



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 6

CBX 109 NUEVO TESTAMENTO I

Bermejo Rubio, Fernando. "Causas de la crucifixión o la dimensión antirromana". En *La invención de Jesús de Nazaret: historia, ficción, historiografía*, 169-225. Madrid: Siglo XXI, 2019.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

VI. CAUSAS DE LA CRUCIFIXIÓN, O LA DIMENSIÓN ANTIRROMANA DE LA HISTORIA

El examen del episodio de la crucifixión sugiere la existencia de un conflicto entre Jesús y el poder romano, pero no basta aún para sustanciarlo de forma fehaciente. De hecho, tanto los evangelistas como la mayoría de estudiosos modernos presentan la crucifixión de Jesús como el resultado de una acusación falsa, y por tanto como un crimen judicial; su condena habría sido una vulneración flagrante de la justicia, pues el galileo sería inocente de los cargos levantados contra él: un complot de las autoridades judías y la aplicación abusiva de la *coercitio* por parte de Pilato explicarían los datos. Dado que la arbitrariedad, la injusticia y el abuso por parte de quienes ostentan poder son fenómenos cotidianos, y dada asimismo la facilidad con la que se vierten calumnias sin base, tal interpretación no resulta implausible de entrada: en teoría, Jesús podría haber sido una más de la inacabable serie de víctimas inocentes que pueblan la historia de la humanidad.

El problema de esta posición, sin embargo, no es solo que se atenga con sospechosa fidelidad a la versión transmitida en los evangelios, ni que obligue a excogitar enrevesadas disquisiciones sobre las causas de la muerte de Jesús –presentada a menudo como un enigma–, sino sobre todo que silencia, minimiza o tergiversa todo un conjunto de elementos que son pertinentes para comprender la crucifixión, en la medida en que delatan, de modo directo o indirecto, una posición antirromana en el galileo. Esos elementos requieren una consideración pausada.

UNA CONSTELACIÓN DE INDICIOS Y SU HISTORICIDAD

Algunas fuentes antiguas identificaron a Jesús con terminología relativa al «bandolerismo» (*lēstēia*, *latrocinium*), algo tanto más intrigante cuanto que, tanto en griego como en latín, tal lenguaje

designa a menudo la violencia política y la insurgencia contra el Imperio. En el siglo II, Celso se refirió a Jesús con la expresión «líder de la sedición» (*tēs stáseōs archēgētēs*), mientras que, según el cristiano Lactancio, Sosiano Hierocles afirmó que Jesús había «reunido una tropa de novecientos hombres para cometer bandidaje (*collecta nongentorum hominum manu latrocinia fecisse*)»¹. Sin embargo, no solo el carácter hostil y polémico de estas fuentes –a las que cabría añadir otras, como la versión paleoeslava de la Guerra Judía de Josefo–, sino también el hecho de tratarse de observaciones ocasionales, desaconseja tomarlas como un punto de partida solvente para una reconstrucción histórica.

Ahora bien, son los propios escritos cristianos, y sobre todo los evangelios canonizados, los que proporcionan un cúmulo de indicios que configuran una imagen de Jesús muy diferente a la que sus autores buscaron transmitir: la de un sujeto con aspiraciones de liderazgo cuya actividad estuvo encaminada a una liberación de Israel, por tanto en agudo conflicto con el poder romano y sus colaboradores. Dado que esos elementos están diseminados en distintas obras y no suelen ser enumerados en la literatura, conviene hacerlo aquí de modo sintético, dejando un análisis detenido para las siguientes secciones: 1) El grupo responsable del arresto de Jesús fue un contingente armado (Mc 14,43.48); 2) Jesús ordenó a sus discípulos comprar espadas (Lc 22,36); 3) Al menos algunos discípulos poseían espadas (Mc 14,47; Lc 22,36.38.49); 4) En el arresto hubo resistencia armada (Mc 14,47; Mt 26,51; Lc 22,38.49-50; Jn 18,10-11); 5) La violencia está ocasionalmente presente tanto en el lenguaje como en la práctica del galileo (Mt 10,34; Lc 12,49; Jn 2,15); 6) Los discípulos de Jesús, y en particular su núcleo más íntimo, revelan una disposición violenta (Mc 3,17; 9,38; Lc 9,51-56); 7) El motivo de la pretensión regia de Jesús, conspicuo en los relatos de la pasión, reaparece en numerosos pasajes, como el de la «entrada triunfal» en Jerusalén; 8) Se atribuye a Jesús la voluntad de pasar inadvertido en ciertos viajes²; 9) Algunos pasajes relativos a la estancia en Jerusalén presuponen secretismo y precaución, conexiones clandestinas con seguidores en la ciudad y el uso de contraseñas (Mc 11,1-6.11.19; 14,12-16); 10) El sumo sacerdote conecta la posi-

¹ Orígenes, *CC VIII* 14 (Cfr. II 12.44); Lactancio, *Inst. Div.* V 3,4.

² Cfr. *v. gr.* Mc 9,30: «Atravesaban la Galilea, y no quería que nadie lo supiese».

bilidad de que Jesús continuase sus actividades con una intervención violenta del poder romano (Jn 11,47-50); 11) Jesús prometió a sus discípulos que, sentados sobre tronos, juzgarían a las tribus de Israel (Mt 19,28; Lc 22,28-30); 12) Los discípulos esperaban que Jesús restaurase el reino a Israel (Lc 24,21; Hch 1,6); 13) Algunas afirmaciones de Jesús expresan el anhelo de una reconstitución de la unidad nacional (Mt 23,37; Lc 13,34); 14) El sumo sacerdote interroga a Jesús sobre su enseñanza y sobre sus discípulos, lo que traiciona cierta aprensión respecto a estos (Jn 18,19); 15) Jesús predicó la llegada inminente del reino de Dios como una realidad material e intramundana (Mc 10,28-30.35-41; Lc 22,24.30); 16) La expectativa del reino de Dios tenía inequívocas implicaciones políticas, al expresar el anhelo del fin del dominio romano; 17) Jesús advirtió a sus discípulos sobre la hostilidad que encontrarían, y les transmitió la idea de que el discipulado implicaba sacrificios y aun la muerte (Mt 10,16.21-23.34-39; Lc 12,4; 14,25-27); 18) El dicho sobre «tomar la cruz» (Mc 8,34-35 y par.; Mt 10,38/Lc 14,27) indica una aguda conciencia de la hostilidad entre Jesús y el Imperio; 19) Varios de sus discípulos expresaron su disposición a morir con él (Mc 10,38-39; 14,29.31; Lc 22,31-33); 20) Ciertos episodios (huida de Getsemaní, traición de Pedro) testimonian el hondo temor de los discípulos a ser apresados y presumiblemente ejecutados; 21) Hay rastros de una profunda hostilidad recíproca entre Jesús y el tetrarca prorromano Antipas (Mc 8,15; Lc 13,31-32); 22) Jesús fue acusado de oponerse al pago del tributo a Roma (Lc 23,2); 23) Varios dichos atribuidos a Jesús reflejan una visión displicente de los no judíos (cfr. Mc 7,26-27; Mt 10,5; 15,24; 18,17); 24) Según Lucas 23,2.5.14, el núcleo que unifica las acusaciones contra Jesús es el de haber proclamado un mensaje políticamente subversivo y tenido pretensiones regias; 25) Algunos pasajes establecen una conexión entre la actividad de Jesús y tumultos populares (Mc 14,2; Jn 6,15); 26) Se atribuyen a Jesús comentarios mordaces contra los gobernantes (Mc 10,42-45; Lc 22,25; Lc 7,25/Mt 11,8; Mt 17,25); 27) En Hechos 5,35-39 se compara a Jesús y sus seguidores con movimientos reprimidos *manu militari* por los romanos; 28) Marcos 15,7 y Lucas 23,19 mencionan una revuelta cronológicamente cercana al arresto de Jesús, con derramamiento de sangre; 29) En Marcos 15,3 se afirma que Jesús fue acusado de «muchas cosas», las cuales –en consonancia con el título «rey de los judíos» (15,2)– solo pueden

haber sido cargos de tenor político (cfr. Lc 23,2); 30) Los relatos de la infancia expresan el anhelo de liberación nacional y de subyugación de los gentiles (Lc 1,32-33.51-55.68-74; Lc 2,38); 31) El libro de la Revelación presenta a «Cristo» como un guerrero envuelto en un manto salpicado en sangre y al mando de huestes celestiales (Rev 14,20; 19,12-16).

La mera enumeración de esta serie de elementos –a los que hay que sumar los ya analizados en el capítulo anterior– da mucho que pensar. La crucifixión colectiva del Gólgota no es un dato aislado, ni el único que sugiere una actitud antirromana en Jesús o la participación en una resistencia inspirada por una ideología nacionalista. Lejos de ello, es un dato que adquiere sentido en el seno de una constelación de elementos. Esa constelación requiere todavía de considerable análisis, pero su misma existencia muestra la fragilidad de toda reconstrucción de Jesús como un maestro puramente espiritual y políticamente inocuo.

Respecto a la historicidad de esa serie, le es aplicable, ante todo, el índice de los patrones de recurrencia: los elementos señalados son un conjunto de *diseicta membra*, pero los motivos que lo conforman –Jesús como nacionalista judío que aspira a guiar a Israel, en frontal conflicto con los poderes establecidos– reaparecen de modo intermitente en muy diversas formas literarias: dichos, pronunciamientos atribuidos a seguidores y adversarios, resúmenes kerigmáticos, etc. Recuértese que la existencia de un patrón recurrente no implica sostener la fiabilidad de todos y cada uno de los elementos mencionados –así, por ejemplo, los discursos de los relatos de la infancia son pura ficción–, sino solo que el motivo que los mancomuna debe de reflejar un dato histórico, pues esta es la explicación más sencilla de la frecuencia con la que aparece en las fuentes.

En cuanto a la plausibilidad contextual de la imagen transmitida, resulta obvia cuando se repara en que la ideología de resistencia denominada la «Cuarta Filosofía» parece haberse mantenido viva durante la época de los prefectos (6-41 e.c.), dado que las circunstancias sociales no variaron de forma sustancial. Tanto es así, que los propios evangelios se refieren ocasionalmente a tumultos y a episodios de represión por parte del poder romano³. Por tanto,

³ Cfr. *supra*, del cap. IV el epígrafe «El marco político: el Imperio romano y la dinastía herodiana».

que en los años veinte del siglo I e.c. existiera un galileo que desarrolló parte de su actividad en Judea y que, movido por una intensa religiosidad, hubiera predicado un mensaje con directas implicaciones antirromanas no solo es perfectamente comprensible, sino que tal fisonomía recuerda extraordinariamente a la del propio Judas el Galileo, al mismo tiempo maestro de la Ley e instigador de una ideología nacionalista de resistencia.

No menos relevante resulta que sea aplicable asimismo el índice de dificultad. Dado que los evangelios muestran un claro sesgo prorromano, determinado por el interés en negar o amortiguar en la medida de lo posible cualquier reconocimiento de la implicación de Jesús en actividades políticamente revolucionarias, no resulta razonable pensar que el material detectado pudiese ser inventado. Los cristianos no habrían creado este tipo de noticias, que no solo no apoyan sus intereses ideológicos, sino que directamente los contradicen. La mejor explicación, por tanto, es que ese material formó parte tan sustancial de la tradición recibida que fue imposible suprimirlo en su totalidad; a su vez, ese arraigo se elucida del modo más natural si refleja algo de la identidad histórica de Jesús y de su grupo.

EL REINO DE DIOS (I): NATURALEZA E IMPLICACIONES POLÍTICAS

La razón para focalizar ante todo el análisis en la expresión «reino de Dios» o «reinado de Dios» (griego *basileía tou theou*; arameo *malkūta d'elāhā*) es su centralidad en el mensaje de Jesús⁴. Esto se aprecia en su presencia por doquier en los Sinópticos, y en el hecho de estar atestiguada en las más diversas formas literarias: dichos, plegarias, parábolas, profecías, bienaventuranzas, relatos de milagro y resúmenes ponen la expresión en boca de Jesús. Esta ubicuidad del tema del reino, que hace que le sea aplicable el índice de los patrones de recurrencia, crea una impresión inicial favo-

⁴ «Reino de los cielos» (gr. *basileía tōn ouranōn*, heb. *malkūt šamayim*) es un estricto equivalente, pues «cielos» es una paráfrasis judía de respeto para designar a «Dios», y se usa sobre todo en Mateo («reino de Dios» aparece solo en Mt 12,28; 19,24; 21,31.43), así como en la literatura rabínica. No es posible saber si Jesús prefirió «reino de Dios» o «reino de los cielos».

rable a su historicidad⁵, máxime porque la expresión apenas aparece en obras posteriores del Nuevo Testamento, lo que induce a pensar que no fue creada por los intereses teológicos de la comunidad primitiva. La expresión aparece también en Pablo, lo que es un argumento tanto más fuerte cuanto que en él se trata de un concepto muy transformado y que emerge solo de forma marginal.

Un argumento ulterior para aceptar la atribución a Jesús de una predicación del «reino de Dios» es la aplicabilidad de una combinación de los índices de plausibilidad contextual y (relativa) semejanza. La expresión aparece en la tradición judía en el libro deuterocanónico de la Sabiduría (Sab 10,10) –compuesto en griego probablemente en el siglo I a.e.c.–, en la literatura pseudoepígrafa y en Qumrán⁶. Y aunque en la Biblia hebrea la expresión «reino de Yahvé» (*malkūt Yahweh*) aparece solo una vez (1 Cr 28,5), las referencias al «reino», «reinado» o «realeza» de Yahvé emergen en numerosos pasajes⁷. A ello hay que añadir la designación bíblica de Dios como «rey» (hebreo *melek*, arameo *malkā*), así como la presencia de frases del tipo «Yahvé es rey» o «Yahvé reinará», además de las menciones de su trono⁸. El hecho de que muchas de estas referencias aparezcan en los Salmos, que son los himnos utilizados en la liturgia y la oración, significa que el símbolo del reino o reinado y la soberanía de Yahvé se hallaba profundamente arraigado en la conciencia religiosa del pueblo, tal como lo confirma asimismo la oración del Qaddish. Así pues, la idea de que Dios no solo es rey de Israel, sino de que liberará a su pueblo de los Imperios opresivos e instaurará su reinado escatológico sobre un Israel restaurado con centro en Jerusalén pertenecía al acervo bíblico⁹. Al mismo tiempo, el hecho de que la presencia de la fórmula concreta «reino

⁵ Cfr. Sanders 1985, pp. 139 y 219.

⁶ Cfr. *v. gr.* *OrSib* 3,46-48; *1 Hen* 91,13 («reino del Grande»); *Jub* 50,9; *AsMo* 10,1-3; *SalSl* 5,18-19; 17,3-4; *IQM* 6,6; 19,7-8 (cfr. *IQM* 12,3.7.16); Targum de Isaías.

⁷ Cfr. *v. gr.* *Dn* 3,33; 4,31; *Abd* 21; *Sal* 22,29; 103,19; 145,11-13; 1 Cr 17,14; 29,11.

⁸ Cfr. *v. gr.* *Sal* 9,1-9; 93,1-4; 96,10; 97,1-6; *Ex* 15,18; *Sab* 3,8; *Is* 24,23; 33,22; 41,21; 43,15; 44,6; 52,7; *Jr* 8,19; 10,7,10; *Ez* 20,33; *Zac* 14,9; *Miq* 2,12-13; 4,9; *Sof* 3,15; *Abd* 21; *Tob* 13,2-18; 2 *Mac* 1,24; 13,4. En Jeremías es frecuente la promesa de que Dios reunirá las presuntas doce tribus que habrían formado el antiguo Israel (*Jr* 31,1).

⁹ Esta imagen de los grandes reinos que se suceden hasta terminar con su derrota definitiva por Dios, bajo el gobierno de sus santos, se halla en *Dn* 2,34-45; 7,1-27.

de Dios» no sea tan abundante en la literatura judía conservada como en la tradición evangélica podría reflejar una predicación característica de Jesús.

A diferencia de lo que se ha sostenido a menudo, que el énfasis en el «reino de Dios» puede haber sido un rasgo típico de Jesús no debería conducir a conclusiones erróneas sobre su presunta originalidad. Dejando aparte que, además de la presencia de la concreta formulación «reino de Dios», el concepto se hallaba instalado en la tradición judía, el sentido de la expresión no constituye nunca, en los evangelios, el objeto de una elucidación particular, lo que implica que era suficientemente conocido y que las esperanzas que comporta eran compartidas por los destinatarios del mensaje¹⁰. El sintagma designa una realidad en la cual el funcionamiento de la sociedad humana estaría regido por la voluntad de Dios, por supuesto tal como esta era modulada en la tradición bíblica o por el predicador o la corriente de turno. «Reino de Dios» opera como un concepto diferencial, en la medida en que pretende establecer una distancia con respecto al ejercicio del poder en el mundo humano: mientras que la experiencia demuestra que este sirve de manera opresiva e injusta a intereses particulares y produce a menudo el caos social, se asume que el gobierno de Dios poseería una cualidad única de justicia, estabilidad y bondad¹¹. No puede descuidarse, sin embargo, que –más allá de la retórica utópica de quien lo usó– es un equivalente preciso de «teocracia»¹².

Dado que el ejercicio de la voluntad de Dios en el mundo humano se concibe de forma concreta, la expresión designa también una realidad geográfica. El sintagma «reino de Dios» designa tanto un «reinado» –ejercicio dinámico del poder– como un «reino» –concreción territorial–. Esta precisión resulta tanto más necesaria cuanto que con demasiada frecuencia tiende a desterrarse del concepto cualquier dimensión espacial. En consonancia con una larga tradición exegética que hace del «reino de Dios» una magnitud

¹⁰ Se ha conjeturado que el uso central de la expresión y el concepto de «reino de Dios» podría haberse originado en el mensaje del Bautista y en el de sus discípulos; cfr. Rothschild 2005, p. 227.

