John P. Meier

UN JUDÍO MARGINAL

Nueva visión del Jesús histórico

Tomo IV

Ley y amor

John P. Meier

Un judío marginal

Nueva visión del Jesús histórico

Tomo IV:
Ley y amor

evd

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

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

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)
Impreso en España. *Printed in Spain*

Depósito legal: NA. 527-2010

ISBN Obra completa: 978-84-8169-204-4
ISBN Tomo I: 978-84-8169-203-7
ISBN Tomo II/1: 978-84-8169-230-3
ISBN Tomo II/2: 8978-84-8169-252-5
ISBN Tomo III: 978-84-8169-550-2
ISBN Tomo IV: 978-84-9945-002-5

In memoriam
Myles M. Bourke
David Noel Freedman

אבי אבי רכב ישראל ופרשיו
2 Re 2,12

Contenido

Siglas y abreviaturas

Sagrada Escritura

Gn	Génesis
Ex	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jue	Jueces
Rut	Rut
1 Sm	1º Samuel
2 Sm	2º Samuel
1 Re	1º Reyes
2 Re	2º Reyes
1 Cr	1º Crónicas
2 Cr	2º Crónicas
Esd	Esdras
Neh	Nehemías
Tob	Tobías
Jdt	Judit
Est	Ester
AdEst	Adiciones a Ester
1 Mac	1º Macabeos
2 Mac	2º Macabeos
Job	Job
Sal	Salmos
Prov	Proverbios
Ecl	Eclesiastés
Cant	Cantar de los Cantares
Sab	Sabiduría
Eclo	Eclesiástico
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc
EpJr (Bar 6)	Epístola de Jeremías
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
OrAzar (Dn 3,24-90)	Oración de Azarías
Sus (Dan 13)	Susana
Bel (Dn 14)	Bel y el dragón
Os	Oseas
Jl	Joel
Am	Amós
Abd	Abdías
Jon	Jonás
Miq	Miqueas
Nah	Nahún
Hab	Habacuc
Sof	Sofonías
Ag	Ageo
Zac	Zacarías
Mal	Malaquías
Mt	Mateo
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos
Rom	Romanos
1 Cor	1ª Corintios
2 Cor	2ª Corintios
Gál	Gálatas
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Col	Colosenses
1 Tes	1ª Tesalonicenses
2 Tes	2ª Tesalonicenses
1 Tim	1ª Timoteo
2 Tim	2ª Timoteo

Tit	Tito
Flm	Filemón
Heb	Hebreos
Sant	Santiago
1 Pe	1ª Pedro
2 Pe	2ª Pedro
1 Jn	1ª Juan
2 Jn	2ª Juan
3 Jn	3ª Juan
Jds	Judas
Ap	Apocalipsis

Apócrifos del AT

AntBibl	Antigüedades bíblicas del Pseudo-Filón
ApBar(gr)	Apocalipsis griego de Baruc (= 2 Bar)
ApBar(sir)	Apocalipsis siríaco de Baruc (= 3 Bar)
ApMo	Apocalipsis de Moisés
Arist	Carta de Aristeas
AsMo	Asunción de Moisés
3 Esd	3º Esdras
4 Esd	4º Esdras
Hen(esl)	Henoc eslavo (= 2 Hen)
Hen(et)	Henoc etiópico (= 1 Hen)
Hen(heb)	Henoc hebreo (= 3 Hen)
Jub	Libro de los Jubileos
3 Mac	3º Macabeos
4 Mac	4º Macabeos
MartIs	Martirio de Isaías
OdSl	Odas de Salomón
OrMan	Oración de Manasés
OrSib	Oráculos Sibilinos
SalSl	Salmos de Salomón
TestXII	Testamentos de los Doce Patriarcas
TestAs	Testamento de Aser
TestBen etc.	Testamento de Benjamín etc.
VidAd	Vida de Adán y Eva

Apócrifos del NT
(cf. también textos de Nag Hammadi)

ApPe	Apocalipsis de Pedro
EvEb	Evangelio de los Ebionitas
EvEg	Evangelio de los Egipcios
EvHeb	Evangelio de los Hebreos
EvNaas	Evangelio de los Naasenos
EvPe	Evangelio de Pedro
EvTom	Evangelio de Tomás
HchPil	Hechos de Pilato
ProtEv	Protoevangelio de Santiago

Padres apostólicos

Bern	Carta de Bernabé
1 Clem	1ª Carta de Clemente
2 Clem	2ª Carta de Clemente
Did	Didajé
Diog	Carta a Diogneto
Herm	Pastor de Hermas
Herm(m)	Hermas, mandata
Herm(s)	Hermas, similitudines
Herm(v)	Hermas, visiones
IgnEf	Carta de Ignacio a los Efesios
IgnEsm	Carta de Ignacio a los Esmirnenses
IgnFil	Carta de Ignacio a los Filadelfios
IgnMagn	Carta de Ignacio a los Magnesios
IgnPol	Carta de Ignacio a Policarpo
IgnTral	Carta de Ignacio a los Tralianos
MartPol	Martirio de Policarpo
Polic	Carta de Policarpo a los Filipenses

Manuscritos del mar Muerto y textos afines

1QapGn	Génesis apócrifo (1ª cueva)
1QH	Himnos de acción de gracias (1ª cueva)
1QpHab	Péser de Habacuc (1ª cueva)
1QIs[a]	Primera copia de Isaías (1ª cueva)
1QIs[b]	Segunda copia de Isaías (1ª cueva)
1QM	Rollo de la Guerra (1ª cueva)
1QS	Regla de la Comunidad o Manual de Disciplina (1ª cueva)

