>51</sup>. 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" <sup>52</sup>.

\*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 *nēpaš*, ψυχή podría traducirse alternativamente mediante el pronombre reflexivo de tercera persona: "El que quiera salvarse *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 *nēpaš* ni de su equivalente hebreo *nepes̄*. El nombre hebreo *nepes̄* 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"<sup>53</sup>. 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)<sup>54</sup> 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<sup>55</sup>. 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 (Περὶ τολήσασθαι) su vida la perderá (ἀπολέσει), pero quien la pierda (ἀπολέσει) la conservará (ζωογονήσει)". La forma mateana (10,39) reza: "El que halla (εὐρών) su vida la perderá (ἀπολέσει); y quien pierde (ἀπολέσας) su vida (por causa mía] la hallará (εὐρήσει)".

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<sup>56</sup>. 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<sup>57</sup>. 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 Qes, en suma, una hipótesis más probable que la reformulación de Mc 8,35 por Mateo y Lucas trabajando el uno independientemente del otro <sup>58</sup>.

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 <sup>59</sup>.

Por ejemplo, el marcano, "quien *quiera salvar* su vida" corresponde al lucano "quien *trate de conservar* su vida". Bajo los verbos "quiera" (el marcano  $\epsilon\acute{\epsilon}\alpha\iota\iota$ ) y "trate [de]" (el lucano  $\zeta\eta\tau\acute{\eta}\sigma\eta$ ) podrían encontrarse los verbos arameos *šēbēh* ("querer", "desear") o *bē'ā* ("buscar", "pedir"). y bajo los verbos "salvar" (el marcano  $\sigma\acute{\omega}\sigma\alpha\iota$ ) y "conservar" (el lucano  $\tau\epsilon\pi\lambda\eta\tau\acute{o}\lambda\eta\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$  y  $\zeta\omega\sigma\gamma\omicron\nu\eta\sigma\epsilon\iota$ ) podría encontrarse el verbo arameo *šēzib* ("salvar", "rescatar") o la forma hap'el del verbo *hāyā* ("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" ( $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ ); 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 *ābad* (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 ( $\sigma\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ )", mientras que en Lucas encontramos "la conservará ( $\zeta\omega\sigma\gamma\omicron\nu\eta\sigma\epsilon\iota$ )". 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, *šēzib* y la forma hap'el de *ḥāyā*, 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")<sup>60</sup>. Eso sí, es difícil saber si al menos uno de estos dos verbos griegos figuraba en la versión Q del dicho heredada por Lucas<sup>61</sup>.

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 *ellogion* 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", ó *ἄν* en griego), Mateo emplea participios atributivos usados como sustantivos: ὁ *εὕρων* ("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<sup>62</sup>. 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 Gn 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" (*εὕρισκω* en Mateo). Según Ulrich Luz, el verbo "hallar" tiene su puesto en la lista de las palabras preferidas de Mateo<sup>63</sup>; 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 " Me 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" (ἐνεκεν 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<sup>64</sup>. 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'<sup>65</sup> ləš'ezābā' napšēh*  
*yēhōbēdinnah*  
*wēman dî yēhōbēd napšēh*  
*yēš'ezēbinnah<sup>66</sup>*

El que trate de salvar su vida,  
 la perderá;  
 y el que pierda su vida,  
 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.

e) 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 juicio 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<sup>67</sup>. Las únicas palabras que comparte con las formas sinópticas son "su vida" (τῆς ψυχῆς αὐτοῦ) "la" (αὐτοῦ, 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<sup>68</sup>. 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 parro 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<sup>69</sup>. 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"<sup>70</sup>. 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 par.); 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<sup>71</sup>.

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 (*ef* Lc 14,26 || Mt 10,37)73. Una posible forma aramea de este dicho rezaría en términos similares a los siguientes:

*man dî rāhē napšēh*

*yēhōbēdinnah*

*wēman dî sānē' napšēh*

*yittērinnaḥ*

El que ama su vida

la perderá,

y el que aborrece su vida

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 de! 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 último<sup>74</sup>.

## 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)<sup>75</sup>.

a) En Mc 8,34 se lee: "Si alguien quiere seguir detrás de mí (ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν), niéguese a sí mismo y tome a cuestras (ἀράτω) su cruz, y sígame (ἀκολουθεῖτω)<sup>76</sup>".

La estructura del dicho presenta un hábil empleo de la inclusión ("emparedado" del texto entre un comienzo y un final similares) y de! quiasmo (un esquema A-B-B-A) . 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")<sup>78</sup>. 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<sup>79</sup>. 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 <sup>80</sup>.

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") <sup>81</sup>, 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 <sup>82</sup>; 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]" <sup>83</sup>.

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 <sup>84</sup>. 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 <sup>85</sup>.

Pese a los argumentos basados en el testimonio múltiple y en las metáforas característicamente escandalosas, algunos críticos presentan Mc 8,34 parro 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 (σταυροθηῖναι), esperad, y la cruz (ὁ σταυρός) vendrá" <sup>86</sup>. 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 <sup>87</sup>.

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 <sup>88</sup>. 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 (ἔρχεται 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 cuestras (ἀράτω) su cruz, y sígame (ἀκολουθεῖτω)". 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, Ysiete 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"<sup>89</sup>.

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<sup>90</sup>. 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<sup>91</sup>. Cortar por un período indeterminado los lazos de apoyo emocional y económica, 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 parro 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..."<sup>92</sup>. 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<sup>93</sup>. 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<sup>94</sup>. 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<sup>95</sup>. 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 **C**ontra 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<sup>96</sup>.

e) 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 <sup>97</sup>. 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 <sup>98</sup>.

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]" <sup>99</sup>. 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 <sup>100</sup>. 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 <sup>101</sup>.

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; *Éf* 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 redaccionallucana. 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 <sup>102</sup>.

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 (I Cor 15,7). Santiago se convertirá pronto en un destacado miembro de la Iglesia de Jerusalén (GálII,18-19), tan principal como para ser considerado uno de sus "pilares", junto con Pedro y Juan (Gál12,9). 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 Josefa en *Ant.* 20.9.1 §200 <sup>103</sup>.

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 <sup>104</sup>.

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" (ἀκολουθῶ) 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 <sup>105</sup>. 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<sup>106</sup>.

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<sup>107</sup>: 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"<sup>108</sup>.

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 <sup>109</sup>. 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 <sup>110</sup>. 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 1 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? <sup>111</sup>. ¿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 1, 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 1, 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 γονεῖς 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 a 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 <sup>112</sup>.

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 en 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 evangélicos, sobre todo cuando son considerados en conjunto, parecen presentar a las seguidoras de Jesús desempeñando un papel similar al de los discípulos 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 Jesús] cuando estaba en Galilea, y muchas otras que habían subido con él a Jerusalén [para la fiesta de la Pascua]" (15,40-41) <sup>114</sup>. Mateo (27,55-56) repite la descripción marcana con unos cuantos cambios redaccionales. Lucas (23,49) diverge en mayor medida, dado que su referencia genérica al grupo de mujeres no contiene nombres (*ef* la referencia también global cuando Jesús 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 marciano, donde al menos algunas de ellas, señaladamente María 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 aparición en el evangelio de Marcos, sin ninguna preparación real en el relato precedente (véase, en cambio, Lc 8,1-3) <sup>115</sup>.

2) La presencia de las mujeres en la crucifixión de Jesús cuenta con el respaldo del testimonio múltiple de fuentes. Independientemente de la lista sinóptica, Juan menciona también mujeres que están junto a la cruz, aunque, por referir cómo Jesús confía su madre al discípulo amado, las enumera antes de narrar la muerte de Jesús <sup>116</sup>. Esa enumeración difiere en parte de la ofrecida por los sinópticos: "Junto a la cruz de Jesús estaban su madre, la hermana de su madre, María 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 <sup>117</sup>. 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]" <sup>118</sup>.

Como vimos en el tomo II de *Un juicio 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 <sup>119</sup>. 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.) <sup>120</sup>. 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) <sup>121</sup>. 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 apolGgéticos 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 <sup>122</sup>. 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 <sup>123</sup>. 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 <sup>124</sup>. 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, διηκόνουσι) a Jesús y los Doce "con" (ἐκ) su dinero y bienes <sup>125</sup>. 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 <sup>126</sup>. 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 inusual -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]" <sup>127</sup>. 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

tlene 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 <sup>128</sup>.

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 <sup>129</sup>.

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: *talmfdy talmîdîm* en hebreo; *talmîdâ'* y *talmtdayyd'*(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 μαθητῆς ("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 precedentes de tal tradición tampoco utilizaron esa palabra.

Probablemente no por casualidad Lucas, el evangelista que más atención presta a las mujeres <sup>130</sup>, 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<sup>131</sup>. 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<sup>132</sup>.

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 <sup>133</sup>.

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) <sup>134</sup> para escuchar su palabra, es elogiada porque ha elegido la única "porción" <sup>135</sup> 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 (*ef* Lc 2,19.51; 11,27-28).

En Jn 11,27 es Marta, no Simón Pedro (*ef* 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; *ef* 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<sup>136</sup>- 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 juicio marginal* vimos con detenimiento que, a ojos de sus seguidores, Jesús era no sólo un profeta, sino también un taumaturgo<sup>137</sup>. 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<sup>138</sup>.

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 sí 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 <sup>139</sup>. 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

<sup>1</sup> Para una orientación inicial y más biografía sobre la palabra y el concepto "discípulo", cf. Theobald Süss, "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 *IDE* 1, 845; Nils A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963) 158-74; Kittel, "Akolouthēō, etc.", 210-16; Karl Heinrich Rengstorff, "Didaskō, Didaskalos, etc.", en *TDNT* 2 (1964) 135-65; íd., "Manthanō, etc.", en *TDNT* 4 (1967) 390-461; Hans Dieter Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (BHT 37; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1967) 13-43; Ferdinand Hahn, "Die Nachfolge Jesu in vorësterlicher Zeit", en Paul Rieger (ed.), *Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament* (Gëittingen: Vandenkoeck & Ruprecht, 1967) 7-36; Manin Hengel, *Nachfolge und Charisma* (BZNW 34; Berlín: De Gruyter, 1968) = *The Charismatic Leader and His Followers* (New York: Crossroad, 1981); Eduard Lohse, "Rabbi, rabbouni"; en *TDNT* 6 (1968) 961-65; Roben P. Meyer, *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968); Heinz Schürmann, "Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (und als Urbild des kirchlichen Ratestandes)", en *Ursprung und Gestalt* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Düsseldorf: Patmos, 1970) 45-60; Ulrich Luz, "Discipleship", en *IDESup* (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; Tübingen: 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, *Jésus et le disciple* (EBib n.s. 8; París: Gabalda, 1987); Michael J. Wilkins, *The Concept o/Disciple in Matthew's Gospel as Reflected in the Use o/the Term Μαθητῆς* (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 o/Jesus*, 118-43; Joachim Gnika, *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 Matthew* (SNTSMS 80; Cambridge: Cambridge University, 1994); Whitney Taylor Shiner, *Follow Me! Disciples in Markan Rhetoric* (SBLDS 145; Adanta: Scholars, 1995); Christoph Heil, "Was ist 'Nachfolge Jesu'?" : *BK54* (1999) 80-84. Hay que señalar que los artículos de Kittel y Rengstorf en el *TDNT*, aunque útiles en cuanto a datos puramente filológicos, están gobernados por una interpretación teológica hostil a posteriores tendencias rabínicas y cristianas. *The Concept o/Disciple*, de Wilkins, es una guía mejor para el material veterotestamentario, judío y grecorromano.

2 Proporcionalmente al número total de palabras de cada libro, μαθητής se encuentra, por orden de frecuencia descendente, en Juan, Marcos, Mateo, Lucas y Hechos. Estas estadísticas proceden de mis propios cálculos, de los que resulta un total de 261 apariciones de μαθητής en el NT. Sin embargo, en algunos libros de consulta las cifras varían ligeramente. Robert Morgenthaler, por ejemplo, cuenta 262 casos, porque identifica 73 de ellos en Mateo; véase su *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zurich/Frankfurt: Gotthelf, 1958) 118. La razón de que difieran las cuentas es que Mateo en particular tiene algunas variantes crítico-textuales en los pasajes donde aparece μαθητής: p. ej., 8,21.25; 20,17; 26,20. Con todo, tales diferencias menores no alteran la impresión general creada por el gran número de apariciones de μαθητής en los evangelios. A estas estadísticas se podría añadir 1) el único caso de συμμαθηταῖς ("condiscípulos") registrado en el NT, concretamente en Jn 11,16 (referencia a la acción de dirigirse Tomás el Mellizo a otros discípulos como él), y 2) el solo caso neotestamentario de μαθήτρια, "discípula", utilizado en Hch 9,36 para designar a una cristiana llamada Tabita.

3 Sobre discípulos de los fariseos, *ef* 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*); Le 11,1 (también, por implicación, Hch 19,1); Jn 3,25; sobre discípulos de Moisés, *ef* Jn 9,28 (el único caso en el NT). En Hch 9,25 tenemos la aparición de "sus discípulos" con referencia a los discípulos de Pablo; sobre el problema crítico-textual véase Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HTKNT 5; Freiburg/Basel/Wien: Herder 1980, 1982) II, 32, 37.

4 Véase sobre este punto I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1971) 193. Este peculiar uso lucano en Hechos podría explicarse, al menos en parte, alegando que Lucas lo adoptó de alguna de las fuentes utilizadas por él en Hechos; es la posición que, entre otros, mantiene Rengstorf, "*Manthanō*, 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; véase, por ejemplo, Jacques Dupont, *The Sources o/the Acts*

(New York: Herder and Herder, 1964) 166; Schneider, *Die Apostelgeschichte* 1, 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, véase 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.

<sup>5</sup> La única excepción la contiene el discurso de Pedro en la "Asamblea de Jerusalén", en Hch 15,10. La mayor parte de los críticos coincidirían en que el discurso de Pedro, al menos en su precisa formulación, es una creación redaccional de Lucas; véase, por ejemplo, Martin Dibelius, "Das Apostelkonzil", en *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968) 85-86; Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (MeyerK 3; Göttingen: 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 "discípulos" y proclame la misma doctrina de salvación por la gracia, y no por la ley, que Pablo expone en Hch 13,38-39. Como explica Schneider (*Die Apostelgeschichte* N, 181), la perspectiva de la ley expresada en Hch 15,10 no corresponde al judaísmo del siglo I ni a Pablo, sino que refleja el punto de vista de un cristiano para quien la separación del judaísmo es ya historia pasada.

<sup>6</sup> Aquí me refiero a los libros cristianos no canónicos integrados en la categoría llamada "Padres apostólicos", que abarcan desde la última parte del siglo I hasta la primera -o mediados- del siglo II. Llama mucho la atención la completa ausencia del nombre μαθητής en muchos de los Padres apostólicos: 1 *Clemente* (ca. 96 d. C.), 2 *Clemente* (ca. 150), la *Carta de Bernabé* (ca. 130-138), la *Carta de Policarpo a los Filipenses* (ca. 110-130, dependiendo de la opinión que se tenga sobre la naturaleza unitaria o mixta de la carta), el *Pastor de Hermas* (ca. 140-150) y la *Didajé* (ca. 100-150). En el resto de los Padres apostólicos (Ignacio de Antioquía, Papiás, el *Martirio de Policarpo*) hay sólo doce casos auténticos; para una lista de las apariciones de μαθητής, cf Edgar J. Goodspeed, *Index Patristicus* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993, 1ª ed. 1907) 135. El Padre apostólico que utiliza μαθητής más 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 situación de inminente martirio. Para Ignacio, el verdadero discípulo es el mártir; mientras escribe sus cartas, Ignacio se encuentra tan sólo en el camino hacia el discipulado (*IgnEfl*, 2; *IgnRom* 4,2; 5,3; *IgnTral*; *IgnMagn* 9,1 y, probablemente, *IgnPol* 17,1). Una vez más, hablando de muerte y resurrección, se refiere a los profetas veterotestamentarios como discípulos espirituales de Jesucristo (*IgnMagn* 9,2). En dos casos emplea μαθητής en un sentido aproximado al de los Hechos de los Apóstoles (i. e., la generalidad de los cristianos en la Iglesia: así en *IgnPol* 2, 1 e *IgnMagn* 10,1). Curiosamente, Ignacio no usa nunca μαθητής para discípulos de Jesús durante el ministerio público. Sólo cuando llegamos a Papiás de Hierápolis, con su *Interpretación 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 Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan y Mateo (*Historia eclesiástica*, 3.39 §4). Los fragmentos muestran que Papiás conocía Marcos y Mateo; por eso su uso de μαθηταί para los discípulos de Jesús refleja probablemente su conocimiento y utilización de esos dos evangelios. El *Martirio de Policarpo* (escrito hacia el año 156) refleja en 17,3 el uso ignaciano de referirse a los mártires como μαθηταί; *MartPol* 17,3 contiene también el único caso en los Padres apostóli-

cos de "condiscípulo" (συμμαθηταῖς). (Los otros dos casos de μαθητής 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 apostólicos, probablemente data de la última parte del siglo II o de la primera del III. Y en realidad habría que incluirla entre los Apologístas; en ella aparece cuatro veces la palabra μαθητής (una aplicada al autor, una a los que se hacen cristianos y dos a los discípulos directos de Jesús). En suma, la mayor parte de los Padres apostólicos no emplean nunca μαθητής. Ignacio, a quien corresponden la gran mayoría de los casos, suele usar dicha palabra para referirse a mártires, raramente en alusión a los cristianos contemporáneos en general y nunca en relación con los discípulos directos de Jesús. Todo esto viene a reforzar mi opinión de que "discípulo" no era un nombre que en la Iglesia primitiva utilizasen ampliamente los cristianos para referirse a sí mismos y que luego fuese aplicado retrospectivamente a quienes de modo directo siguieron a Jesús y recibieron sus enseñanzas.

<sup>7</sup> Los tres pasajes del código Alexandrinus de los LXX donde aparece μαθητής (Jr 13,21; 20,11; 26,9 [= TM 46,9]) son casos evidentes de mala traducción, error de copista o, posiblemente, hasta de influencia cristiana; *cf* Rengdorst, "Manthano, etc.", 426.

<sup>8</sup> Wilkins, *The Concept of Disciple*, 97.

<sup>9</sup> Para mi estudio de μαθητής en Filón y Josefa 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 μαθητής en Filón: a veces se refiere en general a alguien que aprende (v. gr., un niño de sus padres en *Leyes especiales* 2.39227). En un contexto escolar corriente, la palabra en cuestión designa a quien recibe enseñanza impartida por maestros (*Leyes especiales* 4.26 §140). Al formular una jerarquía de los receptores de saberes, Filón llama "discípulo" 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 sabiduría (*Cuanto peores los ataques, mejor* 19 §63-66). La categoría más elevada de discípulo 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).

<sup>10</sup> La obra clásica a este respecto es Martin Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress, 1974); véase también 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 helenización de la Palestina Judía durante la época del cambio de era, véase Ben Witherington III, *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 1994) 118-23; con mucho más énfasis previene sobre la misma cuestión Louis H. Feldman, "Hengels Judaism and Hellenism in Retrospect": *JEL* 96 (1977) 371-82; íd., *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton: Princeton University, 1993) esp. 3-44.

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

1925, la ed. hebrea 1922, 28-30] propone los nombres de Mateo, Lucas, Andrés, Juan y Tadeo.) En realidad, este texto talmúdico comprende dos pasajes distintos: uno se limita a nombrar a los cinco discípulos, y *el* otro narra en clave de humor cómo recibieron sentencia de muerte uno tras otro. En su *Jesus of Nazareth* (pp. 28-30), Klausner ofrece buenas razones para dudar de la exactitud histórica de ambos pasajes ("baraitas"). El texto de *Sanhedrin* parece ser *el* resultado de una desvirtuación de información neotestamentaria y de su mezcla con un relato macabro que juega con los nombres de los cinco discípulos según van recibiendo sentencia de muerte. Lo más probable es que se trate de una respuesta polémica a ciertas tradiciones cristianas. Aunque, en consecuencia, *el* Talmud no nos proporciona otra fuente independiente para *el* argumento del testimonio múltiple, *el* texto de los pasajes de *b. San.* 43a confirma al menos la suposición de que *el* natural equivalente hebreo del griego μαθηταί (al menos en su aplicación a los discípulos de Jesús) era *talmidim*, puesto que se trata de la palabra empleada en *el* texto talmúdico. La idea de T. W. Manson (*The Teaching of Jesus* [Cambridge: Cambridge University, 1935] 237-40) de que μαθητής no representa en los evangelios la palabra aramea *talmida* ("discípulo", "alumno"), sino la también aramea *šwilyā* ("aprendiz"), no goza de aceptación general entre los estudiosos. Tal idea se basa en 1) una endeble teoría sobre mala traducción de palabras arameas al griego y en 2) la suposición de que Jesús eligió conscientemente una palabra que contrastaba con la utilizada por las escuelas rabínicas, i. e., *talmidim*. El problema es que Manson parte de una suposición probablemente errónea: que en tiempos de Jesús había establecido un sistema de escuelas rabínicas, en las que *talmid* servía de término técnico para designar en singular a sus alumnos. Sobre todo esto, *ef* Wilkins, *The Concept of Disciple*, 94-95.

<sup>12</sup> "Discípulos", con referencia a los del Bautista, cuenta con testimonio múltiple de fuentes: Marcos (2,18 parro [bis]), L (Lc 11,1; también, por implicación, Hch 19,1-4) Y Juan (3,25). La única duda surge de la posibilidad de que modos de pensamiento y vocabulario cristianos hayan influido en la presentación de los seguidores del Bautista en los evangelios. Tengamos en cuenta que Josefa, al describir a los seguidores de Juan, nunca utiliza *el* vocabulario de μαθητής (*Ant.* 18.5.2. §116-19).

<sup>13</sup> Este punto será tratado con detenimiento en la sección 11, "Características del discípulo de Jesús". Aceptémoslo de momento como un lugar común de la investigación sobre *el* NT.

<sup>14</sup> John Kloppenborg sugiere que "discípulo" podría haber estado presente en algunos otros pasajes de Q que se han conservado en Mateo o en Lucas pero no en ambos; véase su *Q Parallels* (Foundations and Facets; Sonoma, CA: Polebridge, 1988) 224. Prefiero citar sólo los dos casos que corresponden claramente a material de Q. Como un aparte, me permito señalar el peligro de afirmar o negar la existencia histórica de un grupo durante *el* ministerio público de Jesús tan sólo sobre la base de un testimonio abundante o escaso en Q. Conviene recordar esto a la hora de considerar la existencia histórica de los Doce.

<sup>15</sup> Para tratar la cuestión de Mt 10,42 debemos volver a Mc 9,41, donde se lee: "Pues quien os dé a beber un vaso de agua en nombre [ἐν ὀνόματι] de que sois de Cristo [ὅτι Χριστοῦ ἐστε, i.e., a título de ser vosotros de Cristo], en verdad os digo que ciertamente no perderá 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 formulación marcana no se remonta al *Jesús* histórico, prescindiendo de lo que se piense sobre la sustancia del dicho. Acerca de esto, *ef* Rudolph Pesch, *Das Marcusevangelium*, 2 vols. (HTKNT 2; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1976, 1977) II, 111-12; Moma 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" (μαθητῆς 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* marciano 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 minidiscorso 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-Aets* (SBLDS 39; Missoula, MT: Scholars, 1977). En vista de todo esto, Joseph A. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* [AB 28 Y28A; Garden City, NY: Doubleday, 1981, 1985] II, 1061) considera 14,33 como redaccional.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> *Unjudío marginal IIIf1, 159-175.*

<sup>18</sup> *ibid. IIIf1, 160-174.*

<sup>19</sup> Una buena parte del tomo III1 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 III1185-1192*. 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 ἀνθρώπων τῶν ἡδουῆ ταληθῆ δεχομένων, "maestro de gente que recibe con gusto la verdad"); 3) el verbo "enseñar" (ἐδιδάκει) es utilizado para describir la actividad de Jesús en Marcos, M, L, Juan y, posiblemente, Q. Como cabía esperar, el nombre "enseñanza" (διδασχῆ) 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 Jesús fuese maestro, sino que combinase la función de maestro con otras no asociadas comúnmente a un maestro judío palestino del primer tercio del siglo I d. C.: profeta escatológico y taumaturgo. Para estudios de Jesús como maestro, véase Riesner, *Jesus als Lehrer*; Vernon K. Robbins, *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation 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 declaración de Rengstorf ("Manthanō, etc.", 453) de que "el recuerdo de Jesús como maestro parece haber sido muy secundario". Aquí Rengstorf se deja llevar por su programa teológico para negar todo "principio de tradición" en la actividad de Jesús y la primera generación cristiana. Rengstorf ve el principio de tradición como ajeno a Jesús porque es "griego o rabínico" y, por tanto, como algo que debe ser evaluado negativamente.

<sup>20</sup> E. Alan Culpepper, *The Johannine School* (SBLDS 26; Missoula, MT: Scholars, 1975). Su posición contrasta claramente con la de Rengstorf ("Manthanō, etc.", 454), cuyo programa teológico le induce a negar que se puede considerar a Jesús como cabeza de una escuela. En la medida en que Rengstorf piensa en estructuras y métodos de enseñanza reflejados en literatura rabínica posterior, está en lo cierto; pero amplía más su negación al afirmar rotundamente: "Jesús no es cabeza de una escuela en ninguna parte; es el Señor vivo de su pueblo". No estamos aquí ante una simple descripción histórica y comparación; esto es confesión teológica y apologetica.

<sup>21</sup> Culpepper (*The Johannine School*, 258-59) trata de distinguir nueve características de las diferentes escuelas a las que pasa revista: 1) énfasis en la amistad y la camaradería entre los discípulos; 2) origen en un fundador venerado como un hombre ejemplarmente sabio; 3) enseñanzas y tradiciones del fundador apreciadas por los discípulos; 4) pertenencia a la escuela, cuyos miembros son tales por su condición de discípulos del fundador; 5) actividades comunes, como enseñar, aprender, estudiar y escribir; 6) comidas en común; 7) normas y prácticas relativas a la admisión, permanencia y promoción en la escuela; 8) mantenimiento de algún grado de distancia respecto a la sociedad; 9) medios que aseguren la continuidad de la escuela. Huelga decir que no todas estas características se encuentran con igual intensidad o claridad en todas las escuelas. El caso de la "escuela" de Filón es especialmente discutible. Pero, aun sin que insistamos en una precisa lista de características, el fenómeno de la "escuela" en el mundo grecorromano es bastante manifiesto, y los discípulos de Jesús deben ser incluidos en ese fenómeno, entendido en un sentido amplio. Así como "escuela" tiene un significado elástico y variable, lo mismo debe decirse de "discípulo". Wilkings (*The Concept of Disciple*, 11-32) afirma que en el griego clásico pueden distinguirse los siguientes significados de μαθητής: 1) primer uso general: "persona que aprende", "estudiante activo de la materia [de que se trate]"; 2) uso técnico, con un sentido de dependencia directa de una autoridad superior: a) uso técnico no específico: "adepto", persona que adopta el medio de vida de un ámbito cultural; b) sentido técnico especializado: "alumno institucional". Si bien todos estos sentidos se conservaron en el mundo helenístico, había una tendencia a emplear μαθητής sobre todo en la acepción de seguidor de un filósofo, un gran pensador del pasado o una figura religiosa (*ibid.*, 32-42). Se puede ver que, para los primeros cristianos de lengua griega, μαθητής correspondería perfectamente al adepto devoto del gran maestro, Jesús.

<sup>22</sup> Entre las obras que han fomentado la comparación entre Jesús y filósofos cínicos, cabe citar F. Gerarld Downing, *Jesus and the Threat of Freedom* (London: SCM, 1987); *íd.*, *Christ and the Cynics: Jesus and the Other Radical Preachers in First Century*

*Tradition* (Sheffield: JSOT, 1988); íd., *Cynics and Christian Origins* (Edinburgh: Clark, 1992); véase también Ronald F. Hock, "Cynics", en *Anchor Bible Dictionary* 1, 1121-16. Diversos especialistas han utilizado tradiciones cínicas para interpretar al Jesús histórico, con diferentes resultados; véase, 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 crítica 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; íd., *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downs 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 Jesús como un cínic o ejemplifica un fenómeno corriente en la investigación sobre Jesús: hacer mucho de casi nada. Como ha quedado expuesto con detenimiento en los tomos I y II de *Un juicio marginal*, Jesús era ante todo un profeta escatológico judío al modo de un Elías taumaturgo. En esa descripción hay muy poco o nada que permita relacionarlo con la tradición filosófica cínic a. Ciertamente, como subrayan Witherington y Eddy en *Jesus the Sage* y "Jesus as Diogenes", respectivamente, Jesús también representaba la tradición sapiencial de Israel; pero es esa tradición sapiencial, no el movimiento filosófico conocido como escuela cínic a, lo que constituye el contexto primario para interpretar la enseñanza sapiencial de Jesús. Esto no significa que no se pueda establecer algún que otro paralelo entre Jesús y los cínicos, como acertadamente advierten Downing, Crossan y otros: por ejemplo, el no hacer caso de ciertas convenciones sociales, el estilo de vida itinerante, la invitación 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 Jesús: la venida inminente del reino de Dios a su pueblo, Israel; un reino ya presente a través de los milagros y enseñanzas de Jesús. A diferencia de sus discípulos enviados en misión a los pueblos y aldeas judíos de Galilea, los cínicos no formaban ningún grupo social, no contaban con ninguna comunidad que les sirviese de base y operaban principalmente en las ciudades del mundo grecorromano. No está claro, además, si se puede hablar de presencia de la escuela cínic a en Palestina o en las regiones circundantes en el siglo! d. C. Dicha escuela debió 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 revitalización hasta mediados del siglo I, después de la muerte de Jesús. Así pues, resulta bastante discutible la idea de que los cínicos estuvieron activos en la sociedad campesina galilea del siglo! en la que se desarrolló Jesús. Conviene considerar, además, que si bien las grandes ciudades de Palestina, junto con sus minorías gobernantes y sus partidarios, estaban helenizadas en diversos grados, sigue siendo objeto de debate hasta qué punto se infiltró esa helenización entre los habitantes de las zonas rurales, especialmente en el caso de los campesinos judíos fieles a sus tradiciones religiosas. En suma, el retrato cínic o de Jesús, especialmente el esbozado por Crossan y Mack, tiene los defectos de no dar la importancia debida a su condición de judío, a su escatología profética ni a la específica situación socioreligiosa en los pueblos y aldeas de la Galilea de comienzos del siglo! d. C.

<sup>23</sup> Cohen, *Prom the Maccabees to the Mishnah*, 122.

<sup>24</sup> *Ibid* Esta visión equilibrada es preferible a la afirmación apologética de Rengstorff ("Manthano", etc.): 455) de que, a pesar del "parentesco formal",... no hay en el fondo... una relación entre el *talmid* del judaísmo rabínico posterior y el μαθητής de Jesús.

<sup>25</sup> 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 más antecedentes al fenómeno del discipulado que el admitido por Rengstorf en su artículo del *TDNT* sobre *μαθητῶν* y *μαθητής*, donde habla de "la ausencia... de una relación maestro-discípulo en el AT" (p. 427). Como explica Wilkings (*The Concept o/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, *talmid* se encuentra sólo una vez (1 Cr 25,8), aplicado a un aprendiz de músico. El adjetivo y sustantivo verbal *limmud* ("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 atto Kaiser, *isaiah* 1-12 [01'L; Philadelphia: Westminster, 1972] 120). Cuando el Deutero-Isaías aplica la terminología de *limmuda* 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 dan, 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 Jesús; 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.

<sup>26</sup> En el desarrollo de relatos sobre Elías y Eliseo hacia la época de Jesús se refuerza la idea de una relación maestro-discípulo. En sus *Antigüedades judaicas*, Josefa reformula un relato del libro segundo de Reyes donde son mencionados unos ancianos que están sentados ante Eliseo (2 Re 6,32); pero Josefa dice que Eliseo envió "uno de sus discípulos" (ἓνα τῶν αὐτοῦ μαθητῶν 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. Soto* 4,7, "Eliseo es llamado *talmid* de Elías, quien por su parte es *tetmid* de Moisés". En tanto que, según Wilkings (*The Concept o/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 Elías, convirtiéndolo de "padre mío" en "maestro mío". Rengstorf ("*Manthanō*, etc.", 434) nota también que el arameo del targum traduce la expresión hebrea *bēnê-hannēbî'im* ("los hijos de los profetas") en 2 Re 2,15 (y en otros lugares) como *talmide nēbîyyā'* ("los discípulos del profeta").

<sup>27</sup> 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 más amigable del dicho de que se trate, ni qué formulación es la más primitiva. En este punto trato solamente de decidir, mediante el empleo de los distintos criterios (sobre todo el de testimonio múltiple), que un particular rasgo, idea o aspecto propio del discípulo de Jesús no es una simple invención de la Iglesia primitiva, sino que verdaderamente se remonta al ministerio del Jesús histórico.

<sup>28</sup> Conviene notar que el rico que, lleno de entusiasmo, se dirige a Jesús en Mc 10,17-22 no pide seguirlo como discípulo, sino que le pregunta: "¿Qué debo hacer para heredar la vida eterna?". Obviamente, como revela la triste conclusión, 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 Jesús (v. 21). Cuando Jesús le invita a hacer ese sacrificio para ser discípulo, el rico se aleja apenado. A estos tres ejemplos, alguien podría añadir la "llamada implícita" que Jesús dirige al ciego Bartimeo mediante la acción de curarlo en su viaje a Jerusalén para la Pascua (Mc 10,46-52). Como han señalado muchos críticos, Marcos configura de tal modo la narración que mezcla la forma de relato milagro con la de relato de vocación (i. e., llamada); véase *Un judío marginal* III/2, 845. En cierto sentido, el relato llega a su culminación no cuando Bartimeo recobra la vista, sino con las últimas palabras del relato: "Y [Bartimeo] lo seguía [ἠκολούθει] por el camino [i. e., el camino hacia Jerusalén y hacia la cruz]". Sin embargo, hay que distinguir el relato sobre Bartimeo de los relatos donde se narra cómo llamó Jesús a los cuatro discípulos, a Leví y al hombre rico. Estos tres relatos son "relatos de vocación" en su misma esencia; hasta tal punto que no podrían ser narrados sin el elemento central de Jesús llamando a esas personas a seguirlo. En cambio, el elemento de "relato de vocación" en el episodio de Bartimeo no está explícito, sino sólo sugerido, y puede tener su origen más en la actividad redaccional de Marcos que en el relato de milagro llegado a él a través de la tradición.

<sup>29</sup> Como se ha indicado antes, el relato de Mt 8,21-22 refleja -realizada- la petición que Elías dirige a Eliseo en 1 Re 19,19-21. Allí, Eliseo recibe permiso para ir a despedirse de sus padres (aunque las palabras de Elías al final de 19,20 -a menudo interpretadas como un permiso indirecto- resultan oscuras en hebreo); Jesús no consiente tal demora en atención a la piedad filial. No hay prueba de que la frase "que los muertos emierren a sus muertos" fuera un proverbio conocido en el mundo mediterráneo antiguo; mucho más posible es que se trate de un aforismo subversivo de Jesús. Para un estudio de Mt 8,21-22 par. desde la perspectiva de la historia de las religiones, véase Hengel, *The Charismatic Leader*, 3-15; también Sanders, *Jesus and Judaism*, 252-55. Atinadamente, Hengel (p. 7) rechaza diversos intentos de atenuar esas palabras de Jesús realizados por quienes sostienen que se trata o bien de una mala traducción del arameo, o bien una interpretación desafortunada de la terminología griega. Tanto Hengel como Sanders abogan desde el criterio de continuidad por la autenticidad del *logion*. Una de las obligaciones más sagradas reconocidas en todo el mundo mediterráneo antiguo era que los familiares de una persona fallecida o los más estrechamente vinculados a ella tenían de darle debida sepultura; *ej*, los ejemplos de *ḥayot* ofrecidos en Richard E. De-Maris, "Corinthian Religion and Baptism for the Dead (1 Corinthians 15,29): Insights from Archaeology and Anthropology": *JEL* 114 (1995) 661-82. Ensalzado por la piedad judía, el cumplimiento de ese precepto era una de las más importantes expresiones prácticas de obediencia al cuarto mandamiento del Decálogo: ("Honrarás a tu padre y a tu madre"). No parece que la práctica cristiana primitiva prescindiese de esta obligación de dar adecuada sepultura, ni siquiera cuando el fallecido no era un familiar (véase, por ejemplo, Hch 5,6.9-10; 8,2).

<sup>30</sup> Varios autores sugieren que este *logion* lucano pudo haber figurado en Q junto con los otros dos dichos presemes en Mt 8,19-20 + 21-22 par.; así, 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 redacción lucana. Una lista de aurores favorables o contrarios a esas opiniones se encuentra en Kloppenborg, *QParalels*, 604.

<sup>31</sup> Para argumentos a favor de esta idea, cf *Un juicio marginalIII*, 250, n. 68.

<sup>32</sup> Los comentaristas siguen debatiendo sobre cuál es el grupo aludido al final de Mc 2,15, en las dos oraciones de la frase "pues eran muchos y lo seguían". Hay tres posibilidades: 1) Se alude a los recaudadores de impuestos y pecadores mencionados antes en 2,15; así Gundry, *Mark*, 125, 128. Pero a) las oraciones en cuestión tendrían que saltar a pídola sobre el nombre más próximo, "apósroles", para referirse a dos nombres situados a considerable distancia, y b) la declaración "pues eran muchos" sería absolutamente redundante después de la expresión "muchos recaudadores de impuestos y pecadores". 2) La oración "pues eran muchos" alude a los discípulos, pero καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ ("y lo seguían") conecta realmente con el comienzo de! v. 16 y tiene como sujeto "los escribas de los fariseos"; así Roben A. Guelich, *Mark 1-8:26* (Word Biblical Commentary 34A; Dallas: Word, 1989) 97-98, 102. Es cierto que Marcos puede utilizar ἀκολουθέω en sentido figurado, no activo, pero en ningún otro lugar de su evangelio presenta a los enemigos religiosos de Jesús "siguiéndolo". Choca con la lógica el empleo de ἀκολουθέω para aludir a los enemigos de Jesús 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 explicación más sencilla es que ambas oraciones se refieren a la expresión inmediatamente precedente "sus discípulos" (τοῖς μαθηταῖς αJTD). Véase sobre esto Bruce Metzger, *A textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: German Bible Society, 21994) 67.

<sup>33</sup> *Un juicio marginalI*, 282-90.

<sup>34</sup> Interpretación obtenida de! texto hebreo de! manuscrito B, "en la casa de mi enseñanza" (*bēbēt midrašš*), que (dadas las exigencias de una forma constructa en hebreo) en realidad significa "mi casa de enseñanza". Sin embargo, ni la traducción griega ni la siríaca tienen el pronombre posesivo. Por eso Patrick W. Skehan y Alexander A. di Leila (*The Wisdom of Ben Sira* [AB 39; New York: Doubleday, 1987] 573, 575, 578) prefieren la traducción "en la casa de enseñanza", y muy bien pueden tener razón.

<sup>35</sup> Cabe preguntarse si la afirmación de Josefa de que se adhirió tan joven al movimiento fariseo no estará coloreada por el recuerdo.

<sup>36</sup> Resulta curioso y sorprendente que Josefa incluya a los esenios entre esos grupos. No tiene sentido que ellos lo buscasen para llamarlo perentoriamente al seguimiento. Algo que sería aún más absurdo en el caso de la comunidad de Qumrán, aislada como estaba en el ángulo noroeste de! mar Muerto. Que se sepa, los qumranitas no enviaban a nadie a recotrer Palestina en busca de nuevos miembros. Como más de una comunidad "monástica", probablemente esperaban a que las personas interesadas -los verdaderamente atrepentidos- acudieran a ellos. Quizá el movimiento esenio, mayor y extendido por Israel, era la principal fuente de nuevas "vocaciones" para Qumrán. Sin duda, habida cuenta de! carácter ferozmente sectario de esa comunidad, con su concepción dualista de! mundo y sus previsiones apocalípticas, cuando una persona ingresaba en la comunidad contraía la grave obligación de permanecer en ella. En roda esto me mantengo en la idea de que Qumrán estaba conectaba de un modo u otro con el movimiento esenio (véase, por ejemplo, *Un juicio marginalI*, 112-14, 345-50; N, 54-56); la identificación de Qumrán con los saduceos presenta muchos problemas, como demuestra Fitzmyer (véase el artículo 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 Yermes / Marrin 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 Sed", 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. Baumgarren, "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?: *HeyJ36* (1995) 467-76.

Véase, por ejemplo, el análisis realizado por Jacob Neusner (*Introduction to Rabbinic Literature* [Anchor Bible Reference Library; New York: Doubleday, 1994] 600-608) sobre los relatos de *Los Padres según rabí Natán* (*Abot R. Nat.* 6,4-6) de cómo rabí Aqiba y rabí Eliezer decidieron emprender el estudio de la Torá bajo la dirección de famosos maestros. Neusner (p. 591) data provisionalmente *Los Padres según rabí Natán* hacia 500 d. C). La complicada historia de la redacción de este tratado "extracanónico" puede extenderse desde siglo III hasta el VII o VIII; véase 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).

<sup>38</sup> Huelga decir que los rabinos, como la mayor parte de los maestros, querían tener un numeroso grupo de estudiantes a su alrededor; véase, por ejemplo, la orden recogida en *Abot* 1,1: "Suscitad muchos discípulos" (*ha'āmidû talmidim harbeh*). Pero esto deja en gran parte la iniciativa del comienzo del estudio al individuo interesado en estudiar. Según *m. Abot* 1,4, José ben Joezer exhorra a otros: "Que tu casa sea lugar habitual de encuentro [*bētēkā bêt wa'ad*] de los sabios, empólvate con el polvo de sus pies y bebe con sed sus palabras". Según *m. Abot* 1,6, Josué ben Perajia aconsejaba: "Búscate un maestro [*rab*] y lógrate un compañero [*hābēr*, i. e., un condiscípulo]". Sobre el empleo de *rab* para un maestro religioso sin que necesariamente implique un sistema de calificaciones establecido, como encontramos en los rabinos posteriores, se. Benedic T. Viviano, *Study as Worship. Aboth and the New Testament* (SJLA 26; Leiden: Brill, 1978) 12-13. Sin duda, la situación era aún más inestable en tiempos de Jesús. En los relatos evangélicos se aplica a Jesús (por ejemplo, Mc 9,5; Mt 26,49; Jn 1,38.49; 3,2) ya Juan el Bautista Un 3,26) el tratamiento de "rabí", aunque no hay un verdadero indicio de que alguno de los dos hubiese seguido estudios "superiores" de la Torá bajo la dirección de un maestro renombrado. Puesto que no es posible encontrar un claro paralelo en la tradición rabínica para la iniciativa practicada por Jesús, algunos autores dirigen su atención al tema de la llamada de seguidores por figuras de la filosofía o la religión en la tradición grecorromana. Si bien los paralelos no son perfectos, no hay necesidad de rechazarlos de una manera polémica, como hace Rengstorf ("Manthanō, etc.", 445).

<sup>39</sup> Véase, p. ej., *Sipre* 305 sobre Dt 31,14: "Rabán Johanán ben Zakkai iba a 10 mos de un asno, y sus discípulos caminaban detrás de él [i. e., siguiéndolo]". La misma declaración se encuentra en *b. Ket.* 66b, con idénticas palabras para la expresión clave, que he puesto en cursiva: *whyw tmydyn mhlkyn 'hrw* donde Rabá bar Bar Hana narra: "Un día íbamos caminando detrás de [o siguiendo a] Rab 'Uqba'...". El arameo de la expresión clave es *q'zylm* [o, corregido, 'zylm]. Bar Hana también aparece en *b.*

*Abod Zar.* 43a, donde dice en nombre de rabí Yejosuá ben Leví: "Un día yo iba caminando después [o detrás] del eminente rabí Eleazar Haqqapar por el camino...". La expresión clave en hebreo es *mhlk 'hr*. Éstos y otros ejemplos permiten observar: 1) En estos contextos, la expresión "ir después" tiene el sentido literal de "caminar detrás" alguien que va a pie o a lomos de una caballería. Connota la respetuosa posición de un discípulo al deambular con su maestro, aunque a veces un sirviente puede ir delante. "Caminar detrás" o "ir después" no funciona como una expresión densa, que encierre la plena entrega a la vida de discípulo, sino como una nota de color para introducir una anécdota. 2) La expresión "ir después o "caminar detrás" se encuentra con esta función en hebreo y en arameo. 3) Todos los ejemplos usualmente citados en los trabajos de los especialistas proceden de colecciones rabínicas posteriores a la Misná.

<sup>40</sup> Obviamente, en el mundo antiguo -como en el moderno- era a veces necesario que el estudiante se separase de los suyos durante un período para recibir enseñanza. Esto habría ocurrido así con algunos estudiantes rabínicos. Pero esa conocida necesidad de la vida estudiantil es muy diferente de la parentoria llamada de Jesús, que convertía el dejar casa, familia y bienes en una condición imprescindible para todo el que quisiera "seguirlo" en su ministerio itinerante por tiempo indefinido. La diferencia entre la obligación de seguir a Jesús y la necesidad de irse de casa temporalmente para estudiar bajo la guía 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* SOa; *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 disponía a entrar en su hogar, oyó a un vecino malévolo que se burlaba de su mujer por el abandono de que venía siendo objeto desde hacía tanto tiempo. La mujer de Aqiba replicó que consentiría otros doce años de separación si su esposo lo deseaba. Sin dar a conocer su presencia, Aqiba partió de nuevo para estudiar por otros doce años. Al final de ese tiempo volvió 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 rabínico se ausentase para estudiar, la suposición natural era que volvería a casa una vez completados sus estudios. (Respecto a la escasa fiabilidad de gran parte de los relatos talmúdicos sobre los rabinos, así como sobre la poquísima información histórica existente acerca de Aqiba, véase Strack IStemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 66-68 y 79-80.) Junto con Aqiba, otro original erudito del período tanaítico fue Simeón ben Azzai, que permaneció célibe; sobre este último, *cf Un juicio marginal*, 350. Como todos reconocen, ben Azzai era una rara excepción. Con él ocurre lo mismo que con Aqiba: su especial sacrificio era parte de su historia particular, no parte de la esencia del discipulado rabínico.

<sup>41</sup> Véase Rengstorf, *"Manthano, etc."*, 445. Con el tiempo se estableció una distinción en la literatura rabínica entre un simple discípulo (*talmiel*) al que, por estar aun estudiando, no se le permitía decidir en cuestiones de ley religiosa aplicadas a casos concretos, y un "discípulo de un sabio" (*talmid hakām*), que estaba tan avanzado en sus estudios y era tan admirado por sus conocimientos que se le autorizaba a tomar esas decisiones aunque, formalmente, todavía no había sido ordenado rabino. Sobre esto, *cf* Rengstorf, *ibíd.*, 342; Wilkens, *The Concept of Disciple*, 93-94. La expresión "discípulos de sabios" se encuentra en una obra tan temprana como la Misná, por ejemplo, en *m. Makk.* 2,5; pero no todos los especialistas coinciden en que tiene aquí el sentido técnico posterior. A favor del sentido más general de "eruditos" en este texto, se pronuncia Samuel Krauss, *Die Mischna. IV. Seder. Neziqin. 4. u. 5. Traktat: Sanhedrin-Makkōt* (Giessen: Topelmann, 1933) 344. La expresión puede hallarse des-

pués en muchos textos rabínicos, por ejemplo, *b. Soto* 22a (peto está en discusión la lectura *ḥākām* después de *talmid*); *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), véase *ibid* Véase también Eduard Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und Urchristentum* (Göttingen: 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 *sdmak* (literalmente, "apoyarse", "apretar") y el nombre equivalente *šmikhâ* para la ordenación rabínica se encuentran ya en la Misná; véase, 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 más 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 apóstoles neotestamentarios, admite que, para una información inequívoca, hay que remitirse a uno y otro Talmud (*ibid*, 32); quizá confía demasiado en los datos talmúdicos para su reconstrucción de la situación en la segunda mitad del siglo I d. C.

44 Sobre esto, véase Gerhard Dautzenberg, *Sein Leben Bewahren. Psychē in den Herrenworten der Evangelien* (SANT 14; München: Kose!, 1966) 59-60. Como indica Augustin George ("Qui veut sauver sa vie la perd. Qui perd sa vie la sauvera": *Bible et vie chrétienne* 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 recopilaban los dichos de Jesús 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 Jesús 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 Tomás* 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, véase Michael Fieger, *Das Thomasevangelium*



<sup>46</sup> Por eso yo no estaría 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 Jesús.

<sup>47</sup> Los críticos evangélicos suelen distinguir entre 1) el proverbio, que expresa verdades generales mediante una voz colectiva y refleja la sabiduría tradicional de la comunidad, y 2) el aforismo, que habla de situaciones concretas mediante una voz individual, invirtiendo las ideas recibidas y subvirtiendo la sabiduría tradicional. Contemplado desde la perspectiva actual, esto puede constituir una distinción válida, pero debemos recordar que, para los antiguos judíos, el proverbio y el aforismo entraban en la categoría 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 paradójico, cf Pesch, *Das Markusevangelium* II, 61.

<sup>48</sup> Los manuscritos que omiten "mí 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, códice Bezae, del siglo V.

<sup>49</sup> El texto clásico sobre esta cuestión es Frank Neirynck, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BETL 31; Leuven: Leuven University, 1972).

<sup>50</sup> Así Dautzenberg, *Sein Leben Bewahren*, 60-61. Aun siendo el más breve de los evangelios, Marcos encierra el mayor número de apariciones de la palabra "evangelio" (εὐαγγέλιον). Mientras que en Mateo hay cuatro casos, Marcos (excluyendo el caso que figura en el apéndice canónico, 16,15) registra siete. Más notable todavía es la total ausencia del nombre "evangelio" en los evangelios de Lucas y Juan; se encuentra sólo dos veces en Hechos. Sobre "evangelio" en la teología de Marcos, véase Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus* (FRLANT 67; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959) 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; Dedev 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 expresión "y [por] el evangelio", véase Rebell, "Sein Leben verlieren", 209 junto con n. 1.

<sup>51</sup> Sobre esto, cf Akira Satake, "Das Leiden der Jünger 'um meinwillen'": *ZNW* 67 (1976) 4-19; también Rudolph Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), originalmente 1921) 97. Aunque Satake acierta viendo el contexto general del dicho como pensamiento apocalíptico judío 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 Jesús histórico. Su razonamiento es extraño: porque el dicho no habla del sufrimiento de Jesús y los discípulos, sino sólo del sufrimiento de los discípulos, no puede provenir del Jesús histórico, quien -según Satake- ciertamente señaló la posibilidad de su futuro sufrimiento. Estoy de acuerdo con la última parte del razonamiento de Satake, pero de él no se subsigue que cada dicho que pronunció Jesús sobre el sufrimiento tuviera que mencionar el sufrimiento propio y el de sus discípulos. Tal puede ser el caso si, como parece probable, en Mc 8,35 adapta Jesús un proverbio general que, en con-

secuencia es formulado en tercera persona del singular (ὅς γὰρ ἐάν...). Menos escéptico que Satake se muestra incluso Bultmann (*ibíd.*, 110), quien acepta Mc 8,35 como auténtico porque tal dicho está 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 judaísmo apocalíptico o rabínico.

<sup>52</sup> Así George, "Qui veur sauver sa vie", 20. Rudolf Laufen (*Die Doppelüberlieferungen 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 *dellogion*; 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.

<sup>53</sup> Daurzenberg, *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 Daurzenbeg); tal influencia parece clara en Mt 10,28 (*cf* Le 12,4-5). Se puede observar ambigüedad 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" (εὕρων, 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".

<sup>54</sup> Sobre paralelos verbales hallados en arengas de jefes militares, *cf* Johannes B. Bauer, "'Wer sein Leben rerren will...'" Mk 8,35 Parr.", en J. Blinzler / O. Kuss / F. Mussner (eds.), *Neutestamentliche Aufiatze* Gosef 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.

<sup>55</sup> 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 [i, 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 o/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 traducción es de Michael Edward Stone, *Fourth Ezra* [Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990] 236).

<sup>56</sup> Sobre la opinión de que Lc 17,33 es simplemente la reformulación lucana de Mc 8,35, véase, p. ej., Josef Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3; Regensburg: Pustet, 41960) 277; con argumentación 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.

<sup>57</sup> 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 multiplicación de los panes (Lc 9,10-17); 2) Al contrario de Mateo, Lucas toma sólo la versión Q de la prohibición del divorcio (Lc 16,18), mientras omite la versión marcana (Mc 10,1-12), que Mateo conserva (Mt 19,1-12) junto con la versión Q (Mt 5,31-32). 3) La omisión de la unción en Betania (Mc 14,3-9) podría ser otro ejemplo de esta tendencia, puesto que antes Lucas ha presentado en su evangelio el relato de la mujer pecadora que unge a Jesús en casa de un fariseo de Galilea (Lc 7,36-50). Sin embargo, sólo 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, véase Heinz Schürmann, "Die Dubletten im Lucas-evangelium. Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsvetfahrens", en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Düsseldorf: Patmos, 1968) 272-78; íd., "Die Dublettenvermeidungen im Lucasevangelium. Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens", *ibid.*, 279-89. Véase también Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 81-82; Kloppenborg, *Q Parallels*, 170.

<sup>58</sup> Uno de los más firmes proponentes de esta hipótesis es Laufen, *Die Doppelüberlieferungen*, 315-18. Según Laufen, "no hay duda" sobre la cuestión. Otros críticos son más reservados en sus juicios; p. ej., Migaku Sato (*Q und Prophetie* [WUNT 2./29; Tübingen: 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 conclusión, Sato ha debido de basarse demasiado en un simple cómputo de las palabras corrientes. En general, los especialistas que han investigado muy a fondo incluyen Lc 17,33 par. entre los dichos de Q; así, p. ej., Dieter Lührmann, *Die Redaction der Logienquelle* (WMANT 33; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969) 72; Paul Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTAbh 8; Münster: 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 más probable que la teoría de una simple reformulación de Mc 8,35 par. Sin embargo, la discrepancia entre los especialistas sirve para recordarnos que siempre que tratemos sobre Q estamos hablando de una entidad hipotética.

<sup>59</sup> Esta posibilidad aparece expuesta en Alan Hugh McNeile, *The Gospel According to St Matthew* (Grand Rapids: Baker, 1980, la edición 1915) 148-49. Allí se señala que Ἰησοῦς ποιεῖται ζῆναι son utilizadas 10 y 11 veces, respectivamente, en los LXX, para traducir el hebreo *hāyā*, "vivir" (usualmente en pi'el o hip'íl con sentido causativo: "conservar con vida" o "traer a la vida"). No obstante, en una comunicación oral, el profesor Joseph A. Fitzmyer me ha indicado que considera el verbo arameo *šēzīb* ("salvar", "rescatar") como el que cuenta con más probabilidades de haber dado lugar a la traducción griega σωζῶ.

<sup>60</sup> En Lc 17,33, el sentido más probable de περιποιεω en voz media es "salvar o rescatar (para uno mismo)", "conservar (para uno mismo)"; éste es el sentido que Walter Bauer prefiere para Lc 17,33 en su *Criechisch-deutsches Worterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments un der früchristlichen Literatur* (ed. Kurt y Barbara Aland; Berlín/New York: De Gruyter, 61988). También es posible el sentido de "ganar", "adquirir", si bien parece menos verosímil cuando el concepto antitético es "perder" o "destruir" *la propia vida*. Similarmente, el sentido más probable de ζωογονέω es aquí "mantener o conservar con vida" (una vez más, la elección de Bauer para Lc 17,33), aunque otros significados del verbo pueden ser "dar vida a" o "revivir".

<sup>61</sup> Por una curiosa coincidencia, ambos verbos aparecen sólo 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 ζωογονέω se encuentran raramente en el NT, Y dentro de él sólo en obras tardías, cabe conjeturar como mínimo que los dos verbos no representan probablemente la forma o formas más antiguas del aforismo básico. Aparte de esto, es difícil juzgar si dichos verbos son producto de la redacción por Lucas del aforismo tradicional o si ya figuraban en la versión de la tradición Q. La presencia de cada verbo una vez en Hechos podría ser indicio de redacción lucana en Lc 17,33, pero también es posible que ambos casos de Hechos reflejen tradición pre-lucana (ζωογονεῖσθαι en el discurso de Esteban en 7,19, Υπεριεπολήσατο en el discurso de despedida de Pablo a los ancianos de Éfeso en 20,28); véase Ulrich Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen* (WMANT 5; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 31974, 1ª edición 1961) 220-24, 181 n. 2, 197 n. 2. Aunque me decanto por la opinión de que los dos verbos griegos se encontraban ya en la tradición Q conocida por Lucas (Q<sup>LC</sup>), nuestra incertidumbre sobre la cuestión nos recuerda lo hipotéticas y tenues que son las conclusiones acerca de Q. No se puede excluir la posibilidad de que la elección de los dos verbos o al menos la variación en ellos se deba a Lucas, quien sustituye algún verbo como σῶζω ("salvar"), que él encontró en su fuente. Por eso, en mi retroversión del primitivo dicho de Marcos/Q al arameo, opto por *šēzib* para traducir la idea de "salvar" (favoreciendo así el σῶζω de Marcos).

<sup>62</sup> Merece la pena señalar que Laufen (*Die Doppelüberlieferungen*, 321), quien por lo demás da prioridad a la forma marcana del dicho, admite que la construcción de Lucas con oraciones de relativo condicionales es más 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 versículos próximos (10,27.40.41). Esto es posible pero no seguro, puesto que varios versículos próximos contienen oraciones de relativo (10,32.33.38.42).

<sup>63</sup> Ulrich Luz, *Matthew 1-7* (Minneapolis: Augsburg, 1989) 59.

<sup>64</sup> Entre los comentaristas mateanos que atribuyen la construcción participial, el verbo "hallar" y la expresión "por mí" a la redacción 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 único dudoso es la expresión "por mí". Al proponer su posición, Schulz se sirve más de declaraciones apodícticas que de una argumentación detallada. Aun más problemática es la cuestión 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 razón al afirmar que no se puede llegar a conocer el contexto original en Q.

<sup>65</sup> Bien se podría argüir que un verbo alusivo a "querer" (Mc 8,35 par.) o "rratar 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 YJn 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 construyó el dicho marcano o lucano, un verbo de voluntad, como "querer" o "rratar de", desempeñaba un papel esencial en la primera parte del aforismo. "Querer" o "rratar 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 ahí la importante función 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 retóricamente. Por la misma razón, ese verbo estaría fuera de lugar en la segunda parte. El dicho no exhorta a los discípulos 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 escatológico. 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.

<sup>66</sup> Como ya he indicado, en el dicho podrían subyacer a los verbos griegos otros verbos arameos: p. ej., para "querer" o "desear", *b'h* (propiamente, "buscar", "solicitar") es una posibilidad (ef Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* [Oxford: Clarendon, 1956] 178); para "salvar" o "rescatar", *hyh* (en hap'el), *nšl* o también, posiblemente, *yē'*. Acaso prefieran algunos el hap'e! del verbo arameo "vivir" (*hyh*) porque podría ayudar a explicar la presencia de *σώζω* 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 *nepēs* en el sentido de "mantener con vida" o "salvar vidas", los LXX ofrecen la frase *καὶ ψυχὰς τηρεῖτε*. Significativo con respecto al empleo en Jn 12,25 de *φιλασσω*, en vez del *σώζω* de Marcos o del *περιποιέμαι* de Lucas, es Ez 18,27, donde el pi'el de *hyh* se traduce en los LXX como "ha salvado (o salvará) su vida"; ef también Ex 1,16-17, donde *περιποιέμαι* y *ζωογονέω* son utilizados en versículos sucesivos para traducir formas de *hyh*. Los LXX emplean el verbo *σώζω* 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, véase Dautzenberg, *Sein Leben Bewahren*, 53-56. Un punto débil de todo este enfoque es, sin embargo, la posibilidad de que los verbos *τηρεῖτε* 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 *Kul* ("y") que se encuentra en Mt 10,39 Y Jn 12,25; *Kul* reflejaría perfectamente el estilo semítico. (Opto por *wē* incluso antes de la letra *mem* porque el uso de *ī* 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 *δὲ* ("pero") que se encuentra en las otras formas del aforismo podría reflejar adaptación a un estilo más "grecizado".

<sup>67</sup> Para un detallado estudio de Jn 12,25 comparado con las formas sinópticas del *logion*, véase C. H. Dodd, "Some Johannine 'Herrenworte' with Parallels in the Synoptic Gospels: NT52 (1955-56) 75-86, esp. 78-81; id., *Historical Tradition*, 338-43;

<sup>68</sup> En la tradición textual de **Jn** 12,25, la forma de! verbo "en w" ἀπόλλυει está recogida en un gran número de manuscritos importantes y de primera época: p. ej., el papiro 66, el papiro 75, los códices Sinaiticus, Vaticanus y Washingtonianus. Entre los manuscritos que cambian al futuro la forma clásica del verbo "en i.u" ἀπόλλυμι (i. e., ἀπολέσει, que figura en todas las demás formas del dicho), cabe enumerar, p. ej., los códices Alexandrinus, Bezae y Koridethi. Sobre esto, *el* BDR, 67 §92. Significativamente, aunque el cuarto evangelio ofrece diez veces el verbo ἀπόλλυμι en alguna de sus formas, casi siempre en labios de Jesús, ésta es la única vez que aparece como verbo "ep w". (De hecho, la forma "en w" de este verbo es rara en e! NT; para otro ejemplo, *Cf* Rom 14,15.) Esto puede ser otro indicio de tradición preevangélica, es decir, de que no intervino creativamente el evangelista.

<sup>69</sup> Pese a la diferencia de vocabulario, la idea de Juan de "guardar" (φιλᾶξει) la vida es similar a la idea de Lucas de "conservar" (περιποιήσασθαι, ζωογονήσει) la vida.

<sup>70</sup> No sólo el recargamiento de la segunda parte del aforismo, sino también la naturaleza específicamente joánica de las palabras y conceptos (κόσμος, ζωή αἰώνιος) 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 κόσμος cuatro veces más abundante en e! evangelio de Juan que en todos los otros juntos, la expresión ὁ κόσμος οὗτος constituye una peculiaridad del cuarto evangelio, donde aparece once veces, mientras que ζωή αἰώνιος es dos veces más frecuente en este evangelio que en los tres sinópticos".

En opinión de algunos comentaristas, con la adición de εἰς ζωῆς αἰώνιον ("para la vida eterna"), Juan introduce en e! dicho una distinción (típica de su teología) entre la vida física, humana (ψυχή) de este mundo (ἐν τῷ κόσμῳ) Y la vida divina, eterna e inmutable (ζωή), hecha accesible a través de la fe en el Hijo de Dios. Este dualismo característicamente joánico es ajeno -se dice- a las formas sinópticas de! *logion*, donde ψυχή es la única palabra utilizada para "vida", con el concreto significado de existencia de un ser humano individual que puede perderse o salvarse ahora y en e! futuro escatológico. Aunque el dicho muestra dualismo joánico, no es fácil distinguir en él entre ψυχή y ζωή: despreciar la vida presente (ψυχή) en este mundo significa que, quien tal haga, "la" (i. e., la propia ψυχή) guardará (futuro: φυλάξει) para la vida eterna (lo que denota duración y fin). Por eso e! dualismo de Juan no se limita, como el de un perfecto gnóstico, a despreciar la existencia humana encarnada de! presente; hay una continuidad entre la existencia humana de! creyente ahora y la salvación final en e! futuro. Por supuesto, Juan pone e! acento en la decisión de fe realizada ahora, que determina inexorablemente el futuro. Este punto encuentra confirmación en otro rasgo típicamente joánico: e! tiempo presente de! verbo ἀπόλλυει ("perder" o "destruir"). Si bien todas las formas sinópticas (al menos en cierto punto e! dicho) tienen e! verbo en futuro (reflejando la escatología futura de los sinópticos), la escatología realizada de Juan cambia, como es natural, e! tiempo a presente: quien en su falta de fe se aferre a la vida presente como e! mayor bien, ya está condenado. Pero, rasgo típico del pensamiento dialéctico y de la expresión de Juan, no por ello se olvida éste de! futuro.

<sup>71</sup> En la visión de Dodd (*Historical Tradition*, 341), "la versión joánica de! dicho [excluidas las expresiones complementarias introducidas por el evangelista] se vuelve

más próxima a Mateo en la forma, más próxima a Marcos y Lucas en el sentido, pero superior a todos ellos en la combinación de elegancia con claridad". Por su parte, Dautzenberg (*Sein Leben Bewahren*, 65) considera que Jn 12,25 es la forma más desarrollada de! dicho. Esta opinión puede ser válida tal como ahora está! dicho en el cuarto evangelio, pero la forma preevangélica, fácilmente discernible, parece muy primitiva. Trabajando bajo la influencia de Dautzenberg, Rebell ("Sein Leben verlieren", 210) no se da cuenta de esto y descarta demasiado rápidamente esta forma como medio de reconstruir la primitiva de! *logion*.

<sup>72</sup> Considerando que el futuro "perderá" (*ἀπολέσει*) se encuentra en todas las formas sinópticas de! dicho (y en la lectura variante de Jn 12,25), que el presente "pierde" (*ἀπόλλυει*) es seguramente un cambio editorial ocasionado por la teología realizada de Juan y que el verbo de compensación "guardará" (*φιλάξει*) está en futuro, creo probable que la forma preevangélica de Jn 12,25 ofreciera en futuro los dos verbos principales.

<sup>73</sup> Sobre el uso de los verbos que significan "amor" y "odio" en el paganismo grecorromano, véase, p. ej., el *Corpus hermeticum* 4.6. La oposición de los verbos "amor" y "odio" (*'āhab* y *śāne'*) es común en el TM de! AT; en los LXX, ἀγαπάω ("amar") aparece más frecuentemente opuesto a μισέω ("odiar") que a φιλέω. Sobre "amor" y "odio" utilizados para expresar preferencia más que emociones diametralmente opuestas, véase, p. ej., Dr 21,15-17; Gn 29,30-33. Sobre esto, véase Dodd, *Historical Tradition*, 342.

<sup>74</sup> Sobre las bienaventuranzas, *Cf Un juicio marginal* Ir, 385-409.

<sup>75</sup> Un texto mixto resultante de la combinación de Mt 10,37-38 YLc 14,26-27 se encuentra en el *Evangelio de Tomás* capto, dicho 55: "El que no odie a su padre y su madre no puede ser discípulo mío; y el que no odie a sus hermanos y sus hermanas y no cargue con su cruz como yo he hecho, no será digno de mí". Aquí tenemos un ejemplo palmario de cómo el *Evangelio de Tomás* mezcla distintas expresiones de distintos evangelios para crear su propia forma de dicho evangélico. En conjunto, el dicho está más 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 εἰαυτοῦ de Lucas, que no figura en Mateo)", "hermanos y hermanas (Mateo tiene "hijo o hija")" y "no puede ser discípulo mío" provienen de Lucas. Pero al final del dicho vemos una clara huella de la tendencia redaccional de Mateo o su tradición M: "no será digno de mí". Las palabras clave μαθητῆς (discípulo), σταυρός (cruz) y ἄξιος (digno) aparecen en griego dentro del texto capto. El tema de imitar a Jesús llevando la cruz, que está implícito en los pasajes de los sinópticos, se hace explícito con la adición efectuada en el *Evangelio de Tomás*: "lleva su cruz como yo he hecho". Sobre el conjunto de! dicho, véase Fieger, *Das Thomasevangelium*, 165-67. Un dicho similar, con una mezcla similar de Mt 10,37 y Lc 14,26 y con una adición similar de "como yo he hecho", se encuentra en *EvTom*, dicho 101. Sin embargo, el texto es fragmentario y no se habla en él de llevar la propia cruz; *Cf* Fieger, *ibid.*, 256-57. El análisis 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 Tomás* sean independientes de los sinópticos.

<sup>76</sup> Quien trata de interpretar Mc 8,34 se encuentra de inmediato con un problema crítico-textual. En la oración condicional inicial, la lectura "si alguien desea seguir (ἀκολουθεῖν) detrás de mí" está atestiguada por el papiro 45 (comienzos de! siglo m) y los códices Ephraemi Rescriptus (siglo V), Bezae (siglo V), Washingtonianus (siglo V) y Koridethi (siglo IX), así como por la mayoría de los manuscritos posteriores; tal lectura está corroborada por una combinación 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 Doppelüberlieferungen*, 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 [ἀκολουθεῖτω]", 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 marcianos (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 discutable, 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.

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. ἀκολουθεῖτω 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 parro

<sup>78</sup> Sobre esto, véase Gundry, *Mark*, 435.

<sup>79</sup> Es difícil adivinar qué expresión semítica puede subyacer a ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν. En la p. 64 del *Ergänzungshelf* (Göttingen: 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 "abhorrecer la propia vida [o a uno mismo]". El pronombre reflexivo representaría a *napseh*, que podría estar reflejado en el más literal ψυχὴν αὐτοῦ de Mc 8,35 par.; como hemos visto, el paralelo joánico con respecto a Mc 8,35 tiene μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. En Lucas 14,24 también figura μισέ... τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, pero la presencia de ψυχὴ en la lista de lo que hay que abhorrecer debe de tener su origen en la redacción marcana. Otras sugerencias para el sustrato arameo incluyen el verbo *kēpar* ("negar", "renunciar") en pe'al + *bē* + *napseh* como complemento; para una forma ligeramente distinta de esta hipótesis, véase Gustaf Dalman, *Jesus-Jeshua. Studies in the Gospels* (New York: Ktav, 1971, 1ª ed. 1929).

<sup>80</sup> 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 *Anchór Bible Dictionary* 1, 1207-10.



<sup>81</sup> Sobre la autenticidad de Mt 19,22, cf. *Un juicio marginalII*, 351-54. En lo que atañe a la autenticidad de las palabras eucarísticas de Jesús, véase John P. Meier, "The Eucharist at the Last Supper: Did it Happen?": *TD* (1995-%) 1-17.

<sup>82</sup> Éste es el mensaje de las parábolas gemelas procedentes de la tradición lucana especial: la parábola del hombre que construye una torre (Lc 14,28-30) y la parábola del rey que planea una campaña bélica (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 parábolas sigan a los dos dichos de Q sobre el discipulado que se encuentran en 14,26 + 27: la obligación 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.

<sup>83</sup> Algunos comentaristas consideran el imperativo final "sígueme" como la suma de los dos primeros, en tanto que otros autores lo ven como la meta alcanzada tras la realización de las dos acciones descritas en los dos primeros imperativos. Dada la brutal imagen y la retórica deliberadamente escandalosa, ésta es una fina distinción que probablemente no preocupaba a Jesús ni a sus oyentes.

<sup>84</sup> 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 quizá hablase de llevar el yugo de Jesús (cf Mt 11,29). Al vérselas 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 (salvífica) de Jesús en el dicho. Pero cada dicho no puede expresar todo, ni hemos de suponer que el conjunto del documento Q expresase todo lo que podía decirse sobre la fe cristiana de la gente que lo utilizaba.

<sup>85</sup> Los intentos de varios comentaristas de ver la cruz en este dicho como una imagen popular utilizada por zelotas; como una reformulación 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 cáltico a modo de marca del adepto, o como una petición de que cada uno de los discípulos sufriese el martirio en sentido literal, todos dejan que de-sear en cuanto al entendimiento de la retórica fuerte, incluso brutal. Sobre estas diferentes interpretaciones y las razones para rechazarlas, véase Laufer, *Die Doppelüberlieferungen*, 309-13.

<sup>86</sup> Véase el texto en W. A. Oldfather (ed.), *Epictetus*, 2 vols (LCL; Cambridge, MA: Harvard University; London: Heinemann, 1925, 1928) 1, 229-30. Epicteto no fue el primero ni el único de los filósofos del mundo grecorromano en emplear la cruz en un contexto filosófico o retórico con fines didácticos. Quizá el ejemplo más famoso procede de *La República* de Platón (2.5.361e-362a), donde se lee que el hombre absolutamente justo o inocente será azotado, torturado de todas las formas y finalmente empalado (o crucificado, pues no está claro el sentido de ἀνασχινοδύλωμα, el raro verbo empleado); sobre el griego y la traducción, véase Paul Shorey (ed.), *Plato. The Republic*, 2 vols. (LCL; London: Heinemann; New York: Putnam's Sons, 1930, 1935) 1, 124-25. Una colección 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.

<sup>87</sup> Para un diferente argumento a favor de la historicidad de este *logion*, véase Erich Dinkler, "Jesu Wort vom Kreuztragen", en W. Eltester (ed.), *Neu Testamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (BZNW 21; Berlín: Topelmann, 1954) 110-29. Dinkler propone una tortuosa historia de la tradición, que mezcla material de antes y después del tiempo de Jesús. Opina este autor que Jesús se refería al signo o sello de la "tau"

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

<sup>88</sup> Como nota Kloppenbotg (*Q Parallels*, 170), la mayor parte de los comentaristas aceptan este *logion* como un dicho de Q. Laufen (*Die Doppelüberlieferungen*, 546 n. 2) declara que, hasta donde él sabe, ningún crítico favorable a la teoría de las dos fuentes de los orígenes sinópticos niega su presencia en Q.

<sup>89</sup> Esto es similar a la reconstrucción de Laufen, *Die Doppelüberlieferungen* (ef pp. 303-4), y de Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 430-31. Siempre hay que abrigar dudas sobre tales reconstrucciones, y más en este caso, puesto que "discípulo" es una palabra relativamente rara en Q.

<sup>90</sup> Pesch (*Das Markusevangelium* II, 61) considera más original la forma marcana, mientras que Schürmann (*Das Lukasevangelium* I, 542), en cuanto a originalidad, se inclina por Q. Laufen (*Die Doppelüberlieferungen*, 305-8) propone una forma primitiva que es básicamente Mc 8,34 menos la frase "niéguese a sí mismo y...".

<sup>91</sup> Sobre la "personal dual", véase Bruce J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropologie* (Adanta: John Knox, 1981) 51-70. Huelga decir que todas las generalizaciones sociológicas deben ser contrastadas con los datos del lugar y tiempo específico de que se trata. Por ejemplo, podría ser que, por presiones socioeconómicas, la familia extensa de tipo patriarcal estuviera perdiendo cohesión en la Judea del siglo I d. C. y que incluso al padre de una familia nuclear le resultase difícil imponer su voluntad en tal situación. Sobre esta hipótesis, ef 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 podrían haberse dado en Judea, donde Herodes Antipas creó una situación relativamente más estable, aunque opresiva, durante su reinado (4 a. C.-39 d. C.); véase *Un juicio marginal*, 282-83.

<sup>92</sup> Una vez más, los paréntesis (en este caso, corchetes) indican posibles adiciones debidas a la tradición oral cristiana o a los evangelistas. Ya he indicado las razones para omitir las palabras situadas entre paréntesis, al tratar sobre Mc 8,35 parto Subrayo una vez más que lo que me interesa en este punto es el sentido básico de lo que dijo el Jesús histórico, no las palabras exactas de la forma más primitiva de un *logion* específico. Por eso no examino aquí en detalle cuál de las formas que expresan la recompensa prometida es la más original (ef Mc 10,30 || Mt 19,29 || Lc 18,29-30); mi atención se dirige exclusivamente al sacrificio exigido por Jesús. Muchos comentaristas opinan que la detallada lista de recompensas, la mención de persecuciones y la distinción entre "en este tiempo presente" y "en la edad venidera" reflejan la experiencia y el pensamiento posterior de los misioneros cristianos; véase, p. ej., Nikolaus Walter, "Zur Analyse van Mc 10,17-31": *ZNW* 53 (1962) 206-18, esp. 216-17, remitiéndose a Bultmann, *Geschichte*, 115. En cuanto a esto, la posición 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 parro y dichos similares. Se nos habla de los gestos concretos que los discípulos 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 Jesús parecen exigir? Invita a la precaución el único caso que conocemos, el de Simón Pedro (sobre esto, ef Taylor, *Mark*, 433). Al poco de presentar a Pedro y Andrés dejando sus redes para seguir a Jesús (Mc 1,16-18), Marcos describe a Jesús invitado a una comida sabatina en casa de Pedro y Andrés, en Cafarnaún, y

servido por la suegra de Pedro (1,29-31). (Lucas podría haber efecruado una reordenación del marerial para darle coherencia lógica y moral, al siruar el correspondiente relato sobre la casa de Simón Pedro y su suegra [Lc 4,38-39] antes del relato de la vocación de Pedro, con la referencia final de que Pedro y sus compañeros "dejaron roda" para seguir a Jesús [Lc 5,1-11].) Más adelante, en el ministerio público, no parece que a Jesús le falte nunca una barca, que a veces le es facilitada por sus discípulos (véase, p. ej., Mc 3,9; 4,1.35-36; Jn 6,16-17). Con más posterioridad aún, en la primera generación cristiana, nos enteramos de que Cefas (i. e., Simón Pedro), los apóstoles y los hermanos de Jesús realizan rodas 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 Carinthians* [NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987] 403-4). Nos quedamos preguntándonos: ¿hasta qué punto y por cuánto tiempo dejó Simón 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 según el parentesco: "hermanos o hermanas o madre o padre", y, en consecuencia, la ausencia de "mujer" podría explicarse retóricamente por la de "marido", lógica esta última al estar dirigido el dicho principalmente a Pedro y el resto de los Doce.) En cualquier caso, roda 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 Jesús y el cristianismo primitivo. Debemos dar margen a la posibilidad de alguna discrepancia -incluso dejando aparte el caso de Judas Iscariote- entre lo que Jesús pedía de sus discípulos y lo que algunos de ellos, individualmente, pudieron haber hecho. Por poner un ejemplo análogo: durante muchos siglos, los sacerdotes y religiosos católicos han proclamado y afirmado sinceramente haber seguido la radical llamada de Jesús que figura en estos textos. Sería arriesgado sacar conclusiones sociológicas 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 retórica religiosa y la realidad humana.

<sup>93</sup> Véase, p. ej., Friedrich Gustav Lang, "Sola gratia in Markusevangelium", en J. Friedrich / W. Pöhlmann / P. Sruhlmacher (eds.), *Rechtfertigung* (Ernsr Kasemann Festchrift; Tübingen: Mohr [Siebeck] Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976) 321-37. Lang se centra en la reología redaccional de Marcos, pero incluso desde ella tiende a leer la teología de Pablo en los evangelistas.

<sup>94</sup> 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.

<sup>95</sup> A pesar de algunas diferencias de palabras en Mt 10,34-36 || Lc 12,51-53, la mayor parte de los comentaristas consideran el *lagian* 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 adición. Davies y Allison (*Matthew*, II, 218) opinan que Mr 10,34 podría reflejar más fielmente un sustrato semítico 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 creación cristiana. Sin embargo, 1) los textos sinópticos no reproducen exactamente el TM ni los LXX. 2) Lo que es más importante, la idea de que cualquier cita o eco de las Escrituras judías tiene que proceder de la Iglesia y no de Jesús presupone una imagen bastante extraña de Jesús el profeta y maestro judío: alguien que impartía su enseñanza sobre el cumplimiento de las profecías de Israel y el propio medio de cumplir la voluntad de Dios en los últimos días sin citar ni aludir a los profetas de la Torá. Este despojar al Jesús histórico de su herencia judía es un aspecto poco afortunado de la investigación tradicional, que hay que superar. El texto de Mt 10,36 ("y los enemigos del hombre [serán] los [i. e., las personas] de su casa") es probablemente una adición mateana al *logion* Q tradicional, porque 1) no tiene paralelo en Lucas; y 2) en vez de ser una alusión al TM de Miq 7,6, como el v. 35, ese texto (a diferencia de los LXX), representa una traducción exacta del TM.

<sup>96</sup> Véase, 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 últimos días, *el*, 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 proféticas y apocalípticas, y no la sapiencial israelita, son coherentes con la enseñanza de Jesús sobre la ruptura de lazos familiares por lealtad a él. Reconocida la existencia de estas tradiciones proféticas y apocalípticas en la Palestina judía del siglo 1, es innecesario buscar fuera, en el mundo grecorromano, la influencia de la escuela cínica.

<sup>97</sup> Los críticos de las formas, incluso los más escépticos, creen entrever alguna tradición histórica subyacente a Mc 3,21.31-35, aunque el juicio sobre qué versículos son secundarios varía de un crítico a otro. Bultmann (*Geschichte*, 28-29) considera los vv. 31-34 como una anécdota secundaria, creada para complementar el dicho original del v. 35. Dibelius sostenía la idea opuesta en la primera edición de su *Formgeschichte*, aunque posteriormente modificó su opinión; véase la sexta edición de su *Formgeschichte*, 43-44. Aparte de quién pueda estar en lo cierto sobre qué elementos del relato son originales, ambas partes enfrentadas en el debate coinciden por lo general en que esta tradición sobre la madre y los hermanos de Jesús se remonta de algún modo al ministerio público; el criterio de dificultad es aplicable aquí. El mismo Bultmann supone que Mc 3,21 no fue elaborado con intención de complementar 3,35, sino que tiene como base una "buena y antigua tradición".

<sup>98</sup> Sobre el *nap'* αὐτοῦ, véase Taylor, *Mark*, 236. En griego clásico, ὄλ *napá* TIVOS aludía a los emisarios o embajadores de alguien. En griego koiné, la expresión amplió 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", véase LXX Prov 31,21; Sus 33 (los LXX y Teodoción); Josefa, *Ant.* 1.10.5 §193. Que el significado "familiares" o "parientes" es el correcto para Mc 3,21 se ve no considerando la expresión en abstracto, sino interpretándola en el conjunto de la composición intercalada de 3,20-35: familia hostil (3,21)-escribas hostiles (3,22-30)-familia hostil (3,31-35). Como señala Cundry (*Mark*, 171), otro argumento para el sentido de "familia" está basado en la "dualidad" marcana, su típico empleo de dos expresiones más o menos sinónimas, la segunda de las cuales hace más específica la primera; aquí, μηττηερ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ adquiere más especificidad mediante el v. 31. Los comentaristas debaten hasta qué punto Mc 3,20-21 es tradicional redaccional; véanse los autores y puntos, de vista enumerados en Cuelich, *Mark 1-8:26*, 169-70. Guelich cree que, si bien el contenido y el estilo indican que 3,20 (la vuelta de Jesús, la multitud, la incapacidad de comer por parte de los apóstoles) procede de redacción marcana, los rasgos no marcanos sugieren que 3,21 (la familia trata de echar mano a Jesús) podría tener su origen en una tradición 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".

<sup>99</sup> Para un estudio exhaustivo de los comentarios parentéticos del cuarto evangelio, cf Gilbert van Belle, *Les parenthèses dans l'évangile de Jean* (Studiorum Novi Testamenti Auxilia 11; Louvain: Université de Louvain/Peeters, 1985); para Jn 7,5, véase p. 78. Un tratamiento menos detallado puede verse en Tom Thatcher, "A New Look at Asides in the Fourth Gospel": *BSac* 151 (1994) 428-39. Van Belle hacer notar que esos "apartes" no deben ser atribuidos sin más al redactor final. En particular no debe ser atribuido Jn 7,5, puesto que conecta teológica y estructuralmente con el tema de la madre y los hermanos de Jesús (Un 2,1-12 y 19,26-27).

<sup>100</sup> Sobre este punto, véase *Un juicio marginal* III, 938-39. Como opina la mayoría de los comentaristas, la referencia de Jn 20,17 a "mis hermanos" en labios de Jesús resucitado apunta hacia delante, hacia los discípulos de 20,19. Esto hace más claro el mensaje sugerido desde la cruz (19,26-27): los discípulos creyentes, no los hermanos incrédulos, son los verdaderos hermanos de Jesús.

<sup>101</sup> Sobre los diferentes enfoques de la madre de Jesús por los sinópticos, véase Raymond E. Brown et al., *Mary in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, New York: Paulist, 1978) 51-177.

<sup>102</sup> Sobre Lc 11,27-28, véase Bultmann, *Geschichte*, 29-30 (donde la perícopa es clasificada como apotegma biográfico); Dibelius, *Formgeschichte*, 162 (donde la perícopa 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 histórico de la vida de Jesús. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke II*, 926-29) muestra por qué la perícopa debe ser interpretada positivamente en su contexto lucano; de manera similar, Brown et al., *Mary in the New Testament*, 170-72. Una interpretación más negativa es la ofrecida por I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 480-82. También T. W. Manson (*The Sayings of Jesus* [London: SCM, 1949, 1ª ed. 1937] 88) lee un tono negativo en la respuesta de Jesús de 11,28, pero parece estar pensando en la hipotética situación original de la vida de Jesús y no en el marco redaccional de Lucas.