¹¹ Este carácter distintivo del reinado de Dios lo muestran textos como Sal 145,1.6-16; 146,5-10. Sobre el «concepto diferencial» (*Differenzbegriff*), cfr. Stegemann 2010, pp. 314-316.

¹² Así lo reconoce *v. gr.* Malina 2001, pp. 1 y 34-35.

que trasciende el ámbito del poder temporal¹³, a más tardar desde la obra de Gustaf Dalman a finales del siglo XIX, *basileía tou theou* suele interpretarse no como el territorio en el que la voluntad de Dios se impondrá, sino como el mero hecho de que la divinidad posee poder como rey; dicho de otro modo, no se trataría aquí del «reino», sino exclusivamente de la «realeza» de Dios. El problema con esta interpretación no es solo que corresponda tan claramente a los intereses teológicos de las Iglesias cristianas –con su pronta espiritualización de las esperanzas de Jesús–, sino que su obsesión por descartar a toda costa el aspecto territorial de la noción no está justificada ni filológica ni lógicamente. La idea de un reinado de Dios está obviamente contenida en las expresiones hebreas, arameas y griegas (*malkūt, malkūta, basileía*), pero ello, lejos de excluir, más bien implica una noción acerca de dónde Dios reinará¹⁴. Si el reino de Dios comporta la intervención de un poder trascendente, no por ello su resultado dejaría de tener efectos inmanentes en el mundo.

Por supuesto, la noción de «reino de Dios» es susceptible de interpretaciones variadas, dependiendo por ejemplo de lo que se pensara sobre cuándo o cómo tendría lugar su instauración. Siempre y cuando se mantenga en un plano abstracto y vago, no tiene por qué ser políticamente significativa. De hecho, en la Biblia hebrea aparece sobre todo como una metáfora poética, que constituye un elemento más de una visión religiosa del mundo compatible con realidades –como un dominio imperial extranjero– que constituyen la negación práctica de ese reinado divino, relegado a la esfera espiritual o a un porvenir indeterminado¹⁵. Sin embargo, la noción del señorío de Dios puede llevar también a algo muy distinto, a saber, a la resistencia inmediata a las pretensiones imperiales, consideradas incompatibles sin paliativos con aquel señorío. Tal posición es atribuida por Josefo a los dirigentes de la «Cuarta Filosofía», pero todo indica que en la historia del judaísmo no fueron

¹³ Cfr. *v. gr.* Hobbes, *De cive* XVI-XVII.

¹⁴ Cfr. Wenell 2007 y 2017.

¹⁵ Que es posible coexistir la vida bajo poderes terrenos con la creencia en el carácter regio de Dios manteniendo esta en un plano teórico, restringiendo el reino divino al ámbito ritual o relegando la esperanza de su implantación al futuro, es algo que muestra tanto la experiencia vital de muchos judíos de la Antigüedad como la de muchos cristianos a lo largo de la historia.

solo ellos quienes mantuvieron una concepción de estas características. Cuando se otorga a la noción un lugar central en un mensaje religioso, cuando la espera de ese reino logra concitar el entusiasmo de un grupo de seguidores, y cuando el tiempo para el que se aguarda su llegada es un futuro inminente, la idea del «reino de Dios» adquiere virtualidades desestabilizadoras: quienes aguardan tal nueva y maravillosa realidad, con su mentalidad apocalíptica¹⁶, dejan de ser súbditos integrados inocuamente en el orden establecido para convertirse en una amenaza real, tanto mayor cuanto que su ideario se articula en torno a un poderoso símbolo religioso de liberación, a cuya luz ese orden es denunciado como desorden injusto llamado a desaparecer. Al fin y al cabo, según un mito bíblico fundacional, Yahvé se había hecho rey de Israel luchando por su pueblo como guerrero divino contra el dominio de los egipcios, cuyo ejército habría sido aniquilado en el mar Rojo.

La virtualidad política del «reino de Dios» se manifiesta asimismo cuando se advierte que esa expresión constituye una formulación particularmente pregnante del término griego *theokratía*, acuñado por Josefo para designar el modo en que el judaísmo entendía su modo de gobierno, es decir, como aplicación a la realidad social de la voluntad de Dios encarnada en la Torá. Tal aplicación depende de quienes se postulan –y son reconocidos por otros– como los portavoces autorizados de la divinidad. En el judaísmo normativo esa portavocía era desempeñada habitualmente por la casta sacerdotal, de modo que la teocracia solía consistir en la práctica en una hierocracia. Sin embargo, diversos movimientos liderados por sujetos que no reconocían la autoridad del sacerdocio jerosolimitano fueron igualmente teocráticos,

¹⁶ El término «apocalíptica» puede ser usado tanto *stricto sensu* como *lato sensu*. En sentido estricto, designa un tipo de pensamiento (o literatura) caracterizado por elementos tales como un calendario preciso para el fin, numerología, esoterismo o especulación sobre animales mitológicos. En sentido lato se refiere a una concepción, frecuente en la literatura judía postexílica, en la que es central la idea de que el mundo –aunque creado bueno por Dios– está lleno de maldad en virtud de la actividad de fuerzas diabólicas, y de que Dios va a intervenir pronto con poder para reparar esa situación, juzgar a la humanidad y restablecer la justicia creando una realidad idílica, quizá mediante alguna figura mesiánica. En este último sentido, puede afirmarse que Jesús mantuvo una «escatología apocalíptica» (cfr. *v. gr.* Ehrman 2001; Allison 2010, p. 32).

pues sus dirigentes se autoproclamaban mediadores de la voluntad divina, y en caso de obtener poder habrían reclamado su administración. Tal es el caso de Judas el Galileo, pero también de otros de sus coterráneos: Jesús de Nazaret mantuvo una concepción nítidamente teocrática, que aspiraba a la instauración de un utópico reino mesiánico¹⁷.

La dimensión física del reino de Dios es perceptible en buen número de dichos atribuidos a Jesús, en los cuales se habla de aquel como de un lugar donde es posible estar y entrar, y del que es posible ser excluido¹⁸. Ello se aprecia también en la plegaria que el galileo parece haber enseñado a sus discípulos: «Venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10). En esta proposición, el énfasis recae en la primera parte: al igual que la voluntad de Dios se cumple ya en el cielo, el piadoso judío espera que se cumpla también en la tierra. El «reino de Dios» aguardado no es, por tanto, una ensoñación metaempírica que acontecerá en la esfera celestial –tal como se sigue de una malinterpretación burda del sintagma «reino de los cielos»–, sino una realidad que habría de tener lugar sobre la tierra. Esta dimensión concreta y material resulta visible en el hecho de que, en continuidad con textos apocalípticos, la tradición sobre Jesús visualiza la llegada de la victoria final de Dios, sin metáfora, como un gran banquete¹⁹.

Del carácter material del reino esperado se conservan otros indicios. Entre ellos, un pasaje de Marcos, con paralelos en los Sinópticos, ocupa un lugar destacado:

Nadie hay que haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos, por mi causa y por causa del

¹⁷ Sobre el imperialismo implícito en la expectativa del reino de Dios en Jesús, cfr. Crossley 2015, pp. 64-95; Avalos 2015, pp. 160-161 y 235-244. Que el plan de Jesús consistía en la implantación de un reino mesiánico es reconocido incluso por exégetas confesionales; cfr. Vidal 2006.

¹⁸ «Estar en» el reino: *v. gr.* Mc 4,11; Mc 14,25; Lc 14,15. «Entrar en»: Mc 9,47; 10,15.23-25; Mt 5,19-20; 7,21; Lc 16,16; 23,42. «Estar (ser echado) fuera»: Mc 4,11; Mt 8,11-12.

¹⁹ Mc 14,25; Lc 14,15 («comer pan en el reino de Dios»), Lc 14,24; Lc 22,30 («comer y beber a mi mesa en mi reino»). Papías (*apud* Ireneo, *Adv Haer* V 33,3) atribuyó a Jesús una profecía de milagrosa abundancia agrícola. Sobre este aspecto, cfr. Smit 2008.

evangelio, que no reciba el céntuplo ahora en este tiempo: casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos²⁰.

A través del uso de imágenes concretas, se evidencia el carácter terrenal del reino. La recompensa por la renuncia que exige el seguimiento consiste, además de en la recuperación hiperbólicamente amplificada de vínculos familiares, en la de los bienes inmuebles que son la base patrimonial de una economía agraria y que enmarcan la lista: la casa y los campos que la circundan. Las propiedades materiales forman parte esencial de lo que se anhela en ese particular país de Jauja donde la aflicción y la miseria habrían encontrado su fin.

La captación del carácter integral del «reino de Dios» evidencia la inextricable vinculación del contenido religioso del mensaje de Jesús con su dimensión política, ya visible de forma incoativa en el propio concepto²¹. La irrupción de ese reino excluye, por definición, la autoridad del invasor de turno, y por tanto el fin del dominio imperial de Roma²². Aunque los romanos habrían considerado ilusoria tal predicación, el hecho de que condensase esperanzas concretas acerca de una transformación de la sociedad y pudiese concitar las esperanzas populares en una liberación nacional la convertía en un factor desestabilizante para los intereses tanto de Roma como de sus gobernantes clientes. Así pues, la proclamación del «reino de Dios», lejos de ser políticamente inocua, entrañaba ya una oposición directa e inequívoca entre Jesús y el Imperio.

Lo dicho induce a clarificar la presencia, en los evangelios, de un lenguaje apocalíptico relativo al final de los tiempos, que parece estar en tensión con la instauración sobre la tierra de un reino de Dios. Una lectura apresurada del lenguaje usado en el llamado «apocalipsis de Marcos» (Mc 13,24-25) –en el que se afirma que el sol estará cubierto por tinieblas, la luna no dará su esplendor y las

²⁰ Mc 10,29 (cfr. Mt 19,29; Lc 18,29). Cfr. Lc 9,59-60; 22,24,30.

²¹ Dado que la proclamación del reino de Dios no se refiere a procesos de consenso y decisión social sino a su implementación soberana por parte de Dios, pero al mismo tiempo apunta a un modelo distinto de sociedad, se ha propuesto la aplicación a él del concepto de lo «prepolítico» (*präpolitisch*) acuñado por Hannah Arendt; cfr. Stegemann 2010, pp. 322-325.

²² Así lo vio ya Weiss ¹1964, p. 123; cfr. Maccoby 1973, p. 130.

estrellas caerán del cielo— podría hacer pensar que, si tal lenguaje es atribuible a Jesús, la esperanza de este y los suyos consistió en aguardar un fin del mundo de proporciones cósmicas. Esas imágenes de catástrofe en las que el orden natural se ve trastocado aparecen en otros muchos textos de la literatura judía y también en otras culturas²³. Sin embargo, no tienen por qué tomarse literalmente como descripción realista de expectativas, pues pueden entenderse como una metáfora hiperbólica del carácter terrible de la intervención de Dios o su emisario escatológico. Los pasajes, en efecto, se entienden dentro de la tradición de oráculos proféticos que anuncian el «día de Yahvé», el momento en el que Dios se manifestaría en gloria para derrotar a las fuerzas opresoras del pueblo de Israel²⁴. El segundo capítulo del profeta Joel contiene una visión del día de Yahvé con imágenes apocalípticas del temblor de la tierra y estremecimiento del cielo, oscurecimiento del sol, la luna y las estrellas, pero contiene asimismo un llamamiento a la restauración del pueblo, una declaración de guerra santa a los gentiles y la visión de una era paradisiaca²⁵.

Esto permite apreciar la dimensión política que tiene con frecuencia el discurso apocalíptico. Dado que el orden de la naturaleza es requisito imprescindible para el funcionamiento del orden social, una convulsión del primero entraña automáticamente el derrocamiento del segundo. El discurso apocalíptico no consiste en una declaración aséptica sobre lo que supuestamente ocurrirá, sino que refleja el anhelo de que ocurra o al menos la conformidad con ello, en la medida en que el autor y los destinatarios del texto asumen los acontecimientos anunciados como el resultado de un plan divino enteramente justificado. De hecho, el propósito de ese plan es poner fin a lo que se considera el desorden establecido, caracterizado por la impiedad y la injusticia, así como la instauración de la voluntad de Dios en el mundo. Ello se comprende aún mejor cuando se percibe el contexto imperial en el que estos enunciados son formulados: ante un dominio sustentado en intereses y concebido para durar basándose en su hegemonía militar y económica, y frente a la cooperación con él de las

²³ Cfr. *v. gr.* 1 *Hen* 1,3-7; *AsMo* 10,4-6.

²⁴ *Jr* 25,30-38; *Ez* 32,5-8; *Miq* 1,2-7; *Jue* 5,4-5.

²⁵ Cfr., por una parte, *Jl* 2,2-10; 3,2-4; 4,15-16; por otra, *Jl* 4,2.9-10.18.20-21.

capas dirigentes y aun de una parte del pueblo, el colapso de la naturaleza contemplado en la literatura apocalíptica muestra el poder de Dios, y al mismo tiempo la impotencia del Imperio, que carece de todo control sobre el orden cósmico. Esta es la razón de que buena parte de la literatura apocalíptica judía forme parte de lo que se ha llamado «literatura de resistencia», en la medida en que proclama una visión alternativa de la realidad, oponiéndose a la asimilación cultural y espiritual de un pueblo a un poder dominante²⁶. A esta luz, puede inferirse que no hay incompatibilidad entre el uso del lenguaje apocalíptico y la esperanza en una recreación de Israel.

EL REINO DE DIOS (II): INMINENCIA Y ENTUSIASMO ESCATOLÓGICO

La transformación de un símbolo latente de liberación («reino de Dios») en uno efectivo y perturbador es visible en el movimiento de Jesús, no solo porque se refiere a una realidad que sería instaurada en la tierra sino también porque era esperado para un futuro inminente. Juan el Bautista había utilizado la elocuente imagen del hacha «ya puesta en la raíz del árbol», evocando así la posición con la que el leñador se coloca, justo antes de disponerse a asestar el golpe que efectuará la tala del tronco: el desorden presente estaría, pues, a punto de desplomarse. Múltiples testimonios textuales indican que Jesús aguardó la llegada del reino para un futuro próximo: el programático «está cerca el reino de Dios» (Mc 1,15) y su recordatorio en varios pasajes (Lc 10,9); el «venga tu reino» de su plegaria (Mt 6,10; Lc 11,2); las «bienaventuranzas» con sus promesas a los afligidos de una venidera rectificación de sus sufrimientos

²⁶ Cfr. Portier-Young 2011. Mientras que algunos escritos apocalípticos (*Jub* 23, 1 *Hen* 85-90, 93,1-10) reflejan una ideología militar que contempla la sinergia entre Dios y los seres humanos –al estilo de los libros de los Macabeos–, otros (*Daniel*, *Asunción de Moisés*, 2 *Baruc* o *Revelación*) promueven la entereza, enfatizan la acción de Dios y sus agentes contra los enemigos y no contienen un llamamiento a la resistencia armada. Sin embargo, esto no autoriza a etiquetar estos textos como portavoces de una mera «resistencia pasiva» y mucho menos como «pacifistas», entre otras razones porque no contienen un rechazo explícito de la resistencia armada; cfr. Zerbe 1993a.

(Mt 5,3-12; Lc 6,20-23); la observación acerca de una espera de los discípulos en la inmediata manifestación del reino (Lc 19,11), así como varias parábolas en las que es central el motivo de la próxima llegada de una figura protagonista (*v. gr.* Lc 12,39-40) forman parte del abundante material que testimonia la intensa espera escatológica de Jesús y su movimiento²⁷. Esto significa que el índice de los patrones de recurrencia es aplicable aquí.

Existen, además, otros indicios de que Jesús y sus seguidores aguardaron la llegada del reino en un futuro muy próximo. Varios textos ponen un plazo a la llegada del reino o del juicio escatológico. Un ejemplo es el envío de Jesús a sus discípulos para anunciar el reino en Mateo 10,23b: «En verdad os digo, no habréis acabado de recorrer las ciudades de Israel antes de que venga el hijo del hombre». Si bien se ha puesto en duda la autenticidad del dicho, alegando por ejemplo la falta de atestiguación múltiple o que el establecimiento de un límite temporal a la llegada del reino (resp. del hijo del hombre) es comprensible como un dicho consolatorio de profetas cristianos a misioneros perseguidos²⁸, hay buenas razones a favor de que la noción expresada en el dicho se remonta a Jesús. Para empezar, la limitación presupuesta del anuncio a Israel es consistente con la posición del galileo (mientras que contradice la tendencia del redactor evangélico a adscribirle una misión entre los gentiles)²⁹. Es también aplicable aquí el índice de dificultad, pues se trata de una profecía incumplida que con toda probabilidad ningún cristiano habría inventado, adscribiendo gratuitamente un grave error a Jesús.

Un poderoso argumento ulterior es que el dicho presenta interesantes semejanzas formales y de contenido con otro material atribuido a Jesús que establece un tiempo límite para la venida del

²⁷ A esta luz se comprenden mejor las tradiciones según las cuales Jesús se mostró crítico con el matrimonio y la reproducción (Mt 19,10-12), no mostró particular interés en la institución familiar e incluso llegó a decir que su mensaje intencionalmente crearía divisiones en el seno de las familias (Mt 10,37). A pesar de los inacabables intentos de los exégetas por mitigar el alcance de estos dichos, su sentido es suficientemente claro.

²⁸ Cfr. *v. gr.* Borg 1994, p. 52; Meier 1997a, pp. 412-414; Vermes 1993, p. 141; Bultmann 2000, p. 181.