1QS[a]	Regla de la Congregación (apéndice A a 1QS) (1ª cueva)
1QS[b]	Bendiciones (apéndice B a 1QS) (1ª cueva)
3Q15	Rollo de cobre (3ª cueva)
4QFil	Filacterias (4ª cueva)
4QFlor	Florilegio (4ª cueva)
4QMes(ar)	Texto "mesiánico" arameo (4ª cueva)
4QOrNab	Oración de Nabonido (4ª cueva)
4QTest	Testimonios (4ª cueva)
4QtgJob	Targum de Job (4ª cueva)
4QtgLv	Targum del Levítico (4ª cueva)
4QLeví	Testamento de Leví (4ª cueva)
11QMelq	Texto de Melquisedec (11ª cueva)
11QtgJob	Targum de Job (11ª cueva)
CD	Documento de Damasco (texto de la geniza de El Cairo)
Hev	Textos de Nahal Hever
Mas	Textos de Masada
Mird	Textos de Quirbet Mird
Mur	Textos de Muraba'at

Targumes

Tg.EstI	Targum de Ester I
Tg.EstII	Targum de Ester II
Tg.Fragm.	Targum Fragmentario
Tg.Is	Targum de Isaías
Tg.JerI	Targum de Jerusalén I
Tg.JerII	Targum de Jerusalén II
Tg.Ket.	Targum de los Escritos
Tg.N.	Targum Neofiti 1
Tg.Neb.	Targum de los Profetas
Tg.Onq.	Targum Onqelos
Tg.Pal.	Targum Palestinense
Tg.PsJon.	Targum Pseudo-Jonatán
Tg.Sam.	Targum Samaritano
Tg.Yem.	Targum del Yemen

Órdenes y tratados de la Misná (y Talmudes)

[Las letras *m, b, y, t* antes del orden o tratado hacen referencia, respectivamente al orden o tratado de la Misná, del Talmud de Babilonia, del Talmud de Jerusalén y de la Tosefta]

Abot	*'abot*
Arak.	*'arakîn*
A.Z.	*'abodah zarah*
Bek.	*b^e^kôrôt*
Ber.	*b^e^rakôt*
Bes.	*besah (= yom tob)*
B.B.	*baba' batra'*
Bik.	*bikkûrîm*
B.M.	*baba' mesi'a'*
B.Q.	*baba' qamma'*
Dem.	*d^e^may*
Eduy.	*'eduyyôt*
Erub.	*'erûbîn*
Git.	*gittîn*
Hag.	*hagîgah*
Hall.	*hallah*
Hor.	*hôrayôt*
Hull.	*hullîn*
Kel.	*kelîm*
Ker.	*k^e^ritôt*
Ket.	*k^e^tubôt*
Kil.	*kil'ayim*
Maas.	*ma'aserôt*
Makk.	*makkôt*
Maks.	*maksîrîn (= masqin)*
Meg.	*m^e^gillah*
Mei.	*m^e^'ilah*
Men.	*m^e^nahôt*
Mid.	*middôt*
Miq.	*miqwa'ôt*
Mo'ed	*mô'ed*
M.Q.	*mô'ed qatan*
M.S.	*ma'aser senî*
Nas.	*nasîm*
Naz.	*nazîr*
Ned.	*n^e^darîm*
Neg.	*n^e^ga'îm*
Nez.	*n^e^zîqîn*
Nid.	*niddah*
Oho.	*'oholôt*
Orl.	*'orlah*
Par.	*parah*
Pea	*p^e^'ah*
Pes.	*p^e^sahîm*
Qid.	*qiddûsîm*
Qin.	*qinnim*
Qod.	*qodasîm*
R.H.	*ro's hasanah*
Sab.	*sabbat*

San.	*sanhedrîn*
Sebi.	*s^{e}bi'it*
Sebu.	*s^{e}bu'ôt*
Seq.	*s^{e}qalîm*
Sot.	*sotah*
Sukk.	*sukkah*
Taa.	*ta'anît*
Tam.	*tamîd*
Teb.	*t^{e}bûl yom*
Tem.	*t^{e}murah*
Ter.	*t^{e}rumôt*
Toh.	*t^{o}harôt*
Uqs.	*'uqsin*
Yad.	*yadayim*
Yeb.	*y^{e}bamôt*
Yom.	*yoma' (= kipurîm)*
Zab.	*zabîm*
Zeb.	*z^{e}bahîm*
Zer.	*z^{e}ra'îm*

Abreviaturas de otras obras rabínicas

AbotRN	Abot de Rabí Natán
AgBer	Aggadat Beresit
Bar.	Baraita
DerErRab	Derek Eres Rabah
DerErZut	Derek Eres Zuta
Gem.	Gemara
Kalla	Kalla
Mek.	Mekilta
Midr.	Midrás
PAbot	Pirqé Abot
PR	Pesiqta Rabbati
PRK	Pesiqta de Rab Kahana
PRE	Pirqé Rabí Eliezer
Rab.	Rabah
Sem.	Semahot
Sifrá	Sifrá
Sifré	Sifré
Sof.	Soferim
SORab.	Seder 'Olam Rabah
Talm.	Talmud
Yal.	Yalkut