<sup>103</sup> Véase Meier (*Un juicio marginal* I, 80-81) para una comparación de la fiable tradición sobre el martirio de Santiago, recogida en Josefo, con la versión más legendaria del mismo evento según Hegesipo, tal como aparece recogido por Eusebio. Para una visión panorámica de los datos neotestamentarios sobre Santiago, véase Florence Morgan Gillman, "James, Brother of Jesus", en *Anchor Bible Dictionary*, III, 620-21.

<sup>104</sup> Ésta me parece una interpretación más plausible que la idea de que Marcos y Juan estaban metidos en una feroz polémica contra Santiago, la familia de Jesús o la Iglesia de Jerusalén en general. Desde la primera generación cristiana, la única persona de la que se sabe que mantenía 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 todavía se mete a criticar abiertamente a la Iglesia de Jerusalén, con la que deseaba seguir relacionándose aunque tal relación fuese incómoda. Pero cuando se llega a la época de la tercera generación cristiana y a la composición final del cuarto evangelio, surge la pregunta de para qué podía servir una polémica contra un Santiago ya mártir o contra la Iglesia de Jerusalén, que ya hacía mucho tiempo que habían desaparecido de escena. Al igual que cierto cine de Hollywood, algunos estudios del NT se exceden en teorías de conspiraciones.

<sup>106</sup> Hengel (*The Charismatic Leader*, 14) señala unas cuantas anécdotas rabínicas que, como los relatos de vocación de la tradición filosófica griega, refieren protestas por parte de familias contra el ingreso de uno de sus miembros en una escuela rabínica. Tales anécdotas terminan regularmente con una reconciliación basada en el honor que el estudiante alcanzará después.

<sup>117</sup> Empleo con cuidado la expresión "discípulo histórico del Jesús histórico". No niego que, en algunas raras ocasiones, los evangelistas pudieron haber creado "redaccionalmente" un discípulo. En otras palabras, cabe la posibilidad de que, con los fines teológicos, los evangelistas llamasen discípulo a alguien que históricamente no fue discípulo de Jesús durante su ministerio terreno. Claro ejemplo de ello es José de Arimatea. En Mc 15,43 es simplemente "un consejero prominente, que esperaba con impaciencia el reino de Dios". Con una frase más 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 añade en el v. 51 que "no había dado su asentimiento a sus planes y acciones [i. e., las acciones de los que habían pedido la muerte de Jesús]"; tras lo cual, Lucas prosigue con Marcos: "que esperaba con impaciencia el reino de Dios". Habiendo experimentado la ruptura entre su Iglesia y la Sinagoga, Mateo no encuentra satisfactorio ese papel ambiguo, intermedio de José; por eso, en 27,57, Mateo convierte a José en "un hombre rico... que se había hecho discípulo de Jesús [ἐμαθητήτευθη τῷ Ἰησοῦ]". Por su parte, Juan, quien también ha vivido una traumática ruptura con la Sinagoga y abraza una teología dualista que no admite las medias tintas, asigna a José el mismo papel que Mateo: en Jn 19,38, dicho personaje es "un discípulo de Jesús [μαθητῆς τοῦ Ἰησοῦ], pero oculto por miedo a los judíos". Obviamente, ni en Mateo ni en Juan nos encontramos ante "un discípulo histórico del Jesús histórico", sino con el pape! asignado redaccionalmente a un hombre que no era designado como discípulo en la tradición evangélica primitiva. Tal "discípulo redaccional" carece de interés para nuestra búsqueda de datos históricos. Una observación de carácter similar se podría hacer sobre los comentarios de Juan en que Jesús es hecho portavoz de la comunidad joánica en su recriminación de baja cristología a los judeocristianos que, al parecer, han permanecido en la Sinagoga. Por ejemplo, dirigiéndose supuestamente a "los judíos que habían creído en él", dice el Jesús joánico: "Si perseveráis en mi enseñanza, seréis verdaderamente discípulos míos y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres". Este eco de polémica joánica de finales del siglo 1 d. C. no nos dice nada sobre los discípulos históricos del Jesús histórico.

<sup>108</sup> Culpepper, *The Johannine School*, 225.

<sup>109</sup> *ibid.*

<sup>110</sup> Discípulos como Pedro, Andrés, Santiago y Juan, que pertenecían al círculo íntimo de los Doce, recibirán un tratamiento por separado cuando examinemos ese grupo. De momento, nos interesan para nuestro estudio sólo en la medida en que pertenecen al grupo más amplio de los discípulos y porque ilustran sobre las características de esa categoría de seguidores de Jesús. En el evangelio de Juan, el anónimo "discípulo al que Jesús amaba" plantea un problema especial. Por un lado, el evangelista lo incluye claramente entre los discípulos; de hecho, lo señala como *el* discípulo por excelencia (éste es el sentido de la declaración polémica, "*el* discípulo al que Jesús amaba [más que a todos los demás]"). Por otro lado, este discípulo no aparece en el cuarto evangelio antes de la última cena ni, por tanto, antes de que el ministerio público haya llegado a su conclusión. Luego entra en escena -si nos limitamos a los pasajes en que <sup>3u</sup> identificación no ofrece dudas- sólo fugazmente en la última cena (Jn 13,23-25), la cruz (19,26-27) y el sepulcro vacío (20,2-10). También podría aparecer simple-

mente como "otro discípulo", que era conocido de! sumo sacetdote (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 discípulo 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 discípulo 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 discípulo amado con Juan el hijo de Zebedeo, también lo tienen fácil: siendo uno de los Doce, obviamente cuenta como discípulo. Pero ¿qué pasa con los autores (entre los que me incluyo) que no aceptan esta identificación 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 clasificación de este personaje histórico como "discípulo" en el sentido estricto se debe a su veneración por la comunidad de Juan o a la creatividad teológica de! evangelista. La misma formulación del título, "el discípulo al que Jesús *amaba* (ἠγάπα, en pretérito imperfecto)", da la impresión de un grupo que mira hacia atrás, hacia el sagrado pasado, cuando Jesús, durante su vida en la tierra, quería a este seguidor suyo; tal frase no tendría sentido, de haber sido utilizada realmente durante el ministerio de Jesús. La categoría de discípulo del discípulo amado podría ser redaccional en el mismo sentido que la de José de Arimatea: la persona existió realmente, pero su categoría de discípulo en el sentido estricto es un honor que le fue conferido *a posteriori*.

<sup>111</sup> Robert P. Meye *Uesus 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 discípulos a las seguidoras de Jesús ni, más en particular, a las mujeres mencionadas como presentes al pie de la cruz. Como ejemplo de diferenciación implícita, 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 discípulos...".

<sup>112</sup> e<sup>f</sup> 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) Yno 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 profetizó su muerte y resurrección; pero las predicciones lucanas de la pasión en Galilea (Lc 9,22.44) están dirigidas a los discípulos. 3) "La gran multitud de discípulos" de Lc 19,37 incluiría seguramente a las mujeres que habían acompañado a Jesús desde Galilea (23,49.55). Quesnell subraya que está investigando sólo la perspectiva redaccional de Lucas, no la situación real del Jesús histórico. Para un estudio completo del papel de las mujeres en Lucas, véase Barbara E. Reid, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke* (Collegeville, MN: Liturgical Press [Glazier], 1996).

<sup>110</sup> No nos cansamos de subrayar que aquí nos centramos en una estricta cuestión de reconstrucción histórica: ¿eran las seguidoras de Jesús consideradas discípulas o llamadas así durante el ministerio de! Jesús histórico? Dado lo limitado de las fuentes, hay que entender como hipotético gran parte de lo que sigue. Aquí no intentamos abordar las grandes cuestiones de la realidad histórica 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 hermenéutica feminista de los datos neotestamentarios. Sobre estas

grandes cuestiones y proyectos, véase Elizabeth M. Terlow, *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, 50-phía'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": *NT541* (1995) 564-86; Warren Carter, "Getting Martha out of the Kitchen: Lc 10,38-42 Again": *CBQ* 58 (1996) 264-80. Ricci aborda la cuestión de si las seguidoras de Jesús deben ser consideradas como discípulas (pp. 179-92). Terlow (*Women and Ministry*, 93-94) representa una tendencia común en la literatura: pasar casi inmediatamente del hecho de que ciertas mujeres "seguían" a Jesús a la conclusión de que esas mujeres eran "discípulas" de Jesús. Este paso lógico de "seguían" a "discípulas" debe ser examinado con mayor atención.

<sup>114</sup> Sobre los muchos problemas exegéticos conectados con esta lista, véase 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 Jesús 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 pasión premarcano, véase el cuadro de autores preparado por Marion L. Soards, *The Death of the Messiah* II, 1516-17; a ello se podría añadir Martin Hengel, "Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen", en Otto Betz *I Martin Hengel I Peter Schmidt* (eds.), *Abraham unser Vater* (Otto Michel Festschrift; Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 5; Leiden/Kaln: Brill, 1983) 243-56. Brown señala que la torpe construcción del texto marciano en 15,40-41 podría crear la impresión de que había dos grupos de mujeres: las nombradas, de las que se dice específicamente que siguieron a Jesús a Galilea y le sirvieron, y un grupo mayor y sin nombre, del que se dice simplemente que subió con Jesús a Jerusalén. 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 inclusión, el evangelista menciona el grupo de mujeres más 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 diferenciación. En cuanto al problemático verbo "servir" (δ<sub>1</sub>ακονέω), Brown (*ibid.*, n. 29) cree que el uso marciano hace preferente el sentido de "ocuparse de las necesidades materiales, particularmente de la comida y la bebida". En la p. 1170 distingue entre esta interpretación simple y el sentido del verbo en Lc 8,3, donde se dice que las mujeres "servían" a Jesús 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 δ<sub>1</sub>ακονέω, véase más abajo mi estudio de los textos lucanos; Cf Hermann W Beyer, "*Diakonō*, etc.", en *TDNT* 2 (1964) 81-93 (con la discutible teologización 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).

<sup>115</sup> Winsome Munro ("Women Disciples in Mark?": *CBQ* 44 [1982] 225-41) cree que Marcos ha suprimido deliberadamente la tradición de las mujeres activas en el ministerio galileo; lo malo es que su posición sobre este punto, como muchas de sus opiniones a lo largo del artículo, descansa sobre hipótesis caprichosas en exceso.

<sup>116</sup> Sobre la presentación joánica de las mujeres al pie de la cruz, véase Brown, *The Death of the Messiah* II, 1013-26. Jn 19,25 no menciona que las mujeres habían se-



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

<sup>117</sup> Estrictamente hablando, el evangelio de Juan, a diferencia de los sinópticos, no declara que las mujeres estuvieran presentes al recibir sepultura el cuerpo de Jesús; pero el relato de la llegada de María Magdalena al sepulcro vacío el domingo por la mañana (Mt 20.1-2) permite suponer que ella había visto el lugar donde sepultaban a Jesús.

<sup>118</sup> 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 él"), echando así a perder la unidad de conjunto de 8,1-3, que es una frase larga, prolija. Los pronombres/nombres αὐτός Jesús), οἱ δώδεκα, γυναῖκές τινες y ἕτεροι πολλαί son los sujetos de un mismo verbo, ἰδόντες ("recorría") en el v. 1; nótese la concatenación de αὐτός... καὶ οἱ δώδεκα... Καὶ γυναῖκές τινες... Καὶ ἕτεροι πολλαί. Lucas ha reunido aquí a Jesús, los Doce y ciertas mujeres, y el traductor no debe separarlos. En algunos manuscritos se lee: "le servían [i. e., a Jesús sólo]", en vez de "les servían [i. e., a Jesús y los Doce]". En lo tocante a los argumentos favorables a leer "le", véase Robert J. Karris, "Women and Discipleship in Luke": *CBQ* 56 (1994) 1-20, esp. 5-10; también se ofrece abundante bibliografía 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 está avalada por una amplia gama de tipos de texto: p. ej., alejandrino (códices Vaticanus, Washingtonianus), "occidental" (códice Bezae), cesáreo (familia 13 [grupo FerrarJ) y la posterior tradición bizantina (códice Koridethi). El cambio a la lectura en singular podría explicarse por 1) la habitual tendencia de los escribas a crear una lectura cristocéntrica y 2) la influencia del texto clave marciano (15,41) que menciona a las mujeres y subraya que ellas le habían seguido y servido; el paralelo de Lc 23,49 utiliza el pronombre en singular. En consecuencia, estoy de acuerdo con Metzger (*Textual Commentary*, 120-21), Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* 1, 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 histórico y el sentido de Lc 8,1-3, véase Ben Witherington III, "On the Road with Mary Magdalene, Johanna, Susanna, and Other Disciples-Luke 8:1-3": *ZNW* 70 (1979) 243-48; íd., *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 perícopa se encuentran en Ricci, *Mary Magdalene*. En la p. 127, Ricci señala que las "muchas otras" mujeres mencionadas en 8,3 podrían ser incluidas entre las que había curado Jesús. Sin embargo, tras considerar la distinción del texto entre "algunas" (τινες) mujeres en el v. 2 y "muchas otras" (ἕτεροι πολλαί) mujeres en el v. 3, Ricci cree más probable que las "muchas otras" mujeres no figuren entre las curadas. En la p. 54, Ricci opina que el texto de Lc 8,1-3 sitúa el grupo de mujeres en la misma estrecha relación con Jesús que la mantenida con él por los Doce, ya mayor distancia el grupo de los llamados "discípulos". De hecho, esta autora llega a aventurar la hipótesis (p. 129) de que Lucas pretende establecer un paralelo entre las tres mujeres nombradas en 8,2-3 y el círculo íntimo de tres hombres (Pedro, Santiago y Juan) dentro del grupo de los Doce; aquí, Ricci se hace eco de Hengel, "Maria Magdalena", 248.

<sup>120</sup> 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 "sólo los seguidores varones son convertidos en apóstoles, de modo que las seguidoras pasan a ser diaconisas (v. 3)". Tanto en su evangelio como en Hechos, Lucas aplica frecuentemente el término "apóstol" a los integrantes del grupo de los Doce; nunca emplea "diaconisa" ni ningún otro nombre similar para designar a las mujeres nombradas en Lc 8,2-3, que no vuelven a ser mencionadas después de Lc 24,10 y que, para todos los efectos prácticos, desaparecen de la narración lucana después de la fugaz referencia de Hch 1,14. Sobre el programa expuesto por Lucas en el prólogo 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.

<sup>121</sup> Así Hengel, "Maria Magdalena", 243. Esto no es incurrir en las caricaturas propagadas a veces sobre la situación de las mujeres judías en tiempos de Jesús. Las condiciones variaban según la clase socioeconómica, el estado civil y el contexto legal (esfera pública o privada). No es verdad que fueran equiparadas siempre y tan sólo a bienes muebles. Sobre la tesis de que la Misná oscila entre tratar a la mujer judía como a una persona y tratarla como un bien mueble, dependiendo de que esté en juego el control de sus funciones biológicas por un varón relacionado con ella, véase 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 situación. cf Sims, "The Women Followers of Jesus", 54-55. Sobre advertir que la aplicación del material misnaico al tiempo de Jesús exige gran cautela. Sin embargo, se puede decir con seguridad que, por norma, los maestros religiosos judíos en la Palestina del siglo 1 d. C. no admitían mujeres en el grupo de los discípulos varones que ellos formaban; y no hablemos de mujeres que viajaban en compañía de tales maestros sin que los respectivos maridos estuvieran presentes. Conviene recordar, no obstante, que en el mundo mediterráneo antiguo las mujeres podían proporcionar y proporcionaban ayuda monetaria y material a rabinos y sinagogas; véase Witherington, "On the Road", 244.

Naturalmente, a las mujeres les serían enseñadas en casa sus obligaciones religiosas domésticas; en raros casos, un marido que fuese rabino podía ofrecer en privado una instrucción más detallada. Pero, como explica Wegner (*Chattel or Person?*, 161), "los sabios nunca previeron la posibilidad de que hombres y mujeres estudiaran [la Torá] juntos". Sobre conexiones entre maestros judíos (o sus estudiantes) y mujeres, véase (de una fuente cristiana) Jn 4,27, y (de fuentes rabínicas) *m. Abot* 1,5,2,7, *m. Soto* 3,4; cf Viviano, *Studyas Worship*, 11,46. Sobre la falta de enseñanza formal de la Torá a mujeres por rabinos, véase Léonie J. Archer, *Her Price Is beyond Rubies. The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine* (JSOTSup 60; Sheffield: JSOT, 1990) 69-101; un intento de estudiar esta tradición 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 cuestión de referencias dispersas a mujeres en posesión de unos conocimientos rabínicos de carácter formal, David Coodblatt ("The Beruriah Traditions", en William Scott Crean [ed.], *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism* [Brown Judaic Studies 3; Missoula, MT: Scholars, 1977] 207-29) alega que las anécdotas donde se mencionan los avanzados conocimientos rabínicos de Berurí, la esposa de Rabí Meir, aparecen tan sólo en el estrato amoráico babilónico de la literatura talmúdica y probablemente reflejan una situación particular en la Babilonia de hacia el siglo V d. C. Aunque Archer trata con cuidado la cuestión de Berurí, su libro tiene el defecto de utilizar a veces de un modo acrítico el material de los Talmudes para describir las condiciones que se daban

en la Palestina del cambio de era. Lo mismo puede decirse del apéndice 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 discípula que siguiese a un maestro célibe en la misión cristiana hasta llegar a los imaginativos (por no decir románticos) *Hechos de Pablo* (y *Tecla*) compuestos hacia el final del siglo II d. C.; véase Wilhelm Schneemelcher (eds.), *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 vols. (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1968, 1971) 243-51. Huelga decir que esta escasez de datos no ha impedido a algunos ofrecer hipótesis caprichosas sobre el modo concreto en que las mujeres participaban en la misión de la primera generación cristiana; tenemos aquí un claro ejemplo de "imaginación histórica" que es casi todo imaginación y no historia.

<sup>123</sup> Sobre los posibles fines redaccionales a los que esta tradición sirve en el conjunto del programa teológico lucano, cf. Witherington, "Gn the Road", 243-48.

<sup>124</sup> Sim ("The Women Followers of Jesus", 51-62) entiende que Juana, con su buena posición económica, no era representativa de las seguidoras de Jesús. Cree también que esas mujeres eran pobres, por lo cual ponían en común el poco dinero que tenían, para ayudar a Jesús. Esto es posible, sin duda, pero las conjeturas de Sim sobre la posición socioeconómica y el estado civil de las seguidoras de Jesús (como la de que la mayor parte eran solteras) van más allá de los escasos datos disponibles.

<sup>125</sup> Por eso, tal vez lean mucho más de lo que el texto dice quienes, como Ricci (*Mary Magdalene*, 159), afirman que las mujeres de Lc 8,1-3 "habían puesto su patrimonio a disposición del grupo [de Jesús y los Doce]".

<sup>126</sup> Con respecto a las mujeres de que se habla en Mc 15,40, Witherington (*Women*, 122) sugiere que Marcos no emplea οἱ μαθηταί en referencia a ellas "porque reserva esta expresión para los testigos oficiales o el círculo íntimo de Jesús, i. e., los Doce". La debilidad de este enfoque se percibe en la introducción de la salvedad "habitualmente". De hecho, Marcos, que no narra hasta 3,13-19 la elección de doce hombres por Jesús para constituir el círculo más interior, aplica la palabra "discípulos" a seguidores de Jesús en 2,15-16.18.23; 3,7.9. A menos que rechacemos todo lo que la crítica narrativa nos ha enseñado sobre Marcos como relato, las referencias a "discípulos" en esos versículos no pueden ir dirigidas a un grupo que aún no existe en la narración. Además, viniendo inmediatamente después de la llamada de Jesús a Leví (que no es uno de los Doce) en 2,13-14, las referencias a "discípulos" en 2,15-16 difícilmente indican una restricción de la palabra a los Doce, tanto más cuanto que esos discípulos son descritos como "muchos" (2,15), aunque sólo cuatro de los Doce (Pedro, Andrés, Santiago y Juan) han sido mencionados hasta entonces. Esto mismo es aplicable también a la narración de Lucas. Mateo, más que Marcos, muestra una marcada tendencia a identificar los discípulos con los Doce (Leví es convertido en Mateo a fin de que aparezca en una enumeración de los Doce). Sin embargo, como Mateo nunca narra el relato de la elección de los Doce, la extensión exacta del grupo llamado "discípulos" se mantiene particularmente vaga antes de la enumeración de los Doce en Mt 10,2-4. Juan, que no menciona a los Doce durante el ministerio público (únicamente en 6,67.70-71, donde sólo Pedro y Judas son claramente miembros del grupo), no manifiesta tendencia alguna a identificar los "discípulos" con los "Doce", sobre todo porque el discípulo ideal de Juan, "el discípulo al que Jesús amaba", no parece ser uno de ellos. En suma, no se puede explicar la ausencia de referencias a seguidoras de Jesús como "discípulos" sobre la base de una supuesta pero muy dudosa identificación de los "discípulos" con los "Doce" por los evangelistas.

<sup>127</sup> Sobre la historicidad del relato de Bartimeo, cf. *Un juicio marginal* II, 790-96. Hay que tener cuidado con hacer aquí una afirmación 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.

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

<sup>129</sup> 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 *talmîdayyâ* para designar a sus seguidores más próximos.

<sup>130</sup> 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.

<sup>131</sup> 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* capto, el *Evangelio secreto de Tomás*, el *Evangelio de María*, *Pistis Sophia*, la *Sabiduría de Jesucristo*, el *Didlogo 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.

<sup>132</sup> En el texto griego del *Evangelio de Pedro* 12,50-51 se puede leer: ἑβδόμῃ δε τῆς κυριακῆς Μαρίας ἡ Μαγδαληνῆ μαθήτρια τοῦ κυρίου... ἦλθεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον ("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 juicio marginal* 1, 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 μαθήτρια 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" [μαθητρίας] 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; n, 358. La otra forma de! nombre femenino es también rara y no figura en ningún lugar de! NT ni en la literatura cristiana primitiva. Sin embargo, en su *Sobre la inmutabilidad de Dios*, 2 [5]), Filón escribe de Ana, la madre de Samue!: "de él (j. e., Abrahán) Ana se convirtió en discípula y sucesora". En este contexto, Filón interpreta a Ana alegóricamente como e! don de la sabiduría de Dios.

<sup>133</sup> Bultmann (*Ceschichte*, 33, 58-59) ve en este relato un apotegma biográfico y una "escena ideal" (por tanto, no histórica). En cambio, Dibelius (*Formgeschichte*, 293), aun calificándolo de leyenda, admite que está basado de algún modo en la realidad histórica, opinión compartida por Marshall (*The Cospel 01 Luke*, 451). Sobre la presentación de mujeres en Lucas-Hechos en general y en Lc 10,38-42 en particular, véase Mary Rose D'Angelo, "Women in Luke-Acts: A Redactional View": *JEL* 109 (1990) 441-61, esp. 454-55. A mí no me convence e! argumento, expuesto por D'Angelo, de que e! intento redaccional de Lucas en e! relato sobre Marta y María es desalentar con respecto al ministerio de la mujer en la Iglesia, o bien restringirlo, representándolo con los quehaceres de! servicio en que está ocupada Marta. 1) El sentido de la afirmación categórica de Jesús es que escuchar atentamente su palabra constituye lo único necesario para todo discípulo o aspirante a serlo. Esto es válido tanto para mujeres como para hombres, y en sí no restringe el servicio femenino más que el masculino. 2) En el evangelio de Lucas (en contraste con los dos usos de Hechos), e! verbo διακονέω ("servir" o "atender", la acción de Marta en 10,10) nunca es-utilizado de forma directa e inequívoca con referencia a actividades "ministeriales" tales como proclamar la palabra, realizar servicios litúrgicos o actuar como dirigente de una comunidad de fe. En cambio, dicho verbo es empleado claramente en el sentido de servir a quien está sentado a una mesa o desempeñar las funciones de anfitrión: así, p. ej., 4,39; 12,37; 17,8. Éste es también su significado en e! discurso metafórico de Jesús durante la última cena en 22,26-27: ante unos discípulos egocéntricos que discuten sobre quién es el más grande, Jesús compara la propia conducta humilde respecto a ellos con la de la persona que sirve. El verbo διακονέω es empleado aquí para describir su humilde actitud, no para definir alguna acción ministerial que realice; nótese 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 última cena y e! vocabulario de Jesús (ὁ ἀνακείμενος ["el que se reclina a la mesa"] γίνα ἐσθίητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ["para que comáis y bebáis a mi mesa"]); cf. Collins, *Diakonia*, 246-47. A lo largo de! evangelio de Lucas, el nombre διακονία (servicio) se encuentra sólo en 10,40 ("Marta estaba atareada con mucho servicio"); es en Hechos, no en el evangelio, donde claramente denota varios tipos de servicio ministerial en la Iglesia. 3) Tenemos aquí un buen ejemplo de una norma básica en exégesis: e! contexto inmediato, no el remoto, es la principal guía para la interpretación de una unidad. Dado que la escena descrita en Lc 10,38-42 consiste en la acogida (v. 38: ὑπεδέξατο "recibido", "acogido como huésped") 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 alegoría patristica.

Menos claro es e! significado de διακονέω en Lc 8,3; la asistencia prestada por las mujeres a Jesús y los Doce durante los viajes por Galilea podría consistir en muchas clases de ayuda, no sólo en el servicio a la mesa, si bien no hay que excluirlo necesariamente. De modo similar, en Mc 6,38.41 se habla de discípulos varones que guardan y reparten alimentos. En Jn 6,12 se dice explícitamente que es deber de los discípulos reunir las sobras. En Jn 4,8.31, discípulos varones (cf. v. 27) compran alimentos (cf. v. 27) y luego tratan de servir con ellos a Jesús. 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 Jesús y sus discípulos; véase, p. ej., Collins, *Diakonia*,

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

<sup>134</sup> Véase en Hch 22,3 cómo Saulo/Pablo dice haber sido educado en la Totá 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 también la literatura rabínica posterior, v. gr., m. *Abot* 1,4.

<sup>135</sup> Probablemente debemos ver un juego de palabras en el empleo de μερίδα en Lc 10,42: una "porción" de la comida que Marta prepara con tanta preocupación y ajetreo, cuando bastaría un solo plato, y 2) una "parte" o "participación" en la salvación que Jesús trae a este mundo: esto es lo que ha elegido María al escuchat a Jesús. La limitación de μερίδα a una literal "porción de alimento" podría haber contribuido al deseo de los evangelistas de "mejorar" el texto. Pese a la confusa situación textual, "una sola cosa es necesaria" es posiblemente la lectura original; véase Aelred Baker, "One Thing Necessary": *CBQ* 27 (1%5) 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 cuestión, véase también Erling Laland, "Die Martha-Maria Perikope Lukas 10,38-42": *STI3* (1959) 70-85; Monika Augsten, "Lukanische Mizelle": *NTS* 14 (1%7-68) 581-83.

<sup>136</sup> 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 cuestión de la interacción práctica de Jesús con comunidades locales, pero, aparte de esta valiosa percepción, las hipótesis que elabora son excesivamente imaginativas.

<sup>137</sup> *Un judío marginal* II, 617-1038.

<sup>138</sup> Desearía ser más específico sobre estos "grupos de apoyo", pero los datos no apoyan una ulterior especulación; 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 Jesús" trató de revitalizar la vida local en comunidades rurales de la Palestina judía "como comunidades familiares no patriarcales e igualitarias" (p. 128).

<sup>139</sup> Algunos quizá preferirían contar estos adeptos sedentarios como un círculo que sumar a nuestros círculos concéntricos. 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 Jesús itinerante y al grupo de discípulos itinerante con él, creo preferible considerarlos como auxiliares adscritos al segundo círculo.

## **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<sup>1</sup>. 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" (ej. p. ej., Mc 6,7; Jn 6,67)<sup>2</sup>.

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"<sup>3</sup>. 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<sup>4</sup>-, 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<sup>5</sup>. Probablemente, durante el ministerio público, ni Jesús ni sus seguidores emplearon la palabra "apóstol" (en arameo, *šēliāh*; en griego, ἀπόστολος) como término fijo para un determinado grupo de adeptos. Como mucho, una palabra aramea como *šēliḥin* ("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)<sup>6</sup>. 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)<sup>7</sup>. 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<sup>8</sup>. 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 pre-paulino 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 pre-paulina, que, en lo esencial, Pablo adoptó como propio<sup>9</sup>. 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<sup>10</sup>. 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)<sup>11</sup>. 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) <sup>12</sup>.

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 <sup>13</sup>. 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) <sup>14</sup>. 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" (ἀποστολής, 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 <sup>15</sup>.

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 <sup>16</sup>. 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<sup>17</sup>. 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.

## 11. 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<sup>18</sup>. 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 firmas*.

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)<sup>19</sup>. Dado el enfoque teológico de los Doce en Marcos, se supone que la mayor parte de las referencias marcianas a *los Doce* -o acaso todas ellas- proceden de la actividad redaccional del evangelista<sup>20</sup>. 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<sup>21</sup>. 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<sup>22</sup>.

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<sup>23</sup>. 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<sup>24</sup>. 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<sup>25</sup>.

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<sup>26</sup>. 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<sup>27</sup>, las ligeras diferencias en las enumeraciones de los miembros del grupo por parte de los evangelistas (Mc 3,16-19 Mt 10,2-41 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<sup>28</sup>.

## 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 ] <i>AIÉeo</i>	Santiago, [hijo de] <i>AIÉeo</i>	Santiago [hijo de ] <i>AIÉeo</i>	Santiago [de] <i>AIÉeo</i>
Tadeo"	Tadeo	Simón el Zelota <sup>10</sup>	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<sup>31</sup>. 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<sup>32</sup>. 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<sup>33</sup>.

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.

1°. 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<sup>34</sup>. 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).

2°. 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<sup>35</sup>. 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<sup>36</sup>.

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<sup>37</sup>. 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)<sup>38</sup>. 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<sup>39</sup>.

e) 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<sup>40</sup>. 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.

2<sup>a</sup>. 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.

3<sup>a</sup>. 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<sup>41</sup>.

4<sup>a</sup>. 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 desertión 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): "Habla-ba de Judas, [el hijo] de Simón Iscariote, porque era el que lo iba a entregar, [aunque] era uno de los Doce"<sup>42</sup>. 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 Dídimos [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 Dídimos" (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; 1,2,21-22; *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*<sup>43</sup> 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 *logión* de Q en contextos sorprendentemente dispares, ninguno de *los* cuales ofrece todas las garantías de ser el marco original del dicho<sup>44</sup>. Mateo inserta *ellogión* 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 *logión* 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<sup>45</sup>. Sin embargo, en ambos éasos, las palabras finales son básicamente las mismas, con las que Jesús hace una promesa escatológica a ciertos discípulos<sup>46</sup>:

MATEO 19,28

vosotros<sup>47</sup>

en *doce* tronos

para juzgar a las doce tribus  
de Israel

LUCAS 22,30

os sentaréis

en tronos

para juzgar a las doce tribus  
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?)<sup>48</sup> 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 última cena que "Jesús se reclino a la mesa y los *apóstoles* [se reclinaron] con él" (22,14; la fuente de Lucas, Mc 14,17, habla de "los Doce"). En *ellogion* 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<sup>49</sup>.

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" (*ef* 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<sup>50</sup>.

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 Q51.

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 juicio marginal*<sup>52</sup>. 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<sup>53</sup>. 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<sup>54</sup>. 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?<sup>55</sup> 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<sup>56</sup>.

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<sup>57</sup>. 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<sup>58</sup>.

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 de la NT a negar la existencia de los discípulos históricos de 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-

pauhna que en 1 Cor 15,3-5 Pablo recuerda a los corintios<sup>59</sup>. 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 [Παρέβωκα], 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. 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, Yhabida 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)<sup>61</sup>. 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")<sup>62</sup>. 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<sup>63</sup>.

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<sup>64</sup>. 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<sup>65</sup>. 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)<sup>66</sup>. 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 prepaolina 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" <sup>67</sup> por Judas, un discípulo próximo a él y que en los cuatro evangelios es aludido con la triste expresión "uno de los Doce" <sup>68</sup>.

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 Josefa 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 YL en Hch 1,16-20)<sup>69</sup>. 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 parro 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; *ef* 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 <sup>70</sup>.

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 así-

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 <sup>71</sup>.

Lamento que debamos dilatarlos 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) <sup>72</sup>.

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" <sup>73</sup>. 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 Kiein, 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 Kiein 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<sup>74</sup>.

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<sup>75</sup> —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<sup>76</sup>. 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<sup>77</sup>.

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-

duidos 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<sup>78</sup>. 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 prepaolina 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 1, 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<sup>79</sup>.

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 dedan 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<sup>80</sup>. 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 juicio 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<sup>81</sup>. 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 Abraham, 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 dividida 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<sup>82</sup>. 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; *el* 2,13; 4,9): "Vaya reunir a Jacob todo entero; vaya 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; *ef* 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 JacobJ" 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 ellugar 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, *SalsII7,26-32* 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" (IQM 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" (IQM 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" (IQM 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 11QTemplo 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'āṣat hayyahād*) [habrá] doce hombres (  $\text{יָשׁ}$ , 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"<sup>83</sup>. 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"<sup>84</sup>

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 "triumfal" en Jerusalén; su "purificación" del templo de Jerusalén, y sus gestos simbólicos sobre el pan y el vino en la última cena<sup>85</sup>. 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 *algó*

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 <sup>86</sup>.

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) <sup>87</sup>, 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 <sup>88</sup>. 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<sup>89</sup>. 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<sup>90</sup>.

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"<sup>91</sup> en Lc 10,1-12 (la forma Q, con algunas pinceladas de Marcos)<sup>92</sup>. Los setenta (y dos) discípulos parecen ser una invención de Lucas para facilitar la conservación de las dos formas del discurso<sup>93</sup>. 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 pascales.

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<sup>94</sup>.

Sometidas a análisis, las formas marcana y Q del discurso dejan percibir señales de tradiciones más antiguas que han sido modificadas<sup>95</sup>. 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<sup>96</sup>:

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<sup>97</sup>.

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 (*ef* 2 Re 4,29)<sup>98</sup>. 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 respecto a Dios, que estaba empezando a reunir a Israel por medio de ellos<sup>99</sup>. 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 realísimamente como una entidad en sí- es brevemente mencionada<sup>100</sup>. 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<sup>101</sup>.

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, *EJ*, 6,1; *Did.* 11,4)<sup>102</sup>.

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 <sup>103</sup>. 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 <sup>104</sup>. 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 <sup>105</sup>. 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 discípulo-



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 <sup>106</sup>.

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 <sup>107</sup>, y las referencias a los Doce situadas al comienzo y al final de la versión marcana son atribuidas por muchos exegetas al propio Marcos <sup>108</sup>. 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 <sup>109</sup>: 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 <sup>110</sup>. 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? <sup>111</sup>.

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? <sup>112</sup>. 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 pascales -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 <sup>113</sup>. Resulta interesante señalar que si queremos ampliar nuestros conocimientos sobre la cuestión gracias a Pablo (Gál2,11-14; 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 pascales<sup>114</sup>, 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 retracción desde los primeros días de la Iglesia crea más problemas que resuelve<sup>115</sup>.

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 marciano 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<sup>116</sup>. 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 [ἀλιεῖς ἀνθρώπων, i. e., pescadores de seres humanos, en lugar de peces]"<sup>117</sup>.

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<sup>118</sup>. 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<sup>119</sup>. 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<sup>120</sup>. 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 <sup>121</sup>. 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 <sup>122</sup>. A veces se halla en la literatura de Qumrán también en un contexto negativo de destrucción o juicio y condena <sup>123</sup>. 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 tQdos esos escritos vuelve a emplearse la metáfora "pescadores de hombres" <sup>124</sup>. 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 <sup>125</sup>. 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 <sup>126</sup>. 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 (I 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) <sup>127</sup>. 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 <sup>128</sup>.

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. *Ellogion* 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 <sup>129</sup>. 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 <sup>130</sup>.

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<sup>131</sup>. La misión de los Doce tenía, pues, algún componente más que la estrategia misionera; era un nuevo paso simbólico-profético en el camino hacia la reconstitución 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 Jesús no mandase a otros en misión. A la luz de cuanto hemos visto, me parece lo más probable que *al menos* los Doce fueran enviados, independientemente del envío o no de otros discípulos<sup>132</sup>.

En resumen, estoy dispuesto a admitir que, por lo que respecta a la historicidad, no se puede asignar a la misión de los Doce tan alto número de probabilidades como a la existencia de ese grupo durante el ministerio de Jesús y a su conexión con la reunión escatológica de todo Israel. Considero, sin embargo, más plausible el envío de los Doce para una limitada misión durante el ministerio público que la hipótesis de que una misión llevada a cabo por ellos en los primetos 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 relación de Jesús con al menos algunos de los Doce?

## Notas al capítulo 26

1 Para orientación básica y ulterior bibliografía, véase 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* (Berlín: Reimer, 1905) 112; Julius Wagenmann, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf 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 Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus* (SymBU 1; Zürich: Niehans, 1943) 3-7, 30-32; Hans van Campenhausen, "Der urchristliche Apostelbegriff": *ST* 1 (1947) 96-130; Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (London: SCM, 1952) 1, 37; Innozenz Daumoser, *Berufung und Erwählung bei de Synoptikern* (Meisenheim am Glan: Hain, 1964) 74-82; Philipp Vielhauer, "Gottesreich und

Menschensohn in der Verkündigung Jesu", en *Ausätze zum Neuen Testament* (TBü 31; München: Kaiser, 1965) 55-91; Günther Bornkamm, *Jesus ō Nazareth* (New York: Harper & Row, 1960) 150; Günther Klein, *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee* (FRLANT 77; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961); Béda Rigaux, "Die 'Zwölf' in Geschichte und Kerygma", en Helmut Ristow / Karl Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín: Evangelische Verlagsanstalt, 1962) 468-86; íd., "The Twelve Apostles": *Concilium* 34 (1968) 5-15; M. H. Shepherd, Jr., "Twelve, The", en *IDB* IV, 719; Karl Heinrich Rengstorff, "Dōdeka, etc.", en *TDNT* 2 (1964) 321-28; Jürgen Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche* (Gütersloh: Mohn, 1965); Jean Giblest, "Les Douze. Historie et théologie", en *Aux origines de l'égglise* (*RechBib* 7; Bruges: Desclée, 1965) 51-64; Gottfried Schille, *Die urchristliche Kollegialmission* (ATANT 48; Zürich/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 ō Apostle in the Early Church* (Nashville/New York: Abingdon, 1969) 67-95, 231-88; Karl Kertelge, "Die Funktion der 'Zwölf' im Markusevangelium": *TTZ* 78 (1969) 193-206; Rudolf Schnackenburg, "Apostel vor und neben Paulus", en *Schriften zum Neuen Testament* (München: Kösel, 1971) 338-58; Günther Schmahel, "Die Berufung der Zwölf im Markusevangelium": *TTZ* 81 (1972) 203-13; íd., *Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Trierer Theologische Studien 30; Trier: Paulinus, 1974); Klemens Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus* (AnBib 70; Roma: Instituto Bíblico, 1975); Wolfgang Trilling, "Zur Entstehung des Zwölfereis. Eine geschichtskritische Überlegung", en Rudolf Schnackenburg / Josef Ernst / Joachim Wanke; Leipzig: St. Benno, 1977) 201-22; Ernest Best, "Mark's Use of the Twelve": *ZNW* 69 (1978) 11-35; Sanders, *Jesus and Judaism*, 98-106; Jacques Dupont, "Le nom d'Apotres: a-t-il été donné aux Douze pat Jésus?", en Frans Neirynek (ed.), *Études sur les évangiles synoptiques*, 2 vols. (BETL 70; Louvain: Université de Louvain/Peeters, 1985, 1a ed. 1956) ŋ, 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 también vale para Lucas, quien sigue a Marcos en hablar de "los Doce". Sin embargo, como veremos después, Lucas parece identificar "los Doce" con "los apóstoles", aunque no emplea "los doce apóstoles" como una fórmula fija.

3 Meye (*Jesus and the Twelve*, 110-15) afirma que, en la visión redaccional de Marcos, los Doce y los discípulos son términos similares (*Jesus and the Twelve*, 110-15). Pero su tesis falla porque 1) aunque Jesús llama explícitamente al discipulado a Leví, el recaudador de impuestos (Mc 2,13-15), éste no es nombrado entre los Doce, y porque 2) se nos dice tan pronto como 2,15 (en la más probable interpretación del texto griego) que los discípulos eran muchos -cuando, de los Doce, sólo han sido mencionados hasta entonces Pedro, Andrés, Santiago y Juan; la mención y selección de los Doce no se produce hasta 3,13-19. Dado este contexto amplio, cuando Marcos dice en 3,13 que Jesús "llamó a los que quisio, y se acercaron a él", el sentido natural (especialmente después de la nítida distinción, en 3,7, entre los discípulos de Jesús y la gran multitud) es que Jesús escogió a los Doce entre un numeroso grupo de discípulos. Por tanto, Lucas interpreta a Marcos correctamente al reelaborar Mc 3,13 en Lc 6,13: "Y Uesús] llamó a sus discípulos y escogió de entre ellos doce". Cabría añadir que si bien el hombre rico de Mc 10,17-22 se niega a seguir la llamada de Jesús, Marcos no tiene inconveniente en presentar a Jesús llamando con no menos interés 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 Leví, los muchos discípulos a que se alude en 2,15 Y la llamada al hombre rico no resultan convincentes.

En contraste con Marcos, algunos rasgos redaccionales mareanos indican que Mateo identifica los Doce con todo el grupo de discípulos. 1) Ésta es probablemente la razón por la que Mateo el evangelista cambia el nombre de Leví por Mateo (Mt 9,9; cf Mc 2,14): intenta que todo individuo llamado por Jesús al discipulado acabe apareciendo en la lista de los Doce ("Mateo *el recaudador de impuestos*" en Mt 10,3). 2) Así, sin un Leví como en Marcos y sin un "discípulo al que Jesús amaba" como en Juan, no hay en Mateo ningún discípulo nombrado o destacado que no figure en su lista de los Doce. 3) Con la omisión de todo relato específico 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 Jesús seleccionando los miembros de ese reducido grupo de entre otro mayor, presumiblemente de discípulos. No obstante, Mateo conserva la malograda elección del hombre rico; de ahí que en su evangelio sea un tanto confusa la imagen del grupo de los Doce. Quizá se puede decir que Mateo identifica *de facto* el círculo de los Doce con el círculo de discípulos. Sobre todo este asunto, véase Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, 199-203.

4 Para una defensa de la idea de que al "discípulo al que Jesús amaba", del cuarto evangelio, subyace algún personaje histórico, véase Oscar Cullmann, *Der johanneische Kreis* (Tübingen: 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 qué prefiero hablar de "los Doce" y no de "los doce apóstoles". Entre los defensores de la idea de que, durante su ministerio terreno, Jesús no dio a los Doce el título de "apóstoles", 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, véase su artículo "*Apostolos*", en *TDNT* 1 (1964) 429.

6 En mi opinión, la frase "a los que también llamó apóstoles", que algunos manuscritos importantes (Sinaiticus, Vaticanus, Koridethi) leen después de "designó a doce", no es original: se trata en realidad de una armonización con Lc 6,13, donde la discutida frase se encuentra palabra por palabra (aparte de 3,14, el verbo para "llamó" [ὄνομάζω] no vuelve a aparecer en Marcos, mientras que lo emplea tres veces en sus dos libros). Esta armonización, evidenciada por la torpe posición de la frase en Mc 3,14, tiene poco de sorprendente, puesto que la tradición manuscrita griega muestra varios intentos de armonizar el relato marciano de la elección 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* 1,203) 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 omisión de la controvertida frase. Sin embargo, incluso él y su comisión reconocen que su posición no es tan sólida, al poner la frase entre corchetes y asignarle la calificación de "C", indicativa de que a la comisión que compuso el texto del *JBSGNT* le costaba decidir qué variante utilizar en este caso. La posición de Guelich (*Mark* 1-8,26, 154) es similar a la de Metzger; claramente favorable a la inclusión de "a los que también llamó apóstoles" se muestra Gundry, *Mark*, 164.

7 Curiosamente, es en Mt 10,2, y no en el evangelio de Lucas, donde se halla la expresión neotestamentaria "los doce apóstoles". Aquí podría estar reflejada, aunque muy fugazmente, la visión de la Iglesia en la última parte del siglo I.

8 En griego clásico, ἀπόστολος significa "expedición naval" y probablemente también "comandante" de tal expedición. En Josefa (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 código Alexandrinus [ausente en el Vaticano]; Is 18,2 en Símaco), significa "embajador", "delegado", "mensajero". Véase Bauer, *Worterbuch* (6ª ed.), col. 200; Karl Heinrich Rengstorff, "Spostellō, etc.", en *TDNT* 1 (1964) 407-14.

9 No hay necesidad de ponerse a elaborar teorías muy especulativas sobre si el término cristiano "apóstol" procede de la institución rabínica de la *šāliah* (alguien era enviado a una misión, dotado de plenos poderes por el que lo enviaba), -una institución no documentada antes de la época de Jesús-, o de supuestos apóstoles gnósticos en Siria (una idea de Schmithals carente de testimonios en la primera parte del siglo I). El concepto veterotestamentario general del envío 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 discípulos (comoquiera que sean valoradas) constituyen un más ineludible telón de fondo y catalizador del apostolado en los primeros días de la Iglesia. Contrariamente a la teoría de Klein, el apóstol Pablo no inventó el apostolado como concepto ni como institución; 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, *CJ Brown*, "The Twelve and the Apostolate", 1380-81.

10 Sobre la opinión (contraria a la de Klein o Schmithals) de que los Doce conraban 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 "conraban" (¿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 apóstoles", 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 apóstoles. 2) Por otro lado, puesto que los "cinco mil hermanos" del v. 6 no son probablemente apóstoles a ojos de Pablo, al menos algunas personas o grupos de la lista no conraban como apóstoles simplemente porque hubiesen presenciado una aparición de Jesús después de la resurrección. Ahora bien, ¿podemos tener la certeza de que los Doce conrasen como apóstoles simplemente porque figuran en la lista como testigos de la resurrección?

11 Véase el estudio filológico 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 ἰουλιβίβη de Rom 16,7 debe ser considerado como un nombre de mujer y 2) la frase οἱ τιμνὲς εἰσὶν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις significa en este contexto, casi con toda seguridad, "que destacan entre los apóstoles", no "que destacan a ojos de los apóstoles". 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 impresión de que esos hombres son apóstoles en el mismo sentido que Pablo. Sobre Flp 2,25, véase J. L. Houlden (*Paul's Letters from Prison* [Westminster Pelican Commentaries; Philadelphia: Westminster, 1970] 93), quien sostiene que aquí se llama a Epafrodito "apóstol" en el sentido de mensajero de la Iglesia filipense enviado a tratar cuestiones de aquellos cristianos.

<sup>13</sup> Para una minuciosa exégesis de Lc 6,12-16, Véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 613-20. La conclusión de Fitzmyer es que "este episodio del evangelio lucano... identifica a los apóstoles con ellos [los Doce], atribuyendo este título al mismo Jesús" (p. 616). En la p. 618, Fitzmyer declara que Lucas aplica el título de apóstol exclusivamente a los Doce. Sobre la misma opinión, cf Conzelmann, *The Theology of St Luke*, 216 n. 1; Schürmann, *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* (Adanta: John Knox, 1984) 115; Peter K. Nelson, *Leadership and Discipleship, A Study of Luke 22,24-30* (SBLDS 138; Adanta: Scholars, 1994) 44-45.

<sup>14</sup> Ciertamente, esta identificación de los Doce con los apóstoles se produce también en la fuente de Lucas, Mc 6,7 + 30, pero Marcos no procede a desarrollarla a lo largo de su evangelio.

<sup>15</sup> Sobre este pasaje, cf Schneider, *Die Apostelgeschichte* 1, 212-32. Señala este autor (p. 222) que en Lucas-Hechos hay identificación entre los Doce y los apóstoles; similarmente, Van Campenhausen, "Der urchristliche Apostelbegriff", 104, 115. Ésta, de hecho, es la principal tesis de Klein en su *Die zwölf Apostel*, 202-16.

<sup>16</sup> Schneider (*Die Apostelgeschichte* 1, 152, 159) cree que "los apóstoles", de Hch 14,14, figuraba en la fuente de Lucas y que fue el mismo evangelista quien introdujo tal expresión en Hch 14,4. Así opinan también Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 362 n. 5; Conzelmann, *Aets*, 108, 111; cf Klein, *Die zwölf Apostel*, 211-13. Posiblemente, la fuente utilizó el término en el sentido de mensajeros dotados de autoridad por la Iglesia de Antioquía. Schneider baraja la idea de que Lucas quería utilizar el título en Hch 14 para crear un paralelo (en la predicación de la fe y la realización de milagros) entre Pablo y Bernabé, por un lado, y los doce apóstoles por otro. La pretensión de que "los apóstoles" de 14,4.14 no es la lectura original en el texto griego de Hechos es una solución a la desesperada (contra la opinión de Klein, pp. 212-13); el códice Bezae es el único manuscrito importante que omite "los apóstoles" en el v. 14. En "The Apostles According to Luke", capítulo VIII de su *Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition* (JSNTSup 41; Sheffield: JSOT, 1990) 109-23, Mary E. Milis parece creer que, en Hechos, Lucas presenta a Pablo como un apóstol paralelo al apóstol Pedro. Esta equiparación parece derivar del énfasis que pone esta autora en la visión lucana de los apóstoles como discípulos, que, en Hechos, obran prodigios en nombre de Jesús y por el poder de tal nombre. Mary E. Milis no parece distinguir con suficiente claridad en su estudio entre términos diversos como "discípulos", "apóstoles" y "los Doce".

<sup>17</sup> 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 ésta es la forma más primitiva de la expresión y que se remonta a Jesús; véase Rigaux, "Die Zwölf", 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 discípulos" y "los doce apóstoles". El empleo por Mateo de "los doce discípulos" y la identificación (o al menos estrecha asociación) por Lucas de "los Doce" con "los apóstoles" revelan indicios de desarrollos secundarios que culminan, por lo que respecta a la historia de la tradición cristiana, en "los doce apóstoles".

del Cordero" y el título de la *Didajé*, "La enseñanza del Señor a las naciones por medio de los doce apóstoles" (ef *Carta de Bernabé* 8,3).

<sup>18</sup> Adelbert Denaux ("Did Jesus Found the Church?": *LS* 21 [1996] 25-45) ofrece una útil lista de los principales críticos (sobre todo alemanes) defensores de una u otra posición (en lo que sigue añado unos cuantos eruditos más a la lista). Entre quienes creen en la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesús figuran Julius Wagenmann, Werner Georg Kümmel, Lucien Cerfaux, Hans van Campenhausen, Jacques Dupont, Birger Gerhardson, Béda Rigaux, Günther Bornkamm, Ulrich Wilkens, Jürgen Roloff, Anton Vögtle, Heinz Schürmann, Rudolph Schnackenburg, Martin Hengel, Helmut Meridein, E. P. Sanders, Joachim Gnilka, Raymond E. Brown y Joseph A. Fitzmyer. Entre los que (con diversos grados de convicción) niegan esa existencia se cuentan Julius Wellhausen (tomando una idea de Friedrich Schleiermacher), Johannes Weiss, Emmanuel Hirsch, Philipp Vielhauser, Günther Klein, Walter Schmithals, Herbert Braun, Gottfried Schille, Siegfried Schulz, Hans Conzelmann y John Dominic Crossan. Abundante bibliografía, la mayor parte sobre autores alemanes situados a uno u otro lado de la cuestión, se encuentra en las notas de Klein, en *Die zwölf Apostel*, 34-37. Un breve resumen de los argumentos que utilizan muchos críticos para sostener la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesús lo ofrece Kümmel, *Kirchenbegriff*, 30-32; de ese resumen se hace eco Klein al defender su posición de rechazo en *Die zwölf Apostel*, 35. Es asombroso que, aun teniendo la negación de los orígenes de los Doce en el ministerio de Jesús una importancia fundamental para su tesis general sobre "los doce apóstoles", Klein pase casi por alto esa cuestión, limitándose a presentar sumaria y rápidamente los argumentos de Vielhauser y otros especialistas situados en su mismo campo (pp. 35-37).

<sup>19</sup> Entre los ejemplos de estudios sobre los Doce (algunos de los cuales no siempre distinguen cuidadosamente entre "discípulos" y "los Doce") cabe citar a Theodore J. Weeden, Sr., *Mark-Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress, 1971); Rigaux, "Die 'Zwölf'"; Meye, *Jesus and the Twelve*; Kertelge, "Die Funktion"; Schmah, *Die Zwölf*; 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); íd., "Mark's Use of the Twelve"; Vernon K. Robbins, *Jesus the Teacher* (Philadelphia: Fortress, 1984); Shiner, *Follow Me!*

<sup>20</sup> Así Schulz, Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, 335 n. 92.

<sup>21</sup> Best, "Mark's Use of the Twelve", 11-35. Vielhauser C'Gottesreich", 69) utiliza de otro modo la redacción de Marcos para sus argumentos contrarios a la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesús: tal existencia es dudosa porque, desde un punto de vista literario, los Doce no tienen más que una débil conexión con la narración evangélica de Marcos. A mí me parece extraño tal argumento; resulta difícil 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 episódica. De hecho, lo mismo se podría decir con respecto a "los discípulos" en Marcos; sin embargo, difícilmente alguien utilizaría esta cuestión como argumento en contra de la existencia histórica de los discípulos de Jesús.

<sup>22</sup> Trilling, "Zur Entstehung", 204-6; ef Kertelge, "Die Funktion", 196-97. Un juicio similar expresa Rigaux, "Die 'Zwölf'", 470-82. Cabría preguntarse si estos autores no pecan de precipitación al atribuir la mayor parte de las referencias a los Doce a la redacción marcana. Por de pronto, la simple presencia de "los Doce" en frases introductorias de dichos de Jesús no prueba que, en tales casos, Marcos haya introduci-

do redaccionalmente esa expresión. 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 pasión, entendida en sentido amplio), entonces, incluso en los versículos que introducen dichos de Jesús, diversas referencias a los Doce podrían pertenecer a la tradición premarcana.

<sup>23</sup> Guelich (*Mark* 1-8:26, 155) resume bien la cuestión: "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 tradición premarcana. El semitismo subyacente a 'nombrar' (ἐπιποιήσεν), el hecho de que muchos de los nombres no vuelvan a aparecer en Marcos, el empleo de patronímicos 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. Más discutible, en cambio, es el grado de redacción marcana en 3,13-15". Guelich procede a hacer notar que incluso en 3,13-15 hay indicios de tradición subyacente. Véase también Reploh, *Markus-Lehrer der Gemeinde*, 43-50; Pesch, *Das Markusevangelium* 1,202-3.

<sup>24</sup> Sobre esto, cf. Schmahl, *Die Zwölf*, 64-65. La ausencia del artículo determinante antes de "doce" en Mc 3,14 ("y constituyó [nombró] doce") no menoscaba la idea básica de que la tradición premarcana sabía de un grupo especial compuesto por doce discípulos.

<sup>25</sup> Para argumentos en pro y en contra, véase 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 función retomar el hilo del pensamiento "después del paréntesis de 3,14b-15".

<sup>26</sup> 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 críticos de la redacción. La gran mayoría de los que figuran en dicho cuadro y que han examinado Mc 14,43 consideran este texto parte de un relato de la pasión premarcano. Sobre la relación de la tradición con el criterio de dificultad trataremos más adelante.

<sup>27</sup> Como señala Kertelge ("Die Funktion", 196), la única gran excepción es la referencia indirecta a los Doce de Mt 19,28 par. (procedente de Q).

<sup>28</sup> Para una exégesis básica y ulterior bibliografía, véanse los comentarios clásicos, entre ellos Pesch, *Das Markusevangelium* 1, 202-9; Guelich, *Mark* 1-8:26, 153-66; Gundry, *Mark*, 163-70; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 613-21; también Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, 7-53.

<sup>29</sup> Sobre la lectura "Lebeo" en vez de "Tadeo" en algunos manuscritos antiguos, véase el estudio de Tadeo en el capítulo siguiente, sección II, número 2.

<sup>30</sup> Respecto a "Simón el Zelota" como simplemente otra forma de "Simón el Cananeo", véase el estudio de los distintos miembros de los Doce en el capítulo siguiente, sección II, número 8.

<sup>31</sup> Sobre este punto, cf. Meye, *Jesus and the Twelve*, 200-201.

<sup>32</sup> Así, correctamente, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1,619-20. En la p. 614 señala como un fenómeno 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 pseudoepígrafos, Qumrán, Filón, 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.

<sup>33</sup> 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 más, 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 número. A mí se me escapa de qué modo, durante el ministerio público, el simbolismo numérico de "los Doce" podía ser desvinculado por mucho tiempo del número real de individuos que componían 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 conclusión de que no importaba el número de discípulos integrantes de los Doce; el fenómeno de la sustitución, probablemente histórico, parece indicar lo contrario.

<sup>34</sup> 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 11, 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 (*ef* Gn 29,31-35,19).

<sup>35</sup> 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 Beittag zur Losung eines alten Problems": *ZNW*59 (1968) 40-56; Mark Kiley, "Why 'Matthew' in Matt 9,9-13?": *Bib* 65 (1984) 347-51.

<sup>36</sup> Davies y Allison (*Matthew* 11, 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 redacción sobre la de Marcos; *ef* Gundry, *Matthew*, 182-83 (que expresa la opinión poco corriente de que Lucas utilizó el texto de Mateo).

<sup>37</sup> Éste es un buen ejemplo de "coincidencia menor" de Mateo y Lucas frente a Marcos, surgido de un común deseo de mejorar el texto marciano. Similarmente, el hecho de que Lucas, como Mateo, añada "su hermano" después del nombre de Andrés 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 Andrés para equilibrar la misma expresión empleada después 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 versión lucana de la llamada inicial a Pedro, Santiago y Juan después de la pesca milagrosa (Lc 5,1-11). Por eso, como Lucas menciona a Andrés por primera y única vez en su evangelio en la lista de los Doce (6,14), ofrece la explicación que necesariamente omitió al prescindir de la versión marcana de la llamada a los primeros *cuatro* discípulos (Mc 1,16-20): Andrés era el hermano de Pedro.

<sup>38</sup> 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* 11, 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 última cena joánica (Pedro, Judas Iscariote, Tomás 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 || Hch 1,13.

<sup>39</sup> Schürmann (*Das Lucasevangelium* 1, 318-19) se muestra convencido de que Lucas disponía 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* 1, 206.

<sup>40</sup> Schneider (*Die Apostelgeschichte* 1, 199) afirma acertadamente que Lucas recurre al material de su evangelio; véase también Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 120; Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 9.

<sup>41</sup> 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).

<sup>42</sup> Sobre los problemas exegéticos que esta acotación entraña, cf Brown, *The Gospel According to John* 1, 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 ningún lugar dentro de la tradición sinóptica: otro indicio de que Juan representa aquí una tradición independiente.

<sup>43</sup> 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 (al δώδεκα) 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 sólo los textos mateo y lucano en sus contextos redaccionales, sino también *el logion* tradicional que circulaba en esa Iglesia, difícilmente podían referirse a ningún grupo de personas que no fuera el de los Doce.

<sup>44</sup> Sobre este punto, y acerca del *logion* en general, véase Jacques Dupont, "Le 10<sup>logion</sup> des douze tranes (Mt 19,28; Lc 22,28-30)", en Frans Neiryck (ed.), *Études sur*

*les évangiles synoptiques*, 2 vols. (BETL 70; Louvain: Université de Louvain/Peeters, 1985, 1ª ed. 1964) 706-43; Ingo Broer, "Das Ringen der Gemeinde um Israel. Exegetischer Versuch über Mt 19,28", en Rudolf Pesch / Rudolf Schnackenburg / Odilo Kaiser (eds.) *Jesus und der Menschensohn* (Antan Vogrle Festschrift; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1975) 148-65; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, 435; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 11, 1411-19. La parte final de! dicho, que está en discusión aquí, procede de Q, como reconocen la mayor parte de los especialistas (p. ej., Schultz, Hoffmann, Lührmann, Polag, Havener, Kloppenborg, Boring y Catchpole). Algunos críticos, sin embargo, prefieren ver dos tradiciones independientes que han sido conservadas en M y L; así, T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1949, 1ª ed. 1937) 216-17. Sato (*Q und Prophetie*, 11, 23) permanece dubitativo sobre la existencia de! dicho en Q. Para un examen de puntos de vista, véase Kloppenborg, *Q Parallels*, 202. Para un enfoque algo diferente, según el cual Lc 22,30 sería parte de una tradición pre!lucana (y no marcana) de la última cena, posiblemente incluso parte de un relato de la pasión lucano especial, véase Heinz Schürmann, *Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38. III Teil einer Quellenkritischen Untersuchung des lukianischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38* (NTAbh 20/5; Münster: Aschendorff, 1977), la ed. 1957) 36-63, 139-42; Schürmann se siente menos seguro de sus puntos de vista en su "Afterword" (2ª ed.), pp. 168-70. Danie! Marguerat (*Le jugement dans l'évangile 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 versión de! *logion*. En realidad, ambos textos muestran los mismos motivos apocalípticos, pero no los utilizan de! mismo modo ni dicen lo mismo.

<sup>45</sup> Por un lado, Mateo debe tratar de insertar el material en su discurso sobre las exigencias y recompensas de! discipulado, en el cap. 19; la introducción de! tema -muy mateano- de! Hijo de! hombre en el juicio final (19,28) podría ser redaccional. Por otro lado, es evidente que Lucas ha unido un poco a la buena de Dios varios dichos dispares. Así, Lc 22,29-30a, con los temas de! reino, la alianza, y el comer y beber a la mesa de Jesús, 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 miscelánea de Lc 22,28-30 es examinada por Broer, "Das Ringen", 149-50. Junto con otros críticos, Schulz (*Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 332) ve como probable el origen redaccional de Lc 22,30a. Sobre el contexto teológico, más amplio, de la forma del dicho dentro de Lucas-Hechos, véase Jacob Jervell, "The Twelve on Israel's Thrones", en *Luke and the People of God* (Minneapolis: Augsburg, 1972) 75-112. Respecto a diversos críticos que defienden la forma mateana o lucana de! dicho como más original, cf Broer, "Das Ringen", 148-49 n. 2.

<sup>46</sup> Klein (*Die Zwölf Apostel*, 36) puede despachar el asunto de! *logion* de Q simplemente señalando que la palabra "regeneración" (παλιγγενεσία) de Mt 19,28 hace "sospechoso" el dicho. Esto es pasar por alto la cuestión esencial de que probable material Q sólo se puede hallar en las palabras finales de Mt 19,28 || Lc 22,30: "...os sentaréis en [doce] tronos para juzgar a las doce tribus de Israel". Muy adecuadamente, ésta es la parte de! texto que pone en negrita y subrayada Kloppenborg, *Q Parallels*, 202; cf Rigaux, "Die Zwölf", 476. Por definición, la investigación sobre Q se centra en el material que Mateo y Lucas tienen en común, omitiendo el que probablemente tiene su origen en redacción mateana o lucana, que es probablemente el caso de παλιγγενεσία en Mateo.

<sup>47</sup> Pese a todas las diferencias entre las introducciones a este *logion* en Mateo ("vosotros, los que me habéis seguido") y Lucas {"vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas"}, hay una similitud subyacente: Jesús está hablando no a la gente en general, sino a unos seguidores que le son especialmente allegados. Pese a la



opinión de Boer ("Das Ringen", 163), no hay razón para dudar de que la segunda persona del plural ("os sentaréis") sea original en el dicho.

<sup>48</sup> Sobre todos los diferentes sentidos de KPIVW que son posibles aquí, véase Dupont, "Le logion", 721-32. Las dos posibilidades básicas 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 teología redaccional de Mateo), o bien 2) "gobernar", "reinar", "ejercer soberanía sobre" (un sentido no frecuente en el NT, pero presente en el AT y en los pseudoepígrafos y posible en el contexto redaccional y en la teología de Lucas). Huelga decir que un sentido no excluye necesariamente el otro; además, dado el fuerte sabor escatológico veterotestamentario y judío del dicho, hay que dar margen a la posibilidad de un semitismo en el empleo del verbo. (La extraña interpretación que hace Broer de KPIVW ["Das Ringen", 162-63], pensando en un juicio con el que los seguidores de Jesús ponen fin a Israel el día último, no tiene fundamento en el dicho de Q tomado en sí, aparte de su contexto redaccional de Mateo.) En cualquier caso, la referencia a las doce tribus de Israel, que no existían como realidad empírica en vida de Jesús pero cuya reunión o reconstitución en el tiempo final era esperada al menos por algunos judíos (véase *Un juicio marginal* II/1, 293-351), apunta hacia algún acontecimiento escatológico (el juicio final) o situación (el reino de Dios llegado en su plenitud). Dupont (pp. 732-37) sugiere que la curiosa mención de "tronos" en plural en la escena del juicio de Dn 7,9 (mientras que el Anciano tiene "trono" en singular) podría subyacer a la promesa de Jesús a los Doce. Aunque el plural provocó más tarde una especulación rabínica sobre la participación de los grandes o príncipes de Israel en el juicio de Dios, no hay certeza alguna de que ideas al respecto circularan en tiempos de Jesús.

<sup>49</sup> Según Dupont ("Le logion", 721), Lucas al parecer realiza otro cambio en este mismo versículo tratando de mejorar el estilo: la frase mateana κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ, más natural (y que probablemente refleja Q), sufre en Lucas una inversión poco habitual (aunque no totalmente insólita en el estilo griego del tercer evangelista): τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ. Trabajando con su teoría de una tradición prelucana de la última cena, Schürmann (*Jesu Abschiedsrede* Lk 22,21-38.111. *Teil*, 52) piensa que la palabra "doce" antes de "tronos" fue eliminada en la tradición prelucana para posibilitar una aplicación más general de un dicho que originalmente se refería sólo a los Doce.

<sup>50</sup> Así Dupont, "Le logion", 720; Witherington, *The Christology of Jesus*, 141.

<sup>51</sup> Así, 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 Jesús histórico; tampoco Bultmann, *Ceschichte*, 170-71). Resulta interesante señalar que Vjelhauer ("Gottesreich", 67), aunque rechaza la autenticidad de Mt 19,28 par. y la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesús, declara que, si bien no es posible determinar la forma original del dicho, éste se refiere a una promesa hecha por Jesús a los Doce respecto al gobierno sobre las doce tribus de Israel. Hay que decir también que si el dicho Q original no hubiera aludido a los Doce, la simple presencia de las "doce tribus" en el *logion* no habría 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 reunión 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.

<sup>53</sup> 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 [1995J 655-75]; Baruch 4-5; Eclo 36,10-13; 48,10; 2 Mac 1,27-29; 2,17-18; *SalsIII*; 17,26-32.40-46; IQM 2,1-3,7-8; 3,13-14; 5,1-2; IIQTemplo 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 Patriarchs", en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (Garden City, NY: Doubleday, 1993, 1985) 1, 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.

<sup>54</sup> Así Trilling, "Zur Entstehung", 216. Los paralelos parciales presentados por Dupont y otros proceden de la literatura rabínica posterior.

<sup>55</sup> Ésta es una cuestión que plantea Manson, *The Sayings of Jesus*, 217; similarmente, Witherington, *The Christology of Jesus*, 141.

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

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> Para una lista de todos los pasajes, cf Kloppenborg, *Q Parallels*, 224.

<sup>59</sup> Un sumario de las diversas razones que conducen a este juicio -un lugar común entre los exegetas del NT- se encuentra en Rigaux, "Die 'Zwolf'", 469. Gordon D. Fee (*The First Epistle to the Corinthians* [NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987J 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.

<sup>60</sup> Textos a este respecto se pueden ver en Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (MeyerK 5; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969) 230.

<sup>61</sup> 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).

<sup>62</sup> 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 pascales. 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 Simón (¿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.

<sup>63</sup> Vielhauer, "Gottesreich", 69-71.

<sup>64</sup> Además, 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.

<sup>65</sup> 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 zwölf Apostel!* 36), y no con un razonamiento detallado, no parece admisible. Es interesante señalar que Schmithals (*The OIjee 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 'Zwölf'", 479.

<sup>66</sup> Sobre esto, véase Rigaux, "Die 'Zwölf'", 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 pospascuales 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" (ἕνδεκα) 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 historicización de Mateo y Lucas, Juan conserva el primitivo modo de hablar que se encuentra en la fórmula confesional de 1 Cor 15,3-5.

<sup>67</sup> Los estudios sobre Judas suelen hablar de que "traicionó" a Jesús 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 ¿cuál es el contexto amplio en los diversos evangelios? Por ejemplo, Lucas llama a Judas el "traidor" (προδότης, 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 tradición premarcana (asi Pesch, *Das Markusevangelium* N, 346-53) también veían la entrega bajo una luz negativa. De esto difícilmente podemos dudar, sabiendo cómo valoran Mateo y Juan la acción de Judas. Pero, entonces, ¿por qué los evangelistas, incluido Lucas, así como la tradición anterior a ellos, utilizan con preferencia παραδίδωμι ("entregar")? Una posible respuesta es que este verbo permite a los autores neotestamentarios entretrejer 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 Jesús (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 qué consistió exactamente el acto de "entrega" es objeto de discusión entre los especialistas; probablemente, en la cooperación de Judas con las autoridades, diciéndoles cuándo y dónde podían arrestar a Jesús más fácilmente, sin que ello trascendiera y originase alborotos (así Brown, "Overall View of Judas Iscariot", en *The Death of the Messiah* N, 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 reconstrucción 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 de Jesús histórico, frecuentemente acaba ofreciéndonos una novela.

<sup>68</sup> Trilling ("Zur Entstehung", 208) considera la tradición sobre la traición de Jesús por Judas, "uno de los Doce", el más poderoso argumento a favor de la existenciá

prepasual de ese grupo; véase también Wagenmann, *Die Stellung*, 5. Con mucho acierto, Trilling cree que los diversos intentos de los críticos por explicar cómo Judas se convirtió en miembro de un grupo postpasual llamado "los Doce" (o fue retrotraído a un mítico grupo prepasual llamado "los Doce") no resultan convincentes. En lo que sigue en el texto principal, se trata sobre Judas únicamente como argumento para la existencia de los Doce durante el ministerio público; no se intenta de ningún 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 psicologización), véase Donarus Haugg, *Judas Iskariot 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. Lüthi, *Judas Iskariot in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Zürich: Zwingli, 1955); Oscar Cullmann, "Der zwölfte Apostel", en Karlfried Frolich (ed.), *Vorträge und Aufsätze 1925-1962* (Tübingen: Mohr [Siebeck]; Zürich: Zwingli, 1966) 214-22; Wiard Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (Stuttgart/Zürich: Zwingli, 1967) 174-81, 217-18; Berril Garrner, *Iscariot* (FBBS 29; Philadelphia: Fortress, 1971); J.-Alfred Morin, "Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Iskariot": *RB* 80 (1973) 332-58, esp. 349-58; H. L. Goldschmidt / M. Limbeck, *Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament* (Stuttgart: KBW; 1976); W. Vogler, *Judas Iskariot* (Theologische Arbeiten 42; Berlín: Evangelische Verlaganstalt, 21985); H. Wagner (ed.), *Judas Iskariot* (Frankfurt: Knecht, 1985); Hans-Josef Klauck, *Judas-Ein Jünger des Herrn* (QD 111; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1987); Günther 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; Adanta: Scholars, 1991) 135-47; William Klassen, "Judas Iscariot", en *Anchor Bible Dictionary III*, 1091-96; íd., *Judas*; Brown, "Overall View of Judas Iscariot", en *The Death of the Messiah II*, 1394-1418.

<sup>69</sup> Sobre esto, *ef* Rigaux, "Die Zwölf", 479.

<sup>70</sup> La traición de Jesús por Judas, "uno de los Doce", es un imponente escollo para la posición de Vielhauer; irónicamente, en este dilema refleja a la Iglesia primitiva. El torruoso razonamiento con el que trata de hacer ver que la Iglesia extrajo de textos veterotestamentarios la idea de la traición por uno de los Doce no resulta convincente ("Gorresreich", 70). Admite como hecho histórico que uno de los discípulos traicionó a Jesús (pero sin aclarar por qué acepta esta parte de la tradición de Judas y no el resto). La Iglesia primitiva habría buscado luego textos de la Escritura (entendidos como profecías) para explicar tan escandaloso hecho. Invención de la Iglesia habría sido la escena de la última cena donde Jesús menciona al traidor, creando la alusión 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), alusión hecha explícita más tarde en Jn 13,18. La idea de una traición por un compañero de mesa que había sido durante mucho tiempo seguidor de Jesús suscitó a su vez la idea de la traición por uno de los Doce, cuando el grupo ya había surgido en la Iglesia primitiva, idea que luego fue retrotraída a la vida de Jesús. Esta teoría, en general enrevesada y gratuita, falla concretamente porque 1) el versículo de los salmos supuestamente esencial nunca es citado explícitamente antes del evangelio de Juan; 2) en todo caso, ese versículo no dice que un compañero de mesa entregue al salmista a sus enemigos, un elemento clave en la traición de Judas; 3) la historia de la tradición, torruosa y con varias fases, postulada por Vielhauer requiere bastante tiempo para que la idea de la traición por uno de los Doce pudiera desarrollarse en la Iglesia, cuando resulta que la tradición de la traición por Judas está ya inscrita en las tradiciones premarcana y prejoánica; 4) por último, la teoría de Viel-

hauer nunca explica adecuadamente por qué ni cómo el mismo nombre Oudas Iscariote [o Judas hijo de Simón Iscariote] surgió independientemente en las tradiciones premarcana y prejoánica de la pasión como nombre del miembro de los Doce vuelto traidor. Para una crítica de la teoría de Vielhauer desde un ángulo algo diferente, *Cf* Sanders, *Jesus and Judaism*, 99-101).

<sup>71</sup> En su libro *Who Killed Jesus?* (San Francisco: Harper, 1955) 75, John Dominic Crossan evita las improbables hipótesis de Vielhauer y Klein admitiendo que, realmente, un discípulo llamado Judas traicionó al Jesús histórico. Pero entonces Crossan procede a rechazar la inferencia natural de que el círculo de los Doce, al que pertenecía Judas, existiese durante el ministerio de Jesús. Y lo hace negando que Judas fuera miembro de los Doce. No podía serlo -afirma Crossan- porque los Doce, como grupo permanente, no existía durante el ministerio de Jesús. En vez de detenerse a discutir sobre este punto fundamental, Crossan se limita a declarar apodócticamente (*ibid*): "No creo que [Judas] fuese miembro de los Doce, porque esa agrupación simbólica de doce nuevos patriarcas cristianos en sustitución de los doce patriarcas judíos antiguos no surgió hasta después de la muerte de Jesús. 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 él [Judas]...". Estamos ante un curioso tipo de razonamiento; estos mismos argumentos, utilizados de la misma manera generalizadora, también podrían servir para probar lo contrario, puesto que 1) tradiciones cristianas primitivas, distintas e independientes, tenían noticia de los Doce, y 2) sectores considerables del cristianismo nunca oyeron hablar de Judas, o al menos nunca 10 mencionan en el NT. Conviene aplicar con mucho más cuidado los criterios de historicidad a los datos.

<sup>72</sup> Sobre este punto, *Cf* Rigaux, "Die Zw61f", 478.

<sup>73</sup> Schmithals, *The Office o/Apostle*, 69.

<sup>74</sup> Meye (*Jesus and the Twelve*, 208) comenta acertadamente sobre el enfoque de Vielhauer: "Primero, Judas es sustraído de la compañía de Jesús junto con todo el círculo prepascual de los Doce... y luego, mediante un proceso sumamente intrincado, devuelto aliado de Jesús, con los Doce, como un postulado teológico". Véase también Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968) 71-72. Schille (*Die urchristliche Kollegialmission*, 148) cree que la dificultad para explicar la posición de Judas en la tradición posterior sobre los Doce queda mitigada si suponemos que Judas perteneció al grupo de peregrinos galileos del entorno de Jesús que subieron con él a Jerusalén para la pascua final. Cómo explica esto lo inexplicable, es algo que se me escapa.

<sup>75</sup> Este punto es subrayado por Trilling, "Zur Entstehung", 208.

<sup>76</sup> No hay más que ver, por ejemplo, los giros y contorsiones en la postura de uno de los críticos. En su artículo "Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zw61F": *ZTK69* (1972) 379-411, escrito después de *The Office o/Apostle*, Schmithals titubea al referirse a la cuestión de cómo surgió Judas y la tradición en torno a él. Entre las sugerencias que ofrece al respecto, citaré la siguiente: "También es posible que Marcos quisiera desacreditar como 'el' que traicionó a Jesús' a un antiguo discípulo de Jesús, llamado Judas Iscariote, al que recurrían como portador de la tradición los círculos cristianos a los que Marcos ataca en su evangelio". Con el fin de hacer sitio a Judas en la lista de los Doce, Marcos habría reemplazado a Judas de Santiago por Judas Iscariote. Por complicaciones, que no quede...

<sup>77</sup> Quizá la inconsistencia básica de los diversos intentos de negar la existencia de los Doce durante el ministerio de Jesús se refleja en la vacilación de Wellhausen (*Ein-*

leitung, 112), uno de los primeros proponentes de la teoría. Cree probable que los Doce, como grupo, no existieran en vida de Jesús, sino que surgieran al comienzo del período apostólico. Pero luego considera posible que acompañaran a Jesús en la última cena y fueran así, en cierto modo, los "herederos testamentarios del Maestro".

<sup>78</sup> Respecto a este tipo de argumento, véase 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.

<sup>79</sup> Lo mismo se podría decir de casi todo el *corpus* de los Padres apostólicos. El empleo de "doce" en alusión a los doce apóstoles o discípulos se limita al título de *La Didajé* (que es probablemente una adherencia secundaria) y a una referencia indirecta dentro de una alegoría de *Herm. Sim.* 9.17.1 (los doce montes representan las doce tribus a las que los apóstoles predicaron sobre el Hijo de Dios).

<sup>80</sup> Schmithals menciona esta cuestión, aunque sin entenderla en absoluto, en *The Office of the Apostle*, 69-70. Construye la hipótesis, sumamente improbable, de 1) una vida de Jesús sin los Doce; 2) la súbita creación de los Doce a raíz de una aparición postpascual; 3) el otorgamiento de tan importante y elevada categoría a los Doce en la Iglesia primitiva porque el grupo fue tetrotraído a los tiempos de Jesús en varias corrientes de tradición neotestamentaria (Marcos, Q, L, Y Juan); 4) la desintegración de los Doce en un momento muy temprano, no antes de la apostasía de Judas ni después 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 hipótesis se vuelve aún más complicada con su ulterior desarrollo en el último artículo de Schmithals, "Der Matkusschluss", 398-401 (p. ej., Marcos fue el primero en retrotraer los Doce al ministerio público). Tan retorcida hipótesis, con una subida meteórica seguida de una no menos meteórica caída, resulta muy difícil de creer y al final es totalmente innecesaria.

<sup>81</sup> Resumo aquí brevemente lo explicado con detenimiento en *Un juicio marginal* II/1 293-351. Aunque ese estudio se centraba en el símbolo "el reino de Dios", aquí se enfoca más bien la esperanza profética de que las doce tribus de Israel serán restauradas en el tiempo final.

<sup>82</sup> Probablemente, la realidad histórica no era tan sencilla, pero lo que aquí nos interesa es el relato bíblico tal como lo conocían y creían los judíos en tiempos de Jesús.

<sup>83</sup> 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, la 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 Qumrán sirve para confirmar la importancia del símbolo de los doce hombres como dirigentes del Israel escatológico, es sumamente discutible toda dependencia directa de Jesús o de la Iglesia de Jerusalén con respecto a las estructuras de Qumrán (cf. Reicke, "The Constitution", 152). Johnson ("The Dead Sea Manual", 134) cree que un grupo de doce gobernó en Qumrán una comunidad de expectativas apocalípticas, del mismo modo que, en la Iglesia primitiva, los Doce constituían el consejo de la comunidad de Jerusalén para la era mesiánica a punto de llegar (apelando al dicho Q de Mt 19,28 par.). Conviene advertir que IQS 8,1 es en parte ambiguo, puesto que no deja totalmente claro si los tres sacerdotes pertenecían al grupo de doce hombres o eran distintos de ellos (10 que parece indicarse cuando  $\text{כ}^{\text{ב}}$  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; también sostiene esta idea Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (London: Penguin 31987) 4. La traducción 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; Tübingen: Mohr [Siebeck]; Louisville: Westminster/John Knox, 1994), deja la cuestión ambigua en la p. 35, al escribir "hombres (laicos)". Los especialistas discrepan también en lo relativo a con qué grupo deben ser comparados los tres sacerdotes, puesto que no había ningún grupo cristiano especial denominado expresamente de "sacerdotes" (aunque sí de "presbíteros") en el siglo I. Algunos piensan en Pedro y los dos hijos de Zebedeo, de los sinópticos, mientras que otros sugieren las tres columnas de la Iglesia (Santiago, Cefas y Juan), de Gál 2,9.

<sup>84</sup> Un principal proponente de la "escatología de la restauración" como importante telón de fondo para entender al Jesús histórico es E. P. Sanders; véase su *Jesus and Judaism*, 77-119.

<sup>85</sup> Para un estudio completo de éstas y otras acciones simbólicas de Jesús, véase Maria Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus* (FB 37; Würzburg: Echter, 1980). El tratamiento de la constitución del círculo de los Doce se encuentra en las pp. 168-233. El argumento de Trautmann es diferente del mío en que ella no piensa que el logion Q de Mt 19,28 par. (que, en su opinión, contenía la referencia a los "doce tronos") se remonte al Jesús histórico. Opina, en cambio, que Q contenía una lista con los nombres de los Doce; que el discurso misionero de Q incluía Mt 10,5b-6; que, en su forma más primitiva, era un dicho del Jesús histórico dirigido a los Doce, y que, por tanto, a ellos iba dirigido también el discurso misionero. Aunque no estoy de acuerdo con lo que considero una línea de argumentación poco convincente, sí lo estoy con sus conclusiones: es decir, que el Jesús histórico creó y envió a los Doce como una extensión de su propia llamada a todo Israel en el tiempo final. Según Trautmann, la intención de Jesús de reunir las ovejas perdidas de la casa de Israel cumplía en particular las esperanzas del libro de Ezequiel. Véase también Morna D. Hooker, *The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity, 1997).

<sup>86</sup> Sobre el poder dinámico de las acciones simbólicas de los profetas, cf. Gerhard van Rad, *The Old Testament Theology*, 2 vols. (Edinburgh/London: Oliver and Boyd, 1962, 1965) II, 95-98: "Para la antigüedad, el signo, como la palabra solemne... no sólo significaba un dato, sino que además lo incorporaba realmente; esto significa que podía actuar de modo creativo, y, probablemente, en las culturas primitivas tenía aún mayor poder para hacerlo que la palabra... Yahvé mismo actúa en el símbolo, utilizando como instrumento a su profeta. El símbolo era una prefiguración creativa del futuro, cuya realización iba a llegar rápida e inevitablemente. Cuando el profeta, por medio de un acto simbólico, proyecta un detalle del futuro sobre el presente, esto inicia el proceso de realización... Este modo de contemplar las acciones simbólicas, que sólo empezó con el estudio de las religiones comparadas, es básico para la exégesis". Véase también J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel der Propheten* (ATANT 54; Zürich/Stuttgart: Zwingli, '1968); Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen*; David Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament* (London: Epworth, 1990).

<sup>87</sup> Sobre esto, véase la conclusión del volumen II de *Un juicio marginal*

<sup>88</sup> Como indico después, esta formulación no implica excluir la posibilidad de que Jesús mandase también a otros en misión o que enviase discípulos más de una vez. Sobre la cuestión del discurso misionero de Jesús y la misión de los Doce (o de los discípulos en general), véase, además de los comentarios clásicos, E. Schott, "Die Aus-



sendungsrede Mt 10. Me 6. Lc 9.10": ZNW7 (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 newtestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 132-139; Heinz Schürmann, "Mt 10,5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichts", en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Kommentare and Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Düsseldorf: Patmos, 1968) 137-49; Heinrich Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (BEvT 55; München: 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 Überlieferung von Worten Jesu in Urchristentum": *ZKT70* (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 Wort un die Wörter* (Gerhard Friedrich Festschrift; Stuttgart: Kohlhammer, 1973) 57-67; Michi Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts. Lk 9,51-10,24* (AnBib 60; Roma: Instituto Bíblico, 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 Jésus-The Sayings of Jesus* (BETL 59; Joseph Coppens Memorial; Louvain: Peeters/Université de Louvain, 1982) 419-23; Rudolf Pesch, "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", en Karl Kertelge (ed.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93; Freiburg/Base/Wien: Herder, 1982) 11-70; Gerhard Schneider, "Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien", *ibid.*, 71-92; Hubert Frankemölle, "Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium", *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 Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 47; Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1987); Gnllka, *Jesus von Nazaret, 166-93*. Para una lista de especialistas que creen en la historicidad de la misión o que la rechazan, cf. Laufen, *Die doppelüberlieferungen*, 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 aquí una comunidad en formación; opiniones menos escépticas se recogen en *Ergänzungsheft* [41971], 59), y, por otro lado, en Manson, *The Sayings of Jesus* (73: "La misión de los discípulos es uno de los hechos mejor atestiguados de la vida de Jesús"). Aunque algunos críticos como Beare ("The Mission", 13) adoptan incondicionalmente el punto de vista bultmanniano, muchos otros son menos escépticos que Bultmann pero menos confiados que Manson.