²⁹ Para una demostración de este aserto, cfr. *infra*, del cap. VII el epígrafe «Este reotipos negativos: Jesús y los no judíos».

reino. Mt 10,23b tiene una estructura literaria similar a varios pasajes de Marcos:

| | | |
|--|--|---|
| En verdad os digo: no volveré a beber del fruto de la vid hasta ese día en que lo beba nuevo en el reino de Dios (Mc 14,25/Mt 26,29) | En verdad os digo: no habréis acabado de recorrer las ciudades de Israel antes de que venga el hijo del hombre (Mt 10,23b) | En verdad os digo: algunos de los que están aquí no probarán la muerte antes de que vean venir en poder el reino de Dios (Mc 9,1) |
|--|--|---|

El paralelismo es llamativo: tras una introducción solemne («en verdad os digo»), sigue una predicción relativa a que algo no sucederá (expresado en griego con una doble negación enfática *ou mē* + futuro) antes de que el evento escatológico tenga lugar y sea experimentado por las personas que no realizarán la acción mencionada en la primera parte del dicho (conjunción temporal *hēōs [án]* + subjuntivo). Lo interesante es que la idea expresada en Marcos 9,1 y 14,25 es atribuible a Jesús en virtud del índice de dificultad, pues en todos los casos se trata de profecías incumplidas. Ello se ve ulteriormente apoyado por la ausencia en estos dichos de todo título o función cristológicas³⁰. Ahora bien, el significado de esos versículos es claro: Jesús sostiene que no volverá a celebrar un banquete festivo sino cuando llegue el reino de Dios, y que este llegaría antes de que muriesen algunos de sus interlocutores, lo cual implica que esperaba la irrupción del acontecimiento escatológico decisivo en un futuro muy próximo. Estos dichos –a los que cabe añadir Marcos 13,30/Mateo 24,34 («En verdad os digo, no pasará esta generación sin que todas estas cosas se hayan realizado»)– poseen pleno sentido en la predicación de un visionario escatológico como Jesús³¹.

Junto al material que prueba la creencia de Jesús en la irrupción del reino de Dios en un futuro inminente, se hallan unos

³⁰ Cfr. *v. gr.* Theissen y Merz 1999, p. 289; Meier 1997a, pp. 368-376. Respecto a la expresión «hijo del hombre» en Mt 10,23 y otros dichos, cfr. Apéndice V.

³¹ Sobre la negación por Meier de la autenticidad de Mt 10,23, cfr. del cap. XX el epígrafe «El eclecticismo ejemplificado: la obra de John P. Meier». Que Jesús y sus discípulos esperaron una manifestación inminente de Dios es también sugerido por la presencia del grupo armado en el Monte de los Olivos la noche del arresto; cfr. *infra*, del cap. VIII el epígrafe «Escenarios probables. De la historia a los relatos de la pasión».

pocos pasajes que han sido utilizados para argumentar que el galileo creyó que el reino se estaba manifestando ya en su propio tiempo³². La exégesis al uso se refiere a este puñado de textos como «los dichos de presente» y acostumbra a dedicarles extensos capítulos. Muchos autores consideran cruciales esos textos y los utilizan incluso para construir la imagen de un «Jesús no apocalíptico», como si encapsularan las genuinas creencias del predicador³³. Que tales reconstrucciones adolecen de falta de plausibilidad se hace visible no solo en el hecho de otorgar mayor peso a un par de dichos aislados y de significado dudoso que al abundante material recurrente ya señalado, sino también en la existencia de una hipótesis que explica del modo más sencillo los enunciados referidos. Ya en el siglo XIX, Johannes Weiss ofreció una elucidación convincente de esos pasajes como dichos ocasionales que expresan el entusiasmo de un visionario apocalíptico³⁴: al igual que, cuando una tormenta se aproxima, uno puede decir «viene una tormenta», pero también prolépticamente «la tormenta ya está ahí (o: ya ha llegado)», Jesús pudo hablar en ocasiones del reino de Dios *como si* estuviera ya irrumpiendo y por tanto estuviera presente. Es muy plausible que alguien al que las fuentes muestran como un exaltado religioso³⁵ en sus momentos de mayor fervor creyese estar asistiendo a las postrimerías del mundo y a los prolegómenos del reino futuro; tanto más cuanto que ese fervor es típico de los miembros de movimientos milenaristas. Ahora bien, si los dichos mencionados son exabruptos ocasionales que reflejan únicamente un matiz en la actitud del visionario, no expresan una concepción escatológica distinta de la espera en un reino inminen-

³² Cfr. Mt 12,28/Lc 11,20; Lc 17,20; *EvTom* 113.

³³ Cfr. *v. gr.* Crossan 1998, p. 316; Patterson en Miller 2001, p. 75. Este procedimiento va a menudo a la par con la afirmación de que la combinación de elementos presentes y futuros en la escatología de Jesús es un rasgo original en el judaísmo (Bornkamm 1975, p. 82). Sin embargo, tal yuxtaposición se da en diversas obras, como en Sabiduría; cfr. Meier 1997, pp. 308-309.

³⁴ Weiss 1964, pp. 69-70.

³⁵ Lucas atribuye a Jesús la frase: «He visto a Satán caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18), que parece vehicular la convicción —lograda quizá en una visión extática— acerca de la súbita derrota de Satán, quien según una extendida concepción mitológica desempeña en la corte celeste el papel de acusador de los justos (Job 1,6-12; 2,1-7; Zac 3,1-2); su caída significa que la instancia que acusaba a la humanidad ante Dios ha cesado —o comenzado a cesar— su actividad.

te, y es un grave error hermenéutico y metodológico usarlos como fundamento de otra cosa³⁶.

Resulta significativo, además, que el material referido a la supuesta «presencia» del reino sea tan escaso, dado que las comunidades primitivas habrían estado muy interesadas en enfatizarlo, pues para ellas algo importante se había manifestado en la persona y hechos de Jesús como cumplimiento de las profecías bíblicas. Esta elemental consideración debería ya imponer cautela a la hora de valorar esos textos. Por si fuera poco, el más somero análisis del pasaje de Lucas que acostumbra a ser crucial en quienes atribuyen a Jesús una «escatología de presente» muestra ulteriormente las deficiencias argumentativas de esta posición:

Preguntado por los fariseos sobre cuándo llega el reino de Dios, les respondió diciendo: «El reino de Dios no vendrá con ostentación, ni dirán: “Míralo aquí” o “allí”, pues resulta que el reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17,20-21).

Una consideración preliminar es que –como han señalado Ed Sanders y Heikki Räisänen– es discutible que este pasaje provenga de Jesús. La razón no es solo que pueda ser interpretado como una reacción espiritualizante tardía al denominado «retraso de la Parusía», sino también que la expresión *metà paratērēseōs* («con ostentación») parece redaccional³⁷. Así pues, el pasaje podría ser una creación de la comunidad, como respuesta al incumplimiento de las expectativas escatológicas. Pero aun si se aceptase su atribución a Jesús, la significación precisa del dicho, y en particular de la expresión final «dentro de vosotros (*entōs hymōn*)» no es en absoluto clara: según algunos intérpretes, significa que el reino de Dios aparecerá repentinamente; según otros, que está al alcance de los oyentes, dentro de su radio de acción; otros aún creen que se refiere al carácter colectivo de esa realidad. En estas interpretaciones, además, el texto no excluye una escatología de

³⁶ Cfr. v. gr. Sanders 1985, pp. 153-156. Así lo concluye también un reciente estudio sobre los «dichos de presente»; cfr. Frey 2006, p. 79.

³⁷ Cfr. Sanders 2001, pp. 198-199; Räisänen 2001. El término *paratērēsis* es un hápax en el Nuevo Testamento, pero el verbo *paratērēō* es editorial en Lucas. Esto supone que *EvTom* 113 parece depender de Lucas.

futuro³⁸. Un problema añadido es que, aun aceptando por mor de la discusión que el sentido de Lucas 17,20-21 se refiere de algún modo a una presencia del reino, se ignora el contexto específico en que fue pronunciado³⁹; ahora bien, dado que el contexto determina el significado y el alcance de un enunciado, resulta imposible precisar estos, y por tanto no cabe inferir que tal enunciado refute la bien atestiguada espera escatológica. Al ignorar cuáles fueron los destinatarios originales, la actitud de Jesús hacia ellos y sus intenciones retóricas, y al no saber si la declaración fue irónica, polémica, hiperbólica, figurativa o franca, resulta temerario pronunciarse con mínima certeza sobre su significado y su alcance.

Por lo demás, que Jesús no parece haber creído –a menos que se le impute una grave perturbación mental– que el reino hubiese llegado en ningún sentido cabal se deriva también del hecho de que las fuentes testimonian su conciencia de que el funcionamiento del mundo real seguía siendo el mismo, con los romanos estacionados en Judea, Antipas tranquilo en su palacio, los poderosos abusando de los débiles, los recaudadores cobrando los impuestos, y la injusticia, el hambre, el sufrimiento, las enfermedades y la muerte haciendo los estragos de siempre, todo ello por definición incompatible con la instauración del reino de Dios⁴⁰.

Más determinante aún es que Lucas 17,21 puede ser interpretado en consonancia con una escatología apocalíptica. Por una parte, podría estar reflejando no una exclusión antitética, sino la frecuente construcción semítica de negación relativa o dialéctica, en la que

³⁸ Algo parecido cabe decir de Mt 12,28/Lc 11,20. El aoristo *éphthasen* podría tener un sentido proléptico, como en 1 Tes 2,16 o *HebTom* 33: el reino está tan cerca que es posible referirse a él como si estuviera ya presente.

³⁹ Un resultado de la llamada «crítica de las formas» es que los dichos de Jesús circularon, al menos en su mayor parte, sin que hubiera quedado constancia de sus contextos de origen. Obsérvese, de hecho, que, mientras que Lc 17,20 enmarca el dicho de Jesús como una respuesta a una pregunta de los fariseos, el *logion* 113 del *Evangelio de Tomás* proporciona un contexto diverso, el de una pregunta efectuada por los discípulos.

⁴⁰ Es difícil sustraerse a la impresión de que la insistencia en la idea de que Jesús creyó que el reino estaba presente en su actividad se debe a la introducción espuria, en la investigación histórica, de la convicción teológica según la cual Jesús encarnó el mismo el reino de Dios. De hecho, en su *Commentarium in Matthaëum*, Orígenes lo describió como *autobasileia* (Jesús mismo era el reino): PG 13,1197; cfr. Tertuliano *Adv Marc* IV 33. Cfr. Sanders 1985, p. 154.

el énfasis recae en el segundo miembro de la expresión, aunque sin anular cabalmente el primero. Dicho de otro modo: aunque la forma de la frase es «No A, sino B», su sentido es «No tanto A, sino sobre todo B». Si es así, la primera parte de la frase no estaría negando que el reino vendrá «de forma observable» o «con ostentación», sino solo enfatizando la información proporcionada en la segunda parte (sea lo que fuere lo que esta significa)⁴¹.

Por otra parte, aun si pudiera probarse que Jesús albergó ideas de un reino de Dios futuro y a la vez de algún modo presente, ello no autorizaría –a diferencia de lo que afirman numerosos autores– a ver en esto algo novedoso o idiosincrásico, pues tal dialéctica parece compatibilizarse en varias fuentes judías, por ejemplo en la noción de que el reino futuro en la tierra reflejaría el reinado ya presente de Dios en el cielo, o en la de que el reino futuro sería la vindicación *de facto* de una soberanía que pertenecía ya a Dios *de iure*⁴².

Las noticias de Josefo sobre los movimientos populares surgidos en la época de los prefectos y procuradores son demasiado exiguas para saber si en ellos la noción de «reino de Dios» desempeñó algún papel. Lo que sí mancomuna esos movimientos con el de Jesús es la esperanza generada en una intervención sobrenatural inminente –que mostraría a la multitud que gozaba de la ayuda de Dios–, así como los ecos de liberación nacional: el «Egiptio» prometió a sus seguidores que las murallas de Jerusalén se desmoronarían y les dejarían el paso franco para ocupar la ciudad, mientras que Teudas aseguró que las aguas del Jordán se dividirían y permitirían el paso del pueblo, en un claro eco del Éxodo. Las implicaciones nacionalistas y políticas de estos episodios explican que, en todos los casos, quienes finalmente intervinieron no fueron las fuerzas sobrenaturales, sino las tropas romanas, que masacraron a los entusiastas judíos. Estos episodios contribuyen a iluminar el hecho de que Jesús, que concitó esperanzas populares en virtud de su espera en la llegada inminente del reino, acabase asimismo muerto a manos de los romanos.

⁴¹ Schlosser 1980, pp. 212-213.

⁴² La dialéctica del «ya pero todavía no», bien conocida en la exégesis neotestamentaria, no es privativa de ella; cfr. Landes 2004, p. 340; Allison 2010, pp. 115-116.

LA PRETENSIÓN REGIOMESIÁNICA DE JESÚS

La noción de «reino de Dios» suele llevar aparejada la del mediador humano encargado de implementar la realización de la voluntad divina. Por ejemplo, el profeta Ezequiel se refiere a un rey pastor divino que reunirá el rebaño de Israel y lo apacentará, pero mediante un dirigente o pastor humano⁴³. Asimismo, en los *Salmos de Salomón* Dios es descrito como «rey», pero al mismo tiempo ese gobierno escatológico se efectúa mediante un rey mesiánico, hijo de David, cuyo envío el autor implora para limpiar Jerusalén de gentiles⁴⁴. Por ende, el concepto del reino es compatible en el mensaje de Jesús con la idea de que un ser humano puede asumir las funciones de dirigente del pueblo, e incluso de mesías regio.

Las epístolas de Pablo no ofrecen con claridad la imagen de Jesús como rey, que solo puede vislumbrarse con cierta dificultad⁴⁵. Pero tampoco lo hace Marcos, que no aplica el término «rey» a Jesús hasta cerca del final de la obra. Una consideración más detenida permite apreciar, sin embargo, que los evangelios contienen una cantidad notable de indicios al respecto: 1) En la escena del interrogatorio ante Pilato la expresión «rey de los judíos» se reitera⁴⁶; 2) Todos los evangelios se refieren a un *titulus crucis* que tiene como núcleo esa expresión; 3) Según Marcos 15,16-20 y Juan 19,1-5, Jesús es el blanco de una parodia burlesca de epifanía real por parte de los soldados: corona de espinas, manto de púrpura y la aclamación «¡Salve, rey de los judíos!»; 4) En Lucas, un crucificado se dirige a Jesús refiriéndose a «cuando vengas en tu reino/realeza»; 5) La escena de la entrada en Jerusalén abunda en actuaciones y fraseología regias, como la extensión de ropajes y ramas a su paso⁴⁷ o las aclamaciones⁴⁸; 6) Los

⁴³ Ez 34,23-31; 37,15-28.

⁴⁴ *SalSl* 17,1-46, en particular 17,28.45.

⁴⁵ Cfr. *supra*, del cap. I el epígrafe «Las cartas de Pablo de Tarso».

⁴⁶ Mc 15,2.9.12.18 (cfr. Mt 27,11.29; Lc 23,3; Jn 18,33.39; 19,3.19.21). Mc 15,32 (Mt 27,42; Jn 1,49; 12,13) emplea la expresión «el rey de Israel», usada también en *EvPed* 3,7; 4,11.

⁴⁷ La extensión de ramajes y vestiduras son acciones habituales para honrar la entrada de reyes o personajes de alto rango en el mundo antiguo (Suetonio, *Ner.* 6,25; 2 R 9,13).

⁴⁸ «¡Bendito el reino que viene, de nuestro padre David!» (Mc 11,9-10; Mt 21,9). Según Lc 19,37-38, es «toda la muchedumbre de los discípulos» la que aclama a Jesús: «¡Bendito el rey que viene en nombre del Señor!». Cfr. Jn 12,13: «¡Bendito es el rey de Israel!».

preparativos que Jesús ordena hacer a sus discípulos, enviados como mensajeros con ocasión de su marcha hacia Jerusalén, para que esta pueda prepararse, recuerda las escenas de *parousía* o llegada de un personaje regio a una ciudad; 7) La petición de los discípulos en Marcos 10,35-40 («Otórganos que, uno a tu diestra y uno a tu izquierda, nos sentemos en tu gloria») presupone que Jesús será entronizado; 8) Varios pasajes (Lc 24,21: «Nosotros esperábamos que sería él el que iba a liberar a Israel» y Hch 1,6: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restituir el reino a Israel?») presuponen que Jesús fue considerado por sus discípulos como el redentor que restituiría la hegemonía al pueblo⁴⁹, una función que la tradición judía asigna al rey mesiánico-davídico; 9) En un episodio del Cuarto Evangelio, una multitud pretende hacer rey a Jesús (Jn 6,14-15); 10) En Lucas 22-29-30 (Mt 19,28), Jesús afirma de forma explícita que un reinado le ha sido conferido⁵⁰; 11) Diversos pasajes apuntan a la autopercepción de Jesús como pastor del pueblo, una metáfora utilizada en el Próximo Oriente, Grecia y la Biblia para describir a gobernantes y reyes⁵¹; 12) Diverso material indica la creencia en una proveniencia davídica de Jesús, como los pasajes donde es llamado «hijo de David»⁵²; 13) En los relatos de la infancia abundan los motivos regios: en Mateo 2,1-12 los magos se postran ante el «rey de los judíos»; en Lucas se describe el nacimiento de Jesús en términos regios, vinculándolo a la

⁴⁹ Obsérvese que en la respuesta (Hch 1,7-8) Jesús no niega el restablecimiento de ese reino, sino que revisa solo la concepción de su inminencia: las expectativas fundamentales relativas a una liberación política son, de nuevo, compartidas tanto por él como por sus discípulos.

⁵⁰ Sobre estos textos, cfr. *infra*, del cap. VI el epígrafe «Los Doce, o la fantasía teocrática de la reconstitución de Israel». Nótese también que la respuesta ofrecida por Jesús en Mc 10,40 («el sentarse a mi diestra o a mi izquierda no me corresponde a mí otorgarlo, sino que es para aquellos para quienes está preparado») niega solo la oportunidad de la petición de los discípulos, pero no la futura existencia de puestos de preeminencia.

⁵¹ Cfr. *v. gr.* Ez 34,23-31; Jr 23; Mc 6,34; 14,27; Jn 10,11-16.