Abreviaturas de los textos de Nag Hammadi

Allogenes	Allogenes
ApAd	Apocalipsis de Adán
ApPbl	Apocalipsis de Pablo
ApPe	Apocalipsis de Pedro
1ApSant	1º Apocalipsis de Santiago
2ApSant	2º Apocalipsis de Santiago
ApocrJn	Apócrifo de Juan
ApcorSant	Apócrifo de Santiago
Asclepio	Asclepio 21-29
BautA	Sobre el bautismo A
BautB	Sobre el bautismo B
BautC	Sobre el bautismo C
ConGPo	Concepto de Nuestro Gran Poder
DialSalv	Diálogo del Salvador
Disc. 8-9	Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada
EnsAut	Enseñanza Auténtica
EnsSilv	Enseñanzas de Silvano
EpPeFe	Epístola de Pedro a Felipe
EstSet	Tres Estelas de Set
EucA	Sobre la eucaristía A
EucB	Sobre la eucaristía B
Eugnosto	Eugnosto el Bendito
EvEg	Evangelio de los Egipcios
EvFe	Evangelio de Felipe
EvTom	Evangelio de Tomás
EvVer	Evangelio de la Verdad
ExeAlma	Exégesis sobre el alma
ExpVal	Exposición valentiniana
HchPe12	Hechos de Pedro y de los Doce Apóstoles
HipArc	Hipóstasis de los Arcontes
Hipsif.	Hipsífrone
IntCon	Interpretación del Conocimiento
Marsanes	Marsanes
Melq.	Melquisedec
Norea	Pensamiento de Norea
OrGracias	Oración de acción de gracias
OrigMundo	Sobre el origen del mundo
OrPbl	Oración del Apóstol Pablo
ParafSem	Paráfrasis de Sem
ProTrim	Protenoia trimorfa
SentSexto	Sentencias de Sexto
SofJCristo	Sofía de Jesucristo
TestVerd	Testimonio de la Verdad
TomAtl	Libro de Tomás el Atleta

TratRes	Tratado sobre la Resurrección
TratSet	Segundo Tratado del Gran Set
TraTri	Tratado Tripartito
Trueno	Trueno, Mente perfecta
Zost.	Zostriano

Revistas, obras y colecciones

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
AASOR	*Annual of the American Schools of Oriental Research*
AB	Anchor Bible
AcOr	*Acta Orientalia*
ACW	Ancient Christian Writers
AfO	*Archiv für Orientforschung*
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AH	F. Rosenthal, *An Aramaic Handbook*
AJA	*American Journal of Archaeology*
AJBA	*Australian Journal of Biblical Archaeology*
AJP	*American Journal of Philology*
AJSL	*American Journal of Semitc Languages and Literature*
AJT	*American Journal of Theology*
ALBO	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
AnBib	Analecta Biblica
ANEP	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East in Pictures*
ANESTP	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East Supplementary Texts and Pictures*
ANET	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East Texts*
Ang	*Angelicum*
AnOr	Analecta Orientalia
ANQ	*Andover Newton Quarterly*
ANTF	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
AOAT	Alten Orient und Altes Testament
AOS	American Oriental Series
AP	J. Marouzeau (ed.), *L'Année philologique*
APOT	R. H. Charles (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*
Arch	*Archaeology*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
ASOR	American Schools of Oriental Research
ASS	*Acta Santae Sedis*
AsSeign	*Assemblées du Seigneur*
ASSR	*Archives des Sciences Sociales des Religions*
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
ATAbh	Alttestamentliche Abhandlungen
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AtBib	H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATR	*Anglican Theological Review*
Aug	*Augustinianum*
AusBR	*Australian Biblical Review*
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
BA	*Biblical Archaeologist*
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich y F. W. Danker, *Greek-English*

	Lexicon of The New Testament
BAR	*Biblical Archaeologist Reader*
BARev	*Biblical Archaeology Review*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BCSR	*Bulletin of the Council on the Study of Religion*
BDB	F. Brown, S. R. Driver y C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*
BDF	F. Blass, A. Debrunner y R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament*
BDR	F. Blass, A. Debrunner y F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*
BeO	*Bibbia e Oriente*
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BHEAT	*Bulletin d'Histoire et d'Exégèse de l'Ancien Testament*
BHH	B. Reicke y L. Rost (eds.), *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*
BHK	R. Kittel (ed.), *Biblia Hebraica*
BHS	*Biblia Hebraica Stuttgartensia*
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	*Biblica*
BibB	Biblische Beiträge
BibBh	*Bible Bhashyam*
BibLeb	*Bibel und Leben*
BibOr	Biblica et Orientalia
BibS(F)	Biblische Studien (Freiburg, 1895-)
BibS(N)	Biblische Studien (Neukirchen, 1951-)
BIES	*Bulletin of the Israel Exploration Society (= Yediot)*
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*
Bijdr	*Bijdragen*
BIOSCS	*Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*
BJPES	*Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BK	*Bibel und Kirche*
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BLit	*Bibel und Liturgie*
BN	*Biblische Notizen*
BO	Bibliotheca Orientalis
BR	*Biblical Research*
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*
BT	*The Bible Translator*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BTS	*Bible et Terre Sainte*
BurH	*Buried History*
BVC	*Bible et Vie Chrétienne*
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
ByF	*Biblia y Fe*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beihefte zur *ZAW*
BZNW	Beihefte zur *ZNW*
BZRGG	Beihefte zur *ZRGG*
CAH	*Cambridge Ancient History*
CahEv	*Cahiers Évangile*
CahRB	Cahiers de la Revue Biblique
CahThéol	Cahiers Théologiques

CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CB	*Cultura Bíblica*
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series
CC	Corpus Christianorum
CCath	Corpus Catholicorum
CH	*Church History*
CHR	*Catholic Historical Review*
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CII	Corpus Inscriptionum Iudaicarum
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum
CJ	*Classical Journal*
CJT	*Canadian Journal of Theology*
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
ConB	Coniectanea Biblica
ConBNT	Coniectanea Biblica, New Testament
ConBOT	Coniectanea Biblica, Old Testament
ConNT	*Coniectanea Neotestamentica*
CP	*Classical Philology*
CQ	*Church Quarterly*
CQR	*Church Quarterly Review*
CRAIBL	*Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CTQ	*Concordia Theological Quarterly*
CurTM	*Currents in Theology and Mission*
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*
DBSup	*Dictionnaire de la Bible. Supplément*
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
DRev	*Downside Review*
DS	Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
EBib	Études Bibliques
EDB	L. F. Hartman (ed,), *Encyclopedic Dictionary of the Bible*
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon*
EncJud	*Encyclopedia Judaica (1971)*
EnchBib	*Enchiridion Biblicum*
ErIsr	*Eretz Israel*
ErJb	*Eranos Jahrbuch*
EstBib	*Estudios Bíblicos*
EstEcl	*Estudios Eclesiásticos*
EstTeol	*Estudios Teológicos*
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
ETR	*Études Théologiques et Religieuses*
EvK	Evangelische Kommentare
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvT	*Evangelische Theologie*
EWNT	H. Balz y G. Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
ExpTim	*Expository Times*
FB	Forschung zur Bibel
FBBS	Facet Books. Biblical Series
FC	Fathers of the Church