• 89 Manson (*The Sayings of Jesus*, 73-74) cree que había encargos misioneros también en el material L y M especial, pero ésta es una opinión 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 opinión mayoritaria (sendos discursos misioneros en las tradiciones marcana y Q) es, presentada y defendida en detalle por Laufen, *Die Doppelüberlieferungen*, 201-301; vease también Hahn, *Mission*, 41-42; Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke* 1, 751. Algunos comentaristas tratan dos paralelos del *Evangelio de Tomás* 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; Münster: 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 juicio marginal*, 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 Oesús 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* 1, 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.

<sup>90</sup> Así Bultmann, *Ceschichte*, 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.

<sup>91</sup> Para argumentos a favor y en contra de la lectura de "setenta" o "setenta y dos" en Lc 10,1, véase Bruce M. Metzger, "Sevenry or Sevenry-Two Disciples?": *NTS* **K5** (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.

<sup>92</sup> Sobre las complicadas influencias mutuas, véase Miyoshi, *Der Anfang*, 74-75.

<sup>93</sup> Laufen (*Die Dopppeüberlieferungen*, 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 minidiscorso 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.

<sup>94</sup> Schulz (Q *Die Spruchquelle der Evangelisten*, 404, 408) explica las razones de esa opinión. Véase Kloppenborg (Q *Parallels*, 72) para una larga lista de críticos que sostienen que el orden lucano se aproxima más a Q; sólo Beare y Harnack figuran como favorecedores del orden mateano.

<sup>95</sup> Para intentos pormenorizados de discernir el material más antiguo que subyace a las formas marcana y/o Q del discurso, <sup>4</sup> Hoffmann, *Studien*, 236-311; Laufen, *Die Doppelüberlieferungen*, 246-60; Uro, *Sheep among the Wolves*, 73-96. Las similitudes, aun con sus diferencias, entre estas reconstrucciones del material de Q deberían recordarnos que cualquier intento de reconstruir con exactitud el contenido y la formulación de Q es sumamente problemática. Pero los análisis que han realizado estos críticos ponen de manifiesto el fenómeno básico de la reelaboración por Q de una tradición más antigua. Asimismo, en la forma marcana, la reelaboración de una tradición más antigua es discernible 1) en la transición desde el estilo indirecto con la frase con ἵνα (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 atenuación (w. 8-9) de algunas -pero no de todas- prohibiciones radicales conservadas en Q (4 Lc 10,4); sobre esto, véase Pesch, *Das Markusevangelium* 1,326. Como señala Uro (*ibíd.*, 103), nunca habría pasado por la mente de Marcos -y menos en esa serie de instrucciones escuetas- declarar explícitamente que Jesús permitía llevar bastón, un elemento dado por supuesto en el equipo del viajero antiguo, a no ser que la tradición que él estaba escribiendo lo hubiera prohibido.

<sup>96</sup> Como la mayor parte de los críticos, no incluyo en este esquema elementos de la forma actual del discurso, en la que se pueden distinguir influencias de la misión 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 población mientras los misioneros (cristianos) crean una comunidad (cristiana) estable. En mi esquema, lo que me importa es subrayar los cinco elementos básicos, no todos los ulteriores detalles explicativos, que en su mayor parte están tomados de Q.

<sup>97</sup> 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 leía algo como esto: "Marchad. Mirad que os envío como ovejas en medio de lobos".

<sup>98</sup> Para una lista sobre las varias interpretaciones de la prohibición de saludar a nadie por el camino, véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke II*, 847. Aunque esta prohibición se encuentra sólo en Lc 10,4, Uro (*Sheep among the Wolves*, 77-78) la considera perteneciente a Q.

<sup>99</sup> Sato (Q *und Prophetie*, 311-12) subraya que esa renuncia a todos los habituales pertrechos para un viaje constituye un ejemplo de una acción profético-simbólica, esta vez por parte de los discípulos enviados por Jesús. Sato hace la interesante sugerencia de que los discípulos, con su pobreza e indefensión, estaban realizando en sus propias vidas las bienaventuranzas escatológicas y la ética predicadas por Jesús en el sermón 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 bastón y sandalias es una atenuación secundaria de las radicales exigencias reflejadas en la forma Q del discurso (así Taylor, *The Gospel According to S. Mark*, 304); un punto de vista minoritario y poco convincente sobre esta cuestión tiene un defensor en Gundry, *Mark*, 308. Sin embargo, no veo razón para sostener, como hace Laufen (*Die Doppelüberlieferungen*, 252-53), que, originariamente, todas las radicales prohibiciones de Q no eran más que mera hipérbole; Sato (Q *und Prophetie*, 311) acierta al rechazar esta idea. La situación original de una breve, urgente misión a poblaciones judías próximas, dentro de Palestina, hacía que las estrictas prescripciones no fueran imposibles de cumplir. Muy diferente panorama se dibujó a

este respecto cuando empezaron las misiones prolongadas, a veces desarrolladas en otros países; de ahí, quizá, las modificaciones marcanas. Hoffmann (*Studien*, 241) interpreta el texto demasiado al pie de la letra, sugiriendo que la prohibición de llevar pan y alforja -cosas que hasta los cínicos itinerantes llevaban consigo- tenía como fin demostrar que los discípulos de Jesús excedían a los cínicos hasta en su firme abstención de posesiones ordinarias. Sobre la cuestión más importante de la relación escuela cínica-cristianismo, véase F. Gerald Downing, "Cynics and Christians": *NTS* 30 (1984) 584-93; ifTheissen, "Wanderradikalismus", 255-56. Pesch (*Das Markusevangelium* I, 328) ve un similar deseo de sobrepasar a los esenios, a los que se permitía llevar armas y sandalias en los viajes; sobre esto, cf. Josefo, *Guerra Judía* 2.8.4. § 124-27. Como señala Catchpole (*The Quest for Q*, 182), la drástica prohibición referida en Q de todo medio de mantenimiento y ayuda en un viaje va a contrapelo del instinto humano, de la práctica cínica, de las costumbres judías tal como están reflejadas en la literatura rabínica, 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; práctica habitual de Pablo). Por tanto, se podría argüir desde el criterio de discontinuidad que estas prohibiciones radicales proceden de Jesús (ef p. 188). Hay aurores que proponen como paralelo de ellas una prescripción rabínica contra la introducción 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 bastón, ni con su calzado, ni con su cinturón de llevar el dinero, ni con el polvo adherido a sus pies...". Esto es un buen ejemplo de cómo no hay que utilizar textos rabínicos. Si a primera vista el paralelo resulta sorprendente, un examen más 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 preocupación porque no profanen lo sagrado con elementos de la vida ordinaria. El contexto del discurso de la misión es de urgencia escatológica en una situación de crisis, así 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. Así, el intento de algunos comentaristas (v. gr., Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* [THKNT 2; Berlín: Evangelische Verlaganstalt, 1973] 124) de emplear el pasaje misnaico para interpretar a los discípulos como peregrinos raya en alegoría patristica.

<sup>100</sup> Catchpole (*The Quest for Q*, 184-85) ve en la importante paz escatológica que los misioneros han de llevar a quienes los acojan debidamente la verdadera razón por la que no deben incurrir en un superficial e intrascendente intercambio de "paz" (*šālôm*) por el camino. Si bien esto es posible, la idea de Catchpole carece de solidez suficiente, puesto que la prohibición de saludar por el camino en Lc 10,4 (καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπίασθε) no utiliza la palabra clave "paz" (εἰρήνη), que es el saludo para el que recibe al misionero en Lc 10,5. Véase, sin embargo, la equiparación del verbo "saludar" con el nombre "paz" de Mt 10,12-13 (en el contexto de entrar en una casa).

<sup>101</sup> Guelich (*Mark* 1-8,26, 322-23) menciona tres posibles sentidos del gesto simbólico: 1) Puesto que los judíos tenían la costumbre de sacudirse el polvo de los pies al volver de territorio gentil, la ciudad que rechaza el mensaje de la reunión de Israel no es considerada ya israelita, sino pagana. Un problema de este enfoque es que la prueba firme de tal actitud y/o práctica procede sólo de la literatura rabínica posterior; cf. *m. Toh.* 4,5; *m. Dho.* 2,3 (pero hay que hacer constar que ninguno de estos dos pasajes habla explícitamente de judíos que regresan de tierras paganas y se sacuden el polvo de los pies). 2) El gesto simboliza la conclusión de cualquier contacto y comunicación de los discípulos con la ciudad incrédula, negándole así toda nueva oportu-

nidad de escuchar el mensaje del reino o beneficiarse de su ministerio de curación. 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 incrédula. Obviamente, una interpretación no tiene por qué excluir la otra; tales símbolos 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 interpretación. 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), véase Henry J. Cadbury, "Dust and Garments", en F. J. Foakes Jackson / Kirsopp Lake (eds.), *The Beginnings of Christianity. Part I The Acts of the Apostles*, 5 vols. (Grand Rapids: Baker, 1979, 1a ed. 1933) V, 269-77.

<sup>102</sup> Los comentarios suelen apuntar hacia la conocida institución rabínica del *šāliah* (un agente legal con plenos poderes) y la famosa máxima repetida frecuentemente en escritos rabínicos (v. gr., *m. Ber.* 5,5): "El *šāliah* del hombre es el hombre mismo" (*šēlūhō šel 'ādām kēmōtō*). El problema, empero, es que no se ha podido probar que la institución legal del *šāliah* y el dicho referente a ella existiesen en el primer tercio del siglo 1 d. C. Un antecedente más probable del dicho de Jesús es la tradición veterotestamentaria de que Yahvé envía a su profeta con autoridad para dirigir a Israel su poderosa palabra de salvación 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 última hora antes de que llegue el desastre. El antecedente veterotestamentario es coherente con el modo de presentarse a Israel como el profeta escatológico. Existe, eso sí, la diferencia de que Jesús, el profeta escatológico, envía ahora a sus discípulos con autoridad, del mismo modo que Dios lo ha enviado a él con su autoridad. Sobre este último punto, véase Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 412-13.

<sup>103</sup> En medio de todas las discrepancias entre los especialistas, imperan ciertas tendencias. Por ejemplo, Kloppenborg (*The Formation of Q*, 192-93) propone para el "núcleo de la tradición" sobre la misión una lista más breve de componentes: al menos la "norma sobre el equipo" (Lc 10,4 || Mc 6,8-9) y las instrucciones concernientes a la aceptación (Lc 10,5-7 || Mc 6,10) y rechazo (Lc 10,10-11 || Mc 6,11). Hahn (*Mission*, 43-44) cree que el esquema básico común, ya ampliado en Q, consistía 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 Jesús histórico (p. ej., Lc 10,8-11), en líneas generales hay que atribuir el discurso a la Iglesia primitiva (p. 46). Similar a la reconstrucción de Hahn es la de Uro, *Sheep among the Wolves*, 101-2. Uro (p. 106) sugiere que el antecedente común de las formas marcana y Q del discurso comprendía algo como Lc 10,4-11, menos Lc 10,7c ("no vayáis de casa en casa") y 18,8b ("comed lo que os ofrezcan"). Retrocediendo todavía más, Uro postula una forma anterior de la tradición, 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 hipótesis de Schürmann ("Mt 10,5b-6", 148-49): el núcleo original a la vez que parte principal de toda la pericopa de la misión era Lc 10,1 + Mt 10,5b-6 + Lc 10,8-11; para una crítica de esta posición, que no ha encontrado mucha aceptación en estudios posteriores, Cf Uro, *Sheep among the Wolves*, 108-9.

<sup>104</sup> Kastig, *Die Anfänge*, 125-26.

<sup>105</sup> No es accidental que disponga de testimonio múltiple un dicho que en Jesús establece una correlación (de un modo u otro) entre la aceptación de sus discípulos, la aceptación de él mismo y la aceptación de Dios: así, p. ej., Mt 10,40: "Quien os re-

cibe a *vosotros*, me recibe a mí; y quien a mí me recibe, recibe al que me *envió*". Sobre las varias formas de! dicho, véase Lc 10,16 (con los verbos "escuchar" y "rechazar" ἀκούω y ἀθετέω); Mr 10,40 (con e! verbo "recibir", δέχομαι); Jn 13,20 (con e! verbo "acoger", λαμβάνω; cf. Jn 12,44-45; 5,23); y, más disrante, Mc 9,27 (con e! verbo "recibir", δέχομαι). En todos estos dichos, Jesús se refiere a Dios utilizando una perífrasis reverencial, como "e! que me *envió*" (ἀποστέλλω en la tradición sinóptica, πέμπω en Juan). A su vez, estos dichos constituyen un indicio de! sentido que con referencia a Jesús tiene la palabra *enviado*, caso que, en diversos dichos y con distintas imágenes, se da en todas las principales corrientes de la tradición evangélica. Por algo Marrin Hengel ("The Origins of de Christian Mission", en *Between Jesus and Paul* [London: SCM, 1983] 48-64) declara categóricamente: "Si alguien puede ser llamado 'el primer misionero' ése es él Oesús]".

<sup>106</sup> Sobre esto, véase Henge!, *The Charismatic Leader*, 74. Sin embargo, Hoffmann (*Studien*, 262-63) prefiere hablar sólo de "participación" de los misioneros en e! trabajo o ministerio de Jesús. Pero en qué consistía exactamente esa "participación", por qué ésta exigía que un grupo de personas dejaran durante largo tiempo casa, familia y ocupación para seguir a Jesús por Palestina, y cómo los Doce en particular "participaban" en e! ministerio de Jesús, eso no lo aclara Hoffmann en ningún momento. En cambio, Catchpole (*The Quest for Q*, 188) afirma decididamente que e! encargo misionero original, que él localiza en Lc 10,3.4.5-7.9.10a.11a.12, procede de! Jesús histórico. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* 1, 753) se mantiene reservado sobre la cuestión: "A la larga, no hay razón para ponerla en duda [la misión de los discípulos durante e! ministerio de Jesús], aunque los indicios de los sinópticos la hacen, como mucho, simplemente plausible". Yo elevaría "plausible" a "probable".

<sup>107</sup> Algunos exegetas creen que la introducción de Mateo (10,1.5a) depende de Mc 6,7 y que Lc 10,1 se debe probablemente, en su mayor parte, a redacción lucana (así 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 representaría a Q. Sobre todo esto, véase Laufen, *Die Doppelüberlieferungen*, 201-5; M. Eugene Boring, *The Continuing Voice of Jesus* (Louisville: Westminster/John Knox, 1991) 206. Sólo ligeramente más confiado se muestra Uro (*Sheep among Wolves*, 74-75), quien, con gran vacilación, se apoya en coincidencias menores entre Mt 10,1 YLc 9,1 para sugerir que el discurso de Q era introducido con una fórmula similar a ésta: "y llamando a sus discípulos, les dio autoridad para curar enfermedades. Y les dijo...".

<sup>108</sup> Por ejemplo, Guelich (*Mark* 1-8:26, 319) encuentra que la mano de Marcos es evidente en los versículos de comienzo y de cierre (6:7.12-13): "Vocabulario, estilo, y contenido apuntan hacia la redacción de Marcos basada considerablemente en la llamada a los Doce de 3,13-19"; véase también 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; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, la ed. 1937) 113; Pesch (*Das Markusevangelium* 1, 326-27) y Gundry (*Mark*, 307), quien cree probable que la tradición tuviera un marco narrativo (o al menos una introducción) antes de Marcos.

<sup>109</sup> Entre los que creen en una misión de los Doce durante el ministerio de Jesús se cuenta Schneider ("Der Missionsauftrag", 83-84), quien a su vez cita a Pesch, *Das Markusevangelium* 1, 331.

<sup>110</sup> Por ejemplo, Kasting (*Die Anflinge*, 124-25), quien, aun admitiendo como posible la misión de los discípulos en general, niega que sea histórica la misión de los

Doce porque ya de parrida duda de que los Doce existieran durante el ministerio de Jesús.

<sup>111</sup> Véase a este respecto Pesch, *Das Markusevangelium* 1,331.

<sup>112</sup> Sobre esto, cf C. K. Barret, *The Signs of an Apostle* (Philadelphia: Fortress, 1972) 31-32 (pero nótese sus reservas); Gundry, *Mark*, 307.

<sup>113</sup> 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 [Ἰβρία τῆς γαλιλαίας], 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 διὰ τῆς γαλιλαίας 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 διὰ τῆς γαλιλαίας 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 τῆς γαλιλαίας puede hacer referencia tanto a personas como a lugares.

<sup>114</sup> 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.

<sup>115</sup> Un buen ejemplo de las retorcidas teorías en que se enredan los críticos cuando adoptan la idea de la retroacción 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 marciano". 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).

<sup>116</sup> 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-

ción secundaria, elaborada conforme al modelo de la llamada a Pedro y Andrés. 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 únicamente en conexión con la primera. Sobre todo esto véase Rudolf Pesh, "Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1,16-20": *ZKT91* (1969) 1-31, esp. 8-18; Reploh, *Markus-Lehrer der Gemeinde*, 27-29; Guelich, *Mark* 1-8,26, 49-52; Gundry, *Mark*, 72.

Para una exégesis básica y más bibliografía, véase Jindřic Mánek, "Fishers of Men": *NovT2* (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": *RevQ3* (1961) 41-70, esp. 53-61; Werner Bieder, *Berufung im Neuen Testament* (ATANT 38; Zürich: Zwingli, 1961) 7-15; Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, 97-116; Anton Vogtle, "Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu", en *Gott in Welt*, 2 vols. (Karl Rahner Festschrift; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1964) 1, 608-67, esp. 616-18; Wilhelm H. Wuellner, *The Meaning of "Fishers of Men"* (New Testament Library; Philadelphia: Westminster, 1967); Hans Dieter Betz, *Nachjölge und Nachahmung*; Francis Agnew, "Vocatio primorum discipulorum in traditione synoptica": *VD* 46 (1968) 129-47; Günther Klein, "Die Berufung des Petrus", en *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament* (BEvT 50; München: Kaiser, 1969) 1-48 (con apéndice; originalmente *ZNW58* [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.

<sup>118</sup> Otto Betz, "Donnersohne", 53. El artículo 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*.

<sup>119</sup> En su *The Meaning of "Fishers 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 básica de rigor metodológico; diversos términos, como "pez", "pescar", "pescador", "cazar", "cazador de aves", "redes", "capturar", "enredar" e incluso "pastor" son rápidamente asociados e incluso declarados intercambiables. En palabras utilizadas por Howard Clark Kee en su reseña del libro de Wuellner *VBL* 87 [1968] 220-21, "la consecuencia inevitable... es un caos metodológico". Wuellner echa su propia red por rodar 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 apéndice al artículo original], la metáfora "pescadores de hombres" es leída en toda clase de textos donde no aparece; porque, para Wuellner, que piensa en arquetipos, todo está relacionado con todo. Por eso cree percibir la tradición relativa a la "pesca" de seres humanos en una "tradición judía legendaria sobre ángeles... que van tras las hijas de los hombres en el Génesis, cap. 6" (p. 69). "Bajo la inspiración del ideal griego clásico de la *paideia*, 'pescar hombres' y 'hacer discípulos' (*mathereuein*) devinieron expresiones intercambiables" (p. 71). "En la designación del pastorcillo David para que pastorease con autoridad real el pueblo de Israel tenemos la más estrecha analogía 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 hermenéutico y teológico de este autor, y no una exégesis sobria de los distintos textos. Esto se percibe claramente cuando, en el espacio de dos frases, establece un contraste entre Juan Bautista y Qumrán, por un lado, y "el 'centro' fariseo y saduceo" (equiparado con "jos rabinos") por otro, mostrando hasta qué punto discrepaban sobre lo que Paul Tillich llama el Ser Nuevo (pp. 121-22).



<sup>120</sup> 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.

<sup>121</sup> 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 *apriori* 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".

<sup>122</sup> 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: ἀλλεῖς (también se escribe ἄλλεῖς). 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 (ef 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 comparó con los Doce. Aunque, acertadamente, Mánek ("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; ef Gundry, *Mark*, 72. Sobre la

metáfora de los anzuelos o garfios utilizados para pescar, véase Ez 29,4-5, donde Yahvé pone garfios en las quijadas del cocodrilo Egipto, para sacarlo del Nilo con todos los peces de este río pegados a las escamas de Egipto. Yahvé arrojará luego el cocodrilo al desierto para que perezca. Amós (4,2) predice que, el día del juicio, las mujeres ricas de Samaría serán arrastradas con ganchos de pescar. Habacuc (1,14-17) dice que Yahvé ha hecho a los seres humanos como los peces del mar: el impío los saca con su anzuelo para devorarlos. Así pues, en el AT, las imágenes relativas a pescar hombres o arrastrarlos con anzuelos o ganchos se refieren regularmente al juicio y a la destrucción, cf. Str-B, 1,188; véase también Hengel (*The Charismatic Leader*, 76-78) sobre la falta de paralelos directos de Mc 1,17 en el AT, Qumrán, la literatura rabínica y la diatriba griega.

<sup>123</sup> Imágenes de redes, pesca y pescadores en un contexto de juicio y destrucción 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 ángeles ejecutores del castigo tras el juicio final, pero el texto no es totalmente claro.

<sup>124</sup> 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 cómo algunas otras descripciones o metáforas aplicadas a Cristo (v. gr., pastor, maestro, capataz, sirviente, el enviado [apóstol]) son aplicadas también a dirigentes de la Iglesia. Una clara razón de esta diferencia queda de manifiesto cuando, por ejemplo, se comparan las imágenes del pastor y del pescador. Como explica Best (*Following Jesus*, 171-72), al menos el pastor cuida sus ovejas por algún tiempo antes de que sean convertidas en alimento. En cambio, el primer encuentro entre pez y pescador es fatal y definitivo. El único objeto de la pesca (a diferencia del pastoreo) es matar y comer peces; de ahí lo extraño de la metáfora escogida por Jesús.

<sup>125</sup> Wuellner, *The Meaning Of "Fishers Of Men"*, 134.

<sup>126</sup> Hengel (*The Charismatic Leader*, 78) opina que el *logion* sobre los pescadores de hombres debe ser comparado con otros dichos de Jesús paradójicos y provocadores, como "deja que los muertos entierren a sus muertos" (Mt 8,22 par.). Esto parece mucho más razonable que la extraña idea de Smith ("Fishers of Men", 188) de que "la posibilidad de que Jesús... utilizase en un nuevo sentido imágenes muy conocidas parece remota". Como reconoce Wuellner (*The Meaning Of "Fishers Of Men"*, 138-39), para llegar a esa posición hay que ignorar totalmente la asombrosa y a veces escandalosa originalidad de Jesús en sus dichos y, especialmente, en sus parábolas. Discutible es también la afirmación de Smith de que Jesús utilizó la metáfora "pescadores" de hombres básicamente en el mismo sentido negativo o amenazador que el AT y Qumrán. En otras palabras, Jesús estaba encargando a Pedro reunir al pueblo para el juicio, que Smith parece entender más bien como condena y castigo. Esto no concuerda con el sentido general de la misión de Jesús: en vista de la venida del reino de Dios, él quiere reunir y restaurar Israel precisamente para salvarlo de la condenación final (así, acertadamente, Gundry, *Mark*, 72). De ahí 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 sufrirán juicio en el sentido de condenación. Al presentar argumentos favorables a la autenticidad de Mt 1,17, alguien podría invocar también el criterio del testimonio múltiple de fuentes, puesto que Lc 5,10 presenta a Jesús expresando a Simón [= Pedro] una forma variante del dicho: "No temas; desde ahora serán hombres [ἄνθρωποι] los que pescarás [ζωγρῶν]". Que se vea Lc 5,10 como una versión in-

dependiente o como una reelaboración redaccional de Mc 1,17 depende de la visión general que se tenga de las fuentes e historia de la tradición 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 aparición de Jesús tras su resurrección (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 retrotracción de este episodio al ministerio público, así como de su reelaboración a la luz del relato de llamada de Mc 1,16-20, me inclino a pensar que Lc 5,10 representa una adaptación redaccional de Mc 1,17. Véase sobre esto *Un juicio marginal* 112, 1025-1035; cf Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 559-64; Agnew, "Vocatio", 137-38. Por consiguiente, no recorro al criterio de testimonio múltiple en mi argumento a favor de la historicidad de Mc 1,17. Entre los autores que ven Lc 5,10 como redacción lucana de Marcos 1,17 están Pesch ("Berufung und Sendung", 5-7), quien señala varios rasgos estilísticos lucanos, y, Fitzmyer (*ibíd.*, 563), quien supone que Lucas reformuló la metáfora, con objeto de evitar la imagen de los pescadores de hombres (embarazosa por la idea concomitante de matarlos y comerlos), sustituyendo el verbo ζωγράφω, que significa "capturar [a alguien] vivo". Marshall (*The Gospel of Luke*, 205) explica que, en los LXX, ζωγράφω 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 Hengele (*ibíd.*, 76), una traducción variante de la palabra aramea *šayyād* ("cazador" o "pescador") para explicar el Ἰησοῦς ἀλιεὺς de Mc 1,17 y el ζωγράφων de Lc 5,10. Aún menos necesidad hay de juzgar la llamada a Pedro de Lc 5,10 como más primitiva en la historia de la tradición 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 análisis de Klein se malogra al no realizar un análisis detallado de Jn 21,1-14 conjuntamente con su análisis inicial de Lc 5,1-11. Por el contrario, Jn 21,1-14 es examinado sólo hacia el final del artículo, lo cual tiene como consecuencia que Klein no llegue a entender correctamente la interacción entre la tradición de la aparición postpascual (subyacente a Jn 21,1-14) y el relato de vocación de Mc 1,16-20 al mezclarlos creativamente Lucas (¿o su tradición especial?) en Lc 5,1-11. Pero aparte de no ver en este último texto la aportación redaccional de Lucas, tampoco la percibe Klein en su estudio de Pedro en otros pasajes del tercer evangelio.

<sup>127</sup> No obstante, podría ser que, en la visión redaccional marcana, la misma promesa fuera entendida como dirigida asimismo a Santiago y Juan, puesto que también son pescadores.

<sup>128</sup> Esto no es decidir la cuestión redaccional de hasra dónde ha reelaborado Marcos la tradición 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 sólo unas pocas adiciones, mientras que Reploh (*Markus-Lehrer der Gemeinde*, 29-30) cree percibir un grado algo mayor de redacción marcana; cf también Best, *Following Jesus*, 166-68. A mi entender, cualquiera de estos dos enfoques que se tome, el núcleo del dicho en Mc 1,17 y su conexión con una tradición sobre la vocación de Pedro (y Andrés) son anteriores a la redacción de Marcos. Ni los detalles de este relato ni su situación cronológica en el ministerio público de Jesús (su emplazamiento cerca del Comienzo podría deberse a redacción marcana) afectan a mi argumento básico.

<sup>129</sup> Sobre esto, cf Pesch, "Berufung und Sendung", 21-22.

<sup>130</sup> Una interpretación similar es la de Wuellner, *The Meaning of "Fishers of Men"*, 152.

<sup>131</sup> Huelga decir que no estoy apoyando aquí la controvertible hipótesis de Albert Schweitzer (*Cesehiehliche der Leben-Jesu-Forschung*, 2 vols. [Siebenstern Taschenbuch 78/80; München/Hamburg; Siebenstern Taschenbuch, 1966, 1a ed. 1906] II, 402-

50) de que Jesús esperaba la llegada plena del reino de Dios antes de que los discípulos terminasen la misión y que, por tanto, no contaba con volver a verlos en la edad presente. Curiosamente, Schweitzer construyó buena parte de su teoría 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 habréis acabado [recorrido] las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre"), un versículo cuyo origen, historia de la tradición y sentido están entre lo más difícil de determinar de toda la tradición evangélica. En mi opinión, el dicho de Mt 10,23 no es del Jesús histórico, sino de un profeta cristiano; véase *Un judío marginal*, II, 412-14.

<sup>132</sup> Esto se acerca a la posición cuidadosamente enunciada por Vogtle, "Exegetische Erwagungen", *GI7*: "Así pues, hasta el momento presente no es posible decidir si Jesús envió específicamente a los Doce, y sólo a los Doce, o a un círculo más amplio de discípulos...". Similarmente, Hahn, "Die Nachfolge Jesu", 29-30.

## **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 1 d. C. y lo que podemos saber hoy sobre ello. Que cada miembro de los Doce vivió en el siglo 1; 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 1, se han perdido irremediamente 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). Hoyes 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 Tomtis* 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<sup>2</sup>-, 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 preCÍOsas excepCÍones.

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.

## 11. 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 Tálmai*, con el significado de "hijo de Tolmi" (*cf.* LXX Jos 15,14) o "Hijo de Tolomeo" (*cf.* Josefa, *Ant.* 20.1.1 §5)<sup>3</sup>. Obviamente, esto no nos dice nada. Desde el sí-

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<sup>4</sup>.

## 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<sup>5</sup>. 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<sup>6</sup>. 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* copro) y Simón el Cananeo<sup>7</sup>. 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<sup>8</sup>. 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 τῶν μικροῦ de Mc 15,40)<sup>9</sup>. 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 1 y no nos dicen nada sobre un miembro original de los Doce llamado Mateo<sup>10</sup>.

### 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 Gn 1,35-40.43-44)<sup>11</sup>. 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 <sup>12</sup>. 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, yeso 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 1, 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 <sup>13</sup>.

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 11.

## 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. Aca-so 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 <sup>14</sup>. 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 (*ef* Gál2,9), 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 pdigno, 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<sup>15</sup>. 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 (*tě'ôm*) o aramea (*tě'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<sup>16</sup> (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<sup>17</sup>. 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<sup>18</sup>. Yes 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 3,18-11 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" (*qanana'*), 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 *qanana'* 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 *qanana'* 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<sup>19</sup>. 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<sup>20</sup>. 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 *qanand'*: 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<sup>21</sup>. 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" (*TOV 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"<sup>22</sup>.

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 ζήλος" (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<sup>23</sup>. También Lucas recoge el tema en su presentación de Pablo, cuando éste dice haber tenido "celo por Dios" (Hch 22,3) Yhaber 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 (ζήλον) 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 1, 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; *ef*Lc 19,1-10), al igual que a Simón el Zelota<sup>24</sup>.

Que recaudadores de impuestos, pecadores y Simón el Zelota se co-deasen 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 quimérico 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 <sup>25</sup>.

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; efvv 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..." <sup>26</sup>. 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]; *ef* 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<sup>27</sup>: 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<sup>28</sup>. 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<sup>29</sup>:

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 1 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.

e) 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'íl 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 [ὁς 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., ὁ ἔστειν 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", *יִשְׁ קְרִיּוֹת*: 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 (*yěhûdâ*) concuerda perfectamente con su supuesto lugar de origen Gudea, i. e., la Judá [*yěhûdâ*] 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)"<sup>30</sup>.

Otros autores proponen, en cambio, pueblos o ciudades que sí existieron; p. ej., Sacar, cerca de Liqueu, 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"<sup>31</sup>. 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 atto 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 (Me 1,16-20) con un relato originalmente referente a una aparición postpascual de Jesús (cf. Jn 21,1-14)<sup>32</sup>. 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<sup>33</sup>. 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 Herodés

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<sup>34</sup>. 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<sup>35</sup>. 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<sup>36</sup>. 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 (*ef* 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<sup>37</sup>. 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; *ef* 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 martiri<sup>o</sup><sup>38</sup>. 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 parece inferirse del hecho de que Mateo y Lucas prescinden de esa designación para los hijos de Zebedeo y el NT no muestra conocerla slqUlera.

Como señala R. Alan Culpepper, hay que distinguir aquí dos cuestiones<sup>39</sup>: 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 *bēnē*, "hijos de". Se han ofrecido toda clase de explicaciones respecto a por qué el sencillo *bēnē* ha pasado a ser en griego un torpe *βοανη*, pero ninguna de esas teorías resulta totalmente satisfactoria<sup>40</sup>.

En cuanto a la segunda mitad de la palabra, *rges*, se han sugerido bastantes raíces semíticas: *rgš* ("conmoción", "tumulto"), *rgz* ("rabia", "impulsividad", "agitación", "excitación"), *rš* ("temblar", "agitarse"), *rm* ("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<sup>41</sup>.

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<sup>42</sup>-, pero no da respuesta a esta pregunta obvia: si Santiago y Juan eran zelotas, ¿por qué no se les aplica la clara designación *Κανααῖος* o *Ζελωτῆς* 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<sup>43</sup>.

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 lo 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 11 de *Un juicio 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 salvífica de su misión dirigida a Israel.

Sin embargo, aunque posible históricamente, el relato de Lc 9,52-56 presenta muchos rasgos de teología redaccionallucana: 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<sup>44</sup>. 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<sup>45</sup>. 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<sup>46</sup>.

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<sup>47</sup>. 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]"<sup>48</sup>. El énfasis de esta perícopa en la falta de conocimiento y de poder por parte de Jesús resulta sorprendente.

e) 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, κάθεται*)<sup>49</sup>. 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 vaya 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<sup>50</sup>. 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 *ṭēbal*, griego βαπτίζω) 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 <sup>51</sup>.

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; *ef* 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 <sup>52</sup>. 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<sup>53</sup>. 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 pascales 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)<sup>54</sup>. 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<sup>55</sup>. 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<sup>56</sup>. 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 <sup>57</sup>.

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 <sup>58</sup>.

e) Junto con los Doce, Pedro ha venido siendo una fuente de encontrado 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 1 llamado Jesús se relacionaba con otro judío del siglo 1 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 11 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 <sup>59</sup>. 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 <sup>60</sup>. Un judío palestino al que conocemos por el nombre griego de Simón (el equivalente hebreo es *Sim'ón*, *Συμεών* en la transliteración griega) <sup>61</sup> era un pescador que tenía esposa, familia y casa en Cafarnaún, un pueblo judío situado en la costa noroeste del mar de Galilea <sup>62</sup>. 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 <sup>63</sup>: 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. e) 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 <sup>64</sup>.

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 <sup>65</sup>, 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 [ἄνθρωπων, seres humanos]" (Mc 1,17).

Los cuatro evangelios (más Hechos) presentan a Pedro como el portavoz y/o jefe de los discípulos en general y 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) <sup>66</sup>. 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 <sup>67</sup>.

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 <sup>68</sup>. 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 <sup>69</sup>.

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"<sup>70</sup>.

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 *Cejas* (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<sup>71</sup>. 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; *ef* 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 (Gál1,18; 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 (Gál2,11-14) 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 (*ef* 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<sup>72</sup>.

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 (*ef* Jn 1,40.42.44)<sup>73</sup>.

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 <sup>74</sup>.

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"<sup>75</sup>. 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 (Mt 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<sup>76</sup>. Tenemos que limitarnos, pues, a dos asuntos primordiales:

lo) En algún momento del ministerio público, ¿hizo Pedro, como portavoz de los otros discípulos, una impresionante profesión de fe en Jesús?<sup>77</sup> 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<sup>78</sup>. 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 1 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 hiciera 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 [ΠÉΤΡΟΣ], y sobre esta piedra [ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ] edificaré mi Iglesia [ἐκκλησίαν μου], y las puertas del infierno [ᾗδου, 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<sup>79</sup>. 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 *qahālā'* o *kēništā'* en arameo)<sup>80</sup>. 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<sup>81</sup>. 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 4QpSa137 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 [*libnot lô 'adat'*]"<sup>82</sup>. Este texto hebreo podría traducirse fácilmente al griego como οἰκοδομεῖν ἑαυτῷ ἐκκλησίαν, 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 ἄδης griego, el šē'ôl hebreo) que atacarían a la asamblea del pueblo de Dios en la batalla final entre el bien y el mal (Mt 16,18c)<sup>83</sup>. 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<sup>84</sup>. 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 padre-nuestro 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<sup>85</sup>, 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 pascales, 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 (*ef* 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<sup>86</sup>. 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 ἔμὸν 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<sup>67</sup>. 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<sup>88</sup>. 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

Lo que ates en la tierra  
 quedará atado en el cielo,  
 y lo que desates en la tierra  
 quedará desatado en el cielo

#### Jn 20,23

A quienes perdonéis los pecados,  
 les serán perdonados;  
 y a quienes se los retengáis,  
 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?"<sup>89</sup>.

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 juicio 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<sup>90</sup>. 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<sup>91</sup>. 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 (*ef* Rom 1,4; Hch 10,40-41; 13,33)<sup>92</sup>. 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<sup>93</sup>.

e) 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 (ἐπιτιμάω). 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 [ἀνθρώπων, 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 cuestras 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")<sup>94</sup>. 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 marciano" (*ef* 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<sup>95</sup>. 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 <sup>96</sup>.

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 <sup>97</sup>. En el contexto amplio del evangelio de Marcos, se podrían interpretar las primeras palabras griegas de tal reprensión (ὑπάγε 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!" <sup>98</sup>. 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 <sup>99</sup>. 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, ya 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 *śātānā* fuera utilizada no como nombre propio del demonio, sino simplemente en el sentido de "adversario", un significado común de *śātānā*?<sup>100</sup>. 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 <sup>101</sup>. 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) <sup>102</sup>. En este punto, inmediatamente antes de ree!aborar 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 cribaras [i. e., a todos los apóstoles] como trigo.

32. Pera yo he rezado por ti, para que tu fe no desfallezca por completo [ἐκλίπη, i. e., cese, se extinga].

y tú, cuando hayas vuelto atrás [i. e., cuando te hayas arrepentido o convertido], conforta a tus hermanos.

Para habérmolas 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 μέλλων) 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 <sup>103</sup>. 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 recobrase 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<sup>104</sup>. 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 (*ef* "Marta, Marta" en Lc 10,41), el Jesús lucano revela (ἰδοῦ, 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 <sup>105</sup>. 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 <sup>106</sup>.

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 ἐκλίπη 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 (= *śātān*) de los Doce <sup>107</sup>. 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) <sup>108</sup>. 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 <sup>109</sup>. 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 evangeli,os), 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<sup>110</sup>. 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; *ef* 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 agita 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<sup>111</sup>. 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 Camelia, 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<sup>112</sup>.

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<sup>113</sup>. 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 tiquet* ("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<sup>114</sup>.

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<sup>115</sup>. 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 (Gál2,11-14). Pero no hay ningún indicio procedente de la primera generación cristiana sobre una campaña para difamar o desacreditar a Pedro de manera tan completa<sup>116</sup>. 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<sup>117</sup>. 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 Roben T. Fortna<sup>118</sup>. 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<sup>119</sup>. Por eso tenemos dos fuentes independientes: una de la tradición premarcana de la pasión y una de la joánica.

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<sup>120</sup>. 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 podrían 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.

## **111. 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 impropriamente la denominación "discípulo". Con pocas excepciones, tal palabra está ausente de los libros protocanónicos y deutero-canónicos 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 Josefa, 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 judaísmo.



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. e) 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" (*talmidd'*). 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 (I 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 pascales. 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 <sup>121</sup>. Si se piensa que Jesús se abrió 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 <sup>122</sup>. 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 "padre nuestro"; 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 <sup>123</sup>. 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 distinguirlos 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.)<sup>124</sup>. 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<sup>125</sup>. 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<sup>126</sup>.

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

<sup>1</sup> 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 búsqueda de información sobre el Jesús histórico en el material de Nag Hammadi, véase *Un juicio marginal!*, 142-58. Para un examen de posiciones más favorables a la "autonomía", cuando no a la "independencia" de la tradición de los dichos ofrecidos en el *Evangelio de Tomás*, véase Robert McL Wilson, "The Gospel of Thomas Reconsidered", en Cäcilia Fluck et al. (eds.), *Divitiae Aegypti* (Martin Krause Festschrift; Wiesbaden; Reichert, 1995) 331-36. Véase también James M. Robinson / Christoph Neil, "The Lilies of the Field: Saying 36 of the *Cospel of Thomas* and Secondary Accretions in Q 12.226-31": *NTS* 47 (2000) 1-25.

3 Para un útil resumen de tradiciones sobre Bartolomé en el NT Yen escritos posteriores, cf Michael J. Wilkins, "Bartholomew", en *Anchor Bible Dictionary* 1,615. En este artículo sólo encuentro discutible el juicio siguiente: "No hay motivo para rechazar categóricamente la identificación [entre Bartolomé y Natanael]. Lo hay si nos atenemos al principio filosófico elemental de que lo que se afirma gratuitamente puede ser negado gratuitamente. Ni siquiera está claro si el nombre de Bartolomé es un patronímico, puesto que, como apunta E. P. Blair ('Bartholomew', en *DBI*, 359), en los tiempos neotestamentarios ciertos nombres que técnicamente podrían ser patronímicos eran utilizados, al parecer, como nombres propios independientes". Además, en las listas de los Doce hay otros patronímicos no expresados con el uso de *bar* (en arameo, "hijo"), sino con el caso genitivo griego, que deja sobrentendido el nombre griego υἱός ("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 Jesús, y 2) puesto que en las tres listas de los sinópticos el nombre de Bartolomé sigue a Felipe, Bartolomé era el patronímico de Natanael. Pero 1) en el evangelio de Juan es Andrés, no Natanael, quien aparece regularmente asociado con Felipe (1,35-44; 6,5-9; 12,21-22), Y2) la conexión entre Felipe y Bartolomé no se conserva en la lista de Hch 1,13.

5 Sobre los distintos personajes llamados Judas en el NT, así como sobre los intentos de reescribir el nombre en Juan 14,22 como "Judas el Cananeo" o "(Judas) Tomás", véase Brown, *The Cospel According to John* 11, 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 quién se refería el autor real de la carta de Judas con su empleo de la designación "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 11, "Judas" (referencia 7), en *Anchor Bible Dictionary* III, 1090. La identificación de Judas con "el Cananeo" o "el Zelota" se encuentra en algunas versiones captas y latinas antiguas de Jn 14,22, mientras que la identificación con Tomás aparece en algunas versiones siríacas.

8 Mucho han discutido los críticos sobre el nombre "Lebeo", que se encuentra en lugar de "Tadeo" o acompañándolo 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 históricos); véase, p. ej., Taylor, *The Cospel According to Sto Mark*, 233-34; Davies / Allison, *The Cospel According to Sto Matthew* 11, 156; JoAnn Ford Watson, "Thaddeus (Person)", en *Anchor Bible Dictionary* VI, 435. En mi opinión "Tadeo" (en sí) es la lectura original tanto en Marcos como en Mateo. 1) En Mc 3,18, "Lebeo" se encuentra sólo en el códice Bezae y en varios manuscritos de la *Vetus Latina*; tal nombre está restringido, por tanto, sólo a una parte de la llamada tradición textual occidental. Con muy buen criterio, el *UBSCNT* (4<sup>ed.</sup>) asigna a la lectura "Tadeo" la calificación de "A" (cierto). 2) En Mt 10,3, las lec-

turas son más 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 calificación 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 razón 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 difícil entender qué motivo redaccional habría llevado a Mateo, sin tener otra fuente delante, a cambiar "Tadeo" por "Lebeo". Es difícil determinar si "Lebeo" se debe simplemente a un error de copia o si dificultades exegéticas en la conciliación de las distintas listas neotestamentarias de los Doce llevaron a algunos escribas cristianos a cambiar deliberadamente el nombre. Sobre la teoría de que "Lebeo" surgió de un esfuerzo por introducir a Leví en la lista de los Doce ("Lebeo [Lebbaeus]" sería una latinización de "Leví"), véase Barnabás Lindars, "Matthew, Levi, Lebbaeus 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 histórica de los Doce durante el ministerio de Jesús. La confusión sobre Lebeo se produjo entre escribas cristianos, no entre judíos seguidores de Jesús, ni siquiera entre los primeros judíos cristianos.

<sup>9</sup> Todo lo que sabemos sobre "Santiago el Menor" está resumido en un solo versículo del NT, Mc 15,40, donde se dice que una de las mujeres que estaban a distancia de la cruz de Jesús era "María, la madre de Santiago el Menor y de José". No hay que confundir el Santiago y el José mencionados aquí con el Santiago y el José presentados como hermanos de Jesús en Mc 6,3. Dadas las percepciones de la crítica redaccional y narrativa, cabe preguntarse por qué Marcos confiere la designación de "el Menor" al Santiago de 15,40. La única 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 Jesús. Dado que Marcos ya ha asignado al segundo una identidad clara e impresionante (hermano de Jesús), ¿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 designación totalmente diferente? Y ¿por qué habría introducido Marcos una nueva y confusa designación para la misma persona? Más bien, con el fin de aclarar al lector que se alude al mismo Santiago en 15,40 que en 6,3, Marcos habría utilizado la expresión "el hermano de Jesús" en 15,40 o repetido los nombres de los cuatro hermanos como figuran en 6,3. Sobre toda esta cuestión, véase *Un juicio marginalI*, 363-65 n. 21.

<sup>10</sup> Véase a este respecto John P. Meier, *The Vision of Matthew* (Theological Inquiries; New York: Ramsey, NJ/Toronto: Paulist, 1979) 23-25.

<sup>11</sup> Sobre esta posibilidad, cf *Un juicio marginalII*, 250 n. 68; también Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St John. Volume One* (London: Burns & Gates; New York: Herder and Herder, 1988) 310-11.

<sup>12</sup> En relación con los problemas geográficos y políticos que implica señalar precisamente la Betsaida del NT, véase *Un juicio marginalIII*, 76-98, 850n. 56; sobre las excavaciones realizadas en Betsaida, cf Heinz Wolfgang 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*, además de Eusebio y Jerónimo, al referirse a Betsaida la sitúan en Galilea, cuando estrictamente hablando estaba Junto a esa región pero fuera de ella, en la orilla nordeste del mar de Galilea y un poco al este del río Jordán, no se puede culpar demasiado severamente a Juan por emplear un modo popular, aunque vago, de indicar esa población. Respecto al problema de la tradición joá-



nica de Betsaida como la ciudad de Pedro frente a la tradición matcana de Cafarnaún, véase el estudio sobre Pedro en este mismo capítulo.

<sup>13</sup> Sobre toda esta cuestión, cf *Unjudío marginal III*, 159-75.

<sup>14</sup> Cuando se considera que Pedro es taramente asociado con Andrés en la tradición sinóptica después de la llamada inicial a ambos, y que nunca es relacionado con él en ninguna información que conozcamos sobre la Iglesia primitiva, este mismo silencio puede ser el mejor argumento sobre la historicidad de la afirmación de que Andrés estaba conectado con Pedro en la primera llamada que les dirigió Jesús, se entienda esto desde la perspectiva de Mc 1 o de Jn 1. Respecto a Andrés, cf Dennis R. MacDonald, "Andrew (Person)", en *Anchor Bible Dictionary* 1,242-44. Como señala Peter M. Peterson (*Andrew, Brother of Simon Peter. His History and Legends* BivTSup 1; Leiden: Brill, 1958] 17-23), la tradición cristiana oriental que conecta a Pedro con Bizancio (luego Constantinopla) no es anterior al siglo VIII o IX. Peterson cree también que las referencias a Andrés en el evangelio de Juan son legendarias (p. 47).

<sup>15</sup> Véase el análisis del relato de Lázaro en *Un judío marginal II*, 917-42; acerca del v. 16, cf p. 925.

<sup>16</sup> La cuestión se complica más aún por el hecho de que, mientras que "Tomás" no era empleado regularmente como nombre propio en hebreo ni arameo, el griego Θωμάς se usaba como nombre propio en las regiones de lengua griega. Podría ser, como sugiere Brown (*The Gospel According to John* 1, 424), que el nombre griego Θωμάς, por su parecido al nombre semítico, fuese adoptado por judíos en zonas donde hablaban griego.

<sup>17</sup> El material de Nag Hammadi sobre Tomás comprende el *Evangelio de Tomás* copto, del siglo II, y el *Libro de Tomás el Atleta*, del siglo III, que reflejan una visión negativa de la materia y de la sexualidad y por eso propugnan un ascetismo radical. Los mismos rasgos se encuentran en los *Hechos de Tomás*, libro del siglo III, compuesto originalmente en siríaco. Sobre "la escuela de Tomás", cf Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures* (Carden City, NY: Doubleday, 1987) 359-65. Que "Judas Tomás (también llamado Dídimos)" es hermano gemelo de Jesús se afirma claramente en *TomAlt* 138,7-19; *Hechos de Tomás*, caps. 11; 31; 39. Sin embargo, en el mejor de los casos, la idea es insinuada en el *Evangelio de Tomás* copto, que más bien habla de la identidad "constancial" de cada persona salvada (naturalmente, incluido Tomás) con el salvador, puesto que el ser interior de toda persona salvada es divino. Un punto interesante aquí es que en la única obra de "la escuela de Tomás" que data claramente del siglo II, el *Evangelio de Tomás* copto, Tomás es realmente una figura periférica que no pertenece al material tradicional del libro. Introducido como su autor en la frase de comienzo, claramente redaccional, Tomás sólo aparece prominentemente en un *logion*, el extenso dicho 13, donde, aunque se menciona también a Simón Pedro y Mateo, Tomás es celebrado como el poseedor del conocimiento secreto de la naturaleza de Jesús. Este *logion* está en tensión con el inmediatamente anterior, el dicho 12, donde se exalta a Santiago el Justo (el hermano de Jesús) como el jefe de los discípulos después de haberse ido Jesús. Sobre esa tensión, véase Cilles Quispe!, "'The Gospel of Thomas' and the 'Gospel of the Hebrews'": *NTS* 120965-66) 371-82, esp. 380. Por eso el *Evangelio de Tomás*, la primera obra apócrifa y de carácter gnóstico a la que da título el nombre de Tomás, no presenta una tradición con verdaderas raíces en esa persona, ni expresa claramente la idea de que Tomás es hermano gemelo de Jesús. Como ya ha quedado señalado, la lectura "Judas Tomás" en algunos textos siríacos de Jn 14,25 podría también reflejar el proceso de desarrollo de la leyenda de Tomás como hermano gemelo de Jesús si el "Judas" mencionado en los textos es entendido como tal hermano. Como indica Quispe! (*ibid.*, p. 380), es sorprendente ver a un erudito tan crítico

como Helmut Koester ("Gnōmai 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 llegó a Edesa por obra de Tomás, quien, en efecto, era Judas, el hermano gemelo de Jesús. Uno se pregunta cómo es posible mostrarse tan escéptico sobre el Jesús histórico y, a la vez, tan crédulo respecto al hermano gemelo de Jesús, Judas Tomás.

<sup>18</sup> En cuanto al primer nombre, "Simón [Σίμων]", era griego y, en la época del cambio de era, los judíos de lengua griega lo empleaban corrientemente para representar el nombre semítico *Sim'ôn*, de sonido similar. La versión de los LXX suele ofrecer el nombre semítico en la forma griega Συμεών, aunque algunos libros deuterocanónicos tardíos (Eclesiástico, 1 y 2 Macabeos) emplean la forma nativa griega Σίμων. En el NT, la tendencia es justamente la contraria: la forma que aparece regularmente es Σίμων, mientras que Συμεών se registra únicamente en libros tardíos y sólo en referencias al AT o en pasajes que intentan transmitir un tono venerable o semítico: Lc 2,25.34; 3,30; Hch 13,1; 15,14; 2 Pe 1,1; Ap 7,7. El hebreo *Sim'óny* su transliteración griega Συμεών son ofrecidos en la mayor parte de las traducciones bíblicas como "Simeón", mientras que el griego Σίμων es representado por "Simón". A esta convención me atengo en mis referencias a Simón el Zelota y Simón 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 (= *10 Advance the Gospel* [New York: Crossroad, 1981] 112-24).

<sup>19</sup> Uno de los más 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 cuestión global de la relación de Jesús con la situación política en la Palestina judía, véanse los ensayos reunidos en Ernst Bammel / C. F. D. Maule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984). De especial interés 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 definición crítica y precisa de los zelotas.

<sup>20</sup> 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); íd., *From the Maccabees to the Mishnah* (Library of Early Christianity 7; Philadelphia: Westminster, 1987) 164-66; véase también Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1,619. Para una buena visión global de los zelotas y otras facciones involucradas en la primera guerra judía (el gobierno provisional de la aristocracia sacerdotal y laica, los sicarios, los grupos liderados por Juan de Giscala, el grupo de Simón bar Giora), así como la más amplia cuestión de los movimientos revolucionarios judíos en Palestina, véase David Rhoads, "Zealots", en *The Anchor Bible Dictionary* VI, 1043-54, con un útil apéndice bibliográfico. Entre los libros clásicos sobre el tema, como representación 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. 1* (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); íd., *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 Zélate et Judas Iskarióth": *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 Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 4 vols (edición revisada y dirigida por Geza Yermes / Fergus Millar / Matthew Black; Edinburgh, 1973-87) 11, 606; Seán Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian: 323 B.C.E. 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).

<sup>21</sup> Simeón y Leví, los hijos de Jacob, también son mencionados en esta tradición (cf Gn 34,25-31 y la evaluación 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 explícita al "celo" en los actos violentos de estos héroes, figuran Nm 25,10-13 (Pinjás); Eclo 45,23-24 (Pinjás); 1 Mac 2,54 (Pinjás); 1 Mac 2,15-28 (Matatías); Eclo 48,2 (Elías); *Jub.* 30,5-20 (Leví); Jdt 9,2-4 (Simeón).

<sup>22</sup> La muy discutible imagen de Galilea en tiempos de Jesús presentada como una caldera siempre hirviendo de exaltación revolucionaria suele estar conectada con una idea errónea de los zelotas. A tal idea se opone Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 208-55; cf. *Un juicio marginal II*, 294-95.

<sup>23</sup> Sobre el "celo" como el de Pinjás y el del Pablo precristiano, véase 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; Jürgen 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.

<sup>24</sup> Respecto a los indicios de que Jesús no rechazaba como comensales a recaudadores de impuestos y pecadores, cf. *Un juicio marginal III*, 1180-81 n. 317.

<sup>25</sup> Para una visión panorámica de los problemas conectados con Judas Iscariote, véase Brown, *The Death of the Messiah II*, 1394-1418.

<sup>26</sup> Aquí no se puede por menos de recordar la insatisfacción de Balto y Verdi con la escasa motivación 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* ("Cteo en un Dios cruel"), proporcionando así un motivo teológico, más profundo, para la insondable vileza de Yago.

<sup>27</sup> Produce perplejidad ver, p. ej., el resumen efectuado por Klassen de "Judas in Recent Discussion" dentro de su artículo "Judas", en *Anchor Bible Dictionary* 111, 1096: "Las numerosas novelas sobre Judas publicadas en el siglo xx, con sus revisiones del punto de vista tradicional (por no mencionar las películas y los musicales en que aparece este personaje), *jalonan la continua búsqueda del Judas de la historia*" (la cursiva es mía). Aquí, todo lo erróneo de la moderna búsqueda del Jesús histórico apa-

rece elevado a la esencia por encima. Más extraño aún es el enfoque de Günther Schwarz *Uesus 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.

<sup>28</sup> Así Gusrav Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig: Hinrichs, 1898) 42.

<sup>29</sup> Para exámenes y evaluaciones de teorías, cf. Morin, "Les deux derniers des Douze", 349-58; Albert Ehrmann, "Judas Iscariot and Abba Saqqara": *JEL* 97 (1978) 572-73; Yoël Arbeitman, "The Suffix of Iscariot": *JEL* 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* 11, 1410-16. Para las dos diferentes grafías de Iscariote, Ἰσκαριώθ e Ἰσκαριώτης, y para variaciones crítico-textuales, véase Klauck, *ibíd.*, 40-41; Brown, *ibíd.*, 1411-13.

<sup>30</sup> Véase Brown, *The Death of the Messiah* 11, 1414.

<sup>31</sup> La tradición textual aparece, sin embargo, muy dividida. No sorprendente-mente, el *UESGNT* (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.

<sup>32</sup> Cf. *Un juicio marginal* 11, 8%-904; similarmente, Rudolf Pesch, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung der ersten Jünger Jesu Christ* (Papste und Papsttum 15; Stuttgart: Hiersemann, 1980) 36.

<sup>33</sup> 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 sólo 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 público; Pesch subraya que Pedro, Santiago (el hijo de Zebedeo) y Juan no funcionaron como grupo dirigente en la Iglesia primitiva.

<sup>34</sup> Ciertamente, no hay un testimonio del siglo 1 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 1, sin poner grandes reparos. Tal aceptación es razonable. El conjunto de Hch 12,1-23, "no carac-

terísticamente lucano en cuanto al estilo", es casi un bloque de texto aislado con respecto al flujo narrativo de Hechos; "casi podría ser separado del principal hilo narrativo con mayor facilidad que cualquier otro [párrafo]" (Barre, *AT* 5 1, 568). Esto es todavía más aplicable a la fugaz referencia a la muerte de Santiago en el v. 2. Como añade Bartet (p. 569), "cuesta adivinar cómo afecta al desarrollo de la narración lucana" la breve noticia de la muerte de Santiago. Por eso, muchos coincidirían en admitir que Lucas no inventó la referencia a la muerte de Santiago, sino que la heredó de una fuente palestina judeocristiana (*ef* Fitzmyer, *Acts*, 486). Se puede ver que ni el simple hecho del martirio de Santiago ni su posición en la narración lucana parecen servir a ningún programa teológico. La declaración del v. 2 está pidiendo a gritos un mayor desarrollo, que, de hecho, obtuvo en antiguas leyendas y sigue recibiendo en la especulación de los eruditos modernos; véase, p. ej., la hipotética -y, en mi opinión, improbable- reconstrucción del contexto jurídico de la ejecución de Santiago, en Josef Blinzler, "Rechtsgeschichtliches zur Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus (APg xii,2)": *NovT* 5 (1962) 191-206; también muy especulativo es el artículo de Oscar Cullmann "Courants multiples dans la communauté primitive. À propos du Martyre de Jacques fils de Zébédée": *R5R* 60 (1972) 55-68. Simplemente porque no había recibido ese desarrollo cuando llegó a Lucas, la escueta noticia de Hch 12,2 tiene visos de autenticidad.

<sup>35</sup> Sobre las diversas personas llamadas Santiago en el NT Y el problema de distinguir unas de otras, véase Donald A. Hagner, "James (Person)", en *Anchor Bible Dictionary* III, 616-18. Hagner (p. 617) considera probable que Mateo identifique a la Salomé mencionada por Marcos (15,40) entre las mujeres testigos de la crucifixión con la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 27,56). Yo, en cambio, veo aquí 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 Jesús la petición inicial de que Santiago y Juan se sienten a la derecha e izquierda de Jesús en su reino (Mt 20,20). Una vez introducida esta mujer entre los seguidores de Jesús que lo acompañaban a Jerusalén (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 Salomé, que no es mencionada en Marcos (ni, naturalmente, en Mateo) antes de la escena del Calvario. Toda ulterior especulación sobre Salomé en relación con Santiago y Juan carece de fundamento.

<sup>36</sup> Quizá algunos estudiosos añadirían el redactor final del cuarto evangelio si, como creo probable, no debe ser identificado con el autor de las cartas joánicas. Sobre las razones para pensar que Juan el hijo de Zebedeo, el autor del cuarto evangelio, su redactor final y el anónimo discípulo "al que Jesús amaba" no son una misma persona, véase 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 Jünger, den Jesus liebte" (excursus), en *Das Johannesevangelium. III Teil* (HTKNT 4/3; Frelburg/Basel/Wien: Herder, 1975) 449-64; Joachim Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte* (SBB 16; Sturrgart: KBW, 1988) 439-48; Brendan Byrne, "Beloved Disciple", en *Anchor Bible Dictionary* 1, 658-61. Sobre la cuestión, más debatida, de la distinta identidad del autor de las cartas joánicas con respecto al autor del cuarto evangelio, véase Raymond E. Brown, *The Epistles of John* (AB 30; Carden City, NY: Doubleday, 1982) 14-30, 69-115. La distinta identidad del Juan que escribió el libro del Apocalipsis ha sido sostenida ya desde la época patrística; ningún estudioso serio de la Biblia lo identificaría hoy día 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 crítica histórica ha... hecho ver que las

cinco obras [cuarto evangelio, carras 1,2 Y3, YApocalipsis] podrían 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 vínculo 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 Marrin Hengel, *The Johannine Question* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1989). Una buena vista panorámica del pensamiento crítico 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 Culpepper, *John, the Son of Zebedee. The Life and Legend* (Studies on Personalities of the NT; Columbia, SC: University of South Carolina, 1994).

<sup>37</sup> Ésta es una de las principales cuestiones tratadas en el libro de Wuellner, *The Meaning of "Fishers of Men"*; véase también Culpepper, *John, the Son of Zebedee*, 9-15.

<sup>38</sup> El punto débil de esta explicación reside en que Hechos, el libro que da noticia del marririo de Santiago (12,2), es también el único libro neotestamentario que en su lista de discípulos menciona a Juan antes que a Santiago (1,13).

<sup>39</sup> En lo que sigue dependo del resumen de opiniones ofrecido por Culpepper, *John, the Son of Zebedee*, 38-40.

<sup>40</sup> 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 leído como *r's* por un escriba que pensó que la *mem* final era una *sdmek*, produciendo así la extraña terminación *-rges* del nombre griego. Véase su "Boanerges: A Semiticist's Solution": *Irish Biblical Studies* 5 (1983) 11-13.

<sup>41</sup> *eI* Gustaf Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, 1ª ed. 1905) 144 n. 2; íd., *Die Worte Jesu*, 33, 39-40; Bauer, *Worterbueh* (6ª ed.), col. 287.

<sup>42</sup> Betz, "Donnersühne", 41-51.

<sup>43</sup> Para argumentos a favor y en contra de la historicidad, cf Eino Wilhelms, "Der fremde Exorzist": *ST* 3 (1949) 162-71; Jacques Schlosser, "Lexorciste étranger (*Mc* 9,28-39)": *RevSeRel* 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 críticos como Russell. 1) Algunos parren de la base de que la Iglesia primitiva no habría creado un relato con una perspectiva tan "liberal" como para abogar por la tolerancia. Esto supone una extraña concepción monolítica de la Iglesia de la primera generación, difícilmente concordante con los debates que traslucen en las carras paulinas. Si hay algo de verdad en la idea de que cierras dichos de Jesús provienen de profetas cristianos, no cuesta imaginar a algunos de estos profetas defendiendo una posición "liberal" en el ejercicio de la autoridad carismática en nombre de Jesús. 2) La idea de que un destacado discípulo representase una opinión que luego pudiese rechazar Jesús **no** es un argumento para la historicidad, tratándose del evangelio de Marcos, donde Jesús reprende regularmente a sus discípulos por su falta de entendimiento. 3) Por supuesto, esta perícopa es única: no hay otro relato evangélico donde Juan, el hijo de Zebedeo, actúe como el solo portavoz de los discípulos en un diálogo con Jesús. Quizá, entre los argumentos favorables a la historicidad, éste es el único -aunque tenue- que hace dudar. Sin embargo, como indica Culpepper (p. 43), es posible que el sobrenombre "hijos del trueno" lo aplicara Jesús a los hijos de Zebedeo en el sentido positiva de vigorosos testigos de su mensaje y que fuera luego interpretado por la Iglesia en

un sentido negativo, psicológico, 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 discípulos 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 anécdota sobre el exorcista independiente no se remonta al ministerio del Jesús histórico. Muchos críticos, sin embargo, se decantan por la historicidad del relato; véase Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Ceschichliche Jesu* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 1a ed. 1919) 236; Taylor, *The Cospel According to Sto Mark*, 406; Pesch, *Das Markusevangelium* II, 109; Gundry, *Mark*, 520-21. Para argumentos en contra de la historicidad, véase Bultmann, *Ceschichte*, 23-24; Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (MeyerK 1/2; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 1a ed. 1937) 195; Ernst Haenchen, *Der Weg Jesu* (Berlín: 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.

<sup>44</sup> Para composición lucana y temas teológicos, *ef* Fitzmyer, *The Cospel According to Luke* I, 826-27.

<sup>45</sup> Culpepper *Uohn, the Son of Zebedee*, 44) cree que la mala interpretación del sobrenombre "hijos del trueno" por la Iglesia primitiva (o acaso por Lucas) como una alusión a celo impetuoso condujo a la introducción de Santiago y Juan en este relato. Otro autor que se inclina por la posibilidad de que "Santiago y Juan" sea una adición secundaria al relato es Marshall, *Luke*, 406. Bultmann (*Ceschichte*, 24) cree que todo el relato surgió 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 discípulos antes y después de Pascua, pero Lucas lo insertó en el "viaje imaginario por Samaría". Ernst (p. 318) duda sobre la historicidad del papel de Santiago y Juan en el relato.

<sup>46</sup> Véase Bultmann (*Ceschichte*, 23); para argumentos a favor de la autenticidad esencial de Mc 10,38-39, *cj* Sanders, *Jesus und Judaism*, 147. Sobre los problemas de interpretación de la perícopa, véase Georg Braumann, "Leidenkelch und Todestaufer (Mk 10:38f.)": *ZNW*56 (1965) 178-83; André Feuillet, "La coupe et le baptême de la passion": *RE* 74 (1967) 356-91; S. Légasse, "Approche de l'épisode préévangélique des fils de Zébedée (Marc x. 35-40 par)": *NTS* 20 (1974) 161-77. En contra de la idea de que Mc 10,35-40 se desarrolló a través de varias etapas de la tradición oral, Légasse apunta hacia la estructura quiástica del núcleo del relato: sentarse a derecha e izquierda (v. 37); beber la copa y ser bautizados con el bautismo que espera a Jesús (v. 38); beber la copa y ser bautizados con ese mismo bautismo (v. 39); sentarse a derecha e izquierda (v. 40). Por eso Légasse cree que la forma oral del relato subyacente a Mc 10,35-40 era una unidad desde el principio.

<sup>47</sup> La intención de Marcos en la referencia a la colocación a derecha e izquierda de Jesús podría ser irónica, puesto que, como luego resulta, éstos son los lugares reservados a los dos ladrones crucificados con Jesús (15,27).

<sup>48</sup> Para una versión alternativa del griego elíptico -según la cual el griego ἀλλ' significa "excepto", no "pero"-, *ef* Gundry, *Mark*, 578. Encuentro la interpretación de Gundry menos probable en el contexto general. De cualquier modo, como apunta Gundry, incluso esta interpretación deja a Jesús negando tener la autoridad última para preparar y asignar los puestos de máximo 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 cristológicas.

<sup>49</sup> Sobre esto, véase Légasse, "Approche", 170-74; Légasse, sin embargo, rechaza la conexión con Mt 19,28 par. A mi entender, restringe indebidamente la imagen de Mt 19,28.

<sup>50</sup> Dios da a sus santos, i. e., a los israelitas fieles, una copa rebosante de bendiciones o de salvación (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 símbolo 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); *SaIS18*, 14; 2 *Bar* 13,8; *AntBlib* 50,6. Incluso los buenos tienen que probar la copa de la muerte; *ef TestAb* 1,3 en Revisión A: "Pero incluso a él [Abrahán el justo] le llegó la amarga copa de la muerte, común e inexorable, y el imprevisto final de la vida". En el *Martirio y ascensión de Isaías* 5,13, encontramos "la copa" empleada como expresión 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, véase J. L. Kelso, "Cup", en *!DBI*, 748-49.

<sup>51</sup> Sobre la imagen de ser anegado o sumergirse, véase, p. ej., 2 Sm 22,5 (*ef* Sal 18,4); Sal 69,2-3; Sal 42,7 (TM 42,8). (En la traducción de Símaco de Sal 69,3 se emplea βαπτίζω para verter el verbo *ṭāba'*, "sumergir".) El griego βαπτίζω traduce el hebreo *ṭabal* en LXX 4 Re 5,14 (= TM 2 Re 5,14) en el sentido literal de sumergirse en agua. Utilizado metafóricamente para aludir a la extrema angustia o ruina que abruma a una persona o grupo, encontramos βαπτίζω en LXX Is 21,4 y en Josefa, *C.j* 4.3.3 137. En total, βαπτίζω aparece cuatro veces en los LXX, en el sentido literal y metafórico del verbo. El uso metafórico de βαπτίζω en el sentido de ser anegado por un aluvión es conocido también en la literatura griega pagana; véase, p. ej., Diodoro de Sicilia, 1.73 §6; Plutarco, *Calba*, 21 §2. Sin embargo, más importante para el uso metafórico del término por Jesús podría haber sido el bautismo que practicaban Juan Bautista y él mismo, junto con el especial título de Juan, ὁ βαπτιστῆς u ὁ βαπτίζων, que probablemente representa una forma participial del arameo *ṭēbal*. La idea de que, con la imagen del bautismo, quizá el Jesús histórico hablaba de los sufrimientos que podían aguardarle tiene apoyo en un testimonio múltiple de fuentes: Mc 10,38-39 y la tradición especial L en Lc 12,50 (que, según se reconoce, muestra indicios de redacción por parte de Lucas): "Con bautismo tengo que ser bautizado, ¡y qué 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 creación Lucana sobre la base de Mc 10,38 se muestra Helmut Koester, "*Synecho*", en *TDNT* 7 (1971) 885 n. 77; en contra de esta teoría se pronuncia Marshall, *The Gospel of Luke*, 547-48; también Légasse, "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 símbolos no es el adecuado (el bautismo tiene que preceder a la copa de la eucaristía); 2) no tiene sentido preguntar a los discípulos si *podéis* (δύνασθε) 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 (*ef* p. ej., Rom 6,3-5), una idea no expresada en el evangelio de Marcos. La posibilidad de una referencia sacramental la contempla más matizadamente Feuillet, "La coupe", 383-91.



<sup>52</sup> Además de Mc 10,35-40, en las leyendas puede haber influido la identificación hecha a veces entre Juan el hijo de Zebedeo y Juan el amor del libro de Apocalipsis, que estuvo desterrado en la isla de Patmos por haber dado testimonio de Jesús (Ap 1,9). Tan confusas y erróneas se vuelven con el paso del tiempo las referencias patristicas y litúrgicas 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 históricamente con Juan el hijo de Zebedeo. Para un detallado estudio sobre Juan el hijo de Zebedeo en la literatura patristica, véase Culpepper, *John, The Son of Zebedee*, 107-250; una breve refutación de la tradición 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 cuestión, véase Eduard Schwartz, "Über den Tod der Sohne Zebedai", en Karl H. Rengstorff (ed.), *Johannes und sein Evangelium* (Wege der Forschung 82; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973) 202-72; J. H. Bernard, "Die Traditionen über den Tod des Zebedaussohnes Johannes", *ibid.*, 273-90; Friedrich Spitta, "Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von E. Schwartz über den Tod der Sohne Zebedai", *ibid.*, 291-313. Habiendo replicado a Spitta en "Noch einmal der Tod der Sohne Zebedai": *ZNW* 11 (1910) 89-104, Schwartz encontró apoyo para su posición en Johannes Weiss, "Zum Martyrertod der Zebedaiden", *ibid.*, 167. Un intento más reciente de defender la historicidad del martirio de Juan, así como el de Saniago, basado en un más 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).

<sup>53</sup> El martirio de Esteban se narra en Hch 7,54-60. El de Pablo se insinúa 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 Anioquia en *IgnRom* 4,1-3. El martirio de Pedro se "profetiza" en Jn 21,18-19 y se afirma o alude a él en los mismos pasajes de 1 Clemente e Ignacio. Sobre este último, véase el comentario de William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Hermeneia: Philadelphia: Fortress, 1985) 176: "Así pues, la selección aquí [en *IgnRom* 4,3] de Pedro y Pablo refleja indudablemente que Ignacio tenía conocimiento de la presencia y el martirio de ambos [Pedro y Pablo] en Roma, hechos que habían aumentado considerablemente el prestigio de la comunidad cristiana de dicha ciudad". Para una opinión más reservada de este pasaje ignaciano, véase 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 Saniago, el hermano de Jesús, da noticia Josefa, *Ant.* 20.9.1 §200 (cf. *Un judío marginal*, 80-82).

<sup>54</sup> Sobre el posible sentido de la metáfora 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; Günther Klein, "Galater 2,6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde", en *Rekonstruktion und Interpretation* (BEVT 50; München: Kaiser, 1979) 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 teoría de Schwartz ("Über den Tod", 202-6) se ve el peligro de concluir sin más que Mc 10,35-40 ha de referirse al martirio y ser un *vaticinium ex eventu*: Schwartz argue que, puesto que Mc 10,35-40 tiene que ser una predicción después del hecho, y puesto que, al igual que su hermano Saniago, 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 Gál 2,9 tiene que ser algún otro Juan. Contra el razonamiento de Schwartz presentan sus objeciones Bernard, "Die Traditionem", 273-90, y Spitta, "Die neutestamentliche Grundlage", 291-313.

<sup>55</sup> Si aceptamos la idea básica de que Jesús se presentaba como un profeta enviado por Dios a Israel, entonces no debemos sorprendernos de que pronunciase profecías sobre individuos y sobre la nación en conjunto. Profetas como Amós, Isaías y Jeremías expresaron un buen número de profecías concernientes a individuos (v. gr., Jeroboán 11, Amasías, Ezequías, Shebná, Eliaquín, Pashjur, Ananías y Sedecías). También en el AT se dan casos de profecías luego no cumplidas (p. ej., el anuncio de que Jeroboán II moriría a espada, recogido en Am 7,11), al menos total o literalmente, y de intentos posteriores de reinterpretar profecías aparentemente fallidas, tratando de hacerlas coincidir con la historia subsiguiente (v. gr., Dan 9,2.24).

<sup>56</sup> Culpepper, *John, the Son of Zebedee*, 40.

<sup>57</sup> Es abundante la bibliografía sobre Pedro, tanto en lo referente al personaje histórico como al símbolo teológico. Algunas obras que pueden brindar al lector una visión general de los temas y ulterior bibliografía son: Oscar Cullmann, *Peter. Disciple-Apostle-Martyr* (London: SCM, 21%2); Raymond E. Brown, Karl P. Donfried I John Reumann (eds.), *Peter in the New Testament* (Minneapolis: Augsburg; New York/Patnam/Toronto: Paulist, 1973); Wolfgang Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (BWANT 5114; 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 Matthäusevangelium", en *A cause de l'évangile* Jacques Dupont Festschrift; LD 123; París: Cerf, 1985) 107-25; Carsten Peter Thiede, *Simon Peter. From Calilee 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, "*Tú serds chamado Kēphas*". *Estudo exegético sobre Pedro no quarto evangelio* (Analecta Gregoriana 265, Serie Facultatis Theologiae; sectio B, 89; Rome: Gregorian University, 1994). (Una bibliografía sobre Mt 16,17-19 será ofrecida más adelante.)

<sup>58</sup> Respecto a la distinción entre "el Simón histórico" y "el Pedro de la fe", cf. Pesch, *Simon-Petrus*, 1-8.

<sup>59</sup> Para el caminar de Jesús sobre las aguas, véase *Un juicio marginal*, 905-24; para la pesca milagrosa, *ibid.*, 11, 1036-1058; para la maldición de la higuera estéril, *ibid.*, 11, 1011-25; para el pago del impuesto del templo, *ibid.*, 11, 1006-11, Y para la curación de la suegra de Simón, *ibid.*, 11, 816-17. Este último relato recibió el juicio de *non liquet* ("no está claro"); el resto fueron juzgados creaciones de la Iglesia primitiva.

<sup>60</sup> Lo que sigue trata de ser una especie de declaración consensuada, un resumen de lo que la mayor parte de los especialistas aceptarían como histórico. Sé que algunos de ellos impugnan determinados aspectos; por ejemplo, Günther Klein rechaza la historicidad de la negación de Jesús por Pedro después del prendimiento. Esas cuestiones las examinaré con mayor detalle después de presentar el resumen.

<sup>61</sup> Fitzmyer ("*Aramaic Kepha*", 122) comparte la opinión mayoritaria de que "el empleo de 'Simeón' y 'Simón' [para designar a Pedro en el NT] refleja la conocida costumbre de los judíos de la época 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". Teóricamente 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 semítico "Simeón" (*Sim'ón*) y que el

griego "Simón" fuese introducido para designarlo cuando por primera vez se vertió al griego la narración evangélica. Sobre "Simón" como nombre corriente entre los Judíos por la época del cambio de era, véase Joseph A. Fitzmyer, "The Name Simon", en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBL S S; Missoula, MT: Scholars, 1974) 10S-12. Para una lista completa de casos de "Simeón", "Simeón", "Pedro" y "Simón Pedro" en los evangelios, cf Pesch, *Simon-Petrus*, 2S-27.

<sup>62</sup> Que Pedro tenía como ocupación habitual la pesca es atestiguado directamente sólo por la tradición marcana (Mc 1,16-18; me parece una creación cristiana el texto de Mt 17,24-27); sin embargo, tal ocupación encuentra corroboración indirecta en la imagen de Pedro encabezando la salida a la pesca de Jn 21,1-14 (aunque, ciertamente, en un contexto postpascual). También la ubicación de la casa de Pedro en Cafarnaún cuenta con el solo testimonio de la tradición marcana, si bien podría ser reforzado con los actuales descubrimientos arqueológicos. Entre quienes aseguran que la casa de Pedro en Cafarnaún ha sido hallada se cuenta Virgilio C. Corbo, "Capernaum (Place)", en *Anchor Bible Dictionary* 1, 866-69; más cautos en sus respectivos enfoques se muestran Jerome Murphy-O'Connor, *The Holy Land* (Oxford: Oxford University 219%) 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 presentación de Pedro como residente en Cafarnaún entra en conflicto con la indicación hecha de paso en 1,44 de que Betsaida era la ciudad de Pedro y Andrés; este problema es resuelto de diferentes modos por diferentes comentaristas; véase, p. ej., Brown, *The Gospel According to John* 1, 82. Algunos armonizan sugiriendo que Pedro y Andrés eran naturales de Betsaida, pero se fueron a vivir a Cafarnaún al casarse Pedro (así Pesch, *Simon-Petrus*, 10-12); otros señalan que, aunque Pedro podría haber vivido en Cafarnaún, su actividad pesquera en la costa norte del mar de Galilea podría haberle inducido a tener una pequeña casa en Betsaida (en la orilla nordeste) y una casa familiar mayor en Cafarnaún (en la orilla noroeste). Éste es un asunto menor, carente de importancia para nuestra búsqueda. Como sucede con el dato de que Jesús era carpintero (Mc 6,3; cf *Un juicio marginal* 290-91), la mayor parte de los críticos parecen aceptar la idea de que Pedro era pescador y estaba conectado de algún modo con Cafarnaún, pareciéndoles procedente pensar que no había una razón especial que hubiese llevado a inventar estos detalles. Podemos subrayar que en Marcos, Q y Juan (Mc 1,12; 2,1; 9,33; Mt 8,51 Lc 7,1; Mt 11,23 || Lc 10,15; Jn 2,12; 4,46; 6,17.24.59) hay testimonio múltiple para la idea de que Cafarnaún era un centro importante en el ministerio galileo de Jesús; además, no cabe duda de que la pesca era una actividad principal para la economía de esa población. La imagen de Pedro como hombre casado -y que siguió estándolo durante sus actividades misioneras cristianas- encuentra apoyo en un testimonio múltiple de fuentes bastante curioso: Mc 1,29-31 y 1 Cor 9,5. Por sus conexiones con Betsaida y Cafarnaún, así como por las exigencias de ocupación, cabe pensar que Pedro hablase no sólo el arameo, sino además el griego; en tal caso, el conocimiento de esta segunda lengua le habría sido ciertamente útil también posteriormente, en sus viajes a Antioquía, Corinto (?) y Roma.

<sup>63</sup> 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 (198S) 587-602.

<sup>64</sup> En referencia a Jn 1,35-42 utilizo la palabra "llamada" (al discipulado) sólo 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 sinópticos. La única excepción es la oración que dirige a Felipe: "Sígueme" (Jn 1,43).

<sup>65</sup> Véase *Unjudío marginaln*, 159-75. Pesch (*Simon-Petrus*, 15,19-20) opina que fue Andrés quien, después de recibir el bautismo de Juan, se incorporó al grupo de sus discípulos y así conoció a Jesús. Quizá es cierto el dato del cuarto evangelio de que Andrés puso en contacto a Pedro con Jesús, si bien tal encuentro podría haberse producido en Galilea, en vez de a orillas del Jordán.

<sup>66</sup> 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 había aparecido primero a Cefas (= Pedro; 1 Cor 15,5; *ef* Lc 24,34) y 2) del liderazgo y actividad misionera de Pedro en la primera generación cristiana. Estos dos factores, más 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 función dirigente desempeñada por el Pedro histórico durante el ministerio de Jesús. Ahora bien, ¿por qué correspondió a Pedro el papel de jefe o portavoz de los discípulos en ese período? Uno se queda haciendo conjeturas sobre el carácter de Pedro (con grandes flaquezas y virtudes) o sobre algún nombramiento o designación por parte de Jesús (lo que cuenta con el apoyo de textos como Mt 16,18-19; Lc 22,31-32, y Jn 1,42, que serán considerados más adelante).

<sup>67</sup> Como he señalado, un problema capital con respecto al grupo íntimo de tres (Pedro, Santiago y Juan) es que está atestiguado sólo por la tradición marcana (incluidos los pasajes paralelos que dependen de Marcos) y concuerda bien con el "secreto mesiánico" de Marcos. Considerados individualmente, los relatos sinópticos que mencionan ese grupo de tres difieren en el grado en que es verificable su historicidad. Creo que la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-43 parr.) refleja un acontecimiento de la vida de Jesús; *ef Un judío marginal* N, 890-903. En cambio, la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-8 parr.) es, por naturaleza, un tipo de experiencia religiosa esotérica cuya historicidad no puede ser comprobada del modo en que nos hemos propuesto para esta búsqueda; véanse mis observaciones al respecto en *Un judío marginal* N, 1114-15 n. 9. El papel especial de los tres discípulos durante la angustiada oración de Jesús en Getsemaní (Mc 14,32-42 parr.) resulta difícil de sostener desde el punto de vista histórico, cuando el mismo Marcos subraya que el trío permaneció dormido durante todo el episodio. En cuanto a un grupo íntimo de cuatro (Pedro, Santiago, Juan y Andrés) favorecidos con una enseñanza especial de Jesús, el único pasaje que dice algo al respecto es Mc 13,3, donde se enumera a los oyentes del discurso escatológico. Muchos críticos consideran que 13,3 es parte de la introducción redaccional de Marcos al discurso y que, por medio de una inclusión, recuerda la llamada a los cuatro primeros discípulos en el cap. 1, aunque Andrés aparece citado aquí en último lugar, por ser el nombre añadido al grupo de tres mencionado durante el ministerio público. Es revelador, por ejemplo, que Rudolph Pesch, a pesar de los muchos cambios de opinión entre sus dos grandes estudios del discurso escatológico de Marcos, siga pensando que la mención de los cuatro discípulos en 13,3 es de origen redaccional; compárese su *Naherwartungen. Tradition und Redaction in Mk 13* (Kommentare und Beitrage zum Alten und Neuen Testament; Düsseldorf: Patmos, 1968) con su *Markusevangelium* N, 264-318, especialmente 273-75.

<sup>68</sup> Documentación precristiana sobre el significado del vocablo arameo *Kēpā'* se puede encontrar en varios fragmentos de Qumrán: 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 ΤΤΕΤΡΑ significa "roca grande y sólida". Estrictamente hablando, por tanto, hay que distinguir en cuanto al significado entre ΠΕΤΡΟΣ y ΤΤΕΤΡΑ; sin embargo, algunos especialistas afirman que ambas palabras eran utilizadas de modo intercambiable. Entre los que sostienen esta posición se halla Cullmann, "Petra", en *TDNT* 6 (1969) 95-99; *Cf* Fitzmyer, "AramalC

*Kepha*", 121-32, esp. 131; y, enfáticamente, Crys C. Caragounis, *Peter and the Rock P* (BZNW 58; Berlín/New York: De Gruyter, 1989) 9-16. Pero Peter Lampe, a modo de corrección, señala que el uso de πέτρος en el sentido de "roca" no era tan habitual en el griego antiguo; véase su "Das Spieß mit Patrusnamen-Matt. xvi. 18": *NTS* 25 (1979-69) 227-45, esp. 240-41; véase también 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 convicción que tal palabra es utilizada en ese texto como un nombre propio arameo, si bien reconoce que no todos sus colegas comparten tal idea. Más concretamente, hasta ahora no se ha documentado ningún caso de *Kēpā'* como nombre propio arameo para varón en la Palestina de la época del cambio de era. En cuanto a πέτρος, a pesar de las razones de Caragounis (*Peter and the Rock*, 17-25), ningún indicio inequívoco sobre su uso como nombre propio de varón puede ser datado hasta la primera mitad del siglo I d. C. Para críticas de las posiciones de Caragounis, véanse las reseñas de su libro por Gétard Claude! (*Bib* 71 [1990] 570-76) Y John P. Meier (*CBQ* 53 [1991] 492-93.)