⁵² Esta tradición aparece en Pablo (Rm 1,3), en los evangelios (Mc 10,46-52; 11,10; 12,35; Mt 1,18-25; 12,23; 15,22; 21,9; Lc 1,32s.35), en otros textos neotestamentarios (Heb 1,5; 7,14; Rev 3,7; 5,5; 22,16; 2Tim 2,8) y en la tradición atribuida a Hegesipo de que parientes de Jesús fueron interrogados al respecto en tiempos de Domiciano (Eusebio, *H. E.* III 20,1-6), aunque este tema se ve eclipsado por la idea de una filiación divina, lo que parece indicar que no hubo un interés ideológico autónomo en sostener la descendencia davídica. Para tratamientos detenidos, cfr. Meier 2004; Allison 2010, pp. 279-293. Algunos concluyen que es posible que la familia de Jesús se atribuyese una procedencia davídica (Theissen y Merz 1999, p. 226).

liberación de Israel⁵³; 14) Según Hechos 17,7, de los discípulos se dijo que actuaban «contra los edictos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús».

Todos estos datos textuales –a los que cabría añadir otros en los que los ecos regios son más sutiles⁵⁴– conforman un conjunto convergente al que se puede aplicar, en primer lugar, el índice de los patrones de recurrencia. El material proviene de diversas fuentes y se halla en variadas formas literarias, además de aparecer desperdigado en diferentes estratos de la tradición. Una vez más, el postulado de la alta probabilidad histórica de un motivo recurrente no exige probar la autenticidad de todos los elementos que lo testimonian; de hecho, unos pocos –como el contenido en los relatos de la infancia o el diálogo en la cruz– son a todas luces legendarios, y es posible albergar dudas razonables con respecto a la historicidad de algún otro –como se ha hecho respecto a la mencionada «entrada en Jerusalén»⁵⁵. No obstante, es apenas creíble que el motivo nuclear sea fruto de una invención debida a intereses apologeticos, porque la realeza política de Jesús no es un motivo que la tradición cristiana haya enfatizado.

Una característica que parece incrementar la probabilidad del carácter histórico del motivo de la pretensión regia de Jesús es que incluye pasajes tanto en boca de sus adversarios –que la utilizan para acusarlo– como de sus discípulos y de él mismo; esta convergencia de opiniones testimonia una creencia muy extendida, que se explica del modo más sencillo si corresponde a una aspiración expresada por el propio galileo. Además, en ningún lugar de los evangelios sinópticos con trazas de autenticidad se muestra a Jesús repudiando el apelativo «rey» o distanciándose inequívocamente de sus obvias implicaciones.

La probabilidad de que una pretensión regia fuera enarbolada por Jesús se ve reforzada a la luz de otros razonamientos. De entra-

⁵³ Cfr. Mt 2,2. De Jesús se dice que «le dará el Señor, Dios, el trono de David, su padre. Y reinará sobre la casa de Jacob eternamente, y su reinado no tendrá fin» (Lc 1,32-33). Son claras las alusiones a la profecía de Natán sobre la perpetuación de la dinastía davídica (2 S 7,1-16).

⁵⁴ Por ejemplo, se ha creído detectar, en los relatos de la unción de Jesús en Betania (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Lc 7,36-50; Jn 12,1-8), restos de una ceremonia de coronación. Cfr. Maccoby 1974, pp. 167-171 y Elliott 1982, pp. 56-57 (junto con las reflexiones críticas de Allison 2010, pp. 289-290).

⁵⁵ Cfr. Bultmann 2000, p. 321 (aunque admite la posibilidad de un núcleo histórico).

da, la plausibilidad contextual se deriva de la existencia de analogías claras en las pretensiones regiomesiánicas de varios líderes judíos en época julio-claudia⁵⁶. Además, es aplicable también el índice de dificultad. Por una parte, los indicios que apuntan a la pretensión regia no están presentados claramente, sino dispersos como *disiecta membra* en las fuentes, lo que indica que el motivo ha sido editado. Por otra, los evangelios contienen pasajes en los que se niegan las implicaciones de la pretensión regia: un ejemplo conspicuo es la frase del Cuarto Evangelio «Mi reino no es de este mundo»⁵⁷; esta afirmación ficticia de Jesús responde a la necesidad del evangelista de despolitizar una memoria políticamente subversiva en circunstancias en que conservarla habría sido suicida para las comunidades cristianas deseosas de sobrevivir en el Imperio.

Una vez inferida sobre otras bases la probable historicidad del motivo, el denominado «índice de coherencia» es aplicable. En efecto, la hipótesis de que Jesús tuvo pretensiones regias encaja con al menos otros dos conjuntos de datos bien atestiguados. Por un lado, con los que dejan entrever en él una potente autoconciencia: como visionario religioso, y al igual que muchas otras figuras del judaísmo y de la historia de las religiones, Jesús se creyó investido de una misión trascendental ante su pueblo⁵⁸. Por otro, con los demás indicios de su implicación en ideología antirromana. Una pretensión regia se halla precisamente en la intersección de ambos conjuntos de datos: contiene una declaración grandiosa sobre alguien que, al mismo tiempo, aspira con ello a liderar un proyecto de naturaleza colectiva, destinado a articular la resistencia al Imperio.

Un argumento ulterior que apoya la historicidad del motivo examinado es la amplia capacidad explicativa de la hipótesis a la que conduce. Ante todo, permite esclarecer del modo más simple y natural la noticia de la crucifixión: Jesús debe de haber sido ejecutado por un crimen de *maiestas imminuta*, en la modalidad específica de

⁵⁶ Cfr. *supra*, del cap. IV el epígrafe «El marco político: el Imperio romano y la dinastía herodiana».

⁵⁷ Sobre la falta de fiabilidad de esta atribución, cfr. *infra*, del cap. XII el epígrafe «El héroe etéreo: vías de despolitización».

⁵⁸ Allison 2010, pp. 221-232. Esa autoconciencia transparece también en *EvTom* 82 («Quien está cerca de mí está cerca del fuego; quien está lejos de mí está lejos del reino»), considerado por Joachim Jeremias y otros un probable candidato a ser un dicho de Jesús. Sobre su posible historicidad, cfr. Broadhead 2000.

adfectatio regni o aspiración –en perspectiva romana, ilegítima– a reinar. En segundo lugar, da cuenta del material evangélico que refleja una profunda hostilidad entre Jesús y Antipas –así como de la leyenda que, retrospectivamente, atribuye a Herodes el Grande el deseo de acabar con Jesús–: una pretensión regia suponía un desafío frontal a la dinastía herodiana⁵⁹. Tercero, proporciona una explicación elegante al hecho de que los Sinópticos, a pesar de referirse a menudo al «reino de Dios», no se refieran casi nunca específicamente a Dios como «rey», a pesar de que la imagen del monarca es la principal metáfora relacional usada para referirse a Dios en la Biblia: la razón podría ser precisamente que en ese reino Jesús se vio a sí mismo como el virrey de Dios⁶⁰. Cuarto, elucidada el hecho de que los relatos evangélicos retraten a Jesús en una posición central en la ejecución del Gólgota, pues ello respondería a que fue considerado el verdadero *auctor seditionis* por la autoridad romana. Quinto, permite explicar la temprana atribución a Jesús –ya en Pablo– del apelativo «Cristo»: el rey de Israel lo era por estar ungido por Dios, y de hecho la equivalencia de los términos «mesías» (= «ungido», en griego *Christós*) y «rey» se halla en la tradición judía y en los propios evangelios⁶¹. Sexto, los ecos políticos del Magnificat y el cántico de Zacarías (Lc 1,51-55), con su anhelo de la liberación (*lytrōsis*) de Israel de manos de los extranjeros, adquieren sentido si la creencia en el carácter regio de Jesús estuvo anclada en la tradición. Séptimo, así se explica que incluso el autor del Cuarto Evangelio, que intenta transmutar el sentido de la pretensión regia de Jesús (Jn 18,36), conserve pasajes en que este es saludado como «rey de Israel» en el sentido tradicional (Jn 1,49; 12,13.15). Octavo, ello contribuye a elucidar el proceso de exaltación de su figura: una reivindicación regiomesiánica es una pretensión muy elevada, que

⁵⁹ Cfr. *infra*, del cap. VI el epígrafe «Súbdito versus soberano: la hostilidad entre Jesús y Antipas». Repárese en que Antipas y Jesús son los únicos sujetos a los que Marcos aplica el término «rey (*basileús*)»; cfr. Gelardini 2011.

⁶⁰ Cfr. Allison 2010, pp. 246-247.

⁶¹ Cfr. Mc 15,32: «el Cristo, el rey de Israel». La misma equivalencia se halla en los *targumim* y en la tradición rabínica, donde el rey esperado es designado como «el ungido»; según *y. Taa.* 4,8.27 y *LamR* 2,2, Rabí Akiba aclamó a Bar Kojba diciendo «el es el rey mesías (*hū malkā mšīhā*). Todavía hoy los Lubavitch que creen en el carácter mesiánico del fallecido rabino Menahem Schneerson (1902-1994) lo aclaman a título póstumo como «rey mesías».

—dada la designación bíblica del mesías como «hijo de Dios»— habría podido contribuir tras su muerte a la divinización del personaje; más concretamente, la convicción de que Jesús había sido o sería entronizado como rey puede explicar una de las creencias sobre él más extendidas en el cristianismo primitivo, a saber, la de que tras su resurrección está sentado en el cielo a la diestra de Dios⁶².

El examen efectuado muestra que Jesús parece haber albergado una pretensión regia en el tradicional sentido davídico, que entrañaba la restauración política de la soberanía de Israel⁶³. Cualquier cuestionamiento de esta conclusión no solo debe enfrentarse a la batería de argumentos ya esgrimida, sino también sortear una reducción al absurdo: si esa concepción regia hubiera sido ajena a Jesús, debería haberlo manifestado en su predicación con el objeto de evitar malentendidos sobre sus reivindicaciones. Dada la naturaleza subversiva de la pretensión regia en un contexto imperial, permitir que los oyentes la infiriesen o se hicieran de ella una idea equivocada conduciría a un seguimiento de Jesús acorde a tal expectativa, lo que significaría no solo dejar que albergaran esperanzas abocadas a la decepción, sino también exponerlos sin escrúpulos a la represión de Roma⁶⁴. A su vez, si hubiera habido algún pronunciamiento de ese estilo, dado el interés de las comunidades cristianas en desvincular a Jesús de la resistencia a Roma, habría sido transmitido en la tradición. Ahora bien, de ello no hay el menor rastro⁶⁵.

⁶² Cfr. *v. gr.* Mc 14,62; Hch 2,30-35; 7,55; Rm 8,34; Ef 1,20; Flp 2,9-11; Rev 3,21.

⁶³ Por supuesto, cómo y cuándo llegó Jesús a creerse destinado a reinar son cuestiones cuya elucidación no resulta posible. Parece haber sido considerado como un profeta (Mc 6,14-16; 8,28), y quizá también pensó de sí mismo en estos términos (Mc 6,4; Lc 13,33). Pero las referencias a Isaías 61,1-2 (Mt 5,3-6,11-12 y Lc 6,20-23; Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23) sugieren que pudo verse más específicamente como el ungido del oráculo; cfr. Allison 2010, pp. 263-266.

⁶⁴ Esta relación de causa-efecto es señalada por Josefo cuando, al referirse a quienes albergaron pretensiones regias tras la muerte de Herodes, afirma que ocasionaron la «destrucción de la comunidad», siendo responsables de la muerte de muchos correccionarios (*AJ XVII 285*).

⁶⁵ Que en Jn 6,15 se afirme que Jesús se retira a una montaña no prueba su rechazo a las pretensiones regias. Aun si esta noticia reflejase un hecho, es más fácil explicar el intento de aclamar a Jesús como rey si su mensaje no hubiera estado efectivamente desconectado de aspiraciones políticas. Además, su reacción podría entenderse como una posición estratégica y provisional con el objeto de evitar notoriedad y ser arrestado (cfr. Allison 2010, p. 288). El pragmatismo de Jesús se percibe también en su evitación de Antipas; cfr. del cap. VI, el epígrafe «Súbdito versus soberano: la hostilidad entre Jesús y Antipas».

De aquí se sigue que, tal como han reconocido estudiosos de muy diversos trasfondos ideológicos, la pretensión regia no deriva de una calumnia o una malinterpretación de Jesús, sino que refleja su auto-percepción⁶⁶. Se infiere así la nula credibilidad que merecen las posiciones modernas que minimizan o niegan del modo más enfático la existencia de tal pretensión, así como la de aquellas que proclaman que Jesús no albergó pensamientos exaltados sobre sí mismo⁶⁷.

El estado actual del motivo en las fuentes no resulta difícil de explicar. Por una parte, el recuerdo de la aspiración regia –que, dado su carácter palmariamente subversivo, el propio Jesús pudo haber manejado con tacto por razones prudenciales y estratégicas– hubo de ser amortiguado y su importancia minimizada en las circunstancias históricas en que se compusieron los evangelios, muy diferentes a las imperantes en el primer tercio del siglo I e.c. Por otra, una pretensión regia es lo bastante singular y definitiva en la trayectoria vital de un sujeto como para haber dejado considerables huellas mnemónicas, y esta es precisamente la razón por la que quedan todavía no pocos rastros de ella. Solo cuando esos *disiecta membra* son ensamblados es posible vislumbrar el sentido que parecen haber tenido: Jesús albergó la ilusión de ser –o estar llamado a ser– el rey designado por Dios y aguardado por su pueblo, y se convirtió así en concitador de esperanzas de independencia y liberación nacional.

LOS DOCE, O LA FANTASÍA TEOCRÁTICA DE LA RECONSTITUCIÓN DE ISRAEL

El pretendiente mesiánico suele ser una personalidad fuerte, pero no por ello puede llevar a cabo su tarea en solitario. Necesita de un grupo de fieles que le auxilien a la hora de proclamar el men-

⁶⁶ Cfr. v. gr. Eisler 1929-1930; Buchanan 1984; Allison 2010, pp. 233-240, 244-247 y 290-293; Bermejo Rubio 2015c. Incluso un autor nada proclive a lecturas de signo político escribió que «lo que Jesús reivindicó para sí equivalía a reivindicar la realeza» (Sanders 1985, p. 322).

⁶⁷ Una de las pocas cosas sobre Jesús sobre la que hay acuerdo entre la mayoría de estudiosos es que tuvo «una absoluta pretensión de autoridad» (Kümmel 1994, p. 696). Por la misma razón, la idea de Crossan (1991, p. 225) de que Jesús proclamó un «reino sin intermediarios» (*brokerless kingdom*) carece de toda plausibilidad.

saje y de articular el movimiento: un colectivo destinado a preparar la transformación del orden del mundo debe estar eficazmente organizado y disciplinado para conquistar nuevos adeptos. Las posiciones sociales en un proyecto de comunidad mesiánica no parecen reducirse nunca, por tanto, al mesías en la cúspide y a la masa en la base, sino que cuentan con un tercer elemento que sirve de intermediario entre ellos: un grupo de individuos particularmente fieles, discípulos o apóstoles, que forman una suerte de pequeña corte en torno al mesías⁶⁸. Esta estratificación de tres niveles superpuestos con un grupo de intermediarios es un elemento reiterado en los análisis de los movimientos mesiánicos, lo que indica que –más allá de la retórica igualitarista– estos están constituidos por relaciones de dominio y subordinación. Por supuesto, en función de la amplitud del movimiento, pueden aparecer eventualmente otros estratos⁶⁹, pero su complejidad resulta siempre reducible a los tres niveles fundamentales señalados.

Esta configuración tripartita es asimismo visible en el movimiento de Jesús. Las fuentes hablan de multitudes de oyentes y también de simpatizantes, pero son consistentes al transmitir la impresión de que el galileo se rodeó de un grupo escogido de discípulos, de cuya afiliación fue personalmente responsable. En el epistolario paulino y en diferentes estratos de la tradición evangélica se otorga relieve a un grupo de doce discípulos que Jesús habría convocado⁷⁰. La historicidad de estas noticias ha sido cuestionada, habiéndose señalado que las listas de nombres no coinciden en las distintas fuentes⁷¹. Sin embargo, hay razones para pensar que esta información no es una creación comunitaria posterior. Dejando aparte que la elección de un grupo por parte del líder responde a un patrón bien conocido en los movimientos mesiánicos, un grupo de doce posee –como se verá– especial sentido en un contexto

⁶⁸ «Lo mismo que el mesías forma el enlace entre el grupo y la divinidad, así también un pequeño grupo de escogidos enlazará al mesías con la masa» (Pereira de Queiroz 21978, p. 276).

⁶⁹ Así, dentro del grupo de discípulos puede haber un círculo o núcleo aún más íntimo; y dentro del amplio grupo de simpatizantes cabe pensar en distintos niveles de compromiso con la causa.

⁷⁰ Cfr. Mc 3,13-19 par.; 1 Cor 15,5. Sobre la probable fiabilidad de estas noticias, cfr. Sanders 1985, pp. 98-106; Meier 2003, pp. 148-169.

⁷¹ Cfr. Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,14-16; Hch 1,13.

judío, máxime por parte de un nacionalista, por lo que puede aplicársele el índice de plausibilidad contextual. Además, la referencia a los Doce desaparece pronto de la literatura cristiana posterior, lo que muestra que no parece responder a intereses teológicos de las comunidades primitivas. Por último, los problemas que causó en la tradición cristiana el hecho de que Judas fuese consistentemente incluido en la lista de los Doce sugieren también que un grupo de esas características se remonta a la vida de Jesús.