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GAT	Grundrisse zum Alten Testament
GCS	Griechische christliche Schriftsteller
GKB	Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar,* ed. E. Kautzsch, tr. A. E. Cowley
GNT	Grundrisse zum Neuen Testament
GRBS	*Greek, Roman, and Byzantine Studies*
Greg	*Gregorianum*
GTA	Göttinger theologische Arbeiten
GTC	*Grace Theological Journal*
HALAT	W. Baumgartner *et al.*, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HDR	Harvard Dissertations in Religion
HeyJ	*Heythrop Journal*
HibJ	*Hibbert Journal*
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HKNT	Handkommentar zum Neuen Testament
HNT	Habdbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's NT Commentaries
HR	*History of Religions*
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
IB	*Interpreter's Bible*
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary
IDB	G. A. Buttrick (ed.), *Interpreter's Dictionary of the Bible*
IDBSup	Supplementary volume to *IDB*
IEJ	*Israel Exploration Journal*
Int	*Interpretation*
IOS	*Israel Oriental Society*
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
JA	*Journal Asiatique*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JAC	*Jahrbuch für Antique und Christentum*
JAL	Jewish Apocryphal Literature
JANESCU	*Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JAS	*Journal of Asian Studies*
JB	A. Jones (ed.), *Jerusalem Bible*
JBC	R. E. Brown *et al.* (eds.), *The Jerome Biblical Commentary*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JDS	Judean Desert Studies
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*
JEOL	*Jaarbericht... ex Oriente Lux*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies

JHS	*Journal of Hellenic Studies*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JMES	*Journal of Middle Eastern Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JPSV	*Jewish Publication Society Version*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JQRMS	Jewish Quarterly Review Monograph Series
JR	*Journal of Religion*
JRelS	*Journal of Religious Studies*
JRH	*Journal of Religious History*
JRS	*Journal of Roman Studies*
JRT	*Journal of Religious Thought*
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
Judaica	*Judaica: Beiträge zum Verständnis...*
KAT	E. Sellin (ed.), Kommentar zum A.T.
KB	L. Koehler y W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*
KD	*Kerygma und Dogma*
KJV	*King James Version*
KIT	Kleine Texte
LB	*Linguistica Biblica*
LCC	Library of Christian Classics
LCL	Loeb Classical Library
LCQ	*Lutheran Church Quarterly*
LD	Lectio Divina
LLAVT	E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti*
LPGL	G. W. H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*
LQ	*Lutheran Quarterly*
LR	*Lutherische Rundschau*
LS	*Louvain Studies*
LSJ	Liddlell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*
LTK	*Lexikon für Theologie und Kirche*
LTP	*Laval Théologique et Philosophique*
LumVie	*Lumière et Vie*
LW	*Lutheran World*
McCQ	*McCormick Quarterly*
MDB	*Le Monde de la Bible*
MDOG	Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft
MeyerK	H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
MGWJ	*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
MM	J. H. Moulton y G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*
MNTC	Moffatt NT Commentary
MPAIBL	Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
MScRel	*Mélanges de Science Religieuse*

MTZ	*Münchener theologische Zeitschrift*
Mus	*Le Muséon*
MUSJ	*Mélanges de l'Université Saint-Joseph*
NAB	*New American Bible*
NCB	*New Century Bible*
NCCHS	R. D. Fuller *et al.* (eds.), *New Catholic Commentary on Holy Scripture*
NCE	M. R. P. McGuire *et al.* (eds.), *New Catholic Encyclopedia*
NEB	*New English Bible*
Neot	*Neotestamentica*
NFT	New Frontiers in Theology
NHS	Nag Hammadi Studies
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIV	*New International Version*
NJBC	*New Jerome Biblical Commentary*
NJV	*New Jewish Version*
NKZ	*Neue kirchliche Zeitschrift*
NovT	*Novum Testamentum*
NovTSup	Novum Testamentum. Supplements
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
NTA	*New Testament Abstracts*
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTF	Neutestamentliche Forschungen
NTS	*New Testament Studies*
NTTS	New Testament Tools and Studies
Numen	*Numen. International Review for the History of Religions*
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OIP	Oriental Institute Publications
OLP	*Orientalia Lovaniensia Periodica*
OLZ	*Orientalische Literaturzeitung*
Or	*Orientalia* (Roma)
OrAnt	*Oriens Antiquus*
OrChr	*Oriens Christianus*
OrSyr	*L'Orient Syrien*
OTA	*Old Testament Abstracts*
OTL	Old Testament Library
PAAJR	*Preceedings of the American Academy of Jewish Research*
PCB	M. Black y H. H. Rowley (eds.), *Peake's Commentary on the Bible*
PEFQS	*Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PG	J. Migne, Patrologia Graeca
PGM	K. Preisedanz (ed.), *Papyri graecae magicae*
Phil	*Philologus*
PJ	*Palästina-Jahrbuch*
PL	J. Migne, Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
PSTJ	*Perkins School of Theology Journal*
PTMS	Pittsburgh Theological Monograph Series
PVTG	Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece
PW	Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*
PWSup	Supplement to PW
QD	Quaestiones Disputatae
QDAP	*Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*
RANE	Records of the Ancient Near East
RArch	*Revue Archéologique*