<sup>69</sup> 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?) está en discusión. También Lc 6,14 declara que Jesús confirió el nombre de Pedro a Simón, pero aquí 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, "*Kēphas: Simōn Petros: ho Petroso* 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) 1%-209.

<sup>70</sup> Sobre el problema crítico-textual conectado con Simeón (otra lectura: Simón) 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 algún otro Simeón (p. ej., Simeón llamado Níger, de Hch 13,1). La conjetura de que la fuente aludía a otro Simeón, quizá a Simeón Níger, pero que Lucas interpretó la frase como referida a Simón Pedro, es propuesta por Fitzmyer en su artículo "Acts of the Apostles", en *JBC*, II 195 75§; cf. Paul]. Achtemeier, "An Elusive Unity: Paul, Acts, and the Early Church": *CBQ* 48 (1986) 1-26. Aunque esto es posible, creo más verosímil que la aparición del nombre semítico precisamente en labios de Santiago es probablemente una opción estilística 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.

<sup>71</sup> Algunos críticos tienden a incluir en el testimonio múltiple lo que ellos juzgan un relato de la pasión lucano independiente. Las consideraciones críticas sobre Lc 22,31-32 y la tradición de la negación de Jesús por Pedro serán tratadas después detenidamente.

<sup>72</sup> Sobre la tradición del martirio, véase Perkins, *Peter*, 138-39,38. En cuanto a la conexión de Pedro con Roma y la cuestión de las excavaciones bajo la basílica de San Pedro, véase Jocelyn Toynbee I John Perkins, *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 (1% 1) 33-64; Margherita Guarducci, *The tradition of Peter in the Vatican in the Light of History and Archaeology* (Vatican City: Vatican Polyglot Press, 1% 3); Daniel W. O'Connor, *Peter in Rome* (New York: Columbia University, 1% 9); Engelbert Kirschbaum, *Die Graber*

der Apostelfürsten. *Sto Peter und Sto Paul in Rom* (Frankfurt: Societäts-Verlag, 1974); Pesch, *Simon-Petrus*, 113-34; John E. Walsh, *The Bones of St. Peter* (Garden City, NY: Doubleday, 1982).

<sup>73</sup> Respecto a paralelos con relatos veterotestamentarios y judíos en que un cambio de nombre significa una llamada a desempeñar un nuevo papel en la historia de la salvación (p. ej., Abrán y Abrahán, Jacob e Israel, Sarai y Sara), véase Pesch, *Simon-Petrus*, 28; cf. Tavares de Lima, "*Tu serds chamado Kōphas*", 67-72. Los paralelos con los relatos sobre Abrán, Sarai y otros personajes que cambian de nombre en el Génesis indican que el narrador entiende que Simón pasa a llamarse Cefas/Pedro desde el momento en que Jesús anuncia el nuevo nombre.

<sup>74</sup> *Cj Lc 24,34*, donde "Simón" es empleado por los discípulos después de los sucesos pascuales, en lo que parece una fórmula kerigmática primitiva. Sobre las tendencias redaccionales de cada evangelista en su empleo de "Simón", "Pedro" y "Cefas", véase Elliott, "*Kēphas*", 241-56, aunque las opiniones de este autor respecto a las relaciones sinópticas y sus juicios crítico-textuales no gozarían de aceptación general.

<sup>75</sup> Digo "regularmente" porque hay alguna excepción. 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 negación del discípulo, empleando el vocativo "Pedro" (22,34). Muchos críticos ven aquí un indicio de que se han utilizado fuentes distintas, pero tal deducción no deja de ser discutible. El texto de Lc 22,31-34 sirve de objeción contra la idea de que el uso de "Simón" por "Pedro" en los últimos capítulos de los evangelios tiene necesariamente la connotación de que Pedro no ha llegado a ser un verdadero discípulo.

<sup>76</sup> Para un examen de opiniones de exegetas de las diversas épocas, véase Joseph Ludwig, *Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese* (NTAbh Band 19, Heft 4; Münster: Aschendorff, 1952); Franz Obrist, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16,18j in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre* (NTAbh Band 21, Heft 3/4; Münster, 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, véase Anton Vogde, "Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16,13-23 par.": *BZ* 1 (1957) 252-72; íd., "Zum Problem der Herkunft van 'Mt 16,17-19'", en Paul Hoffmann et al. (eds.), *Orientierung an Jesus* Josef Schmidt Festschrift; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1973) 372-93; Oscar Cullmann, "Tapotre 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' und die Petrusgestalt der Urgemeinde", *ibíd.*, 347-59; André Legault, "Tauthenticité de Mt 16:17-19 et le silence de Marc et de Luc", en *L'Église dans la Bible* (Studia 13; Bruges: Desclée de Brouwer, 1962) 35-52; Ernst Haenchen, "Die Komposition van Mk vii 27-ix 1 und par.": *NovT6* (1963) 81-109; Kenneth I. Carroll, "'Thou Art Peter'": *NovT6* (1963) 268-76; Robert H. Gundry, "The Narrative Framework of Matthew xvi 17-19": *NovT7* (1964) 1-9; Jacques Dupont, "La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt 16,17) et de Paul (Ga 1,16)": *RSR* 52 (1964) 411-20; François Refoulé, "Primauté de Pierre dans les évangiles": *RevSCRel38* (1964) 1-41; Erich Dinkler, "Petrusbekentnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu", en *Zeit und Geschichte* (Rudolf Bultmann Festschrift; Tübingen: Mohr [Siebeck] 1964) 127-53; Reinhart Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BEvT 33; München: Kaiser, 1966) 59-64; Brown et al., *Peter in the New Testament*, 83-101;

André Feuillet, "'Chercher à persuader Dieu' (Ga 1:10a). Le début de l'Épître aux Galates et la scène matthéenne de Césarée de Philippe": *NovT* 12 (1970) 350-60; Günther 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) 1, 37-50; Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (FRLANT 82; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 201-6; Paul Hoffmann, "Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium", 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 Traditions-geschichte 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 primauté de Pierre (Mt 16,16-19) et son contexte judaïque": *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)": *JB* 102 (1983) 112-17; Bernard P. Robinson, "Peter and His Successors: Tradition and Redaction in Matthew 16.17-19", en *À cause de l'évangile* 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 bâtirai mon Église' (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* I, 602-52; Ulrich Luz, "Das Primatwort Matthäus 16.17-19 aus wirkungsgeschichtlicher Sicht": *NTS* 37 (1991) 415-33; A. del Agua, "Derás narrativo del sobrenombre de 'Pedro' en el conjunto de Mt 16,17-19": *Salmanticensis* 39 (1992) 11-33; François Refoulé, "La parallèle Matthieu 16/16-17-Galates 1/15-16 réexaminé": *ETR* 67 (1992) 161-75; Christian Grappe, "Mt 16,17-19 et le récit 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 cuestión de si las distintas frases de la unidad proceden del mismo estrato de tradición 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 habría tratado de crear un puente entre el relato marciano de la confesión de Pedro y la promesa especial hecha a este discípulo, promesa que procede de una tradición sobre una aparición de Jesús después de la resurrección; acerca de esto, Cl Vogtle, "Zum Problem", 372-91.

77 Cuando, con referencia a la declaración de Pedro en Mc 8,29, utilizamos expresiones como "profesión" o "confesión" de fe en Jesús debemos tener cuidado de no introducir en las palabras el sentido posterior de fórmulas credales cristianas. En el contexto de una búsqueda del Jesús histórico, una expresión como "fe en Jesús" debe

ser entendida en sentido análogo al de la declaración recogida en IQpHab 8,1-3 de que los qumranitas ponen su fe o confianza en el Maestro de Justicia: "Los legisladores de la casa de Judá, a los que Dios libraré 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 legítimo, aprobado por Dios, que enseñaba la interpretación verdadera, escatológica de la Torá y los Profetas. En este sentido, mostraban "su fe en el Maestro de Justicia" (*ʿēmūnātām bēmôrēh haššedeq*). Similarmente, se podría decir que los discípulos "creían en Jesús" en el sentido de que aceptaban su proclamación del reino de Dios, presente aunque aún por venir, y por eso lo aceptaban como el profeta al estilo de Elías del tiempo final, designado para reunir y restaurar Israel.

<sup>78</sup> Como en otros pasajes, creo que Juan representa en este caso una fuente independiente de los sinópticos. Sobre la opinión de que Juan depende aquí de la redacción lucana del relato de la confesión de Pedro, véase Pesch, *Simon-Petrus*, 37. Pesch (*ibid.*, 37-40) sostiene la historicidad de la confesión de Jesús como Mesías por Pedro, en la región 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. Véase también Tavares de Lima, "*Tu serás llamado Kēphas*", 128-33.

<sup>79</sup> En favor de la autenticidad (aunque en diversos momentos de la vida de Jesús) se pronuncian, p. ej., Cullmann, *Peter*, 165-217 (en la última cena); Gundry, "The Narrative Framework", 1-9 (contra la teoría de Cullmann de la última cena). Para una hipotética retroversión aramea de Mt 16,16-19, véase Grelot, "L'origine", 98. Sin embargo, Grelot cree que la forma completa de esta unidad tradicional enraza en el marco de una aparición de Jesús resucitado a Pedro. No todos están de acuerdo con la opinión de que en Mt 16,17-19 hay muchos arameísmos y de que al texto griego actual subyace el original semítico. Sobre esto, cf Kähler, "Zur Form-und Traditionsgeschichte", 38-43; también él sugiere una aparición postpascual como marco narrativo original.

<sup>80</sup> Pesch (*Simon-Petrus*, 29-32), que prefiere "piedra" como significado original del nombre Πέτρος, conjetura que Jesús veía a Pedro como una piedra preciosa, ya fuera en el sentido de primera piedra, piedra angular o piedra decorativa, dentro de la estructura que había creado, es decir, el círculo de los Doce, que a su vez era símbolo de las doce tribus de Israel restauradas.

<sup>81</sup> Conviene quitar precisión a esta cifra con "unas", porque hay lecturas variantes. Debemos recordar también que, para ciertos libros de los LXX (v. gr., Judit, 1 Macabeos), catecemos de original hebreo.

<sup>82</sup> Sobre esto, véase Jeremias, *New Testament Theology*, 168. Otros pasajes relevantes de Qumrán que emplean metáforas similares son 4QFlor 1,6; 1 QH 6,24-26; véase Gnilka, "Tu es, Petrus", 12-13.

<sup>83</sup> 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 escatología judía y cristiana. Véase, p. ej., Lc 10,15; 16,23; Ap 20,13-15; cf Josefa, *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 veían el pecado y la muerte como poderes destructivos que Dios derrotaría en el tiempo final.

<sup>84</sup> Véase Gnilka, "Tu es, Petrus", 12.

<sup>85</sup> En los pocos lugares del NT donde la palabra ἐκκλησία tiene otro sentido, el texto correspondiente suele citar un pasaje del AT o aludir a él (v. gr., Hch 7,38; Heb



2,12) Y apunta tipológicamente a la Iglesia cristiana. Es muy raro el sentido de una aglutinación puramente secular o política (véase el caso especial de Hch 19,32.39.40).

<sup>86</sup> Esto sigue siendo válido tras considerar los famosos paralelos de las reglas disciplinarias de Qumrán (1QS 5:24-6,1; CD [MS A] 9,2-8; *ef* 5Q12). Mt 18,15-17, como los pasajes de Qumrán, supone una comunidad local organizada con procedimientos claros para disciplinar a los miembros recalcitrantes. Esto refleja la situación de las comunidades locales en la Iglesia cristiana primitiva, no un grupo de discípulos itinerantes en interacción directa con un itinerante Jesús. Sobre los paralelos de Qumrán para este texto mateano, *ef* Joachim Gnilka, "Die Kirche des Mattheus und die Gemeinde von Qumran": *BZ*7 (1963) 43-63; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University, 1966) 221-24.

<sup>87</sup> Aunque, obviamente, Jn 20,23 y 21,15-17 proceden de la tradición joánica, aquí hay un tipo atenuado de testimonio múltiple, en la medida en que Jn 20,23 representa la mano y la mente del evangelista (ningún 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 función pastoral a Pedro después de la resurrección de Jesús.

<sup>88</sup> Aunque no se menciona explícitamente a Pedro como presente en esta aparición postpascual, la declaración del versículo siguiente (20,24) subraya que "Tomás, uno de los Doce, no estaba con ellos cuando se les apareció Jesús". La inferencia natural es que, puesto que Tomás es mencionado como el miembro de los Doce que faltaba del grupo de discípulos en el momento de la aparición de Jesús, se supone que Pedro estaba presente en el grupo.

<sup>89</sup> Para diversas explicaciones sobre la diferencia en los patronímicos entre Mt 16,17 Y Jn 21,15-17, véase Davies / Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* II, 622; Elliot, "*Kēphas*", 244 (quien considera que Jonás es original); Claudel, *La confession*, 327-30 (quien considera que Juan es original). En mi opinión, la explicación más probable de la diferencia es que, durante decenios de tradición oral, el nombre original del padre de Pedro, ya fuera Jonás (*yōnā*) o Juan (*yōhānān*), acabó cambiado de forma no deliberada en la comunidad mateana o en la joánica. Tal confusión no es una simple posibilidad teórica: los manuscritos de los LXX intercambian a veces los dos nombres (*ef*, p. ej., LXX 1 Cr 26,3). No hay modo de conocer qué forma del nombre es históricamente correcta, si bien la rareza de Jonás como nombre propio por la época del cambio de era podría hacer pensar que el nombre original era Juan y que luego Mateo (o su tradición especial) lo cambió a Jonás con fines teológicos (p. ej., el signo de Jonás de Mt 12,39 Y 16,4; la función de Pedro como verdadero profeta, o el poco entusiasmo inicial de Jonás y de Pedro por ir a los gentiles [Jonás 1,1-3; Hch 10]; véase Joachim Jeremias, "*Iōnās*", en *TDNT* 3 (1965) 406-10. Entre otras teorías -en mi opinión, menos verosímiles- cabe enumerar las siguientes: 1) Pedro había sido un zelota; bar-Jonás procede de una palabra acadia para "terrorista". 2) La tradición de la comunidad joánica cambió el nombre original de Jonás (no muy corriente en la época) por el más común y popular de Juan. 3) El cambio se produjo involuntariamente y fue causado por lo frecuente que "Juan" era en la época.

<sup>90</sup> Véase *Un juicio marginal* II, 899-901. Que Mt 16,17-19 es un dicho postpascual constituye uno de los puntos básicos que integran lo que Luz ("*Das Primatwort*", 415) considera el actual consenso crítico entre exegetas protestantes y católicos.

<sup>91</sup> Sobre la cuestión de posibles contactos entre Gál 1,15-16 y Mt 16,17-19, *ef* Dupont, "La révélation", 411-20; Refoulé, "Primauté", 1-41; Feuillet, "Chercher": 350-60. No creo probable que ninguno de ambos pasajes sea dependiente del otro; me parece, más 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 Gál1,16 que en Mt 16,17.

<sup>92</sup> 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 1 podría haber interpretado la tradición de una aparición de Jesús resucitado. Sobre esto, *Cf* Kähler, "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 Marqá* 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 Galilee": *JBL* 100 (1981) 575-600.

<sup>93</sup> 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 podrán 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). Éstas 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/Ce-fas/Pedro, favorecería 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 múltiple de Pablo y las tradiciones premarcana y prejoánica), la forma transliterada *Κηφᾶς* fue vertida al griego, de lo cual resultó el nombre *Πέτρος*. Aunque la forma femenina *Πέτρα* ("roca") habría constituido una traducción más natural de *Kēpā'*, se consideró la forma masculina *Πέτρος* (en ocasiones equivalente a "roca", pero más a menudo con el significado de "piedra") más 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 1 d. C.

4. A diferencia de *Boanerges*, el sobrenombre arameo aplicado a los hijos de Zebedeo, el apelativo de Pedro parecía revestir gran importancia. También a diferencia de *Boanerges*, *Kēpā'* era recordado y utilizado en el segundo tercio y a finales del Siglo 1 (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 veían un significado teológico 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 *‘antiih hū’ kēpā’ wē’al kēpā’ dēn ‘ebnēh qēhālī*. Según esta retroversión, en el original atameo se daba un doble uso de *Kēpā’* para aludir a la persona llamada "Roca" (i. e., Simón) y la roca sobre la que Jesús iba a construir su Iglesia. Así, la segunda aparición de *Kēpā’* en la frase haría referencia a la primera de! modo más natural.

7. Éste 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 géneros de πέτρος y ΤΙΕΤρα, como se ha señalado en el punto 3) -y quizá porque Πέτρος como nombre griego de Simón era ya una realidad en la Iglesia-, la versión griega de Mt 16,18 conservó la sustancia del juego de palabras de una forma ligeramente atenuada jugando con Πέτρος (nuevo nombre de Simón) / ΤΙΕΤρα (nombre común).

<sup>94</sup> Coincido con Gundry (*Mark*, 450-51) en subrayar el punto común de todos los casos de ἐπιτιμῶν: la severidad en el tono; cf Carl Kazmierski, "Mk 8,33-Eine Ermahnung an die Kirche?", en *Biblische Randbemerkungen* (Rudolf Schnackenburg Festschrift; Würzburg: Echter, 1974) 103-12, esp. 106-7. Esto constituye un argumento contra el intento de Pesch (*Das Markusevangelium* 11, 47) de diferenciar las fuentes mediante la distinción entre los diferentes matices de ἐπιτιμῶν en los versículos 30 y 32-33.

<sup>95</sup> Sobre esto, cf Hooker, *The Cospel According to Saint Mark*, 204-5.

<sup>96</sup> Véase Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 166.

<sup>97</sup> No sólo los cristianos de siglos posteriores han sentido como embarazoso este pasaje: Lucas, que a menudo trata de librar a Pedro de las situaciones difíciles, elimina todo el incidente de la recriminación de Pedro a Jesús y de Jesús a Pedro. En Lc 9,20-21, de la confesión de fe petrina, el evangelista pasa rápidamente a la orden de Jesús de guardar silencio y a la primera predicción de la pasión. A pesar del criterio de dificultad, Pesch (*Simon-Petrus*, 41-42) cree que nada de Mc 8,31-33, incluida la palabra "Satanás", se remonta a un suceso de la vida de Jesús. Mientras que, desde mi punto de vista, el criterio de embarazo es muy digno de ser tenido en cuenta, el intento de Taylor (*The Cospel According to St. Mark*, 379) de añadir a él un criterio de viveza narrativa (como la observable, p. ej., en Mc 8,32-33), y que supuestamente sería fruto del carácter original del testimonio (de Pedro), no es convincente. La viveza narrativa se encuentra en cualquier buena novela; véase *Un juicio marginal*, 196-97.

<sup>98</sup> cf Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 171; Hooker, *The Cospel 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 exclamación, Jesús está ordenando a Pedro "que vuelva al lugar que le corresponde entre los discípulos, y vaya detrás de Jesús..., y no se tome familiaridades caminando delante o al lado de él". Favorece esta idea el sentido corriente de ὀπίσω μου (a diferencia de εἰς τὰ ὀπίς, que encontramos en Jn 6,66, con el sentido de dejar a Jesús por completo) en Mc 1,17.20; Y señaladamente aquí, en 8,34, en el sentido de seguir a Jesús como discípulo. El problema con esta posición es que 1) los otros ejemplos marcados de ὀπίσω μου aparecen unidos a δεῦτε, ἀπέρχομαι y ἔρχομαι, no a ὑπάγω, como en 8,33; y 2) el vocativo "Satanás" hace difícil de entender la llamada de Jesús al discipulado de una persona a la que él se dirige de ese modo.

<sup>99</sup> Así, acertadamente, Lohmeyer (*Das Evangelium des Markus*, 170 n. 1) contra Bultmann (*Cesehichte*, 276-77), quien juzga que el áspero 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 "Satanás", 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 paulina 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.

<sup>100</sup> Sobre *šāṭān* como nombre común el arameo con el significado de "adversario", véase, p. ej., 4QTLev ara 1,17. Sobre esta interpretación, 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 Jesús no identifican a Satanás con ningún ser humano histórico y que 2) de Satanás 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 podría haber un débil eco de 2 Sm 19,23, donde David llama *šāṭān* a Abisay, un seguidor suyo excesivamente riguroso, porque le insta a ejecutar a su antiguo enemigo Semy. Sobre este texto, véase Peggy L. Day, "Abishai the *šāṭān* en 2 Samuel 19:17-24": *CBQ*49 (1987) 543-47.

<sup>101</sup> Véase Pesch, *Das Markusevangelium* II, 55; niega la historicidad de la escena de Mc 8,31-33, aun admitiendo la posibilidad de que el epíteto *šāṭān* dirigido a Pedro pueda remontarse a algún recuerdo de la resistencia opuesta por Pedro al mensaje de Jesús sobre la necesidad del sufrimiento.

<sup>102</sup> En cuanto al carácter claramente misceláneo del material de Lc 22,24-30, véase Fitzmyer, *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 última cena como contexto general). Con todo, trasparece cierta unidad temática subyacente; sobre esto, cf Peter K. Nelson, *Leadership and Discipleship. A Study of Luke 22:24-30*.

<sup>103</sup> La forma plural del participio (ἡγούμενοι) 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.

<sup>104</sup> Cf Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1422.

<sup>105</sup> Sobre el tema de la apostasía en Lucas, véase Schuyler Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36; Rome: Biblical Institute, 1969).

<sup>106</sup> Gustav Stählin (*Ἐξαίτεω*), en *TDNT* I [1964] 195) cree que el verbo "buscar" o "pedir" significa que el demonio está pidiendo a Dios la entrega de los Doce para someterlos a prueba, del mismo modo que Satanás pide a Dios la entrega de Job en Job 1-2. Pero Stählin va quizá 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 qué se refiere concretamente la imagen del "cribar" (συνιάσαι). Lo más probable es que sea una alusión a Amós 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 aplicación de la imagen a los Doce; sobre las diversas teorías, véase Marshall, *The Gospel of Luke*, 820-21. Cualquiera que sea aquello a lo que alude la imagen, el sentido

general es de tribulación y disgusto causados por tentaciones y pruebas tremendas. Algunos comentaristas ven también en ese "volver atrás" y "confortar" a los hermanos una referencia a 2 Sm 15,20, en que el rey David, huyendo de su hijo rebelde, Absalón, dice al extranjero Itay de Gat que no le siga al exilio: "Vuélvete y toma a tus hermanos contigo; [que el Señor te muestre] clemencia y fidelidad". Como mucho, esto es un débil 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 él.

<sup>107</sup> Véase Dietrich, *Das Petrusbild*, 123-24. Uno se pregunta si puede haber aquí una alusión a la escena de Ez 3,1-10, donde el sumo sacerdote Josué (= ¿Pedro?) es acusado por Satán, pero defendido por Yahvé a través de su ángel (= ¿Jesús?). Cabe tal posibilidad, si bien esto "suenan" más a alegoría patrística.

<sup>108</sup> Véase Fitzmyer, *The Cospel According to Luke II*, 1459, 1465; Brown, *The Death of the Messiah* 1,604-5. Sin embargo, Dietrich (*Das Petrusbild*, 149) rechaza la idea de que Lucas tiende a salvar la imagen de Pedro en el relato de la negación. Aunque no hay gradación retórica 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 atenuación lucana de la negación de Pedro en el hecho de que Lucas presenta a Pedro negando tan sólo su relación personal con Jesús en 22,57 ("no lo conozco"), no su profesión de fe en Jesús como el Mesías. Para Brown, el pecado de Pedro es de cobardía, no de pérdida de fe.

<sup>109</sup> Véase Fitzmyer, *The Cospel According to Luke II*, 1425, 1460-61; Frank]. Madera, *Passion Narratives and Cospel Theologies* (Theological Inquiries; New York/Mahwah, NJ: Paulist, 1986) 171. Brown (*The Death of the Messiah* I, 60S) señala que es la mirada de Jesús a Pedro, y no el canto del gallo, lo que principalmente impulsa a Pedro a recordar la predicción de sus negaciones, y quizá la promesa de Jesús de que Pedro "volvería atrás" y confortaría a sus hermanos. Brown observa también (p. 60S n. 37) que el verbo "volverse" (στρέφω) suele tener "significado teológico" en Lucas-Hechos.

<sup>110</sup> Para varias interpretaciones de "todos los que conocían a Jesús", véase Raymond Brown, *The Death of the Messiah* II, 1171-73. Véase también 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 alusión a Pedro y el resto de los Once; sí la ven, en cambio, Jack Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (BZNW 15; Giessen: Topelmann, 1934) 33-34 n. 2; Schuyler Brown, *Apostasy*, 70. Desde mi punto de vista, es difícil dar su valor aparente a la frase "todos los que conocían a Jesús" (aunque sea hiperbólica) y al mismo tiempo dejar fuera de su alcance a Pedro y el resto de los Once. Naturalmente, en ella podrían estar implícitos otros galileos que seguían a Jesús, pero es difícil sostener tal inclusión y, a la vez, excluir a Pedro y los otros miembros de los Once. Ante la tradición, firmemente arraigada, de que los discípulos habían huido después del arresto de Jesús (idea presente tanto en la tradición de la pasión premarcana como en la preoásmica), Lucas podría haber pensado que reelaborar el relato para incluir como testigos de la crucifixión a Pedro y los otros miembros de los Once requería cierta vaguedad diplomática en la expresión; véase Finegan, *ibid.*, que comparte el punto de vista de Maurice Goguel.

<sup>111</sup> *ef* Fitzmyer, *The Cospel According to Luke II*, 1423.

<sup>112</sup> Finegan (*Die Überlieferung*, 14-15). Entre posibles rastros de redacción lucana en los vv. 31-32 cabe enumerar ἰδοῦ ("mira"), el nombre y la intención de Satanás, el infinitivo introducido por el artículo en genitivo τοῦ (τοῦ σιμιάσαι, "cribar"), el ver-

βο δέομαι ("rezar"), el verbo ἐκλείπω, interés en la oración de Jesús, y algunas palabras típicamente lucanas al final del v. 32 (ἐπιστρέφω, στήριζω y el plural ἀδελφοί, utilizado para los fieles cristianos).

<sup>113</sup> 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 están comprendidos autores de diversas tendencias, desde el escéptico Rudolf Bultmann (*Ceschichte*, 287-88) hasta el conservador Vincent Taylor, *The Passion Narrative of St Luke* (SNTSMS 19; Cambridge: Cambridge University, 1972) 65. Véase 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 profecía retrospectiva.

<sup>114</sup> Si, como creo que es el caso (*cf* Brown, *The Death of the Messiah* 1, 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, Cünther Klein ("Die Verleugnung des Petrus", en *Rekonstruktion und Interpretation* [BevT 50; München: Kaiser, 1969] 49-98) trata de utilizar Lc 22,31-32 para desechar como no histórica la tradición de la negación de Jesús por Pedro, que está firmemente arraigada en las tradiciones de la pasión premarcana y joánica. Puesto que la situación de 22,31-32 en la última cena no es original -como probablemente no lo sería 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 creación lucana), esta tradición flotante e históricamente sospechosa no puede ser utilizada para sembrar dudas sobre la negación de Pedro, tradición asentada en un terreno histórico mucho más firme. Sobre la negación de Pedro y el rechazo de ella por Peter y Klein, véase más adelante.

<sup>115</sup> Aunque la mayor parte de los estudiosos tienden a considerar histórico el acontecimiento básico subyacente a los relatos evangélicos de la negación de Pedro, algunos especialistas renombrados, como Maurice Coguel, Rudolf Bultmann y -al final de su carrera- Alfred Loisy han negado el carácter histórico de tales relatos. Quizá el más famoso proponente de un juicio desfavorable a la historicidad es Cünther 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 extraída fácilmente 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 pasión premarcanos y prejoánicos que se centra en alguien distinto de Jesús mientras él se halla totalmente fuera de escena. También 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 histórica. Sobre la cuestión del relato de la negación como una unidad autónoma, *cf* Dodd, *Historical Tradition*, 84 n. L

2. Klein rechaza la versión joánica del relato sin dedicar la atención debida a la cuestión de que Juan representa una fuente independiente. Esta característica del cuarto evangelio la he venido sosteniendo a lo largo de los volúmenes de *Un juicio marginal*, y se trata de una posición confirmada una y otra vez. También los detallados estudios de autores como Dodd, Brown, Schnackenburg y Forma coinciden en corroborar tal punto de vista; respecto a su trabajo, véase más 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 múltiple de Marcos y Juan muestra que la negación de Pedro está 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 tensión 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  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\kappa\lambda\acute{\iota}\pi\eta\ \eta\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  (Jou ("para que tu fe no desfallezca") como completamente opuesta a la tradición de la negación de Pedro. Ciertamente, Lucas no la interpretó de ese modo. El verbo  $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\acute{\epsilon}\iota\pi\omega$  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; *G.J* 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 opinión, la rigurosa antítesis entre Lc 22,31-32 y la tradición de la negación está en la mente de Klein, no en el texto de Lucas; Klein debería haberse fijado mejor en lo que significa e implica el verbo  $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\acute{\epsilon}\iota\pi\omega$ . c) Como Bultmann antes que él, Klein puede afirmar que el participio  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\psi\alpha\varsigma$  ("habiendo [i, e., hayas] vuelto atrás") de Lc 22,32 es una adición lucana a una tradición anterior que no se refería 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 "imaginación histórica" -ni de reconstrucción histórica- 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 apóstoles y una de las tres "columnas" de Jerusalén. 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, más bien sucedía lo contrario: Pedro era a la vez apóstol y una de las tres "columnas"; en ningún 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 más 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 algún hecho histórico conectado con la negación de Pedro durante la pasión de Jesús y supuestamente subyacente a textos literarios claramente arifinales en su presente formulación se muestra (junto con Dodd y Brown) Max Wilcox, "The Denial Sequence in Mark xvi. 26-31, 66-72": *NTS* 17 (1970-71) 426-36. Para la historia de la interpretación de la versión marcana del relato (en una monografía que de manera declarada se propone una hermenéutica teológica conservadora), véase Robert W. Herran, Jr., *Mark's Account of Peter's Denial of Jesus. A History*

*o/Its Interpretation* (Lanham, MD/New York/London: University Press of America, 1991).

<sup>116</sup> Sobre el argumento para el criterio de dificultad, véase Brown, *The Death of the Messiah* 1, 615. Sobre la visión paulina de Pedro, cf Eduard Lohse, "Sr. Peter's Apostleship in the Judgment of Sr. Paul, the Apostle to the Gentiles": *Creg*72 (1991) 419-35; cf Martin Karrer, "Petrus im paulinischen Gemeindekreis": *ZNW*80 (1989) 210-31. Sobre la cuestión de la polémica contra Pedro, véase Terence V. Schmidt, *Petrine Controversies in Early Christianity* (WUNT 2/15; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1985). Aunque no cuesta reconocer que Marcos y Juan, por ejemplo, tienen una visión más reservada, y a veces más negativa, de Pedro que Mateo y Lucas-Hechos, en ningún lugar de los evangelios canónicos se encuentra el indiscriminado rechazo que se percibe en algunos escritos de los siglos II y m.

<sup>117</sup> Para un estudio que defiende esta posición 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 más allá de Marcos. En favor de la idea de que Lucas representa, al menos en parte, otra tradición de la negación, más antigua de la marcana, se pronuncia Bultmann, *Ceschichte*, 290.

<sup>118</sup> La independencia de Juan en la tradición de la negación es defendida por Dodd, *Historical Tradition*, 83-88; Brown, *The Gospel According to John* 1r, 836-42; íd., *The Death of the Messiah* 1, 610-14; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III Teil*, 258-73; Robert T. Forma, "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": *NT*524 (1978) 371-83. Sobre la presentación joánica de la triple negación y sus divergencias de los sinópticos, véase también Quast, *Peter and the Beloved Disciple*, 71-89. Un útil cuadro de similitudes y diferencias entre los cuatro evangelistas en sus relatos de las negaciones se encuentra en Brown, *The Death of the Messiah* 1, 590-91.

<sup>119</sup> Un detalle particularmente desconcertante es la referencia a "otro discípulo... 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 inventó este discípulo para explicar cómo consiguió Pedro entrar en el palacio del sumo sacerdote. La objeción natural a esta línea de argumentación es que ninguno de los tres sinópticos sintió la necesidad de dar explicaciones sobre el acceso de Pedro a tal lugar. De hecho, se podría unir fácilmente parte del v. 15 ("Simón Pedro seguía a Jesús... y entró con Jesús en el palacio del sumo sacerdote") con el v. 17 ("Entonces la muchacha portera dijo a Pedro..."), y nadie notaría la ausencia del v. 16 y del "otro discípulo": tan superfluos son con respecto al conjunto del relato. Además, ese "otro discípulo" (que puede ser identificado o no con "el discípulo al que Jesús amaba") no desempeña ningún papel ulterior -teológico ni puramente narrativo- en el relato de la negación de Pedro. Como observa acertadamente Brown (*The Gospel According to John* 1r, 841), "inventar un discípulo de Jesús que, inexplicablemente, era aceptable en el palacio del sumo sacerdote es crear una dificultad donde no había ninguna". Por eso, Schnackenburg (*Das Johannesevangelium. III. Teil*, 266-67) concluye que el otro discípulo estaba ya presente en la fuente (no sinóptica) del cuarto evangelista; probablemente, lo mismo se puede decir del curioso detalle (v. 18) de que el fuego era de carbón (αὐρακλάβ). Tales consideraciones llevan incluso a Dibelius (*Formgeschichte*, 217) a concluir que este otro discípulo era un personaje histórico. En cualquier caso, a la vista de todo lo anterior, es muy difícil ver la mención del otro discípulo simplemente como una adición redaccional hecha por el cuarto evangelista a la versión marcana del relato.



<sup>120</sup> Fortna ("Jesus and Peter", 378-79), por ejemplo, encuentra en la versión de Marcos indicios de que una sola negación original fue ampliada hasta tres, pero también opina -acertadamente, a mi entender-, contra la tesis de Kim Dewey ("Peter's Curse and Cursed Perer", en Werner H. Kelber [ed.], *The Passion in Mark* [Philadelphia: Fortress, 1976] 114), que, si tal ampliación se efectuó, estaba ya presente en las etapas premarcana y prejoánica del relato de la pasión.

<sup>121</sup> Véase, p. ej., John Dominic Crossan, *The Historical Jesus* (San Francisco: Harper, 1991) 261-64, 341. A diferencia de otros autores, Crossan ofrece una definición; véase su *Jesus. A Revolutionary Biography* (San Francisco: Harper, 1994) 71: "...e! igualitarismo radical... [significa] una igualdad absoluta de personas que no aceptan entre ellas ninguna discriminación ni la necesidad de ninguna jerarquía". Esto, a su vez, exigiría una cuidadosa definición de qué es lo que se puede llamar "radical" y "absoluto", por no hablar de "discriminación" y "jerarquía", términos utilizados hoy en América para cualesquiera aspectos de la sociedad que no gustan. Centrándonos en la cuestión principal, el mismo Crossan (*ibíd.*) encuentra inevitable la objeción de que gran parte de esto implica "retrotraer anacrónicamente" ideología moderna a la Palestina judía del siglo I. Aunque Crossan se esfuerza en ofrecer una respuesta, creo que la objeción sigue en pie. No estaría de más tener en cuenta las cautelas metodológicas recomendadas por Goodman en *The Ruling Class of Judaea*.

<sup>122</sup> *Un juicio marginal* H, 533-34.

<sup>123</sup> Sobre este punto, cf. John P. Meier, "Dividing Lines in Jesus Research Today": *Int* 50 (1996) 355-72, esp. 366-67. No menciono aquí las palabras y acciones de Jesús sobre el pan y el vino en la última cena, puesto que esta práctica simbólica particular, aunque fue continuada y llegó a ser muy importante en la Iglesia primitiva, no fue de las que dieron carácter propio a los discípulos durante el ministerio. En cuanto a la historicidad de las palabras y acciones de Jesús sobre el pan y el vino en la última cena, véase mi artículo "The Eucharist at the Last Supper: Did It Happen?": *TD* 42 (1995) 335-51.

<sup>124</sup> Véase *Un juicio marginal* H, 376-85.

<sup>125</sup> Aunque declaraciones como Mt 10,5-6 ("No vayáis a los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; id más 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 práctica real de Jesús y sus discípulos durante el ministerio público.

<sup>126</sup> La manera en que los teólogos plantean hoy la cuestión de si Jesús fundó la Iglesia es metodológicamente mucho más compleja de lo que solía ser en el pasado. Para un estudio completo de esta cuestión teológica esencial, que sólo puede ser tratada aquí superficialmente, véase Gerhard Lohfink, *Jesus and Community* (Philadelphia: Fortress; New York: Ramsey, NY: Paulist, 1984). Lohfink resume su programa en el inicio de su prólogo (p. XI): "La teología crítica estuvo inquiriendo enfáticamente durante mucho tiempo si el Jesús histórico fundó realmente una Iglesia. Pero se ha visto cada vez más claro que la cuestión está mal planteada. No es muy exagerado decir que Jesús no podía haber fundado una Iglesia, puesto que desde hacía mucho había una: el pueblo de Dios, Israel". Véase también Denaux, "Did Jesus Found the Church?", 25-45, esp. p. 38: "Ahora estamos suficientemente equipados para formular nuestra propia respuesta a la cuestión de si Jesús fundó una Iglesia. Cuando lo que se pregunta es sobre la posibilidad de saber con certeza si hubo en la vida de Jesús un acto fundacional por el que él instaurase formalmente una Iglesia, la respuesta es negativa. Pero, cuando pensamos en la creación de la Iglesia como un proceso en varias fases que se remontan a todo el acontecimiento Cristo, al que también, obviamente,

pertenecen los momentos fundacionales de la Iglesia en la vida terrena de Jesús, entonces la respuesta es clatamente positiva'. Michael A. Fahey CChurch", en Francis Schüssler 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 surgió de la predicación, vida, muerte y resurrección de Jesús...". Joseph Ratzinger ("Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs", en Karl Rahner / Joseph Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* [Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1965] 41) cree que "sólo una serie de conmociones históricas [v. gr., la ejecución de Esteban y luego de Santiago, la huida de Pedro de Jerusalén] ... llevaron a la Iglesia primitiva al punto de... crear la Iglesia en vez del reino". Véase Francis Schüssler 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*

#### 1. 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), Josefa (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<sup>1</sup>. 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 Josefa sobre ellos-, aunque no los únicos, son los fariseos, los saduceos y los esenios<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>. 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<sup>4</sup>. 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.

## 11. 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 AY. 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<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>. 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<sup>8</sup>. 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<sup>9</sup>.

### 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 1 (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 <sup>10</sup>, 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 1, 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".

De aquellos turbulentos tiempos de los primeros reyes asmoneos provenían los principales grupos judíos de los que tenemos noticia por Josefa 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. <sup>12</sup>, 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 <sup>13</sup>.

### 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 <sup>14</sup>. 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": *ḥāsīdīm* en hebreo, ἄσιδαιοι en griego) que al principio apoyaron la rebelión macabea <sup>15</sup>. 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 cenooios 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 <sup>16</sup>. 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 <sup>17</sup>.

Algunos especialistas dudan en situar el origen de los esenios y los fariseos en los nebulosos asideos, que se eclipsaron rápidamente <sup>18</sup>. Otros suponen que de los asideos no surgieron los esenios, sino solamente los fariseos <sup>19</sup>. 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 <sup>20</sup>. 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 Josefa (*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 <sup>21</sup>.

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" <sup>22</sup>. 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 cúltricos hasta que llegase el tiempo en que pudiesen recuperar y purificar el templo <sup>23</sup>. 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 abstendían 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)<sup>24</sup>. Los fariseos continuaron en la oposición durante los reinados de Aristóbulo I y Alejandro Janeo (103-76), que estuvieron marcados por graves enfrentamientos civiles<sup>25</sup>. 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.f.* 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 toda, 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. Josefa 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<sup>26</sup>. 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. Josefa 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 maranza, 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) <sup>27</sup>.

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 <sup>28</sup>.

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" <sup>29</sup>. 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 <sup>30</sup>.

## 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 <sup>31</sup>. 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 Judéa -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<sup>32</sup>. 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<sup>33</sup>. 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<sup>34</sup>.

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<sup>35</sup>. 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<sup>36</sup>.

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 a gobernar durante los años de los prefectos y procuradores romanos<sup>37</sup>.

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)<sup>38</sup>. 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 penetración 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 1 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<sup>39</sup>. 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 Josefa 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 Josefa, a los judíos corrientes les impresionaba mucho la gran reputación de que gozaban los fariseos por su exacto conocimiento de la ley mosaica<sup>40</sup>. 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"<sup>41</sup>. 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 Josefa, por lo menos algunos sacerdotes eran fariseos (ef *Vida* 39 §197).

Ahora bien, conviene tener cuidado de no exagerar esta limitada influencia política, ya hiperbolizada por Josefa 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 Josefa 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 1.

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 1), y Lucas comete un manifiesto error relativo a la historia de Palestina, justamente en el comienzo del discurso de Gamaliel (5,36-37)<sup>42</sup>. 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) 1<sup>43</sup>.

Josefa nos dice que Simeón 1, 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<sup>44</sup>. También

nos habla de un *sacerdote* fariseo que era miembro de una delegación enviada por el gobierno insurgente para relevar a Josefa 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<sup>45</sup>, 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 1, 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 Josefa) que sobrevivieron al desastre<sup>46</sup>. 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<sup>47</sup>. 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<sup>48</sup>. Allí fundaron una especie de academia (*yěšibá*) 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<sup>49</sup>. 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 <sup>50</sup>. En cualquier caso, algunos de los primeros maestros rabínicos (p. ej., el conservador Eliezer ben Hircano) muy posiblemente estaban situados en la tradición farisaica <sup>51</sup>. 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 *nāsī'* ("patriarca") por la época de Judá el Patriarca, el compilador de la Misná por los años 200-220 d. C. <sup>52</sup>. 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) <sup>53</sup>. Cada una de estas fuentes adolece de serios problemas.

#### A. *El Nuevo Testamento como fuente* <sup>54</sup>

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" <sup>55</sup>. 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" <sup>56</sup>. 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 Josefa 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.) <sup>57</sup> 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 <sup>58</sup>. La polémica, que ya se deja oír en Marcos, se vuelve progresivamente vitriólica en los evangelios de Mateo y Juan <sup>59</sup>. 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. <sup>60</sup>. 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 <sup>61</sup>. Así pues, una importante porción del NT nunca menciona a ninguno de los dos grupos.



## B. Josefa como fuente

Se podría esperar más del historiador judío Josefa. 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 *ἀλρεσεις*, empleada por Josefa para esos grupos) <sup>62</sup>. 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, Josefa limita la mención de ellos a catorce pasajes distintos, de los que sólo nueve ofrecen alguna reflexión sobre sus creencias o actividades <sup>63</sup>. Y algo más importante: lo que dice el cauteloso Josefa 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 Josefa. La gama de enfoques modernos de la postura de Josefa con respecto a los fariseos comprende las siguientes interpretaciones (no todas ellas mutuamente excluyentes) <sup>64</sup>:

1. Josefa 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 <sup>65</sup>.

2. Josefa 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 <sup>66</sup>.

3. Josefa muestra una postura completamente antifarisaica en todas sus obras <sup>67</sup>.

4. Josefa 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 <sup>68</sup>.

5. Josefa 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 <sup>69</sup>.

6. Josefa, 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 Josefa 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 1 (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, Josefa ofrece una imagen más positiva de los fariseos (y, por tanto, con claroscuros)<sup>70</sup>. 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. Josefa, el Talleyrand del judaísmo del siglo 1, 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 1. Gamaliel II, hijo de Simeón 1 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 Josefa modifica también las descripciones de otros notables judíos (p. ej., Aristóbulo 1, 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, Josefa 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 1 para lograr el envío de una delegación a Galilea que removiese del mando a Josefa, y el comportamiento poco limpio de la delegación, compuesta en gran parte por fariseos)<sup>71</sup>. Llama la atención en particular el curioso elogio dirigido a Simeón 1 (*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<sup>72</sup>. 2) Josefa 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 Josefa está simplemente mintiendo en *Vida* 2 §12 al declararse fariseo desde su juventud puede parecer dura y extremada. Pero el autorretrato de Josefa 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" (ἔλθηλθον) las tres escuelas<sup>73</sup>. 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<sup>74</sup> 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)<sup>75</sup>, no puede ser cierto tal como aparece narrado. Los números simplemente no cuadran. El mismo Josefa 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<sup>76</sup>. Puesto que lo narrado por Josefa 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 Josefa 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, Josefa 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 Josefa esté empleando un tipo de matemáticas desconocido para nosotros, en este relato hay algo que no funciona<sup>77</sup>. Y el fallo consiste, a mi entender, en que, en la ancianidad, Josefa 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 Josefa leyese solamente estas dos grandes obras históricas podría sospechar jamás que el autor fue fariseo durante toda su vida de adulto <sup>78</sup>. 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 Josefa a los fariseos en el resto de la narración. Se podía esperar, por ejemplo, que esa adhesión hubiese aflorado en las conversaciones de Josefa 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 Josefa comparta tal vínculo con esos tres miembros de la delegación. Es más, con el fin de contrarrestar el apego de los galileos a Josefa 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 Josefa, pero nunca se toca este punto <sup>79</sup>. 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 <sup>80</sup>.

Al final, la declaración de Josefa 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 Josefa 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 Josefa, 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 correspondierite (τη Φαρισαίων αἵρεσει κατακολουθῶν, que prúblemente 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<sup>81</sup>.

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 m), el Talmud palestino o jerosolimitano (siglo v) y el Talmud babilónico (siglo VI)<sup>82</sup>, 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 YJosefo llaman "fa-

riseos" (Φαρισαῖοι en griego). Los escritos rabínicos hablan a veces de *pěrúšîm* o *pěrúšîn* en hebreo (la forma aramea correspondiente es *pěrišayyā'*), pero de ninguna manera está siempre claro cuándo hay que traducir *pěrúšîm* como "fariseos". En sí, esa misma palabra podría significar simplemente "separados" o "separatistas"<sup>83</sup>. En varios contextos rabínicos, *pěrúšîn* parece indicar personas excesivamente devotas, ascetas extremados, sectarios que se han separado de la corriente principal del judaísmo, o incluso "herejes"<sup>84</sup>. En algunos contextos, sin embargo, parece tener el significado de "fariseos". Esto es así sobre todo cuando los *pěrúšîn* aparecen enfrentados en un debate sobre cuestiones legales con un grupo antitético llamado *šaddúqîm* o *šaddúqîn*, muy probablemente los "saduceos" mencionados por el NT y Josefa<sup>85</sup>. Habida cuenta de que el NT y Josefa 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 *pěrúšîn* y *šaddúqîn* enzarzados en debates conservan posiblemente tradiciones que se remontan al judaísmo palestino anterior a ese año decisivo<sup>86</sup>.

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 *šaddúqîn*, 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 *pěrúšîn* y *šaddúqîn* es original en el pasaje; sin esa oposición, *pěrúšîn* 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<sup>87</sup>.

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<sup>88</sup>.

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 conector transmisor de impureza<sup>89</sup>. 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 (*mzn*) galileo y los fariseos. Sin embargo, Stemberger cree que el oponente original de los fariseos podría haber sido un saduceo, no un hereje<sup>90</sup>. 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)<sup>91</sup>, 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 Menará, 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 cultural 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 *texton*. 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<sup>93</sup>.

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<sup>94</sup>.

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<sup>95</sup>.

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 (*hālākâ* en singular, *hālākôt* en plural), como muestran los documentos del mar Muerto y varios pseudoepígrafos del AT. En otras palabras, no toda *hālākâ* 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<sup>96</sup>. 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<sup>97</sup>.

Además, no está tan probado como supuesto que los grandes sabios anteriores al 70, como Hillel y Shammai, fueran realmente fariseos<sup>98</sup>. 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<sup>99</sup>. ¿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 <sup>100</sup>. 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 Josefa, 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, segutamente, 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, Josefa 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 <sup>101</sup>.

Hasta donde sabemos, no hay dependencia literaria que conecte a Pablo, Q, Marcos, Juan, las fuentes especiales mateanas y lucanas, Josefa 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*<sup>102</sup>

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"<sup>103</sup>. 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<sup>104</sup>.

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 <sup>105</sup>.

Una reconstrucción más reciente, y con mucha más base crítica, es la que ha ofrecido Jacob Neusner <sup>106</sup>. 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" <sup>107</sup>. 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 <sup>108</sup>.

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 Gosefo 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; *ef* 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)<sup>109</sup>. 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)<sup>110</sup>. 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<sup>111</sup>.

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 antecámaras 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; *ef* 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 acontecimientos.

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.f* 2.17.3 §411; *ef Vida* 5 §21). Comenzada la rebelión, algunos fariseos participaron en sus primeras etapas (p. ej., Simeón 1, como miembro del gobierno provisional, y otros tres fariseos como miembros de la delegación enviada para relevar a Josefa del mando en Galilea)<sup>112</sup>. 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 11, 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 1, 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<sup>113</sup>, proporciona un dato de primera mano sobre la existencia de los fariseos en la primera mitad del siglo 1 d. C.

b) Complementariamente, Josefa 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 Josefa 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" (ἀίρεσις) por los años cincuenta y que siguió existiendo hasta la primera guerra judía y durante ella (como lo evidencian Simeón 1 y los tres fariseos de la delegación enviada a relevar a Josefa del mando en Galilea).

c) Por último, cuando las fuentes rabínicas posteriores hablan de disputas sobre cuestiones legales entre el grupo de los *pěrúšîn* y el de los *šaddúqîn* - 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 Josefa coinciden manifiestamente <sup>114</sup>. 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, Josefa subraya que gozaban de cierta *reputación* (expresada con el verbo 80ΚΕΩ) de tener un *conocimiento* exacto de la ley mosaica y de las costumbres ancestrales. Podría deberse a la intención de Josefa 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 <sup>115</sup>. 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) <sup>116</sup>, 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 Josefa (*Ant.* 13.10.6 §294; *ef* 20.9.1 §199, §201) muestran -y el tratado de la Misná *Sanhedrín* sugiere- que los fariseos tendían a la clemencia a la hora de juzgar<sup>117</sup>.

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 extrañados. 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) coadyuvaban a imprimir en cada grupo características peculiares<sup>118</sup>.

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<sup>119</sup>. 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<sup>120</sup>.

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 YJosefa 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]" <sup>121</sup>.

Un lenguaje similar se puede encontrar en Josefa 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 [παρῆσο<Juv] al pueblo [τῷ δήμῳ] ciertas leyes [νόμινα] procedentes de la tradición [literalmente: "la sucesión", διαδοχῆς] de los padres [νατέρων], leyes que no fueron escritas en las leyes [νομοῖς] de Moisés" <sup>122</sup>. Josefa 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]" <sup>123</sup>.

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 1 y Alejandro Janeo, esas leyes especiales debieron de ser abrogadas. Sin embargo, tras la subida de Salomé Alejandra 1 al trono, los fariseos volvieron a gozar del favor real y a imponer sus leyes especiales. Josefa (*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 πατρῶν νυράνο<JLV]". Lucas (Hch 22,3) se hace eco del tema de los padres/antepasados, recogido en escritos paulinos y en Josefa, al presentar a Pablo describiendo su instrucción farisaica a los pies del fariseo Gamaliel como "según el rigor [i. e., la exactitud: ἀκριβείαν] de la ley ancestral [πατρώου νόμου]" <sup>124</sup>.

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 Josefa. 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. E, 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 προσβυτέρων]". Esta generalizadora declaración de Marcos parece ser errónea, pero el aspecto importante que une a Marcos con Pablo, Lucas y Josefa 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 <sup>125</sup>.

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 Josefa (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 1 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 1. Una doctrina sobre la "doble Torá", ajena a la descripción de los fariseos ofrecida por Pablo, Marcos, Lucas y Josefa, 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 <sup>126</sup>.

Algunos estudiosos creen que la idea de la doble Torá se encuentra expresada de manera primitiva o embrionaria en el comienzo del tratado misnaico *Pirqé '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

[*mesarah*] a Josué, y Josué a los antepasados [*ef* 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" <sup>127</sup>) sin solución de continuidad desde Moisés hasta el oscuro período posterior al regreso del exilio babilónico (representado mediante la entidad mítica "la Gran Asamblea" <sup>128</sup>). 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 <sup>129</sup>. Les siguen los cinco famosos "grandes pares" (*zugót*) 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 <sup>130</sup>.

Aunque no cabe la absoluta seguridad de que alguno de estos maestros (varios de ellos son poco más que nombres para nosotros <sup>131</sup>) 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 <sup>132</sup>, sobre el cual conviene señalar dos cosas. La primera es que, habida cuenta de que Hch 5,34-10 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 <sup>133</sup>. Desde Moisés, *m. Abot* 1 va enumerando escrupulosamente los maestros que "pasan" (*māsār*, *m. Abot* 1,1) y "reciben" (*qibbél*, *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 es 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 1, hijo de Gamaliel y (según Josefa) fariseo, se encuentra situado justo después de Gamaliel, pero tampoco figura explícitamente como receptor de la tradición <sup>134</sup>.

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. Orlo* 2,12; *m. Bes.* 2,6) <sup>135</sup> 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 ya la inversa: de Simón el Fariseo (así Josefa), 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, Josefa y la Misná, tengo la impresión de que el cap. 1 de *Abot* podría marcar un hito. Antes que la Misná, el NT y Josefa 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 1 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 <sup>136</sup>. 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 šebə'alpeh*) como parigual a la Torá escrita (*tôrâ sebiqtab*) 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 I 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 1 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 1 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 <sup>137</sup>:

- 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; ef Gamaliel*

*l. m. Orlo* 2,12; *Gamaliel 1, t. A.Z.* 4,9. Conectada con esta preocupación se halla la cuestión de las manos impuras e impuras: *Mc* 7.1-5; **ef** los fariseos en *m. Yas.* 4.6.

- b. *Reglas de pureza concernientes a caddveres y sepulturas*: *Mt* 23,28-28; **ef** los fariseos en *m. Yad.* 4,7.
- c. *Pureza o santidad del sistema cultural* en el templo de Jerusalén y modo adecuado de rendir culto y ofrecer sacrificio en el templo: *Mt* 23,16-22; **ef** los fariseos en *t. Hag.* 3,35; *Gamaliel 1, m. Seq.* 6,1; *Simeón 1, m. Ker.* 1,7; también (indirectamente) Josefa en *Ant.* 18.1.3 §15 Y 18.1.4 §17.
- d. *Pago de diezmos. Derechos y deberes de los sacerdotes*: *Mt* 23,23; **ef** *Gamaliel 1* (indirectamente), *m. Pea* 2,5-6; *Gamaliel 1, t. San.* 2,6; también *Hillel y Shammai, m. Eduy.* 1,2.
- e. *Debida observancia del sdbado 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; **ef** *Gamaliel 1, m. R.H.* 2,5; *Simeón 1, 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. (**ef** *Lc* 16,18 par.); **ef** los fariseos en *m. Yad.* 4,8; *Gamaliel 1, m. Yeb.* 16,7; *Gamaliel 1, m. Cit.* 4,2-3; también las casas de *Hillel y Shammai, m. Cit.* 9,10.

Gracias a noticias procedentes de relatos y dichos de *Gamaliel 1* y *Simeón 1* 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 1* y *Simeón 1* 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<sup>138</sup>. Ciertamente, todo este razonamiento es algo tortuoso e indirecto. Pero la relación entre las tradiciones tanaíticas sobre *Gamaliel 1* y *Simeón 1* -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 1. En particular, deseo hacer hincapié en que no estoy afirmando aquí que Jesús pronunciase realmente alguno de los dichos antes enumerados.

Mortunadamente, 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 Josefa 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 (*hālākôt*). 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 *ortopraxis* que en la *ortodoxia*.

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 Josefa, no de la Misná, de donde proviene el apoyo directo a las declaraciones del NT <sup>139</sup>.

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 ellugar 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 <sup>140</sup>. Lucas va más allá al expresar claramente esta diferencia entre saduceos y fariseos en Hch 23,6-9 (*ef* Hch 4,1-2; 5,17) <sup>141</sup>.

Josefa 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.* 2.8.14 §163; *Ant.* 18.1.3 §14). Específicamente, los fariseos adquieren trazas de estoicos (*ef* *Vida* 2 12). En estos dos pasajes, Josefa 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.*, 2.8.14 § 163; aunque los lectores paganos de Josefa podrían haber entendido el ambiguo lenguaje de este autor como referente a la reencarnación) <sup>142</sup>.

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) <sup>143</sup>. 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) <sup>144</sup>. 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 <sup>145</sup>.

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 (I 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 reaflojar 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 <sup>146</sup>.

1°. 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 <sup>147</sup>. 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 <sup>148</sup>.

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 (ef 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, 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~~ <sup>vivir</sup> para Dios". Los exegetas han debatido mucho sobre el preciso significado de esta paradoja, pero, cualquiera que sea su sentido en el contexto in-

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 <sup>149</sup>.

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 sinagogaes del período rabínico y fueran conservados en ellas.

6) Finalmente, un elemento de la doctrina farisaica, sólo mencionado por Josefa, 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, Josefa 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 Josefa habla de "destino" [εἴμαρμενη] donde cabría esperar "providencia divina" <sup>150</sup>.) La finalidad apologética de ese texto y sus parangones entre culturas distintas invitan desde el principio a la cautela. El enfoque utilizado por Josefa 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, Josefa, al menos en sus *Antigüedades*, sitúa a los esenios y los saduceos en los dos extremos del espectro <sup>151</sup>. Los esenios -dice Josefo- afirman que el des-

tino gobierna las vidas humanas y decreta todos los acontecimientos; por esa 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<sup>152</sup>. 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 Josefa, 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 Josefa 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 Josefa 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 <sup>153</sup>.

En el primer pasaje (G.j 2.8.14 §162-63), Josefa 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 (**μὲν**), la actividad moral, sea buena o mala, depende "en su mayor parte" (κατὰ τὸ πλεῖστον) 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 Josefa 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 <sup>154</sup>. 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), Josefa parece asignar casi igual peso al destino y a la intervención humana. "Por un lado (**μὲν**), algunas cosas [TLVá], *pero no todas* [¡compárese con la afirmación absoluta de la primera descripción!], son obra del destino <sup>155</sup>. Por otro lado (**δέ**), algunas cosas [nvá] 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 Josefa (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 <sup>156</sup>. 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. Josefa 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; Josefa 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 Josefa 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 <sup>157</sup>.

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" <sup>158</sup>: 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 *hālākā* 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 sábadó, 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 acarrearba 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 fururo.

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 salvífica 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 Josefa 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 <sup>159</sup>. 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 <sup>160</sup>.

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 *ḥāšī'* 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 <sup>161</sup>. 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 (*Streitgesprache*) de Marcos (así como sus formas reelaboradas de Mateo y Lucas) y 2) los "ayes" contra los fariseos y los maestros de la ley/escritas de Lucas y Mateo (en gran medida, material de Q) <sup>162</sup>. 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 <sup>163</sup>, 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 "escritas". 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 "escritas" o no recibían designación alguna?

Veamos otro ejemplo, esta vez de la redacción de Marcos. Como ha mostrado Joanna Dewey <sup>164</sup>, 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 escritas" 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 escritas, pero carece de fariseos.
2. "Los escritas de los fariseos" -probablemente jefes escritas 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 <sup>165</sup> 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 reqaccional 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)<sup>168</sup>. 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<sup>169</sup>. 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 <sup>170</sup>. 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 <sup>171</sup>.

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 (*ef* 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 1 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 1 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 juicio marginal* y obligó a mandar bastantes relatos al limbo del *non liquet* (no está claro) <sup>172</sup>.

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 <sup>173</sup>:

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; *efMc* 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 Josefa, 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.

PO'co 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 *hālākā*, 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, e) 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) <sup>174</sup>.

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!) <sup>175</sup> y varios pseudoejígrafos 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 <sup>176</sup>.

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 <sup>177</sup>. 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 <sup>178</sup>.

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 y 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 (*ef* 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 1 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

\ Sobre toda la cuestión del Bautista y de los movimientos baptistas, cf. *Un judío marginal* I/1, 47-290; también Joseph Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (J50 av. J.-C. - 300 ap. j.-c.)* (Universitas Catholica Lovaniensis 2/28; Gembloux: Duculot, 1935); Knut Backhaus, *Die "Jüngerkreise" des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums* (Paderborner Theologische Studien 19; Paderborn: Schöningh, 1991); Robert L. Webb, *John the Baptizer and Profitt. A Socio-Historical Study* (JSNTSup 62; Sheffield: JSOT, 1991) 95-216.

2 Ni en su *Vida* ni en *Contra Apión* ofrece Josefa un tratamiento formal y por extenso de las "escuelas de pensamiento" judías. Hay una presentación sistemática en *La guerra judía* (2.8.1-14 § 118-66, con un estudio considerablemente amplio y laudatorio de los esenios) y dos en las *Antigüedades* (13.5.9 § 171-73; 18.1.2-6 § 11-25). El primer tratamiento y el tercero incluyen la "cuarta filosofía" de Judas el Galileo (y Sadoc el Fariseo); el segundo tratamiento, que omite la "cuarta filosofía", es relativamente breve. Josefa utiliza la expresión "cuarta filosofía" 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 había impuesto Quirino después de que Arquelao, el hijo de Herodes el Grande, fuera depuesto por los romanos en 6 d. C. (*G.j.* 2.8.1 § 118; *Ant.* 18.1.1. § 3-9). Conviene señalar que Josefa no se identifica con la cuarta filosofía, que los romanos aplastaron lo mismo que a los zelotas, los cuales eran uno de los grupos revolucionarios que luchaban por el control de Jerusalén durante la primera guerra judía. Aunque probablemente desea Josefa que sus lectores perciban una "cadena maldita" que, desde la cuarta filosofía, pasa a través 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 había en realidad ningún grupo organizado de resistencia armada a largo plazo contra el dominio romano entre la época de Judas el Galileo (si, en efecto, ofrecieron resistencia armada) y el inicio de la primera guerra judía. Sobre la opinión (discrepante de la que suele encontrarse en las obras históricas acerca de ese período) de que la cuarta filosofía de Judas no se alzó en rebelión violenta ni dirigió una revuelta armada contra Roma, véase 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 tradición de los mártires 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 rebelión" (εἰς ἀποστασιν ἐνήγε τους ἐπιχωρικούς) y que les dijo que no debían abstenerse de matar en lo que dependiera de ellos (μη ἔξαφίονται φόρου του ἐπ' αὐτοῖς). Horsley y Hanson apoyan su punto de vista traduciendo ἀποστασιν por una suave "resistencia" en vez de "rebelión" e interpretando el ambiguo ("asesinato", "muerte" que de algún modo "depende de ellos") como algo que a los judíos de la resistencia puede tocar hacer, no como algo a lo que haya que inducidos. Ahora bien, no está claro cómo Judas y Sadoc podían esperar realmente que la nación judía "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 filosofía no tuvo la continuidad histórica de fariseos, saduceos y esenios, que abarca desde mediados del siglo II a. C. (aun admitiendo que, al parecer, la comunidad de Qumrán mantuvo deshabitado su establecimiento del mar Muerto en la última parte del siglo I a. C.). Además, entre el año 6 y el 70 de nuestra era, la cuarta filosofía no ofrecía una organización a la que un judío pudiera adherirse y a la que Jesús pudiera referirse positiva o negativamente. Ni la cuarta filosofía ni los zelotas existían como or-

ganización política o grupo militar en tiempos de Jesús, por lo cual no son tratados en este capítulo. Para más información sobre "ze!otas" y "fanatismo", véase, en el presente volumen, el estudio sobre Simón el Cananeo (o Zelota) en el capítulo 27, sección N, número 8, y en la sección V del capítulo 30. Véase también la presentación que Horsley y Hanson hacen de los ze!otas en *Bandits*, 216-41.

3 A este respecto, el viejo clásico es Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (rev. yed. 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 información, los volúmenes muestran una obvia tensión entre las ideas antiguas y las nuevas sobre las instituciones y los partidos judíos. Véase la anticuada presentación de los fariseos en II, 388-90, y su cuasi contradicción en p. 389 n. 20, donde son tomados en consideración los trabajos eruditos como el de Jacob Neusner. Mucho más actual, aunque controvertido, es el libro de E. P. Sanders *Judaism. Practice and Belief 63 BCE-66 CE* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1992); véase también Jacob Neusner, *First Century Judaism in Crisis* (ed. aumentada; New York: Ktav, 1982, 1ª ed. 1975); íd., *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 histórico más amplio, véase Lester L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian. Volumen Two: The Roman Period* (Minneapolis: Fortress, 1992); Peter Schifer, *The History of the Jews in Antiquity* (Luxembourg: Hardwood, 1955, la ed. alemana, 1983).

4 Una bibliografía que abarcara todo lo publicado sobre los fariseos llenaría todo un volumen. Una útil visión general acompañada de breve bibliografía puede encontrarse en Anthony J. Saldarini, "Pharisees", en *Anchor Bible Dictionary* V, 289-303; este mismo autor ofrece un estudio más completo y orientado sociológicamente en *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Wilmington, DE: Glazier, 1988). Otra introducción buena y breve al tema es el libro de Günter Stemberger *Pharisaer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144; Stuttgart: KBW, 1991). La obra monumental que abrió el camino a un examen más crítico del material sobre los fariseos es Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 vols. (Leiden: Brill, 1971); un extenso ensayo bibliográfico se encuentra en III, 320-68. Neusner ha resumido sus hallazgos en varios trabajos posteriores; un útil compendio de sus tres volúmenes es íd., *The Pharisees. Rabbinic Perspectives* (Hoboken, NJ: Ktav, 1973); véase también su presentación más 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 Misná conocimientos sobre los fariseos del período anterior al año 70. Para el debate con E. P. Sanders sobre la precisa naturaleza de los fariseos, véase 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; Adanta: Scholars, 1993); véase también su *The Mishnah before 70* (Brown Judaic Studies 51; Adanta: Scholars, 1987). Respecto a los puntos de vista de Sanders, véase 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; íd., *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, véase Roland Deines, *Die Pharisaer* (WUNT 101; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1997). También se puede pasar revista a artículos publicados en el siglo XX sobre los fariseos (casi todos de autores judíos) en una obra en dos

volúmenes editada y prologada por Jacob Neusner, *Origins o/Judaism. Volume II. The Pharisees and Other Seets* (New York/London: Garland, 1990); se trata de una obra en partes, cada una de las cuales forma un volumen. Entre esos artículos 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, Saducees and Essenes: A Tentative Reconstruction" I, 57-100; ShayeJ. D. Cohen, "The Significance ofYavneh: Pharisees, Rabbis, and the End ofJewish 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: Observacions on Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism" I, 245-74; Ralph Marcus, "Pharisees, Essenes, and Gnostics" I, 379-83; íd., "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; íd., "Hisrory and Purity in First-Century Judaism" I, 409-25; íd., "'Pharisaic-Rabbinic' Judaism: A Clarification" I, 426-46; íd., "The Rabbinic Traditions about the Pharisees in Modern Hisroriography" I, 448-78; íd., "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; íd., "Saducees and Pharisees. A Srudy ofTheir Respective Attitudes towards the Law" II, 34-56; íd., "The Pharisees and Their Teachings, Part I, The Pharisees" II, 57-79; íd., "The Pharisees and Their Teachings, Part II, The Pharisees' Attitude toward Law and Tradition" II, 81-102; íd., "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; íd., "Pharisaism and the Crisis of the Individual in the Greco-Roman World" II, 219-45; Cecil Rorh, "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; íd., "The Pharisees and the Gospels" II, 485-536. Otras obras dignas de mención: I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (New York: Ktav, 1967; publicado anteriormente en 1917, 1924); Richard Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, 1a ed. 1920); Robert Travers Herford, *The Pharisees* (Boston: Beacon, 1924, 1952); George Foot Maare, *Judaism in the First Centuries o/the Christian Era. The Age o/the Tannaim*, 2 vols. (New York: Schocken, 1971; publicado anteriormen-te en 1927, 1930); Ben Zion Bokser, *Pharisaic Judaism in Transition* (New York: Armo, 1973, 1a ed. 1935); Louis Finkelstein, *The Pharisees. The Sociological Back-ground o/Their Faith*, 2 vols. (ed. rev.; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1940); Hugo Odeberg, *Pharisaism and Christianity* (St. Louis: Concordia, 1964; edición original en sueco, 1943); Leo Baeck, "The Pharisees", en *The Phartsees and Other Essays* (New York: Schocken, 1947) 3-50; W D. 1954); íd., *The Setting o/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": *Nov T 3* (1959) 259-67; Claude Gruber-Magitot, *Jésus et les phar-tisiens* (París: Robert Laffont, 1964); Asher Finkel, *The Pharisees and the Teacher o/Nazareth* (Arbeiten zur Geschichte des Spatjudentums und Urchristenrums 4; Lel-den/Cologne: Brill, 1964); A. Michel / J. Le Moynes, "Pharisiens": *DBSup7*.(1966) 1022-1115; John Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge: Cambridge UtlIvefSlty, 1973); Clemens Thoma, "Der Pharisaismus", en Johana Maier / Josef Schreiner

(eds.), *Literatur und Religion des Frühjudentums* (Würzburg: Echter/Mohn, 1973) 254-72; Rudolf Meyer / H. F. Weiss, "Pharisaios"; en *TDNT* 9 (1974) 11-48; Salomon Zeidin, "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 Schäfer, "Einleitung", en *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (AGJU 15; Leiden: Brill, 1978) 1-22; id., "Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums", *ibid.*, 23-44; id., "Die sogenannte Synode von Jabne", *ibid.*, 45-65; id., "Das 'Dogma' von den mündlichen 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 Judaisms", en Robert A. Kraft / George W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Adanta: Scholars, 1986) 57-80; Irving M. Zeidin, *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; Adanta: Scholars, 1988); Seth Schwartz, *Josephus and the Judean 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 Pharisismus", en Martin Hengel / Ulrich Heckel (eds.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1991) 125-75; Martin Hengel, "Der vorchristliche Paulus", *ibid.*, 177-293; Roland Deines, *Jüdische Steingefässe und pharisäische Frömmigkeit* (WUNT 2/52; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1993); Hannah Safrai, "Jesus und die Pharisäer", en Martin Stöhr (ed.), *Lernen in Jerusalem-Lernen mit Israel* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 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; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1994); Klaus-Stefan Krieger, *Geschichtsschreibung als Apologetik* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 9; Tübingen/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 / Laren 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* (Bed 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 bibliografía sobre Josefa y los fariseos, cf Louis H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship* (New York/Berlín: De Gruyter, 1984) 551-75; íd., *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 acríicas en el sentido de que interpretaban al pie de la letra las descripciones evangélicas y trataban de armanizarlas como podían con las obras de Josefa y la literatura rabínica (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 religión legalista de "justificación por las obras" de los fariseos. Peor aún, la aceptación acríica 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 apologética. 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 judío se hizo, naturalmente, un mejor uso de la literatura rabínica y, hasta cierto punto, de Josefa, pero, a menudo, se dieron casos de sintetización 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 cuestión fundamental de la utilidad histórica de describir el período anterior al año 70. Con demasiada frecuencia se identificaba sin más a los fariseos con los "sabios" y los "escribas", de modo que la mayor parte del material tanaítico acabó siendo tratado 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 polémica antijudía, eran citados acríicamente 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 Saldann 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 1 de *Un judío marginal* señalé que, en vez de dedicar un capítulo a la historia de la Palestina judía correspondiente a la época del cambio de era al comienzo de esta obra, había considerado más útil entremezclar a lo largo de ella comentarios sobre el telón de fondo histórico cuando fueran oportunos para determinados temas. Por eso ofrezco en esta sección una visión histórica desde la perspectiva de los principales grupos o partidos judíos.

<sup>6</sup> Una posible interpretación de la historia de las luchas intestinas en Israel desde la época de los jueces hasta Antíoco Epífanes se puede ver en Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (London: SCM, 21987).

<sup>7</sup> Véase, p. ej., la reconstrucción 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; íd., "A Jewish Sect of the Persian Period": *CBQ* 52 (1990) 5-20.

<sup>8</sup> Véase en particular Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 vols.; Blenkinsopp, "Interpretation and the Tendency to Sectarianism", 1-26. Como observa Portant ("Diversity", 58), "la cuestión... no era el helenismo en sí, sino determinar exactamente cuándo uno se había helenizado demasiado":

<sup>9</sup> Los primeros miembros de la dinastía asmonea suelen ser llamados los reyes macabeos, aunque la denominación no es exacta. Según los datos disponibles, sólo Judas llevaba el título de Macabeo (cf. *Ant.* 12.6.1 §266). El significado original de este título es objeto de debate: "martillo" es la explicación popular. En contra de diversas declaraciones de Josefa (*Ant.* 12.10.6 §414, 419; 12.11.2 §434), pero de acuerdo con la más fiable de todas las efectuadas por el mismo autor sobre la cuestión (*Ant.* 20.10.3 §237), Judas nunca gobernó formalmente como sumo sacerdote (menos aún como rey). Los gobernantes de la dinastía que se fue instaurando gradualmente después de él pueden ser llamados con más propiedad "asmaneos", denominación derivada del supuesto nombre del abuelo de Matatías y padre de Judas (al menos, según nos dice Josefa en *Ant.* 12.6.1 §265). También se discute sobre el origen del nombre; "asmoneo" podría derivar originalmente de un nombre de lugar como Heshmón o Hashmaná. Dato interesante: los libros de los Macabeos no registran el adjetivo "asmoneo", sólo "macabeo"; Josefa utiliza ambos, y la literatura rabínica emplea exclusivamente "asmoneo", en la forma *bēnê hašmōnā'î* (los hijos de Hasmonai"; véase, p. ej., *Mid.* 1,6). Huelga decir que, para una debida interpretación de las referencias de Josefa a la dinastía asmonea, hay que tener en cuenta las tendencias redaccionales de este autor, que dan como resultado la adaptación de sus fuentes; véase 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.

<sup>10</sup> Sigue siendo objeto de debate entre los especialistas el preciso grado de helenización de la dinastía asmonea y el sentido profundo de esa helenización con respecto a la adhesión de los asmaneos al judaísmo. Hay que reconocer que la historia real es oscura y cabe la posibilidad de que los gobernantes asmaneos combinaran una política de helenización en algunas áreas con una gran fidelidad al judaísmo -tal como ellos lo entendían- en otras. Sobre esto, véase 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; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1996) 197-210.

<sup>11</sup> Cf. Jean Le Moyne, *Les Sadducéens* (EBib; París: Gabalda, 1972) 384-85. Opina Le Moyne que ésta fue una de las principales razones de la oposición de los fariseos a los asmaneos.

<sup>12</sup> Saloman Zeitlin ("The origin of the Pharisees", 471-83) cree que los fariseos surgieron poco después de la restauración, "es decir, durante la última parte del siglo V a. C." Esta idea, recogida por Irving M. Zeitlin *Jesus and the Judaism of His Time*,



16.), continúa las tendencias acríicas de autores de la antigüedad que rrataban de dar respetabilidad a ciertos movimientos religiosos haciéndolos antiguos, sin atender a más. Buen ejemplo de ello es la afirmación de Josefa (*Ant.* 18.1.2 § 11) de que, "desde los tiempos más remotos", había entre los judíos tres "escuelas" de pensamiento, representadas por los fariseos, los saduceos y los esenios. Siguiendo esa línea, Plinio el Viejo (*Historia natural* 5.15 §73) declara que los esenios llevaban existiendo "desde tiempos milenarios", afirmación que no muchos historiadores pensarían siquiera en apoyar.

<sup>13</sup> Josefa nunca precisa en cuanto al tiempo en que surgieron los diversos movimientos (o "escuelas de pensamiento") judíos, tal vez por desconocimiento o quizá porque ese surgimiento se produjo a través de un proceso gradual que impide una datación exacta. Sobre toda esta cuestión, *ef* Albert I. Baumgarten, *The Flourishing o/Jewish Sects in the Maaeebean Era: An Interpretation* (suplementos de *JSJ* 55; Leiden: Brill, 1997) 13-55. En la *Guerra*, los fariseos aparecen por primera vez en tiempos de Salomé Alejandra (reinante en 76-69 a. C.; véase *G.j* 1.5.2 § 110. El gran ensayo sobre las cuatro "escuelas" judías (la cuarta filosofía, 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. (*G.j* 2.8.1 §117). En *Ant.* 13.5.9 §171, Josefa incluye una breve nota sobre los fariseos, los saduceos y los esenios al tratar del asmeone Jonatán (reinante en 160-143). Que los fariseos y los saduceos funcionaban ya como partidos políticos queda claro cuando se llega a la explicación de por qué Juan Hircano (reinante 134-104) retiró su apoyo a los fariseos para prestárselo a los saduceos (*Ant.* 13.10.5 §288-98). El tercer estudio sobre las "escuelas" se encuentra en las *Antigüedades*, como en la *Guerra*, una vez depuesto Arquelao (*Ant.* 13.1.1 §4); también como en la *Guerra*, habla Josefa de la cuarta filosofía, sólo para distinguirla de las tres escuelas antiguas y respetables.

<sup>14</sup> 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 así la especie de cisma que vemos en Qumrán. Ese cisma, en efecto, se produjo poco después, quizá porque los asmaneos 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 debería situarse alrededor de 150 a. C. Sobre esto, véase James C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book o/Jubilees* (HSM 14; Missoula, MT: Scholars, 1977) 287-88; *id.*, "The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis": *CBQ* 41 (1979) 390-411; *id.*, "The Putative Aurrhor 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 Dietionary*, III, 1030-32; *ef* John J. Collings, *The Apoealiptie Imagtation* (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, sitúa *Jubileos* antes aún de la fundación 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 Qumrán al elaborar los calendarios, reflejando así lo que al respecto dice 1 *Henoe*; sobre esto, *ef* James C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Serolls: Measuring Time* (The Literature of the Dead Sea Scrolls: London/New York: Routledge, 1998). En mis consideraciones sobre los esenios y

Qumrán soy muy consciente de que sigue siendo muy debatida la precisa relación entre los esenios como un todo y el grupo especial de esenios qumranitas (de hecho, hay quien pone en duda que éstos fueran esenios). Por eso mis observaciones son lo más breves y generales posible, sobre todo porque, como indicaré más adelante (capítulo 30, sección I), no hay prueba de que Jesús tuviera nunca el menor contacto con los esenios ni con Qumrán, lo que hace inoportuno un tratamiento completo en *Un judío marginal*.

<sup>15</sup> Véase, p. ej., Finkelstein, *The Pharisees* II, 573; Marcus, "The Pharisees in the Light of Modern Scholarship", 388; cf. la edición revisada de Schürer, *The History of the Jewish People* II, 401.

<sup>16</sup> Varios especialistas opinan que Jonatán es el "Sacerdote Malvado" mencionado en los documentos de Qumrán (cf. 1QpHab 8,8; 9,9; 11,4; 4QpSal<sup>a</sup> [=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 Jonatán 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 García Martínez (*The Dead Sea Scrolls Translated* [Leiden: Brill; Cranford Rapids, Eerdmans, 21996] LV), quien cree que el "Sacerdote Malvado" era un título "aplicado a los varios sumos sacerdotes asmoneos, desde Judas Macabeo [?] hasta Alejandro Janea".

<sup>17</sup> Los fariseos tienen su origen en los asideos, según Hengel, "Der vorchristliche Paulus", 226.

<sup>18</sup> Véase 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 sólo una asociación no muy aglutinada de judíos devotos; cf. Porton, "Diversity", 61.

<sup>19</sup> Un examen de la literatura sobre el tema y un análisis de toda esta cuestión 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 rebeló no por una "crisis de helenización" generalizada, sino por las medidas concretas tomadas por Antíoco IV contra la circuncisión, las normas sabáticas y el culto del templo. Kampen rechaza cualquier conexión de los asideos con los esenios, pero considera probable que en los círculos de escribas de los asideos se hallen los orígenes del movimiento posterior conocido como fariseísmo. Esto es posible, sin duda; pero, cuando se recuerda que el único testimonio sobre οἱ Ἀσιδαῖοι ("los asideos") llegado hasta nosotros está constituido por la escasa información que se encuentra en 1 Mac 2,42; 7,12-17, Y2 Mac 14,6, hay que andarse con tiento a la hora de establecer conexiones entre un grupo que es vislumbrado fugazmente durante la rebelión de Judas Macabeo y un partido político-religioso surgido algún tiempo después, durante el reinado de los primeros asmoneos. Kampen recurre a los "primitivos hasidim" (*ḥāsīdīm hdri' šônīm*) mencionados en la literatura rabínica (p. ej., *m. Ber.* 5,1) para completar la descripción de los asideos y elaborar un argumento que le permita crear un vínculo entre los asideos macabeos y los posteriores fariseos; pero no todo el mundo encuentra convincente este enfoque.

<sup>20</sup> Como señala Jerome Murphy-O'Connor, el origen babilónico de los esenios fue sugerido por William Foxwell Albright, *From Stone Age to Christianity* (Carden City, NY: Doubleday, 1957) 376. El mismo Murphy-O'Connor se ha mostrado uno de los más destacados valedores de esa idea en años recientes. Véase su magistral ensayo sobre la reconstrucción de la historia de los esenios, "The Essenes and Their History": *RE* 81 (1974) 215-44; íd., "The Judean Desert", en Robert A. Kraft / George

W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Adanta; Scholars, 1986) 119-56, esp. 139-43. En diálogo crítico con Murphy-O'Connor se encuentra Philip R. Davies, *Behind the Essenes. History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* (Brown Judaic Studies 94; Adanta: Scholars, 1987). En mi opinión, los intentos de reconstruir la historia de los esenios -y del judaísmo en general del tiempo inmediatamente anterior al cambio de era- a partir de los manuscritos del mar Muerto tropiezan con dos difíciles problemas: 1a) descifrar las numerosas referencias crípticas o simbólicas contenidas en los documentos de Qumrán, las cuales son susceptibles de diversas interpretaciones, y 2<sup>a</sup>) producir una teoría de la cronología 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 datación creo que las dificultades ni se han superado, ni quizá se superarán sin nuevos hallazgos arqueológicos y literarios que puedan actuar de controles externos sobre las hipótesis. Por eso recorro escasamente a tales manuscritos en mi intento de pergeñar la historia del período que produjo a los fariseos y los saduceos.

<sup>21</sup> Véase Rivkin, "Pharisaism and the Crisis of the Individual", 223-26.

<sup>22</sup> Hay que entender este párrafo como una declaración generalizadora sobre perspectivas y tendencias básicas. Puesto que existieron durante más de dos siglos, la inevitable evolución habría llevado a los esenios a dividirse en varios grupos (entre los que, al parecer, había esenios célibes y casados), con los qumranitas como ejemplo más destacado de esa división.

<sup>23</sup> La exacta naturaleza de la participación de los esenios en el culto sacrificial del templo de Jerusalén, o de su exclusión de ese culto, es discutida entre los especialistas contemporáneos por la escasez y el carácter contradictorio de los datos. Bien podría ser que la práctica esenia variase según las circunstancias religiosas y políticas imperantes en particulares momentos de los doscientos años, aproximadamente, que estamos examinando.

<sup>24</sup> 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 versión secundaria y mutilada del relato josefano. Según Josefa, Hircano, discípulo de los fariseos, da a éstos un banquete, durante el cual les pide que le favorezcan con cualquier crítica que puedan hacer de su vida. Ellos, por el contrario, lo elogian, mientras que un tal Eleazar (al que Josefa *no* llama fariseo) muestra deliberadamente disconformidad sugiriendo que Hircano abandone el sumo sacerdocio porque se dice que es hijo ilegítimo. Puesto que se trata de un rumor falso, Hircano se encoleriza y *todos* los fariseos se indignan con él (por eso podemos concluir que Eleazar no es uno de ellos). Entonces Jonatán, un saduceo, dice falsamente que Eleazar ha lanzado su calumnia con la aprobación de los fariseos. Jonatán incita a Hircano a poner a prueba a los fariseos preguntándoles qué 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. Jonatán atiza la cólera de Hircano y le induce a unirse al partido de los saduceos.