Los movimientos mesiánicos acostumbran a abogar por una reorganización efectiva del grupo según antiguos modelos sociales. Ahora bien, según la tradición bíblica el pueblo de Israel estuvo originariamente constituido por doce tribus. Esta noción aparece por primera vez en las narraciones relativas al éxodo y a la conquista de la Tierra Prometida: en ese pasado mítico, las tribus habrían atacado y vencido, bajo la guía de Josué, a los habitantes de Canaán, dividiéndose luego el territorio⁷². Varios indicios –como la probable conexión con los meses del año y el concomitante valor distributivo y simbólico del número, o el hecho de que, si se cuentan las tribus en varios otros relatos, resultan ser diez o trece y no doce– prueban, sin embargo, que el número doce es, para los autores bíblicos, mucho más importante que la realidad misma de las tribus, que se supone habrían descendido de los doce hijos del patriarca Jacob. Las inconsistencias en el número de las tribus, así como el carácter legendario de los relatos bíblicos que se refieren a ellas, permiten deducir que esa noción no es otra cosa que una ficción. Sin embargo, como tantas otras ficciones, se asentó firmemente como verdad en el imaginario colectivo: así, por ejemplo, el sumo sacerdote portaba en su pectoral doce piedras preciosas, correspondientes a las supuestas doce tribus⁷³. Dado que las derrotas de Israel ocasionaron la deportación y la Diáspora de parte del pueblo, el anhelo por su reconstitución equivalió al sueño de la reunificación de las doce tribus⁷⁴.

Como piadoso judío, Jesús compartió los mitos de sus correligionarios, y ello se refleja también en las noticias evangélicas sobre

⁷² Ex 24,4; Nm 1,4.7; Jos 4. Para lo que sigue, cfr. Garbini 1986, pp. 168-174.

⁷³ Ex 28,15-21.

⁷⁴ Cfr. *v. gr.* Tob 13,5; *TestBen* 9,2; *SalSl* 17,28. Así lo muestra la presencia del número doce en Qumrán: según el Rollo de la Guerra, habrá, junto al sumo sacerdote, «doce jefes» (*IQM* 2,1-3; cfr. *4QpIs^a*), y según el Rollo de la Comunidad, el consejo, además de tres sacerdotes, estará compuesto de doce hombres (*IQS* 8,1).

su elección de un círculo de doce discípulos. Las ligeras variaciones en las listas de los nombres en las distintas fuentes no demuestran la inexistencia de esta idea, pues es difícil explicar que la tradición inventase el número doce y luego elaborase listas inconsistentes de nombres. Las divergencias son más bien un indicio de que la idea de los doce discípulos estaba más sólidamente establecida que el recuerdo exacto de sus nombres, y esto puede reflejar el hecho de que también para Jesús y sus seguidores el simbolismo del número fue más importante que la identidad de los individuos que componían el grupo. Ese simbolismo es obvio: los doce son representantes del número de tribus que en la memoria cultural constituían el pueblo. Independientemente de si esos seguidores fueron o no siempre doce, lo que el número indica es la conciencia del galileo de haber sido destinado a reconstituir el pueblo de Israel. Los doce lugartenientes elegidos son ya una representación proleptica, que encarna y anticipa la reagrupación de las tribus. Esto se ve corroborado por un dicho conservado, con ligeras variantes, en Lucas y Mateo:

Yo os confiero la realeza (*basileía*), tal como mi padre me la confirió a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino (*en tē basileía mou*) y os sentéis sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel⁷⁵.

⁷⁵ Lc 22,29-30; cfr. Mt 19,28. Se ha querido cuestionar la historicidad de este dicho observando que la referencia de Jesús a «su» reino no está atestiguada (Beavis 2004, p. 105). Ahora bien, aparte de que esto es dudoso (cfr. Lc 23,42) y de que asume acriticamente que material atestiguado solo una vez no merece atención, el principal problema de la objeción es que olvida la existencia de un patrón recurrente de pretensiones regias, donde ese pasaje cobra perfecto sentido. También se ha argumentado que si *krinein* significa «juzgar» en el sentido de «condenar», pertenecería a la polémica de la llamada fuente Q contra «esta generación», y podría ser redaccional. Sin embargo, el espectro semántico de *krinein* es mucho más amplio que «condenar»: por una parte, Lc 22,28-30 no presupone una oposición entre los jueces sentados en tronos y las doce tribus de Israel sometidas a su juicio: los seguidores de Jesús entronizados son elegidos de entre el propio Israel; por otra, la idea de «juzgar» está tan imbricada en la idea de lo que es un buen «reinado» que puede indicar el ejercicio de una autoridad soberana (como en textos bíblicos –1 S 8,20; Dn 9,12– en los que significa «gobernar»), también por parte de oficiales de rango inferior (cfr. Bazzana 2015). El dicho, pues, dibuja a los miembros del grupo de Jesús ocupando posiciones clave de poder en el gobierno de un mundo renovado.

En este revelador pasaje conservado en Mateo y Lucas, Jesús promete compartir el poder de su reino con sus más íntimos seguidores. Las implicaciones políticas y la materialidad de las imágenes empleadas no solo son consistentes con otras noticias del mismo tenor atribuidas a Jesús, sino que contradicen de forma clara las tendencias posteriores del movimiento, dedicado a espiritualizar la noción del «reino de Dios», por lo que apenas es concebible una creación cristiana. Además, dados los relatos sobre la traición de Judas, resulta altamente improbable que un pasaje en el que Jesús hablase de los Doce como los que habrían de ser entronizados para juzgar a Israel –lo que incluye a Judas– hubiera sido inventado, pues constituye una profecía incumplida que supone un error en el maestro⁷⁶.

El pasaje alude al proyecto nacionalista y subversivo de un pretendiente regiomesiánico quien, evocando un modelo constitucional arcaico y profundamente enraizado en la tradición bíblica, aspira a devolver a Israel la gloria perdida y a poner a sus fieles al frente de su gobierno. En efecto, lo que se evoca con esos doce dirigentes son los «príncipes de Israel» del libro de los Números, a los que Josefo denomina «filarcas» o jefes de las tribus⁷⁷. En una tierra ocupada por los romanos y por la dinastía prorromana de los herodianos, ese proyecto solo podía tener un significado y solo podía generar, por tanto, una respuesta.

LA CUESTIÓN DEL PAGO DEL TRIBUTO A ROMA

El aspirante regiomesiánico pretende el establecimiento de un orden justo, pero la evanescencia del desorden antiguo habría de conllevar el fin de toda medida abusiva. La legitimidad de someterse al censo y al consiguiente pago de tributo al Imperio romano

⁷⁶ Esta es probablemente la razón de que Lucas omitiese la palabra «doce» antes de «tronos», en su paralelo a Mt 19,28. Es difícil pronunciarse, sin embargo, sobre la historicidad de las noticias referidas al envío de 72 (o 70) discípulos en parejas a las comunidades para extender su misión y predicación del reino (Lc 9,57-62 + 10,1-15).

⁷⁷ Cfr. Josefo, *AJ* III 220. Esto muestra que estos doce príncipes estaban vivos en la imaginación de los judíos del siglo I como un grupo de gobernantes; cfr. Horbury 1986, quien señala que ya Orígenes conectó Mt 19,28 con esos príncipes (*In Exod. Hom.* XI 6 sobre 18,21).

había sido drásticamente negada por Judas el Galileo en torno al 6 e.c. Que la cuestión seguía estando candente un par de décadas después lo indican algunos pasajes de los evangelios. El primero de ellos, que ha tenido una influencia considerable en la historia política de Occidente, dice así en la versión de Marcos:

Y le envían algunos fariseos y herodianos con el fin de cazarlo en alguna declaración. Y al llegar le dicen: «Maestro, sabemos que eres veraz y no te preocupa la opinión ajena; porque no te fijas en la apariencia de los hombres, sino que enseñas en verdad el camino de Dios. ¿Es lícito dar tributo (*kēnson*) al César o no? ¿Lo damos o no lo damos?». Pero él, viendo su hipocresía, les dijo: «¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para que lo vea». Ellos se lo trajeron. Y les dice: «¿De quién es esta imagen y la inscripción?». Y ellos dijeron: «Del César». Jesús, respondiendo, les dijo: «Lo del César dadlo al César, y lo de Dios, a Dios». Y se asombraban de él⁷⁸.

Este texto es generalmente leído como la legitimación de una distinción de ámbitos —«político» y «religioso» o «temporal» y «espiritual»— y como aprobación del pago del tributo. Tal lectura es visible ya en el siglo II en Justino, que sostiene que los cristianos pagan de forma diligente «tributos y contribuciones», algo que —afirma— les enseñó el mismo Jesús⁷⁹. Asumida en la tradición cristiana, esta interpretación es defendida hasta el presente con ligeras variantes por casi todos los exégetas bíblicos, ante todo porque esto es lo que el texto parece decir *prima facie*, y también porque corresponde a la exitosa imagen tradicional de un Jesús carente de veleidades antirromanas⁸⁰. Existen, sin embargo, poderosas razones para pensar que la interpretación usual del pasaje es errónea, y

⁷⁸ Mc 12,13-17 (par. Mt 22,15-22; Lc 20,20-26; cfr. *EvTom* 100 y Papiro Egerton, fragmento 2 recto). El término *kēnson* es un latinismo (*census*), que originalmente designaba el registro de la propiedad previo al cobro de impuestos. El término llegó a significar el propio impuesto, en particular el personal o *tributum capitis* (algunos manuscritos tienen la variante *epikephalaion*).

⁷⁹ *I Apol.* 17,1-3 (donde se cita la pregunta a Jesús y su respuesta en los Sinópticos).

⁸⁰ Cfr. v. gr. Tertuliano, *Adv Marc* IV 38,3; *Idol* 15. «El pago no solo es "permitido", sino que de hecho es justo, de modo que no hacerlo equivaldría a defraudar» (France 2002, p. 469).

que la posición de Jesús respecto al pago del tributo fue sensiblemente distinta a lo que se supone. No se trata únicamente de que la dimensión antirromana de la predicación del reino de Dios y de la pretensión regiomesiánica de Jesús hagan de entrada muy sospechosa e improbable la idea de que condonó explícita o implícitamente el pago del tributo, sino de que esta se ve cuestionada por numerosas consideraciones críticas⁸¹.

Una cuestión preliminar que ha de elucidarse es la de la historicidad del episodio de Marcos. Es dudoso, de entrada, que todos los detalles reflejen algo realmente acontecido. Así, la combinación de «fariseos y herodianos» en el versículo 13 podría reflejar intereses polémicos⁸², y la mención del denario en el versículo 15 podría ser redaccional⁸³. Sin embargo, aun aceptando la presencia de elementos secundarios, hay razones de peso para pensar que el núcleo de la noticia –es decir, que a Jesús se le preguntó por la licitud de pagar el tributo a Roma, y que dio una respuesta del tenor de la que se le atribuye en Marcos 12,17– constituye una probable reminiscencia histórica⁸⁴. Goza de plausibilidad contextual, dada la importancia de la cuestión del pago del tributo a lo largo del siglo I e.c.⁸⁵, y es difícil entrever razones para una composición comunitaria. Además, una contextualización en el marco de Jerusalén es muy plausible, dado que la provincia de Judea estaba directamente sujeta a la tributación romana.

⁸¹ Para lo que sigue, cfr. Brandon 1967, pp. 345-348; Puente Ojea 1992, pp. 108-114; Horsley 1993, pp. 306-317; Herzog 2000, pp. 219-232; Oakman 2012, p. 105; Bermejo Rubio 2017a. La reiteración de la tesis de un Jesús que condona el pago del tributo (Förster 2012) es posible a costa de no discutir los argumentos contrarios y de obviar por entero los indicios de una posición antirromana.

⁸² Si bien muchos fariseos debieron de adoptar una visión acomodaticia ante el pago del tributo –así lo confirman fuentes rabínicas–, un colaborador de Judas el Galileo fue el fariseo Sadoc; cfr. *AJ* XVIII 4.

⁸³ La presencia de denarios en la región apenas está atestiguada hasta época Flavia, por lo que su mención podría ser anacrónica y reflejar el *fiscus iudaicus* (cfr. *v. gr.* Zeichmann 2017). Además, si Jesús compartió la actitud de sus correligionarios respecto a las imágenes, una escena en la que pide que le muestren un denario –en el que aparecían imágenes y una inscripción alusiva a la divinidad del emperador– quizá no sea plausible.

⁸⁴ Cfr. *v. gr.* Bultmann 2000, p. 85; Davies y Allison 1997, p. 211. La respuesta atribuida a Jesús pudo darse al margen de cualquier referencia concreta a una moneda.

⁸⁵ Sobre el rechazo al pago del tributo en el origen de la Guerra, cfr. *BJ* II 404:V 405-406.

Todos los relatos sinópticos presentan la escena de la cuestión sobre el pago del tributo como un intento, por parte de los adversarios de Jesús, de tenderle una trampa. Aunque este marco podría ser redaccional, si Jesús adoptó una posición antirromana sería muy probable que en alguna ocasión le fuese formulada la pregunta –por parte o no de agentes herodianos– en un contexto hostil, con el objeto de desacreditarlo o incriminarlo⁸⁰. El aspecto de encerrona premeditada queda aún más nítido en el versículo introductorio de la versión contenida en el Evangelio de Lucas, que podría explicitar lo que se halla tácito en Marcos:

Y habiendo estado al acecho, enviaron espías que se hacían pasar por hombres justos, para atraparle en alguna declaración y poder entregarlo al poder y jurisdicción del gobernador (Lc 20,20).

La encerrona presupone que los interrogadores pensaban que Jesús se oponía al pago del tributo, pues únicamente tal oposición permitiría una respuesta incriminatoria, y con ello la posibilidad de denunciarlo a la autoridad romana. Ahora bien, si se asume que Jesús repudiaba la ocupación imperial es porque debió de haberse manifestado en tal sentido con anterioridad. El interrogante que se le formula no es, pues, una pregunta genuina dictada por la curiosidad de averiguar algo que se ignora, sino una cuestión retórica generada por lo que ya se sabe –que su posición era contraria al pago del tributo.

La pregunta sobre la licitud del tributo no es inocua, y de hecho amenaza con poner al destinatario en un brete con independencia de la respuesta ofrecida. En la cuestión de si es lícito (*éxestin*) o no pagar el tributo están involucrados a la vez aspectos «políticos» y «religiosos», como lo había mostrado la enseñanza de Judas el Galileo, según la cual el pago del tributo no era lícito en la medida en que Dios poseía en su totalidad la tierra de Israel. En la perspectiva nacionalista de la Cuarta Filosofía, reacia a las componendas, existe un conflicto radical entre Dios y el César: todo lo que hay en Israel es de Dios, por lo que las pretensiones del César –que esquilma al pueblo y se pretende divino– son ilegítimas; lo que en apariencia constituyen dos ámbitos paralelos, el del César y el de Dios,

* Así lo reconoce incluso Meier 2000, p. 746.

son mutuamente excluyentes. Esto significa que una respuesta favorable al pago del tributo alinearía a quien la diese con una posición colaboracionista con el Imperio y desmentiría por tanto su aspiración a liderar la causa nacional, minando su credibilidad ante el pueblo, mientras que una respuesta negativa mostraría un rechazo a las exigencias del poder imperial y permitiría sustanciar ante este una denuncia por sedición.

Ahora bien, el contexto público y de encerrona en el que se formula la pregunta exige a quien aconsejó a sus discípulos ser astutos como serpientes (Mt 10,16) no manifestarse con claridad. Esto se comprende cuando se tiene en cuenta la dominación imperial sobre Israel y los fenómenos de disimulo que tienen lugar en los pueblos sometidos, es decir, en situaciones en las que las relaciones de poder son asimétricas y no existe genuina libertad para manifestar lo que se piensa. En estos casos, el lenguaje es usado a menudo de modo aparentemente inofensivo –hasta el punto de fingirse incluso lealtad y obediencia a la autoridad política– mientras en realidad vehicula un mensaje muy distinto. Según han señalado algunos estudiosos, para una correcta comprensión de la respuesta de Jesús en Marcos 12,17 resulta conveniente aplicar la diferenciación, tematizada por el antropólogo estadounidense James Scott, entre el «discurso público» –lo que el sometido dice con disimulo ante el dominador o sus representantes con el objeto de sustraerse a una eventual represión– y el «discurso oculto» –el verdadero significado del lenguaje del oprimido, que queda implícito, pero que puede ser de naturaleza revolucionaria–⁸⁷. Un ejemplo moderno es el grafiti con la fórmula «Viva VERDI» con el que, en la Italia de mediados del siglo XIX, dominada por los austriacos, los italianos llenaron los muros de su país; esta declaración, que en apariencia refleja solo el espontáneo homenaje a un gran compositor, constituía en realidad un ingenioso pronunciamiento patriótico y revolucionario, pues VERDI era un acrónimo de *Vittorio Emanuele Re D'Italia*. Solo la ignorancia del contexto histórico y de las estrategias oblicuas con las que los pueblos sometidos deben manifestar sus ansias de libertad en situaciones de dominio imperial puede llevar a ver en la fórmula una declaración deliciosamente apolítica.

⁸⁷ Sobre la distinción entre *public transcript* y *hidden transcript*, cfr. Scott 2003.

A esta luz, la sentencia «Lo del César dadlo al César, y lo de Dios, a Dios (*Tà Kaisaros apódote Kaisari kai tà toû theoû tōi theōi*)»⁸⁸ adquiere un sentido muy distinto al que tiene en las interpretaciones habituales. La respuesta parece yuxtaponer los derechos de dos ámbitos diferentes, de forma más o menos simétrica, de modo que el conflicto entre ellos queda lingüísticamente inexpressado, como si no existiese. Esto, sin embargo, es solo una apariencia, y atenerse a ella significa quedarse en la superficie del discurso. La presencia de disimulo es precisamente lo que cabe esperar de la declaración pública de un sujeto prudente en un contexto imperial, pues hablar abiertamente implicaría represalias seguras –como pone de relieve la introducción de la perícopa, en especial en Lucas–. En realidad, para el piadoso monoteísta y visionario apocalíptico, que se toma muy en serio el Shemá que recita diariamente, «lo (que es) de Dios» es literalmente *todo*, por lo cual «lo (que es) del César» es *nada*⁸⁹. Así se puede entender que la yuxtaposición no establezca –en el nivel del «discurso público»– un vínculo entre las cosas del César y las de Dios, y también que no ponga más énfasis en el segundo miembro –como si dijera: «Hay que dar al César (la moneda), pero aún más a Dios lo suyo»–⁹⁰. El paralelismo es irónico, y el buen entendedor no habría captado en la frase ni justificación del pago del tributo ni equivocidad o neutralidad alguna, sino una astuta formulación del rechazo a las exigencias de Roma.