RB	*Revue Biblique*
RCB	*Revista de Cultura Bíblica*
RE	*Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*
REA	*Revue des Études Anciennes*
RechBib	Recherches Bibliques
REJ	*Revue des Études Juives*
RelS	*Religious Studies*
RelSoc	*Religion and Society*
RelSRev	*Religious Studies Review*
RES	*Répertoire d'Épigraphie Sémitique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RevistB	*Revista Bíblica*
RevQ	*Revue de Qumrân*
RevScRel	*Revues des Sciences Religieuses*
RevSem	*Revue Sémitique*
RGG	*Religion in Geschichte und Gegenwart*
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique*
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*
RIDA	*Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*
RivB	*Rivista Biblica*
RNT	Regensburger Neues Testament
RQ	*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*
RR	*Review of Religion*
RRef	*La Revue Reformée*
RSO	*Rivista degli Studi Orientali*
RSPT	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*
RSR	*Recherches de Science Religieuse*
RSV	*Revised Standard Version*
RTL	*Revue Théologique de Louvain*
RTP	*Revue de Théologie et de Philosophie*
RUO	*Revue de l'Université d'Ottawa*
RV	*Revised Version*
SacEr	*Sacris Erudiri*
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SB	Sources Bibliques
SBA	Studies in Biblical Archaeology
SBAW	*Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBFLA	*Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*
SBJ	*La Sainte Bible de Jérusalem*
SBL	Society of Biblical Literature
SBLASP	Society of Biblical Literature Abstracts and Seminar Papers
SBLDS	SBL Dissertation Series
SBLMasS	SBL Masoretic Studies
SBLMS	SBL Monograph Series
SBLSBS	SBL Sources of Biblical Study
SBLSCS	SBL Septuagint and Cognate Studies
SBLTT	SBL Texts and Translations
SBM	Stuttgarter biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SC	Sources Chrétiennes
ScEccl	*Sciences Ecclésiastiques*
ScEs	*Science et Esprit*
SCHNT	Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti
SCR	*Studies in Comparative Religion*
Scr	*Scripture*
ScrB	*Scripture Bulletin*
ScrHier	Scripta Hierosolymitana
ST	*Studia Theologica*
STANT	Studien zum Alten und Neuen Testament

STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
Str-B	[H. Strack y] P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*
StudNeot	Studia Neotestamentica
StudOr	Studia Orientalia
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
SymBU	Symbolae Biblicae Upsalienses
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
TBei	*Theologische Beiträge*
TBl	*Theologische Blätter*
TBü	Theologische Bücherei
TBT	*The Bible Today*
TCGNT	B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*
TD	*Theology Digest*
TDNT	G. Kittel y G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*
TDOT	G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*
TextsS	Texts and Studies
TF	*Theologische Forschung*
TGl	*Theologie und Glaube*
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThStud	*Theologische Studiën*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung*
TP	*Theologie und Philosophie*
TPQ	*Theologisch-Praktische Quartalschrift*
TQ	*Theologische Quartalschrift*
TRE	*Theologische Realenzyklopädie*
TRev	*Theologische Revue*
TRu	*Theologische Rundschau*
TS	*Theological Studies*
TSK	*Theologische Studien und Kritiken*
TToday	*Theology Today*
TTZ	*Trierer theologische Zeitschrift*
TU	Texte und Untersuchungen
TWAT	G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*
TWNT	G. Kittel y G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UBSGNT	United Bible Societies *Greek New Testament*
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
VC	*Vigiliae Christianae*
VCaro	*Verbum Caro*
VD	*Verbum Domini*
VE	*Vox Evangelica*
VF	*Verkündigung und Forschung*
VKGNT	K. Aland (ed.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*
VP	*Vivre et Penser (= RB* 1941-1944)
VS	Verbum Salutis
VSpir	*La Vie Spirituelle*
VT	*Vetus Testamentum*
VTSup	Vetus Testamentum. Supplements
WDB	*Westminster Dictionary of the Bible*
WHAB	*Westminster Historical Atlas of the Bible*
WHJP	World History of the Jewish People
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	*Die Welt des Orients*
WTJ	*Westminster Theological Journal*

WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
WZKSO	*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZHT	*Zeitschrift für historische Theologie*
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZMR	*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaftliche*
ZRGG	*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*
ZWT	*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*

Otras siglas y abreviaturas

AT	Antiguo Testamento
LXX	Setenta o Septuaginta
NT	Nuevo Testamento
par. (parr.)	Paralelo (paralelos) en los evangelios
TM	Texto masorético
Vg.	Vulgata
VL	Vetus Latina

Agradecimientos

Con profunda tristeza, empiezo esta nota de agradecimientos explicando a mis fieles lectores por qué ha tardado tanto en aparecer este volumen. El Dr. David Noel Freedman, el prestigioso erudito que había desempeñado las funciones de director general del programa Anchor Bible desde su comienzo, murió el 8 de abril de 2008 después de una larga enfermedad. Diversas operaciones, más años de decadencia física, aumentaron progresivamente las dificultades del Dr. Freedman para llevar adelante sus muchos proyectos editoriales con la rapidez que él habría deseado; de ahí la inevitable demora en la salida de este tomo IV. Pese a los crecientes obstáculos, el Dr. Freedman tuvo el coraje de continuar como pudo con su tarea, llegando a aprobar la forma final del manuscrito de este volumen tan sólo unas pocas semanas antes de su muerte. Está, pues, más que justificado que el presente volumen vaya dedicado a él, así como a otro mentor y amigo, Mons. Myles M. Bourke, cuyas conferencias y escritos tuvieron una influencia formativa en mí desde mis tiempos de estudiante en el Instituto Bíblico de Roma. Lamento hondamente la pérdida de estos dos grandes guías.