Al comparar este coherente relato con la versión recogida en el Talmud se perciben tres razones para considerar secundaria la versión talmúdica: 1) Ésta no tiene sentido tal como está; hay una laguna en el flujo narrativo. Para que el relato tuviera sentido habría que aportar el elemento de los fariseos que sugieren sólo los azotes, no la ejecución, como pena para el hombre que ha ultrajado al rey; este elemento se encuentra únicamente en la versión josefana del episodio. 2) El final del relato talmúdico refleja la doctrina rabínica de la doble Torá -i. e., oral y escrita-, doctrina

que, hasta donde sabemos, no fue enunciada en el período anterior al año 70; de hecho, no fue plenamente desarrollada antes de la composición de los dos Talmudes. 3) En otro lugar del Talmud se refiere que Abayé, el sabio rabínico (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 sólidos indicios de que la versión talmúdica es una reelaboración secundaria y confusa del relato de Josefa, ya sea directa o indirecta la dependencia. También es posible, aunque no probable, que el relato josefano y el talmúdico dependan de una fuente común (ya perdida); véase Neusner, "Josephus's Pharisees", 61-82, esp. 71-75. Le Moyne (*Les Sadducéens*, 51-59) se inclina por la idea de una fuente común; mucho menos verosímil es su opinión (presentada sin vacilaciones) de que el Talmud está en lo cierto al situar la ruptura con los fariseos en el reinado de Janeo. Sobre toda esta cuestión, 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 anécdota en Josefa podrían tener algo de legendarios, por lo cual es preferible no hacer hincapié en ellos. Hay que subrayar, no obstante, que en la versión josefana no se culpa de la ruptura con Hircano a los fariseos, que son descritos como clementes en lo tocante a los castigos (§294). Además, Eleazar, el impertinente del relato, no es identificado como fariseo (en contra de los resúmenes ofrecidos por algunos autores); de hecho, todos los fariseos (§292) se indignan con él. Esto constituye quizá un ejemplo de la imagen miscelánea de los fariseos en las *Antigüedades* (nótese la desfavorable declaración sobre ellos al comienzo de la anécdota, en §288). No se sostiene la tesis de Masan (*Flavius Josephus on the Pharisees*) de que la imagen josefana de los fariseos es siempre negativa.

<sup>25</sup> Al escribir sobre este período, algunos historiadores modernos afirman que los fariseos desencadenaron una sangrienta guerra civil contra Alejandro Janeo; así Hengel, "Der vorchristliche Paulus", 177-293, esp. 246. Realmente, para llegar a esta idea hay que leer entre líneas a Josefa; véase Moore, *Judaism* 1, 63-65; Sanders, *Judaism. Practice & Belief*, 380-81 (que ofrece aquí un buen sumario de las razones para pensar que los fariseos participaron en la dirección de la oposición contra Janeo); véase también su *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, 86. De todas formas, parece probable que los fariseos actuaron como un partido de oposición desde los reinados de Aristóbulo 1 y Janeo hasta poco después de la llegada al trono de Salomé Alexandra.

<sup>26</sup> Ésta es la opinión de Le Moyne (*Les Sadducéens*, 46-48), quien admite, no obstante, que su punto de vista resulta incompatible con la posición de la mayoría. Parte del problema en tal choque de opiniones es que Josefa, al hablar de este período, no muestra precisamente una transparencia meridiana. Por ejemplo, en *Ant.* 14.1.24 §4-7 y *G.* 1.6.1 §120-122, no deja claro si Aristóbulo forzó a Hircano a dejar el sumo sacerdocio así como el trono. Sin embargo, *Ant.* 14.6.1 §97 y 20.10.4 §243-244 indican que Aristóbulo reemplazó a Hircano como sumo sacerdote. Este último pasaje refiere además que Pompeyo, tras arrestar a Aristóbulo y enviarlo a Roma, devolvió a Hircano el sumo sacerdocio. Véase Schafer, *The History of the Jews in Antiquity*, 76-78. Seguramente, para efectuar una completa reconstrucción del curso de los acontecimientos hay que leer entre líneas a Josefa. No deja de ser posible que, en ese período tan inestable, algunos judíos se negaran a reconocer a Aristóbulo como legítimo Sumo sacerdote. Véase también Sanders, *Judaism. Practice & Belief*, 383; pero véanse las dudas de Moore, *Judaism* 1, 72. Para la opinión de que la "jerarquía saducea" luchó del lado de Aristóbulo hasta el final, véase Günther Baumbach, "Der sadduzäische Konservatismus", en Johann Maier / Joseph Schreiner (eds.), *Literatur und Religion des Frühjudentums* (Würzburg: Echter/Mohn, 1973) 201-13, esp. 206.

<sup>27</sup> Sobre la aniquilación de "todos los del sanedrín y del mismo Hircano, excepto Samayas", véase *Ant.* 14.9.4 §175; sobre la matanza de los 4S dirigentes del partido (*ἀίρεσις*) de Antígono, *efAnt.* 15.1.2 §6. Acerca de este *problema*, véase Baumbach, "Der sadduzaische Konservativismus", 206.

<sup>28</sup> El episodio es narrado brevemente en *C.J.* 1.22.2 §437 Y con más detalle en *Ant.* 15.3.3 §50-56.

<sup>29</sup> Sobre los varios tipos de asociaciones en el mundo grecorromano, véase Frederick W. Danker, "Associations, Clubs, Thiasoi", en *Anchor Bible Dictionary* 1, 501-3; *cf.* también los varios ensayos recogidos en John S. Kloppenborg / Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (London/New York: Routledge, 1996).

<sup>30</sup> Véase a este respecto E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993) [*La figura histórica de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2000)]; *íd.*, *Judaism. Practice & Belief*, 387.

<sup>31</sup> Sobre la defensa de este punto de vista, *ef* Goodblatt, *The Monarquic Principle*, 6-29. Véase también Sanders, *Practice & Belief*, 338.

<sup>32</sup> Acerca de esto, *ef* *Un juicio marginalII*, 224-30.

<sup>33</sup> Todavía es objeto de debate la medida de la presencia farisaica (si es que la hubo) en Galilea. Sean Freyne (*Calilee 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 descripción evangélica de algunos fariseos (de un tipo no estricto) presentes y activos en Galilea, mientras que Richard A. Horsley (*Archaeology, History, and Society in Calilee* [Valley Forge, PA: Trinity, 1996] 151-53) rechaza casi por completo, como una invención 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 período "pre-70" no fue nada notable, véase Morton Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper & Row, 1978) 157; Cohen, *Josephus in Calilee and Rome*, 226; Neusner, "Preface", en *Origins of Judaism* 1, x; el Schürer revisado (*The History of the Jewish People* II, 329-31) toma una postura similar con respecto a los "estudiosos de la Torá" 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 más verosímil en su artículo "Pharisees", 295.) Sobre la opinión de que los habitantes instruidos de las ciudades eran en la época helenística la "cantera" de la que las antiguas sectas judías extraían sus miembros, *ef* A. I. Baumgarten, "He Knew that He Knew that He Knew that He was an Essene": ]JS48 (1997) 53-61, esp. 59. Esto es coherente con la percepción josefana de que las ciudades son testigos de la virtud de los fariseos (*Ant.* 18.1.3 §15).

<sup>34</sup> Tal razón me lleva a no considerar en detalle la situación en Galilea dentro de esta subsección, sino a centrarme en Judea, donde, sin duda alguna, existieron los fariseos. Sobre la cuestión de la situación política y religiosa en Galilea durante el reinado de Herodes Antipas, *ef* el útil resumen que ofrece E. P. Sanders, "Jesus in Historical Context": *TToday* 50 (1993) 429-48, esp. 438-41.

<sup>35</sup> Sobre el problema del grado exacto de autoridad del prefecto/procurador en casos capitales, véase el Schürer revisado, *The History of the Jewish People* 1, 367-72.

<sup>36</sup> *efAnt.* 20.10.5 §251: Después de la muerte de Herodes y la remoción de Arquelao, "la forma de gobierno [en Judea] fue una aristocracia, y los sumos sacerdotes

tenían a su cargo la dirección del pueblo". Sobre esto, véase el Schürer revisado, *The History of the Jewish People* 1, 376-77; Sanders, *Judaism, Practice & Belief*, 485-90. En el período 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.

<sup>37</sup> Véase Baumbach, "Der sadduzäische Konservatismus", 20S. Incluso Le Moyne, que suele admitir sin más la afirmación de Josefa y de la literatura rabínica de que los saduceos tenían que someterse a las regulaciones de los fariseos sobre el templo y el culto, reconoce que los saduceos recuperaron algún poder en tiempos del gobierno directo de Roma y que los fariseos no controlaron la vida judía en Jerusalén durante ese período; *cf* *Les Sadducéens*, 393-9S. Lo que no está claro es cómo se concilia esto con la descripción que Le Moyne hace de los saduceos y los fariseos en otros lugares de su libro.

<sup>38</sup> En este caso, la diferencia puede deberse, al menos en parte, a que Tiberio tenía que mantener a los gobernadores provinciales largo tiempo en el cargo. Como explicación de esa tendencia ofrecen varias razones Tácito (*Anales* 1.S0; *cf* 3.69; 6.39) y Josefo (*Ant.* 1S.6.5 §172-176): p. ej., preferencia por tomar una sola decisión válida durante mucho tiempo, para así no tener que afrontar con frecuencia los mismos problemas; cierto afán de que no fueran muchos quienes ocuparan altos cargos; deseo de enviar a rivales potenciales fuera de Roma por largos períodos; fatalismo sobre la propensión de los humanos a la corrupción y la extorsión, y una creencia en que, dejando a un mismo hombre durante muchos años en el cargo, llegaría a actuar con mayor probidad por haber saciado su ansia de riqueza. La razón más probable, según 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 prefería dejar que "hombres capaces y poco ambiciosos" ocupasen el cargo durante el mayor tiempo posible, una vez que los había encontrado. Esta política sería un indicio de la competencia básica 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, 1955) 24. Sin embargo, cualesquiera que fueran sus razones, Tiberio no habría 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.

<sup>39</sup> Sobre los estandartes militares, véase *G.j* 2.9.2-3 §169-74; *Ant.* 1S.3.1 §55-59; es probable que Filón, en *Embajada* 3S §299-305, se refiera al mismo incidente, aunque la cuestión no está del todo clara. Sobre el acueducto, *cf* *G.j* 2.9.4 §175-177; *Ant.* 1S.3.2 §60-62. El estudio clásico sobre Pilato es el de Jean-Pierre Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments* (EBib; París: Gabalda, 1951). Bien mirado, los conflictos importantes entre Pilato y los judíos de Judea son relativamente escasos en número, habida cuenta de los 10 años que Pilato estuvo gobernando esa difícil provincia de la frontera del Imperio. Una visión revisionista y más benigna de Pilato es la ofrecida por Brian C. McGing, "Pontius Pilate and the Sources: *CBQ* (1991) 416-3S. Para una valoración objetiva de la posición del sumo sacerdote, *cf* Sanders, *Judaism. Practice & Belief*, 45S-94; véase también Baumbach, "Der Sadduzäische Konservatismus", 20S-9.

<sup>40</sup> Véase, p. ej., *G.j* 2.S.14 §162; *Ant.* 13.10.5 §28S; 13.15.5-13.16.1 §401-406; 1S.1.3 §15; 18.1.4 §17. Hay que señalar tres puntos en relación 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 período 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 **ef**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 Gamaliellucano 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 Josefa (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 presentación lucana de Gamaliel, véase Bruce Chilton, "Gamaliel" (2), en *Anchor Bible Dictionary* 1, 904-6; sobre diversas soluciones, **ef** Barret, *Acts* 1, 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 1 en *Vida* 38 §190 sea el Gamaliel presentado como fariseo en Hch 5,34. Pero, sabido al que, supuestamente, el padre del fariseo Simeón era también fariseo; b) que el padre de Simeón pudo estar activo en Jerusalén 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. Cit.* 4,2; *Soto* 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 ningún otro

lugar, ni siquiera en las carras paulinas- de que Pablo estudió en Jerusalén teniendo como maestro al fariseo Gamaliel corresponde a la verdad histórica. Algunos especialistas tienden a aceptar el dato como verídico: p. ej., W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem* (London: Epworth, 1%2); 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 descripción de Pablo. El dato concuerda perfectamente con la presentación apologética lucana de Pablo como el judío verdadero y fiel (cf Günther Bornkamm, *Paulus* [Stuttgarr: Kohlhammer, 1%9] 27). Uno se pregunta por qué la condición de discípulo de Gamaliel -prueba aplastante de la autenticidad de sus credenciales judías- habría sido omitida por el Pablo histórico siempre que enumera sus rasgos judíos al discutir con sus oponentes reales o hipotéticos en Flp 3,5; 2 Cor 11,22, YRom 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 teológica que se encuentra en sus epístolas. Pero el vínculo con Gamaliel tiene que quedar como un interrogante, y, en consecuencia, no recurriré a él en mis argumentos. Creo, sin embargo, que lo más probable es que Gamaliel I fuese fariseo, como lo era su hijo Simeón I. Ambos proporcionan una imponente base para construir una conexión entre los fariseos del período pre-70 (incluidas las escuelas de Hillel y Shammai) y los rabinos del período post-70.

<sup>44</sup> Cf Goodman, *The Ruling Class*, 164, 183-87,209 y, en general, 152-97.

<sup>45</sup> Sobre la diferencia entre el prefecto y el procurador romano (ambos aludidos normalmente con el término general "gobernador"), cf *Un juicio marginal*, 119-120 n.8.

<sup>46</sup> Schwarcz (*Josephus and Judaeen Politics*, 72-78) cree que un buen número de sacerdotes, incluso algunos de la alta jerarquía que vivían 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 Josefa 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 Sadducéens*, 399) cree ver claras 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 parrido religioso-político de los saduceos parece haber desaparecido como grupo influyente después de ese año.

<sup>47</sup> No quiero decir con esto que todos los otros grupos judíos de Palestina desaparecieran de la noche a la mañana. De ningún modo se puede descartar la posibilidad de que diversos restos del parrido 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 podrían 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 imponente número de miembros y disfrutando del respeto del pueblo". Boksler (*Pharisaic Judaism in Transition*, 1-3) considera que, después del desastre del 70, sólo los fariseos, entre todos los grupos judíos rivales, "estaban capacitados filosóficamente y teológicamente para sobrevivir en las nuevas condiciones a las que el desastre había dado lugar".



<sup>48</sup> Schwartz *Uosephus and Judaeae 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 sólo a la llegada al poder de Gamaliel II (ca. 85-90). arras 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.

<sup>49</sup> 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, *Pharisäer, Sadduzaer, Essener*; Schafer, "Der vorrabbinische Pharisaismus", 125-75; Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*; íd., *Judaism. Practice & Belief*, 380-451. Cohen (p. 103) reconoce que los especialistas "creemos saber sobre Yavneh mucho más de lo que en realidad sabemos"; similarmente, Neusner, "'Pharisaic-Rabbinic' Judaism: A Clarification", 445. Schafer ("Die sogenannte Synode", 45-64) parece confiar algo más 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 shammaítas 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.

<sup>50</sup> Cohen, "The Significance of Yavneh", 106, 111. Schwartz *Uosephus and Judean Politics*, 201-5) conjetura que Yohanán ben Zakkai dominó 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 más importante evento en la formación del judaísmo rabínico", puesto que Gamaliel logró unir varios grupos judíos rivales (v. gr., fariseos, sacerdotes) en Yavneh.

<sup>51</sup> Véase Neusner, "'Pharisaic-Rabbinic' Judaism: A clarification", 427-38; íd., "The Formation of Rabbinic Judaism: Methodological Issues and Substantive Theeses", 99-144. Según Neusner, Eliezer ben Hircano fue un continuador del fariseísmo anterior al 70 en el período post-70. ("The Formation", 130), mientras que Yohanán ben Zakkai habría sido más 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 más antiguo del material rabínico, no hay prueba de que Yohanán 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 *hijliiká* de los saduceos y la *hijliiká* de los shammaítas.

<sup>52</sup> ef 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 más tarde en Usha, Berh Shearim, Séforis y Tiberíades, en Galilea. Conrra la teoría de Goodblatt, Schwartz (*Josephus and Judaean Politics*, 206-8) opina que fue Agripa II quien escogió y promovió a Gamaliel II. Sobre la idea de que el patriarca judío no fue nunca dirigente civil, sino sólo un líder 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.

<sup>53</sup> Otras posibles fuentes parecen secundarias en un sentido o en otro; así, p. ej., las declaraciones de Hipólito (ca. 170-236) sobre los fariseos en su *Refutación de todas las herejías* (por otro nombre, *Philosophumena*) 9.18 §29.29 §4; para el texto griego, véase Paul Wendland (ed.), *Hippolitus Werke. Dritter Band. Refutatio Omnium Haeresium* (GCS 26; Leipzig: Hinrichs, 1916) 256-63. Ya se piense que Hipólito depende directamente de Josefa o de una revisión de Josefo favorable a los fariseos realizada por un autor judío posterior (así Baumgarten, "Josephus and Hippolitus on the Pharisees", 31-55), ninguna nueva fuente de información fiable se puede alcanzar por medio de Hipólito. Aun cuando se crea con Smith ("The Description of the Essenes in Josephus and the Philosophumena", 343-83, esp. 381-83) que Josefo e Hipólito utilizaron una fuente común para sus descripciones de los grupos judíos, es preciso reconocer que la hipotética fuente no proporciona información nueva y fiable acerca de los fariseos que no pueda obtenerse examinando críticamente nuestras tres fuentes principales. El enfoque que Smith hace de Hipólito no sólo se revela discutible con los argumentos de Baumgarten, sino también con el estudio de Cohen sobre el modo en que Josefo ha utilizado sus fuentes; véase 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 carácter esotérico de las expresiones empleadas en Qumrán hace problemático el uso de esos textos.

<sup>54</sup> Para trabajos donde se pasa brevemente revista a los libros del NT que mencionan a los fariseos cf Stemberger, *Pharisaer, Sadduzäer, Essener*, 24-39; Saldarini, "Pharisees", 294-98.

<sup>55</sup> 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 judíos o como judeocristianos.

<sup>56</sup> En el comienzo mismo de su obra (*Pharisaer, Sadduzäer, Essener*, 7), Stemberger subraya la cuestión de la prioridad de Pablo y Marcos en el uso de la palabra "saduceo".

<sup>57</sup> Sobre Pablo y Josefo como fuentes para el fariseísmo, cf Segal, *Paul the Convert*, XI.

<sup>58</sup> Véase, p. ej., Michael J. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders* (NovTSup 51; Leiden: Brill, 1978) (la teoría 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).

<sup>59</sup> Para diversas visiones de la situación apologética y polémica en Mateo, cf Davies, *The Setting*; Gerhard Barth, "Das Gesetzesverständnis des Evangelisten

Matthaus"; Günther Bornkamm / Gerhard Barth / Heinz Joachim Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 51968) 54-154, Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel* (SANT 10; München: Kösel, '1964); Reinhart Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BEvT 33; München: Kaiser, 1966); Sjeff van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden: Brill, 1972); Hubert Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi* (NTAbh 10; Münster: 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; íd., *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. Deursch, *Lady Wisdom, Jesus and the Sages* (Valley Forge, PA: Trinity, 1996). Sobre la cuestión general de conflicto y polémica en el cuarto evangelio, C.J.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; íd., "The Johannine 'Jews': A Critical Survey": *NTS* 28 (1982) 33-60; íd., "The Relationships between Pharisees and Chief Priest: Some Observations on the Texts in Matthew, John y Josephus": *NTS* 42 (1996) 506-22.

<sup>60</sup> Véase 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, Se: 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 bibliografía); 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 Jerusalem (Lc 9.51-19.46): A Conflict with Israel": *JSNT* 51 (1993) 57-77.

<sup>61</sup> No es seguro el número exacto de apariciones de la palabra *Φαρισαῖος* en el NT a causa de las lecturas alternativas de algunos textos. Según 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 fanseos son mucho más importantes para la historia de Jesús que los saduceos.

<sup>62</sup> Véase Stemberger, *Pharisaer, Sadduzäer, Essener*, 10; Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 375. Sobre el problema de traducir *ἀρρεσις*, véase Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 123-27; Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 125-28.

"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 antigüedades y 6 en su *Vida*.

<sup>64</sup> Un examen de la gama de interpretaciones de los especialistas modernos se encuentra en Masan, *ibíd.*, 18-19. Para un ejemplo de combinación de explicaciones, cf. Sanders, *Judaism. Practice & Belief*, 410.

<sup>65</sup> Esta posición suele estar basada en una mezcla acrítica de declaraciones de Josefa y datos tomados de la literatura rabínica posterior. Véase, p. ej., Finkelstein, *The Pharisees I*, 82-100 YΠ, 570-625; Rivkin, *A Hidden Revolution*, 179; cf. Schiffman, *From Text to Tradition*, 107.

<sup>66</sup> Así, p. ej., Schwartz, "Josephus and Nicolaus", 327-41; cf. Moore, *Judaism I*, 62 n. 4. Schwartz mezcla la teoría de las fuentes con la idea de que, en la *Guerra*, Josefa trató de presentar a los fariseos como un grupo más bien apolítico no implicado en la guerra contra Roma; por eso deja aflorar lo menos posible del poco lisonjero retrato que Nicolás de Damasco ha realizado de un molesto partido político. Pero en las *Antigüedades*, quizá por descuido, hay más material procedente de Nicolás, y por eso los fariseos aparecen más envueltos en la política e incluso en la rebelión. Aunque prácticamente todos los especialistas admiten que Josefa utilizó fuentes al escribir sobre los fariseos, no todos los argumentos de Schwartz en favor de la teoría de las fuentes son válidos: por ejemplo, 1) la suposición de que las declaraciones hostiles sobre los fariseos deben venir de una fuente, porque no pueden proceder de Josefa el (supuesto) fariseo; 2) la afirmación de que la *Guerra* refleja el intento de Josefa de presentar a los fariseos como no involucrados en política. Josefa es ciertamente responsable de la elección de un determinado momento de su narración para presentar los fariseos a sus lectores. Que en la *Guerra* eligiera el reinado de Salomé Alejandra (*G.J* 1.5.1 §107-12) Yprocediese a describirlos como políticos muy poderosos, crueles y vengativos socava la posición de Schwartz.

<sup>67</sup> Éste es el punto de vista que con mucho detenimiento y gran cuidado sostiene Masan en su *Flavius Josephus on the Pharisees*; véase su conclusión en la p. 373. Para una crítica de algunas opiniones de Masan, véase Sanders, *Judaism. Practice & Belief*, 533-34 n. 22; 532 n. 9.

<sup>68</sup> Con varias diferencias en énfasis y perspectivas, defienden esta idea Laqueur (*Der jüdische Historiker*), Smith ("Palestinian Judaism"), Neusner ("Josephus's Pharisees") y Cohen (*Josephus in Galilee and Rome*). Esas diferencias entre los distintos autores son dignas de interés. Por ejemplo, la pormenorizada tesis de Cohen, expuesta a lo largo de todo un libro, permite más matices que el ensayo programático de Smith. En p. 151 n. 171, Cohen observa ciertas incoherencias en el enfoque de las *Antigüedades*, supuestamente favorable a los fariseos: "Hay [en las *Antigüedades*] 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 cómo son presentados los fariseos en las obras de Josefa, pero previene contra conclusiones precipitadas acerca de los fariseos históricos sobre la base de la tendenciosa presentación que Josefa hace de ellos. Schafer advierte también acertadamente que 1) la descripción de los fariseos efectuada en las *Antigüedades* no es completamente positiva y que 2) es errónea la idea de que, durante el reinado de Herodes, los fariseos desaparecieron como partido político.

<sup>69</sup> Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 131.

<sup>70</sup> Schwartz (*Josephus and Judaeae Politics*, 200) percibe la descripción miscelánea de los fariseos en las *Antigüedades*, lo cual le lleva a concluir que Josefa "se acerca al fanatismo sin adherirse realmente a él". Y procede a conjeturar que esa relación ambigua con el fariseísmo era la característica principal del movimiento rabínico en sus principios. Por tanto -razona Schwartz-, Josefa se mueve en las *Antigüedades* hacia el Judaísmo rabínico.

<sup>71</sup> *Vida* 38-64 §189-335. Quienes abogan por interpretaciones matizadas de la visión josefana de los fariseos suelen señalar que los tres tratamientos sintéticos y carentes de fuerza efectuados sobre las escuelas filosóficas en la *Cuerra* y en las *Antigüedades* tienen una finalidad apologética (al presentar a los grupos judíos como honorables escuelas de pensamiento comparables a las grandes escuelas filosóficas griegas), lo cual diferencia estos pasajes de otras declaraciones sobre los grupos judíos contenidas en las obras de Josefo. Por eso, el tono noble de las presentaciones sistemáticas no siempre concuerda con lo que se dice de los fariseos en los relatos.

<sup>72</sup> Josefo se esfuerza por poner la mejor cara en un relato que inevitablemente le presenta enfrentado con un dirigente fariseo del gobierno provisional de Jerusalén y con una delegación mayoritariamente farisaica enviada a Galilea. Nótese cómo Josefo (*Vida* 38 §192) confiesa que Simón, personaje inteligentísimo y políticamente muy hábil, estaba "enemistado conmigo entonces [TÓTE, en aquel tiempo]". No queda claro cuánto tiempo abarca ese TÓTE; jamás se indica la existencia de una buena relación entre Simeón y Josefo antes o después de este relato particular. ¿Se trata de una enemistad permanente presentada como una desavenencia temporal? Cf Cohen, *Josephus in Calilee and Rome*, 145,238.

<sup>73</sup> Aunque el verbo διέρχομαι puede significar simplemente "pasar por", el prefijo puede tener una función intensiva, haciendo que la acción del verbo sea completa, en el sentido de "llegar al final" o "atravesar todas las etapas" de un camino o un proceso.

<sup>74</sup> Sigo a Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees*, 347-51) en interpretar ἠοξάμην πολιτευσθαι en el sentido fuerte de "entré en la vida pública", "empecé a dedicarme a los asuntos públicos", "emprendí mi carrera en el gobierno" (nótese la proximidad de la frase a "regresé a la ciudad [πολις, i. e., Jerusalén]" y el subsiguiente relato de la embajada de Josefo a Roma). Este sentido fuerte, político, es el uso más común en Josefo. Pero en Josefa se registra también un sentido más atenuado ("vivir", "conducirse", "dirigir la propia vida"), que vincula esta frase más estrechamente con el participio κατακολουθῶν: "empecé a dirigir mi vida siguiendo la escuela de pensamiento farisaica" o "empecé a gobernar mi vida con las reglas de los fariseos" (así H. Sto J. Thackeray en la traducción de la *Vida* incluida en la LCL). Ambos sentidos se encuentran en escritos judíos y cristianos de la época del cambio de era, y cualquiera de ellos es compatible con el punto básico que trato de exponer.

<sup>75</sup> Sobre esto, cf Cohen, *Josephus in Calilee and Rome*, 106.

<sup>76</sup> En realidad, se puede entender C.f 8.1.7 §137-38 en el sentido de que hacían falta más de tres años para entrar plenamente en la comunidad; pero un total de tres años es también una interpretación posible. Los documentos de Qumrán no se expresan tan claramente sobre el tiempo de prueba e iniciación. Posiblemente, la *Regla de la Comunidad* (o *Manual de Disciplina*) se refiere a alguien de fuera que ingresa en la comunidad de Qumrán, mientras que el *Documento de Damasco* y la *Regla de la Congregación* (IQS<sup>2</sup>) podrían tratar de los niños nacidos dentro de las comunidades esenias diseminadas por Palestina. También cabe la posibilidad de que hubiera diversas normas a este respecto a lo largo de la existencia de la secta. En todo caso, según la *Regla de la Comunidad*, el candidato recibe enseñanza durante un tiempo indeterminado, después del cual es sometido a un examen (IQS 6,15-16). Si el candidato lo supera con éxito, pasa a recibir un año de instrucción (6,16-17). Si al final del año supera también la prueba correspondiente, se le permite tocar "la pureza" (¿alimentos sólidos puros y los recipientes que los contienen?); pero sus bienes, aunque transferida su custodia a la comunidad, no son incorporados todavía a los de ésta (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). Así pues, aunque

1QS no indica explícitamente el tiempo total de prueba e iniciación, no hay duda de que suma más de dos años: un tiempo, por tanto, que de modo aproximado podría coincidir con los tres años señalados por Josefa. Las normas de admisión son más vagas en el *Documento de Damasco* (CD 13,11-12), pero en él se prescribe un período preparatorio seguido de la correspondiente prueba ante el *mēbaqqēr* ("examinador", "supervisor"). La *Regla de la Congregación* parece ocuparse de un caso especial de un niño nacido de miembros de una comunidad esenia; recibe instrucción 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 confesión, Josefa pasó los arduos procesos de iniciación de los tres grupos principales (¡más un trienio con Banno!) entre los dieciséis y los diecinueve años edad. Sobre la cuestión de la iniciación en Qumrán o entre los esenios, véanse los diversos puntos de vista expuestos por Edmund F. Sutcliffe, *The Monks of Qumrán* (London: Burns & Oates, 1960) 104-6; Sùitbert H. Siedl, *Qumrán. Eine Monchsgemeinde im Alten Bund* (Bibliotheca Carmelitica II/2; Rome: Desclée, 1963) 286-91; Mathias Delcor, "Le vocabulaire juridique, cultuel et mystique de l'initiation dans la secte de Qumran, en *Religion d'Israël et Proche Orient Ancien* (Leiden: Brill, 1976) 363-88; Jean Giblet, "Tinitiation dans les communautés esséniennes", en Julien Ries (ed.), *Les rites d'initiation. Colloque Liegel Louvain* 1984 (Louvain: Centre d'Histoire des Religions, 1987) 397-412; Geza Yermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (New York: Penguin, 1997) 32-34.

<sup>77</sup> La dificultad de aceptar sin más la cuenta de Josefa 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; El Le Moyne, *Les Sadducéens*, 28-29. Diferentes autores tratan de explicar la dificultad de diversas maneras. Geza Yermes 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 cómo un período [de prueba e iniciación] tan largo puede ser compatible con la cronología de la vida de Josefa, por lo cual resulta comprensible la sospecha de que la descripción de su educación haya sido idealizada". Tessa Rajak *Josephus. The Historian and His Society* [Philadelphia: Fortress, 1983] 30-38) trata de salvar la fiabilidad de la referencia josefana reconociendo "cierta exageración retórica". Pero no logra reforzar su posición mediante las discutibles suposiciones de que Josefa había recibido ya una educación farisaica antes de empezar sus experimentos con las distintas escuelas y de que Banno había estado implicado en activismo político. Un modo más convincente de justificar la obvia autocontradicción de Josefa habría sido recurrir a lecturas alternativas del texto griego. Por desdicha, el número ἑκκαίδεκα ("dieciséis"), de *Vida* 2 §10, y τρεῖς ("tres") y ἑννεακαίδεκατον ("diecinueve"), de §12, no tienen ninguna lectura alternativa en el aparato crítico de la edición de Benedikt Niese, *Flavii Josephi Opera*, 6 vols. (Berlín: Weidmann, 1955) IV, 322-23. Señalar hipotéticas enmiendas donde el texto presenta una claridad meridiana sería un recurso a la desesperada. Véase Cohen, *Josephus in Galilee and Rome*, 107. Muy enfático 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 Josefa.

<sup>78</sup> Véase Masan (*Flavius Josephus on the Pharisees*, 324-41), donde con toda razón rechaza los intentos de varios críticos de ver alusiones al supuesto fariseísmo de Josefa diseminados por sus obras.

<sup>80</sup> Obsérvese a este respecto cómo Josefa describe su salida de! lugar donde estaba refugiado en el templo, para reunirse con los dirigentes jerosolimitanos después de haber sido ejecutado el radical Menahem (*Vida* 5 §21): "De nuevo volví a tratar con los sumos sacerdotes y los jefes de los fariseos". Esta frase no permite deducir que Josefa fuera un sumo sacerdote, pero tampoco que fuera un fariseo.

<sup>81</sup> Masan (*Flavius Josephus on the Pharisees*, 342-56) realiza un valiente e ingenioso intento de dar sentido al pasaje interpretándolo como que, al decidir entrar en la vida pública, Josefa tuvo que adoptar exteriormente las observancias de los fariseos, puesto que los saduceos y quienquiera que entrase en la vida pública tenía que hacer esta concesión 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 interpretación: 1) Resulta inútil argumentar sobre lo que demanda el flujo de pensamiento lógico en *Vida* 2 § 10-12; el relato no tiene sentido en sí mismo ni en el contexto amplio de los escritos josefanos. Simplemente, Josefa está mintiendo. Ésta es la razón por la que resulta tan difícil de entender que se hiciera fariseo después de que, al parecer, su experiencia inicial con los fariseos resultase insatisfactoria (de ahí que de las tres "escuelas" pasara a ser discípulo de Banno). 2) Masan da por históricamente cierto el dato de *Ant.* 18.1.4 §17 de que los saduceos (y supuestamente otros) que deseaban entrar en la vida pública tenían que amoldarse a las reglas de los fariseos. Pero Neusner, Cohen, Sanders y muchos otros estudiosos modernos del judaísmo han señalado que tal descripción no concuerda con las realidades de la política en Judea durante el gobierno directo de Roma. Los mismos textos narrativos de Josefa, a diferencia de sus resúmenes sistemáticos idealizados de las tres escuelas, apuntan a lo que otras fuentes antiguas confirman: durante el gobierno romano, el funcionario judío que tenía verdadero poder en Judea, siempre subordinado al prefecto/procurador, era el sumo sacerdote, apoyado por los aristócratas sacerdotes y laicos. La mayor parte de las noticias ofrecidas por Josefa no apoyan la idea de que el sumo sacerdote, los sacerdotes como grupo ni los aristócratas como grupo tuvieran que someterse normalmente a las disposiciones de los fariseos para desarrollar una actividad pública; dato que, entre todas las obras de Josefa, sólo se encuentra recogido en *Ant.* 18.1.4 § 17. (Esta única declaración sobre el asunto no puede ser equiparada a las que Josefa realiza en otros lugares sobre la gran influencia que tenían los fariseos sobre el pueblo.) Bien podría ser, como he indicado anteriormente, que, en ciertos casos, el sumo sacerdote y los aristócratas de su entorno cediesen diplomáticamente en determinados aspectos, en beneficio de la paz y armonía pública. Pero no hay base para afirmar que, por norma, un aristócrata sacerdote al entrar en la vida pública tuviera que adoptar en masa las observancias de los fariseos. Aquí reside uno de los puntos débiles del estudio de Masan, trabajo por lo demás valioso: una falta de correspondencia crítica entre las descripciones sistemáticas idealizadas de los grupos judíos a) con lo que de hecho sucede en las narraciones de Josefa y b) con lo que los historiadores actuales más críticos dicen que fue la situación política en Judea durante el gobierno directo de Roma. 3) Al final, la interpretación de *Vida* 2 § 12 por Masan, aunque posible en teoría, exige leer demasiado en unas pocas palabras. Aunque no tan claramente como sería deseable (quizá porque Josefa prefriere ser aquí oscuro), τῆ Φαρισαίων αἵρεσει κατακολουθῶν significa "deviniendo seguidor de la escuela de pensamiento farisaica", según el sentido más natural de la frase. Como nunca se nos ha dicho que Josefa fuese previamente miembro de los saduceos ni de ningún otro grupo (todo lo referido en *Vida* 2 se opone a esa idea), no tenemos la opción de suponer que, como en *Ant.* 18.1.4 § 17, un determinado saduceo siguiera siendo tal aunque amoldándose exteriormente a las reglas de los fariseos. Si Josefa abrazó totalmente el modo de

vida farisaico, ¿no era un fariseo, puesto que no había sido nunca otra cosa? El significado de la declaración de Josefa es claro; el problema está en que se trata de una mentira. Quizá la única objeción de peso a mi teoría de que Josefa miente es la que me expresó en una comunicación privada Louis H. Feldman, gran estudioso del historiador judío. Como señala Feldman, la *Vida* es una obra de controversia y apología, en la que Josefa se defiende de sus adversarios (sobre todo, de Justo de Tiberíades), que han formulado acusaciones contra la conducta pública de Josefa. En tales circunstancias, ¿se podía permitir Josefa hacer frente a sus críticos con una mentira tan evidente? ¿No habría debilitado de ese modo su propia defensa y dado pie a nuevos ataques de sus adversarios? Desde luego, la objeción invita a reflexionar. Hay que tener en cuenta, sin embargo, la precisa naturaleza de la declaración de Josefa y el momento en que él la formula. Quizá no por pura casualidad la revelación de que se hizo seguidor de la escuela de pensamiento farisaico se encuentra en una oración subordinada con función de complemento circunstancial, que modifica la declaración principal de que, a la edad de diecinueve años, él emprendió su carrera pública. Cabe preguntarse cuántas personas al final de la década de los noventa del siglo I podían saber qué opción religiosa había tomado Josefa a los diecinueve años, y no hablemos de probar lo que supieran (cf la puya de Josefa contra Justo de Tiberíades en *Vida* 65 §§359-360). En cuanto a su conducta posterior, en ningún lugar afirma Josefa que durante toda su vida de adulto mostrase constante lealtad al fariseísmo. Dicho de otro modo, ¿quién, al final de los años noventa, habría estado en condiciones de rebatir la limitada afirmación que Josefa realiza acerca de su adhesión a una tendencia religiosa a la edad de diecinueve años?

<sup>82</sup> Estos datos son dejados deliberadamente imprecisos, puesto que sobre todo el Talmud babilónico pasó por muchas etapas de redacción. Lo esencial de su forma y contenido parece datar del siglo VI, pero Stemberger sostiene que ese Talmud "alcanzó su forma (casi) final en el siglo VIII... E incluso explicaciones más tardías... se incorporaron al texto a través de glosas marginales" (Strack / Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 223, 225). A la luz de inserciones aún más tardías de conjeturas en el texto, Stemberger (p. 225) cita la observación de David Goodblatt de que, en cierto sentido, el Talmud babilónico "no alcanzó su estado actual hasta el siglo pasado [i. e., el siglo XIX]".

<sup>83</sup> La forma griega Φαρισαῖος procede de la forma aramea de la palabra y no de la hebrea; esta última, sin embargo, es la empleada en la literatura rabínica cuando el significado es "fariseo". cf Meyer-Weiss, "Phariseais"; 12. El lector se dará cuenta de que no intento deducir el origen o naturaleza de los fariseos a partir de la supuesta etimología de su nombre; tal abstención se debe a que el significado original de la palabra hebrea o aramea es aún objeto de debate. Aunque muchos interpretan *pērúším* como "separados", de! verbo *prš* ("separar"), hay especialistas que prefieren otra acepción de *prš*: "explicar", "interpretar" (las Escrituras). Para una interesante interpretación del nombre "fariseos" como procedente de *pārōším* ("especificadores", como reflejo de su celebrada ἀκρίβεια ["rigor", "exactitud"]), véase A. I. Baumgarten, "The Name of the Pharisees": *JBL* 102 (1983) 411-28. Hay otros todavía que prefieren encontrar un doble sentido. Aun cuando se acepte como original el significado frecuentemente defendido de "separados", el interrogante sigue estando ahí: ¿separados de quién o de qué? (Sobre esto, cf Baeck, "The Pharisees", 3-4; Moore, *Judaism* 1, 60-62; Marcus, "The Pharisees", 385-86; Cohon, "Pharisaism: A Definition": 137-39.) ¿Se refiere el nombre a la separación de los asmoneos (p. ej., Juan Hircano y su corte)?, ¿de la cooperación con los saduceos?, ¿de! terreno político en general?, ¿de la masa de Judíos corrientes (que, en opinión 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")? 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 hipótesis y no un dato histórico. Sievers ("Who Were the Pharisees?") advierte que la teoría del calificativo insultante presenta ciertos problemas. Por ejemplo, Pablo y Josefa -los dos únicos autores del siglo I que declaran ser o haber sido fariseos- nunca emplean la denominación  $\Phi\alpha\rho\iota\sigma\alpha\iota\omicron\varsigma$  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 posición como judío: "Circuncidado... del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo entre los hebreos; en cuanto a la ley, fariseo...". Además, el uso del verbo  $\text{p}\bar{\text{a}}\text{r}\bar{\text{a}}\text{s}$  en 4QMMT (cf Elisha Qimron / John Strugnell [eds.], *Qumran Cave 4. V. Miqsat Ma'afe Ha-Torah* [DJD 10; Oxford: Clarendon, 1994] 58-59) para describir la postura digna y recta de la comunidad separatista (seguramente, Qumrán) con respecto a la corriente principal del judaísmo ("Sabéis que nos hemos separado [supuestamente, la forma  $\text{qal } \text{p}\bar{\text{a}}\text{r}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{n}}\bar{\text{u}}$  de la multitud de la gente") muestra que, al menos en un caso por la época del cambio de era, una palabra con el significado de separación por motivos religiosos no constituía una denominación empleada peyorativamente por los adversarios, sino la designación que un grupo sectario había elegido libremente para sí. Una vez puesta en tela de juicio la teoría del "insulto como origen", también resulta poco convincente la explicación de que la palabra "fariseo" solía ser evitada en la literatura tanaítica por haber tenido originalmente un carácter ofensivo, lo que inducía a los rabinos a utilizar términos como "sabios", "escribas" o "compañeros" para referirse a los fariseos (cf Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, 50). A la vista de toda esta incertidumbre, me parece poco aconsejable basar la comprensión histórica de los fariseos en explicaciones etimológicas dudosas.

<sup>84</sup> Para una consideración de estos tipos de textos, véase Stemberger, *ibíd.*, 41-46. Stemberger incluye en su lista de textos "discutibles o no utilizables" *m. Hag. 2,7* ( $\text{p}\bar{\text{e}}\text{r}\bar{\text{u}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{n}$  mencionados en una escala ascendente de sensibilidad a los vestidos impuros); *m. Soto 3,4* (desconcertante alusión a una mujer  $\text{p}\bar{\text{e}}\text{r}\bar{\text{u}}\text{s}\bar{\text{a}}$  y a las heridas [o golpes] de unos  $\text{p}\bar{\text{e}}\text{r}\bar{\text{u}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{n}$ ); *t. Sab. 1,15* (un  $\text{p}\bar{\text{a}}\text{r}\bar{\text{u}}\text{s}$  que padece de supuración genital); varias referencias midrásticas a la obligación del pueblo de Israel de ser  $\text{p}\bar{\text{e}}\text{r}\bar{\text{u}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{n}$  porque Dios es  $\text{p}\bar{\text{e}}\text{r}\bar{\text{u}}\text{s}$ , "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. Soto 15,11-12* ( $\text{p}\bar{\text{e}}\text{r}\bar{\text{u}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{n}$  que se abstienen de tomar carne y vino a causa de la destrucción del templo); *t. Ber. 3,25* ( $\text{p}\bar{\text{e}}\text{r}\bar{\text{u}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{n}$  equiparados a *mimim* en el sentido de "aberrantes" o de "herejes"), y la famosa lista de siete tipos de  $\text{p}\bar{\text{e}}\text{r}\bar{\text{u}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{n}$ , ofrecida en varios pasajes (p. ej., *AbotRN. B 45 y A 37*; *y. Ber. 9.7. 14b*; *y. Soto 5.7.20a*; en *b. Soto 22b* hay un comentario sobre la lista, el cual podría indicar que un editor la interpretó como alusiva a los fariseos). Aunque cabe pensar que alguno de esos textos contiene una referencia a los fariseos, los críticos coinciden hoy día en asignar a la mayor parte de esos textos, cuando no a todos, significados como "personas extremadamente piadosas", "ascetas", "pueblo santo" o "aberrantes religiosos". Véase también Rivkin, "Defining the Pharisees", 173-217; Bowker, *Jesus and the Pharisees*, 1-38.

<sup>85</sup> Rivkin recomienda este enfoque cauteloso, y con él está de acuerdo Stemberger (*Pharisaer, Sadduzäer, 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.

<sup>86</sup> Ésta es la opinión, 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  $\text{h}\bar{\text{a}}\text{k}\bar{\text{a}}\text{m}\bar{\text{i}}\text{m}$  ("sabios") y los  $\text{s}\bar{\text{o}}\text{p}\bar{\text{e}}\text{r}\bar{\text{i}}\text{m}$  ("escribas") de la literatura rabínica.

Esta identificación tan amplia es muy objetable en una investigación sobre los fariseos históricos del período anterior al año 70.

<sup>87</sup> Soy consciente de que el material rabínico posterior registra también casos de oposición entre *perûšîn* y *šaddûqîn*. Por ejemplo, Lauterbach ("A Significant Controversy", 1-33) elige la disputa entre los dos grupos sobre cuándo poner incienso en la fiesta del Yom Kippur y dónde (¿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 más antigua está en una *baraita* del midrás haláquico sobre el Levítico, una tradición que luego es utilizada de nuevo en el tratado *Yoma*, en los Talmudes babilónico y jerosolimitano (con algunos cambios importantes en el segundo). Puede ser que la disputa se remonte al período anterior al año 70; ciertamente, concuerda con la preocupación de los fariseos por la debida realización 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, está el problema de datar la tradición; Strack y Stemberger (*Introducción to the Talmud and Midrash*, 287) estiman que, aunque el núcleo básico de *Šipra* se remonta a la segunda mitad del siglo III d. C., "este texto ti. e., el núcleo básico] en particular fue sin duda desarrollado ampliamente en tiempos posteriores, desarrollo que aún no ha sido explicado adecuadamente". Por eso prefiero pecar de precavido y limitarme a la Misná y la Tosefta.

<sup>88</sup> Véase Cohen, "The Significance", 113.

<sup>89</sup> Ésta es la única interpretación posible del oscuro pasaje sobre *niššôq*. Expertos en escritos rabínicos han dado interpretaciones diversas sobre el sentido de la palabra y, por tanto, de la disputa; para diferentes opiniones (p. ej., "acueducto", "miel"), véase Le Moyne, *Les Sadducéens*, 212. El significado más probable, sin embargo, es el de un chorro continuo de líquido. Sobre todo esto, así como sobre la cuestión del agua procedente de un cementerio, cf. Stemberger, *Pharisaer, Sadduzäer, Essener*, 47. Una tradición similar sobre un flujo de líquido, expresada en un lenguaje algo diferente (*hmušqwt*, MMT, a diferencia de *nišwq* en hebreo misnaico), pero que al parecer coincide con la posición saducea, se encuentra en la llamada carta haláquica de Qumrán (4QMMT). Una traducción útil para el lector no especializado se encuentra en las líneas 58-61 (del texto ofrecido por Elisha Quimron y John Strugnell) de Carcía Marúnez, *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, traducción, comentario y fotografías, en *DJD*; véase Elisha Quimron / John Strugnell (eds.), *Qumran Cave 4. V Miqsat Ma'afe Ha-Torah* (DJD 10; Oxford: Clarendon, 1994); el texto en cuestión se puede encontrar en p. 53, líneas 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 éstos siguieron estando dirigidos por sacerdotes procedentes de Jerusalén, no resulta sorprendente que sus ideas haláquicas 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 representación entre ellos. Esta coincidencia en algunas cuestiones haláquicas no es suficiente para ver a los qumranitas como saduceos. Indica simplemente un origen común 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 visión opuesta se encuentra en Lawrence H. Schiffman, "The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sed", *ibid.*, 36-49. Cohen (*From the Mac-*

*cabees to the Mishnah*, 159) adopta un enfoque diferente: en la literatura rabínica, si bien *ṣaddūqīn* puede significar frecuentemente lo que e! NT YJosefa quieren dar a entender por "saduceos", a veces puede hacer referencia a los "sadoquitas" en Qumrán; cree que tal es e! caso de *m. Yad.* 4,7. Para una saludable advertencia sobre la necesidad de no deducir demasiado ni demasiado rápido de! texto fragmentario de 4QMMT, véase John Strugnell, "MMT: Second Thoughts on a Forthcoming Edition", *The Community o/the Renewed Covenant* (Christianity and Judaism in Antiquity Series 10; Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1994) 57-73.

<sup>90</sup> Stemberger, *Pharisaer, Sadduzäer, Essener*, 48. Apunta este autor hacia la declaración conclusiva de 4,8, donde se dice que e! Señor es (verdaderamente) "e! Justo" (*ḥaṣṣaddīq*), posiblemente una arremetida final contra los "saduceos", cuyo nombre podría significar (empleando una etimología más popular que científica) "los justos". Sobre e! origen de la designación "saduceo", véase en este volumen e! capítulo siguiente.

<sup>91</sup> Incluyo en mi cuenta la réplica 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 podría contar una cuarta posición farisaica sobre la pureza, puesto que 4,6 declara como parte de! argumento que, según los fariseos, los huesos de un burro muerto no transmiten impureza y sí, en cambio, los huesos de un sumo sacerdote. En este caso, sin embargo, los saduceos están de acuerdo con los fariseos.

<sup>92</sup> Algunos autores consideran "boetusiano" sinónimo de "saduceo"; otros opinan que los boetusianos eran un subgrupo de los saduceos o que se trata de dos grupos con ciertas afinidades. También podría ser que los compiladores de la Misná y de la Tosefta hubieran llegado a producir una identificación de dos grupos similares originalmente distintos. Sobre esto, *ef* Portan, "Diversity", 68.

<sup>93</sup> No examino los casos en que, claramente, la oposición de los fariseos a los saduceos ha sido introducida de modo secundario en una tradición que originariamente no mencionaba a los fariseos; así, p. ej., *b. Yom.* 19b, cuando es comparado con la versión anterior de la narración legendaria de *t. Yom.* 1,8; similarmente, *Abot* 5 cuando es comparado con B 10. Para una ojeada a textos posteriores que no nos brindan nueva información histórica sobre los fariseos, véase Stemberger, *Pharisaer, Sadduzäer, Essener*, 52-64. En particular, Stemberger (p. 61) es muy escéptico sobre e! valor histórico de *baraitot* (i. e., enseñanzas y dichos de! Talmud supuestamente procedentes de! período tanaítico) que mencionan a los fariseos y a los saduceos en e! Talmud babilónico.

<sup>94</sup> Así Stemberger, *Pharisaer, Sadduzäer, Essener*, 50

<sup>95</sup> Véase, p. ej., Cohen, "The Significance", 111 n. 21; también 110 n. 18; Schäfer, "Der vorrabbinische Pharisaismus", 130-32. Neusner parece aceptar esto en algunos de sus últimos escritos; véase, p. ej., Neusner, *Judaism. The Evidence o/the Mishnah*, 70. Otros problemas son señalados por Schafer, "Einleitung", 1-22, esp. 1-3.

<sup>96</sup> El debate sobre si e! fariseísmo era una secta se complica por e! hecho de que diferentes autores utilizan diferentes definiciones de "secta", e incluso e! 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 e! siglo 1, no parece que constituyeran una secta, sino un grupo más amorfo". Entiendo por secta un cierto número 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 posesión de la verdad, una verdad que, a su entender, e! grupo mayor ha perdido, abandonado. o des-

virtuado; la secta es, pues, la única expresión verdadera, auténtica y legítima de la tradición 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 más amplio y dar cabida a los fariseos. Tal parece ser el enfoque de Saldarini, "Pharisees", 294; *ef* 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 filosofía 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, 19%) 1-15.

<sup>97</sup> Véase Masan (*Flavius Josephus on the Pharisees*, 174-75), donde Masan argumenta que, aunque Josefa 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 Josefa y por el pueblo judío en general.

<sup>98</sup> 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 Jerónimo a Isaías, escrito en la primera década del siglo V d. C. Al comentar Is 8,14, Jerónimo declara que la secta judía de los nazireos cree que los escribas y los fariseos tuvieron su origen en las escuelas de Shammai y Hillel.

<sup>99</sup> *ef* 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.

<sup>100</sup> 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 vías 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.

<sup>101</sup> 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 período de posguerra) y al menos alguna de las cartas escritas por Pablo en prisión (Filipenses, en Cesarea Marítima). Junto con muchos otros críticos, no encuentro probable ninguna de estas localizaciones.

<sup>102</sup> Para un breve resumen de numerosas descripciones de los fariseos realizadas en los siglos XIX y XX, *ef* 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", 385-90. Aquí, me limito a resumir unas cuantas posiciones representativas.

<sup>103</sup> Sievers, "Who Were the Pharisees?", 138. Procede a enumerar y describir a los unos doce hombres del período anterior al año 70 que pueden ser nombrados e identificados como fariseos. Sin embargo, al final de su catálogo descriptivo, admite (p. 153) que ofrece dudas la identidad e incluso la historicidad de varios individuos de la lista.

<sup>105</sup> Éste es un esquema misceláneo, que, de diferentes modos, refleja los enfoques de Lautetbach, "A Significant Controversy", 1-33; íd., "The Sadducees and Pharisees", 36-56; íd., "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*; íd., "Defining the Pharisees", 173-217; íd., "Pharisaism and the Crisis of the Individual", 219-45. Afirmar que toda la doctrina y los orígenes de los fariseos eran quietistas y ajenos a la política contradice buena parte de lo que refiere Josefa; 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 período anterior al año 70 eran contrarios al templo, a los sacrificios y al sacerdocio. Este tipo de afirmación se encuentra no sólo entre los autores judíos antiguos, sino también entre especialistas cristianos a quienes tales tendencias parecen satisfactorias desde el punto de vista teológico; véase, por ejemplo, W. D. Davies, *Introduction to Pharisaism*, 13-14.

<sup>106</sup> 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) I. V.-XII, esp. IX.

<sup>107</sup> Véase, p. ej., su presentación (a lo largo de todo un libro) de la teoría sobre la retirada de los fariseos de la política en su *From Politics to Piety*. En la p. 14, Neusner declara: "Evidentemente, de un partido político, Hillel convirtió a los fariseos en una secta de comensales".

<sup>108</sup> 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 así, si bien tomaban unas cuantas medidas menores para alcanzar un más elevado grado de pureza que la mayor parte de las personas.

<sup>109</sup> Sobre la embrollada narración que ofrece Josefa de los incidentes relativos a Polión y Samayas, véase Masan, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 261-63. Nótese que sólo se menciona explícitamente la condición de fariseo de Polión; Samayas es sólo su "discípulo". Con respecto a esto, cf. Sievers, "Who Were the Pharisees?", 141.

<sup>110</sup> Véase *G.j.* 1.29.1-2 §568-71; *Ant.* 17.2.4 §41-45; cf. Masan, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 116-19.

<sup>111</sup> Aunque Josefa 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 participación del fariseo en la revuelta en su relato paralelo (anterior) ofrecido en *G.j.* 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* podría explicarse simplemente por la mayor brevedad del tratamiento de Judas en ese libro, a su vez notablemente más breve que las *Antigüedades*. Sin embargo, en la noticia de la rebelión de Judas recogida en la *Guerra*, Josefa puede estar persiguiendo la finalidad apologética que impregna tal libro: la rebelión fue obra de bandidos, de exaltados y de grupos irresponsables y marginales; ninguno de los grupos judíos principales tuvo culpa de ella. En las *Antigüedades*, obra mucho más extensa y escrita unos dos decenios después, cuando ha disminuido la crisis, Josefa se muestra más abierto con respecto a la implicación de varios grupos en la revuelta, incluidos los fariseos. (En cualquier caso, los perfiles de notables ofrecidos en las *Antigüedades* tienden a producir una imagen más

compleja.) Quizá esto sea la causa de que, en G.] 2.8.1 § 118, Josefo insista en que Judas tenía una escuela de pensamiento *propia* (ἴδιας αἵρεσεως) en nada similar a otras escuelas, mientras que en *Ant.* 18.1.6 §23 dice justamente lo contrario: en su doctrina, la cuarta filosofía de Judas, salvo en su pasión casi irrefrenable por la libertad nacional, coincide con los puntos de vista de los fariseos.

<sup>112</sup> Hengel ("Der vorchristliche Paulus", 247) interpreta estos varios indicios de implicación política de los fariseos en el sentido de que, desde 6 d. C. hasta el año 66, los fariseos estuvieron políticamente divididos en campos favorables a la rebelión y contrarios a ella. Si bien esto no se sigue necesariamente de los datos, es muy probable que, tanto en cuestiones políticas como religiosas, los fariseos no formasen un bloque monolítico. Por ejemplo, las fervientes creencias escatológicas y mesiánicas que al parecer albergaba el fariseo Saulo de Tarso no eran necesariamente compartidas por todos los fariseos de la época.

<sup>113</sup> Nótese cómo todos los demás elementos de la autodescripción de Pablo que figuran en el v. 5 hacen referencia a realidades religiosas y sociales que podrían predicarse de muchos varones judíos de la época en que Pablo escribió Filipenses: circuncidado al octavo día, nacido del linaje de Israel y de la tribu de Benjamín, y "hebreo entre los hebreos" (probablemente aludiendo a su conocimiento del hebreo y/o del atameo, pese a ser de una familia judía de la diáspora y de lengua griega). No hay razón para pensar que la expresión "en cuanto a la ley, fariseo" no se refiere igualmente a una realidad religioso-social tanto presente como pretérita del judaísmo.

<sup>114</sup> Con respecto a Lucas, *εὐαγγελιστὴς* en Hch 22,3: ἀκριβῆς en Hch 26,5 (donde el Pablo lucano dice del fariseísmo que es "la más exacta escuela de pensamiento de nuestra religión", τὸν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας); para Josefa, véase, p. ej., G.] 1.5.2 §110 (los fariseos forman un grupo que tiene fama [80ΚΟΩV] de exponer las leyes de manera muy precisa [ἀκριβεστερον]); similarmente, G.] 2.8.14 §62 (μετ' ἀκριβείας); *Ant.* 17.2.4 §41 (ἐπ' ἑξακριβῶσαι); *Vida* 38 §191 (δοκουσιν... ἀκριβείω). Aunque Pablo no utiliza este vocabulario, concuerda con él por su insistencia en presentarse como un ferviente e intachable fariseo.

<sup>115</sup> *ef* Masan, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 106-13: 373. Este punto se pasa por alto en Schürer (revisado), *The History of the Jewish People* II, 388.

<sup>116</sup> Así, p. ej., J. B. Lightfoot, *Sto Paul's Epistle* (Grand Rapids: Zondervan, 1953, reimpresión de la ed. de 1913) 147: "[Pablo] no había dejado de hacer nada de lo exigido por la ley". Véase también Ernst Lohmeyer, *Die Briefe and the Philípper, an die Kolosser und an Philemon* (MeyerK 9: Giittingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964) 130. Hengel ("Der vorchristliche Paulus", 240) cree que Pablo, al calificarse a sí mismo de "fanático", alude a su educación como fariseo en la Palestina judía, y más precisamente en Jerusalén.

<sup>117</sup> Véase Sanders, *Judaism. Practice & Belief* 419-20. Pese a su intento de encontrar una salida, Masan (*Flavius Josephus on the Pharisees*, 228 n. 77) no puede explicar la evaluación positiva que hace Josefa de los fariseos en *Ant.* 13.10.6 §294. Allí dice categóricamente Josefa que "los fariseos son *por naturaleza* indulgentes en cuanto al castigo". Podría haber dicho que los fariseos son *más* indulgentes que los saduceos (la escapatoria que prueba Masan), pero lo cierto es que Josefa 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 más 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.

<sup>118</sup> Cohen ("The Significance", 105) cree que Josefa, con su énfasis en las diferencias filosóficas y teológicas entre las tres ἄρρεσις judías, deja oscurecido el hecho de que los fariseos se distinguían de sus oponentes por sus peculiares principios exe-géticas y criterios legales.

<sup>110</sup> 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 revelación, puesto que el tiempo de los días últimos se ha ampliado y va mucho más allá de lo que dijeron los profetas (IQpHab 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 (IQp-Hab 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 están 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 Assessment*, 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 Torá. 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.

<sup>120</sup> El lector sabrá excusar que no ofrezca aquí pruebas detalladas de estas declaraciones sobre los saduceos; serán expuestas por extenso en el próximo capítulo.

<sup>121</sup> Estrictamente hablando, el pronombre posesivo μου ("mi") de Gál 1,14 depende del nombre Παράθεσις ("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, véase. Franz Mussner, *Der Galaterbrief* (HTKNT 9; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1974) 80.

<sup>122</sup> Como señala Masan (*Flavius Josephus on the Pharisees*, 100, 105,231), Josefa suele emplear νόμοι y νόμινα de manera intercambiable para "leyes". La necesidad de justificar la peculiar posición de los fariseos mediante tradiciones ancestrales no escritas en la ley mosaica le induce, por excepción, a distinguir en este pasaje entre las leyes escritas (νόμοι) de Moisés y las leyes (νόμινα), es decir, las tradiciones de los padres, no escritas en la ley mosaica.

<sup>123</sup> El preciso significado de este pasaje en las *Antigüedades* es objeto de debate. La interpretación que he adoptado es la de Sanders ("Did the Pharisees Have Oral Law?", 99-100; véase también Masan, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 240-43): cuando Jo-

sefo refiere que los saduceos aceptan sólo las leyes (*νόμινα*) que están escritas, quiere decir "escritas entre las leyes de Moisés". Como apunta Sanders, hace posible este significado e! paralelo antitético creado por Josefa entre la posición de los fariseos y la de los saduceos, que transmiten leyes de los padres que no se hallan escritas entre las leyes de Moisés. Y señala también (p. 100) "Josefa declara -acertadamente o no- que los saduceos rechazaban las tradiciones farisaicas porque no figuraban en la Biblia" (*ef 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' van der mündlichen Torah", 153-97, esp. 189-91), quien ve la antítesis de Josefa como referente en primer lugar a "escritas" frente a "no escritas"; no necesariamente estaría declarando Josefa que los saduceos negaban que las "tradiciones de los padres" procedieran de Moisés. Sanders procede a advertir (p. 108) de que su propia exposición de la diferencia entre saduceos y fariseos sobre la tradición "no explica por qué unas ideas eran aceptadas y otras no. Los saduceos... rechazaban la idea de una vida futura. Si hubieran deseado aceptarla, habrían podido encontrar textos bíblicos que le sirvieran de base... No explicamos e! funcionamiento íntimo de! saduceísmo diciendo que los saduceos rechazaban lo no bíblico, cuando dependía de ellos decidir qué era bíblico y qué no". Conviene subrayar que ni Josefa ni e! NT dicen nunca explícitamente que los saduceos reconociesen como Sagrada Escritura sólo los cinco libros de Moisés, excluyendo de esa categoría los Profetas y los Escritos. 1) Ante todo, tal idea presupone un canon de la Escritura ya definido, una "Biblia" completa. Pero e! canon judío aún no estaba fijado en e! siglo 1 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 Josefa entre fariseos y saduceos sobre la base de leyes escritas o no escritas en los libros de Moisés; *ef* Moore, *Judaism* I, 68.

<sup>124</sup> Podría haber otro eco de este tema en e! texto lucano donde, pronunciando su discurso de defensa ante los judíos en Roma, Pablo declara (Hch 28,17) que no ha hecho nada contra e! pueblo de Israel ni contra "las costumbres ancestrales [τοῖς ἔθου τοῖς πατρώου]". 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 e! v. 17 hay una alusión global a la Torá es la opinión de Schneider, *Die Apostelgeschichte* Ir, 414 n. 27. A mi entender, la situación es diferente en Hch 22,3, donde e! Pablo lucano menciona específicamente a Gamalíe! (identificado como fariseo en 5,34) y conecta su nombre con e! tema clave de la ἀκρίβεια ("exactitud", "precisión"), e! sello de los fariseos en Josefa.

<sup>125</sup> El hecho de que la declaración de Mc 7,3 presente no sólo a los fariseos, sino también a "todos los judíos" como valedores de "las tradiciones de los antepasados" puede reflejar la postura polémica de! cristianismo frente al judaísmo hacia e! año 70 d. C. Vistos como los adversarios de! naciente movimiento cristiano, todos los judíos son colocados ahora enfrente con los fariseos, los principales antagonistas de Jesús en los debates durante e! ministerio público. La situación posterior de la diáspora también podría estar reflejada en e! carácter central de! 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 podría haber incluido la práctica de los judíos de la diáspora de lavarse las manos o de realizar otros actos lustrales en conexión con oraciones o con e! servicio en la sinagoga.



<sup>126</sup> Véase Neusner, "The Myth of the Two Torahs", 7-11. Según este autor, el "mito de las dos Torás" se encuentra muy taramente hasta llegar a los dos Talmudes y no alcanza su plena expresión hasta alrededor de 400 d. C. Véase también 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 rabínica primitiva (básicamente la Misná y la Tosefta) y concluye que ni la expresión "las palabras de los escribas" ni el término *hálakâ* se emplean como sinónimos de "Torá". El enfoque de Schifer ("Das 'Dogma' van den mündlichen Torah", 153-97) es algo diferente, pero coincide en que sólo en tiempos de los maestros amoraicos quedó plena y firmemente establecido el "dogma" de que toda la Torá oral se remontaba a Moisés. Produce asombro ver a Rivkin ("Defining the Pharisees", 217) afirmar que Josefa, Pablo, los evangelios y la literatura tanaítica coinciden en que los fariseos eran la clase erudita de la doble ley. No sólo mezcla material rabínico procedente de distintos períodos, sino también las muy diferentes declaraciones de Josefo y de los autores de! NT. Otro autor que opina que Josefo y el NT hablan de la ley oral es Irving M. Zeirlin, *Jesus and the Judaism of His Time*, 11-12.

<sup>127</sup> En sus notas sobre *m. Abot* 1,1, Philip Blackman da como significado de *tôrâ* "la tradición oral o Torá oral"; véase su *Mishmayoth*, 7 vals. (Gateshead [England]: Judaica Press, 1990) IV, 489. Realmente, "Torá" en *m. 1, 1* podría hacer referencia tanto a la Torá escrita como a las tradiciones interpretativas que la rodean. En cualquier caso, con la palabra "Torá" nos estamos refiriendo aquí a un concepto más amplio que el documento escrito que llamamos el Pentateuco. Sobre toda esta cuestión, cf Anthony J. Saldarini, *Scholastic Rabbinitism. A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Nathan* (Brown Judaic Studies 14; Chico, CA: Scholars, 1992) 6-7.

<sup>128</sup> 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". Más enfático es Goodblatt en *The Monarqic Principie* (pp. 80-82): La idea de "el Gran Consejo" o "la Gran Sinagoga" (*keneset haggédôlâ*, cf *m. Abot* 1,1), en el sentido de "un consejo nacional que se reuniese con regularidad" durante el período persa o seléucida, es "un concepto ahistórico", "una institución imaginaria ideada por los rabinos de la Palestina romana"; se encuentra por primera vez en la Misná. A mi entender, son convincentes los argumentos que presenta Goodblatt en apoyo de su posición.

<sup>129</sup> Es extremadamente difícil situar con precisión en el tiempo a la mayor parte de estos oscuros personajes. Por ejemplo, el Simeón el Justo mencionado en el material rabínico ha sido identificado por diversos especialistas con Simeón I (310-291 o 300-270 a. C.), hijo de Onías I, o con Simeón II (219-199 a. C.), hijo de Onías II. De hecho, otros autores han relacionado algunas de las tradiciones sobre Simeón con Simón Macabeo y Simeón, el hijo de Gamalíel I. Sobre toda esta confusión, véase Neusner, *The Rabbinic Traditions* 1, 58. Por eso las fechas ofrecidas para los "pares" en el texto principal no pasan de ser simples aproximaciones.

<sup>130</sup> Para un detallado estudio de las tradiciones acerca de éstos y otros sabios del período anterior, véase el tomo 1, "The Masters", en la trilogía, *The Rabbinic Traditions*.

<sup>131</sup> Véase, 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 históricollamado Hillel, aparte del dato básico de que era un distinguido maestro judío, activo en Jerusalén por la época de Herodes el Grande y de que es más bien probable que fuera fariseo. Véase la prudente declaración al

respecto de Robert Goldenberg, "Hille! rhe 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 rhe Historical Hille!", 45-63; eohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 156-57.

<sup>132</sup> Es posible que la referencia sea a Gamalie! II, pero Viviano (*Study*, 28) defiende la atribución a Gamalie! I. Señala que algunos amores explican la solución de continuidad en la cadena de tradiciones como "una digresión sobre los descendientes de Hille!" o como "una inserción posterior efectuada por razones tendenciosas".

<sup>133</sup> **ef** Neusner, *The Rabbinic Traditions*, 1S.

<sup>134</sup> Sobre esto, véase Sievers, "Who Were The Pharisees?", 143. El vocabulario de recibir (*qibbel*) es resumido brevemente en *m. Abot2,S*, donde se dice de Yohanán ben Zakkai que recibió la tradición de Hille! y Shammai. Pero *qibbel* no proporciona una *leitmotiv* en el cap. 2 como hizo en el cap. 1. En un principio, ¿seguía 2,S directamente a 1,12-15? Esto es sugerido por el hecho de que el *Abot de Rabí Natdn* pasa inmediatamente de las tradiciones sobre Hille! y Shammai a Yohanán Ben Zakkai (*AbotRNA*. 14). Para una traducción de la versión A de! *Abot de Rabí Natdn*, **Cf** Jacob Neusner, *The Fathers According to Rabbi Nathan* (Brown Judaic Studies 114; Adanta: Scholars, 1996) 103-7. La transición entre Hillel y Yohanán es diferente en la versión B de! texto, pero también en B se da el fenómeno de! paso de Hille! a Yohanán sin que sean mencionados Gamalie! 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 de! *Abot de Rabí Natdn* en su *Scholastic Rabbinitism*. Otra posible teoría es que el orden de la Misná sea original y que la ausencia de la fórmula *qibbel* en el caso de Gamalie! y Simeón se deba a que los sabios que compilaron la Misná deseaban suprimir el dato de que Gamalie! y Simeón recibieron su tradición de la casa de Shammai y no de la casa de Hillel.

<sup>135</sup> Sobre la conexión de Gamalie! I y Simeón I con la casa de Shammai, **Cf** Neusner, *The Rabbinic Traditions*, 1, 344-45, 375-76, 380, 387. Sobre la importancia de Gamalie! 1 y Simeón 1 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 Josefa con el Abtalión que figura en la literatura rabínica como miembro de! "par" Samayas y Abtalión (los pasajes de Josefa que mencionan a Polión o a sus discípulos Samayas son *Ant.* 14.9.4 §175; 15.1.1 §3, y 15.10.4. §370). Para autores favorables a la identificación de Polión con Abtalión (a diferencia de los que, como Saloman Zeilin, la rechazan), **Cf** Louis H. Feldman, "The Identity of Pollio, the Pharisee, in Josephus": *JRQ* 49 (1958-59) 53-62; Viviano, *Studyas Worship*, 1S. Sobre diversas opiniones concernientes a esta identificación, véase Track I 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* 1, 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 conexión es central en los relatos sobre Polión y/o Samayas en Josefa. Otra dificultad es que, en Josefa, Samayas es el discípulo de Polión, en tanto que, en la literatura rabínica, Samayas nunca es presentado como discípulo de Abtalión, sino como colega suya.

<sup>136</sup> Sobre este punto, *ef* Neusner, "The Rabbinic Traditions about the Pharisees before A.O. 70", 155-72. Neusner rechaza como anacrónica 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 transmisión estrictamente oral de las tradiciones que encontramos más tarde en los rabinos. El NT, Josefa y la literatura rabínica atestiguan que los fariseos tenían tradiciones extrabíblicas, pero no existe información fiable sobre cómo las conservaban y transmitían. Quizá los fariseos se sirvieron tanto de medios orales como escritos.

<sup>137</sup> 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 cuestión 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 Misná 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, podrían reflejar los puntos de vista de estos dos fariseos anteriores al año 70.

<sup>138</sup> Sobre Gamaliel y Simeón I vistos en conexión con la tradición de la casa de Shammai, *ef* 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 extraído de las tradiciones sobre Gamaliel I y Simeón I.

<sup>139</sup> Neusner suele destacar la gran diferencia entre la presentación de los fariseos en el material rabínico, donde son relacionados con particulares disposiciones y opiniones legales (*hálakôt*), y la descripción que se encuentra de ellos en Josefa, 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; *id.*, "The Use of Later Rabbinic Evidence", 486-87 (donde también los evangelios son contrastados con el material rabínico). En mi opinión, las diferencias entre Josefa y el material rabínico pueden ser explicadas, al menos en parte, por las grandes diferencias de género literario, propósito y público de cada uno de ambos cuerpos literarios; las diferencias no necesitan la teoría de que los fariseos eran inicialmente un partido político pero dejaron de serlo después de la llegada al poder de Herodes el Grande. El NT puede considerarse un término medio entre Josefa 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).

<sup>140</sup> Esta idea choca con la posición de Jack Dean Kingsbury ("The Religious Authorities in the Gospel of Marc" *NT536* [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 componenres. Pero, a mi ver, la diferencia de los saduceos con respecto a los fariseos está al menos implícita en el modo en que Marcos presenta a los saduceos en 12,18, después 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 [Jesús] unos saduceos, de esos que [ὄπιπνες, precisamente porque son saduceos] dicen que no hay resurrección (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 ὃς y el indeterminado ὅστις, Marcos podría estar empleando ὄπιπνες en 12,18 con su connotación cualitativa o incluso causativa; véase Max Zerwick, *Graecitas Biblica* (Roma: Instituto Bíblico, '1966) 70-72 (nn. 215-20); trad. esp., *El griego del Antiguo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2000). Conviene subrayar también que, inmediatamente después de la disputa sobre la resurrección, Marcos nos dice que "uno de los escribas" reconoce aprobatoriamente que Jesús ha efectuado una buena refutación de la posición saducea (12,28). Este escriba (que podría ser un escriba fariseo, aunque no se le señala como tal) es distinguido claramente de los derrotados saduceos. La implicación más probable es que él, como Jesús, acepta la doctrina de la resurrección de los muertos.

<sup>141</sup> En Hch 23,8, Lucas dice que los saduceos niegan no sólo la resurrección, sino también la existencia de cualquier clase de ángel o espíritu, mientras que los fariseos afirman todo ello. Ni en el NT, ni en Josefa, ni en la primitiva literatura rabínica hay ningún otro testimonio sobre la negación de los ángeles o espíritus por parte de los fariseos. Pero es difícil entender cómo los saduceos podrían haber negado rotundamente la existencia de ángeles, cuando "el ángel 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 judíos 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 siguiente.

<sup>142</sup> Véase Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 156-69. Realmente es muy sutil la línea divisoria entre ciertas concepciones de la resurrección del cuerpo y ciertas concepciones de la reencarnación. Sin embargo, la línea de pensamiento en *G. J.* 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 sucesión 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.

<sup>143</sup> El texto hebreo de la forma más extensa de *m. San* 10,1 reza así en este punto: *hā'ômēr 'én tēhīyyat hammetim min-hattōra* ("el que dice que el cobro de vida [i. e., la resurrección] de los muertos no es [deducible] de la Torá"). 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-hattōrā*, 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 comunicación privada, el profesor Anthony J. Saldarini me expuso su posición también favorable a la

originalidad de la lectura más breve. Pero los especialistas siguen divididos sobre esta cuestión: tanto Dhabi como Neusner ofrecen el texto más largo en su traducción, aunque Dhabi incluye el más breve en una nota. Una completa certeza, en suma, no parece asequible. Al leer en *m. San* 10,1 la referencia a la resurrección de los muertos hay que recordar que, en aquellos tiempos, la idea de la resurrección era variable: no entrañaba una concepción fija de cómo sería la resurrección ni qué clase de cuerpo implicaría. Sobre las diversas concepciones de la inmortalidad y la resurrección en el judaísmo de la época del cambio de era, especialmente en el material de Qumrán, 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 en el AT y en el judaísmo primitivo, cf el *excursus* de Günther Fischer "Versuche des AT zur Losung des Todesproblems" en su monografía *Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f* (Europäische Hochschulschriften, serie 23, vol. 38; Bern: Herbert Lang, Frankfurt: Peter Lang, 1975) 128-37.

<sup>144</sup> Nótese cómo 1) los saduceos presentan un caso hipotético basado en lo que *Moisés escribió* en el Pentateuco (25,5), las Escrituras, que al parecer consideraban ellos normativas por encima de las otras, y cómo 2) Jesús, para su argumento escriturístico, no recurre, p. ej., a Dn 12,1-3.13, donde se menciona claramente la resurrección, ni siquiera a textos ambiguos como Ez 37,1-14, Is 25,5-9 y Sal 22,27-29, que posiblemente podrían ser interpretados como referentes a ella, sino a la gran epifanía de Yahvé de Ex 3,6, aunque esto requiere un forzado argumento que conduzca a la verdad implícita de la resurrección. Simplemente como punto de partida, Jesús acepta la cuestión básica del debate tal como la han planteado los fariseos. Sobre Mc 12,18-27, cf el capítulo 29, sección II, del presente volumen.

<sup>145</sup> Véase Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 7-9.

<sup>146</sup> Como observa James D. G. Dunn (*The Theology of Paul the Apostle* [Grand Rapids/Cambridge, UK: Eerdmans, 1988] 716), "la fe de Pablo siguió siendo en gran medida la fe y religión de sus padres: más de lo que han comprendido muchos de sus comentaristas". Véase el estudio de Dunn sobre "la firme base de la teología de Pablo", *ibid.*, 716-22. Para varios intentos -algunos más críticos que otros- de hallar el sustrato judío o específicamente 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: Neukirchener Verlag, 1974) 11-32; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); Segal, *Paul the Convert*; Hengel, "Der vorchristliche Paulus", 177-293; Jürgen Becker, *Paul, Apostle to the Gentiles* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993, ed. orig. alemana 1989) 40-51; Karl-Wilhelm Niebuht, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinem Briefen* (WUNT 62; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1992) 48-57, 108-9; Jerome Murphy-O'Connor, *Paul. A Critical Life* (Oxford: Clarendon, 1996) 52-70. Hengel ("Der vorchristliche Paulus", 254) cree que el fariseísmo "pre-70" era mucho más escatológico, teocrático-político, dualístico, profético-apocalíptico y místico de lo que se colige a primera vista por los textos rabínicos.

<sup>147</sup> Véanse, 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); también el ensayo programático de James H. Charlesworth "From Messianology to Christology: Problems and Prospects", en James H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest*

*Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1992) 3-35, junto con los otros ensayos del libro.

<sup>148</sup> Sin una verdadera base en los datos correspondientes, algunos eruditos de tiempos anteriores consideraban el "mesianismo escatológico" como "una característica específica del fariseísmo" (así, p. ej., Baeck, "The Pharisees", 27). Los amores actuales hablan con mucha más camela de creencias mesiánicas entre los fariseos y, de hecho, en el judaísmo palesrino "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 críticos (aunque no todos) dudan hoy del origen farisaico de los *Salmos de Salomón*, nos hemos quedado sin indicios directos de la creencia mesiánica entre los fariseos del período anterior al 70. No obstante, aunque Josefa tiene por norma opacar o suprimir las referencias al mesianismo y a la escatología fuma al hablar de las creencias judías (nórese la ausencia de esos temas en su información sobre los esenios, en comparación con lo que sabemos de ellos por los manuscritos del mar Muerto), puede haber una alusión a la creencia mesiánica 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 sólo estar dotados de poderes proféticos que ejercen en favor de sus prorectores (algunos críticos encuentran aquí confusión 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, será puesto en condiciones de casarse y tener hijos, uno de los cuales gobernatá sobre el pueblo como rey. Dadas las numerosas reminiscencias veterotestamentarias de esta extraña profecía (véase, p. ej., Is 56,1-5), puede haber aquí un eco distorsionado de una especie de mesianismo farisaico del período anterior al año 70. Sobre toda la cuestión de los fariseos y la escatología, especialmente en comparación y contraste con otros grupos judíos, *cf.* Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (Suplementos de JSJ; Leiden: Brill, 1997), esp. cap. 5.

<sup>149</sup> Para varias interpretaciones de Gál 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.

<sup>150</sup> Masan (*Flavius Josephus on the Pharisees*, 136) señala que "el 'hado' no es nunca en Josefa una entidad suprema, ni siquiera autónoma". Josefa suele emplear esa palabra de manera intercambiable con "Dios", porque "es simplemente el aspecto ejecutivo de la voluntad divina". En otros pasajes, Josefa llama a esa misma realidad "providencia" (ΤΡΟΦΟΛΑ; véase, p. ej., *G.J.* 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 πρόνοια en las *Antigüedades* de Josefa, *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 Josefa de πρόνοια en las *Antigüedades* cierto cambio con respecto al lenguaje más "fatalista" de la *Guerra*. Como señala Šmuř ("Palestinian Judaism in the First Century", 79-80), Josefa no yerra tanto como podríamos pensar en su descripción de las varias formas de judaísmo como distintas escuelas filosóficas. Para un gentil helenizado embebido de la cultura Silcretista grecorromana del siglo 1 d. C., el judaísmo se asemejaría mucho a una filosofía, con venerables enseñanzas transmitidas en escuelas con una cadena de tradición (al menos entre los fariseos). Hacia el siglo 1, "filosofía" significaba para muchas personas helenizadas no tanto especulación metafísica abstracta sobre el ser

y el devenir cuanto la combinación de creencias, ritos y reglas de conducta que llamamos religión.

<sup>151</sup> Pese al prolijo tratamiento de los esenios en *G.j* 2, Josefa no examina allí su visión 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 fariseos, los proponentes del poder absoluto del destino, una posición que, sin embargo, Josefa atenúa con la declaración de que los fariseos reconocen que los humanos, "en su mayor parte", tienen libre albedrío en las opciones morales. Acerca de esto, cf Masan, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 203-4.

<sup>152</sup> Véase la edición revisada de Schürer, *The History of the Jewish People* II, 394.

<sup>153</sup> Advuértase que, de todas las exposiciones que hace Josefa de las escuelas judías, sólo en el caso de los fariseos aborda la cuestión del destino y el libre albedrío.

<sup>154</sup> Así, acertadamente, Masan, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 152.

<sup>155</sup> Masan (*Flavius Josephus on the Pharisees*, 204) subraya que la expresión "no todas las cosas" parece una deliberada corrección de la descripción efectuada en *G.j* 2. Masan procede a insistir en que no son importantes las diferencias entre *G.j* 2 Y *Ant.* 13 sobre este punto. Yo no estoy tan seguro. Puesto que Josefa remite al lector de *Antigüedades* a la *Guerra* para una descripción más precisa o detallada de las escuelas, Masan razona (p. 205): "Evidentemente, pues, Josefa no cree importante esa contradicción en que ha incurrido". Esto recuerda la postura de algún exegeta prolífico, 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.

<sup>156</sup> Creo que ésta es una descripción más exacta de lo que dice Josefa que la afirmación de Masan (*Flavius Josephus on the Pharisees*, 293) de que, en su tercera descripción, Josefa abandona el modelo de equilibrio (TLVá... TLVá) que utilizó en *Ant.* 13 y vuelve al modelo de "cooperación" de *G.j* 2. Más bien parece estar intentando una fusión de las dos exposiciones anteriores.

<sup>157</sup> Es muy posible que, en *G.j* 2 Y en *Ant.* 13, haya hecho del destino y el libre albedrío el tema central como distinción entre fariseos y saduceos; sobre todo, cf Masan, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 132. Esto nos recuerda simplemente que no debemos pasar con tanta rapidez e ingenuidad de la descripción josefana de los fariseos a la realidad histórica de los fariseos. Véase también 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 šāpūy wēhārešūt nētūnā* ("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 lacónico 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.

<sup>158</sup> En su obra anterior, *Paul and Palestinian Judaism* (1977), Sanders hablaba más bien en términos generales de "modelo", "esructura" o "ribo" de la religión judía. Con esto se refería a un modelo en gran parte supuesto y raramente discutido de manera explícita, 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 "judaísmo corriente" (cf pp. 47-76). Aquí habla más bien de diversas prácticas y creencias, explícitamente 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 judaísmo "ortodoxo" y monolítico en el período 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.

<sup>159</sup> Ésta es la expresión que emplea Saldarini, "Pharisees", 293. Como tal "grupo de interés", Josefa los saca a escena en tiempos de cambio, crisis o transición en el gobierno.

<sup>160</sup> Curiosamente, Irving M. Zeidin *Uesus and the Judaism o/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 sólo ejercían autoridad, no poder político (compárese con *G.j* 1.5.1 §107-14).

<sup>161</sup> Algunos lectores notarán que no he abordado el controvertido asunto de los *ḥābērīm* ("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" (*ḥābūrā*). Existen varias opiniones sobre su identidad: los *ḥābērīm* 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* 1, VIII; Sanders, *Jesus and Judaism*, 180-88; íd., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, 152-55; íd., *Judaism. Practice & Belief*, 440-43; ed. rev. de Schürer, *The History o/the Jewish People* 2, 398-99. Saldarini ("Pharisees", 300) advierte que, en sí, *ḥābērīm* 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 *ḥābērīm* 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 *ḥābērīm*. 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 *ḥābērīm*, es ahora puesta en tela de juicio por muchos especialistas, y con razón. Por mi parte, no voy a detenerme en ahondar sobre los *ḥābērīm*, porque, en cualquier caso, en el material neotestamentario no aparecen bajo ningún término griego equivalente a *ḥābērīm*; 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.