Solo así se entiende dónde estriba el ingenio de la respuesta, a saber, en negar la licitud del tributo sin necesidad de explicitarlo. Jesús habría dicho con toda claridad lo que pensaba, pero sin que su respuesta hubiera podido ser utilizada por sus adversarios para denunciarlo ante las autoridades: para la autoridad romana, «lo

⁸⁸ El verbo *apodidónai* se traduce a menudo como «devolver» en el sentido de «restituir lo debido», pero en realidad se emplea como término técnico que designa todo pago de impuesto.

⁸⁹ Obsérvese que el Shemá (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41) exige adoración únicamente de Dios, basándose precisamente en su unicidad: *Shema Yisrael Adonai Eloheinu Adonai Ehad*. En una interpretación estricta de la exigencia de amar a Dios «con todo el corazón, toda el alma y toda la fuerza», no queda nada para el César. Ahora bien, varios pasajes de los evangelios presentan a Jesús recitando el Shemá (cfr Mc 12,29-30; Mt 4,9-10 y Lc 4,8).

⁹⁰ Cfr. *v. gr.* Bornkamm 1975, pp. 125-130.

del César dadlo al César, y lo de Dios, a Dios» no tendría el sentido irónicamente exclusivo que tenía en círculos nacionalistas. Esto es lo que explica el asombro de los circunstantes: «y se asombraban de él». Tal observación no necesita ser reducida a un típico detalle redaccional mediante el que el autor del evangelio, de modo panegírico, muestra el carácter sorprendente de la personalidad de Jesús⁹¹, pues en este caso la fascinación tiene sentido en la lógica interna de un episodio en el que, enfrentado a una cuestión espinosa, un individuo logra evadirse del grave peligro que entraña –nada menos que ser declarado rebelde a Roma– con sagaz sutileza. La admiración no se debe a que la respuesta resulte ininteligible o a que afirme el deber de pagar el tributo –nada admirable habría en ello–, sino a que Jesús se zafa de la trampa que le querían tender. En los años veinte del siglo I e.c., los testigos del diálogo habrían captado con toda claridad de qué se trataba, y no habrían pensado lo que creen obstinada e ingenuamente los lectores modernos⁹².

La lectura efectuada es preferible con mucho a la interpretación estándar porque, a diferencia de esta, tiene en cuenta la estructura retórica de la perícopa, las circunstancias históricas y políticas de la Palestina del primer tercio del siglo I, las dinámicas generales de resistencia en una situación de dominio imperial y la reconstrucción histórica más plausible de Jesús, pero también porque se ve corroborada por varios otros argumentos. Ante todo, en un pasaje del Evangelio de Lucas, Jesús es acusado de soliviantar al pueblo y oponerse al tributo: «Hemos hallado a este descarriando a nuestra nación, prohibiendo pagar los tributos al César (*kōlyonta phórous Kaisari didónai*) y diciendo que él es el mesías rey». La exégesis habitual considera las acusaciones como calumnias y falsos testimonios, pero que esta opinión concuerde tan nítidamente con la del propio evangelista debería, de entrada, suscitar sospechas a la mirada crítica. De hecho, dado que todo indica que las otras dos acusaciones formuladas en Lucas 23,2 –que Jesús pretendió ser rey, y que su predicación tenía potenciales efectos perturbadores–

⁹¹ Esto ocurre ciertamente en otros pasajes (Mc 1,22; 6,2; 7,37; 10,26; 11,18).

⁹² La unción con la que la literatura al uso se refiere a Jesús como modelo de veracidad impide reconocer que este puede haber usado estrategias de disimulo en relación con el Imperio.

tenían fundamento⁹³, resulta muy plausible que también lo tuviese la tercera, máxime porque todas ellas están lógicamente interrelacionadas. Por lo demás, la acusación habría sido difícil de sustanciar si –como suele sostenerse– Jesús hubiera declarado antes públicamente que era lícito pagar el tributo.

Es posible efectuar asimismo una reducción al absurdo. Según los evangelios, tanto antes como después de su entrada en Jerusalén Jesús tuvo seguidores que lo consideraron la persona llamada a liberar a Israel⁹⁴. Ahora bien, alguien que hubiera manifestado que ese acto –al mismo tiempo real y simbólico– de sumisión al Imperio romano que era el pago del tributo estaba justificado, no habría podido ser tomado en serio por nacionalista alguno. Así pues, si las noticias sobre cierto apoyo popular a Jesús como figura regiomesiánica merecen –como parece– algún crédito, de ellas se infiere que debe de haberse opuesto al pago del tributo a Roma.

Además, a la interpretación del episodio como una velada declaración contra el tributo le es aplicable el índice de coherencia, y en un doble sentido. Por una parte, en una cuestión tan crucial Jesús debe de haber mantenido una posición consistente con el resto de su visión: la aceptación del pago del tributo habría estado en contradicción con el ideario nacionalista de su mensaje y con su auto-presentación como rey mesiánico, mientras que la oposición a tal signo de sumisión a Roma se halla en perfecto acuerdo con él. Por otra parte, el uso de un «discurso público» para zafarse de trampas tendidas por adversarios está en consonancia con otras estrategias de supervivencia, como la huida frente a Antipas, y por el uso de una astucia que parece haber recomendado a sus discípulos⁹⁵.

De todo lo anterior se sigue que Jesús parece haberse opuesto al pago del tributo, y que la conversión de su respuesta en Marcos 12,17 en el *locus classicus* de la separación de dos esferas –la política y la religiosa– y aun en la justificación de las pretensiones imperiales

⁹³ Cfr. *supra*, del cap. VI los epígrafes «El reino de Dios (I): naturaleza e implicaciones políticas» y «La pretensión regiomesiánica de Jesús». La afirmación de que Jesús estaba «descarriando al pueblo» es ciertamente un interesado juicio de valor, pero refleja el hecho de que su predicación sobre el reino de Dios tenía efectos políticos, al suscitar esperanzas de liberación nacional (Lc 23,5).

⁹⁴ Cfr. Lc 24,21 y Hch 1,6.

⁹⁵ Cfr. Mt 10,16. Sobre la huida ante Antipas, cfr. el siguiente epígrafe, «Súbdito versus soberano: la hostilidad entre Jesús y Antipas».

no solo entraña un grave anacronismo, sino que desvirtúa y mistifica su presumible sentido original⁹⁶. Ahora bien, es precisamente el carácter no explícito de la declaración lo que la hizo susceptible de ser utilizada ya por la tradición, fuera de su *Sitz im Leben*, para disociar a Jesús y a sus seguidores de la resistencia antirromana y exhortar a los cristianos a ser leales súbditos del Imperio, tendencia que se aprecia ya en Pablo y en otros escritos del Nuevo Testamento, y que será estándar en la literatura posterior, como muestra el ejemplo mencionado de la *Primera Apología* de Justino⁹⁷.

SÚBDITO VERSUS SOBERANO: LA HOSTILIDAD ENTRE JESÚS Y ANTIPAS

La proclamación de un reino que supondría una transmutación del orden existente, la oposición al dominio romano y la pretensión regia de Jesús permiten ya suponer que la relación de este con el tetrarca Herodes Antipas no puede haber sido positiva. Tal suposición se ve confirmada por diversos indicios contenidos en los evangelios sinópticos, aunque –como ocurre con otros asuntos embarazosos para las comunidades cristianas– estos no contienen más que observaciones esporádicas y no siempre claras sobre la relación del súbdito y su soberano.

El alcance de la hostilidad entre ambos se vislumbra con más nitidez cuando se tiene en cuenta lo que se sabe sobre la relación del tetrarca y el Bautista. Como todo indica que Jesús tuvo una alta concepción de Juan, al que Antipas hizo ejecutar⁹⁸, es una inferencia razonable la de que hubo una actitud hostil de Jesús hacia su soberano, a quien debe de haber juzgado como un déspota injusto y sanguinario. A ello cabe sumar las noticias sobre los distintos modos en que Antipas atentó contra la sensibilidad religiosa de sus súbditos judíos más piadosos –en la fundación de Tiberíades sobre tumbas, en el adorno de su palacio en esta ciudad con figuras de

⁹⁶ Con razón se dice de la lectura habitual que es una «no-lectura del relato, cegamiento ideológico encabezado por los intereses de quienes la hacen» (Belo '1976, p. 254).

⁹⁷ Cfr. Rm 13,1-7; 1 Pe 2,17; Ireneo, *Adv Haer* III 8,1; Tertuliano, *Idol.* 15.

⁹⁸ Mc 6,17-26; Josefo, *AJ* XVIII 116-119. Sobre Juan y Jesús, cfr. *infra*, del cap. VII el epígrafe «En la órbita de Juan el Bautista».

seres vivos o con su actividad benefactora en templos fuera de Palestina⁹⁹. Pero, sobre todo, el gobierno de Antipas como cliente de Roma fue un recordatorio constante del dominio imperial: no solo había sido educado en la urbe y debía su posición al emperador, sino que había continuado obsequiosamente la política prorromana de su padre; su nueva capital fue llamada Tiberíades en honor del emperador (19 e.c.), y Séforis y Beth Ramtha recibieron los nombres de Autokratōr y Livia/Iulias (en honor a la mujer de Augusto). Independientemente de las vicisitudes de Antipas con el gobernador de Siria Vitelio y las acusaciones formuladas contra él por Agripa hacia el final de su gobierno¹⁰⁰, si conservó su tetrarquía durante cuatro décadas es porque su relación con el poder romano fue satisfactoria, tanto para Augusto como para Tiberio.

La hostilidad de Jesús hacia Antipas debe de haber tenido su correlato en la actitud que este hubo de desarrollar hacia el primero si llegó a saber algo de él y si lo que supo lo ponía en relación con el Bautista¹⁰¹. Dado que el tetrarca –según Josefo– parece haber hecho ejecutar al Bautista por temor a una revuelta (*stásis*), es natural que hubiera prestado atención a cualquier brote de continuidad que pudiera aparecer, que habría sido contemplado no solo con suspicacia, sino con abierta animadversión. Pero con independencia de si Antipas percibió o no la relación de Jesús con el Bautista o de si le llegaron rumores sobre las pretensiones regias de aquel, un predicador de un inminente «reino de Dios» con cierto apoyo popular hubo de ser contemplado como algo lo bastante amenazador y peligroso por el gobernante prorromano como para haber buscado suprimirlo.

El carácter recíproco de la hostilidad entre el soberano temeroso de revueltas y el súbdito con ínfulas de guía popular es una conjetura que se ve confirmada por varios datos proporcionados por los evangelios. A pesar de que la tradición lucana de una participación de Antipas en el «juicio» a Jesús es harto dudosa¹⁰², otras noticias presentan altas probabilidades de historicidad. En

⁹⁹ Cfr. Josefo, *Vida* 64-65. Cfr. Noy *et al.* 2004, pp. 234-235; *OGIS* n.º 417.

¹⁰⁰ Estos sucesos ocasionaron su destitución y destierro (Josefo, *AI* XVIII 101-125).

¹⁰¹ Así lo afirman algunas noticias: Mc 6,16; Mt 14,2; Lc 9,9; 13,31.

¹⁰² Cfr. *infra*, del cap. IX el epígrafe «La inverosimilitud de las escenas de comparecencia ante Pilato».

Marcos 8,15 Jesús advierte a sus discípulos contra «la levadura de Antipas», una expresión demasiado imprecisa, pero que testimonia la existencia de un hondo antagonismo y la amenaza que el tetrarca suponía para él y sus seguidores. En Lucas 13,32 Jesús califica a Antipas como «ese zorro», con una metáfora que, al margen de su sentido exacto, es cualquier cosa menos halagüeña¹⁰³. La referencia a «una caña, agitada por el viento» en Mateo 11,7 puede haber contenido una referencia crítica, apenas velada, al propio Antipas, que utilizó ese símbolo en las monedas que acuñó. Este conjunto de referencias negativas halla un nítido clímax en la noticia lucana según la cual algunos fariseos advierten a Jesús de la conveniencia de alejarse, porque «Herodes quiere matarte»¹⁰⁴.

La animadversión mutua es corroborada por las diversas noticias que en los evangelios presentan a Jesús alejándose del alcance de Antipas. Jesús se distancia ya tras ser informado de la ejecución del Bautista, lo que significa que percibió al tetrarca como una amenaza¹⁰⁵. El análisis de los textos revela que a partir de entonces la actividad de Jesús se modifica, pues pasa a estar casi constantemente en movimiento, como en fuga, y la mayor parte del tiempo fuera del territorio controlado por Antipas¹⁰⁶. Si Cafarnaún fue el epicentro y base de operaciones de Jesús, eso podría contribuir a explicar la elección¹⁰⁷: esta pequeña población, en la orilla noroeste del Lago de Galilea, se hallaba en la periferia de la tetrarquía de Antipas –en el confín con la Gaulanítide, el territorio de Filipo–, y su situación ofrecía la posibilidad de huida, así como de desembarcar fuera del territorio del tetrarca, lo que la convertía en un lugar

¹⁰³ El término arameo subyacente al griego *alópex* («zorro») es *ta'la*, que significa también «chacal» (cfr. Casey 1998, pp. 188-189). Mientras que el zorro es asociado normalmente a la astucia y al carácter taimado, el chacal lo es a la depredación.

¹⁰⁴ Lc 13,31. Esta noticia podría explicar que en los Hechos de los Apóstoles Antipas sea nombrado junto a Pilato como miembro del grupo que atentó «contra el Señor y contra su ungido» (Hch 4,24-30). Mc 3,6 atribuye esa voluntad homicida a «los herodianos».

¹⁰⁵ Mc 6,31; Mt 14,13.

¹⁰⁶ Cfr. Mc 6,45; 7,31; 8,10.27; 9,30; 10,1. Cfr. Hoehner 1972, pp. 197-202, 317-330; Tyson 1960.

¹⁰⁷ Se afirma que Jesús estaba aquí «en su casa» (Mc 1,21.29-34; 2,1-12; 9,33; Mt 4,13; Lc 7,10). Mt 9,1 la llama «su ciudad». También Lc 4,23 y el Cuarto Evangelio coinciden en la importancia de esta población (Jn 2,12; 4,46; 6.17-24.59). Pero cfr. Zeichmann 2017a.

idóneo para alguien que parecía estar obligado a someterse al juego del gato y el ratón¹⁰⁸.

El hecho de que Jesús evitase cuidadosamente a Antipas puede explicar un dato textual que ha causado mucha perplejidad, a saber, la ausencia de toda mención en los evangelios a las principales ciudades de Galilea. La omisión de Séforis –a una hora de camino de Nazaret– y Tiberíades, que resulta difícil considerar accidental, podría deberse a que Jesús las evitó de forma sistemática. Ahora bien, tal evitación no parece haberse debido a razones étnicas –su población era mayoritariamente judía, y la arqueología revela la continuidad religiosa y cultural entre ellas y otras poblaciones galileas como Cafarnaún o Nazaret–, sino a motivaciones políticas: Séforis y Tiberíades eran las capitales desde las que el tetrarca gobernaba y que albergaban su aparato administrativo y el grueso de sus tropas. Al menos mientras no creyó llegado el momento de la intervención escatológica de Dios, Jesús no parece haber querido meter su cabeza en la boca del lobo.

Ya en el siglo XVIII, algunos autores se refirieron al nulo interés que Jesús –en perspectiva *emic*, el supuesto salvador universal– demostró por convertir a su propio gobernante. Por ejemplo, con indisimulada ironía, el barón de D’Holbach se lamentaba de la negativa del galileo a presentarse ante el tetrarca, lo que le habría ofrecido la oportunidad de ganar para su mensaje a su soberano y quizás a todo el pueblo¹⁰⁹. Ajeno al sarcasmo provocado por el ánimo polémico, el historiador halla aquí otra ocasión para repensar críticamente la relación de Jesús con el poder. A diferencia de lo que el ilustrado sugiere, el visionario galileo no parece haber evitado a Antipas porque fuese un charlatán temeroso de ser desenmascarado en una corte ilustrada, sino porque aquel era el rostro que en Galilea presentaba el poder imperial, por lo que lo único que podía esperar de él era lo mismo que había obtenido el Bautista: encarcelamiento y muerte.

De modo similar a lo que ocurre con la pretensión regia de Jesús, el enfrentamiento entre el predicador y su soberano hubo de ser decisivo en el curso vital de aquel. El hecho de que queden de ello solo rastros dispersos no resulta sorprendente: la significa-

¹⁰⁸ Cfr. Reed 2006, p. 208.

¹⁰⁹ D’Holbach 1778, pp. 169-171.

ción inequívocamente política de esa relación hostil explica que los evangelistas o la tradición previa amortiguasen su alcance. En efecto, al pragmático tetrarca no le habría incomodado lo más mínimo un mensaje etéreo de amor, sino solo uno que amenazara la estabilidad de su dominio. La hostilidad entre Antipas y su súbdito confirma indirectamente la existencia de una dimensión política en el ideario y la actividad del galileo¹¹⁰.

LAS ESPADAS DEL GRUPO

Varios pasajes en los relatos de la pasión indican la presencia de armas en el grupo de Jesús, que son descritas como *máchairai* («espadas»). Dado el mito del «pacifismo» del galileo, este dato ha causado gran desazón desde la Antigüedad entre autores cristianos. Desde los primeros teólogos hasta la actualidad se ha pretendido, por ejemplo, que estas *máchairai* no eran espadas, sino «cuchillos», quizá los destinados a ser usados en el sacrificio pas-cual. Es, por tanto, conveniente comenzar precisando el significado del término.