Desde una perspectiva más risueña, como en el tomo III de *Un judío marginal,* debo extender mi agradecimiento a los eminentes doctores que me han mantenido con salud suficiente para trabajar en el proyecto ahora materializado en el tomo IV. Inmediatamente después de ellos, mi recuerdo agradecido se detiene en mis muchos colegas y amigos de la Universidad de Notre Dame, cuyo consejo profesional y apoyo personal han hecho posible el presente volumen. Guardo especial gratitud hacia mis compañeros profesores del programa "Cristianismo y judaísmo en la antigüedad" desarrollado por el Departamento de Teología en Notre Dame. Valoro sobremanera la generosidad con la que han compartido conmigo sus saberes en determinados campos de investigación. En particular, los

profesores Hindy Najman (ahora en la Universidad de Toronto), James C. VanderKam, Eugene C. Ulrich, Gary Anderson, Gregory E. Sterling y Michael A. Signer me han favorecido con sus vastos conocimientos sobre el judaísmo del Segundo Templo, así como sobre Qumrán, Filón, Josefo y la literatura rabínica. Los profesores John C. Cavadini, Brian Daley y Robert E. Sullivan han hecho lo mismo en sus campos de teología e historia. Muchos de mis antiguos alumnos y ayudantes graduados han trabajado incansablemente, deseosos de auxiliarme en la investigación para este volumen y en su escritura. Mención especial merecen Paul Kim, Samuel Thomas, Steven Schweitzer, Jonathan Lawrence, Wes Foreman y Eric Rowe. Pero, naturalmente, soy yo sólo quien debe asumir y asume la plena responsabilidad de todas las afirmaciones efectuadas en este libro y de cuantos errores puedan encerrar mis argumentos.

También me han sido sumamente útiles varios encuentros y coloquios a los que asistieron algunos de los especialistas más descollantes en los estudios bíblicos. La oportunidad de pronunciar una conferencia durante unas jornadas en homenaje al Dr. E. P. Sanders en Notre Dame (9-13 de abril de 2003) me permitió intercambiar ideas con el Dr. Sanders y con muchos otros distinguidos participantes. Gracias a la amable invitación de la Australian-New Zealand Society for Theological Studies (ANZSTS) pude impartir cuatro conferencias sobre Jesús y la Ley durante la asamblea anual de la sociedad en Perth (Australia), del 4 al 8 de julio de 2005, y las agudas sugerencias del Dr. William R. G. Loader durante aquel encuentro me han resultado de gran ayuda. Mi agradecimiento también a la Comisión para el Estudio del Jesús Histórico de la Asociación Bíblica Católica, a la que tuve el honor de dirigir la palabra varias veces. También me honró la Universidad de Yale invitándome a dar la tanda anual de conferencias Shaffer en octubre 2006, lo cual me proporcionó la oportunidad de buscar el sabio consejo de los profesores Harold W. Attridge, John J. Collins y Adela Yarbro Collins. Similarmente, la invitación a pronunciar una conferencia en conmemoración del decimoquinto aniversario de la revista *New Testament Abstracts* (también en octubre de 2006) me brindó la ocasión de exponer algunas de mis ideas ante el afamado cuerpo docente de la escuela de teología Weston Jesuit, de Cambridge, Massachusetts, entre cuyos miembros figuran los profesores Daniel J. Harrington y Richard J. Clifford. Bajo los auspicios de la sección "Jesús Histórico" de la Sociedad de Literatura Bíblica, tuve el placer de disertar, en su reunión anual en Washington, D. C. (20 de noviembre de 2006), sobre la prohibición por Jesús de los juramentos. Ello me permitió hablar con el profesor Jonathan Klawans, de la Universidad de Boston, cuyos escritos sobre la concepción judía del pecado y de la pureza son de un valor inmenso, y con el profesor Donald A. Hagner, destacado comentarista del evangelio de Mateo. El

encuentro y coloquio anual entre las universidades de Notre Dame y Nueva York (29-31 de mayo de 2007) me dio ocasión de exponer algunas de mis ideas sobre Jesús y la Ley y de hablar detenidamente con dos grandes especialistas en lo tocante a Qumrán y a los estudios rabínicos, los profesores Lawrence H. Schiffman y Moshe J. Bernstein. Estoy asimismo en deuda de gratitud con dos comunidades religiosas radicadas en Berkeley, California. Los jesuitas y la Congregación de la Santa Cruz me proporcionaron varias veces hospitalidad durante mis trabajos en las bibliotecas de la Graduate Theological Union y de la Universidad de California, en Berkeley.

Me complazco también en agradecer la generosa ayuda de mi anterior editor en Doubleday, Mr. Andrew Corbin, y de mi nueva editora en Yale University Press, Ms. Jennifer Banks, así como a su ayudante, Joseph Calamia.

Acreedores a mi reconocimiento son asimismo las fundaciones y personas que han prestado su apoyo económico para la investigación y la escritura conducentes a la realización de este volumen. Entre ellas están la Association of Theological Schools y el American Council of Learned Societies, la William Warren Family Foundation, cuya cátedra de Teología ocupo en Notre Dame, y Mr. y Mrs. Robert McQuie, que han establecido un fondo especial en Notre Dame para sostener mi trabajo.

Vaya también mi agradecimiento a los responsables de las editoriales que han permitido la reimpresión en el presente tomo de la sustancia de material mío presentado originalmente en publicaciones suyas. Se trata de artículos y ensayos entre los que figuran: "¿Is there Hălākâ (The Noun) at Qumran?": *JBL* 122 (2003) 150-155; "The Historical Jesus and the Historical Law: Some Problems within the Problem": *CBQ* 65 (2003) 52-79; "The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath", *CBQ* 66 (2004) 561-581; "Does the Son of Man Saying in Mark 2,28 Come from the Historical Jesus?", "*Il Verbo di Dio è vivo*", Albert Vanhoye Festschrift (AB 165; Roma: Instituto Bíblico, 2007) 71-89; "Did the Historical Jesus Prohibit All Oaths?": *Journal for the Study of the Historical Jesus* (parte I) 5 (2007) 175-204; (parte II) 6 (2008) 1-22, 47-56.