<sup>162</sup> Para un estudio sobre Jesús y los fariseos en los cuatro evangelios, perícopa por perícopa, véase Wolfgang Beilner, *Christus und die Pharisäer* (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* van Wahlde.



<sup>163</sup> Sobre este relato, véase *Un juicio marginal* II/2, 682-83.

<sup>164</sup> Dewey, *Marcan Public Debate*.

<sup>165</sup> Véase *Un juicio marginal* III/1, 584 n. 195. Para la perícopa en sus formas redaccional y original, véase pp. 521-34.

<sup>166</sup> Sobre el relato en conjunto, así como sobre la identificación de los adversarios, véase *Un juicio marginal* n/2, 785-88.

<sup>167</sup> 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; Gottingen: 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* 1, 188) atribuye 3,6 y la presencia de los fariseos a una colección pre-marca 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?

<sup>168</sup> En el NT, la presencia conjunta de "los fariseos y los herodianos" o "los fariseos... con los herodianos" se produce sólo en estos dos versículos. Mt 22,16, que es una reelaboración de Mc 12,13, dice de manera más 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. Véase, en el presente tomo, el capítulo 30, sección IV.

<sup>169</sup> Sobre la complicada relación entre Mt 23 y Lc 11, y para diferentes opiniones sobre qué parte del material pertenecía originalmente a Q, véase Kloppenborg, *Q Parallels*, 106-15. Respecto a la compleja historia de la tradición de los "ayes", *Éf* íd., *The Formation o/Q*, 139-48; Catchpole, *The Quest for Q*. Para la redacción mateana del material, *Éf* Donald A. Hagner, *Matthew* (Word Biblical Commentary 33A y 33B; Dallas: Word, 1933, 1995) n, 653-73; sobre la redacción de Lucas, *Éf* Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* n, 941-53. En la mente de Lucas, los "legistas" (νομικοί) y los "maestros de la ley" (νομοδιδάσκαλοι) son probablemente equivalentes a los "escribas" (γραμματεῖς); *Éf* 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 νομικός es prácticamente de uso exclusivo de Lucas entre los evangelistas. El único otro caso de νομικός 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 νομοδιδάσκαλος, el de Lucas es el único evangelio que lo recoge.

<sup>170</sup> En consecuencia, el evangelio de Juan nunca menciona a los saduceos, como tampoco a los escribas (γραμματεῖς), legistas (νομικοί) y maestros de la ley (νομοδιδάσκαλοι).

<sup>171</sup> 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.

<sup>172</sup> Respecto a la afirmación global sobre la reputación del Jesús histórico como taumaturgo, *Éf* *Un juicio marginal*, III/2, 713-743. Para el tratamiento de los distintos relatos de milagros, *Éf* *ibíd.*, 745-1182.

<sup>173</sup> 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 perícopas en las que Jesús trata con ellos, yesos temas 2) cuentan a veces con un testimonio múltiple de fuentes y/o formas (p. ej., la enseñanza de Jesús sobre el divorcio).

<sup>174</sup> Sobre la escatología de Jesús presente aunque futura todavía, *ef Un juicio marginal* II/1, 293-592; con respecto a la significación escatológica de sus milagros, *ef, ibíd.* II/1, 473-480, 480-503; para el celibato de Jesús, *ef ibíd.*, 1, 341-54; sobre el rechazo del ayuno voluntario, *ef ibíd.* II/1, 521-34.

<sup>175</sup> Una expresión repetida en los manuscritos y a menudo interpretada como referente a los fariseos es "los buscadores de cosas suaves" (*dôrešê [ha]hālāqôṭ*); 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 bahayis; ef* CD 4,19; 8,12.18), o los anónimos oponentes a los que se refiere la llamada "carta haláquica" (4QMMT). Esta interpretación fue propuesta por Schiffman en "The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sed", 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, *ef* su "The Qumran Scrolls and Rabbinic Judaism", en Peter W. Flint / James C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Serolls 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 Maeabees 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, Josefa y la literatura rabínica primitiva.

<sup>176</sup> 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 Josefa 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 Torá.

<sup>177</sup> 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.

<sup>178</sup> 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.

## 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 <sup>1</sup>. 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 <sup>2</sup>.

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 <sup>3</sup>. 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 1 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" (ἀἰρεσεις) judías, Josefa 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)<sup>4</sup>.

En cambio, no hay en toda la literatura antigua ningún saduceo que hable individualmente, con voz propia; como tampoco hay en el siglo 1 ningún autor que ofrezca una imagen positiva del gntpO<sup>5</sup>. Si los saduceos como colectividad produjeron escritos que reflejaban su punto de vista, tales textos no han llegado hasta nosotros<sup>6</sup>. En consecuencia, para describir a los saduceos debemos basarnos en nuestras tres fuentes principales (el NT, Josefa 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"<sup>7</sup>. 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 1, 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<sup>8</sup>. Para mayor complicación, formas variantes de un mismo relato sobre los sadu-

ceas 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 *pěřúšîn* 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 *šaddûqîn*, 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 *šaddûqîn* un original *míním* ("herejes" o "aberrantes") o *góyím* ("gentiles"), palabras que podrían haber sido interpretadas como referentes a los judeocristianos o a los cristianos en general<sup>9</sup>. 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<sup>10</sup>.

Además, está el problema de la oscura relación entre los saduceos y un grupo sacerdotal de Jerusalén conocido como los boetusianos<sup>11</sup>. Estos últimos no se encuentran nunca en el NT ni en Josefa; 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 *šaddûqîn* aparece claramente opuesta a *pěřúšîn* en la Misná<sup>12</sup>.

## 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, Josefa 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<sup>13</sup>. 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*<sup>14</sup>

Pese a la escasez de referencias, es posible trazar en sus líneas esenciales la historia de los saduceos. Josefa 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 1 (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 1 (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)<sup>15</sup>. 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 asmoneas 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<sup>16</sup>. 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<sup>17</sup>. 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<sup>18</sup>.

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, Josefa 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<sup>19</sup>. 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<sup>20</sup>.

### 3. Nivel socioeconómico y político

Gracias al testimonio directo de Josefa, 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 Josefa (*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' (τοὺς... 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<sup>21</sup>. 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<sup>22</sup>. 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 suelen 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



hebraea *šaddūqîn* deriva muy probablemente del nombre Sadoc (en hebreo, *šādôq*), el sacerdote de Jerusalén que sirvió a los reyes David y Salomón<sup>23</sup>. 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" (*benêšādôq*) en diversos pasajes del AT y de la literatura intertestamentaria<sup>24</sup>.

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<sup>25</sup>. 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<sup>26</sup>. 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 rancieros aristócratas sacerdotes y laicos, centrados en Jerusalén, en su templo y en el sumo sacerdocio<sup>27</sup>. Por eso, Josefa 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 Josefa menciona a un fariseo que era sacerdote (Iazar, un miembro de la delegación enviada a relevar a Josefa del mando en Galilea), también habla de un fariseo de Jerusalén muy prominente aunque no era sacerdote (Simón 1, hijo de Gamaliel 1)<sup>28</sup>. 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<sup>29</sup>. 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 1 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 Jannéeo. 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). Josefa 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 Josefa (*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<sup>30</sup>.

Probablemente tuvo que ver en la elección de Anano II (asi como de otros miembros de su familia) al sumo sacerdocio. Pues bien, si Anano II era saduceo hay muchas probabilidades de que Anas, quien "movia 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 Josefa (*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 suene de ver a cinco de sus hijos y a un yerno llegar a sumos sacerdotes. Según Josefa, 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.)<sup>31</sup>. Las referencias al yerno las ofrece Josefa 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, YHch 4,6, aunque sólo Jn 18,13 declara que Anás era su suegro<sup>32</sup>. 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<sup>33</sup>.

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<sup>34</sup>. 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 predicán que, en el caso específico de Jesús, la resurrección se ha hecho ya realidad<sup>35</sup>. 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 (*ef* 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?)<sup>36</sup>. 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<sup>37</sup>. "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 οὐσα αίρειοί τῶν Σαδδουκαίων]"<sup>38</sup>. 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<sup>39</sup>. 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<sup>40</sup>.

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 Josefa a los cuatro miembros de la delegación enviada por las autoridades de Jerusalén para relevarle a él mismo del llorando 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, Josefa no cree necesario declarar explícitamente si Simón era o no fariseo. Tal vez Josefa 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. *Hālākā*

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 insertas. 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 rech'zaban 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

"cuadrículados" que aceptaban solamente el sentido literal de la Escritura y rechazaban todas las tradiciones, opiniones y dicrámenes de carácter legal (*hālākôt*) que no figuraban en ella como tales. Algunos aureos, 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 arras dos partes del canon -los Profetas y los Escritos- aceptadas por los fariseos<sup>41</sup>. 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<sup>42</sup>.

En cuanto a la visión de los saduceos como unos "cuadrículados" 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<sup>43</sup>. 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 officiar 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 officiantes (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<sup>44</sup>. 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 Josefa atestigua la existencia de tradiciones saduceas especiales. Incluso en su exagerada referencia de que los saduceos, quisieranlo o no, tenían que atenerse a normas farisaicas cuando pasaban a ocupar cualquier cargo (*Ant.* 18.1.4 § 17), Josefa 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<sup>45</sup>. Aunque las anécdotas particulares narradas por los rabinos podrían no ser históricas, el conjunto de los escritos rabínicos, al igual que Josefa, 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 (*hălakôt*) que no figuran com.<sup>o</sup> tales en la ley mosaica escrita. Como hemos visto al tratar sobre los fati-



seos en el capítulo 28, el ejemplo más fiable de *hālākôt* saduceas se encuentra en las disputas entre fariseos y saduceos recogidas en *m. Yad. 4,6-8*. De esas disputas podemos reunir las *hālākôt* 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 *hālākâ* 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 *hālākâ* 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 *hālākôt* sobre cuestiones menores de pureza<sup>46</sup>.

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 *hālākâ* se extiende en este caso fuera de las leyes sobre pureza hasta el derecho civil<sup>47</sup>. 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 Josefa de que, en cuestiones judiciales, los saduceos tendían a mostrarse rigurosos, mientras que los fariseos eran más propensos a la indulgencia<sup>48</sup>. 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 hebreo 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 (*gēř*) y que, obviamente, esa manera difería de la de los fariseos. Aquí, la *hālākâ* 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 *hālākâ* 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<sup>49</sup>. 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<sup>50</sup>.

ti) 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<sup>51</sup>. 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 prinCÍ-

pio de la Torá contenido en Dt 19,21: "Vida por vida"<sup>52</sup>. 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" (*ḥākāmîm*), que no deben ser identificados automáticamente con los fariseos<sup>53</sup>. 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 *ḥālākâ*, pero la cuestión principal ya ha quedado clara. Aunque los saduceos tenían sus propias *ḥālākôt*, 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 *ḥālākôt* simplemente rechazaban los cambios e inserciones en la ley mosaica procedentes de las tradiciones farisai-cas: 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 *ḥālākôt* 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 *hālākôt* saduceas, como no siempre hace de los saduceos los rigoristas en una disputa.

Por otro lado, no todo el contenido de las *hālākôt* 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<sup>54</sup>.

¿Cuál era, pues, la diferencia esencial entre saduceos y fariseos en cuestión de *hālākâ*? 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 *hālākôt*. 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 roda 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 roda 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 rodas sus tradicio-

nes adicionales estaban presentes en la Torá escrita o, al menos, procedían directamente de ella. A la postre, la exégesis creativa puede descubrir en la Escritura todo lo que los exegetas creativos quisieran encontrar<sup>55</sup>. 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<sup>56</sup>.

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<sup>57</sup>. 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<sup>58</sup>. 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<sup>59</sup>. Posiblemente en este sentido limitado se ceñían a la "sola Escritura", lo cual no hace de los fariseos unos rígidos literalistas o fundamentalistas<sup>60</sup>.

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 *hālākôt*. Las fuentes no nos brindan información suficiente para llegar a una conclusión segura.

## 6. Doctrina

Quizá lo que llamaríamos doctrina, distinguiéndolo de las *hālākôt*, fue aquello en lo que los saduceos resistieron con más fuerza toda innovación que fuera más allá de las claras enseñanzas del Pentateuco<sup>61</sup>. 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.f* 2.8.14 §165; *Ant.* 18.1.4 §16; *Mc* 12,18-27 parr.; *Hch* 23,8)<sup>62</sup>. 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<sup>63</sup>. 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<sup>64</sup>. 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 arróllar por el aluvión de ideas nuevas y sos' pechosas.

¿Significa esto que los saduceos no tenían ninguna clase de esperanza escatológica? No necesariamente<sup>65</sup>. 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 1 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.

e) 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"<sup>66</sup>. Esta supuesta negación de la existencia de ángeles y espíritus es problemática, puesto que no está atestiguada en ningún otro lugar<sup>67</sup>. Algunos estudiosos resuelven la dificultad interpretando la frase como referente a la rica angelología de la apocalíptica, no a los ángeles en general<sup>68</sup>.

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 Josefa y los sinópticos -y reflejada en la literatura rabínica-, ni Josefa, 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 (vo 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<sup>69</sup>. 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 (*ef* 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 1 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 espíritu le ha hablado, o un ángel?") parecen establecer una clara distinción entre espíritu y ángel como dos diferentes clases de seres<sup>70</sup>.

En consecuencia, Hch 23,8 sigue siendo desconcertante. Hay que admitir la posibilidad de un simple error de Lucas en este punto<sup>71</sup>, ya sea porque tomó información inexacta sobre los saduceos de alguna fuente (habrá más de lo mismo en la Iglesia patristica) 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 ἰσαγγελοὶ (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<sup>72</sup>. 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 Josefa nos dice que los saduceos rechazaban totalmente el hado (= la providencia divina). Según Josefa, 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, Josefa 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, ἀῤρεσεῖς) pertenecientes al judaísmo. Yendo más adelante con su tipología, Josefa 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, centrandó 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 <sup>73</sup>. 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 <sup>74</sup>. 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-

ceas en esta dirección: el deseo de dejar a Dios libre de cualquier implicación en el mal<sup>75</sup>.

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.

## **11. La disputa de Jesús con los saduceos sobre la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27 parr.)<sup>76</sup>**

### *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.)<sup>77</sup>. 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 1, 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 Josefa: 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<sup>78</sup>. 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 Josefa.

## **B. Categoría crítico-formal de la perícopa**

El texto de Mc 12,18-27 puede ser considerado como un *Streitgesprach* (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<sup>79</sup>. 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) <sup>80</sup>.

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 <sup>81</sup>. 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 (*Streitgesprache*): 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: ἐὺκαιρὸς) 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<sup>82</sup>.

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" (*Schulggespräch*), 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<sup>83</sup>.

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<sup>84</sup>. 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<sup>85</sup>.

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*<sup>86</sup>.

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 1, no del cristianismo del siglo 1. 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? 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 quíástico (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 del!] 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 ΣΕ), marcando una clara interrupción en el texto para indicar que Jesús está pasando del punto *b* al punto *a*<sup>88</sup>. Jesús prueba ahora el *hecho* de la resurrección (v. 26: ὅτι [que = ¡hecho!] ἐγγείρονται), 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 (quíastico). 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" (Μωϋσῆς ἔγραψε) en el v. 19, en correspondencia con la mención por Jesús de "el libro de Moisés" (τῆ βίβλῳ Μωϋσέως)

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" (πολύ 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 siguiente 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 Me 12,18-27<sup>89</sup>

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<sup>90</sup>. Para un público cristiano, la descripción de los saduceos como el grupo que, por definición (οἱ τινας), afirma que no hay resurrección de los muertos los configura inmediatamente como el círculo de personas situado en oposición teológica a Jesús<sup>91</sup>. 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 produce 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 <sup>92</sup>.

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 1 d. E, 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*<sup>93</sup>. 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<sup>94</sup>. 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 <sup>95</sup>.

Los saduceos citan una versión parafraseada de Dt 25,5, la ley del levirato (como si dijéramos del cUñadadgo <sup>96</sup>, empleando un término anti-

gua). 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<sup>97</sup>. 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<sup>98</sup>. 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<sup>99</sup>. 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?)<sup>100</sup>.

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) (ἀνιστάναι). 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<sup>101</sup>, 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 irremediabilmente 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<sup>102</sup>.

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<sup>103</sup>. 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 1, 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 <sup>104</sup>. 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?" <sup>105</sup>. Mencionando esa doble ignorancia, la pregunta de Jesús introduce las dos subsecciones (v. 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 <sup>106</sup>. 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<sup>107</sup>. 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 sanro 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*<sup>108</sup>. 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<sup>109</sup>. Están destinados a permanecer célibes porque no necesitan reproducirse. También ideas de pureza cultural 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<sup>110</sup>.

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 <sup>111</sup>. 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 *hālākā* (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" <sup>112</sup>. 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 <sup>113</sup>.

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 *Sanhedrín* (9üb-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 1 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" <sup>114</sup>. 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 *middót* (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 <sup>115</sup>.

Quizá no es, pues, puramente accidental que ninguno de los rabinos de *b. Sanhedrín* 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 <sup>116</sup>. 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 <sup>117</sup>. 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 <sup>118</sup>.

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 sí misma 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 <sup>119</sup>.

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 ya 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 <sup>120</sup>. 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 mismo

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"<sup>121</sup>. 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 angustiada 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<sup>122</sup>.

En el debate planteado por los saduceos y aceptado por Jesús, la vida más allá de la muerte en la presenía 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 <sup>123</sup>. 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 <sup>124</sup>. 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 11, el problema de por qué los discípulos de Jesús no ayunan probablemente se remonta a la enseñanza real del Jesús histórico <sup>125</sup>. 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 <sup>126</sup>, para dramatizar la tensión en aumento entre Jesús y sus adversarios en vísperas de la pasión.

*Desde la perspectiva de la sola disputa de Me 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 Yel 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 ἐστὶν 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 <sup>127</sup>. 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 ἀσαστάσει, ὅταν ἀναστῶσιν]...". La redundancia es sorprendente <sup>128</sup>. 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 <sup>129</sup>. 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 <sup>130</sup>. 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!<sup>3</sup>!. 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 <sup>132</sup>.

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 sábadó (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 paró figura como el único relato de disputa neotestamentario en el que Jesús debate directamente con los saduceos <sup>133</sup>. Aparte de Mt 16,1-12 (*ef* 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 sábadó 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 *hālākā* 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 <sup>134</sup>. 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 <sup>135</sup>.

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 (I Cor 15), los cristianos de la primera generación fundaban su esperanza de una resurrección general en la resurrección de Cristo (véase, p. ej., I 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 I Cor 15; se encuentra también en otras cartas de Pablo (tanto auténticas como escritas bajo seudónimo), los cuatro evangelios, Hechos, I Pedro y Apocalipsis <sup>136</sup>. 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 <sup>137</sup>.

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 ya 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<sup>138</sup>; sin embargo, ninguno de esos argumentos talmúdicos se sirve de Ex 3,6<sup>139</sup>. 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<sup>140</sup>.

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 (*ef* 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 Exodo. Ninguna referencia a la resurrección ni prueba de ella se trasluce 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..."<sup>141</sup>. 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 ke-  
rigmático, 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<sup>142</sup>.

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*<sup>143</sup>. 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 expectativas 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<sup>144</sup>.

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"<sup>145</sup>. 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"<sup>146</sup>.

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<sup>147</sup>. Hablando de la peregrina

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 <sup>148</sup>.

3) Ya hemos examinado brevemente los "ayes" de Jesús, el profeta escatológico, contra las ciudades de Galilea que lo habían rechazado (un dicho Q) <sup>149</sup>. Como vimos, la mención de Corozáin, 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 Corozáin-, y nada indica que Corozáin 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, Corozáin! ¡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 Corozáin, 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 (Uonás). 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 **CON**tra 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 <sup>150</sup>.

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" <sup>151</sup>.

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 <sup>152</sup>. 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 ellugar 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" <sup>153</sup>. 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 *logíon* es notablemente vaga: no hay títulos cristológicos, ni referencias al carácter sacrificial o salvífica 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 (*ef* *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 <sup>154</sup>. 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 <sup>155</sup>. Respecto a si Jesús mantuvo otros debates con los saduceos, cabe la simple posibilidad <sup>156</sup>. 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 <sup>157</sup>. 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 concedor 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 potmenorizado 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 Qumrán '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 jüdischen 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 Guttman, *Rabbinic Judaism in the Making* (Detroit: Wayne State University, 1970) 127-32; Rudolf Meyer, "Saddoukaioi", en *TDNT* 7 (1971) 35-54; Bowker, *Jesus and the Pharisees*, 8-12; Günther Baumbach, "Der sadduzäische Konservatismus", en *Literatur und Religion des Frühjudentums* (Würzburg: Echter/Mohn, 1973) 201-13; *id.*, "Das Sadduzäerverständnis 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 Müller, "Jesus und die Sadduzaer", en Helmut Merklein / Joachim Lange (eds.), *Biblische Randbemerkungen* (Rudolf Schnackenburg Festschrift; Würz: Echter, 21974) 3-24; Gillis Gelerman, "Das übervolle Mass. Ein Versuch mit *haesaed*": *VT* 28 (1978) 151-64; Schürer (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 Sadduzäerfrage* (Mk 12,18-27 parr) (BBB 66; Frankfurt: Athenaum, 1987) 14-62; Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 79-237, 298-308; íd., "Sadducees", *The HarperCollins Bible Dictionary* (Ed. Paul J. Achtemeier; San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996) 957-58; David Daube, "On Acts 23: Sadducees and Angels": *JEL* 109 (1990) 493-97; Schwartz, *Josephus and Judean Politics*, 58-109; Gary G. Portan, "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 razón, en este estudio de los saduceos no repetiré toda la colección de referencias a textos pertenecientes al NT, Josefa y la literatura rabínica que fue ofrecida en el capítulo 28; aquí sólo se ofrecerán referencias de importancia primordial.

3 Respecto a la dificultad de investigar sobre los saduceos, cf Müller, "Jesus un die Sadduzäer", 3-6. Un buen ejemplo de la parvedad de nuestros conocimientos es la falta de certeza sobre la pronunciación original del nombre saduceo en hebreo; para información filológica básica, véase North, "The Qumrán 'Sadducees'", 164-88; Meyer, "*Saddoukaïos*"; 35-36; Le Moyne, *Les Sadducéens*, 155-57. El texto más antiguo entre los que mencionan a los saduceos es la Misná (ca. 200 d. C). Allí, en el texto originalmente no vocalizado, encontramos la grafía *šdwqyn* (o *šdwqym*) en masculino plural; el raro masculino singular es *šdwqy*; las correspondientes formas femeninas, singular y plural, son respectivamente *šdwqyt* (o *šdwqh*) y *šdwqywt*. Hay alguna discrepancia sobre la vocalización original y, por tanto, sobre la debida pronunciación de estas formas. Algunos autores conjeturan que la primitiva forma del masculino singular (un adjetivo que expresaba origen o relación) era *šēdūqî*; posteriormente, la letra dale (*d*) fue doblada ("geminación secundaria") para producir la forma utilizada habitualmente, *šaddūqî*. Si bien esto es posible en teoría, no existe testimonio alguno del empleo de esa forma primitiva en el período antiguo; a veces, sin embargo, diversos autores de tiempos posteriores se sirven de esa vocalización. Los tres evangelios, Hechos y Josefa -ningún ejemplo del nombre se encuentra en los pseudoepígrafos del AT escritos en griego- contienen la denominación *Σαδδουκαῖοι* (todos ellos lo emplean sólo en plural). Este nombre griego es probablemente una derivación de la hipotética forma aramea *šaddūqay* (masculino singular en estado absoluto; aún no se ha encontrado ningún ejemplo de tal palabra en arameo judío de la época del cambio de era). Así pues, el griego *Σαδδουκαῖοι* ofrece un testimonio indirecto de la pronunciación de la forma hebrea como *šaddūqîm*. Esto tiene cierta importancia cuando se llega a la cuestión de la etimología y el sentido original del término; al respecto, véase más adelante en el texto principal.

4 Otros pasajes lucanos son más ambiguos. Por ejemplo, un fariseo invita a Jesús 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 Jesús, lo coloca bajo una luz desfavorable. La intención de los fariseos que aconsejan a Jesús 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 algún grado con la teología redaccional de Lucas.

5 Véase Jacob Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (SJLA 1; Leiden: Brill, 1973) 112. Le Moyne (*Les Sadducéens*, 46, 59) cree que la aversión de Josefa hacia los saduceos podría explicar por qué, como grupo, son casi invisibles en su narración, aparte de las tres descripciones de las escuelas judías. Para un estudio del tratamiento de los saduceos en los evangelios y en Hechos, véase Le Moyne, *Les Sadducéens*, 121-35; Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 144-98.

<sup>6</sup> Curiosamente, Le Moyne (*Les Sadducéens*, 321) insiste en que debió de haber una literatura saducea, la cual desapareció por completo después del 70 d. C. Pero ¿cómo podemos saberlo?

<sup>7</sup> Saldarini, *Pharisees, Seribes and Saddueees*, 226.

<sup>8</sup> De manera acrítica, Meyer ("*Saddoukaiois*"; 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.

<sup>9</sup> Sobre el problema de la censura de los textos rabínicos que mencionan a los saduceos, *ef* Le Moyne, *Les Sadducéens*, 95-102; Saldarini, *Pharisees, Seribes and Saddueees*, 226.

<sup>10</sup> El problema se complica para quienes creen que, a veces, en la literatura rabínica, *šaddûqîn* 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.

<sup>11</sup> Acerca de los boetusianos, *ef* Le Moyne, *Les Sadducéens*, 332-40 (sobre su historia e identidad), 177-78 (sobre sus opiniones en cuestiones legales); Saldarini, *Pharisees, Seribes and Saddueees*, 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 Jesús con los boetusianos, un estudio detallado de ellos resulta irrelevante para nuestro objetivo actual. Más adelante esbozaremos hipótesis sobre la relación de los boetusianos con los saduceos.

<sup>12</sup> Aquí difiero notablemente del enfoque adoptado por Le Moyne en su minucioso estudio *Les Saducéens*. 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.

<sup>13</sup> 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 (*ef* 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, véase Müller, "Jesus und die Sadduzaer", 6 n. 6; también Meyer ("*Saddukaiois*"; 52), quien subraya que, aunque Mateo emplea el término más que Marcos, parece "mucho más lejos de la tealidad histórica". Por supuesto, como señala Saldarini (*Pharisees, Seribes and Saddueees*, 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 túbica de su común enseñanza (Mt 16,12) refleja la presentación

mateana de los difetentes grupos judíos como un fntente unido contra el Bautista y Jesús. 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 resurrección de los muertos.

<sup>14</sup> La brevedad de esta exposición obedece a que ya ha sido ofrecido un esbozo histórico más amplio en el cap. 28.

<sup>15</sup> Véase el Schürer revisado, *The History Of the Jewish People* II, 413.

<sup>16</sup> *eI* 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 tradición de elegir un miembro de la familia asmonea llamando al sumo sacerdocio a Hananel, un babilonio (así *Ant.* 15.3.1 §40, aunque *m. Par.* 3,5 dice que era egipcio; véase Le Moyne, *Les Sadducéens*, 391 n. 4; Meyer, "*Saddoukaioi*"; 45), quien desempeñó tales funciones en el 37 y el 35 a. C. (al único asmoneo nombrado por Herodes, Aristóbulo nI, sólo le permitió ocupar tan elevado cargo un año, el 36 a. C., ya que este adolescente, fatalmente popular, encontró una muerte prematura. Habiendo mostrado las multitudes en el templo, durante la fiesta de los Tabernáculos, gran entusiasmo por Aristóbulo, Herodes arregló las cosas para que ahogasen al joven en la piscina del palacio real de Jericó, dando la impresión de que había sido un trágico accidente ocurrido cuando Aristóbulo jugaba en el agua con unos amigos; *efAnt.* 15.2.5 §23; 15.3.3 §56). Mucho más tiempo fue sumo sacerdote el herodiano Simón, hijo de Boeto (lar. Boetus, de ahí "boetusianos", nombre más habitual que "boetianos"), cuya familia procedía de Alejandría, en Egipto. En su deseo de casarse con la hija de Simón, Mariamme, Herodes lo había nombrado sumo sacerdote, elevando así al instante la posición social de la familia. (Es probable que Simón fuese el padre de Mariamme y el sumo sacerdote nombrado por Herodes [así *Am.* 15.9.3 §320-22; 17.4.2 §78; 18.5.1 §109; pero véase la confusa declaración de 19.6.2 §297]; sin embargo, en opinión de algunos críticos, padre de Mariamme y sumo sacerdote era el propio Boeto, mientras Simón era hermano de ella.) Hay quien supone (p. ej., Le Moyne y Meyer) que Boeto pertenecía al antiguo linaje de los sadoquitas: Hananel procedería de los sacerdotes sadoquitas que habían vuelto a Palestina después del destierro en Babilonia, y Boeto estaría relacionado con Onías IV (u Onías III, *ef* Le Moyne, p. 66), un legítimo sacerdote sadoquita que había huido a Egipto durante las reformas helenizadoras de Antíoco IV y fundado un templo en Leontópolis. Pese a ser sumamente especulativa, esta idea podría ayudar a esclarecer la serie de acontecimientos: 1) con el nombramiento de Hananel y Simón, Herodes no sólo trataba de marginar, sino también de deslegitimar a los sacerdotes asmoneas restableciendo el antiguo linaje de los sacerdotes sadoquitas, con el no muy sutil mensaje propagandístico de que Herodes, el reconstructor del templo de Jerusalén y el verdadero rey de los judíos, reemplazaba a los usurpadores con sumos sacerdotes legítimos que no aspiraban al trono real. Quizá intentaba también contrarrestar el poder de los saduceos en Jerusalén, 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 qué, en tiempos del gobierno directo de Roma, los miembros de esa familia (los boetusianos de la literatura rabínica) podrían haber empezado a asociarse con los saduceos: ambos grupos se veían como los descendientes o seguidores de "los hijos de Sadoc", el antiguo linaje de legítimos sumos sacerdotes. Tenían buenas razones para formar un frente común contra los fariseos y lo que quedaba de la familia asmonea; y, con el tiempo, podría haber surgido una alianza entre ellos. Quizá esto explique por qué la literatura rabínica tiende a hacér intercambiables e identificar a los boerusianos con los saduceos: ambos grupos se declaraban descendientes de Sadoc y, en consecuencia, tendían a aliarse (incluso



por medio de marrimonios), 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 aristocráticas de vieja cepa, que consideraban a los asmoneos y los herodianos como unos advenedizos, naturalmente gravitarían hacia las familias de sacerdotes, no menos rancias. Sobre toda la cuestión de la relación entre los aristócratas y los saduceos, véase Sanders, *Judaism. Practice & Belief*, 317-40. Sobre teorías acerca de la relación de los boetusianos con los saduceos, *Éf. Le Moyne*, pp. 337-39; Saldarini (*Pharisees, Scribes and Sadducees*, 228) considera "muy dudosa" la teoría de Le Moyne de que los boetusianos eran un subgrupo de los saduceos y quizá identificables con los herodianos. En cualquier caso, no habría razón para que judíos piadosos rechazasen de antemano a un sumo sacerdote simplemente porque había sido elegido por Herodes. Las Escrituras judías 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 judíos como gentiles, lo nombraron de hecho. Si bien la nueva política de Herodes el Grande y los gobernadores romanos, que favorecían frecuentes cambios en el sumo sacerdocio, podría haber menoscabado el respeto hacia esa función, no hay ninguna noticia de que la mayor parte de los judíos palestinos se negasen a reconocer la legitimidad de un sumo sacerdote sólo porque Herodes el Grande lo hubiese elegido. La estirpe legítima debió de ser un factor clave.

<sup>17</sup> Jeremias *Uerusalem in the Time of Jesus*, 232) interpreta de manera muy equivocada las fuentes al afirmar que la importancia política de los saduceos declinó durante la primera mitad del siglo I d. C. Véase, por el contrario, *Ant.* 20.10.5 §251; *Éf. Schwartz, Josephus and Judaeon Politics*, 61.

<sup>18</sup> Según Le Moyne (*Les Sadducéens*, 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 Jerusalén seguía la *hālākā* saducea; 1) el episodio de la mujer sorprendida cometiendo adulterio (Jn 7,53-8,11); 2) la lapidación de Esteban, uno de los siete dirigentes helenistas de la Iglesia de Jerusalén (Hch 7,54-60), y 3) el caso de la hija de un sacerdote que, encontrada culpable de impudicia, fue quemada viva (véase *m. San.* 9,11; *Éf. Lv* 21,9). Aunque esto puede ser cierto, debemos reconocer que tropieza con algún problema: 1) No todos los especialistas admitirían que los tres casos reflejan incidentes históricos. 2) Los dos primeros podrían haber sido casos de "justicia" callejera, administrada por una turba sin control, hipótesis tanto más verosímil cuanto, como parece probable, los tribunales judíos de Jerusalén carecían de poder durante este período para imponer la pena capital.

<sup>19</sup> Como hemos visto en el capítulo 28, en la delegación enviada a Josefa para llevarlo del mando en Galilea figuraba un sacerdote fariseo llamado Gozar, así como dos laicos del pueblo, Jonatán y Ananías, también fariseos (*Vida*, 39 §197). Desde el surgimiento de los asmoneos hasta la destrucción de Jerusalén, el único sumo sacerdote que podríamos relacionar con los fariseos sería Juan Hircano en los primeros años de su reinado, cuando favoreció a ese grupo. Resulta difícil saber qué 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 débil y fácil de manipular (si se puede creer a Josefa) que cuesta imaginarlo firmemente situado en alguno de los campos por decisión propia.

<sup>20</sup> Gorman (*The Ruling Class*, 83) dice que la destrucción 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 conexión 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 práctica acabara conduciendo al surgimiento del karaitismo en los siglos VIII-IX d. C., no hay pruebas sólidas de tal conexión ni, de hecho, tampoco de obras escritas de los saduceos. Véase Sandmel, *The First Christian Century*, 95 n. 1; Le Moyne, *Les Sadducéens*, 137-41.

<sup>21</sup> Así Stern, "Aspects of Jewish Society", 610. Como observa Le Moyne (*Les Sadducéens*, 44), es un tanto asombroso que Josefa, en sus tres descripciones de las escuelas judías, nunca mencione sacerdotes ni sumos sacerdotes como miembros importantes del grupo saduceo; además, Josefa designa explícitamente como saduceo sólo a un sumo sacerdote (Anano ben Anano), al describir el período de gobierno directo de Roma. Pero, prudentemente, Le Moyne previene contra la elaboración de un argumento a partir del silencio. En su descripción de las tres escuelas en *La guerra judía*, la presentación más 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 Josefa, en este caso, ¿podría tener algo que ver con su condición de sacerdote de ascendencia asmonea, en vez de sacerdote saduceo o esenio de ascendencia sadoquita?

<sup>22</sup> Sanders (*Judaism. Practice & Belief*, 329) cree que los aristócratas laicos son designados como "los poderosos" (δυνατοί) o "los más conocidos" (γνωριμοί), en Josefa, y como "los ancianos" (πρεσβύτεροι) en el NT. Según Sanders, para aludir a los dirigentes, tanto sacerdotes como laicos, se emplean expresiones como "los primeros" (οἱ πρῶτοι), "los gobernanres" o "los magistrados" (οἱ ἄρχοντες) y "los jefes" o "los eminentes" (οἱ ἐν τελεῖ).

<sup>23</sup> 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 Salomón (1 Re 1). Cuando éste 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" (*šaddūqîn*) una derivación de "Sadoc" (*šādôq*), el nombre del antiguo sacerdote, admiten que lo común (y acertado, a mi entender) es dar por válida tal derivación; se pronuncian a favor de ella, entre otros, el Schürer 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 teorías fantásticas o inverosímiles (véase al respecto Le Moyne, *Les Sadducéens*, 159), la principal teoría rival es la derivación del nombre del adjetivo hebreo *šaddiq* ("justo", "recto"). Está avalada por varios Padres de la Iglesia, entre ellos Epifanio y Jerónimo. Esta teoría tiene a su favor la existencia de la doble dáleth (*ḏ*) como consonante central. Pero casi todos los críticos (p. ej., Sundberg, "Sadducees", 160; Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 226 n. 60) reconocen que el paso del sonido de *i* larga (*ī*) a *u* larga (*ū*) en la segunda sílaba es difícil -si no imposible- de explicar (así incluso Le Moyne, quien a pesar de ello parece preferir *šaddiq* como explicación, 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 *i* larga a *u* larga recurriendo a la forma acadia *šaduq* ("inocente") resulta forzado, puesto que estamos hablando de un nombre (*šaddūqîn*) que fue formulado en hebreo palestino y/o arameo en el siglo" a. C. El recurso a una forma acadia podría estar justificado si se carece

se de cualquier otra explicación; pero la hay, y el sacerdote nos proporciona una alternativa no sólo viable, sino mucho más probable también. Por otro lado, si aceptamos *šaddiq* como el origen del nombre "saduceo", tendríamos que preguntarnos por qué los saduceos, en el comienzo mismo de su existencia como un partido distinto, habrían sido llamados "justos" o "rectos", ya fuera como un adjetivo que orgullosamente se aplicasen a sí mismos o como un remoqueo irónico empleado por sus adversarios. Más bien se podía esperar que la designación "los justos" o "rectos" fuera utilizada para los fariseos. A lo largo del tiempo, quizá los saduceos habrían probado ser rectos, rigurosos o incluso severos en sus juicios, como refiere Josefa. Pero, puesto que oímos hablar por vez primera de sus actividades políticas en narraciones josefanas cuando ya están 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 reputación de estrictos en sus juicios. (A modo de curiosidad, menciono otra hipótesis sobre la derivación de "saduceo" de *šaddiq*, presentada en el artículo de Gerleman "Das übervolle Mass", 151-54. De un estudio de *šaddiq* en el AT, Gerleman deduce que una connotación especial del adjetivo es "íntegro, equilibrado, moderado, modesto". Sin ninguna investigación del nombre saduceo, declara que deriva de *šaddiq* y significa "los moderados" o "los modestos", en contraste con los extremados fariseos.)

Puesto que el origen en *šaddiq* encuentra muchas dificultades, la derivación de Sadoc (*šdwq*) parece la mejor explicación. Se podría objetar que, en esta otra hipótesis, plantea también un problema el paso de *šādōq* a *šaddūqin*. Pero ese paso es fácilmente inteligible una vez sabido que el nombre propio hebreo *šdwq* (*šdq* sólo 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 véase el Schürer revisado, II, 406-6. Por ejemplo, hay diez pasajes en Ezequiel, Esdras y Nehemías donde el texto de los LXX (en algunos de los códices principales, y a veces en todos ellos) contiene las formas  $\Sigma\alpha\delta\delta\omicron\upsilon\kappa$  o  $\Sigma\alpha\delta\delta\omicron\upsilon\chi$  como transliteración del hebreo *šdq*; *ef* 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 recensión de Luciano (una posterior recensión del AT griego) casi siempre emplea  $\Sigma\alpha\delta\delta\omicron\upsilon\kappa$ . Un manuscrito del texto griego de la *Ascensión de Isaías* contiene  $\Sigma\alpha\delta\delta\omicron\upsilon\kappa$  en 2,5. Josefa (*G.J.* 2.17.10 §451; 2.21.7 §628; *ef Lije* 39 §197) menciona a una persona llamada *Ananías Saddouki*. Puesto que este Ananías es fariseo, *Saddouki* no puede equivaler a saduceo; su significado más probable es "hijo de Sadoc", que nos ofrece otro ejemplo del hebreo *šdq* con una *d* geminada y la vocalización *ou*. Un manuscrito medieval de la Misná, el Codex de Rossi 138, en ocasiones vocaliza el nombre de cierto Rabí Sadoc; la forma vocalizada es a veces *šaddūq*. Así pues, los LXX, la recensión luciánica, Josefa y el Codex de Rossi 138 atestiguan cierto modo de pronunciar el nombre hebreo en tiempos antiguos: *šaddūq*. Le Moyne objeta que la mayor parte de esos escritos fueron copiados por escribas cristianos, quienes podrían haber estado influidos por la forma *Saddoukaioi* ( $\Sigma\alpha\delta\delta\omicron\upsilon\kappa\alpha\iota\omicron\iota$ ) del NT. Aunque cabe tal posibilidad, la amplia gama de testimonios del griego *Saddouk(i)* =  $\Sigma\alpha\delta\delta\omicron\upsilon\kappa$ (t) (o del hebreo *šaddūq*) en documentos antiguos y medievales hace difícil atribuir este intrigante fenómeno ortográfico enteramente a escribas cristianos.

Entonces, si derivamos "saduceo" del nombre propio Sadoc, ¿podemos asegurar que el Sadoc en cuestión es el sacerdote que sirvió en Jerusalén durante los reinados de David y Salomón? Hay otras dos hipótesis: 1) El comentario rabínico sobre el *Pirqué Abot*, el *Abot de Rabí Natán*, en sus versiones A y B, contiene dos formas de un relato que deriva el nombre "saduceo" de un discípulo de Antígono de Soco llamado Sadoc (*AbotRNA5* y B10). Aunque Le Moyne otorga cierto crédito a la tradición, 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 Schürer revisado, II, 406-7. Strack-Stemberger (*Talmud and Midrash*, 70) califican el relato de "anécdota carente de valor histórico"; similarmente, Sundberg, "Saducees", 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 Josefa. (Para un curioso intento de datar el origen de los saduceos en el reinado de Herodes el Grande, véase Bammel, "Sadduzaer", 107-15.) Guttman (*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 Josefa 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.

<sup>24</sup> 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; **ef** la reconstrucción de la historia del sacerdocio durante el exilio babilónico y después de él, en Joseph Blenkinsopp, "The Judaeon 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 (*bēnē s̄ā dōq*)", 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 Leila (*The Wisdom of Ben Sirá*, 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 de! sumo sacerdote sadoquita Simeón de Eclo 50,1-24; en 50,24, Ben Sirá tuela a Dios que no abrogue su Alianza con los descendientes de Simeón, los sacerdotes sadoquitas. Así pues, la expresión "hijos de Sadoc" en el período de! Segundo Templo apuntaría no ya en la dirección de la clase sacerdotal en general, sino en la de los sumos sacerdotes y sus familias en particular. Si, además -como parece ser el caso-, el nombre "saduceos" (*šaddūqîn*) es una derivación de Sadoc (*šādôq*), esto constituye un importante indicio del entroncamiento de los saduceos con la vieja estirpe de las familias sacerdotales jerosolimitanas.

Todo lo anterior ayudaría a explicar también la relevancia de "los hijos de Sadoc" en algunos de los principales documentos de Qumrán: IQS 5,2,9 (pero, probablemente, no 9,14); IQSa 1,2,24; 2,3; IQSb 3,22; CD 3,21-4,1; 4,3 (*ef* 5,5); 4QFlor 1,17 (pero aquí no está claro el sentido). La comunidad de Qumrán 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 ilegítimos. Los dirigentes (incluido el Maestro de Justicia) y algunos miembros de la comunidad de Qumrán original pertenecían 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, véase 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; Adanta: Scholars, 1987) 51-72. La presencia de la expresión "hijos de Sadoc" en Qumrán es tanto más destacable cuanto que está ausente de todos los otros escritos judíos intertestamentarios; véase Le Moyne, *Les Sadducéens*, 86, y en general 85-93. Le Moyne (pp. 92-93) cree que, en Qumrán, sólo una parte de los sacerdotes contaban como "hijos de Sadoc", quienes constituían el grupo dirigente.

<sup>25</sup> Al igual como, desde cierto punto de vista, los qumranitas podrían ser considerados fariseos radicales, puesto que exaltaban las normas de pureza y las observaban aún más estrictamente que los fariseos, desde otro punto de vista podrían ser considerados saduceos a ultranza, dado que, al parecer, algunos de los miembros fundadores de Qumrán eran sacerdotes sadoquitas jerosolimitanos que, a diferencia de los saduceos que permanecieron en Jerusalén, se negaban a aceptar el ministerio de los sumos sacerdotes asmoneos en aquel templo. Para consideraciones algo similares, *ef* Schürer (rev.), *The History of the Jewish People*, II, 413. En realidad, aunque tienen en común diversos rasgos con ambos partidos, los qumranitas no fueron nunca ni fariseos ni saduceos, sino que se fabricaron una identidad única. Acertadamente, Josefa distingue a los esenios como una tercera escuela de pensamiento.

<sup>26</sup> 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 mostró ardiente defensor de la ley y recibió la promesa de un sacerdocio eterno" (I Mac 2,54). Puesto que a Pinjás se le consideraba antepasado de Sadoc (I Cr 6,3-8.49-53); Esd 7,1-5), la declaración de Matatías podría reflejar una pretensión asmonea de legitimidad a ojos de los saduceos. Un supuesto "vínculo Pinjás" podía hacer la colaboración con los advenedizos asmoneos algo más aceptable para los saduceos, que tanto valoraban la línea sacerdotal sadoquita. Técnicamente, en principio, los saduceos no tenían por qué rechazar a un sumo sacerdote no sadoquita, puesto que el Pentateuco, el núcleo normativo de las creencias fariseas, simplemente exigía que el sumo sacerdote fuese descendiente de Aarón, como, sin duda, lo eran (o pasaban por serlo) los sacerdotes asmoneos. Sobre esto, véase Le Moyne, *Les Saddu-*

céens, 387-89; *ef* Jonathan A. Goldstein, *I Maccabees* (AB 41; New York: Doubleday, 1976) 8; Meyer, "*Saddoukaios*"; 43-44.

<sup>27</sup> 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 Excommunicated", 145-56) es un ejemplo de fantasía unida a uso acríptico de las fuentes: su conclusión es que, hacia 60-61 d. C., los sabios hicieron "imposible la entrada en el templo a todo judío que creyese en la halaká saducea".

<sup>28</sup> Sobre Jozar, *ef* *Vida* 39 §197; sobre Simón, hijo de Gamaliel, *ef* *Vida* 38-39 §189-96.

<sup>29</sup> 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 político-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, Josefa dice que los saduceos "consideran una virtud debatir con los maestros (*διδάσκαλος*) 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 Jerusalén 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 dejó 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.

<sup>30</sup> Véase Bruce Chilton, "Annas (Person)", en *Anchor Bible Dictionary* 1,257-58. 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 Caifás (18-36 d. C.) era el sumo sacerdote cuando murió Jesús (ca. 30 d. C.) podría ser explicada al menos parcialmente por la continua influencia de Arrás incluso después de ser depuesto del cargo. De hecho, las referencias a Anás como *ἀρχιερεὺς* (tradicionalmente traducido en singular como "sumo sacerdote"), aunque técnicamente incorrectas, resultan comprensibles por dos razones: 1) Siguió siendo el verdadero poder mientras sus hijos y yernos representaban la más alta jerarquía sacerdotal. 2) Puesto que el NT y Josefa 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 *ἀρχιερεὺς*, 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 opinión de Sanders, *Judaism. Practice & Belief*, 327-28; *ef* el Schürer revisado, *The History of the Jewish People* 11, 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 petmanentemente los asuntos de! templo y a la clase sacerdotal jerosolimitana. A él pertenecían funcionarios como el capitán de la guardia y el tesorero de! templo. La diferencia entre estas dos teorías no sería, en realidad, muy importante en la práctica. Sin duda, la mayor parte de las autoridades principales de! 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 Josefa. Es sorprendente la aplicación, por el NT y Josefa, 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.

<sup>31</sup> Para Eleazar, *ef Ant.* 18.2.2 §34; para Jonatán, *ef* 18.5.3 §123; para Teófilo, *ef ibid.*; para Matías, *ef* 19.6.4 §316; para Anano II, *ef* 20.9.1 §197. Aunque Josefa 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 Matías. 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 Josefa *Uosephus 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 Josefa, siendo sacerdote él mismo, hubiese cometido un error en cuestión tan importante como la sucesión de los sumos sacerdotes.

<sup>32</sup> Sólo Josefa refiere que el nombre propio de Caifás era José; por otro lado, Josefa 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.

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> Barret (*Acts* 1, 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 ("*Saddoukaioi*"; 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".

<sup>36</sup> 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 *Antigüedades* de Josefa- que Anás tenía un hijo llamado Jonatán. En todo caso, Alejandro, el nombrado en último lugar, es desconocido.

<sup>37</sup> Así Sern, "Aspects of Jewish Society", 611 n. 2; Barret (*Acts* 1,282) se muestra convencido de que la alusión es a Anás.

<sup>38</sup> Es difícil de explicar el participio οὔσα. Dos posibilidades son mencionadas por Barrer (*Aets* I, 282-83, aunque las dos opciones aparecen mezcladas a veces en una sola posición): 1) El uso del participio redundante ὄν 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"; ésa es la traducción escogida por Kirsopp Lake y Henry J. Cadbury en *The Beginnings of Christianity. Part 1. The Aets 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.

<sup>39</sup> Meyer (*"Saddoukaioi"*; 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.

<sup>40</sup> 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 Ananías, hijo de Nedebeo, Lucas acierta esta vez en el uso del nombre y del título (como vemos por las noticias de Josefa 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), basándose en escritos rabínicos, señala que una familia de sumos sacerdotes, Fiabi, estaba conectada con los saduceos. De ser esto cierto, habrían sido también saduceos Jesús, 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 más, sin embargo, el argumento es endeble e indirecto. 3) Le Moyne (*Les Sadducéens*, 337-39, 347) cree que los boetusianos constituían un grupo sacerdotal dentro del grupo más amplio de los saduceos. Si se acepta la idea de Le Moyne, entonces deben ser contados como saduceos también los sumos sacerdotes que Le Moyne relaciona con la familia boetusiana: Simón, 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.); Simón Canteras, hijo de Boeto (41 d. C.), y Elioneo, hijo de Canteras (44 d. C.). Cuando se adopta esta línea de argumentación, resulta que los saduceos acaparan el sumo sacerdocio durante buena parte del período herodiano/romano. Pero se está muy lejos de poder probar que los boetusianos fueran un grupo integrado en el de los saduceos. A través de todos estos complicados argumentos se puede ver, en suma, que es preciso ir más allá de los datos disponibles para afirmar, como hace Müller ("Jesus und die Sadduzäer", 6) que, desde el año 6 hasta 70, fueron saduceos todos o casi todos los sumos sacerdotes.

<sup>41</sup> Sobre esto, cf. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian* 1r, 486; Le Moyne, *Les Sadducéens*, 358.

<sup>42</sup> Véase Moore, *Judaism I*, 239-40; el Schürer rev., *The History of the Jewish People* 1r, 319-20; Le Moyne, *Les Sadducéens*, 359 n. 6. Según el Schürer revisado, aunque el judaísmo rabínico enumeraba los Profetas y los Escritos junto con el Pentateuco como el canon de la Sagrada Escritura, "en ningún momento fueron [los Profetas y los Escritos] situados en pie de igualdad con la Torá; ésta siempre fue más estimada". A veces, los rabinos distinguían entre la *tôrâ* (los cinco libros de Moisés: la original y plena revelación de Dios a Israel) y la *qabbâlâ* ("tradición"; i. e., los Profetas y los Escritos, vistos como colecciones de tradiciones que transmiten la revelación 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 *II* 2,13 como *qabbâlâ* en el sentido de Escrituras posteriores al Pentateuco; en este caso, los Profetas. (Es discutible que *qabbâlâ* tenga aquí el valor de "protesta", como traduce Danby.) Otros ejemplos de *qabbâlâ* en este sentido se encuentran en los dos Talmudes; tal distinción sugiere cierta preeminencia de los cinco libros de Moisés dentro del canon judío. Una distinción similar se establece en *m. Meg.* 3,1 entre *tôrâ* ("Ley", i. e., el Pentateuco) y *šepārîm* ("Libros", i. e., los Profetas y los Escritos). La Misná declara que se podría comparar la *tôrâ* con lo obtenido por la venta de los *šepārîm*, pero no a la inversa; declaración dirigida a indicar el superior valor del Pentateuco con respecto a los restantes componentes del canon judío de la Escritura.

<sup>43</sup> Véase Sanders, *Judaism. Practice & Belief*, 333-34. Sanders señala que Hircano I habría tenido que juzgar delitos graves, incluidos los castigados con la pena capital; sin embargo, el Pentateuco ofrece sólo indicaciones muy vagas sobre la correlación entre crimen y castigo en tales casos. Al imponer penas, Hircano habría tenido que seguir algunas reglas tradicionales proporcionadas por la Torá escrita; y, presumiblemente, habrían sido saduceas, habiéndose él pasado al partido saduceo. Goodman (*The Ruling Class*, 74) nota el problema práctico de la carencia de tradiciones por parte de los saduceos, fuera de la Torá escrita; sin embargo, no saca la conclusión lógica. Opina que, por esa falta de tradiciones, los saduceos "no sabrían qué hacer ante casos sobre los que no hubiesen tratado explícitamente las fuentes escritas". En sentido muy distinto parecen argüir la celebración de complicadas liturgias en el templo durante el mandato de sumos sacerdotes saduceos por la época del cambio de era y los ejemplos de *hălākôt* saduceas.

<sup>44</sup> Véase 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 Qumrán, que admiten ciertos elementos lunares en sus cálculos. Complicando aún más la cuestión, los datos sobre el calendario contenidos en fragmentos qumránicos 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 múltiples copias de *Jubileos* en Qumrán, donde al parecer era un libro venerado. Es muy posible, por tanto, que los criterios sobre el calendario fueran en Qumrán complejos y hubiesen pasado por diversas fases durante los doscientos años que abarca aproximadamente la historia de la comunidad.

<sup>45</sup> Compárese *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; idéntico al *Sifra* sobre Lv 16,13); *b. Yoma* 53a, y *b. Yom.* 19b (ambos textos del Talmud babilónico hablan de un sumo sacerdote saduceo). Muchos críticos parecen dispuestos a aceptar esta disputa entre fariseos y saduceos sobre cuándo debe el sumo sacerdote empezar a quemar el incienso en el Yom Kippur (¿antes o después de entrar en el santo de los santos?) como una disputa histórica entre ambos grupos anterior al año 70 (pero, para dudas sobre la historicidad de cualquier material relativo a los saduceos precedente del período amoraico, véase Sundberg, "Saducees", 162-63). Supuestamente, los saduceos sostenían que el sumo sacerdote debía poner el incienso en las brasas antes de entrar en el santo de los santos (el *debir*), mientras que, en opinión de los fariseos, debía hacerlo después de entrar. Para un estudio pormenorizado de las varias formas de la tradición, véase Le Moyne, *Les Sadducéens*, 249-60; en su interpretación, Le Moyne depende del ensayo de Lauterbach, "A Significant Controversy", 1-33. Según la tendenciosa interpretación de Lauterbach, los saduceos nutrían unas ideas "supersticiosas y primitivas" de Dios y del culto, mientras que los "ilustrados" fariseos eran el "grupo progresista liberal" y defendían un concepto "más puro" de Dios, con "menos énfasis en el culto sacrificial", que ellos trataban de "democratizar y espiritualizar". Aquí afloran controversias modernas entre las diversas alas del judaísmo. Sin embargo, Le Moyne acepta esta explicación, salvo el calificativo "supersticiosas". Apoya la historicidad de la disputa en el amplio testimonio del núcleo de la tradición (limpio de sus adherencias legendarias), que trata sobre un pequeño detalle litúrgico carente de toda importancia después de la destrucción del templo de Jerusalén. 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 rabínica, 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 cuestión controvertible- que el sumo sacerdote empieza a quemar el incienso después de entrar en el santo de los santos (por tanto, la descripción de la Misná coincide con la posición farisaica). La idea de una controversia (en la que está involucrado un sumo sacerdote boetusiano, no saduceo) se encuentra por primera vez en la Tosefta. Además, en conjunto, el mundo legal de *m. Yoma* 1,3-7 es "imaginario y fantástico" (así Sanders, *Judaísm. Practice & Belief*, 396). 2) En la práctica, ¿cómo podía el sumo sacerdote, mientras manipulaba vanos objetos, componérselas para colocar el incienso en las brasas, una vez que se encerraba en la oscuridad del santo de los santos? Le resultaría mucho más fácil empezar a quemar el incienso estando todavía en el santuario (*hēkāl*), lugar iluminado por los candelabros (*mēnôrôt*). 3) Además, también en la práctica, ¿quién, salvo el sumo sacerdote, sabía exactamente cuándo empezaba él a quemar el incienso (véase 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.

<sup>46</sup> Si quisiéramos incluir el testimonio de la Tosefta, podríamos añadir la disputa de *t. Hag.* 3,35 (*efY. Hag.* 3, 8, 79d): los saduceos afirman que la menará 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 Sadducéens*, 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.

<sup>47</sup> Si pudiéramos añadir el testimonio de *t. Yad* 2,20 (*efy. B.B.* 8, 1, 16a; *b. B.B.* 115b-116a), la *hālākā* 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 Sadducéens*, 229-306) considera histórica la tradición.

<sup>48</sup> Sin embargo, los ejemplos que a este respecto presenta Josefa son de derecho penal, no civil; véase *Ant.* 13.10.5 §288-9G (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 Anano 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 (*ef 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 *hālākā*. 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, *ef* 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. Mikk.* 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.

<sup>49</sup> Así el Schürer (rev.), *The History of the Jewish People* II, 411 n. 36 (conectando 6,2 con 6,1).

<sup>50</sup> Le Moyne (*Les Sadducéens*, 201-4) se mantiene dudoso sobre si *m. Erub.* 6,2 demuestra que los saduceos se oponían en principio a la práctica del 'erub. 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.

<sup>51</sup> Sobre este pasaje, *Cj* Le Moyne, *Les Sadducéens*, 227-33.

<sup>52</sup> Estrictamente hablando, el texto hebreo de la ley del talión 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. Hay muy poca diferencia con respecto a la formulación de la ley del talión en Dt 19,21 (sólo *taḥat* en vez de *bē*).

<sup>53</sup> Le Moyne (*Les Sadducéens*, 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".

<sup>54</sup> Sobre los modos inadecuados de distinguir a los saduceos de los fariseos, véase Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 303. En particular hay que evitar la fórmula 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 representación en el Schürer (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 Torá (oral y escrita), una doctrina que probablemente no fue desarrollada de manera explícita antes del siglo III d. C.

<sup>55</sup> Véase Sanders, *Judaism. Practice & Belief*, 335-36.

<sup>56</sup> 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]".

<sup>57</sup> Para un punto de vista similar, véase Lauterbach, "The Sadducees and the Pharisees", 37; también Le Moyne, *Les Sadducéens*, 375. Lauterbach cree (p. 46) que "los saduceos eslabecían 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, reconocían 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 tenía autoridad para decidir si las leyes tradicionales de un período anterior debían ser mantenidas o abolidas. Lauterbach echa a perder este análisis técnico, 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".

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> 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 Torá, 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.

<sup>60</sup> 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 (véase Davies, *Introduction to Phariseism*, 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 contemporáneos al leer el texto sagrado no en el contexto antiguo y original, sino en un contexto moderno, sin ningún sentido crítico de la distancia hermenéutica existente entre ambos contextos. Cabe preguntarse por qué se llama "interpretación literal" a este enfoque incorrecto. La interpretación 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 terminológica, 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 estudiante 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.

<sup>61</sup> 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. Portan ("Saducees", 892) hace la curiosa observación de que, al enumerar Josefa 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 Portan-, ningún elemento del conjunto de creencias de los saduceos destacaba tanto como para que acudiese de manera automática a la mente de Josefa al ponerse a escribir sobre ellos. Debemos recordar, no obstante, que los sinópticos, Hechos y el *Abot de Rabí Hatán* señalan la negación 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 Josefa en dos de sus tres des-

cripciones de las escuelas de pensamiento judías. Al menos esta faceta doctrinal, por lo visto, pareció sobresaliente a diversos observadores. De ahí que yo sitúe la negación de la resurrección en primer lugar en mi lista de doctrinas saduceas.

<sup>62</sup> Aunque Josefa y Hechos indican que la negación de la resurrección es un punto principal que separa a los saduceos de los fariseos, los sinópticos nunca mencionan que ambos grupos estuvieran enfrentados precisamente en esta cuestión. Pero, como obviamente sabe Lucas que éste es un punto de división (Hch 23,8) y, sin embargo, no introduce ese dato en su forma redactada de Mc 12,18-27 (*ef* 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 resurrección inmediatamente después de la cuestión planteada por los fariseos y herodianos sobre el tributo al César (Mc 12,13-17), Marcos presuponga, aun sin mencionarlo, que la resurrección de los muertos es un punto de división entre los fariseos y los saduceos. Conviene señalar que la Misná nunca declara explícitamente que los saduceos nieguen la resurrección. Como vimos en el capítulo 28, *m. San.* 10,1 se limita a declarar que nadie que diga que no hay resurrección tendrá parte en la edad que está por venir; los saduceos no son mencionados nunca en este texto. Incluso cuando mucho después, en *m. Sanhedrin* (90b), vemos una anécdota en la que los saduceos discuten con Gamaliel II sobre la resurrección, la precisa cuestión objeto del debate es la adecuada prueba escriturística de la resurrección, no si la resurrección llegará a acontecer; véase Le Moyne, *Les Sadducéens*, 171. Podría haber una referencia indirecta a la negación de la resurrección por parte de los saduceos en *m. Ber.* 9,5, donde -en algunos manuscritos- se lee que los saduceos desvirtuaban la verdad diciendo que sólo hay un "mundo" (*'ôlām*), es decir, éste, y ninguna edad futura. Pero algunos manuscritos recogen "herejes" (*minim*) en vez de "saduceos".

<sup>63</sup> Parece prevista la existencia *postmortem* y/o alguna forma de resurrección 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 judaísmo apocalíptico luego presente en Qumrán, no entre los judíos en general, y 2) que el concepto de "resurrección" es todavía vago y embrionario en estos pasajes. Según Collins (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 112-13), el libro de los Vigilantes contiene esa antigua referencia judía a "una vida de dos tipos después de la muerte" (*J 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 levantarán del sueño" (*J Hen* 91,10). Pero Collins observa que esos pasajes no hablan de una resurrección *del cuerpo* como tal, ni del regreso de los resucitados a la vida terrena. Collins cree que la referencia es a la resurrección del espíritu humano y su transformación para una existencia como de ángel.

<sup>64</sup> Sobre esto, *ef* John J. Collins, "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Dead": *CBQ* 36 (1974) 21-43.

<sup>65</sup> Meyer (*"Saddoukaioi"*; 46) opina que "el punto de vista saduceo... se basaba a la postre en una escatología particularista [i. e., con resurrección sólo de los elegidos]".

<sup>66</sup> Un pequeño enigma exegético de Hch 23,8 es por qué Lucas enumera tres cosas negadas por los saduceos ("ni resurrección, ni ángel ni espíritu") y luego dice que los fariseos confiesan "lo uno y lo otro" (*ἀμφότερα*). Esta aparente incongruencia se suele explicar de dos modos: 1) "ni ángel ni espíritu" se entiende como una sola entidad ("ángel" y "espíritu" están coordinados por *μήτε... μήτε*, a diferencia del Simple *μή* con que se niega la resurrección); esta distinción verbal está en correspondencia con una distinción conceptual: *ἄγγελον* y *πνεῦμα* hacen referencia al mundo

celestial de los espíritus, mientras que ἀνάστασιν alude a la resurrección del cuerpo humano. 2) La palabra ἀμφότερα 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; véase 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.

<sup>67</sup> Véase 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 ángeles es común a Lucas y Josefa. Por extraño que parezca, Goodman (*The Ruling Class*, 79-79) da por cierto que los saduceos niegan "la autoridad mediadora de ángeles y espíritus", sin vacilación ni sentido de las dificultades que entaña su punto de vista.

<sup>68</sup> *CI*, p. ej., Moore, *Judaism I*, 68; el Schürer revisado, *The History of the Jewish People II*, 411; Meyet, "Saddoukaios", 53-54.

<sup>69</sup> Daube, "On Acts 23", 493-97; un punto de vista similar se encuentra en Le Moyne, *Les Sadducéens*, 133. En favor de su enfoque, Daube aduce que, al tratar Josefa sobre los fariseos y los saduceos *C.j* 2.8.14 §165, vincula las ideas acerca de a) la continua existencia del alma después de la muerte, b) la resurrección del cuerpo y e) el castigo *postmortem* de los malos. Si bien esto es verdad, conviene señalar dos puntos: 1) Esra configuración de ideas ocurre realmente en lo tocante a los fariseos. Pero, cuando Josefa 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]". Josefa no habla explícitamente de "resurrección" en ese pasaje sobre los saduceos (§165), ni siquiera por medio de una perífrasis, como hace en el pasaje sobre los fariseos (§163). 2) En ninguno de los otros pasajes tocantes a los saduceos establece Josefa una conexión explícita entre la negación de la resurrección y la negación de un estado transitorio del alma acompañado de recompensas o castigos.

<sup>70</sup> Daube apunta hacia ὁ ἄγγελος... αὐτοῦ de Hch 12,15 como un caso donde ἄγγελος puede significar el alma inmortal de los difuntos (aquí, dice Daube, el alma de Pedro, al que en realidad un ángel 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 ángel custodio que se parece a la persona a la que protege.

<sup>71</sup> Así Sandmel, *The First Christian Century*, 56 n. 71.

<sup>72</sup> Sobre esto, véase Firzmyer, *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 *bēnê hā'ēlōhîm* ("los hijos de Dios") literalmente como οἱ υἱοὶ τοῦ Θεοῦ ("los hijos de Dios", aunque posteriormente, en el Codex Alexandrinus, alguien sustituye "hijos" por "ángeles"), mientras que, en Job 1,6, la Septuaginta ofrece la traducción interpretativa οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ("los ángeles de Dios"). El empleo de "hijos de Dios" o "hijos del cielo [= Dios]" como designación de lo que llamaríamos "ángeles" continúa en la literatura intertestamentaria y qumránica; véase, p. ej., 1 Henoc 6,2 ("los ángeles, los hijos del cielo"); 11 QMe1q 2,5 ("los hijos del cielo"); 2,14 ("hijos de Dios"); 1 QapGn 2,5 ("los hijos del cielo"). Para la idea de que los qumranitas no pensaban tanto en una resurrección de los muertos cuanto en una asociación con los ángeles, asociación que se consumaría después de la muerte, cuando los miembros de la comunidad de Qumrán realizaran la transición a una existencia angélica en el cielo, véase Collins, *Apocalypticism at Qumran*, 110-29.

<sup>73</sup> Grabbe (*Judaism from Cyrus to Hadrian* 11, 484) recuerda que los saduceos "han servido frecuentemente de chivos expiatorios tanto a autores judíos como cristianos". Véanse las caricaturas de los saduceos en el Schürer revisado (*The History of the Jewish People* II, 412); Meyer, "*Saddoukaïos*", 46 (donde Josefa hace una descripción de los saduceos que se ha equiparado a presentarlos como ateos en la práctica); Müller, "Jesus und die Sadduzäer", 3-24, y Goodman (*The Ruling Class*, 79), con el rechazo por Sanders de las generalizaciones polémicas sobre los saduceos y la aristocracia jerosolimitana (*Judaism. Practice & Belief*, 336-39). La hostilidad general de Josefa hacia los saduceos se refleja en *G.j* 2.8.14 §166, donde dice que su conducta es bastante cerril (αυπλwTEPOV, posiblemente "salvaje"), incluso con otros saduceos, y que son tan rudos (ἀπηνεις, posiblemente "duros" y aun "cruels") en el trato con los que les son afines (ὄμοιους) como con los que les son ajenos (ἀλλότριους). Hay que señalar dos puntos en el comentario de Josefa: 1) No es claro el significado exacto de algunos términos griegos. ¿A quiénes se refiere Josefa con las expresiones "los que les son afines" (¿a miembros de otros grupos, partidos y sectas judíos?) y "los que les son ajenos" (¿los que no pertenecen a esos grupos?, ¿los enemigos?, ¿los extranjeros?)? También varía la gravedad de la acusación dependiendo de que traduzcan algunos de los adjetivos griegos como "cerriles o "rudos", o bien como "duros" o "cruels". 2) Dado que esta declaración polémica procede de la primera década posterior a la primera guerra judía, podría reflejar el profundo rencor de Josefa hacia el grupo gobernante en Jerusalén (en gran parte saduceo) que acordó relevarlo a él del mando en Galilea. No parece, en efecto, que con el tiempo haya mejorado su concepto de ellos. En *Ant.* 20.9.1 §199, Josefa llama a los saduceos ὄμοι ("severos", "salvajés", "feroces", "despiadados", o "cruels") en sus decisiones judiciales. Sobre todo esto, cf Le Moyne, *Les Sadducéens*, 43, 352. En cuanto a la frecuente descripción de los saduceos como gente mundana y escéptica imbuida de la cultura helenística (o corrompida por ella), no hay razón para pensar que, por la época del gobierno directo de Roma, los saduceos estuvieran más o menos helenizados que los fariseos; véase Sundberg, "Sadducees", en *JDB* 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 destrucción del templo-Estado de Judea y preservar al mismo tiempo la identidad religiosa y nacional, los saduceos debían guardar un difícil equilibrio. Se puede sospechar que había divisiones a este respecto entre los miembros de la jerarquía sacerdotal. Por un lado, Caifás estuvo en el poder nada menos que desde el año 18 d. C. hasta el 36, presumiblemente porque supo mantener una buena relación de trabajo con Poncio Pilato. Por otro lado, algunos de los altos cargos de la jerarquía sacerdotal estuvieron implicados en las etapas iniciales de la rebelión contra Roma del año 66 d. C. Es un error, pues, presentar a todos los saduceos de la época del gobierno directo romano como de una sola opinión en cuestiones políticas y culturales: ni todos eran colaboracionistas, ni todos eran revolucionarios.

<sup>74</sup> Sobre el problema de la declaración de que los saduceos negaban la divina providencia, cf Le Moyne, *Les Sadducéens*, 37-40; Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 304. Como señala Le Moyne, si se interpreta a Josefa 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 afirmación de Meyer ("*Saddoukaïos*": 46) de que, aparentemente, Josefa se refiere a los saduceos como si fueran epicúreos, el autor judío nunca los equipara con los epicúreos ni con ateos. En sus tres descripciones, los presenta como una de las tres venerables escuelas filosóficas del judaísmo. Por eso se han propuesto varios medios de atenuar o limar esa declaración de Josefa sobre la negación de la providencia por parte de los saduceos: 1) Éstos la negaban en relación con el individuo, no en relación con el gobierno del mundo y de Israel. 2) Para los saduceos era simplemente imposible profetizar aconte-



cimientos futuros, práctica a la que se entregaban esenios y fariseos. 3) Los saduceos tan sólo pretendían evitar la atribución de responsabilidad a Dios por el mal del mundo. 4) Los saduceos no creían en la intervención apocalíptica de Dios en la historia del mundo; negaban que una providencia divina fuera guiando inexorablemente el mundo hacia una consumación apocalíptica. Aunque puede haber algo de verdad en estas interpretaciones, sobre todo en la tercera y la cuarta, creo que lo más acertado es pensar que Josefa exageró un aspecto de la posición de los saduceos con el fin de ofrecer un perfecto modelo de tres posturas filosóficas para su presentación de las tres escuelas judías. Con respecto a la idea que los saduceos tenían de la providencia, puede ser útil señalar que algunos especialistas ven a Ben Sirá como una especie de "protosaduceo", y no sin razón; cf Meyer, "*Saddoukaioi*", 49. Ben Sirá era un personaje cosmopolita, un hombre de negocios y de Estado y un escriba (Eclo 1-11), devoto del templo de Jerusalén y sus sacerdotes (50,1-21); un maestro de la juventud aristocrática 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 teólogo conservador que no tenía lugar en su pensamiento para la inmortalidad, el premio o castigo después de la muerte o la resurrección 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 elección, Ben Sirá afirma con pleno convencimiento el gobierno de Dios sobre su creación, su guía 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 visión, en suma, que los saduceos ya "cuajados" de tiempos posteriores podrían haber reconocido como propia.

<sup>75</sup> Sobre la posible influencia en los saduceos de la teología judía posexílica, cf Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 122. En G.j 2.8.14 §164, Josefa asocia la negación del destino por los saduceos con el afán de éstos por desvincular a Dios de "la comisión o supervisión [ἐφορᾶν] de cualquier mal". Cuando se emplea con relación a dioses en discursos griegos paganos, el verbo ἐφορᾶω suele significar más que "mirar" u "observar"; puede tener el sentido de "supervisar", "vigilar" o "visitar". Por eso Josefa parece referirse no sólo a presciencia de Dios, sino también a su implicación en el mal.

<sup>76</sup> Además de los comentarios clásicos sobre Marcos, véase David Daube, "Four Types of Question", en *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Peabody, MA: Hendrickson, 1956) 158-69; F. Dreyfus, "Targument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (*Marc*, XII, 26-27)": *RB* 66 (1959) 213-24; Gilles Carron, "Comme des anges dans le ciel": *BVC* 28 (1959) 46-52; Sebastián Barrina, "Jesús 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* (Gütersloh: 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; Berlín: Akademie, 1968) 241-45; William Strawson, *Jesus and the Future Life* (ed. rev.; London: Epworth, 1970) 201-10; Baumbach, "Das Sadduzäerverständnis", 31-35; Antonio Ammassari, "Gesù ha veramente insegnato la risurrezione!": *BibOr* 15 (1973) 65-73; Karlheinz Müller, "Jesus und die Sadduzäer", en He!mut Merklein / Joachim Lange (eds.), *Biblische Randbemerkungen* (Rudolf Schnackenburg Festschrift; Würzburg; Echter, 1974) 3-24; Robert H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (NovTSup 18; Leiden: Brill, 1975) 20-21; Adand 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": *J5NT* 11 (1981) 64-73; F. Galci Downing, "The Resurrection of the Dead: Jesus and Philo": *J5NT* 15 (1982)

42-50; Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983) 143-54; Jean-Gaspard Mudiso Mbá Mundla, *Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen* (NTAbh 17; Münster: Aschendorff, 1984) 71-109; J. Gerald Janzen, "Resurrection and Hermeneutics: On Exodus 3.6 in Mark 12.26": *JSNT23* (1985) 43-58; François Vouga, "Controverse sur la résurrection des morts (Marc 12,18-27)": *LumVie35/no. 179* (1986) 49-61; Otto Schwankl, *Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27parr)* (BBB 66; Frankfurt: Athenaum, 1987); íd., "Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27) und die Auferstehungserwartung Jesu": *Wissenschaft und Weisheit* 50 (1987) 81-92; Jack Dean Kingsbury, "The Religious Authorities in the Gospel of Mark": *NTS36* (1990) 42-65; M. Reiser, "Das Leben nach dem Tod in der Verkündigung Jesu": *Erbe und Auftrag* 66 (1990) 381-90; Frédéric Manns, "La technique al tiqra dans les évangiles": *RevScRel64* (1990) 1-7; P. G. Bolt, "What Were the Sadducees Reading?": *TjmBul45* (1994) 369-94. Se puede encontrar bibliografía más completa en la monografía de Schwankl, pp. 641-78.

<sup>77</sup> A lo largo de este estudio de Mc 12,18-27, la palabra "resurrección" -salvo que el contexto indique claramente otra cosa- se refiere a la resurrección general de los muertos en el día último, no a la sola resurrección de Jesús en el domingo de Pascua. Dada la precisa cuestión debatida en Mc 12,18-27, realmente se habla de la resurrección de los israelitas fieles, que serán "como ángeles en el cielo"; dicho de otro modo, se trata de la resurrección de los justos.

<sup>78</sup> Como hemos visto, Lucas habla más acerca de los saduceos en Hechos, pero ese material concierne a la relación de los saduceos con los primeros judíos cristianos de Jerusalén y (más adelante) con Pablo. Lucas no tiene nada más que decir sobre lo que constituye ahora el centro de nuestra investigación: las relaciones de Jesús con los saduceos. La gran mayoría de los críticos 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 tradición variante en la primera parte de la respuesta de Jesús a la pregunta de los saduceos (Lc 20,34b-36); sobre esto, *ef* Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, 123-26; Mudiso Mbá Mundla, *Jesus und die Führer*, 71. Puesto que, junto con autores como Fitzmyer (*The Gospel According to Luke II*, 1299), dudo de que Lucas haya utilizado aquí ninguna tradición 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 tradición no marcana en la forma lucana de la disputa-, véase más adelante en el texto principal.

<sup>79</sup> Sobre Mc 12,18-27 como *Streitgespräch*, véase Bultmann, *Ceschichte*, 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 está claro por qué Pesch (*Markusevangelium II*, 230) lo define como un *Schulgespräch* ("diálogo erudito").

<sup>80</sup> Lo complicado del debate, que, con sus dos puntos centrales distintos, exige dos respuestas también distintas por parte de Jesús, ayuda a comprender por qué Mc 12,18-27 no finaliza con un aforismo conciso, como otros relatos de disputa. La cuestión debatida es demasiado compleja para permitir tal solución.

<sup>81</sup> A veces no hay la menor indicación de la reacción de los oponentes; véase, p. ej., la versión marcana de la pregunta sobre el divorcio en 10,1-12. Después de haber concluido Jesús su discurso en el v. 9 con una máxima dirigida a los fariseos (si podemos incluirlos en el relato, que adolece de un notable problema crítico-textual en el v. 2), entra en una casa para explicar en privado su enseñanza a los discípulos (un recurso típicamente marcano). Pues bien, pese a lo notable de la abrogación del divorcio

por Jesús, no se menciona reacción alguna de los fariseos primero, ni de los discípulos después. Véase también Mc 2,17 (sobre comer con recaudadores de impuestos y pecadores) y 2,28 (sobre arrancar espigas en sábado); en ambos casos, el *Streitgesprache* concluye con un dicho de Jesús sin que se indique ninguna reacción del auditorio.

<sup>82</sup> Respecto a la posibilidad de que la práctica del bautismo, que Jesús tomó de Juan, pueda estar en el centro del debate histórico subyacente a la forma actual del relato de disputa, cf *Un juicio marginal II*, 215-19.

<sup>83</sup> Sobre esta interpretación, cf Addison G. Wright, "The Widow's Mites: Praise or Lament? A Matter of Context": *CBQ* 44 (1982) 256-65; contrario a esta interpretación se muestra Gundry, *Mark*, 730-31.

<sup>84</sup> Aunque es habitual y práctico hablar en términos generales de un ciclo jerosolimitano de relatos de disputa, en realidad no todas las perícopas de este ciclo son, en el sentido más estricto de la categoría crítico-formal, "relatos de disputa" o *Streitgesprache*; para categorías más cuidadosamente diferenciadas, véase Mudiso Mbá Mundla, *Jesus und die Führer Israels*, 299-302. Tratando de hallar un vínculo subyacente a los heterogéneos relatos de disputa jerosolimitanos, John R. Donahue hace la interesante observación de que los tres diálogos (sobre el tributo al César, la resurrección y el mandamiento principal) comparten un mismo ámbito *teo-lógico*: los tres se centran en Dios, no en Cristo. Véase su "A Neglected Factor in the Theology of Mark": *JBL* 101 (1982) 563-94, esp. 570-81.

<sup>85</sup> 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 empírico, la entrada triunfal y la "purificación" del templo y, en el aspecto sobrenatural, el acto profético-simbólico de maldecir la higuera.

<sup>86</sup> Sobre el valor que asigna Marcos a 12,18-27 dentro de su composición general, cf Mudiso Mbá Mundla, *Jesus und die Führer*, 108-9; Schwankl, *Die Sadduzerfrage*, 421-34.

<sup>87</sup> Muchos exegetas se basan en el análisis de Bultmann (*Geschichte*, 25), según el cual la Iglesia primitiva creó la perícopa en dos etapas: 1) 12,18-25, donde se entrevistó 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 adición a 12,18-25 y podría reflejar discusiones teológicas internas de la Iglesia. Tal análisis encuentra un curioso desarrollo en Suhl, *Die Funktion*, 67-72. Hultgren *Uesus and His Adversaries*, 123-31) lleva el razonamiento bultmanniano aún más lejos, conjeturando que las dos unidades de tradición 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 resurrección), que más tarde fueron unidas mediante la adición de 12,18.24.27b. Como veremos, tales historias de tradición pueden ser objeto de serias objeciones desde el punto de vista literario, teológico e histórico. Entre los que se inclinan por la unidad de la perícopa figuran van Daalen, "Some Observations", 242; Arntmassari, "Gesù ha veramente insegnato", 66; Mudiso Mbá Mundla, *Jesus und die Führer*, 72-74; Schwankl, *Die Sadduzerfrage*, 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-helenísticos y otros cristianos judíos; su reconstrucción de los grupos y sus controversias es sumamente especulativa.

<sup>88</sup> En 1 Corintios hay un buen ejemplo de cómo  $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\acute{\epsilon}$  ("pero en cuanto a...") puede ser empleado en el texto a modo de indicador de que el hablante cambia de tema. Allí Pablo utiliza varias veces  $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\acute{\epsilon}$  (p. ej., 1 Cor 7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1.12) para pasar de una cuestión a otra y, de hecho, también para pasar de un aspecto a otro

de una cuestión (ε{ 1 Cor 7,1.25). Aunque parezca extraño, algunos comentaristas utilizan la presencia de περὶ 8É 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 περὶ 8É 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".

<sup>89</sup> Esta exégesis versículo a versículo trata Mc 12,18-27 como una unidad suelta de tradición 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.

<sup>90</sup> 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.

<sup>91</sup> 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; ε{ Max Zerwick, *El griego del Nuevo Testamento* (Estella: Editorial Verbo Divino, 22000), 98-99 (§115-20).

<sup>92</sup> 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.

<sup>93</sup> Nótese cómo Juan el Bautista es tratado de *rabí* en Jn 3,36.

<sup>94</sup> Así, p. ej., Gundry, *Mark*, 701.

<sup>95</sup> 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.

<sup>96</sup> La palabra "levirato" procede del latín *levir*, "hermano del marido", es decir, el cuñado de una mujer.

<sup>97</sup> 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.

<sup>99</sup> Para una comparación de las formas del rextó, 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", *ûbên 'ên-lô*) es traducido en Marcos como "y no deja hijo" (*καὶ μὲ ἀφῆ ΤΕΚΝΟΝ*); en los LXX, la construcción hebrea se encuentra vertida con más exactitud: *σπέρμα δε μη η αὐτω* ("y no hay semilla suya"). Sin embargo, Mc 12,19 está más cerca del hebreo en el uso de *ΤΕΚΝΟΝ* ("hijo, descendencia") por *bên* ("hijo") que los LXX con su empleo de *σπέρμα* ("semilla"). Mc 12,19 difiere de LXX Dt 25,5 también 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 *ἀναστησῆ* ("levantar, suscitar") en vez del verbo simple *ἀναστησον* empleado por los LXX. Resulta curiosa la elección de Marcos, puesto que el verbo simple habría armonizado mejor con el nombre *ἀνάστασις* ("resurrección") y el verbo *ἀνίσταμαι* ("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 tradición, en vez de acudir a los LXX o traducir por su cuenta.

<sup>100</sup> Se podría argüir que todo esto está en perfecta correspondencia con las observaciones de Gundry (*The Use of the Old Testament* 1,28, 147-50), quien señala que las citas marcanas del AT que son introducidas mediante una fórmula ("citas formales") son casi siempre de los LXX, mientras que en las citas alusivas (las que carecen de introducción formal y derivan del contexto) se dan toda clase de coincidencias y divergencias 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 introducción "Moisés nos dejó escrito que...", junto con la clara indicación de que la referencia es a la ley del levirato recogida en el Deuteronomio, se podría tomar Mc 12,19 por una cita formal de Dt 25,5. Después de todo, 1) los saduceos claramente pretenden citar la Escritura mosaica normativa, 2) algunos exegetas consideran el ὅτι del v. 19 como equivalente a comillas (véase, p. ej., Gundry, *Mark*, 701; Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer*, 75), y 3) el v. 20 termina la cita y da inicio a otro tema con la presentación a Jesús de un caso hipotético que lleva al absurdo la ley del levirato. (Por cierto, la combinación con otro texto del AT no impide que un texto sea una cita formal; véase Mc 1,2.) Si vemos en Mc 12,19 tal tipo de cita -como tiendo a hacer-, entonces diverge bastante de la forma puramente septuagintal que se encuentra casi siempre en las citas formales marcanas. Esto podría constituir un indicio entre otros de que este relato no es una total creación de Marcos.