En la literatura griega, en especial en el periodo arcaico, *máchaira* puede tener en efecto el significado de «cuchillo», pero el más común es el de «espada», y de hecho se refiere a menudo a la usada por los soldados romanos, con lo que equivale a *gladius*, a diferencia del término latino para «daga» o «puñal» (*pugio*). El sentido de «cuchillo» aparece en el relato del sacrificio de Isaac en Génesis 22,6.10LXX, pero en los restantes usos del término en ese libro su significado es el de «espada». En los libros de los Macabeos el término se usa únicamente en este último sentido¹¹¹. Más relevante aún es que ese sea el significado de *máchaira* en el Nuevo

¹¹⁰ Algunos estudiosos buscan evitar los corolarios recurriendo a explicaciones inverosímiles. Así, se ha escrito que la evitación del tetrarca por parte de Jesús «parece haberse debido no tanto al miedo a Antipas *per se*, sino a evitar dar a Antipas la impresión de una insurrección política o rebelión contra él, cuando esta no era su intención», añadiendo que «parece que Antipas pudo haber arrestado a Jesús si lo hubiera deseado. Si no lo deseó, fue porque no había pruebas de que Jesús causara una rebelión política, y porque Antipas era básicamente un cobarde» (Hoehner 1972, p. 201). El carácter rocambolesco de tales observaciones hace superfluo todo comentario.

¹¹¹ Cfr. Gn 27,40; 31,26; 34,25.26; 48,22LXX; 1 Mac 3,12; 4,6; 10,85; 2 Mac 5,3.

Testamento, donde no hay ni un solo caso en el que el término se refiera inequívocamente a un «cuchillo», pero sí muchos donde designa una espada de combate o la destinada a la ejecución del criminal¹¹². La inferencia obvia es la de que, en los relatos de la pasión, *máchairai* no significa otra cosa que «espadas».

Según la descripción del episodio del prendimiento en los cuatro evangelios, alguien entre los discípulos de Jesús ofreció resistencia armada al grupo enviado a aprehenderlo, desenvainando su *máchaira* e hiriendo con ella¹¹³. Si bien el episodio se refiere a una única espada, resulta improbable que solo un discípulo la portase. De hecho, Lucas 22,49 apunta a que todo el colectivo iba armado:

Y viendo los que estaban con él lo que iba a pasar, dijeron: «Señor, ¿golpeamos con espada (*ei patáxomen en machairai*)?».

Es difícil creer que esta reveladora frase, que involucra a la generalidad de los discípulos en la violencia, fuese inventada. La implicación colectiva es asimismo perceptible en un revelador detalle textual, que es sin embargo sistemáticamente omitido en la historia de la investigación. Se trata de las palabras pronunciadas por Jesús en Lucas 22,51 como reacción a lo que se describe en el versículo 50 como una acción violenta de uno de sus seguidores («E hirió uno de ellos al siervo del sumo sacerdote, y le cortó la oreja derecha»). El sintagma griego *eáte heōs toutou* es traducido habitualmente como «¡Ea, basta ya!» o de forma similar, pero esta traducción oculta el hecho de que *eáte* es la segunda persona de plural de un presente de imperativo, por lo que una versión más literal sería: «Dejadlo, hasta aquí». Lo que resulta llamativo es el uso del plural en un relato en el que se acaba de describir la acción de un sujeto aislado. Así pues, tanto Lucas 22,49 como 22,51 sugieren la disposición violenta de una pluralidad de discípulos. Es posible, pues, que el relato del arresto constituya la estilización de un enfrentamiento más grave.

¹¹² Cfr. resp. Lc 21,24; Heb 11,33; Rev 6,4; y Hch 12,2; Heb 11,37. La traducción por «cuchillo» se evidencia implausible si se intenta en pasajes como Mt 10,34; Mt 26,52; Rm 8,35; Ef 6,17. Para un tratamiento detenido, cfr. Montserrat 2007, pp. 106-120; Martín 2014 y 2015.

¹¹³ Mc 14,47; Mt 26,51; Lc 22,38; Jn 18,10-11. Mientras que Marcos deja indeterminada la identidad del atacante, el Cuarto Evangelio lo identifica con Simón Pedro.

Si bien la posesión de espadas en el grupo de Jesús es un dato que aparece de manera abrupta y fugaz en los relatos de la pasión, es en extremo significativo. En la perspectiva de los responsables de mantener el orden público de una sociedad no es lo mismo que una voz profética se alce aislada y resulte por ello virtualmente inofensiva –como ocurrió con el Jesús hijo de Ananías mencionado por Josefo, al que los romanos consideraron un loco y, tras unos azotes, dejaron libre¹¹⁴–, que el que un profeta con pretensiones se vea apoyado por un grupo armado.

El hecho de que el grupo de discípulos de Jesús –al menos en la etapa final de su estancia en Jerusalén– estuviera armado no puede, obviamente, haber sido ajeno a la voluntad de su indiscutible guía. Esto se ve corroborado porque otro pasaje en el que se mencionan las espadas explicita que fue el propio Jesús el que no solo habría autorizado, sino también exhortado a sus discípulos a procurárselas:

Y les dijo: «Cuando os envié sin bolsa, alforja ni sandalias, ¿acaso os faltó algo?». Ellos dijeron: «Nada». Les dijo: «Pero ahora el que tenga bolsa, que la coja; asimismo, igualmente la alforja; y el que no tenga espada (*ho mē échōn [...] máchairan*), que venda su manto y se compre una»¹¹⁵.

Aunque la conexión de este pasaje con el episodio del arresto ha sido silenciada en las narraciones evangélicas, la orden de Jesús a los discípulos, relativa a adquirir espadas, y su presencia y empleo en la escena del prendimiento, no pueden sino estar orgánicamente relacionadas. Tal como señaló Alfred Loisy, no cabe descartar que el autor de Lucas trabajase con una fuente en la que la resistencia de los discípulos fue prevista e incluso alentada por Jesús¹¹⁶. Por lo demás, la noción de que el grupo habría poseído espadas sin la aprobación de su jefe es inconcebible.

Dada la desenvoltura con la que el carácter armado del séquito de Jesús es omitido o juzgado irrelevante en las obras al uso, es

¹¹⁴ Cfr. Josefo, *BJ* VI 300-309.

¹¹⁵ Lc 22,35-36. El hecho de que en el resto del pasaje se hable de realidades materiales –«bolsa», «alforja», «sandalias», «manto»– impide una lectura puramente figurativa del término «espada»; cfr. Cullmann 1961, p. 23. En Mt 10,34 («No he venido a traer paz, sino espada»), la interpretación metafórica no es del todo implausible.

¹¹⁶ Loisy 1924, pp. 522-523.

menester establecer los argumentos que apoyan la fiabilidad de esas noticias. El primero es la aplicabilidad del índice de dificultad. Tanto la descripción del episodio del prendimiento como el pasaje relativo a la adquisición de espadas (Lc 22,35-38) han sido alterados, como lo prueban sus múltiples incongruencias internas –por ejemplo, la noción de un Jesús que ordena a todo discípulo adquirir una espada y a continuación afirma que dos bastan–¹¹⁷. Tales alteraciones evidencian el embarazo experimentado ante el dato de las espadas por los evangelistas o los transmisores de la tradición, que deben de haberlo reproducido solo porque estaba profundamente arraigado, pero que, por lo demás, fue minimizado en lo posible¹¹⁸.

Otro argumento es que las noticias sobre las espadas carecen de valor apologético, por lo que apenas cabe imaginar un motivo para una creación editorial. De hecho, no parece haberse ofrecido nunca una explicación convincente a la conjetura de que el material relativo a la condición armada del grupo sea puramente inventado. Incluso si algún grupo de nazoreos hubiera decidido tomar parte en la resistencia contra Roma, no se ve cómo elementos de su ideología habrían podido insertarse en una tradición interesada en despolitizar a Jesús.

Cabe aplicar asimismo una combinación de los índices de coherencia y plausibilidad contextual. Aunque en teoría es posible que alguien que, anhelando la desaparición del dominio de Roma y que se creyó llamado a desempeñar una función de guía popular, hubiera prescindido de armas, resulta más probable que hubiera juzgado conveniente que su séquito las portara. Tal como demuestran los textos de Qumrán, la creencia en una intervención escatológica de Dios no excluía la idea de una participación de los judíos piadosos: tanto el Rollo de la Guerra como otras obras relacionadas consig-

¹¹⁷ Sobre las incongruencias de los relatos del arresto, cfr. *infra*, del cap. VIII el epígrafe «La inconsistencia de los relatos».

¹¹⁸ El embarazo se mantiene hasta hoy, como lo muestra el que muchos autores nieguen toda vinculación de Jesús con las espadas, a menudo interpretando estas de forma metafórica: Jesús «nada tuvo que ver con espadas, ni siquiera como defensa» (Fitzmyer 1986, p. 1434). El intento por interpretar las palabras de Jesús en Lc 22,35-38 como irónicas o resignadas ante una «mala interpretación de los discípulos» (Brown 2005, p. 344) convierten a Jesús en un maestro impotente y temerario, y es otro caso del alcance de la desesperación hermenéutica de la exégesis estándar.

nan explícitamente las espadas que portarían los «hijos de la luz» en la batalla contra los «hijos de las tinieblas»¹¹⁹. Si Jesús y los suyos aguardaron en el Monte de los Olivos la inminente manifestación de Dios¹²⁰, la noción de que sus expectativas en una intervención divina harían superfluo el uso de armas en su grupo es falaz.

Además, la presencia de espadas en el grupo permite explicar del modo más natural que todos los evangelios se refieran al carácter numeroso y armado del grupo enviado a Getsemaní: Marcos se refiere a un gentío «con espadas y bastones», mientras que Juan habla de «una cohorte y alguaciles»¹²¹. Aunque el poder actúa en ocasiones de modo desproporcionado, si las noticias sobre el envío de un contingente armado son fiables, la explicación más simple es que el grupo de Jesús no era inocuo, y que los responsables del arresto esperaban resistencia.

Es cierto que, de modo similar a como la tradición evangélica editó el material concerniente a la relación de Jesús con el Imperio y con el gobernante cliente Antipas, también lo hizo con la mención de las armas, de modo que de lo que debe de haber sido una historia muy sustanciosa quedan únicamente rastros aislados: por ejemplo, cuándo, dónde y a quién fueron adquiridas esas espadas; dónde, cuándo y cómo se adquirió el entrenamiento para utilizarlas; o cuántas de ellas tenía el grupo, etc., son preguntas cuya respuesta la tradición prefirió soslayar.

Esto significa que la idea que se halla por doquier en la literatura sobre Jesús, a saber, que no pudo autorizar que sus discípulos portasen espadas o estar implicado en algún tipo de resistencia armada contra el Imperio porque él pensó que el responsable de la instauración del reino sería únicamente Dios¹²², es un *non sequitur*. Al igual que en muchos otros casos de la historia del judaísmo –piénsese en la comunidad de Qumrán o en la Cuarta Filosofía–, Jesús parece haber contemplado una sinergia humano-divina: la transformación del mundo (el «reino de Dios») dependería de la volun-

¹¹⁹ Cfr. *v. gr.* 1QM 11,1-5; 5,7-11,14; 12,8-10; 4Q491-496. Sobre el «pacifismo» de Qumrán como una ficción sin base, véase Batsch 2004; Weitzman 2009. Téngase en cuenta que, en la Guerra Judía, la comunidad de Qumrán fue destruida por tropas romanas.

¹²⁰ Cfr. *infra*, del cap. VIII el epígrafe «Escenarios probables. De la historia a los relatos de la pasión».

¹²¹ Cfr. Mc 14,43-48; Mt 26,47; Jn 18,3.

¹²² Cfr. *v. gr.* Meier 1997a, pp. 401-403; Fredriksen 1999, p. 244.

tad de Dios, pero era preciso que los fieles cooperasen para hacerla despuntar, desempeñando así un papel activo en ella¹²³.

Del mismo modo, contra la hipótesis de que Jesús tuvo a su disposición tan solo un pequeño grupo de seguidores armados no puede esgrimirse válidamente la objeción de que habría sido absurdo esperar una victoria ante el Imperio con tan exiguos medios. En efecto, esta objeción no toma en serio ni la intensidad de las convicciones de Jesús ni el escaso realismo de tantos visionarios religiosos. La tradición plasmada en las Escrituras hebreas –textos sagrados para Jesús y los suyos– abundan en relatos en los cuales sujetos aparentemente débiles o con solo un escaso contingente, confiando en tener a la divinidad de su lado, obtienen sonadas victorias: Sansón, Gedeón o los macabeos son ejemplos elocuentes¹²⁴. Todo indica que Jesús, de fe firme y que pudo enseñar a sus discípulos que «todo es posible al que cree» (Mc 9,23), contó con que en el momento oportuno Dios se manifestaría en un acto salvador ante el cual cualquier fuerza humana, por formidable que fuese, estaría condenada a verse irremisiblemente arrollada. Para ello, sin embargo, era menester que los elegidos mostrasen activa y palpablemente su confianza en Dios y arriesgasen cuanto fuese preciso –hasta su vida.

RASTROS ULTERIORES DE CONFLICTO: JESÚS Y LA VIOLENCIA

La posición antirromana de Jesús no implica necesariamente nada todavía sobre su posición hacia la violencia, no solo porque no hay relación intrínseca entre lo primero y lo segundo, sino también porque la tradición judía conoce varias posibilidades alternativas en la resistencia a la dominación extranjera, como muestran ya los libros de los Macabeos. Ahora bien, la presencia y uso de espadas en el grupo de Jesús es uno de los datos que permiten desmentir la extendida ficción del «pacifismo» del predicador galileo. De hecho, la propia pregunta «Señor, ¿golpeamos con espa-

¹²³ Sobre esta sinergia en corrientes mesiánicas, cfr. Pereira de Queiroz ²1978, pp. 273-274.

¹²⁴ Cfr. *v. gr.* 1 S 14,6; 1 Mac 4,30-33; 2 Mac 8,18-20. Cfr. Monserrat 2007, pp. 139-140.

da?» (Lc 22,49), en la medida en que comporta la posibilidad de una respuesta afirmativa, implica que Jesús no impartió a sus discípulos una enseñanza coherente contraria a la violencia¹²⁵.

Que la violencia –y en varios sentidos: lingüística, práctica, teórica– no fue ajena al proyecto de Jesús se muestra en diversos episodios. Uno en el que él mismo es agente de violencia física, hasta el punto de que queda singularizado en esa condición, es el de la llamada «expulsión del Templo» de los mercaderes y cambistas, en el que estos o sus animales son empujados y sus mesas derribadas. El uso de una cierta medida de fuerza se refleja en las distintas versiones, y en el Cuarto Evangelio se dice que Jesús hace un látigo de cuerdas que utiliza contra comerciantes, animales y cambistas que desempeñaban su negocio de manera pacífica¹²⁶. Si bien los intentos de los exégetas para no admitir que el texto no es éticamente edificante son múltiples –según algunos, el material del látigo era muy suave e incapaz de hacer daño; según otros, una violencia que no llega a matar es aceptable–, el carácter violento de la acción es innegable. Con independencia de lo que se piense sobre la historicidad del episodio¹²⁷, resulta llamativo que la tradición adscribiese al supuesto «Jesús pacífico» un comportamiento de ese tenor.

La violencia física halla su continuidad en diversos modos de violencia lingüística. Jesús se dirige con descortesía y aspereza a quienes no le prestan oídos, sean un grupo o una población, a los que increpa con lenguaje despectivo e insultante¹²⁸. A menudo, ello consiste en amenazas que se cumplirían en el tiempo escatológico: Jesús creía que sus adversarios –o aquellos a quienes él percibía como tales– serían castigados severamente por Dios¹²⁹. Sin embargo, en otras ocasiones el conflicto irrumpe en el presente:

¹²⁵ Sobre esto, cfr. Aichele 1998; Berger 1996; Puente Ojea 2000, pp. 22-28; Avalos 2015, pp. 90-128.

¹²⁶ Cfr. Mc 11,15-17; Jn 2,15.

¹²⁷ Cfr. *infra*, del cap. VII el epígrafe «Jesús y el Templo: incertidumbres e hipótesis».

¹²⁸ Cfr. *v. gr.* el uso de «raza de víboras» en Mt 12,34; 23,33. Ciertamente, este tipo de lenguaje es común en las disputas religiosas y lo fue en las polémicas intrajudías; cfr. *v. gr.* 1QH 2,22-23.

¹²⁹ Cfr. *v. gr.* Lc 19,27. La maldición de la higuera (Mc 11,12-14) es otro episodio elocuente.

No penséis que vine a poner paz sobre la tierra. No vine a poner paz, sino espada. Porque vine a separar al hombre contra su padre, y a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra, y serán enemigos del hombre los de su casa (Mt 10,34-35).

El mensaje de este texto no es solo que la predicación de Jesús redundaría en conflictos familiares, sino que su propósito fue generar tales conflictos. Si bien este pasaje suele ser interpretado figurativamente, los conflictos a los que se refiere son serios, hasta el punto de que algunos estudiosos niegan que provenga de Jesús¹³⁰. Así, por ejemplo, el llamado *Jesus Seminar* sostiene que es material redaccional, procedente de la comunidad cristiana. Sin embargo, los escasos argumentos ofrecidos para apoyar esta tesis no son convincentes. El hecho de que algunas de las frases del pasaje correspondan al profeta Miqueas (Miq 7,6) no dice nada sobre su historicidad, dada la frecuencia con la que la exégesis judía contemporánea citaba la Ley y los Profetas. Y la idea de que tal material parece contradecir dichos de Jesús en los que este recomienda un «amor sin reservas» (*unqualified love*) supone un razonamiento circular y puramente subjetivo, pues por la misma razón podría ponerse en cuestión la fiabilidad de esos otros dichos.

Los sobrenombres que reciben varios de los discípulos de Jesús han sido interpretados como marcadores de su pertenencia a grupos de resistencia antirromana. Así, el apelativo de Judas, *Iskariōtēs*, podría provenir del latín *sicarius*, «hombre con daga (*sica*)»¹³¹. El apelativo dado en Mateo 16,17 a Simón Pedro, *Bariōna*, resulta llamativo, pues el arameo *baryōnē* se usa en el Talmud de Babilonia –ciertamente una obra tardía– para referirse a los «rebeldes» de Jerusalén durante la Primera Guerra Judía. Aún más claro es el caso del otro discípulo de nombre Simón, al que Marcos 3,18 y Mateo 10,4 conocen como *ho Kananaïos*, un apelativo que no parece un gentilicio relativo a Caná, sino una transliteración del arameo *qān'ān*, que significa «celoso» o «zelota»; esta interpretación se ve corroborada por el texto correspondiente de Lucas 6,15 (y

¹³⁰ Cfr. Funk 1993, p. 174.