Introducción al tomo IV

El Jesús histórico es el Jesús haláquico

I. Las múltiples dificultades de tratar sobre Jesús y la Ley

Ahora comienza la parte dura. Como sucede a menudo en las negociaciones para un acuerdo de paz en el Próximo Oriente o para un convenio sindical en cualquier lugar, las cuestiones más difíciles en esta obra las hemos ido posponiendo deliberadamente. Al final del tomo III de *Un judío marginal* enumeré, con una alusión a las *Variaciones Enigma* de Sir Edward Elgar, los cuatro enigmas que quedaban por examinar en nuestra búsqueda del Jesús histórico. Esas cuatro últimas cuestiones, que parecen plantear problemas insolubles para cualquier investigador, son el enigma de Jesús y la Ley, el enigma de las parábolas de Jesús, el enigma de sus autodesignaciones (o "títulos") y el enigma último de su muerte. Habiendo estudiado en la segunda parte del tomo III las posiciones legales que distinguían a los fariseos, los saduceos y los esenios entre sí y de Jesús, encuentro lógico abordar como primer enigma la cuestión de Jesús y la Ley. En torno a tal asunto girará este tomo IV, mientras que los otros tres enigmas serán tratados en el tomo V.

Acaso algún estudioso objete de inmediato que estas cuatro cuestiones han sido puestas tan numerosas veces bajo el microscopio exegético y analizadas hasta la saciedad en tantas monografías de varios volúmenes que lo último que se puede decir de ellas es que son enigmas. Y que más adecuadamente habría que catalogarlas de "cuestiones sobadas", "muermos exegéticos" o "boleros de Ravel". Siento disentir. Es más, quizá debo reconocer que no calibré bien al pensar que esos cuatro grandes enigmas podían ser tratados adecuadamente en un único volumen. Por sí sola, la cuestión de Jesús y la Ley me ha llevado seis años de investigación. Recuerdo que, habiendo referido a un docto colega judío mi propósito de

escribir un volumen centrado en la Ley, el buen profesor me respondió: "No entre en esa cuestión; nunca saldrá de ella". Seis años más tarde salgo de la cueva de Moisés (no la de Platón) quizá más sabio, pero ciertamente más viejo. En todo caso, salgo convencido de que, aunque puedo errar en mis posiciones, cualquier otro libro o artículo sobre el Jesús histórico y la Ley ha estado equivocado en gran medida. Para hacer una declaración como ésta se necesita algo más que desparpajo, y muchos objetarán a la manera del Eclesiastés que no hay nada nuevo bajo el sol de la investigación sobre Jesús. Por supuesto, yo podría haberme limitado a presentar con un nuevo envoltorio una de las respuestas sistemáticas ya conocidas.

Después de todo, como mis críticos podrían subrayar, durante el siglo pasado se defendió toda posición imaginable, en el intento de entender la actitud de Jesús con respecto a la Ley mosaica[1]. Desde un lado del espectro, por ejemplo, Jan Lambrecht declaró de manera categórica que "el Jesús histórico estaba realmente en contra tanto de la Halaká como de la Torá"[2]. Según Lambrecht, "Jesús era conscientemente crítico de numerosos mandamientos contenidos en la Ley". Similarmente, Werner Georg Kümmel sostenía que la declaración de Jesús de que nada que entre en el hombre puede hacerlo impuro (Mc 7,15) demuestra su actitud soberana hacia la Ley y su rechazo radical de los mandamientos de pureza contenidos en ella[3]. Llevando esta idea más allá de lo creíble, Morton Smith afirmó que Jesús era secretamente un libertino que enseñó libertad con respecto a la Ley a quienes él iniciaba mediante un rito nocturno de bautismo, mientras seguía enseñando "material legalista" a los no iniciados[4].

No sorprendentemente, otros grupos de estudiosos han encontrado los datos de los evangelios más complejos –por no decir más confusos– y no han aceptado la idea de que, en principio, cuando no en la práctica, Jesús rechazó la Ley. De hecho, sólo hay que examinar los relatos sobre Jesús y la Ley tal como hoy los encontramos en los evangelios, sin molestarse siquiera en escudriñar las perícopas en busca de datos históricos, para ver qué problemático es afirmar sin matizaciones que Jesús estaba en contra de la Ley[5]. La mayor parte de los "relatos de disputas" (o *Streitgespräche*) de los evangelios presentan a Jesús debatiendo con otros individuos o grupos judíos sobre la adecuada interpretación y práctica de la Ley. Ésta es un regalo de Dios a Israel[6]. De ahí que se le suponga fuerza normativa en todos los evangelios, aunque unos cuantos textos, como la abrogación de las leyes sobre alimentos de Mc 7,15-19, contrastan con esa tendencia general[7]. Prescindir de casi todo el "material legal" de los evangelios, tachándolo de adulterado o de no representar las verdaderas intenciones de Jesús, parece desde el principio una solución fuera de lugar, por no decir desesperada.

Conscientes de la complejidad de los datos evangélicos, muchos autores se han esforzado en explicar la actitud de Jesús respecto a la Ley afirmando que, en lo relativo a la Ley, había una especie de dialéctica o punto-contrapunto inherente a la enseñanza de Jesús o presente en ella de manera implícita, ya fuera esa dialéctica buscada o no de manera consciente. De hecho, si no intencionalmente, Jesús, aunque validando de palabra diversos elementos de la Ley, o incluso ésta en conjunto, acabó subvirtiéndola como sistema "legalista" de salvación. Así, paradójicamente, recobró el sentido o propósito último de la Ley: la inducción a un radical hacer la voluntad de Dios amando al prójimo[8]. Subvirtiendo, cumplió; trascendiendo, destiló la esencia.