<sup>101</sup> Es posible que haya aquí una vaga alusión 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 Antíoco en 2 Mac 7,1-41; el tema de la resurrección está presente en el pasaje, pero no el tema del matrimonio. Sobre esto, *ef* Gundry, *Mark*, 705.

<sup>102</sup> El sentido general del caso ficticio presentado por los saduceos presupone que los judíos que creen en una resurrección de los muertos piensan que las relaciones sexuales podrán ser reanudadas tras ese acontecimiento. Los comentaristas (p. ej., Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer*, 87) recurren a la literatura rabínica posterior tanto para ilustrar esta idea como para ponerla en duda; pero pronunciarse en torno a toda esta cuestión es problemático: 1) Nos encontramos ante la habitual dificultad de utilizar textos compuestos siglos después, en una situación cultural diferente, para explicar un texto del siglo I. 2) Incluso si se emplean textos rabínicos, no siempre está claro si en ellos se hace referencia al reino intermedio del Mesías, a la resurrección final de los muertos o a la existencia de las almas de los justos en el cielo. Naturalmente, la continuación de actividades físicas 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 según algunos textos. Pero, en la muy cambiante situación de la primeta pane del judaísmo palestino del siglo I, es un error buscar algún punto de vista normativo sobre las precisas condiciones de la existencia humana después de la resurrección. La línea de ataque de los saduceos parece presuponer que una idea de la cuestión, aunque fuera de carácter popular, era la reanudación de la actividad sexual -y probablemente de muchas otras actividades corporales propias del presente mundo- después de la resurrección.

<sup>103</sup> Véase 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 judíos palestinos en tiempos de Jesús, véase Jeremías, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 90, 93, 369. En su artículo "Polygamy", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (ed. R. J. Zwi Werblowsky y Geoffrey Wigoder; New York/Oxford: Oxford University, 1977) 540, Daniel Sinclair declara que los rabinos aceptaban la poligamia como legalmente válida, aunque muy pocos de ellos tenían más de una esposa.

<sup>104</sup> El problema que plantean los saduceos se podría entender de un modo algo diferente: puesto que la poliandria es imposible, la mujer puede ser esposa sólo 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 demás, no hay criterio para determinar a cuál de los hermanos ha de tener como marido en la nueva situación. (Algunos comentaristas citan la obra judía mística medieval llamada el Zohar, para la idea de que una mujer casada dos veces será asignada al primer marido; pero un escrito tan tardío no sirve para arrojar luz sobre un debate del siglo I.) Al final, esta argumentación parece conducir al mismo problema que estoy subrayando: sigue la situación de poliandria, sin que haya medio de resolverla. Por eso no interpretaría yo la pregunta formulada por los saduceos en el v. 23 como la sería petición de un criterio para escoger entre los siete hermanos, sino más bien como un medio de poner de relieve la falta de todo criterio y, con ello, la permanente situación de poliandria, algo ridículo e inaceptable para cualquiera de las panes no sólo ahora, en la tierra, sino mucho más en el cielo, acontecida la resurrección.

<sup>105</sup> En esta traducción del v. 24, interpreto el  $\delta\iota\grave{\alpha}$  TOVTO ("por esto") inicial como referente al panicipio ( $\eta\grave{\iota}$   $\epsilon\iota\delta\acute{o}\tau\epsilon\varsigma$ , "no conociendo", i. e., "porque no conocéis"). Exegetas como Suhl (*Die Funktion*, 69) y Gundry (*Mark*, 705-6) opinan que  $\delta\iota\grave{\alpha}$  TOVTO tiene que apuntar hacia atrás, hacia lo que los saduceos han dicho en los versículos anteriores. Esto no es así necesariamente. 1) En sí, el demostrativo puede apuntar hacia atrás o hacia delante. 2) Suhl y Gundry objetan que la expresión  $\delta\iota\grave{\alpha}$  TOVTO sólo hace referencia a lo anterior cuando va seguida de una oración con  $\delta\tau\iota$ , una oración con  $\upsilon\upsilon\alpha$ , una locución de infinitivo o un nombre. (Claros ejemplos de  $\delta\iota\grave{\alpha}$  TOVTO que apuntan hacia delante con una oración causal con  $\delta\tau\iota$  se encuentran en Jn 5,16 + 18.) Pero la locución participial  $\mu\grave{\eta}$   $\epsilon\iota\delta\acute{o}\tau\epsilon\varsigma$  de Mc 12,24, según opinión común de los exegetas, tiene un sentido causal ("porque no conocéis") y, en consecuencia, es el equivalente funcional de una oración causal con  $\delta\tau\iota$ . No resulta sorprendente que Marcos no ofrezca ningún ejemplo más de esta construcción: su evangelio está lleno de locuciones y estructuras gramaticales inusitadas que sólo aparecen una vez en él. Comoquiera que sea, la disputa respecto a qué hace referencia  $\delta\iota\grave{\alpha}$  TOVTO no invalida la observación de que Jesús menciona dos realidades desconocidas por los saduceos (las Escrituras y el poder de Dios) y de que Jesús procede a exponer esas realidades en orden quástico. Como señala Mudiso Mbá Mundla (*Jesus und die Führer*, 90), los antecedentes del verbo  $\pi\lambda\alpha\nu\alpha\omega$  en los LXX favorecen la idea religiosa negativa de transgresión culpable de la voluntad de Dios revelada, y no sólo de error puramente intelectual.

<sup>106</sup> C. K. Barret tiene tal vez razón al afirmar que δύναμιν ("poder"), en el v. 24, significa en particular el poder escarológico de Dios. Más problemático es su recurso a la famosa oración sinagoga 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] romada de Ex 3,6). La segunda bendición (*Geburoth*) alaba a Dios como el "poderoso" y el "fuerte", que muestra su poder escarológico "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 *EncJudII*, 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*".

<sup>107</sup> En el artículo "Angels", *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (ed. F. L. Cross *IE*. 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-Dionisia 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.

<sup>108</sup> Véase también *Jubilees* 5,1-2 (*ef* 10,1-14); CD 2,16-21; 4Q 180.

<sup>109</sup> 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.

<sup>110</sup> 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 Mbá Mundla, *Jesus und die Führer*, 92; Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 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.

<sup>111</sup> Véase Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 574-77.

<sup>112</sup> Un especialista moderno probablemente empezaría su exégesis de este versículo señalando que se encuentra en un pasaje compueso de tradiciones procedentes de los documentos Yahvista y Elohista (y Sacerdotal, añadirían algunos), con 3,6 atribuido habitualmente al Elohista. Naturalmente, Jesús y sus contemporáneos no pensaban en tales procedencias; leían todo el Pentateuco como la obra de Moisés.

<sup>113</sup> Así van Daalen, "Some Observations", 244; Strawson, *Jesus and the Future Life*, 204; Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 378-79. La idea de que roda esto sucede sólo por el poder de Dios (*ef* τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ en el v. 24) podría explicar el cambio

del vocabulario de ἀνάστασις 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 tí. e., por el poder de Dios: pasiva teológica] ...".

<sup>114</sup> Frecuentemente se cita este juicio de Lohmeyer (*Markus*, 257): Mc 12,18-27 es "un ejemplo excelente del rabinismo de Jesús".

<sup>115</sup> Sobre esto, véase D. M. Cohn-Sherbok, "Jesus' Defense of the Resurrection of the Dead": *JNT11* (1981) 64-73. En el artículo de F. Cerald Downing "The Resurrection of the Dead: Jesus and Philo": *JNT15* (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.

<sup>116</sup> Sobre la sorprendente ausencia de la fórmula completa en el resto del AT Y en los textos intertestamentarios, véase Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 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 *cienen* más interés para él. 2) Como excepción que prueba la regla, el profeta judío Ezequiel el Trágico (siglo U a. C), componiendo en griego, cita la fórmula 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 Abrahán, 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* [CCS 4311; Berlín: Akademie, 1954] 530, líneas 23-26) dice así: ἐγώ Θεός αὐν, ὡν λεγεις, γεννητορων / Ἀβρααμ τε και Ἰακωβ και Ἰακωβου ΤηΛΤΟV / μνησθεις δ' ἐκεινων και ετ' ἐμων δωσηματων / παρειμι σωσαι λαον Ἑβραιων ἔμον. 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 IJI-U 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 ὢν), 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 denominación haciendo de los tres patriarcas símbolos de sendas virtudes. Enfoques similares se encuentran en *De Mutatione Nominum* (Sobre el cambio de nombres) 2-4 §11-29 Y *De Abrahamo* (Sobre Abrahán), 10-11 §50-55. 5) En las *Antigüedades bíblicas* de Pseudo-Filón (siglo I a. C.) no se narra la teofanía de la zarza: después de haber referido en el cap. 9 la leyenda del nacimiento de Moisés, el autor pasa a ofrecer en el cap. 10 un breve relato sobre la opresión de los israelitas, con la simple declaración de que Dios envió a Moisés al pueblo de Israel para librarlo de Egipto. Tras una fugaz mención de las plagas, describe a los israelitas en marcha hacia el mar Rojo, perseguidos por los egipcios. Luego, en 10,4, relata: "y Moisés clamó 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 brevísima referencia a la teofanía de la zarza se nos dice cuándo el "Señor, Dios de nuestros padres", dio tal orden a Moisés. 6) Josefo ofrece una libre versión de la teofanía 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 éxodo, los principales autores judíos de la época de cambio de era o pasan por alto la autorrevelación de Dios en Ex 3,6, o la repiten o parafrasean brevísimamente, o incluso muestran su desacuerdo con tal versículo. Su texto nunca da lugar a una reflexión teológica positiva (la de Filón es muy negativa), y a ninguno de esos autores se le ocurre nunca conectar Ex 3,6 con la doctrina de la resurrección. Como veremos más adelante, todo esto contrasta intensamente con el uso que, precisamente para probar la resurrección, hace Jesús de ese mismo versículo; la discontinuidad constituye un buen argumento a favor de la historicidad de la disputa reflejada en Mc 12,18-27. De hecho, aunque busquemos también en comentarios rabínicos más tardíos sobre el libro del Éxodo, seguimos sin encontrar algo similar a la interpretación de Ex 3,6 realizada por Jesús. 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 *Éxodo Rabah* (ca. siglo X d. C.), el comentario sobre Ex 3,6.15 no tiene nada en común con la interpretación de Jesús. Al hablar de Ex 3,6, el midrás nos dice que Dios se reveló en la voz del padre de Moisés. Pensando que le había hablado su padre, Moisés respondió: "Aquí estoy. ¿Qué 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 Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob". Lleno de alegría, Moisés exclamó: "¡Mirad, mi padre está incluido entre los patriarcas! Y además debe de ser muy importante, porque hasta es mencionado en primer lugar". Luego, comentando Ex 3,6, el midrás declara que Moisés advierte que el nombre de su padre ya no es mencionado entre los patriarcas. Dios explica: "Al principio utilicé todo medio de persuasión, pero de ahora en adelante sólo emplearé contigo palabras veraces". Obviamente, esta preocupación por el padre de Moisés no tiene nada que ver con la aplicación que hace Jesús de Ex 3,6. De hecho, es precisamente la mención del padre de Moisés lo que Jesús omite en su cita.

· 117 Empleo la expresión "fórmula 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 más completa posible, puesto que omite "el Dios de tu padre" antes de "el Dios de Abrahán", etc. La omisión pudo haber sido deliberada por parte de Jesús o de Marcos, puesto que no encaja en el argumento de Jesús. Ese argumento se basa en la relación entre el Dios de los vivos y personas que han muerto. Pero el texto de Éxodo no dice que el padre de Moisés no exista ya cuando tiene lugar la teofanía de la zarza. De estar todavía vivo, su presencia en la fórmula con los muertos habría echado a perder el argumento. (Es interesante señalar que, en este

punto, no se sabe con absoluta seguridad cuál era la lectura original de Ex 3,6; e! Pentateuco samaritano, algunos manuscritos de los LXX, Hch 7,32 y Justino Mártir en su *Apología primera* 63,7 [aunque en forma parafraseada] leen e! plural "vuestros padres".) No sólo la fórmula completa de Ex 3,6 no aparece nunca en e! AT, sino que incluso e! título "e! Dios de Abrahán, Isaac y Jacob" es raro en él. Fuera de! contexto de! episodio de la zarza (que incluye, por tanto, Ex 3,15.16; 4,5), sólo tres veces se encuentra en e! AT la forma variante "Dios de Abrahán, Isaac e Israel!": 1 Re 18,36; 1 Cr 29,18; 2 Cr 30,6.

<sup>118</sup> Sobre e! desarrollo por Jesús de! sentido implícito de! texto al ser leído en una nueva situación, y sobre la cuestión más general de la interpretación menos estricta de los textos en su transmisión a lo largo de la historia, véase Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 394-95.

<sup>119</sup> Sobre esto, véase Dreyfus, "Targument scripturaire", 216-20; Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 388-92; en diferente dirección, Janzen, "Resurrection and Hermeneutics", 43-58. Sobre "el Dios de los padres", véase e! famoso ensayo de Albrecht Alt "Der Cotr der Vater", en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vals. (Munich: Beck, 41968) 1, 1-78. Entre los ejemplos del empleo de alguna versión de la fórmula "e! Dios de los padres" en e! 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 podría añadir *TestRub* 4,10; *TestSim* 2,8; *Tesljos* 2,8; 6,7, y *TestGad* 2,5. Véase e! texto hebreo de *Eclo* 51,12. Según Dreyfus, en estos pasajes la mención al Dios de los padres subraya no la fidelidad de los patriarcas hacia Dios, sino la misericordia y protección otorgadas por Dios a los patriarcas.

<sup>120</sup> *Un juicio marginal* II, 309-17.

<sup>121</sup> Considerar *Mc* 12,27 como la premisa menor en e! silogismo explícito de Jesús parece preferible a tomar ese texto como la conclusión de su argumento. La afirmación de que "Dios no es e! Dios de los muertos, sino de los vivos" no era, entre los judíos palestinos de! siglo 1, una cuestión muy discutida por la que Jesús tuviera que extenderse en argumentos. Antes al contrario, era una verdad axiomática que casi todos los judíos palestinos de aquel tiempo habrían aceptado sin problemas. Como indica Strawson *Uesus and the Future Life*, 208), "Jesús no habría podido pensar al mismo tiempo en Dios y en muertos". Por eso, la función natural de! aserto es como premisa menor de! silogismo implícito. Por ser una verdad fácilmente aceptada, incluso evidente, constituye un útil trampolín de! que saltar desde e! texto universalmente venerado de Ex 3,6 hasta la discutida conclusión (no expresada, pero obviamente entendida en *Mc* 12,27 como la cuestión central de! *Streitgesprach*) de que hay resurrección de los muertos. Sobre todo esto, véase Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 403-6. Schwankl señala las similitudes de! razonamiento silogístico de Jesús con los argumentos rabínicos para la resurrección en *b. San.* 90b-92a. Al mismo tiempo hay notables diferencias: 1) Lo que funciona como premisa menor en los argumentos rabínicos suele ser una frase que está relacionada directamente con la cita escriturística y que subraya o utiliza algún detalle de! texto (una forma verbal de futuro, un particular nombre o pronombre). 2) La conclusión suele ser indicada de manera explícita. En cambio, 1) la premisa menor de Jesús introduce un nuevo pensamiento por medio de una verdad axiomática (y no mediante algún razonamiento sobre la fórmula de Ex 3,6, como "No dice 'yo era', sino 'yo soy'"). 2) La conclusión queda tácita, pero, obviamente, está implícita en la condena del punto de vista de los saduceos (i. e., la negación de la resurrección) como un gran error.

<sup>122</sup> Hay debate sobre la implicación del argumento de Jesús: 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 están probando de anremano algo de la beatitud definitiva (*ef* Lc 16,22-31) que conocerán plenamente cuando resuciten de entre los muertos el día último (así Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer*, 101). Como muchas distinciones teóricas que surgen de una detenida lectura del texto bíblico, esta cuestión puede ir más allá del horizonte inmediato del Jesús histórico o del autor cristiano de la perícopa. De modo similar, a veces se advierte que el argumento de Jesús, si es válido, tiene como conclusión lógica no la resurrección de los muertos, sino la inmortalidad del alma; sobre esto véase Ellis, "Jesus, the Sadducees and Qumran", 274-79. Aunque la firme distinción entre el concepto de inmortalidad y el de resurrección representó una valiosa reacción de la teología bíblica frente a la teología sistemática, más antigua, las cambiantes ideas e imágenes de la existencia *postrmortem* entre los judíos en la época del cambio de era deberían refrenarnos de imponer en esta perícopa nuestros conceptos teológicos, muy diferenciados, de los varios estados escatológicos. Una vez aceptada la idea de Jesús según la cual la vida humana después de la resurrección es similar a la de los ángeles con sus cuerpos éreos, celestiales, la diferencia entre resurrección del cuerpo e inmortalidad del alma, aunque real, no es tan grande como a veces se supone. Más concretamente, hay que tener presente la específica situación retórica descrita en el debate de Mc 12,18-2. La alternativa que planrean los saduceos en la primera parte del debate es "resurrección" o "no resurrección". Ni ellos admiten una tercera opción, ni es propuesta por Jesús, quien recoge sin más el guante que le han lanzado los saduceos. De este modo, ambas partes entienden que el debate gira exclusivamente en torno a la resurrección.

<sup>123</sup> Bultmann, *Geschichte*, 25; Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, 123-31. Bultmann parece pensar que toda la perícopa es premarcana; en cuanto a Hultgren, aunque su posición es más complicada que la del anterior, también da la impresión de considerar que la totalidad de la perícopa, o al menos la mayor parte, es premarcana.

<sup>124</sup> Compárese 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 Führer Israels*, 229-302; Schwankl, *Die Sadduzaerfrage*, 434-38.

<sup>125</sup> *ef* *Un judío marginal III*, 521-34.

<sup>126</sup> Véase Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer*, 299-302.

<sup>127</sup> Acerca de esas dos expresiones, *ef* Mudiso Mbâ Mundla, *ibid.*, 72; Schwankl, *Die Sadduzaerfrage*, 420-21.

<sup>128</sup> Algunos exegetas abonan la opinión de que "cuando se levanten" es una adición marcana, señalando que esta expresión falta en algunos manuscritos griegos importantes, p. ej., Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi Rescriptus y Washingtonensis. Pero esto es confundir dos cuestiones distintas: 1) si la expresión pertenece al texto original de Marcos y 2) si existía en la tradición 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 confusión textual al comienzo del v. 23 es tan grande que resulta difícil confiar en la formulación marcana original. Sin embargo, es probable que la expresión "cuando se levanten" pertenezca al texto marcano primitivo. No hay razón para que, posteriormente, escribas cristianos se tomaran la molestia de insertarla, cuando es evidente que a muchos de ellos les podría parecer estilísticamente torpe la redundancia. Quitar "cuando se levanten", en vez de "en la resurrección", habría sido la solución preferida por esos escribas, puesto que es exactamente lo que han hecho Mateo y Lucas (*ef* 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 explicación: los dos suelen cotregir a Marcos para mejorar el estilo, y aquí 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.

<sup>129</sup> Véase Frans Neirynck, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BETL 31: Leuven: Leuven University, 1972).

<sup>130</sup> Pesch, *Das Markusevangelium* II, 229: también Mudiso Mbá Mundla, *Jesus und die Führer*, 72, 108: más dudoso se muestra Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 420-42, pero acaba desentendiéndose de la cuestión por considerarla "no pertinente".

<sup>131</sup> Contra un origen en el ministerio del Jesús histórico se expresan Bultmann y Hultgren: a favor, Pesch y Schwankl.

<sup>132</sup> Schwankl (*Die Sadduzäerfrage*, 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 sí, la coherencia no es el criterio de más peso, sino también porque me parece impresionante el argumento ofrecido por la discontinuidad.

<sup>133</sup> 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 Jesús (que todavía 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 Jesús discuta sobre algún punto legal o doctrinal con los fariseos y los saduceos: y todavía 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. Nótese que, en todos los ejemplos de redacción mateana, los saduceos no están nunca solos. Son presentados junto con los habituales fariseos como símbolos del frente unido contra Jesús (y la Iglesia).

<sup>134</sup> 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.

<sup>135</sup> Esto es especialmente visible en la reconstrucción de Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, 123-31.

<sup>136</sup> Véase, p. ej., el argumento acerca de Jesús resucitado como "primicia" de la resurrección, en 1 Cor 15,20-22: **ef** 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 misrna afirmación básica se encuentra en la carta a los Hebreos, pero está compuesta de categorías diferentes: la exaltación o perfección (en vez de la resurrección) de Cristo y la salvación o perfección de los creyentes (en vez de la

resurrección general); véase, p. ej., Heb 2,8-10; 5,7-10. Véase también 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 resurrección de Jesús la culminación de la narración, paradigmática para el creyente. Sobre todo esto, véase 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 Teología 14; Roma: Universidad Gregoriana, 1996).

<sup>137</sup> Esto lo niega Suhl (*Die Function*, 68), quien trata de entender Mc 12,18-25 como una defensa de la resurrección de Jesús desde un punto de vista cristiano contra la perspectiva de la ley, la cual presupone que no hay resurrección. Los vv. 26,27, declarados una adición posterior, supuestamente afrontan el problema de los primeros casos de muerte en la comunidad cristiana. La arbitraria exégesis de Suhl refleja preocupaciones teológicas más generales de Bultmann y Marxsen, carece de un adecuado tratamiento del trasfondo judío del material (especialmente en lo relativo a los saduceos), nunca hace alusión al carácter único y la situación aislada de Ex 3,6 dentro de las tradiciones exegéticas 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.

<sup>138</sup> Algunos críticos (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 Jesús en Mc 12,26-27 y declaraciones contenidas en 4 Mac 7,19 y 16,25 de que Abrahán, Isaac y Jacob no murieron, "sino que viven para Dios [ἀλλὰ ζῶσιν τῷ Θεῷ]". En opinión de estos críticos, tal similitud muestra que el argumento de Jesús era realmente habitual entre los fariseos. Esta idea tropieza con varias dificultades: 1) La base exegética del argumento de Jesús, Ex 3,6, está 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 adición redaccional de Lucas a la perícopa marcana en Lc 20,38b: "Pues todos [los seres humanos] viven para él ti. e., Dios) (πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν). 3) Nada indica que 4 Macabeos, escrito en griego en la diáspora por un judío muy familiarizado con las ideas filosóficas medioplatónicas, neopitagóricas, estoicas y filónicas, sea un producto de la teología farisaica en particular. Aparte de los casos problemáticos de los escritos de Pablo y Josefa, no es posible identificar un solo documento del siglo I d. C. atribuible con toda seguridad a un fariseo. Ammassari ("Gesù 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 colección midrásica data del Medioevo, y 2) la idea de la inmortalidad está conectada con el padre de Moisés por medio de la expresión "el Dios de tu padre" en Ex 3,6: la misma que Jesús omite al citar este versículo en Mc 12,26.

<sup>139</sup> Véase el cuadro elaborado por Schwankl, *Die Sadduäerfrage*, 278. Schwankl cuenta 17 discusiones sobre si habrá resurrección en *b. San.* 90b-92a, con 22 pasajes del AT citados. (Se podría ampliar la lista con otras discusiones de *b. San.* 90b-na que tocan tangencialmente el tema de la resurrección, pero que no ofrecen un nuevo argumento escriturístico como *prueba* de ella: tal ampliación no alteraría los resultados.) Entre los textos que Schwankl ha examinado hay citas de la Torá (Éxodo, Números y Deuteronomio), los Profetas (Josué, Isaías, Jeremías) y los Escritos (Cantar de los Cantares, Salmos, Proverbios y Daniel). De los 22 pasajes, sólo Dn 12,2 y 12,13 (cada uno citado una vez) podrían considerarse textos sobre la resurrección según los puntos de vista de la crítica histórica moderna. También podrían entrar en esa categoría Is 25,8

y 26,19 (cada uno citado una vez), aunque no está claro si la referencia original de estos dos textos era a la resurrección en el día último o a la restauración del pueblo de Israel después de algún desastre histórico como el exilio. Pero, al menos, ambos permiten ser interpretados como referentes a la resurrección sin necesidad de una exégesis traída por los pelos. Una interpretación forzada (desde una perspectiva moderna) es ineludible para extraer una referencia a la resurrección de los otros 18 textos empleados. Así, en *b. San.* 90b se ofrece un ejemplo de cómo hallar doctrina de la resurrección en la Torá, citando Nm 18,28: "Y vosotros [los levitas] daréis de ellos [los diezmos recogidos de los israelitas] la 'ofrenda fuerre' [i. e., la *ṭērūmā*, el tributo sacerdotal] de Yahvé al sacerdote Aarón". El argumento rabínico procede a señalar lo obvio: Aarón no vivió por tiempo indefinido; de hecho, ni siquiera entró en Palestina, cuyas cosechas debían proporcionar los diezmos de los que sacar el tributo sacerdotal (que sólo había que pagar en Palestina). Por tanto, como se deduce de la disposición de Nm 18,28, expresada mediante un verbo en *futuro*, Aarón tenía que resucitar de entre los muertos para que los levitas pudieran cumplir con lo mandado, ofreciéndole el tributo sacerdotal procedente de los diezmos de Israel, tal como prescribe Nm 18,28.

Entre los textos del libro del Éxodo tomados como prueba figuran 6,4 y 15,1, pero no 3,6. Schwanld (p. 406 n. 232) conjetura que quizá la falta de todo verbo en la declaración clave "Yo [soy] el Dios de Abrahán..." desanimó a los rabinos a utilizar Ex 3,6, puesto que no podían oponer la lectura "yo soy el Dios de Abrahán" (en presente, sugiriendo la continua existencia de Abrahán) a una hipotética lectura "yo era...".

<sup>140</sup> Hultgren *Uesus and His Adversaries*, 124-25) afirma que los fragmentos del relato de disputa sobre la resurrección que encontramos en Justino, *Diálogo con Trifón* 81.4, en *Sobre la Resurrección* 3 (atribuido a Justino) y en la *Epístola de Tito*, de autor oculto tras seudónimo, son independientes de los tres sinópticos; Múdiso Mbá Munda *Uesus und die Führer*, 71) opina lo contrario. Yo creo que una inspección cuidadosa de estos pasajes muestra que tenemos en ellos unos típicos ejemplos de mezcla o paráfrasis de textos evangélicos por autores patrísticos. 1) El texto del *Diálogo con Trifón* viene muy al caso: a) Para empezar, hay que atender al contexto más 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 Jesús respecto a que los resucitados son como ángeles (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 aquí es que todas las otras citas o alusiones correspondientes al contexto más amplio provienen de libros de la Escritura. La suposición más natural es que lo mismo ocurre con el *dicho* de Jesús sobre el estado de resucitado. b) Cuando examinamos las citas veterotestamentarias en este contexto vemos que aunque Justino cita la versión 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 *Diálogo* 82.3, donde Justino abrevia y parafrasea a discreción. Si Justino trata de este modo la venerada y centenaria versión de los LXX, ¿habrá que sorprenderse de que cite el texto evangélico de la misma manera? e) Cuando examinamos el *dicho* de Jesús en el griego del *Diálogo* 81.4, nos damos cuenta de que sigue básicamente el orden de pensamiento de Lc 20,36: después de la resurrección, las personas creyentes no se casarán ni serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles, por ser hijos del Dios de la resurrección. Pero, justamente como sucede con los textos del AT, lo que Justino ofrece al lector es una curiosa paráfrasis, combinación y abreviación del texto lucano. Puesto que Justino está 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" varía en algunos manuscritos de los tres evangelios sinópticos, por lo cual no es sorprendente que también aparezcan aquí formas variantes.) Mientras que Marcos y Mateo declaran que los resucitados serán "como ángeles" con la expresión griega ὡς ἄγγελοι, Lucas emplea el raro adjetivo compuesto ἰσάγγελοι, "iguales a los ángeles", 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 más simple de Marcos y Mateo. Lo más interesante de todo es el modo en que Justino reduce el final del razonamiento que Lucas ha añadido al texto marciano. Lucas escribe: "...y son hijos de Dios por ser hijos de la resurrección". Justino trueca este texto en una frase una más densa y algo torpe: "siendo hijos del Dios de la resurrección" (este autor no destaca por su estilo griego depurado). Lo que tenemos, en efecto, es una reelaboración del texto lucano, con vistas al contexto circundante, constituido por el argumento de Justino y el otro texto marciano. Uno se pregunta si, en este punto, Justino cita de memoria o si está influido por las tradiciones homiléticas de su iglesia. Después de todo, debemos recordar que los evangelios canónicos se sirvieron no sólo de tradiciones orales ya fijas; dado que los evangelios eran leídos con regularidad en las asambleas cristianas, crearon a su vez tradición oral. 2) Una reelaboración homilética similar se encuentra en el opúsculo *Sobre la resurrección* 3. La cita empieza con la ampliación de la tradición marciana 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 casarán ni serán dados en matrimonio" (aquí, la expresión "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 comparación con los ángeles (ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἶσιν) sigue con toda exactitud la fórmula exclusivamente mateana. Una vez más, estamos en presencia de un texto producido mediante adaptación homilética y combinación de formas textuales, quizá citadas de memoria. 3) En cuanto a la apócrifa *Carta de Tito*, fue escrita probablemente "en conexión con el movimiento priscilianista en los círculos ascéticos de la Iglesia española en curso del siglo y" (A. De Santos Otero ("The Pseudo-Titus Epistle", en Edgar Hennecke / Wilhelm Schneemelcher [eds.], *New Testament Apocrypha*, 2 vols. [Philadelphia: Westminster, 1953] II, 143; versión orig.: *Los evangelios apócrifos* [Madrid: BAC, 1963]). La idea de que una versión del dicho de Jesús independiente de los evangelios sinópticos hubiese sobrevivido hasta el siglo y (y en España) fuerza la credulidad. Además, la *Carta de Tito* está compuesta en un latín bárbaro, aparentemente por alguien que no sabía muy bien el latín ni el griego. Emplear tal texto para reconstruir una versión 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, Gálatas y Apocalipsis. Con ese amplio conocimiento de los libros del NT, a veces citados en versión muy libre y de manera perifrástica, 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 serán llamados ángeles no los resucitados en general, sino los célibes en particular, y, al parecer, estando aún vivos en la tierra.

<sup>141</sup> Aunque Wilckens (*Missionsreden*, 38) ve aquí una referencia a Ex 3,6.15, reconoce que es imposible saber con seguridad si Lucas pretendió tal referencia, puesto que "el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob" se había convertido en una designación de Dios muy frecuente en el judaísmo primitivo. Lucas expresa la idea de Hch 3,13 más concisamente en el discurso de los apóstoles de 5,30: "El Dios de nuestros padres ha resucitado a Jesús, a quien vosotros matasteis colgándolo de un madero".

<sup>143</sup> Para un detenido examen del criterio de coherencia, véase Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 511-78.

<sup>144</sup> Véase Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 110-29. Lógicamente, quienes niegan que el anuncio de Jesús implicaba escatología futura estarán aún 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, véase Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 512-15.

<sup>145</sup> Vista la distribución del término YEVEá en el NT, parece probable que el Jesús histórico utilizase peyorativamente la palabra "generación" (*dôr* en hebreo, *dâr* en arameo, *γενεά* en griego) para referirse a sus impenitentes contemporáneos. El sentido peyorativo se encuentra diseminado por todas las fuentes evangélicas, exceptuado Juan (testimonio múltiple en Marcos, Q, M y L) y, sin embargo, está casi por completo ausente de *γενεά* las escasas veces que aparece esta palabra fuera del NT. Los dos únicos casos no evangélicos en que se hace de *γενεά* un uso peyorativo similar al de Jesús son citas de LXX Dt 32,5 (y, posiblemente, LXX Sal 77,S). Se encuentran 1) en la conclusión del sermón de Pedro el día de Pentecostés en Hch 2,40 ("poneos a salvo de esta generación perversa"), donde quizá Lucas quiso poner en labios de Pedro un eco de las exhortaciones de Jesús 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 *γενεά* fuera de los evangelios ocurren en referencias generales a los propios contemporáneos o a largos periodos de tiempo (aplicaciones también presentes en los evangelios, pero raramente en labios de Jesús). Un dato interesante es que los evangelios nunca atribuyen a Jesús la precisa fraseología de LXX Dr 32,5: "una generación mala y perversa"; el paralelo más próximo se encuentra en Mt 17,17 || Lc 9,41: "generación incrédula y perversa".

<sup>146</sup> Aunque diversos dichos sobre "entrar en el reino" pueden tener su origen en la tradición cristiana primitiva o en los evangelistas, el testimonio múltiple de fuentes (Marcos, Q, M y Juan) indica que éste era uno de los habituales modos en que Jesús hablaba de la salvación. Véase, p. ej., Mc 9,43.45.47; 10,15.23-25; Mt 5,20; 7,13.21; 19,17; Jn 3,5.

<sup>147</sup> Véase *Un judío marginall/1*, 385.

<sup>148</sup> No faltan quienes opinan que la bienaventuranza de 14,14 procede del Jesús histórico, como Marshall, *Luke*, 583, y Ernst, *Lukas*, 440. De hecho, habría que preguntarse si la precipitación 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 Jesús, que sobrepasó al judaísmo". El material de Lc 14,12-14 es "específicamente judío" (p. 220), puesto que incluye la idea de recompensa. Puede que tal idea incomode a algunos cristianos, pero la promesa de una recompensa escatológica como motivo para la acción está firmemente arraigada en la enseñanza del judío llamado Jesús.

<sup>149</sup> *Un judío marginall/2*, 717, 798.

<sup>150</sup> Sin embargo, no hay que interpretar "se levantará con" (*ἐγερθήσεται ἀναστήσονται μετὰ*, con posible origen en una expresión aramea como *qúm 'im*)



como si forzosamente se refiriese a la resurrección general. El significado primario de esta expresión semítica es "comparecer en juicio con alguien". Sin embargo, dado el contexto, no se puede excluir una alusión secundaria a la resurrección final; sobre esto, véase Schwanid, *Die Sadduzäerfrage*, 543-44.

<sup>151</sup> Sobre la gehena utilizada como metáfora del castigo escatológico por medio del fuego que recibirán los malos, véase 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 Jesús. Además, por estar recogida en Marcos, Q, y M, dicha palabra ofrece un argumento de testimonio múltiple de fuentes sobre su utilización por el Jesús histórico.

<sup>152</sup> Davies y Allison (*Matthew* 1, 523 YII, 765) opinan que Mateo ha reelaborado su fuente marcana de dos modos distintos; también Gundry, *Matthew*, 88-89, 383. Sin embargo, los duplicados de Mateo indican a veces una imbricación 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 versión Q.

<sup>153</sup> *Un juicio marginal* II/1, 368-76.

<sup>154</sup> Por ejemplo, creo que Jn 5,28-29 ("No os maravilléis de esto, pues llega la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán su voz y saldrán: los que hayan obrado bien, a una resurrección de vida, y los que hayan obrado mal, a una resurrección de condenación") no es un dicho inventado por el redactor final del cuarto evangelio para corregir la escatología realizada del evangelista, sino que representa una anterior etapa de enseñanza escatológica en la tradición joánica. A mi entender, el cuarto evangelista reinterpretó esa escatología futura tradicional desde la perspectiva de su escatología realizada. Por eso 5,25 ("Se acerca una hora, y es ésta, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán") se debe entender como la reelaboración, efectuada por el evangelista, de una tradición más antigua que se encuentra en 5,28-29 (véase Brown, *The Gospel According to John* I, 218-21). Pero argumentar detenidamente sobre este punto nos llevaría demasiado lejos.

<sup>155</sup> Quienes afirman que la versión lucana del relato, en especial Lc 20,34-36, representa otra forma de la tradición primitiva podrían defender la autenticidad desde el criterio del testimonio múltiple de fuentes (Marcos + L). Sin embargo, junto con muchos comentaristas de Lucas, creo que 20,34-36 se explica mejor como una redacción creativa lucana sobre la tradición recibida de Marcos, redacción quizá de algún modo inspirada en los libros de los Macabeos según la versión de los LXX; sobre esto, cf Schwanid, *Die Sadduzäerfrage*, 442-61; para el punto de vista opuesto, cf Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer*, 79; y, más por extenso, David E. Aune, "Luke 20,34-36: A 'Gnosricized' Logion of Jesus?", en Hermann Lichtenberger (ed.), *Ceschichte-Tradition-Reflexion*. Band III. *Friihes Christentum* (Martin Hengel Festschrift; Tübingen: Mohr [Siebeck], 19%) 187-202. Argumentos para la historicidad desde consideraciones filosóficas (como mucho, confirmativos de la naturaleza del debate) se pueden encontrar en *Die Sadduzäerfrage*, 579. Quizá la más curiosa objeción a la historicidad de Mc 12,18-27 procede de Haenchen (*Der Weg Jesu*, 411): si Pablo hubiera conocido el dicho de Jesús de Mc 12,25, lo habría citado al escribir su defensa de la resurrección; 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 objeción de Haenchen es obvia: hasta donde podemos saber, Pablo tenía un conocimiento muy limitado de los dichos de Jesús. Entiendo, pues, que el peso de la prueba debe recaer en quien afirme que, a pesar de todo, Pablo conocía esta peculiar perícopa marcana que se encuentra aislada dentro de la tradición sinóptica.

<sup>156</sup> A favor de tal posibilidad se pronuncia Bamumbach, "Das Sad-duzaer-verstandnis", 31-35; Müller, "Jesus und die Sadduzaer", 8-11. Sus intentos de atribuir ciertos dichos y relatos de disputa evangélicos a enfrenamientos de Jesús con los saduceos son muy especulativos.

<sup>157</sup> Véase Dibelius, *Formgeschichte*, 141-42; Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 508-9, 563-66.

## 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 1. 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. 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 juicio 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<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>.

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 vaya 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<sup>4</sup>, 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<sup>5</sup>. 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) <sup>6</sup>. 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 <sup>7</sup>, otros estudiosos, como Jacob L. Teicher, no pudieron resistir la tentación de declarar que Jesús *era* el Maestro de Justicia <sup>8</sup>. 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 <sup>9</sup>. Esta conjetura se valora a sí misma, por lo cual sobran los comentarios <sup>10</sup>. 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 <sup>11</sup>. 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 <sup>12</sup>. 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 crisiana 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 de los días. 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<sup>13</sup>. 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 *Pé-ser 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<sup>14</sup>. 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 empezamos 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 <sup>15</sup>.

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 <sup>16</sup>, 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 <sup>17</sup>. 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 compaginaba -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 <sup>18</sup>.

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 <sup>19</sup>. 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 <sup>20</sup>.

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 yaltodavía 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 <sup>21</sup>. 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 (1 QS 9,11)<sup>22</sup>. 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<sup>23</sup>.

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<sup>24</sup>. 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<sup>25</sup>. 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<sup>26</sup>. Ello podría contribuir a dilucidar por qué fue prendido y juzgado en esta particular visita a Jerusalén y por qué relato 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.)<sup>27</sup>. En respuesta a 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; *ef* 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)<sup>28</sup>. 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")<sup>29</sup>. 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<sup>30</sup>) [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 Ya 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)<sup>31</sup>.

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<sup>32</sup>, 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: '*ādōnai*) 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<sup>33</sup>. 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 ungió; 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<sup>34</sup>.

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 ungió (*māšāh*) 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<sup>35</sup>, 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 1 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 <sup>36</sup>. 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. <sup>37</sup>. 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 ilegítimas 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<sup>38</sup>. 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 (*e!* 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<sup>39</sup>. 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; *ef* 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 (tradicción Q de Mt 23,23 || 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 (tradicción 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 [ef 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<sup>40</sup>.

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<sup>41</sup>. 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<sup>42</sup>. 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<sup>43</sup>.

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 *hālākā*: 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<sup>44</sup>. 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<sup>45</sup>. 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) Josefa (*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 O). 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" (IQS 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 (IQS 7,12)<sup>46</sup>. 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 (IQS 7,13)<sup>47</sup>.

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<sup>48</sup>. 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")<sup>49</sup>. 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 (ej, 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<sup>50</sup>. 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? ¿Ataño 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<sup>51</sup>.

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 1, el NT no dice directamente nada sobre el es-

tado civil de Jesús<sup>52</sup>. 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<sup>53</sup>, 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)<sup>54</sup>. Sin embargo, a diferencia del caso de los esenios, que vamos a 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 Josefa 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 éstos. 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<sup>55</sup>.

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 Josefa. Al comienzo mismo de su presentación más extensa —y muy laudatoria— de los esenios, Josefa 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 todas los esenios eran célibes. Hasta que, de pronto, al final de ese estudio, casi incidentalmente, Josefa 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, Josefa 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 Josefa 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 Josefa 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 Josefa 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<sup>56</sup>.

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<sup>57</sup>. 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 <sup>58</sup>.

Una distinta versión de esta teoría de la pureza evoca lo que los especialistas llaman "teología veterotestamentaria de la guerra santa" <sup>59</sup>. 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 <sup>60</sup>. 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 desaprobaban su empleo frecuente y a la ligera <sup>61</sup>. 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, Joséo 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-

mentas -conjetura en otro lugar Josefo- podría explicar en parte por qué Herodes el Grande los dispensó de jurarle fidelidad (*Ant.* 15.10.4 §371)<sup>62</sup>.

Pero Josefa 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 Josefa. 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)<sup>63</sup>. 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<sup>64</sup>.

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; *efSant* 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<sup>65</sup>. 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]"<sup>66</sup>. 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<sup>67</sup>. 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<sup>68</sup>. 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, sacándolos 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 *qorban* (que Marcos traduce acertadamente como δῶρον, "ofrenda")<sup>69</sup>. 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 *qorban* 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 *qorban* 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 *qorban* 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<sup>70</sup>. 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 *hālākā* tiene consistencia sólo para quienes dan por válida la extraña imagen de un maestro judío palestino del siglo 1 que nunca citaba las Escrituras en sus argumentos ni discutía de casos concretos de conducta moral y ritual con otros judíos<sup>71</sup>. Los varios puntos de vista, a veces opuestos, que se encuentran en el *Documento de Damasco*, Filón, Josefa y la literatura, rabínica sugieren que esa Cuestión era objeto de vivo debate en el judaísmo durante la época del cambio de era<sup>72</sup>. 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 *qorban* 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 *qorban*<sup>73</sup>. 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 [*hērem*, la dedicación de algo al uso exclusivo de Dios]"<sup>74</sup>.

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<sup>75</sup>. En

el caso concreto de Qumrán, la *Regla de la Comunidad* dispone que, después de un período de instrucción de duración indeterminada (IQS 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" (*hammebaqqer*) 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<sup>76</sup>. 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 condisión 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 Josefa (aunque, a veces, los rasgos perceptibles en las noticias procedentes de estos autores son específicos de alguna de las comunidades esenias diseminadas por Palestina)<sup>77</sup>. Según Filón y Josefa, los esenios vivían juntos formando grupos y celebraban en común las comidas, en las que participaban también sus dirigentes (*ApoL* 11.5; *Probo* 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)<sup>78</sup>. 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; *Probo* 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.f* 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; *Probo* 12 §78). Así pues, aun con algunas diferencias, las descripciones de Josefa 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 Josefa (*G.f* 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" (*mēbaqqēr*) 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)<sup>79</sup>. 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 desarrollaran 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" <sup>80</sup>. 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 <sup>81</sup>.

En la redacción de Marcos <sup>82</sup>, 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) <sup>83</sup>. (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)<sup>84</sup>. 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)<sup>85</sup>. 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 Levi. 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)<sup>86</sup>. 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<sup>87</sup>.

La exigencia de un desposeimiento completo como condición para el discipulado parece, por tanto, exclusiva del caso del hombre rico y concedida 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 adulator, 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<sup>88</sup>. 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<sup>89</sup>.

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<sup>90</sup>. 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<sup>91</sup>. 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<sup>92</sup>. 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 *Šēma* ("Escucha, oh Israel"), la Misná explica que el mandamiento de amar a Dios "con todas sus fuerzas" significa amarlo "con todas sus riquezas" (*māmōnekā* en *m. Ber.* 9,5)<sup>93</sup>.

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 <sup>94</sup>.

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) <sup>95</sup>. 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 <sup>96</sup>.

3) La tradición *lucana* especial (L) contiene una gran cantidad de material que trata sobre la riqueza y la pobreza <sup>97</sup>. 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 <sup>98</sup>. 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 <sup>99</sup>.

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<sup>100</sup>. 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 hontaba 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 adulator 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 dejaran 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 Zaqueas 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-<sup>10</sup>; a otros, en fin, les pedía ayuda y hospitalidad, sufragada con los bienes que esos 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 propia vida, implicaba también la garantía de que la comunidad se haría responsable de atender a las necesidades básicas del nuevo miembro. Y 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 autodefinition 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.; **ef** 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) <sup>102</sup>. 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. E., 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. E. 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 interla 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 <sup>103</sup>. 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 <sup>104</sup>.

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 *hālākâ* (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 <sup>105</sup>. 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 hālākâ 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 *hālākâ*. 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<sup>106</sup> 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 haldquica* (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 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 importarles 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 *hālākā* 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. Más bien, las declaraciones de Jesús sobre observancias de la ley y de *hālākā* 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 *hālākā* 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 talo cual relato sobre disputas de Jesús con ciertos judíos observantes, debidos a la postura "liberal" adoptada por él respecto al descanso sabático. 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) Yjoánicas (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 *logíon* suelto sobre curar en sábado, mientras que Lucas optase por incluirlo en un relato de disputa procedente de su tradición especial 1. 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 parí* (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 *‘erúb* (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 [1,13-14). 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 , 17-8 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) <sup>109</sup>.

El modo en que diversos partidos y sectas judíos debatían sobre la observancia sabática adara, pues, el sentido de las palabras de Jesús. Su argumento presupone a la vez un conocimiento de la rigurosa *hālākā* 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 (IQS 6,4-5.16-17) <sup>110</sup>. Intensificaba la sacralidad de esas comidas su carácter implícitamente escatológico. La descripción de la comida comunitaria regular de IQS 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 (IQSa 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 <sup>111</sup>.

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 "apes-tados" 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; *el* 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 pu-reza 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 <sup>112</sup>.

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 di-ferencias, 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 gran-de 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 to-maban mutuamente en serio. Qumrán no podría haber tomado en serio <sup>1</sup> Jesús y se habría desentendido de él. Muy probablemente, no significa Jtra cosa el silencio de los evangelios sobre Qumrán. Ésta es una de las "azones 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 esús, él no tenía una existencia real, efectiva. Es una situación que re-uerda las dudas de Otto van Bismarck sobre la posibilidad de una gue-rra entre una potencia continental como Alemania y una potencia marí-ma como Inglaterra: ¿dónde podían enfrentarse una rata de tierra y una ata de agua? <sup>113</sup>.

## 2. *Interés por los calendarios*

Como hemos visto, a los qumranitas no les era nada indiferente qué alendario debía regular las fiestas judías <sup>114</sup>. 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 <sup>115</sup>.

### 3. *Odio o amor por los enemigos*

En varios de sus escritos, señaladamente la *Regla de la Comunidad* (IQS 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 <sup>116</sup>.

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 perseguidores, ¡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 <sup>117</sup>.

#### 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., IQS 1,18-2,23; 6,3-5; 8,1-4; IQM 2,1-3) <sup>118</sup>. En comparación, el movimiento de Jesús muestra un nivel de jerarquización bastante bajo durante el ministerio público <sup>119</sup>. 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. Cafarnaúm 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<sup>120</sup>. 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<sup>121</sup>. A diferencia de Pablo y la carta a los Hebreos, el Jesús histórico no dice nada acerca de una "nueva alianza"<sup>122</sup>.

## 5. *Taumaturgia*

Como quedó amplia y abundantemente demostrado en el tomo II de *Un juicio marginal*, la reputada capacidad de Jesús para hacer milagros era una parte importante de su ministerio y de la definición de sí mismo<sup>123</sup>. 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) <sup>124</sup>. 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 <sup>125</sup>, y e) 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 <sup>126</sup>. 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 Josefa 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 <sup>127</sup>. Pero ni siquiera rosefo habla de ningún esenio reputado individualmente por haber obrado toda una serie de milagros. Nada tiene que ver con esto el profeta esatológico 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 precente ejercicio de comparación y contraste no deja de tener utilidad, pues o 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 vencer 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 1. 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 1.

### 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 <sup>128</sup>. 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 <sup>129</sup>.

#### 1. Geografía

Se podría definir a los samaritanos predominantemente desde el punto de vista de la geografía. Los samaritanos eran quienes en el siglo 1 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 1 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])<sup>130</sup>. Como veremos, un nombre más adecuado para el grupo de población definido en estos términos geográficos sería "samaritanos"<sup>131</sup>.

## 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 1 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<sup>132</sup>. Entre ellos había probablemente samaritanos (en el tercer sentido, definido en el apartado subsiguiente); judíos; otras poblaciones indígenas semíticas de la región *siropalestina*, 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 perspectivá 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 vaya 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 1 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 1d. 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 1 d. C. son Josefa 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 Josefa es hostil a ellos, en opinión de la mayor parte de los críticos, aunque cuesta dilucidar si la hostilidad hay que atribuirle al autor o a sus fuentes <sup>133</sup>. 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 1 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) <sup>134</sup>. 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" (*haššōmēřōnîm*) se encuentra sólo en 2 Re 17,29, dentro de un pasaje sumamente polémico. En el v. 29, el nombre *haššōmēřōnîm* 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<sup>135</sup>. 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<sup>136</sup>. 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 [*šōmēřōn*], 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 (*ef* 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).

Josefa corrobora y desarrolla esta polémica narración en *Ant. 9.14.1-3* §277-29.1. 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 Jautos (la Kutá del AT), que Josefa sitúa en Persia; por eso los denomina "juteas" o "jutitas" (xov8moL en §288), nombre que luego aplica a los samaritanos (§290). Josefa 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 Josefa 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 <sup>137</sup>.

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 <sup>138</sup>. 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 (j. e., desde los siglos VIII al IV a. C.). Lo único seguro es que no hay indicios claros de la existencia de un grupo cultural 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 cultural 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 cultural 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 (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<sup>139</sup>. 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<sup>140</sup>. 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., Josefa 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-, ya 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 <sup>141</sup>.

También son menos que ilustrativas las noticias de Josefa sobre el origen del templo samaritano al final del período persa y de las relaciones de los sacerdotes samaritanos y judíos con Alejandro Magno <sup>142</sup>. 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 <sup>143</sup>. 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. <sup>144</sup>. 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. Mantenido 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 período

do persa, en *ca.* 388 a. C. <sup>145</sup>. Otros prefieren una fecha posterior del siglo IV, poco después del comienzo del período helenístico, inaugurado por Alejandro Magno <sup>146</sup>. 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 Josefa 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 <sup>147</sup>.

Es interesante señalar que, en concordancia con lo anterior, no se menciona ningún templo samaritano en el primer texto judío (y deutero-canónico) 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 <sup>148</sup>: "Hay dos naciones [*góyzm*] 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 [*góy nābāl*] que vive en Siquén" <sup>149</sup>.

El texto hebreo presenta varios problemas filológicos. Por ejemplo, ¿es lícito expresar 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, Josefa está completamente de acuerdo con esta tendencia, que él subraya llamando a los samaritanos "juteos" (i. e., habitantes de la región de Jautos, 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 (*el* 2 Re 17,24) <sup>150</sup>.

Las noticias confusas sobre los samaritanos y su postura religiosa continúan produciéndose durante el período asmaneo y posteriormente. Por ejemplo, en 2 Mac 6,2 (*ef* 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)<sup>151</sup>. El texto no dice explícitamente que los samaritanos tomaran la iniciativa de solicitar esa denominación para su templo. Sin que ello suponga sorpresa, Josefa 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 denominado, 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.<sup>152</sup>. 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" (Ἰουδαῖοι en griego, *yěhûdîm* en hebreo, *yěhûdâ'în* en arameo) traen su nombre de la tribu de Judá y del territorio llamado Judea (Ἰουδαία en griego, *yěhûdâ* en hebreo, *yěhûd* en arameo) durante los períodos helenístico y romano<sup>153</sup>. 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 <sup>154</sup>. 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" <sup>155</sup>.

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 <sup>156</sup>. No hubo un único momento claro de cisma <sup>157</sup>. 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 <sup>158</sup>.

Es en esta situación nebulosa y fluctuante del siglo 1 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 1 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 <sup>159</sup>. 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 <sup>160</sup>:

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<sup>161</sup>.) 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 atribuirle 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 marciano 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 marciano, 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 ὄδον ἔθνῶν) no aparece más que aquí a lo largo del NT, y "ciudad de samaritanos" (ἰθὺν 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<sup>162</sup>.

e) 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 marciano 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<sup>163</sup>.

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 1 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 predicán el Evangelio a samaritanos en los primeros días de la Iglesia (véase Hch 1,8; 8,1.5-25; 15,3; *ef* 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 <sup>164</sup>:

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) <sup>165</sup>. 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  $\sigma\acute{\epsilon}\sigma\omega\kappa\acute{\epsilon}\nu$ , 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<sup>166</sup>. 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 tuca) 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<sup>167</sup>. 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..."<sup>168</sup>. 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 <sup>169</sup>. 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) <sup>170</sup>. Pero, una vez más, serias dudas sobre creación redaccional nos llevan a pronunciar un juicio de *non liquet* con respecto a 9,51-55.

e) 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 m. 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 <sup>172</sup>. 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 <sup>173</sup>.

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 trastocar 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<sup>174</sup>. 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<sup>175</sup>.

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<sup>176</sup>. 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; *ef* Hch 8) <sup>177</sup>.

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) <sup>178</sup>. 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 (10 cual constituye una posible alusión a celos sobre el estado de impureza ritual de las samaritanas y su moral laxa) <sup>179</sup>. 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) <sup>180</sup>. 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 (*ef* Dt 18,15.18) <sup>181</sup>. 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 1. Se remonte o no parte de este material al Jesús histórico, Jn 4 representa un entiquetamiento o confirmación de nuestro fragmentario conocimiento de los samaritanos en el siglo 1 d. C. <sup>182</sup>.

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) <sup>183</sup> 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 <sup>184</sup>. 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 1<sup>185</sup>-, 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 <sup>186</sup>. 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 <sup>187</sup>. 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 <sup>188</sup>; 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" <sup>189</sup>. 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 <sup>190</sup>. 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 <sup>191</sup>.

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 <sup>192</sup>.

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 <sup>193</sup>. 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 <sup>194</sup>. 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 tolemáico, 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 <sup>195</sup>. 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<sup>196</sup>. 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<sup>197</sup>. 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<sup>198</sup>.

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*<sup>199</sup>. 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<sup>200</sup>.

Llamativamente diferente de esta visión judeopalestina del escriba ideal (ya sea en el Eclesiástico o en 1 *Henoe*) 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 Josefa 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<sup>201</sup>.

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<sup>202</sup>) 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 esa 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; *ef* 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 relaros 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<sup>203</sup>. 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<sup>204</sup>. 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<sup>205</sup>. 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<sup>206</sup>. 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 marciano 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 marciana 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!) <sup>207</sup>.

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 <sup>208</sup>. 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 (*ef* 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 <sup>209</sup>.

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; *ef* 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 <sup>210</sup>. 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 <sup>211</sup>, 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; e/ 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<sup>212</sup>. 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 marcado 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)<sup>213</sup>. 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)<sup>214</sup>. 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"<sup>215</sup>. 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)<sup>216</sup>. Dado este uso vago y homogeneizador, Lucas entiende probablemente las dos categorías como más o menos equivalentes a la de los escribas<sup>217</sup>. 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; *ef*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.<sup>218</sup> 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 sabbatinas (*Juvaywym* 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 *CJUVÉBPLOV* 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 <sup>219</sup>.

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 <sup>220</sup>.

## 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<sup>221</sup>. La palabra griega Ἡρωδιανοί, "herodianos", no se encuentra en ningún documento de antes de nuestra era y, ya en el siglo 1 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<sup>222</sup>. 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<sup>223</sup>: 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 *bēnē 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 <sup>224</sup>.

¿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 Ἡρωδιανοί (con su terminación en τανοί), que aparece en el NT, sino Ἡρωδεῖοι, que encontramos una vez (y sólo una) en Josefa <sup>225</sup>. 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) <sup>226</sup>, y Χριστιανοί ("cristianos" en Hch **11,26**; 26,28; 1 Pe 4,14, quizá en imitación de Ἡρωδιανοί o de Καισαριανοί, y acaso en el sentido de sirvientes o esclavos de su Señor, el Cristo crucificado). Otro ejemplo, aunque menos conocido, es Πομπηαῖοι, "pompeyanos", los seguidores o partidarios de Pompeyo el Grande <sup>227</sup>. A la luz de estos (pocos) paralelos del comienzo de la era cristiana, entre los significados más probables de Ἡρωδιανοί 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 <sup>228</sup>. 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 marcarlos (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<sup>229</sup>. 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 vieses 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<sup>230</sup>. Si entonces Antipas se había adelantado a eliminar a Juan por lo que pudiera ocurrir, no tiene nada de extraño que "ese zorro" (*ef* Lc 13,32) anduviese al acecho de otros profetas que pudieran constituir un peligro potencial por su habilidad para atraer multitudes grandes y enervadas. 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 1 d. Pero lo que reduce hasta el extremo esa fiabilidad es que, en su forma actual, el relato de disputa de 3,1-6 (ja 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*<sup>231</sup>. 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, pensarán 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<sup>232</sup>. 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<sup>233</sup>. 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, Ἡρωδῆῖοι, por Josefa (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<sup>234</sup>. 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; *ef* 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 1. 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<sup>235</sup>. 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 Josefa, es decir, miembro de una organización revolucionariaalzada 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 suministro. 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 inepticia 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 1 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 trataran 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 talo 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 leyera 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. Garda Martínez ID. 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 II*, 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; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1997). Según Cansdale, es claro que los rollos encontrados en Qumrán no provienen ni son reflejo de los esenios (pp. 58-56); tienen su origen en una o más sectas desconocidas incluso de nombre, que existían entre las múltiples ramificaciones del judaísmo del Segundo Templo (ef p. 194). Igualmente contrario a una fácil identificación de la comunidad de Qumrán con los esenios, pero no tan seguro de que deba ser definitivamente dissociada 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, véase también 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 Scrollerly. A Dying Consensus", *ibid.*, 99-119. Sobre los complicados problemas filosóficos y metodológicos que implica hablar acerca de los descubrimientos arqueológicos de Qumrán y Ain Feshja y con base en ellos, ef Ferdinand Rohrhirsch, *Wissenschaftstheorie und Qumran* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 32; Freiburg: Universitätsverlag Freiburg; Güttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

<sup>2</sup> Para ser exactos, convendría hacer aquí una distinción. Como veremos, el nombre "esenios" se encuentra en varias fuentes antiguas (p. ej., Josefa). En cambio, la palabra "Qumrán" no aparece en fuentes antiguas como designación de una comunidad sectaria generalmente asociada con los esenios. De hecho, es posterior a los hallazgos arqueológicos realizados en los años cuarenta y cincuenta del siglo xx cerca de un *wadi* que los árabes llamaban Qumrán (de ahí el nombre de las ruinas: Jirbet Qumrán), puesto que deriva de ellos.

<sup>3</sup> Charlesworth ("Qumran Scrolls and a Critical Consensus", xxxv) atribuye esta respuesta negativa al consenso de los especialistas sobre Qumrán de que "ninguno de los documentos del mar Muerto se refiere a él [Oesús] ni menciona a ningún seguidor de Jesús descrito en el Nuevo Testamento". Un medio de contacto indirecto entre Qumrán y Jesús podría haber sido Juan, su mentor. Sin embargo, como dejé indicado en mi estudio del Bautista (*Un juicio marginal* 1, 49-290), tiendo a dudar de que éste hubiera pertenecido alguna vez a la comunidad de Qumrán (pp. 54-57). Para otras opiniones sobre la conexión del Bautista con Qumrán, véase James C. VanderKam, "The Dead Sea Scrolls and Christianity", en *Understanding the Dead Sea Scrolls*, 188-90 (una posibilidad de pertenencia de Juan a Qumrán); Otto Betz, "Was John the Baptist an Essene?", *ibid.*, 205-214 (probabilidad de que el Bautista hubiese vivido en Qumrán); 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 Qumrán).

<sup>4</sup> Véase, 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).

<sup>5</sup> Barbara E. Thiering, *Redating the Teacher of Righteousness* (Sydney: Theological Explorations, 1979). Otras obras de esta autora son: *The Gospels and Qumran* (Sydney: Theological Explorations, 1981); *The Qumran Drigins of the Christian Church* (Sydney: Theological Explorations, 1983); *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls* (San Francisco: Harper, 1992); *Jesus of the Apoealypse. The Life of Jesus after the Crucifixion* (London/NY: Transworld, 1997).

<sup>6</sup> Robert H. Eisenman, *Maceabees, Zadokites, Christians, and Qumran* (SBP 34; Leiden: Brill, 1983); *íd.*, *James the Just in the Habakkuk Pesher* (Leiden: Brill, 1986); *íd.*, *James, the Brother of Jesus* (New York: Viking, 1996).

<sup>7</sup> André Dupont-Sommer señala las sorprendentes similitudes entre el Maesro de Justicia y Jesús, pero al mismo tiempo subraya las muchas diferencias entre ambos en *The Essene Writings from Qumran* (Gloucester, MA: Peter Smith, 1973) 371-73.

<sup>8</sup> Jacob L. Teicher, "The Dead Sea Scrolls: Documents of the Jewish Christian Sect of the Ebionites": *JJS* 2 (1951) 67-99.

<sup>9</sup> Su anterior escepticismo se puede encontrar en John Mark Allegro, *The Dead Sea Scrolls. A Reappraisal* (London: Penguin, 1964); sus posteriores fantasías, en *The Sacred Mushroom and the Cross* (Garden City, NY: Doubleday, 1970). Para una polémica contra los puntos de vista de Dupont-Sommer y Allegro, cf. Jean Carmignac, *Christ and the Teacher of Righteousness* (Baltimore/Dublin: Helicon, 1962).

<sup>10</sup> Críticas 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 refutación más extensa de algunas afirmaciones particularmente estrambóticas puede encontrarse en Otto Betz / Reiner Riesner, *Jesus, Qumran and the Vatican: Clarifications* (New York: Crossroad, 1994). Debemos subrayar que no todas las obras de carácter divulgativo sobre el tema han sido sensacionalistas; por fortuna, también ha habido autores responsables que han sabido hacer accesibles al lector laico culto los hallazgos de la investigación. Entre los ejemplos de ello figuran Joachim Gnilka, "Jesus-Ein Essener?": *BK* 26/1 (1971) 2-5; Hartmut Stegemann, "Die Bedeutung des Qumranfunde für das Verständnis Jesu und des frühen 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 alemán 1993).

<sup>11</sup> Sobre esto, cf. Stegemann, *The Library of Qumran*, 9-11; un útil inventario de los contenidos de cada una de las cuevas puede verse en pp. 67-79. Véase también Callaway, *The History*, 209.

<sup>12</sup> 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 núcleo del sermón de la montaña tiene su origen en un primitivo sermón, más breve, del documento Q. Pero incluso este sermón de Q está compuesto de varias unidades, de las que unas se remontan al Jesús histórico y otras no. Como se puede ver por estas observaciones, no comparto la teoría de Hans Dieter Betz sobre el desarrollo del sermón de la montaña en la tradición cristiana primitiva. Tal tesis puede encontrarse en su libro *The Sermon on the Mount* (Hermeneia; Minneapolis; Fortress, 1995).

<sup>13</sup> Por ejemplo, Jerome Murphy-O'Connor, Hartmut Stegemann y Gabriele Boccaccini son especialistas de primera categoría en lo concerniente a Qumrán y, sin embargo, discrepan en cuestiones como a) el orden y la datación de los documentos hallados en Qumrán, b) qué documentos tienen su origen en los mismos qumranitas, en el movimiento esenio en general o en otras corrientes del judaísmo, y c) la precisa relación de Qumrán con el movimiento esenio y del movimiento esenio con el judaísmo en general. Sin un previo acuerdo sobre estas cuestiones, no hay posibilidad de que ninguna teoría de conjunto sobre la evolución de Qumrán (o de los esenios) logre aceptación general.

<sup>14</sup> Así Jerome Murphy-O'Connor, "Qumran and the New Testament", en Eldon Jay Epp / George W. MacRae (eds.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*

(Adanta: Scholars, 1989) 55-71, esp. 63. En la visión panorámica ofrecida en su ensayo, James H. Charlesworth ("The Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus", en *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, 1-74) reúne primero todos los paralelos posibles y luego procede a dividirlos en varias categorías: rasgos que Jesús compartía con casi todos los demás judíos, rasgos susceptibles de mostrar la semejanza o disparidad de Jesús con respecto a los esenios, y rasgos que diferenciaban a Jesús de la mayor parte de los judíos.

15 Aunque con un planteamiento menos categórico, esta distinción 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 expresión consagrada "el final de los días" (*'ahārīt hayyīmim*) en los documentos de Qumrán. Ese período futuro comprende un tiempo de prueba para la comunidad y el comienzo de la era de salvación, además de la venida del (o los) Mesías y, al menos en algunos pasajes, la guerra final. Sin embargo, "el final de los días" no incluye la última etapa de salvación que seguirá a la batalla escatológica. Véase 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.

17 La expresión "reino de Dios", tan importante en la predicación de Jesús, no es fija en Qumrán. Expresiones similares, aunque no exactamente con el mismo significado, se pueden encontrar, p. ej., en 1QM 6,6 (reflejando Abd 21): *wēhāyētā lē'el yisrā'el hammēlūkā* ("y al Dios de Israel [corresponderá] el reinado [o reino]"). Es sorprendente ver cómo precisamente el documento de Qumrán acapara el tema de la liturgia angélica compartida. En *Cantos para el holocausto del sábado*, encontramos un énfasis especialmente marcado en las imágenes del rey divino y su reino. Sobre esto, cf. *Un juicio marginal* I/1, 328-29. La presencia de los ángeles en el consejo de la congregación de los días últimos es mencionada de paso en 1QSa 2,8-9.

18 En opinión 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 escatología esenia existía ya en una etapa temprana del desarrollo teológico de la comunidad; véase 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]).

19 Así interpreta Collins (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 61-62) un pasaje de reconocido carácter fragmentario. La numeración de las líneas es conforme al texto compuesto ofrecido por García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 79. Sobre los correspondientes fragmentos particulares de 4Q397 (fragmentos 14-21 [= 4Q398 14-171; 4QMMT C 1-17]) del original hebreo con su traducción inglesa, véase Florentino García Martínez / Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols. (Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1997, 1998) II, SOO-SO1, línea 13.

20 Es preciso admitir que se llega a esta visión sintética sólo combinando distintas declaraciones procedentes de varios manuscritos de Qumrán; esto es precisamente lo que ocurre en el notable libro de Collins *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. Además, debemos recordar siempre que el pensamiento apocalíptico no hacía mucho hin-

capí en la consistencia lógica. Por eso, toda reconstrucción del tiempo final tal como era visto por Qumrán no debe dejar de ser provisional.

<sup>21</sup> Como quedará claro cuando tratemos directamente sobre la cuestión del (o los) Mesías en un posterior capítulo, los estudiosos están divididos sobre el adecuado uso del término "mesías". Baste decir que aquí limito su aplicación a las figuras escatológicas que son denominadas "el Ungido" (hebreo, *māšîah*; arameo, *mēšîḥā*) o de las que, en el contexto amplio del texto, se dice directa o indirectamente que son ungidos (p. ej., la figura profética de Is 61,1). Otros especialistas prefieren extender el significado de "mesías" a toda figura a la que corresponde desempeñar un papel salvífico para Israel en el drama escatológico. Sobre la variedad de figuras mesiánicas en Qumrán -un Mesías de estirpe real davídica, el Mesías de Aarón y el Mesías de Israel, un maestro sacerdote/profero, una especie de figura angélica o celestial y una figura de Hijo de Dios-, véase Collins, *The Scepter and the Star*. No trato aquí el notable paralelo entre 4Q246 (con las frases "será grande", "será llamado Hijo de Dios", "le llamarán Hijo del (ser) Supremo" y "su reino es un reino eterno") y la anunciación lucana a María (específicamente Lc 1,32-35), puesto que no tienen que ver con palabras o dichos del Jesús histórico. Además, no es seguro que ese texto de Qumrán se refiera a una figura mesiánica. Sobre 4Q246, véase *ibid.*, 154-72. Véase también Frank Moore Cross, "Notes on the Doctrine of the Two Messias at Qumran and the Extracanonical *Daniel Apocalypse (4Q246)*", en Donald W. Pary / 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 Amfoco IV Epifanes) o una figura mesiánica judía positiva, véase Edward M. Cook, "4Q246": *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995) 43-66 (en favor de la interpretación 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 interpretación positiva). Para un muestreo de diferentes puntos de vista sobre la naturaleza, origen y desarrollo de las esperanzas mesiánicas 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, 9b-VIII, 2a and XIX, 5b-14", *ibid.*, 243-51; Emile Puech, "Présence sacerdotale et Messie-Roi dans la Règle de la Congrégation (IQSa ii 11-22)": *RevQ* 16 (1993-95) 351-65; Johann Maier, "Messias oder Gesalbter? Zu einem Übersetzungs- und Bedeuerungsproblem in den Qumrantexten": *RevQ* 17 (1996) 585-612; Hartmut Stegemann, "Some Remarks to IQSa, to IQSb, 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* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1998) 1-8; Messianology in the Biblical Pseudepigrapha", *ibid.*, 21-52; "Challenging the Consensus Communis Regarding Qumran Messianism (IQS, 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; *id.*, "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 Assessment* (Leiden: Brill, 1999) 573-98.

<sup>22</sup> El texto clave es IQS 9,11, porque se trata del único pasaje donde, de manera clara y sin ambigüedades, son mencionados juntos "los Mesías de Aarón e Israel". Collins (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 77-80; *The Scepter and the Star*, 74-77) señala con razón que otros pasajes de la literatura de Qumrán reflejan la idea de la diarquía de un Mesías sacerdotal y un Mesías real, aunque los otros documentos no emplean la expresión exacta "los Mesías de Aarón e Israel". El título en singular, "el Mesías de Aarón e Israel", aparece tres veces en el *Documento de Damasco* (CD 12,23-13,1; 14,19; 19,10-11), Y "un Mesías de Aarón y de Israel" se encuentra en CD 20,1. Aunque se podrían interpretar estos pasajes como referentes a un solo Mesías, Collins acierta probablemente al ver aquí una diarquía. Ésta es también la opinión 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 *mēšīāh* 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 más) absolutos" (p. 230). Y enumera ejemplos del AT (Gn 14,10; Jue 7,25) y Qumrán (1QM 3,13-14; 5,1).

<sup>23</sup> Junto con Collins (*The Scepter and the Star*, 75-76), entiendo que "el sacerdote" y "el Mesías de Israel" de la *Regla de la Congregación* (1 QSa 2,12-21) son los Mesías de Aarón e Israel, aunque el estado fragmentario del texto hace difícil toda certeza al respecto.

<sup>24</sup> Esta visión de Jesús es el resultado del tomo II de *Un juicio marginal*; véase, p. ej., II/2, 1183-84. Sobre el profeta escatológico de Qumrán, véase Collins, *The Scepter and the Star*, 116-23. Aparte de la clara referencia contenida en IQS 9,11, hay que depender de simples fragmentos que mencionan a Elías (o a otro profeta) o de inferencias de ciertos pasajes escatológicos (señaladamente, 4Q521, del que se habla más adelante).

<sup>25</sup> Sobre esto, véase *Un juicio marginal* II/2, 793-96.

<sup>26</sup> Estas graves y difíciles cuestiones serán examinadas en detalle cuando tratemos sobre los últimos días de Jesús. Baste decir por ahora que la historicidad de ambas acciones cuenta con testimonio múltiple en las tradiciones marcana y joánica, así como con apoyo en los criterios de coherencia y de dificultad.

<sup>27</sup> Cf *Un juicio marginal* III/1, 177-83, 475-76.

<sup>28</sup> 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; íd., *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.

<sup>29</sup> Véase Puech, "Une apocalypse messianique (4Q521)", 475-522; Geza Yermes, "Qumran Forum Miscellanea 1": *JJS* 43 (1992) 299-305, esp. 303-4 para 4Q521; Garda Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 394-95 y 510; Yermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (4ª ed.), 244-45. Yermes (*The Dead Sea Scrolls*, 244) señala que 4Q521 está compuesto de once fragmentos y, posiblemente, seis trocitos más. El fragmento 2, el más grande de todos, contiene partes de tres columnas; es en la segunda columna donde figura el material que nos interesa aquí. Puech data el manuscrito hacia 100-80 a. C.

<sup>30</sup> Puech ("Une apocalypse mesianique", 487) cree que, "muy probablemente", el texto habla de "su Mesías", en singular.

<sup>31</sup> Quizá la línea más importante de este texto es la 12, donde, en un hebreo sin vocalizar, se lee: *ky yrp'hllym wmtym yhyh 'nwym ybfr* ("pues curará a los mortalmente heridos [o traspasados] y hará vivir a los muertos; anunciará la Buena Noticia a los pobres").

<sup>32</sup> Además, la referencia a enderezar a los encorvados se podría entender aproximadamente como "los cojos andan".

<sup>33</sup> *CI Collins, Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls, 88.*

<sup>34</sup> *ibid.*, 89. El más antiguo de los textos que cita Collins se encuentra al final mismo de *m. Soto* 9,15: *ūtēḥiyyat hammētīm bā' 'al yēdē 'ēliyyāhū zākūr lēṭōb* ("la resurrección de los muertos viene mediante la bendita memoria de Elías").

<sup>35</sup> Por supuesto, a la luz de los escasos datos disponibles es difícil decidir si la idea es propia de Qumrán. Yermes (*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 Mesías" en singular (sin las adiciones "de Aarón" ni "de Israel!"), y la referencia a la resurrección es una de las pocas que se encuentran en Qumrán. Pero Collins (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 89) sugiere la posibilidad algunos contactos con la literatura sectaria de Qumrán, dejando así abierta la cuestión.

<sup>36</sup> No se puede crear, por supuesto, una dicotomía entre el templo de Jerusalén 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 Moisés, no es descrito ni regulado en el Pentateuco. Incluso las normas litúrgicas ofrecidas en él y claramente pensadas para su posterior aplicación 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. Correspondía a la clase sacerdotal de Jerusalén desarrollar su propia *ḥālākā* para regular tales cuestiones. A la luz de todo esto es sorprendente ver, por ejemplo, cómo la *Carta haldquica* de Qumrán se ocupa de los detalles del sacerdocio, del templo y de lo relacionado con él, 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".

<sup>37</sup> Los datos históricos ofrecidos aquí son breves porque se supone que el lector ya conoce los anteriores capítulos dedicados a los fariseos y los saduceos.

<sup>38</sup> Ésta 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 Qumrán) no nos permite decidir si la visión apocalíptica del texto se refiere al templo provisional o al templo final, escatológico, aunque Collins (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 59-60) se inclina por el primero.

<sup>39</sup> El relato de la infancia lucano también presenta a Jesús en el templo, aquí en un contexto muy positivo: primero a los pocos días de su nacimiento y luego a los doce años, acompañando a sus padres (Lc 2,22-52). Al menos en su presente estado, estas escenas son producto de la teología cristiana. Pero conviene señalar que Lucas coincide con las otras tradiciones evangélicas en no considerar extraña la presencia y participación de Jesús en las actividades del templo. Además, no hay ninguna tradición que contradiga ésta de la infancia y tenga fiabilidad histórica.

40 Sobre la cuestión de Jesús y el templo, véase Sanders, *Jesus and Judaism*, 61-90.

41 Técnicamente, la legislación sobre el culto contenida en los cinco libros de Moisés no menciona el templo de Jerusalén como tal, sino el tabernáculo o tienda del encuentro levantada en el desierto. Sin embargo, el énfasis de! Deuteronomio en la sola legitimidad de! santuario para el sacrificio ritual de animales deja percibir la realidad de! templo de Jerusalén.

42 Sobre la idea de un nuevo templo en el pensamiento judío durante la época del cambio de era, cf Sanders, *Jesus and Judaism*, 77-90.

43 Con la alta cristología que le caracteriza, el cuarto evangelista reinterpreta este dicho relacionando la construcción o levantamiento del templo con la resurrección de Jesús (Gn 2,21-22). Toda la cuestión de la "purificación" de! templo y la profecía de Jesús será examinada de nuevo cuando estudiemos los días finales de Jesús en Jerusalén antes de su muerte. Aquí, lo que nos importa es apreciar las semejanzas y diferencias entre la visión escatológica de Jesús y la de Qumrán.

44 Un estudio general de la *hālākā* de Qumrán en el contexto más amplio de la historia judía sigue siendo un *desiderátum*. Entre los trabajos anteriores sobre la cuestión figura la obra pionera de Lawrence H. Schiffman, quien emplea la categoría *hālākā* (de la que realmente no hay en Qumrán testimonios de su posterior sentido técnico y rabínico) en su *The Halakhah at Qumrán* (SJLA 16; Leiden: Brill, 1975). Continuó su trabajo en *Seetarian Law in the Dead Sea Serolls* (Brown Judaic Studies 33; Chico, CA: Scholars, 1983). Allí expone el argumento de que los sectarios de Qumrán no pensaban en una Torá oral distinta de la escrita, puesto que se trata de un concepto tabínico posterior, sino que basaban todas sus leyes en lo que consideraban una exégesis bíblica inspirada. Véase también su ensayo "The Temple Seroll and the Nature of Its Law": The Status of the Question", en Eugene Ulrich / James VanderKam (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 *hālākā* 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 *hālākā* de Qumrán cabe citar: Joseph M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law* (SJLA 24; Leiden: Brill, 1977); íd., "The Purification Rituals in DJD 7", en Deborah Dimant / Uriel Rappaport (eds.), *The Dead Sea Serolls. 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: Gn Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law", *ibid.*, 229-40; Moshe Winfield, "Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sed", *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 Qumrán, en Moshe Bernstein / Florentino García Martínez / John Kammen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (STDJ 23; Leiden: Brill, 1977).

45 Sobre la cuestión del radicalismo en Qumrán y en la enseñanza de Jesús, véase Herbert Braun, *Spatjüdisch-haretiseher undfrühehristlicher Radikalismus: Jesus von Nazareth und die essenisehe Qumransekte*, 2 vols. (BHT 24; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1969). La categoría de "judaísmo tardío" ha sido abandonada desde entonces en favor del "judaísmo primitivo", correspondiente a la época del cambio de era.

46 La expresión "sin motivo forzoso" es mi intento de traducir una difícil locución del texto de IQS. El principal manuscrito de la cueva 1 dice literalmente "y no es un



hombre" (*wěłô' hāyâ ʿenôs*). Probablemente se trata de un error de! escriba. La última palabra de la expresión debería leerse, de acuerdo con el manuscrito G, como *ʿānūs* ("forzado", "constreñido"). Ahora bien, qué clase de constricción pudiera ser ésa (¿enfermedad?, ¿debilidad?, ¿incontinencia?) no es fácil averiguarlo.

<sup>47</sup> Sobre la traducción de *yad* ("mano") como un eufemismo por "pene", véase la nota de Charlesworth en la traducción que realiza en *The Dead Sea Scrolls* 1,33 n. 185. La prohibición de mostrar la propia desnudez podría estar conectada con el gran cuidado que, según se decía, tenían los esenios al defecar u orinar; véase *G.j* 2.8.9 §147-149; *Éf* 1QM 7,6-7; 11QTemplo 46,13 (*mēqôm yād*, "lugar de la mano" = "letrina"). Sobre el rigor de las normas esenias en relación con los excrementos, *Éf* Albert I. Baumgarten, "The Temple Scroll, Toilet Practices, and the Essenes": *Jewish History* 10 (19%) 9-20. Típico de la comparación general entre los esenios y el Jesús histórico es que no exista material paralelo en los dichos de Jesús.

<sup>48</sup> Por ejemplo, el famoso relato sobre la adúltera que es llevada ante Jesús en Jn 7,53-8,11 está cargado de problemas tanto textuales como históricos; véanse mis observaciones en *Un juicio marginal* 1, 280 Y las notas correspondientes. Pero, aunque el hecho básico fuera histórico, no avanzaríamos más allá de la obviedad de que Jesús consideraba el adulterio un pecado pero instaba a la indulgencia y al perdón para la mujer que había incurrido en él (8,11).

<sup>49</sup> En este rigor contra las intenciones y miradas lascivas, tanto Qumrán como Jesús están en línea con una larga tradición veterotestamentaria y judía; véase, p. ej., Job 31,1; Eclo 23,4-6; 26,9-11; *cf* *Sal* 514,4-6 y un buen número de pasajes en la literatura rabínica posterior y en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*. Dada tal coherencia con el conjunto del AT Y la tradición judía, es difícil juzgar cuánto de este dicho o de muchos otros de carácter ético y sapiencial atribuidos a Jesús 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 tradición M. Aunque la configuración antitética ("habéis oído 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 de! v. 28 podría remontarse a Jesús, aunque no hay una prueba clara de ello. En cualquier caso, dudo que muchos especialistas estén dispuestos a afirmar que la enseñanza de! v. 28 esté en contradicción con el pensamiento de Jesús.

<sup>50</sup> No hay acuerdo sobre la cuestión de si 11QTemplo fue escrito por qumranitas o por otro grupo judeopalestino de orientación escatológica. Pero, puesto que de este manuscrito, el más extenso de todos los de Qumrán, existían múltiples 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.

<sup>51</sup> Ésa es la idea apuntada por Tom Holmén, "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 podría entender que el divorcio está permitido en determinadas circunstancias. Por eso opina que, leídos en sus contextos respectivos, los textos a que se refiere el título de su artículo no hablan de una prohibición de! divorcio.

<sup>52</sup> *Un juicio marginal!*, 341-54. Remitimos al lector a las notas de esas páginas para todas las referencias pertinentes, antiguas y modernas, ya que no serán repetidas aquí.

<sup>53</sup> Ésta es la idea central de toda la primera parte de *Un juicio marginal* IV1 (pp. 47-290).

<sup>54</sup> Véase *Un juicio marginal*, 350-54. A veces se sugiere que Jesús alude y alaba en este dicho a los qumranitas, quienes, como él, practicaban el celibato por razones escatológicas. Pero el escandaloso empleo de la autocastración como meráfora del celibato religioso habría parecido una muy extraña alabanza a oídos de los qumranitas, quienes excluían específicamente a los hombres castrados de su santa asamblea; véase 4QMMT 42 en la versión reconstruida de García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 78.

<sup>55</sup> Un ejemplo obvio: es bastante improbable que el Maestro de Justicia y sus seguidores sacerdotes que dejaron Jerusalén para fundar la comunidad de Qumrán fueran célibes. Como sacerdotes activos en el templo de Jerusalén, se habría esperado de ellos que se casaran y procrearan para mantener la línea sacerdotal. Si el celibato fue practicado en Qumrán -lo cual me parece probable-, debemos reconocer nuestra ignorancia del preciso tiempo y ocasión en que empezó tal práctica.

<sup>56</sup> Parte del problema aquí es cómo interpretar el ambiguo testimonio arqueológico del cementerio de Qumrán. El principal campo de restos próximo a los edificios contiene sólo 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., Qumrán era un centro de peregrinación para el conjunto de la secta esenia (incluidos los miembros casados) durante las grandes fiestas, cuando los fieles de la corriente principal del judaísmo peregrinaban en su mayoría a Jerusalén. Si tal era el caso, es razonable suponer que, a veces, pudieron morir mujeres y niños durante su estancia en Qumrán. Pero otros especialistas opinan que los restos de mujeres y niños datan de un período mucho más reciente.

<sup>57</sup> Diversas teorías sobre las razones del celibato en Qumrán se encuentran expuestas en A. Marx, "Les racines du célibat essénien": *RevQ* 7 (1969-71) 323-42; Hans Hübner, "Zolibat in Qumran?": *NTS* 17 (1970-71) 153-67; Y Anton Steiner, "Warum lebten die Essener asketisch?": *BZ* 15 (1971) 1-28.

<sup>58</sup> Acerca de esta idea, *ef* Elisha Quimron, "Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians", en Julio Treballe Barrera / Luis Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, 2 vols (STDJ 11; Leiden: Brill, 1992) I, 287-94.

<sup>59</sup> 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 él y de que Dios ("el guerrero divino") luchaba a favor de Israel. Véase, p. ej., Ex 14,13-14; 15,3; Jos 8,1; Jue 5,31; 1 Sm 23,4. El ejército israelita debía mantener una cuidadosa observancia de la pureza ritual, puesto que Dios o sus ángeles estaban a su lado en el campo de batalla.