¹³¹ Josefo utiliza *sikarios*. Aunque algunos estudiosos consideran que la metátesis es difícil de explicar, varios manuscritos tienen la variante *Skariōth*, a la que falta la iota inicial.

Hechos 1,13), que llama a Simón *ho Zēlōtēs*, «el zelota». Si bien no todas las etimologías son filológicamente seguras, da mucho que pensar el hecho de que tres sobrenombres parezcan conectar a discípulos de Jesús con grupos de resistencia.

Aún más significativo es el hecho de que los propios evangelios testimonien la disposición belicosa de los discípulos –Pedro, Jacobo y Juan– a los que la tradición presenta precisamente como el círculo más íntimo de Jesús. Así, el apelativo *Boanērgēs* otorgado por Jesús a Jacobo y Juan sugiere una reputación pendenciera que se muestra por ejemplo en su deseo de hacer descender fuego del cielo sobre una aldea de samaritanos poco amistosos¹³². El Evangelio de Juan identifica a Pedro con el discípulo que durante el arresto usa la espada. Si el propósito de Jesús fue protagonizar una revolución no violenta, parece haber elegido a un grupo poco dispuesto a cooperar¹³³. De hecho, Jesús y sus colaboradores parecen haber sido el tipo de gente que habría alarmado a las autoridades romanas¹³⁴.

Aunque no es posible saber si todos y cada uno de los episodios que atribuyen a Jesús y sus discípulos algún tipo de violencia merecen crédito, la presencia convergente de todos ellos aboga a favor de la historicidad del motivo. Tales indicios de violencia son tanto más elocuentes cuanto que provienen de fuentes interesadas en presentar a Jesús como un personaje deliciosamente pacífico y un modelo de mansedumbre¹³⁵. Así pues, si tales rastros se han conservado es porque la memoria de esa violencia debe de haber estado profundamente incrustada en la tradición. Al fin y al cabo, existe cierta coherencia entre la furia en la acción del Templo, la brusquedad lingüística contra los adversarios y las visiones implacables del triunfo escatológico de Dios. De todo ello se sigue no solo que el mensaje de Jesús no fue incompatible con la violencia, sino también

¹³² Mc 3,17; 9,38; Lc 9,51-56. Sobre la posible etimología («hijos del trueno»), cfr. Rook 1981.

¹³³ Buchanan 1984, p. 247. La costumbre de poner sobrenombres es frecuente entre grupos de camaradas unidos en una causa que requiere acciones de coraje y resistencia (cfr. *AJ* XII 266).

¹³⁴ Elliott 1982, p. 57. Para otros ecos violentos en la tradición de Jesús, cfr. Allison 2010, pp. 285-286.

¹³⁵ Cfr. *infra*, del cap. XIII los epígrafes «El héroe etéreo: vías de despolitización» y «El príncipe de la paz: la creación de un Jesús no-violento».

la alta probabilidad de que la implicación de Jesús y su grupo en actos de fuerza fuese mucho más seria de lo que las fuentes dejan entrever. Los postulados habituales sobre el pacifismo de Jesús no son otra cosa que apriorismos apologéticos sin sólida base textual¹³⁶.

Por supuesto, reconocer el aspecto violento de Jesús no implica convertirlo en una suerte de maniaco sanguinario. Incluso los visionarios religiosos que asumen la validez de la violencia no la consideran un fin en sí mismo, pues se presentan siempre como deseosos de la llegada de un mundo donde los conflictos hayan sido definitivamente cancelados. La utopía de Jesús parece haber sido un estado (el «reino de Dios») en el que las tensiones incesantes que caracterizan la vida cotidiana y la violencia que los seres humanos se infligen tendrían fin, y en el que –como en la armonía cósmica imaginada por el profeta Isaías– el lobo se acostaría junto al cordero. Es, por tanto, comprensible y hasta esperable que Jesús pudiera en ocasiones hablar del valor de la paz; de hecho, esto contribuiría a explicar, mediante un proceso de oportuna selección, la génesis de su retrato de ser pacífico.

Los análisis previos inducen a interpretar de un modo sensiblemente distinto al habitual, y más convincente, unos pocos textos que suelen ser aducidos para sostener el presunto pacifismo de Jesús. El principal es el pasaje de la narración del arresto en la versión del Evangelio de Mateo, en el que se retrata a Jesús reprendiendo al discípulo que usa la espada y ordenándole poner fin a su acción: «Vuelve la espada a la vaina, pues quien hiere a espada morirá a espada» (Mt 26,52-53). Si este texto es auténtico –algo muy dudoso¹³⁷–, a la luz de lo dicho podría interpretarse con mayor plausibilidad no como una prohibición absoluta de la violencia que expresa una posición pacifista¹³⁸, sino como una meramente táctica, es decir, como una no-violencia provisional hasta que la

¹³⁶ Obsérvese, además, que una razón principal que permite a los grupos apocalípticos abstenerse de recurrir a la violencia es precisamente la creencia de que una feroz venganza sobre los enemigos será llevada a cabo por el propio Dios; cfr. Stendahl 1962. Esa violencia escatológica fue imaginada y proclamada por Jesús (Reiser 1990, Allison 2005, pp. 56-110).

¹³⁷ Para un análisis detenido de la cuestión, cfr. *infra*, del cap. XIII el epígrafe «El príncipe de la paz: la creación de un Jesús no-violento».

¹³⁸ Según Martin Hengel, aunque estos dichos serían formulaciones tardías, reflejarían fielmente «la renuncia de Jesús a la violencia» (Hengel 1974, pp. 18-19).

violencia divina o angélica –con la colaboración humana– se desencadenara en el tiempo del fin.

Lo dicho permite mostrar asimismo la falta de fundamento del intento sistemático por oponer a un Jesús pacífico a una sociedad judía presuntamente permeada por la violencia. Un ejemplo típico es la prescripción de poner la otra mejilla (Mt 5,39/Lc 6,29), considerada por la exégesis al uso un paradigma de comportamiento. Ahora bien, dejando aparte que es dudoso que esta conducta entrañe necesariamente algún tipo de virtud¹³⁹, de ella se encuentran ejemplos contemporáneos en la Palestina de Jesús. Un caso bien conocido, pero extrañamente omitido cuando se habla de la supuesta no violencia de Jesús, es la reacción del pueblo judío en Cesarea, cuando –ante un comportamiento de Poncio Pilato experimentado como un intolerable agravio– la multitud ofreció sus gargantas a las tropas, dispuesta a entregar sus vidas, hasta que impresionado por esta actitud, el prefecto romano desistió de su propósito inicial¹⁴⁰.

El hecho de que no se encuentre en un predicador galileo del siglo I e.c. un principio universal y omnicompreensivo de no violencia análogo al defendido por Mohandas Gandhi en el siglo XX no debería resultar extraño. De hecho, no parece haber pruebas de que un principio semejante fuese postulado por nadie en el mundo mediterráneo antiguo, ni en el ámbito del judaísmo ni en el de la cultura grecorromana. Su atribución a Jesús, por extendida que esté, no es sino uno más de los muchos anacronismos que vician el estudio histórico del personaje.

JESÚS Y LA RESISTENCIA ANTIRROMANA: HIPÓTESIS

Las secciones previas han mostrado que la dimensión nacionalista y antirromana de la historia de Jesús puede y debe ser inferida de una lectura crítica de los indicios conservados en las fuentes disponibles. Tales indicios, en efecto, no solo son cuantitativamente considerables, sino que se refieren a aspectos cruciales en la trayectoria

¹³⁹ La técnica, que refleja una conducta estudiada por la etología, parece encaminada a disuadir al atacante de ejercer ulterior violencia; cfr. Capps 2004, pp. 168-169.

¹⁴⁰ Josefo, *AJ* XVIII 56-59.

de un individuo: el contenido nuclear de su mensaje, su autodefinición, su relación con las autoridades políticas, su posición frente a cuestiones candentes en la sociedad de su tiempo y la modalidad concreta de su muerte. La convergencia de todos estos elementos en la misma dirección no es ni puede ser una mera casualidad. Ello hace que la pretensión de quienes afirman que los testimonios son ambiguos y abiertos a un continuado debate, a pesar de su apariencia de prudencia científica, carece de justificación¹⁴¹.

Al mismo tiempo, ha de reconocerse que a tenor de las fuentes disponibles no cabe elucidar con suficiente seguridad la magnitud ni las formas concretas que adoptó la hostilidad de Jesús respecto al poder romano. La razón es que, si bien hay buenas razones para inferir que la rememoración de la identidad del galileo y su grupo sufrió importantes alteraciones, no es posible estar seguros de su alcance exacto. Ante la imposibilidad de determinar el grado de reelaboración que sufrió la tradición, dependiendo de la idea que parezca más probable asumir al respecto, es posible ofrecer dos hipótesis distintas.

Una posibilidad es conjeturar que en la creación de los evangelios hubo un grado muy considerable de manipulación editorial que alteró la atmósfera políticamente revolucionaria de las actividades de Jesús hasta hacerla casi irreconocible. Esto ha llevado a los estudiosos que defienden esta hipótesis a inferir que la presencia de armas en el grupo de Jesús debe de haber sido mucho más importante de lo que los textos dan a entender, que Jesús fue una suerte de cabecilla militar que intentó dar un golpe de mano en Jerusalén y que durante un tiempo consiguió tomar algunas zonas del Templo –algo de lo cual el relato del incidente en el santuario sería una estilización–¹⁴², antes de ser neutralizado por Roma. A favor de esta hipótesis cuentan los muchos indicios de edición, así como el hecho de que el grado de tergiversación

¹⁴¹ Cfr. *v. gr.* Bockmuehl 2009, pp. 68 y 74. Algo parecido cabe decir de quienes sostienen que Jesús se presentó «ante todo como un mesías religioso» y se refieren al carácter solo «*indirectamente* político» de su mensaje (cfr. *v. gr.* Piñero 2000, pp. 93-94, cursiva original).

¹⁴² Cfr. Brandon 1957, pp. 103-104; Kautsky 1908, p. 387; Eisler 1929-1930, vol. II, pp. 476-525 (para quien Jesús tomó momentáneamente partes del Templo antes de que Pilato interviniera, y en Getsemaní habría tenido lugar una batalla campal); Monserrat 2007, pp. 89-124.

histórica y el número de incongruencias en los relatos de la pasión son muy altos¹⁴³.

No obstante, dado que esta hipótesis supone una reescritura muy extensa de la tradición y que –si bien aplicando siempre la cláusula *ceteris paribus*– las explicaciones más simples deben ser preferidas, cabe una hipótesis alternativa, a saber, que Jesús adoptó una posición de resistencia antirromana solo en el periodo final de su vida, y que el núcleo de su actividad no habría sido la lucha armada, sino la predicación de una reconstitución nacional de Israel que incluía aspectos tanto «religiosos» como «políticos». Solo cuando se impuso la convicción de una inminente manifestación escatológica de Dios en Jerusalén, Jesús habría requerido de sus más fieles seguidores una plena disposición a colaborar con las tropas angélicas, incluyendo empuñar la espada.

Esta última hipótesis parece explicar mejor la existencia de una tradición de Jesús como maestro, así como que sea en la sección final de los relatos evangélicos donde se agolpan los rastros de conflicto con Roma y de violencia. Además, tal escenario tiene paralelos en lo ocurrido con Qumrán, donde una comunidad en apariencia pacífica contempló la necesidad de una sinergia de los fieles con las huestes angélicas para combatir a los ejércitos de los Kittim, alineados con Belial. De hecho, según la profecía del libro de Zacarías, en la cual Jesús puede haberse inspirado¹⁴⁴, el emplazamiento del milagro escatológico sería el Monte de los Olivos, donde el Señor de los Ejércitos levantaría a los hijos de Sion para batallar contra los extranjeros; para ello, unas pocas espadas de valientes bastarían¹⁴⁵.

En todo caso, no es posible saber si Jesús limitó la participación armada de su grupo al tiempo en que consideró iba a tener lugar la manifestación decisiva de Dios o si se produjo con anterioridad. Tampoco puede descartarse algún tipo de tensión o evolución en su conducta. A diferencia de lo que se supone a menudo, los movimientos judíos de resistencia no fueron monolíticos ni siguieron

¹⁴³ Que tal hipótesis haya sido a menudo ridiculizada como fantasiosa resulta irónico, habida cuenta de que su plausibilidad histórica es mucho mayor que la de los propios relatos evangélicos.

¹⁴⁴ Cfr. Bermejo Rubio 2016d.

¹⁴⁵ Cfr. Zac 9,9; 14,1-14.21; Jl 4,9-10.

siempre la misma estrategia. Ya los libros de los Macabeos indican que la oposición a los Seléucidas entrañó tanto la oposición armada como el martirio, y hay razones para pensar que la Cuarta Filosofía pudo generar asimismo una variedad de respuestas, que sus partidarios no habrían juzgado antitéticas, sino complementarias¹⁴⁶. Que Jesús creyese que la liberación de los enemigos se produciría en última instancia por medios sobrenaturales no implica que pensase que los hombres deberían esperar pasivamente ese momento o que la acción humana fuese superflua en el escenario escatológico; de hecho, parece haber incluso pensado que la manifestación de Dios dependía en alguna medida de la dignidad que mostrasen él y sus discípulos¹⁴⁷. De este modo es posible encajar los diversos datos disponibles.

Con independencia de cuál de las posiciones expuestas se considere más plausible, ambas comparten una serie de aspectos que pueden considerarse resultados suficientemente seguros de una reconstrucción crítica. Primero, el proyecto de Jesús tuvo una dimensión política y nacionalista que fue nuclear en su visión, hasta el punto de que sin ella su figura –así como el texto de los evangelios– resulta ininteligible. Segundo, Jesús no se opuso por principio a la violencia y no fue un pacifista *avant la lettre*. Tercero, al igual que tantos otros profetas milenaristas en la historia, Jesús creyó –y prometió a sus seguidores– que en el momento oportuno tendría lugar una asistencia sobrenatural en sus esfuerzos por destruir el orden repudiado: Dios intervendría de manera decisiva a su favor.

El mínimo común denominador de estas hipótesis posee una extraordinaria capacidad explicativa, sin parangón en las reconstrucciones habituales del personaje. La proclamación de un reino de Dios inminente, una pretensión regia y la oposición al pago del tributo son elementos que –tomados ya aisladamente, pero *a fortiori* en conjunto– expresan con nitidez y de forma convergente la existencia de un conflicto directo entre Jesús y su grupo, por una parte, y el Imperio romano, por otra. Los rastros de la oposición a Herodes Antipas y de la presencia de armas en el grupo de Jesús

¹⁴⁶ Para una argumentación detenida al respecto, cfr. Bermejo Rubio 2016c, pp. 15-21.

¹⁴⁷ Cfr. Farmer 1956, p. 199; Maccoby 1973, p. 194.

solo corroboran la magnitud de tal conflicto. Esta constatación resulta extraordinariamente relevante, pues permite entender que la crucifixión del Gólgota no fue –a diferencia de lo que pretenden innumerables autores– un suceso paradójico o enigmático¹⁴⁸. Lejos de ello, la existencia de una ideología y de una praxis de resistencia en un contexto imperial ofrece una explicación clara y suficiente de por qué Jesús fue ejecutado, y de por qué lo fue en una crucifixión colectiva. De hecho, dado que la oposición al Imperio se infiere de diversos aspectos de su historia, si pudiera plantearse alguna cuestión significativa respecto a su muerte, no sería la de por qué el galileo fue crucificado, sino en todo caso la de cuáles, de entre las diversas razones por las que pudo serlo –predicación de un reino inminente, pretensión regia, oposición al pago del tributo, hostilidad a Antipas, acción en Jerusalén acompañado de una comitiva armada, etc.–, influyeron de forma más precisa en la decisión del prefecto romano¹⁴⁹. Buscar otro motivo para su crucifixión es un ejercicio de prestidigitación intelectual que no solo vulnera todo sano razonamiento, sino que siembra irremediablemente la confusión.

La potencia explicativa se extiende a muchos otros elementos. Que Jesús tuviera una ideología y una praxis antirromanas hace que cobren sentido, y de forma sencilla y unitaria, toda una serie de aspectos de los relatos evangélicos que, de creer la interpretación teológica estándar, resultan extraños y aun ininteligibles: su intento de pasar inadvertido y de sustraerse a la vigilancia de Herodes Antipas, la espera de sus discípulos en una liberación nacional, los enunciados de Jesús que delatan estereotipos y prejuicios hacia los no judíos, las advertencias sobre la hostilidad y el peligro de muerte (en cruz) que implica el seguimiento, o los dichos de los discípulos sobre la posibilidad de morir con él, etc., son noticias incompatibles con la imagen de un salvador netamente espiritual y universalista que predicó un idílico mensaje de paz y amor. Por el

¹⁴⁸ Resulta elocuente que incluso autores habitualmente lúcidos, al referirse a la crucifixión sean capaces tan solo de referirse a «un enredo de equívocos» (Fierro 2012, pp. 63-64).

¹⁴⁹ «Aun si admitimos que solo una de las acusaciones contra él fue aceptada, habrá sido un caso bien fundamentado» (Rutledge 2001, p. 75). Esto permite sortear el problema de los autores que consideran el episodio del Templo crucial para entender la muerte de Jesús, a pesar de los problemas de historicidad que aquel presenta; cfr. *infra*, del cap. VII el epígrafe «Jesús y el Templo: incertidumbres e hipótesis».

contrario, todas ellas encajan a la perfección con una figura de visionario nacionalista que operó guiado por la resistencia al poder imperial y sus adláteres, y fue consciente de los peligros de represión que corría su empresa colectiva, tanto por parte de Roma como de sus gobernantes clientes.