<sup>60</sup> Ésta es claramente la creencia recogida en el *Rollo de la Guerra*, donde se dice que los soldados israelitas deben conservarse perfectamente en cuerpo y espíritu para la gran batalla escatológica (IQM 7,5-7): "Y todo hombre que no se haya purificado de una polución [sexual] el día de la batalla no irá con ellos [i. e., con el resto del ejército santo a la batalla] porque los ángeles de santidad [estarán] junto con sus huestes... y ninguna desnudez ha de verse a su alrededor [tomando la lectura corregida más breve de 4QMI, fragmentos 1-3, línea 8, en vez de la lectura más extensa de IQM 7,7]".

<sup>61</sup> Como otras cuestiones enumeradas aquí, ésta será objeto de ulterior examen cuando estudiemos la relación de Jesús con la ley mosaica. Por ahora sólo se señalan los aspectos estrictamente esenciales. Para una información básica sobre Mt 5,33-37, véase Meier; *Law and History*, 150-56. Para la diferencia entre el *Documento de Damasco* y el *Rollo del Templo* sobre la regulación de los votos y juramentos, *ef* Lawren-

ce H. Schiffman, "The Law of Vows and Oaths (Num 30,3-16) in the Zadokite Fragments and the Temple Scroll": *RevQ15* (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 centraré en estos dos manuscritos.

<sup>62</sup> Ésta es una observación de Sanders, *Jewish Law*, 53. Sin embargo, en la narración subsiguiente, Josefo atribuye la indulgencia de Herodes hacia los esenios a la profecía favorable que, siendo todavía un muchacho, le hizo el esenio Manemo al anunciarle que iba a ser el rey de los judíos (*Ant.* 15.10.5 §373-379). Podría 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 declaración, en *Ant.* 15.10.4 §370, de que Herodes también había eximido al maestro Polión, a Samayas y a los discípulos de ambos. ¿Eran éstos los únicos fariseos exentos de tal obligación, mientras que todos los demás podían ser multados?

<sup>63</sup> Sobre la estrecha conexión entre alianza y maldición, cf Douglas Stuart, "Curse", en *Anchor Bible Dictionary* 1, 1218-19.

<sup>64</sup> Sanders (*Jewish Law*, 53) trata de resolver la tensión entre las distintas fuentes hablando de diferencias sobre la cuestión de los juramentos entre los esenios representados en el *Documento de Damasco* y los representados en la *Regla de la Comunidad* de Qumrán. Aunque eso es posible, ambos manuscritos (así como Josefa) hablan de un juramento solemne prestado al entrar en la comunidad.

<sup>65</sup> Una visión algo diferente es la de Sanders, *Jewish Law*, 55-56. A su entender, Jesús considera que todos los juramentos enumerados en Mt 23,16-22 revisten la misma seriedad, puesto que son prestados en nombre de Dios. Según Sanders, Jesús 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.

<sup>66</sup> Sobre tales fórmulas de juramento, cf Marvin H. Pope, "Oaths", en *DB ni*, 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, véase Paul Joüon / T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2 vols. (Rome: Biblical Institute, 1991) II, 618-21; los autores notan la contaminación recíproca de las fórmulas de juramento y de maldición. Además, identifican Mc 8,12 como un ejemplo de esta construcción hebrea en el NT.

<sup>67</sup> Sobre la relación de Mt 5,34 con Sant 5,12 y su posible fuente común, véase Ernst Kutsch, "Eure Rede aber sei ja ja, nein nein": *EvT20* (1960) 206-18; Paul S. Minear, "Yes or No: The Demand for Honesty in the Early Church": *NO1JT13* (1971) 1-13; Meier, *Law and History*, 150-56; Gerhard Dautenberg, "Ist das Schwurverbot Mt 5,33-37; Jak 5,12 ein Beispiel für die Torakritik Jesu?": *BZ25* (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": *J5NT* 54 (1994) 57-71; Luke Timothy Johnson, *The Letter of James* (AB 37A; New York: Doubleday, 1995) 55-57, 327-28.

<sup>68</sup> 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 histórica de

un episodio ocurrido en determinado momento de la vida de Jesús, sino una composición de varios dichos generados en parte en el ministerio de Jesús y en parte en la vida de la Iglesia de la primera generación cristiana. Aquí centramos nuestra atención exclusivamente en Mc 7,9-13.

<sup>69</sup> Véase Joseph A. Fitzmyer, "The Aramaic *Qorban* Inscription from Jebel Hallet et-T(ḡri and MK 7:11/Mt 15,5", en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBL SBS 5; Missoula, MT Scholars, 1974) 93-100; Karl H. Rengstorf, "*korban, korbanas*", en *TDNT3* (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* 1, 1134. En el AT, *qīšrban* tiene el significado general de "don", "ofrenda" o "sacrificio". En los LXX, *qīšrban* (distinto de *qurban*, "suministro", "obtención") siempre tiene como equivalente δῶρον, traducción que también se da en Marcos y Josefa. Aunque la forma transliterada κορβᾶν ("corbán") no se encuentra en ningún Otro lugar del NT ni de los LXX, Josefa la emplea en *Ant.* 4.4.4 §73, en un contexto de explicación de los diezmos debidos a los sacerdotes según distintas leyes del Pentateuco. Tras lo cual añade: "Los que se designan a sí mismos κορβᾶν para Dios -una palabra que significa "ofrenda" en griego-, si quieren verse exonerados de esta obligación religiosa, deben pagar a los sacerdotes cierta cantidad de dinero". (Adviértase que Josefa, al igual que Marcos, utiliza primero κορβᾶν [la palabra semítica *qīšrban* transliterada al griego, como en Mc 7,11] y luego la traduce al griego como δῶρον "ofrenda".) Aunque en el texto de las *Antigüedades* la palabra κορβᾶν se encuentra en una discusión sobre cómo ser eximido de votos (nótese el similar contexto de CD 16), en *Contra Apión* 1.22 §167, Josefa emplea κορβᾶν por juramentos (ὄρκολ), pero una vez más 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" (šēbū'ā) pasan fácilmente a estar relacionadas con "voto" (*neder*). (Las precisas distinciones entre votos y juramentos creadas posteriormente por rabinos y teólogos cristianos no debían de estar tan claras para los judíos corrientes en la época del cambio de era. De hecho, Baumgarten [*"Korban";* 8 n. 21] señala que "Filón no parece haber conocido la distinción entre votos y juramentos". Mas si Filón, el mayor genio surgido de la antigua diáspora judía, ignoraba esta distinción, ¿cómo iban a conocerla los judíos corrientes de Palestina o de fuera de ella? Por eso, el material rabínico posterior sobre esta cuestión debe utilizarse con cuidado para los textos judíos de la época del cambio de era.)

El empleo de *qīšrban* en el sentido de ofrenda consagrada a Dios mediante voto está atestiguado en la inscripción aramea de un osario hallado en Jebel Hallet et-T(ḡri: "Todo lo que un hombre puede encontrar de provecho en este osario [es] una ofrenda (*qrbn*) a Dios del que está dentro de él". (Para una interpretación diferente de la inscripción 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, había en el osario algo de valor además de los huesos]) recuerda a Mc 7,11: "Cualquier [ayuda] que podrías obtener de mí es corbán, es decir, una ofrenda [a Dios]...". Frases similares se pueden ver en la literatura rabínica (p. ej., *m. Ned.* 6,7). En ella, las palabras *qīšrban* 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; véase, 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 connotación 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 más allá del

marco temporal de Mc 7,9-13. El problema del recurso a la casuística y a los subterfugios para librarse de votos empleando la palabra *qī5rban* y otras similares es discutido en *m. Ned.* 2,5.

Hay que señalar un aspecto interesante en relación con este material. Los textos de Josefa y la inscripción del osario emplean  $\kappa\omicron\rho\beta\tilde{\alpha}\nu/qī5rban$  no de manera absoluta, sino con una construcción de genitivo o de dativo, que indica que la ofrenda es hecha o pertenece a Dios. Aun sin emplear la palabra  $\kappa\omicron\rho\beta\tilde{\alpha}\nu$ , Filón 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. Quizá habría que distinguir entre las ofrendas dedicadas literalmente al templo (y así a Dios) y los dones dedicados en un sentido más vago a Dios y, de este modo, retirados del uso ordinario. Las ofrendas de este tipo -incluida la mencionada en la inscripción del osario- supondrían una dedicación religiosa a Dios, pero no al templo. Si tal es el caso, Baumgarten ("*Korban*"; 6-7) necesita refinar más su tipología al aplicarla al período prerrabínico. Este autor pasa del uso de *qī5rban* como fórmula de dedicación real al templo (categoría en la que sitúa el texto de las *Antigüedades* de Josefa) al uso de *qī5rban* como una fórmula de dedicación 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 (*kēqorbān*, "como si fuese *qōrban*"; categoría en que sitúa la inscripción del osario). Mi opinión es que, a la luz de las declaraciones de Josefa y Filón, la clara dedicación que figura en el osario (*qrbn* 'lh, "ofrenda a Dios") exige que se vea en este texto una interpretación de *qī5rban* más explícitamente *teo-lógica*.

<sup>70</sup> 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 habrían permitido un subterfugio como el *qī5rban*, puesto que en la Misná se enseña una opinión contraria a él. Como siempre, debemos tener cuidado de no identificar automáticamente las enseñanzas de los fariseos del período anterior al año 70 con las posiciones mantenidas en la Misná. Además, el material misnaico es complejo y refleja varias etapas y diferentes opiniones en un continuo debate dentro del judaísmo. Por ejemplo, en *m. Ned.* 9,1 encontramos diversos puntos de vista sobre las razones que podrían justificar la anulación 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 composición de la Misná es indicio de que, por entonces, no había una doctrina establecida en lo tocante a esta cuestión. Conviene notar que, incluso en este masaje misnaico, se trata de qué razones permitirían anular un voto; no se dice nada de tener una estricta obligación de anularlo. Aún más reveladora es la anécdota narrada en *m. Ned.* 5,6. Un hombre había hecho un voto que impedía que su padre recibiera alimentos de él. Para poder suministrárselos, el hombre recurrió a un complicado subterfugio por medio de una ficción legal. El relato presupone que 1) votos como éste se hacían realmente y 2) no había un remedio fácil de anularlos. Sobre el relato, cf Baumgarten, "*Korban*"; 10-12. Una situación similar implica la posición de Filón 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 Filón, los modos de anular un voto son muy limitados (rechazo de la ofrenda por el sacerdote oficiante o -expresado en términos vagos por Filón- declaración de alguna autoridad). Esta visión tan estricta está cerca de la posición rechazada por Jesús. Por lo cual es posible, como conjetura Pesch (*Markusevangelium* I, 375), que *m. Ned.* 5,6 represente el estado de la casuística en tiempos anteriores, los de Jesús, cuando el punto de vista que él criticaba era una opción vigente. Como mínimo CD 16, Filón, Mc

7,11 Y m. Ned. 5,6 sugiere que había un vivo debate por la época del cambio de era sobre los votos que podían 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 Jesús histórico.

<sup>71</sup> Véase, p. ej., Bultmann, *Geschichte*, 51 (donde se examinan textos como Mc 7,9-13). Pero hasta Bultmann admite la posibilidad de que "aquí y allá" el uso de un texto de la Escritura pueda remontarse a Jesús, si bien hace constar que, aunque se diera tal caso, ya no hay modo de comprobarlo. A mi entender, lo más prudente es admitir que, en teoría, la cita escriturística en una determinada perícopa puede proceder de Jesús 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 Jesús histórico.

<sup>72</sup> Éste es un punto importante del artículo de Baumgarten, "*Korban*"; cf. esp. pp. 8-10.

<sup>73</sup> Así Rengstorf, "*Korban, korbanas*"; 864.

<sup>74</sup> 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 intérprete de turno. El significado original de Miq 7,2 tiene mucho de genérico. 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 (j. e., su conciudadano israelita) con una red [*hērem*]". El intérprete "tuerce" y adapta el sentido de la segunda parte del v. 2 entendiendo el nombre *hērem* ("red") en su otro posible significado de "algo dedicado a Dios y, en consecuencia, vedado de todo uso profano". También el verbo *šūd* ("cazar") toma luego, naturalmente, su otro sentido de "coger", "capturar" o "atrapar". Así, una condenación muy general de la injusticia en la sociedad es adaptada al caso específico de la dedicación de los propios bienes a Dios para evitar compartirlos con el prójimo necesitado. Lo notable que es que el intérprete esenio logra esta aplicación práctica del texto no cambiando las palabras (salvo la sustitución de "conciudadano" por "hermano"), sino buscando otro significado a dos palabras clave.

<sup>75</sup> Esta cuestión es muy complicada, pero el espacio no permite aquí más que una exposición esquemática. Para un estudio detallado de los textos de los qumranitas/esenios, con especial énfasis en la tradición de las *Reglas* de Qumrán 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 Yermes / Martin D. Goodman *The Essenes According to the Classical Sources* (Sheffield: JSOT, 1989) IV, 8-9.

<sup>76</sup> Hay que hablar, pues, de "pobreza" en un sentido limitado. Por supuesto, las condiciones de vida eran muy austeras, y el individuo no tenía nada que pudiera llamar suyo, ajeno a la comunidad. Por otro lado, en tanto siguiera siendo miembro efectivo de ella, el qumranita podía estar seguro de contar con lo básico en cuanto a alojamiento, alimentación 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 institución religiosa- disfrutaban de una red de seguridad que las personas a la deriva en el mundo de fuera no tenían. Muchas veces se da esta paradoja de no poseer nada y, a la vez, gozar de seguridad en instituciones de personas voluntariamente pobres.

<sup>77</sup> Las principales fuentes para esas declaraciones son el libro segundo de *La guerra judía* (G.J.), de Josefa, y dos obras de Filón: *Todo hombre bueno es libre* (*Quod omnis probus liber sit*, abrev., *Prob.*) y *Apología de los judíos* (*Apologia pro Judaeis*, abrev., *Apo!*). Probablemente, la *Apología* debe ser identificada con *Hypothetica*; dos extractos de esta obra se conservan en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio. Para la *Apología* utilizo el sistema de referencia que se encuentra en la edición de la Loeb Classical Library, preparada por F. H. Colson, vol. 9, pp. 437-43.

<sup>78</sup> En *Apo!* 11.12, Filón refiere que en invierno se proporcionaban prendas de más abrigo, pero subraya que toda la ropa era propiedad de la comunidad.

<sup>79</sup> Se discute el significado de CD 13,14-15. En este texto se prohíben 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 expresión "los hijos del alba" designa a los otros miembros de la comunidad de la alianza (cf. 4Q298). Obviamente, esta prohibición tiene sentido sólo si se permitía a los esenios comerciar con no-esenios, permiso implícito también 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) señala como dudoso el texto hebreo de CD 13,14-15 y lo traduce de esta manera: "Ningún miembro de la alianza de Dios dará nada a los hijos del alba (*shahar*) [o del pozo: (*shahat*)], ni recibirá 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), Garda Martínez corrige el texto, ofreciendo la lectura "los hijos del pozo [o foso]". Sin embargo, en Florentino Garda Martínez / Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, 2 vols. (Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1997, 1998) 1, 573, se lee "los hijos del alba".

<sup>80</sup> 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 Jesús (diciendo, p. ej., que κάμηλος, "camello", es un error de copista por καμῖλος, "cable de barco", o que "el ojo de una aguja" era el nombre de una puerta baja y estrecha de las murallas de Jerusalén) no se dan cuenta de lo que se trata de subrayar con ella: lo imposible (ἀδύνατον en el v. 27). Para los campesinos palestinos corrientes, el camello era el animal de mayor tamaño, y el ojo de una aguja era quizá la más pequeña abertura que podrían ver jamás. Dada su mentalidad metafórica, Jesús tendía a ofrecer imágenes fuertes, chocantes, paradójicas, escandalosas, para lograr una impresión más honda del mensaje en sus oyentes; p. ej., la castración 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 imágenes de Jesús ha contribuido a garantizar la permanencia de su mensaje.

<sup>81</sup> Véase, p. ej., 1 *Hen* 94,4-8; 100,6; 103,5-8.

<sup>82</sup> Algunos exegetas, como Pesch (*Markusevangelium II*, 135-46), creen que una forma primitiva de Mc 10,23-27 procede realmente del hecho histórico narrado en 10,17-22. Podría ser, pero yo prefiero dejar abierta la posibilidad de que la sustancia de los vv. 23-27 refleje una tradición independiente transmisora de comentarios del Jesús histórico sobre los peligros de la riqueza.

<sup>83</sup> Los conceptos de vida eterna y de heredar vida (eterna) eran familiares en la literatura escarológica judía durante la época del cambio de era; véase, p. ej., *SaIS* 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.

<sup>84</sup> "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.

<sup>85</sup> 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 "sólo Dios es santo" podría ser un deliberado reflejo de la gran oración llamada el *šēma'* (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 exégesis forzada, incluso en lo que respecta a la redacción marcana.) La alusión al *šēma'* 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 "sólo Dios" (v. 18) representa la "primera tabla" del decálogo, 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 más probable si, como opina Pesch (*Markusevangelium* Ir, 139), la expresión  $\mu\eta\ \acute{\alpha}\pi\sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\eta\varsigma$  ("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 aún 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.

<sup>86</sup> 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 juicio marginalH*, 896-904. Que el Jesús lucano no espera que todo el que lo acepta o cree en él 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 él 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 él ni Pedro hablan en absoluto de vender lo que se tiene y dárselo a los pobres.

<sup>87</sup> 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 los declaraciones sumarias (2,44-45; 4,32-37), debe ser examinada con ojo crítico: véase Schneider, *Die Apostelgeschichte* 1, 290-95), Y 2) que el relato de Ananías y Sáfira deja claro que ese compartir era voluntario. Pedro subraya (Hch 5,4) que los cosas 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".

<sup>88</sup> 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 Jesús histórico.

<sup>89</sup> Sobre esto, véase 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. Véase, p. ej., 1 *Hen* 2,1-5,10.

<sup>90</sup> 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* capto 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 capto tiene incorporada la partícula ἢ] honrará a uno y ofenderá 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 desprejará al otro"). La conjunción disyuntiva griega que aparece en el texto capto está pidiendo la presencia equilibradora de la otra ἢ. Además, la especificación "criado" es incoherente con el dicho 47, puesto que antes y después se habla en términos generales de "alguien" o ("nadie").

<sup>91</sup> Véase, 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 Misná, véase, p. ej., *m. Ber.* 9,5; *m. San.* 4,1; *m. Abot* 2,12. Sobre todo esto, véase Max Wilcox, "Mammon", en *Anchor Bible Dictionary IV*, 490.

<sup>92</sup> 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, siríaco y latino, preferimos *āš'îr* ("hombre rico") al simple *š'îr* ("hombre") del manuscrito B de la geniza 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 Sirá y las de Jesús. Mientras que Jesús felicita a los pobres, no a los ricos (véase Lc 6,20.24), Ben Sirá 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 *mamon*.)

<sup>93</sup> En targumes posteriores, la palabra *māmōnā'* tiene a menudo el sentido de "ganancia ilícita" o "soborno", pero, en tales casos, suele ir acompañada de algún calificativo.

cativo que exprese la idea de falta honradez; véase F. Hauck, "Mamōnas", en *TDNT* 4 (1967) 388-90). De hecho, una de las otras raras apariciones de "Mamón" en los dichos de Jesús (Lc 16,9) está en la expresión griega μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, "el Mamón de la iniquidad", es decir, "ganancia ilícita", la cual corresponde exactamente a una expresión aramea, *maman dīsḡar*, que se encuentra en los targumes. En un griego un poco mejor, aparece como ἀδικῶ μαμωνᾶ en Lc 16,11 (*ef* 16,13).

<sup>94</sup> Contra la opinión de Bulmann, *Ceschichte*, 91 (que pasa por alto la bien trabada estructura quiástica y triádica de Mt 6,24 par.), y de acuerdo con Davies y Allison, *Matthew* 1, 643.

<sup>95</sup> Véase *Un juicio marginal ni* 1 389. Curiosas e interesantes similitudes entre la forma mateana de las bienaventuranzas y grupos de bienaventuranzas de Qumrán que han sido estudiadas por Emile Puech; véase su "Un Hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes": *RevQ* 13, nn. 49-52 (1988) 59-88; íd., "4Q525 et les pericopes des béatitudes en Ben Sira et Matthieu": *RE* 98 (1991) 80-106. No dejan de ser discutibles las conclusiones más amplias que saca en relación con las fuentes y composición de las bienaventuranzas de Mateo. El contenido sapiencial, más que escatológico, 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.

<sup>96</sup> Con esto no quiero decir que esté ausente de la versión de Lucas toda alegoría de la historia de la salvación; Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* 11, 1053) ve en las dos partes de la invitación una alegoría que simboliza la proclamación de la Buena Noticia primero a los judíos y luego a los gentiles. En conjunto, sin embargo, la alegoría es más completa en Mateo. (A modo de nota aparte, quiero expresar mi duda de que la versión de la parábola en el *Evangelio de Tomás* capto [dicho 64J] represente una etapa primitiva de la tradición. Mucho más probablemente representa una combinación posterior de las formas lucana y mateana, en la que ha sido eliminada toda traza de historia de la salvación a causa de las tendencias gnósticas.)

<sup>97</sup> Véase Luke T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39; Missoula, MT: Scholars, 1977).

<sup>98</sup> *ef* *Un juicio marginal* II/2 943-53.

<sup>99</sup> Argumentos a favor y en contra de la autenticidad de la parábola pueden encontrarse en Marshall, *Luke*, 521-22.

<sup>100</sup> Contra la opinión de Bultmann, *Ceschichte*, 57.

<sup>101</sup> En Jn 12,6; 13,29 encontramos sólo fugaces referencias a una bolsa común (más precisamente una "caja del dinero", γλωσσόκομον), al parecer custodiada y administrada por Judas y de la que, supuestamente, este mismo discípulo sustraía fondos para su propio beneficio. El deseo de presentar a Judas bajo una luz lo más negativa posible se hace evidente en la teología joánica (es un demonio: 6,70-70). Sin embargo, la idea de una bolsa común para los discípulos es muy verosímil, dado el estilo de vida itinerante que llevaba el grupo y la existencia de varios adeptos acomodados que ayudaban económicamente a Jesús. Desafortunadamente, carecemos de datos adicionales que nos pudieran ayudar a ser más específicos y a establecer comparaciones con el tesoro común de Qumrán.

<sup>102</sup> El dicho de Mc 14,71 / Jn 12,8 es especialmente interesante, porque cuenta con testimonio múltiple y establece una clara distinción entre los pobres y Jesús: "A los pobres los tenéis siempre con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre".

<sup>103</sup> Acerca de esta cuestión, cf. *Un judío marginal I*, 279-90.

<sup>104</sup> Sobre el problema de definir la categoría de "secta", véase *Un Judío marginal II*, 533-34.

<sup>105</sup> Sobre esta discutida cuestión, véanse los estudios de Geza Yermes 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 *Péser de Habacuc* (1QpHab), el *Péser de Nahúm* (4Q169) y los *Himnos de acción de gracias* (1QH), algunos pasajes hablan claramente de la persecución que sufrirán el Maestro de Justicia y sus seguidores; véase, p. ej., 1QpHab 11,5-8. Sin embargo, como advierte Yermes (pp. 153-54), los intentos de demostrar que el Sacerdote Malvado ejecutó al Maestro de Justicia se basan en textos ambiguos. Vemos así que 4QP-Sala 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 fácilmente 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 cuestión, Yermes resume su conclusión del modo siguiente (p. 154): "No sabemos quién era el fundador de los esenios, ni cómo ni dónde ni cuándo murió". De ahí que yo declare en el texto principal que no hay indicios claros y convincentes.

<sup>106</sup> No se sabe con precisión cuál es el significado de esta última falta. Yermes (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* 1, 33), en cambio, la traducción es "todo el que tiende la mano izquierda para reclinarsse sobre ella".

<sup>107</sup> Hay que tener cuidado aquí de no leer en los varios dichos y acciones del Jesús histórico las grandes estructuras teológicas y los sistemas implícitos de, por ejemplo, el sermón de la montaña mateano o las declaraciones de Pablo sobre la ley y el mandamiento de amor. Y todavía más en guardia debemos estar contra la tendencia a descubrir, en las frases de Jesús sobre moralidad y observancias legales, esbozos de ética o teología moral cristiana.

<sup>108</sup> Véanse los comentarios y notas sobre las perícopas estudiadas en *Un judío marginal III*, 785-89, 819-21. No repito aquí todas las observaciones ni la bibliografía.

<sup>109</sup> Sobre este punto, cf. Schiffman, *The Halakah at Qumran*, 122-22. La Tosefta (*t. Sab.* 14,3), quizá reflejando una etapa intermedia de la tradición, recoge el dictamen de que a un animal que caiga a un pozo (o cisterna) en sábado se le debe proporcionar alimento para mantenerlo con vida, pero hasta después del sábado no será sacado del pozo. Schiffman señala que, al parecer, los maestros amoraicos mostraban menos rigor, permitiendo la colocación 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 García Martínez / John Kampen [eds.], *Legal Texts and Legal Issues* [STDJ 23; Leiden: Brill, 1997] 251-74) señala (p. 274) que, por 10 que respecta a la observancia del sábado, "los textos de Qumrán siempre representan el punto de vista más estricto cuando hay diferentes enfoques con que establecer comparaciones dentro de la literatura judía antigua".

<sup>110</sup> Sobre esta cuestión, cf. Josefa (G.J. 2.8.7 §138-139) Y 1QS 6,16-17. Geza Yermes (*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 también las observaciones de W. Dommershausen, "*Yayin*": en *TDOT* 6 (1990) 59-64, esp. 61, 64.

<sup>111</sup> Véase Vermes / Goodman, *The Essenes According to the Classical Sources*, 11.

<sup>112</sup> La reacción habría sido aún peor si, como indica Mc 7,14-23, Jesús (al menos en teoría) rechazaba el carácter vinculante de la distinción, establecida por la ley, entre alimentos puros e impuros. ¡Hue!ga decir que ese cuestionamiento radical de un elemento central de la ley mosaica habría encontrado fuerte oposición no sólo entre los qumranitas, sino entre los judíos piadosos de cualquier tendencia. Sin embargo, como veremos, varios especialistas ponen en duda la historicidad del rechazo por Jesús de las leyes sobre alimentos.

<sup>113</sup> Véase Louis L. Snyder, *The Blood and Iron Chancellor* (Princeton, NJ: Van Nostrand, 1967) 1-

<sup>114</sup> Para un completo examen del problema, cf. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls*; véase también 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* (Qerusalem: 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: Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) 124-64.

<sup>115</sup> Aun cuando Jesús hubiese celebrado deliberadamente un día antes la comida pascual oficial en la última cena, o al menos hubiese dado a ésta cierto carácter pascual, tal anticipación habría sido causada por la situación especial de Jesús, quien tenía motivos para sospechar que no le iba a ser posible (por el inminente peligro de detención o de muerte) celebrar una normal cena de pascua con sus discípulos la noche siguiente. Tal decisión no habría obedecido en absoluto a que Jesús siguiera un calendario de Qumrán, ni a ninguna consideración relacionada con los calendarios. Sobre la cronología de los últimos días de Jesús, cf. *Un juicio marginal*, 386-401.

<sup>116</sup> Para una discusión sobre la naturaleza y el origen del dualismo en Qumrán, véase Bernt Besch, *Der Dualismus in den Kernschriften von Qumran* (Roma: Universidad Santo Tomás de Aquino, 1996); véase también Jörg Frey, "Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library", en Moshe Bernstein / Florentino García Martínez / John Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (STDJ 23: Leiden: Brill, 1997) 275-335.

<sup>117</sup> Hay que recordar que todo el que cree en un Creador trascendente y personal, distinto del mundo por él creado, necesariamente se adhiere a alguna forma de dualismo; la cuestión en cada caso es la intensidad y forma precisa del dualismo abrazado.

<sup>118a</sup> Para un breve resumen, cf. Vermes, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, 86-115; véase también Nathan Jastram, "Hierarchy at Qumran", en Moshe Bernstein / Florentino García Martínez / John Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (STDJ 23: Leiden: Brill, 1997) 349-76.

<sup>119</sup> Quizá podríamos tomar como un símbolo de la diferencia el contraste entre la insistencia de la *Regla de la Congregación* en que los miembros de la comunidad que participen en el banquete mesiánico se sentarán "cada uno según su gloria" (1QSa Z, 11-21) y el énfasis de Jesús en ocupar el puesto menos importante, dejando que sea el anfitrión (¿Dios en el banquete escatológico?) quien invite a "subir más arriba" (Lc 14,10). Sin embargo, señalo este contraste únicamente como un símbolo 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.

<sup>120</sup> Véase, p. ej., Bengt Holmberg, *Paul and Power* (Philadelphia: Fortress, 1978), 161-92; íd., *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); íd., *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).

<sup>121</sup> 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 and Its Comparison with the New Testament": *ETL* 39 (1963) 555-94; She-maryahu 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 19; Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1994) 3-24.

<sup>122</sup> 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 (e/ 1 Cor 11,25) es una expansión e interpretación cristiana de las palabras de Jesús.

<sup>123</sup> *Un juicio marginal*, II/2 (volumen dedicado por entero al estudio de los milagros de Jesús).

<sup>124</sup> Sobre estos dos textos, cf *Un Juicio marginal* II/2, 682-83.

<sup>125</sup> De hecho, Armin Lange ("The Essene Position on Magic and Divination", en Moshe Bernstein / Florentino García Martínez / John Kampen [eds.], *Legal Texts and Legallssues* [STDJ 23; Leiden: Brill, 1997], 377-435) cree que, en el relato sobre la curación del faraón por Abrahán del *Génesis apócrifo*, la oración "es el verdadero medio del exorcismo... la imposición de manos es un rito concomitante" (p. 383).

<sup>126</sup> 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.

<sup>127</sup> Véanse los relatos sobre los profetas esenios Judas (*G.J* 1.3.5 §78-80 II *Ant.* 13.11.2 §311-313), Simón (*G.J* 2.7.3 §111-113 "Ant. 17.13.3 §345-348) YManemo (*Ant.* 15.10.5 §373-378). Es interesante notar que estos tres esenios son presentados como activos en Jerusalén 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 más que el movimiento esenio era más 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.

<sup>128</sup> 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; reimpression: 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; íd., "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 Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect* (HSM 2; Cambridge, MA: Harvard University, 1968); íd., "The Samaritans and Judaism", en Robert A. Kraft / George W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Adanta: Scholars, 1986) 81-98; íd., "The Fourth Gospel and the Samaritans": *NovT* 17 (1975) 161-98; Hans G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 30; Berlín: 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; Adanta: John Knox, 1975); íd., "The Samaritans and Acts": *NTS* 28 (1982) 423-73; íd., "The Samaritans in Josephus", en Louis H. Feldman / Gohei Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity* (Detroit: Wayne State University, 1987) 257-73; íd., "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 Testaments", en *Religion d'Israel et Proche Orient Ancien* (Leiden: Brill, 1976) 389-403; Rita Egger, *Josephus Flavius und die Samaritaner* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 4; Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 1986); Nathan Schur, *History of the Samaritans* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 18; Frankfurt: Peter Lang, 1989); Iain Ruairidh Mac Mhanainn Bóid, *Principles of Samaritan Halachah* (SJLA 38; Leiden: Brill, 1989); Menachen Mor, "1. Samaritan History. 1. The Persian, Hellenistic and Hasmonean Period", en Alan David Crown (ed.), *The Samaritans* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1989) 1-18; *Les Samaritains* (París: Editions du Seuil, 1991); Robert T. Anderson, "Samaritans", en *Anchor Bible Dictionary* V, 940-47; Alan David Crown, *A Bibliography of the Samaritans* (ATtA Bibliography Series 32; Metuchen, NJ/London: American Theological Library Association/Scarecrow, 21993); Alan David Crown / Reinhard Pummer / Abraham Tal (eds.), *A Companion to Samaritan Studies* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1993); Jean Daniel Macchi, *Les Samaritains: Histoire d'une légende* (Le Monde de la Bible 30; Geneve: Labor et Fides, 1994); M. Böhn, *Samarien und die Samaritai bei Lukas* (WUNT 21111; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1997; Ingrid Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis* QSOTSup 303; Sheffield: JSOT, 2000).

<sup>129</sup> De hecho, como se puede ver por lo que sigue, es extremadamente difícil mantener completamente separadas las tres perspectivas.

<sup>130</sup> Véase Peter Richardson, *Herod King of the Jews and Friend of the Romans* (Minneapolis: Fortress, 1996, 1999) 77-79. La terminología es aquí confusa, puesta que, originalmente, en los escritos del AT (con unas cuantas posibles excepciones) era la ciudad, no la región, lo que recibía el nombre de Samaría. En el AT, el conjunto de la región es denominado Efraín o Israel; los especialistas hablan del reino del norte de Israel. Después de la destrucción de la ciudad por los asirios se empezó a llamar Sama-

ría a la totalidad de la provincia asiria. Posteriormente, cuando Herodes reconstruyó la capital y le puso el nombre de Sebaste, esa ciudad dejó definitivamente de llamarse "Samaría", denominación que en adelante se aplicó tan sólo a la región; éste es el uso que regularmente encontramos en el NT (pero véase el problema de crítica textual en Hch 8,5). Sobre todo esto, cf. James D. Purvis, "Samaría", en *Anchor Bible Dictionary* V, 914-21.

<sup>131</sup> Véase a este respecto Coggins, *Samaritans and Jews*, 9; íd., "Issues in Samaritanism", 6-7. Difiere de Coggins, en cuanto subraya la nacionalidad y la geografía samaritanas, Schur, *History of the Samaritans*, 14-19.

<sup>132</sup> Richardson, *Herod*, 139.

<sup>133</sup> La típica tendencia de los especialistas de ver a Josefa como hostil a los samaritanos se percibe, p. ej., en Coggins, *Samaritans and Jews* 10,93-99; íd., "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, Josefa muestra auténtica objetividad histórica al hablar de los samaritanos, entendidos como el grupo religioso centrado en el monte Carizín. Egger hace bien en subrayar la importancia de distinguir entre los que yo denomino "samaritanos" en sentido geográfico (todos los habitantes de Samaría) y los "samaritanos" en sentido religioso. Sin embargo, encuentro muy especulativa la idea de que Josefa fue claro y coherente al utilizar términos como *σαμαρεις*, *σαμαρειται*, *χουθαιοι* en el borrador original de su obra y que fueron sus colaboradores de lengua griega quienes crearon confusión en la terminología.

<sup>134</sup> Sobre esto, véase Macdonald (*The Theology of the Samaritans*, 17), que se basa en el cálculo del escrito samaritano conocido como *Crónicas JI*.

<sup>135</sup> El hebreo es traducido al griego en este punto de 2 Re 17 como *σαμαριται*, de ahí la habitual traducción 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 *hāsšōmērōnīm* 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 región geográfica de Samaría (nombre éste derivado a su vez del correspondiente a la capital [*šōmērōn*]), sino del término *šāmērīm* [su forma del hebreo bíblico *šōmērīm*], "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.

<sup>136</sup> 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 qué etapas de tradición y redacción son éstas, pero casi todos coinciden en que la historia de la tradición del capítulo es compleja y compuesta de múltiples fases. Por ejemplo, John Cray (*I & 11 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 deuteronomico y quizá 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.

<sup>137</sup> Como se ha señalado antes, Egger (*Josephus Flavius*) es de los pocos autores que disienten de este consenso sobre la actitud hostil de Josefa hacia los samaritanos, entendidos como grupo religioso.

<sup>138</sup> Sobre la situación tras la destrucción de la capital de Samaría, véase Macchi, *Les Samaritains*, 120-33; 173-74; Schur, *History of the Samaritans*, 26.

<sup>139</sup> Por fortuna, al concentrar nuestra atención en la relación de Jesús con los samaritanos quedamos dispensados de ahondar en un problema peliagudo: el orden cronológico y la precisa datación de las actividades de Nehemías y Esdras.

<sup>140</sup> Sobre esto, *Cf* Macchi, *Les Samaritains*, 34-35; también Bowman, *The Samaritan Problem*, 4. Nunca insistiremos bastante en que es preciso distinguir entre (los posteriores) samaritanos en el sentido religioso y ciertos personajes políticos, sobre todo funcionarios imperiales de las provincias de Samaría y Amón, como Sanbalat y Tobías (véase, p. ej., Neh 2,1 0.19; 6,1-2; 13,4-9.28). Sólo al llegar a Josefa encontramos la lucha política sobre la reconstrucción de Jerusalén reinterpretada en términos de conflicto con Siquén 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.

<sup>141</sup> Coggins, "Issues in Samaritanism", 66.

<sup>142</sup> *Ant.* 11.7.1-7 §297-347. Una versión sesgada del relato se encuentra asimismo en el escolio postalmúdico a la obra aramea del siglo I d. C. *Megillat Taanit* (véase también la versión variante de *b. Yom.* 69a). Una traducción del escolio, junto con un estudio de los anacronismos que comiene, se puede ver en el apéndice C del vol. 6 de la edición LCL de Josefa (Ed. Ralph Marcus), pp. 517-19. La proliferación de leyendas sobre Alejandro Magno tanto en la literatura pagana como en la judía no invita a aceptar las noticias de Josefa acerca de las relaciones entre Alejandro Magno, los samaritanos y los judíos, incluidas las relacionadas con la apostasía del sacerdote judío Manasés, pasado al samaritanismo, y con el permiso de Alejandro para construir un templo samaritano.

<sup>143</sup> Véase Coggins, *Samaritans and Jews*, 95-97. La única verdad en todo lo concerniente a esta cuestión puede ser que los orígenes del templo samaritano habría que situarlos en algún momento del paso del período persa al helenístico. Schur (*History of the Samaritans*, 35-36) se muestra más dispuesto que yo a aceptar la versión josefana de los acontecimientos situados en el tiempo de Alejandro Magno.

<sup>144</sup> Véase Wright, *Sechem*, 172-80; Coggins, *Samaritans and Jews*, 106-9. Coggins examina la posible relación del descubrimiento de esqueletos, papiros samaritanos y cerámica elaborada al estilo de Siquén en una cueva de Wadi Daliyeh con la destrucción de Samaría por Alejandro y la supuesta huida a Siquén de sus habitantes. Quizá el dato arqueológico más significativo es que Siquén fue habitada de nuevo a finales del siglo IV a. C. y lo siguió 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.

<sup>145</sup> Spiro, "Samaritans", 312 (cominuación de n. 67 de p. 311); Bo Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Berlín/New York: De Gruyter, 31982) 24-29.

<sup>146</sup> Así, p. ej., Wright, *Shechem*, 178; similarmente, Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, 57.

<sup>147</sup> A veces se ha dicho que la misma existencia de un templo en el monte Garizín indica que ya se había producido una ruptura definitiva, irrevocable, entre los samaritanos y los judíos. Sin embargo, un templo construido en Egipto por una colonia de judíos existió en Elefantina en los siglos VI V a. C., y también hubo otro templo en Egipto, en Leontópolis, 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



judíos egipcios que celebraban en ellos el culto y las autoridades judías de Jerusalén. Aunque eso es realmente cierto -y viene a recordarnos que la ley de Deuteronomio de un solo templo para el culto público 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 diáspora; por tanto, desde un punto de vista práctico, podía funcionar como un centro de peregrinación para los judíos 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 decálogo (después 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 único santuario legítimo de Yahvé para el monte Garizín, negándose al monte Sión. Por lo que sabemos, nunca se reivindicó 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 habían extendido a la diáspora y estaban centrados en la cuestión de cuál era el verdadero santuario: Jerusalén o el monte Garizín.

<sup>148</sup> Acerca de este texto, véase Skehan / Di Lella, *Ben Sira*, 558; quizá, como afirma Coggins ("Issues on Samaritanism", 68), esos autores, en su comentario, toman por verdadera historia una parte excesiva del texto veterotestamentario clásico.

<sup>149</sup> En vez de "los que habitan en Seír", la traducción 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.

<sup>150</sup> 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 el topónimo *σαμαριται* con referencia a la comunidad de Siquén, "para expresar una despectiva asociación con la entonces paganizada ciudad de Samaría". Más frecuente en Josefa y en la Misná es la designación "juteos". Este uso permite ver con mayor claridad que el empleo de *αμαριται* que la noticia de 2 Re 17 era relacionada de una manera polémica con la comunidad de Siquén.

<sup>151</sup> El griego de 2 Mac 6,2 ofrece ciertas dudas. La expresión clave que alude a los habitantes del monte Garizín es *καθως ἐτυγχανον οἱ τον τοπιον οἰκουντες*. Para la NAB, esa expresión equivale a "como pedían 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 traducción ha sido elegida teniendo en cuenta la noticia de Josefo, aunque el griego de 2 Mac 6,2 podría 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 (*Jl Maccabees*, 268, 273), al traducirlo, deja un hueco en este punto ("de acuerdo con ella... de los habitantes del lugar"). Sugiere que se podría completar el pensamiento contenido en el verbo *ΕΤΥΧΑΝΟΝ* con "de acuerdo con la práctica" o "de acuerdo con el nombre". En su opinión, la interpretación de que los habitantes "obtuvieron" u "obtuvieron mediante pe-

ción" ese nombre es posible pero no probable, dado que el verbo está en pretérito imperfecto. Comoquiera que sea, en 2 Mac 6,2, los habitantes del monte Gatizín no toman la iniciativa del modo descrito por Josefo.

<sup>152</sup> Los estudiosos no se han puesto aún de acuerdo sobre las fechas exactas de estos sucesos. Algunos opinan que la destrucción del santuario samaritano y de Siquén tuvo lugar en ca. 107 a. C.; así Russell, *The Jews from Alexander to Herod* (The New Clarendon Bible, OT, col. 5; London: Oxford University, 1977) 63. Wright (*Shechem*, 183-88) se inclina por distanciar los dos acontecimientos. En cualquier caso, los hechos básicos no están en discusión.

<sup>153</sup> Sobre la cuestión enormemente complicada de definir quién era judío en el mundo antiguo, véanse los varios ensayos de Shaye J. D. Cohen en su colección *The Beginnings of Jewishness* (Berkeley, CA: University of California, 1999).

<sup>154</sup> Coggins (*Samaritans and Jews*, 6-6) avisa atinadamente de que no se debe tomar lo narrado por el Cronista y Ezra-Nehemías como historia objetiva y verdadera. Se trata más bien de historia sagrada, idealizada, con la que se intenta legitimar como el genuino Israel a los judíos que, tras el período del exilio, habían vuelto a Jerusalén.

<sup>155</sup> Sobre toda esta cuestión, *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 judaísmo "definido en sentido lato". En este punto, el argumento abandona lo sustancial para volverse semántico.

<sup>156</sup> Por eso creo inadecuado decir que los samaritanos eran la secta judía más primitiva o antigua, algo que hacen estudiosos como Montgomery o Gaster. Una mejor definición es la de Macchi, *Les Samaritains*, 43: "En consecuencia, los samaritanos deben ser considerados no como una secta judía, sino como otra rama de la religión de Yahvé, centrada en torno a un lugar santo distinto de Jerusalén".

<sup>157</sup> Sobre lo impropio del término "cisma", véase 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 judaísmo de los últimos siglos anteriores al cristianismo" (p. 163). Por las razones antes expuestas, creo que "Israel" sería un mejor término general que "judaísmo". Es interesante observar que Coggins matiza más en otros lugares; véase, p. ej., "Issues in Samaritanism", 75-76: "Al igual que es erróneo ver a los samaritanos simplemente como gentiles, también lo es considerarlos simplemente como judíos... Si hubiesen tenido que describirse a sí mismos [los samaritanos], se habrían 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); véase, p. ej., Anderson, "Samaritans", 942; Bowman, *Samaritan Problem*, 91-118. Pero la explicación de ellas hay que buscarla más en la existencia de tradiciones o tendencias comunes que en la dependencia de un grupo con respecto a otro.

<sup>158</sup> Véase el despectivo comentario de Josefa acerca de la volubilidad de los samaritanos en relación con los judíos: a veces se presentan como emparentados con ellos, a veces dicen ser de otra raza (*Ant.* 9.14.3 §291). Quizá los judíos mantenían una actitud similar hacia los samaritanos, incluso en la era cristiana.

<sup>159</sup> Véase, p. ej., Purvis, "The Fourth Gospel and the Samaritans", 162, 191.

<sup>160</sup> Conviene advertir que muchas obras que se ocupan de la historia o teología samaritana no tratan de manera crítica los textos del NT: tal es el caso, p. ej., de Schur, *History of the Samaritans*, 80-82.

<sup>161</sup> Para bibliografía sobre los discursos misioneros y la cuestión de sus fuentes, véase el estudio de la misión de los Doce en el capítulo 26 del presente volumen: *ej* en

particular Laufen; *Die Doppelüberlieferungen*, 201-301; Hahn, *Mission*, 41-42; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I*, 751; Uro, *Sheep among the Wolves*, 101 n. 17.

<sup>162</sup> Acerca de esta cuestión, véase Stephenson H. Brooks, *Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings Material* (JSNTSup 16; Sheffield: JSOT, 1987) 49-50.

<sup>163</sup> Véase mi estudio en *Unjuicio marginal III* 2, 761-64.

<sup>104</sup> A mi parecer, son forzados los intentos de algunos críticos (p. ej., Bowman, *Samaritan Problem*, 74-89) de encontrar muchos puntos de contacto entre Lucas-Hechos y los samaritanos.

<sup>165</sup> *Un juicio marginal N*, S09-14. Sin embargo, no está completamente claro que la misión de Felipe a Samaría 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 (*ef* Hch 6,5), fue a una ciudad de Samaría o a la ciudad de Samaría. Los manuscritos griegos difieren sobre este punto; algunos (p. ej., papiro 74, A YB) incluyen el artículo determinado, mientras que otros (p. ej., C, D y la tradición bizantina) lo omiten. Si leemos "la ciudad de Samaría", entonces la misión de Felipe no habría estado dirigida a los samaritanos en particular, puesto que esa ciudad (llamada Sebaste tras su reconstrucción por Herodes el Grande en el siglo 1 a. C.) se había paganizado en gran medida. Si, en cambio, leemos "una ciudad de Samaría", es probable -sobre todo a la luz de 8,25- que fueran los samaritanos en concreto a quienes se tratara de llegar con la misión. La 4ª edición (1993) del *UBSCNT* refleja lo inseguro del testimonio ofrecido en el manuscrito colocando el artículo determinado entre corchetes en el texto principal y dando a esa lectura una calificación "C". Esto indica que, según el consejo editorial, el artículo "podría 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 edición de su *Textual Commentary*, Metzger opina (p. 311) que los indicios externos apoyan la inclusión del artículo determinado, mientras que consideraciones del texto en sí favorecen su omisión. En consecuencia, propone que la lectura con el artículo determinado sea "la ciudad [principal] de Samaría", que podría ser interpretada ya como Sebaste (la capital paganizada), ya como Nablús/Siquén (el núcleo de la religión Samaritana). Pero ¿con qué derecho intercalamos "principal" en el texto? De todos modos, los samaritanos son ciertamente mencionados como el auditorio de la predicación misionera en 8,25: mientras Pedro y Juan vuelven a Jerusalén después de completar la labor inicial de Felipe, predicán 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 estén divididos en su tratamiento de Hch 8,5. Haenchen (*Apostelgeschichte*, 252) se inclina por el artículo determinado, pero deja constancia de la opinión opuesta. Conzelmann (*Acts of the Apostles*, 62) expresa su opinión de que "Lucas cree que la región de Samaría tiene una sola ciudad: la ciudad del mismo nombre". Schneider (*Apostelgeschichte* 1, 487) entiende que, aunque se debe dar preferencia a la lectura con el artículo, no está claro si Lucas piensa que la ciudad de Samaría es Sebasre o Siquén. Fitzmyer (*Acts of the Apostles* 1, 402) tiende a dar preferencia a la lectura sin el artículo determinado, por la cual se decantan sin lugar a dudas Lake y Cadbury (*The Beginnings of Christianity. Part 1: The Acts of the Apostles* IV, 89). Barret (*Acts of the Apostles* 1, 402-3) ofrece un completo análisis de todas las posibilidades, sin indicar una clara elección. 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 geografía palestina, especialmente por lo que respecta a Samaría. ¿Conocía él la diferencia entre la ciudad (capital) de Samaría y las aldeas de los samaritanos, i. e., la región de Samaría? En otras palabras, a lo largo de

este estudio nos hemos esforzado en distinguir entre samaritanos y samaritanos. ¿Identificó inadvertidamente Lucas los dos grupos, como algunos estudiosos modernos?

<sup>166</sup> Además de los comentarios clásicos sobre Lucas (v. gr., Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 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 Mayet, *Die Reiseerzählung des Lukas (Lk 9,51-19,10): Entscheidung in der Würte* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, vol. 554; Frankfurt: Peter Lang, 1966) esp. 203-6.

<sup>167</sup> Véase, p. ej., Miyoshi, *Der Anfang*, 6-16. La dificultad de decir qué pertenecía 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 opinión, decidiendo que el relato primitivo hablaba de unos discípulos anónimos, que más tarde fueron identificados con Santiago y Juan, quizá para ofrecer una explicación del nombre "hijos del trueno". Helmut Flender (*St Luke Theologian* *01 Redemptive History* [Philadelphia: Fortress, 1967] 33-34) ve tradición lucana en los vv. 51 b, 52b y 53ss. La verdad es que, aparte de la idea de que Lucas probablemente modificó en estos versículos un relato anterior, nos encontramos en una oscuridad casi total.

<sup>168</sup> 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 discípulos sigan el camino del Señor (incluso su experiencia de rechazo), el encargo que ellos reciban 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), yecos 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 Elías 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.

<sup>169</sup> Aunque el texto de Mc 10,1 (*ef* 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 (*ef* Πέραν τοῦ Ἰορδάνου) y el camino de Jericó (*ef* Mc 10,46). Un itinerario directo norte-sur, que desde Galilea condujera por Samaria hasta Jerusalén, no pasaría por Jericó, 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 (*ef* Lc 18,35; 19,1.28.29).

<sup>170</sup> Véase Marshall, *Luke*, 404.

<sup>171</sup> Gerhard Sellin; "Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10:25-37)": *ZNW*65 (1974) 166-89; 66 (1975) 19-60.

<sup>172</sup> La redacción lucana de una tradición anterior es opinión sostenida, entre otros, por Marshall, *Luke*, 444-50; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 882-90 (con más bibliografía). Para la historia de la interpretación, *ef* Werner Monselewski, *Der barmherzige Samariter* (BGBE 5; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1967); Hans Gunther Klemm, *Das Cleichnis vom barmherzigen Samariter. Grundzüge der Auslegung im 16/17. Jahrhundert* (BWANT 6/3; Stuttgart: Kohlhammer, 1973). Para un examen de la parábola 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 visión estructuralista a esta parábola están recogidos en John Dominic Crossan (ed.), *The Good Samaritan* (Semeia 2; Missoula, MT: Scholars, 1974). Para cuestiones hermenéuticas 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 Othet Angles": *SJT* 49 (1996) 21-37. Muchos comentaristas están de acuerdo en líneas generales con el enfoque de Fitzmyer: el núcleo de la parábola procede de la tradición 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 impresión en el oyente, la parábola (o relato ejemplar) depende de toda clase de detalles de la vida judeopalestina que son dados por supuestos más que explicados; esto puede ser indicio de una tradición prelucana.

<sup>173</sup> Todo el argumento que el Seminario de Jesús ofrece como demostración de que en Jesús está 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 público de Jesús"; véase Roben W. Funk et al., *The Five Gospels* (New York: MacMillan, 1993), 324. Por lo visto, a ninguno de los primeros cristianos, durante la tarea de derribar los muros sagrados que separaban a judíos, samaritanos y gentiles, se le habría ocurrido nunca emplear semejante discurso provocativo para volver a trazar los mapas social y religioso. La razón de esto queda sin explicar.

<sup>174</sup> Hay que señalar que la palabra hebrea empleada en el mandamiento del amor de Lv 19,18 es *rēākā* ("tu semejante", "compañero", "amigo"), no el adjetivo *qārōb* (usado como sustantivo: "el cercano a ti", que puede significar "pariente"). La traducción habitual "prójimo" refleja el griego de los LXX para Lv 19,18 (τὸν πλησίον); aunque el adverbio *πλησίον* significa "cerca de", como sustantivo suele tener el valor de "prójimo", un significado habitual en el NT. Es interesante ver cómo la Vulgata lee "amicum tuum", una traducción más próxima al hebreo.

<sup>175</sup> Esto agota las menciones explícitas de los samaritanos en el evangelio de Lucas. Alguien podría ver una referencia solapada en Lc 13,1 ("los galileos cuya sangre había mezclado Pilato con la sangre de sus sacrificios") a la matanza por Pilato de un gran número de samaritanos reunidos en el monte Garizín (*Ant.* 18.4.1 §86-87). Pero esto no deja de ser muy especulativo y no permite sacar conclusión alguna que ayude a nuestra investigación. Sobre la cuestión de los posibles orígenes históricos de 13,1, véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 9, 1006-7.

<sup>176</sup> Ejemplo de ello son temas como el agua, el Espíritu, el comer y beber, Jesús como sustitución de las instituciones religiosas tradicionales, la escatología realizada, la falta de entendimiento por parte de los discípulos y las dimensiones finalmente cósmicas de la obra que Jesús va a llevar a la perfección. Barret (*The Gospel According to St John*, 191) subraya que el evangelista escribió el relato como un todo y que, por tanto, es imposible "aislar en él un núcleo prejoánico". Incluso Brown, *The Gospel According to John* 1, 175-76), aun defendiendo la existencia de un sustrato de material tradicional, reconoce que el evangelista ha formado con él "un entramado teológico soberbio". Para un análisis semiótico de todo el relato, cf. Hendrikus Boers, *Neither on This Mountain Nor in Jerusalem. A Study of John 4* (SBLMS 35; Adanta: Scholars,

1988); una bibliografía sobre Jn 4 se puede encontrar en las pp. 201-7. Para una bibliografía general sobre el pasaje, véase Haenchen, *John* 1, 213-16.

<sup>177</sup> Véase Oscar Cullmann, *Der johanneische Kreis* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1975) 49-52.

<sup>178</sup> A menudo se traduce Jn 4,9 de una manera más general como los "judíos no tienen trato con los samaritanos" (así *RSV*) o algo similar. El sentido radical de! verbo en cuestión, *συγχράομαι*, 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 de! verbo concuerda perfectamente con la escena de Jn 4: Jesús tiene sed y quiere beber agua de! "pozo de Jacob", pero no tiene el utensilio o recipiente necesario para sacar el agua (véase v. 11; Jesús 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 de! más amplio contexto rabínico, prefiero la interpretación de Daube ("uso en común"), aunque admito que la traducción ("trato con") sigue siendo una posibilidad.

<sup>179</sup> El texto que suele ser citado a este respecto es *m. Nid* 4,1: "Las juteas [= las mujeres samaritanas; *lir.*, "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 *kúttim* (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.

<sup>180</sup> Dato interesante: esto está implícito en los pasajes lucanos que hemos examinado (especialmente en 9,53), pero nunca se dice explícitamente en el evangelio de Lucas.

<sup>181</sup> Se discute la etimología de! término *Taheb*, que muy bien podría ser la forma participial de! verbo *túb*, "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; véase 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 Jesús en Jn 4,12: "¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Jacob, que nos dio el pozo...?"

<sup>182</sup> Aunque algunos críticos admiten cierto contacto entre un estadio o estrato de tradición joánica y los samaritanos (*ef* 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; véase Forma, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*, 108-9; Van Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel*, 83-90.

<sup>183</sup> Véanse mis observaciones en *Un judío marginal!* 240-42.

<sup>184</sup> Purvis, "The Fourth Gospel and the Samaritans", 195-96; véase también Brown, *The Gospel According to John* 1, 358.

<sup>185</sup> Cf, p. ej., Brown, *Community of the Beloved Disciple*, 76-78.

<sup>186</sup> Puesto que lo que nos ocupa es la relación de Jesús histórico 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 teología de la carta a los Hebreos. A mi entender, esos argumentos no descansan sobre pruebas sólidas.

<sup>187</sup> Para una orientación y bibliografía básicas, cf Christine Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period* (JSOTSup 291: Sheffield: JSOT, 1998); véase también Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 144-98, 241-76: íd., "Scribes", en *Anchor Bible Dictionary* V, 1012-16: David E. Orton, *The Understanding Scribe. Matthew and the Apocalyptic Ideal* aSNTSup 25; Sheffield: JSOT, 1989) 39-133. También he consultado una comunicación del seminario sobre "Jesús y los escribas", de Eric Steward, un estudiante de posgrado de la Universidad de Narre Dame. Para trabajos más antiguos (ya veces poco críticos), véase el Schürer revisado, *History of the Jewish People* II, 322-36; Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 232-45: íd., "Crammateus", en *TDNTI* (1%4) 740-42. Sobre cuestiones más amplias, q, William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: London: Harvard University, 1989).

<sup>188</sup> Schams (*Jewish Scribes*, 15-35) recuerda que la categoría 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 mezcla se ve en Schürer, *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 líderes espirituales del pueblo. Habitualmente se les da el nombre de γραμματεῖς, 'expertos en la Escritura', 'los doctos'... en correspondencia con el hebreo *suprym*". Una similar mezcla de indicios, títulos y funciones se percibe en las obras de Jeremias y Orron. Hay que señalar que también es de dudoso valor histórico la presentación de los escribas por la Misná como los maestros autorizados en el Israel posexilico entre la época de la composición de las Escrituras hebreas y el surgimiento de los rabinos. Conviene recordar que cuando la Misná y la Tosefta hablan de los escribas de su tiempo suelen referirse a escribientes y copistas profesionales, no a doctos maestros de la Torá. Sobre los varios significados de "escriba" en la Misná y en la Tosefta, véase Schams, *Jewish Scribes*, 218-34, 297-98.

<sup>189</sup> Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 242.

<sup>190</sup> 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 ejército, la burocracia oficial o el templo, es *sēfer*, el documento (escrito), rollo o carta. En consecuencia, la persona que redacta o copia el *sēfer* es el *sōfēr* en hebreo (participio activo qal) y el *safta'* en arameo. La palabra griega para "escriba" es γραμματεῖς (de γράμμα, "documento", "carta", que procede a su vez de γράφω, "grabar", "pintar", "dibujar" y luego, generalmente, "escribir"). En los LXX se utiliza para traducir *sōfēr* y, menos a menudo -pero especialmente en el Pentateuco- *šōfēr* (un tipo de escriba o funcionario a cargo de una organización). Es la palabra griega habitual del NT para "escriba".

<sup>191</sup> 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 leían

no sólo en grupos privados o asambleas reducidas de minorías selectas, sino también, a veces, en reuniones públicas de masas iletradas.

<sup>192</sup> Sobre esto, véase Jack R. Lundbom, "Baruch", en *Anchor Bible Dictionary* 1, 617.

<sup>193</sup> Para diferentes opiniones sobre el cargo y las funciones de Esdras, cf. Schams, *Jewish Scribes*, 50-57.

<sup>194</sup> Sobre la complicada cuestión de los escribas en los escritos del Cronista, véase 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* (Winoona Lake, IN: Eisenbaums, 1990) 307-15.

<sup>195</sup> Acerca de esto, cf. Schams, *Jewish Scribes*, 291-92.

<sup>196</sup> Aunque esta parte del Eclesiástico presenta una imagen idealizada del escriba judío piadoso, considero en gran parte autobiográficos los elementos básicos del retrato que Ben Sirá realiza del escriba; lo mismo Di Lella, "Sirach": *KNJBC*, 507 (#64). Para un extenso comentario sobre Eclo 38,24-39,11, véase Skehan / Di Lella, *Ben Sira*, 445-53. Schams (*Jewish Scribes*, 9S-106) cree ver una superposición parcial de los puestos y funciones de algunos escribas yesos sabios, pero advierte acertadamente que no se debe llegar por ello a una total identificación entre ambas categorías.

<sup>197</sup> Sobre las dificultades que entraña la interpretación de esos textos de 1 y 2 Macabeos, cf. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 251-54; Schams, *Jewish Scribes*, 113-24.

<sup>198</sup> Puesto que se hace de Eleazar un retrato idealizado, sus rasgos no deben ser considerados típicos de todos los escribas judíos, ni siquiera en el reducido ámbito de los libros sobre los Macabeos. Otras referencias dispersas en ellos presentan a los escribas desempeñando actividades tan variadas como las de militar, diplomático o agente del censo.

<sup>199</sup> Los correspondientes pasajes de 1 *Henoc* y del *Libro de los gigantes* (4QEnGig) pueden verse en Schams, *Jewish Scribes*, 92-97.

<sup>200</sup> 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 judaísmo intertestamentario, señaladamente el *Libro de los Jubileos*, véase Hindy Najman, "Interpretation as Primordial Writing: *Jubilees* and Its Authorial Confering Strategies": *JSJ*30 (1999) 379-410. Ante la gran insistencia de *Jubileos* en los escritos sagrados como base de autoridad religiosa en cuestiones de revelación divina, sorprende el fuerte contraste con el estilo de un profeta popular, itinerante, sentencioso, oral (¿iletrado?) como Jesús de Nazaret, un buen ejemplo de personaje religioso carismático que se atreve a afirmar que algo es como él dice simplemente porque lo dice él.

<sup>201</sup> Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 259-66. Saldarini indica (p. 26,5) que todas las veces que el nieto Ben Sirá encuentra utilizada por su abuelo la palabra hebrea *sofer* ("escriba") referida a un experto en la ley, escribe *γραμματεύς* en su traducción al griego (véase, p. ej., Edo 38,24). Sin embargo, al escribir por su cuenta el prólogo de esa traducción se refiere a los expertos en la ley sin utilizar la palabra "escriba" (véase su *Prólogo*, 1-14). Schams (*Jewish Scribes*, 125-27) señala que Filón, a lo largo sus numerosos escritos, se refiere a los escribas (*γραμματεύς*) sólo dos veces: en un caso son escribas gentiles del prefecto romano de Egipto; en el otro caso, Filón menciona a los escribas del ejército [israelita] al comentar Dt 20,S-S. En las pp. 129-43, Schams trata sobre *γραμματεύς* en Josefa, distinguiendo cuidadosamente entre el uso que hace este autor en su versión de la historia bíblica (donde Josefa se atiene



básicamente al uso de los libros de la Biblia, con algún énfasis adicional en escribas de la corre y del ejército) y sus relativamente pocas menciones de los escribas en el período romano (donde por lo general sigue el uso grecorromano). Véanse también las observaciones de Schams en las pp. 283-86. Comparto su opinión de que parte de la confusión 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 γραμματεὺς.

<sup>202</sup> Casi todas los estudiosos del evangelio de Juan coinciden en afirmar que el relato de la mujer adúltera Gn 7,53-8,11) y, por tanto, la mención 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 más antiguos), esta perícopa suelta aparece en algunos manuscritos del evangelio de Lucas; y, en efecto, tanto la teología como el estilo literario tienen un aire lucano. Sobre esto, véase Brown, *The Gospel According to John II*, 332-38; Metzger, *Textual Commentary* (2ª ed.), 187-89, y el texto y notas de *Unjudío marginal*, 280-81. No hay casos absolutamente claros de γραμματεὺς en Q. Mateo parece seguir la pauta de insertar γραμματεὺς 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 podrían ser pasajes donde γραμματεὺς aparecía en Q, pues que los textos o contextos lucanos contienen el equivalente aproximado νομικός. Sin embargo, dada la tendencia redaccional de Mateo a añadir γραμματεὺς al material de Q en otros lugares, ésta parece ser la explicación más plausible aquí también. Por eso, en lo que sigue, nos vemos en la necesidad de examinar sucesivamente las apariciones de la palabra en Marcos, Mateo y Lucas. Aquí, parte del problema metodológico es que a veces no hay un medio seguro de distinguir las creaciones redaccionales de Mateo y Lucas de los casos de γραμματεὺς en tradiciones M o L especiales.

<sup>203</sup> Acerca de esto, cf Schams, *Jewish Scribes*, 162.

<sup>204</sup> Respecto a las razones para considerar "los escribas y los fariseos" como la lectura original, véase Metzger, *Textual Commentary* (2ª ed.), 67. Aunque esta misma locución no aparece tal cual en ningún otro pasaje del NT, su significado se refleja en la expresión algo más larga y clara "algunos escribas del partido de los fariseos" en Hch 23,9.

<sup>205</sup> Sobre Mc 1,22 Y la más amplia cuestión de la autoridad para enseñar, véase 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 Mark's 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 categoría, sino maestros sin autoridad. Además, 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 excepción de 12,13, parece limitada a Galilea (y sus alrededores). Marcos, dice Dillon, ve a los escribas más en relación con cuestiones de doctrina, y a los fariseos más con cuestiones de práctica. 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 judía sea frecuentemente doctrina sobre la práctica convierte la distinción en bastante poco fiable.

<sup>206</sup> Sobre esto, cf Saldarini (*Pharisees, Scribes and Sadducees*, 152), quien quizá, sin embargo, no valore lo suficiente la negación polémica de autoridad en los escribas en Mc 1,22; similarmente, Schams, *Jewish Scribes*, 149. Es posible que Marcos refleje la situación de los escribas judíos en las sinagogas romanas, pero las inscripciones romanas invocadas a veces en apoyo de este punto de vista datan de siglos después.

<sup>207</sup> Por otro lado, no hay que tratar de ver en este texto más de lo que dice. Al final del diálogo, Jesús afirma que él escriba "no está lejos del reino de Dios", no que esté en él o sea discípulo de Jesús. Las dos perícopas 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.

<sup>208</sup> Mucho más 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 histórico, un estudio de la reelaboración teológica y literaria del material de Marcos y Q efectuada por Mateo está fuera de lugar, puesto que no contribuiría a la búsqueda que nos hemos propuesto.

<sup>209</sup> Sobre la falta de interés por parte de Mateo en diferenciar claramente a los varios grupos judíos, véase Schams, *Jewish Scribes*, 182-84.

<sup>210</sup> 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 Jesús salió de allí, los escribas y los fariseos comenzaron a acosarlo terriblemente...".

<sup>211</sup> 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.

<sup>212</sup> 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; ese evangelista simplemente muestra una preferencia por los pares.

<sup>213</sup> Sobre el problema de crítica textual, véase Metzger, *Textual Commentary* (2ª ed.), 48-49.

<sup>214</sup> Una razón para pensar que en Mateo se ofrece una imagen negativa del escriba es que se dirige a Jesús 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 Κύριε ("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 representaría más fielmente la tradición Q al referirse vagamente a "uno" (T1s). 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 refiere más a la versión original.

<sup>215</sup> 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.

<sup>216</sup> Como se señaló anteriormente, en algunos manuscritos figura νομικός en Mt 22,35, pero es un texto sobre el que no hay seguridad.

<sup>217</sup> 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 reducción 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 mí entender, la vaguedad general del retrato hincano de los escribas hace difícil de probar este último punto.

<sup>218</sup> Esto encierra un grave problema, puesto que, aparte de los sinópticos y Josefa, renemos muy poca información de fuentes del siglo I sobre la naturaleza y funciones de los escribas judíos en Palestina durante la época de Jesús. Véase Schams, *Jewish Scribes*, 275, 280.

<sup>219</sup> Así Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 274.

<sup>220</sup> La precaución es tanto más aconsejable cuanto que, sin testimonio de γραμματεὺς en la más verosímil reconstrucción de Q y el texto original de Juan, nos queda Marcos como única fuente. Es cierto que hay además pasajes exclusivos de Mateo o de Lucas, pero, tratándose de material presente en un solo evangelista, suele ser muy difícil decidir si estamos ante tradición o creaciones redaccionales. De hecho, esto nos deja con una sola fuente: Marcos. Dado que, al menos en algunos de los casos marcianos, se tiene una fuerte impresión de estar ante personajes estereotipados introducidos al comienzo de las perícopas o en sumarios generalizadores (v. gr., las predicciones de la pasión), la cantidad de material que puede ser considerada como fuente fiable de conocimiento sobre el Jesús histórico es muy exigua. Quizá el relato acerca del escriba que está básicamente de acuerdo con Jesús sobre los principales mandamientos es el que tiene más 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 sólo a la tradición premarcana de la primera generación del cristianismo. No por otra razón, llegado a las conclusiones en el texto general, me limito a exponer observaciones generales.

<sup>221</sup> Para una orientación inicial y más bibliografía, véase B. W. Bacon, "Pharisees and Herodians in Mark": *JBL* 39 (1920) 102-12; Elias J. Bickerman [sic], "Les hérodiens": *RB* 47 (1938) 184-97; H. H. Rowley, "The Herodians in the Gospels": *JTS* 41 (1940) 14-27; Constantin Daniel, "Les 'Hérodiens' du Nouveau Testament son-ils des Esséniens?": *RevQ* 6 (1967) 31-53; íd., "Les Esséniens et 'Ceux qui sont dans les maisons des rois' (Matthieu 11, 7-11 et Luc 7, 24-25)": *RevQ* 6 (1967) 261-77; íd., "Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens": *RevQ* 7 (1970) 397-402; Abraham Schalit, *Konig Herodes. Der Mann und Sein Werk* (5J 4; Berlín: 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 Davidsohnfrage": *JSNT* 14 (1982) 88-112, esp. 104-5; Dieter Lüthmann, "Die Pharisäer 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) 195-200 n. 14; Freyne, *Calilee, Jesus and the Gospels*, 37-38, 92, 126, 140-41, 248; íd., "Urban-Rural Relations in First Century Galilee: Some Suggestions from the Literary", en Lee I. Levine (ed.), *The Calilee 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 I. 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. Véanse también los comentarios clásicos a Marcos, p. ej., Pesch, *Markusevangelium* 1, 187-97; Guelich, *Mark* 1-8:26, 130-41; Gundry, *Mark*, 154-55.

<sup>222</sup> A pesar de su presencia en el papiro 45 (siglo m), la lectura "de los herodianos" en Mc 8,15, en algunos manuscritos griegos es, casi con seguridad, secundaria; la gran mayoría de los manuscritos, tempranos o tardíos, ofrecen la lectura "de Herodes". Por eso, el *UBSCNT* (4ª ed.) otorga una calificación "A" (cierto) a este versículo. Como opina Metzger (*Textual Commentary* [2ª ed.], 83), "de los herodianos" es una alteración cuyo origen se debe atribuir a un escriba influido por Mc 3,6 y 12,13.

<sup>223</sup> Una enumeración clásica de las teorías posibles fue elaborada por Rowley, "The Herodians", 14-22. Luego, Danie! se alargó 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 visión de Stegemann (*The Library of Qumran*, 267), no sólo los esenios son "el centro del judaísmo en tiempos de Jesús", sino también "los escribas" y "los herodianos". Chilton ("Jesus *ben David*", 104-5) ha presentado la inusitada explicación basada en la expresión rabínica *bênê bathyra*.

<sup>224</sup> Véase, p. ej., Bacon, "Pharisees", 109-12. Para argumentos contrarios a esta posición, Cf Richardson, *Herod*, 260.

<sup>225</sup> Esta palabra se encuentra en *G.j* 1.16.6 §319, pero en ningún otro pasaje de Josefa; véase Abraham Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus* (Leiden: Brill, 1968) 51 (col. 3).

<sup>226</sup> Por ejemplo, la forma griega Καίσαριανοί la utilizan, en el siglo II d. C., el filósofo 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 César" o "miembros de la casa del César", aunque conviene recordar que, a veces, esas personas ocupaban puestos importantes. El adjetivo latino 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., *Ático* 7.1, del biógrafo Camelia Nepote (siglo I a. C.). Sobre *Caesariani* en el sentido de "soldados del César", *ej*, p. ej., *Comentarios sobre la guerra de Alejandría* 59.1; *Comentarios sobre la guerra de África* 13.1 (ambas obras han sido atribuidas, no sin contradicción, a Aula Hircio); Anneo Floro, *Építome* 2.13.66. *Caesarianus* tiene el significado de criado o miembro de la casa del César en Marcial, *Epigramas* 9.79. Sobre las formas griegas terminadas en -ιαυοι, véase Bikerman, "Les Hérodians", 193-%; Rowley, "Les Herodians", 24-26.

<sup>227</sup> De nuevo, la forma latina se encuentra ya en el siglo I; véase, p. ej., Julius Caesar, *Bellum civile* (comentarios sobre la guerra civil, de Julio César) 3.46; la formación griega sobre la base de la forma latina se encuentra en el siglo II en Apiano, *Guerra civil* 3.82. Bikerman no pone en discusión este ejemplo.

<sup>228</sup> Lührmann ("Die Pharisaer", 170) subraya, en Josefa, que los términos comparables parecen referirse no a un grupo herodiano organizado, sino, más 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 equiparados con partidos ya cuajados como los fariseos o los saduceos. Schalit (*Konig Herodes*, 479-81) declara más específicamente que los herodianos eran personas pertenecientes a distintos estratos de la sociedad inducidas a apoyar a Herodes (el Grande) por las ventajas económicas 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 Mesías. Ésta es una suposición sumamente imaginativa.

<sup>229</sup> Los comentaristas suelen interpretar el verbo "destruir" (ἀπόλλυμι) en Mc 3,6 como referente a acabar con Jesús. Esto es coherente con el empleo del verbo que más tarde hace Marcos al narrar el enfrentamiento final en Jerusalén. En 11,18 los jefes de los sacerdotes y los escribas tratan de "destruir" a Jesús, 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 en 15,1. Con referencia a personas, Marcos utiliza siempre ἀπόλλυμι en el sentido fuerte de destruir: matar.

<sup>230</sup> Sobre esta cuestión, véase mi estudio en *Un juicio marginal* 11, 92-99, 224-30; Cf Lührmann, "Die Pharisaer", 171. Bennet ("The Herodians", 13-14) llega al

punto de sugerir que Marcos creó los Ἡρωδιανοί como un medio teológico y literario de conectar a los enemigos de! Bautista con los enemigos de Jesús.

<sup>231</sup> Véase el estudio en *Un juicio marginal* II!2, 785-88.

<sup>232</sup> Para una lista de especialistas que se inclinan por la creación redaccional, *ef* Guelich, *Mark 1-8:6*, 132-33 (aunque el propio Guelich presenta sus objeciones contra tal posición); *ef* *Un juicio marginal* II!2, 730 n. 15. La cuestión de la actividad marcana frente a la premarcana de colección y reelaboración de relatos de disputa ha sido abordada repetidamente en *Un juicio marginal*; *ef*, p. ej., n/1 580 n. 183: n!2 840 n. 6.

<sup>233</sup> Sobre la cuestión global de la redacción marcana, véase Braun, "Were the New Testament Herodians Essenes?", 83-84.

<sup>234</sup> Hay que recordar, sin embargo, que también Josefo emplea expresiones como "algunos hombres escogidos de Herodes" (τῶν Ἡρωοῶν τινες ἐπιλεκτῶν) en *G.* 1.18.2 §351 y "los que favorecían el lado [o partido] de Herodes" (τοὺς τὰ Ἡρωδοῦ φρονουῦντας) en *Ant.* 14.15.10 §450. Por eso no está claro si Ἡρωδιανοί, que aparece una sola vez en Josefo, puede ser considerado la designación fija de! partido de Herodes. Con mayor motivo, la manifiesta ausencia de Ἡρωδιανοί en los escritos de! siglo 1, exceptuados los dos pasajes marcanos y el pasaje de Mateo dependiente de Marcos, podría indicar que fue el mismo Marcos quien acuñó esta designación (si bien no es una invención suya, creo yo, el grupo de partidarios o servidores de Herodes al que es aplicada). También abona esta hipótesis la afición de Marcos a emplear latinismos; los nombres propios griegos acabados en -ΛQV01 son raros en el siglo 1 d. C.; de hecho, Ἡρωδιανοί podría estar entre los primerísimos ejemplos literarios de esta forma. El paralelo más claro en la literatura griega de! siglo 1 es ΧρῶτΛαῶν, que, desde el punto de vista de! testimonio literario (sólo Hechos y 1 Pedro), va a la zaga de Ἡρωδιανοί. La construcción de nombres de carácter similar terminados en -ΛQV01 se multiplica en el griego de tiempos posteriores.

<sup>235</sup> Véase el capítulo 27, sección N, "Examen de los distintos miembros de los Doce", bajo el punto 8, Simón el Cananeo, junto con las referencias bibliográficas 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. ¿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 *Yēhōshûa'* (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 hebreizado, 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 *hālākā* 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 tetarquía 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<sup>2</sup>, 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)<sup>3</sup>, 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<sup>4</sup>, 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<sup>5</sup>. 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 Josefa, 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 Jecadores" (Mt 11,19 par.). Aunque en muchos aspectos evocaba el modo de profeta representado por Elías (ya 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 daró precedente en la historia sagrada de Israel.

e) 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 miniserias 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 (I 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 apreciaran 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 juicio 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 juicio 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 pensarán 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<sup>7</sup>.

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 improvviso 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 *Κῆρ ἄ'* (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 "*djdiscípulos*" 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 insulaciones 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 1. 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 Pálestina**

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 filosofías***

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 Josefa 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 Josefa 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 culturales (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 juicio 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 *hālākâ* (su *hālākâ*) 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.

e) 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 renunciassen 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 ~~mi-~~

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" (*ef* 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 (*hālākôt*), 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.)<sup>9</sup>. 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 llevaran 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.; Le 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 entendiésemos 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<sup>10</sup>. 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 asmoneas 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 1 durante los primeros días del cristianismo (Hch 5,34) y su hijo Simeón 1, 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 Qammia), 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 *pěrúšín* 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, Josefa 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.

e) 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 <sup>11</sup>.

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 juicio 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.

e) 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 1 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. Intencionalmente 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 1, 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.

e) 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 conducirlos 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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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. 37-39.

<sup>3</sup> No estoy afirmando aquí que todos los textos citados se remontan 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.

<sup>4</sup> Este comentario no significa que yo excluya a la clase sacerdotal de! poder espiritual; los sacerdotes eran todavía 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 aristocrático, sino de un celoso estudio y práctica de la ley.

<sup>5</sup> La composición étnica, la cultura predominante y la orientación religiosa de la población de Séforis en la primera parte de! siglo 1 siguen siendo puntos de debate entre los especialistas que sostienen que Séforis era una ciudad en gran parte o totalmente judía durante la época de Jesús y los que afirman que era una próspera ciudad grecorromana con una intensa influencia gentil. Para una defensa de este último punto de vista, con el que coincido básicamente, véase Mark Chancey /Eric M. Melles, "How Jewish Was Sepphoris in Jesus Time?"; *BARev* 26/4 (2000) 18-33; véase también Tsvika Tsuk, "Bringing Water to Sepphoris"; *ibíd.*, 34-41; Hanan Eshe! / Eric Meyers, "The Pools of Sepphoris-Rieual Baths or Batheubs?"; *ibíd.*, 42-49. Un problema es que, en este debate, a veces se utilizan las categorías "gentil" (en el sentido de "pagano") y "he!enístico" (o "grecorromano") de modo intercambiable.

<sup>6</sup> No tengo inconveniente en admitir que, hasta la última parte de! siglo I d. C., siguieron existiendo células sueltas de discípulos o adeptos de! Bautista. Tanto el evangelio de Juan como Hechos indican que los cristianos tenían que competir con ellos en alguna medida. Un dato interesante es que estos escritos sugieren que la competición tenía lugar no en Palestina, sino en Asia Menor, un hervidero de religiones sincréticas. Pero no hay ninguna prueba clara de que un movimiento estructurado y aglutinado de seguidores de! Bautista sobreviviese a la muerte de su fundador y continuara existiendo en siglos siguientes, como en el caso de! movimiento de Jesús, que pasó a convertirse en la Iglesia cristiana. Sobre esto, véase *Un judío marginal*/1, 159-60.

<sup>7</sup> Es cierto que se dio el caso (referido por Josefa en G.J. 6.5.3 §300-3) de un profeta solitario llamado Jesús ben Ananías, activo en los años inmediatamente anteriores a la caída de Jerusalén. Por haber profetizado contra el templo, los sacerdotes lo detuvieron y lo llevaron ante el procurador, que primero lo mandó azotar y luego lo puso en libertad, dándose cuenta de que era inofensivo. Pero las diferencias entre este Jesús y Jesús de Nazaret son importantes: 1) En la época de Jesús ben Ananías, la situación en Judea y Jerusalén se había deteriorado considerablemente; la crisis y rebelión final empezaba ya a insinuarse. Por eso las tensiones eran mucho más intensas. 2) Pero, finalmente, a pesar de las acusaciones de los sacerdotes, el procurador se abstuvo de ejecutar a Jesús ben Ananías, precisamente porque este profeta solitario, quizá no en posesión de todas sus facultades mentales, difícilmente podía representar una verdadera amenaza para quienes estaban en el poder.

Aquí me limito a resumir lo que hemos visto de manera pormenorizada al hablar de Simón el Cananeo (o el Ze!ota) en el capítulo 27 y, más brevemente, al tratar sobre los ze!otas en el capítulo 30.

<sup>9</sup> Cuando los jefes de los sacerdotes y el sumo sacerdote en particular reaparecen en los relatos de la pasión, no son designados como fariseos, quizá porque su importante actuación en el arresto y juicio de Jesús no va a ser como miembros de una determinada escuela de pensamiento teológico, sino como un órgano de gobierno en colaboración con el prefecto romano.

<sup>10</sup> Sobre este punto, véase mi ensayo, "The Quest for the Historical Pharisee", 713-22.

<sup>11</sup> En esto discrepo de una tesis expuesta en la voluminosa obra de Deines *Die Pharisäer*.



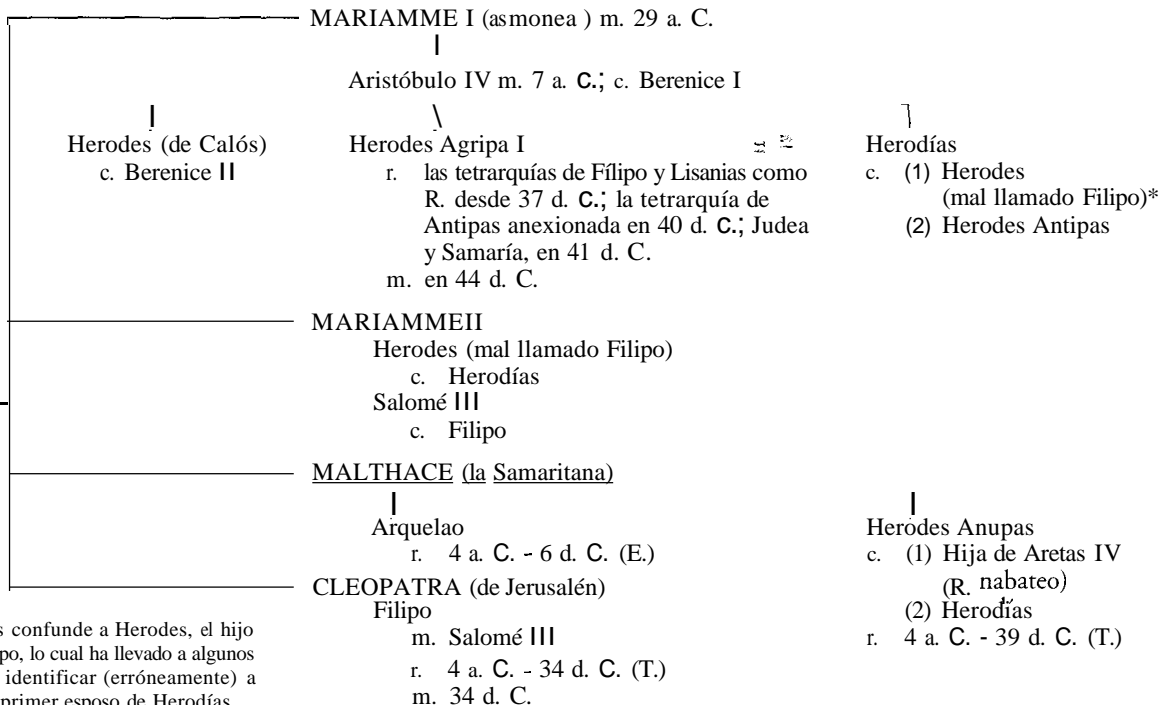
# LA FAMILIA DE HERODES EL GRANDE

Herodes el Grande tuvo diez esposas.

Aquí sólo se mencionan sus esposas y descendientes que interesan de modo directo para el estudio del NT

n. = nació  
 m. = murió  
 r. = reinó  
 c. = casó con  
 R. = rey  
 E. = etnarca  
 T. = tetrarca

Rey Herodes  
 el Grande  
 n. ca. 73 a. C.  
 m. 4 a. C.



\* El evangelio de Marcos confunde a Herodes, el hijo de Mariamme I, 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 (CALIGULA)

37-41

Marulo 37-41 (?)

## CLAUDIO

41-54

[Reinado de Agripa 1 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 (?)
Parcia 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
---	----------------	-------