En tiempos más recientes, estudiosos cristianos han rechazado la idea de que Jesús, consciente o inconscientemente, directa o dialécticamente, abrogó la misma Ley (idea que ya antes había encontrado oposición en diversos autores judíos)[9]. Por ejemplo, en su estudio *Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* E. P. Sanders propone que, a modo de experimento, aceptemos hipotéticamente que todas las disputas sobre cuestiones legales contenidas en los evangelios proceden del Jesús histórico (posición realmente no defendida por el propio autor). Sanders afirma que, aunque se admita esta hipótesis, no se puede encontrar en las posiciones de Jesús –abstraída la cuestión de las leyes sobre alimentos de Mc 7,15-19– nada que vaya más allá de la variedad de opiniones aceptables sostenidas por los judíos del siglo primero"[10].

Si me viera forzado a elegir entre *a)* la antigua opinión de que Jesús, intencionalmente o no, abolió la Ley, y *b)* la opinión de Sanders de que prácticamente nada en la enseñanza de Jesús refuta o anula la Ley, yo me sentiría mucho más cómodo optando por la posición *b.* Sin embargo, creo que ni siquiera el enfoque de Sanders corresponde plenamente a la complejidad de los datos. Algunos elementos de la enseñanza de Jesús relativa a la Ley (por ejemplo, la prohibición del divorcio o de todos los juramentos) y determinados mandatos a determinados seguidores (por ejemplo, "deja que los muertos entierren a sus muertos" de Mt 8,22 par.) no casan del todo con la imagen ofrecida por Sanders de un Jesús histórico que nunca se opone a la Ley ni pronuncia mandamientos contrarios a ella[11].

Aquí llegamos al verdadero enigma de la enseñanza de Jesús sobre la Ley: como pondremos de manifiesto a lo largo de este volumen, no parece que hubiera en esa enseñanza un rechazo total de la Ley, ni una dialéctica que la abrazase pero de hecho la rechazase, ni una aceptación de la Ley que simplemente implicase interpretaciones legítimas aunque discutibles de determinadas prácticas. El verdadero enigma es cómo pudo Jesús apoyar la Ley como la expresión normativa dada de la voluntad de Dios para

Israel y, al mismo tiempo, en algunos casos o determinados campos legales (por ejemplo, el divorcio y los juramentos), enseñar y mandar lo que era contrario a la Ley, basándose simplemente en su propia autoridad. Como sucede a menudo con el Jesús histórico, los diferentes datos parecen, a primera vista, imposibles de sistematizar. Cuando uno se enfrenta a este enigma –y a los restantes– debe dar cabida a la posibilidad de que no encajen todas las piezas del rompecabezas. Y, por supuesto, en ningún caso tiene que forzar su ajuste simplemente para satisfacer las preferencias racionales del intérprete moderno. Empezamos a ver, pues, por qué "Jesús y la Ley" es un enigma que invita a seguir investigando pero que no tiene fácil solución.

Por desdicha, este enigma acarrea otras complicaciones. Incluso en los "tiempos felices" en que su estudio significaba sólo cotejar relatos de los evangelios con preceptos veterotestamentarios, y todo ello con interpretaciones rabínicas, el material comparativo que escudriñar era ya abundante. Hoy, los manuscritos del mar Muerto, señaladamente la masa de textos legales fragmentarios procedentes de la cueva 4 de Qumrán, han complicado todavía más el problema. Un estudio sobre Jesús y la Ley que no tenga debidamente en cuenta el material del mar Muerto está condenado de antemano al fracaso. Necesariamente, aunque no por culpa de los autores, este juicio es válido para todos los trabajos sobre el tema publicados antes del hallazgo de esos manuscritos. Y si añadimos al material legal del mar Muerto los revitalizados estudios de Filón y Josefo y de lo que con frustrante vaguedad se ha dado en llamar pseudoepígrafos (o *pseudepigrapha*) del AT[12], el problema de situar la enseñanza de Jesús sobre la Ley en su propio contexto histórico parece casi insuperable. Los estudios realizados en el pasado se han quedado cortos en cuanto a dar el debido relieve al contexto multidimensional de Jesús y la Ley, al no tomar en consideración todos esos aspectos diferentes y opuestos.

Aún mayor complicación del enigma introduce hoy una manera más cauta de abordarlo utilizando textos rabínicos para recrear el mundo legal del judaísmo palestino en las primeras décadas del siglo I d. C. Esto *no* significa que no haya que recurrir a textos rabínicos. De hecho, yo empleé algunos de ellos en mi reconstrucción de los fariseos ofrecida en el tomo III[13]. Lo que quiero decir es que ese material debe ser utilizado con la misma sensibilidad histórico-crítica con que se manejan otras fuentes. Después de todo, la razón esencial de la búsqueda del Jesús histórico es citar con fundamento un evangelio cristiano escrito en 70 o 90 d. C., o establecer lo que Jesús de Nazaret dijo o hizo realmente en 28-30 d. C. Aunque sólo unos cuarenta años separan el ministerio del Jesús histórico del evangelio de Marcos (y quizá de Q), es preciso aplicar juiciosamente los criterios de historicidad a los dichos y hechos referidos en Marcos para

poder decidir con bastantes probabilidades de acierto qué se remonta a Jesús y qué no.

Con mayor motivo, no se puede citar sin más el material de la Misná (compuesto *ca.* 200-220 d. C.) y el material de la Tosefta (redactado en el siglo III d. C.) para ilustrar la práctica legal en tiempos de Jesús. Si está fuera de lugar suponer, sin un detallado examen del pasaje correspondiente, que la expresión introductoria "Jesús dijo..." en el evangelio de Marcos prueba que el Jesús histórico expresó realmente el dicho así introducido, entonces, similarmente, también lo está suponer que un introductorio "Hillel dijo..." en la Misná garantiza que el Hillel histórico hizo esa declaración en el siglo I a. C. Todas las afirmaciones sobre historicidad, ya se refieran a los evangelios o a la Misná, deben estar apoyadas por una investigación crítica de los datos, estudiados según criterios de historicidad comúnmente aceptados. Y si esto vale para la Misná, cuánto más para el Talmud babilónico, redactado casi medio milenio después del tiempo de Jesús. Quede bien claro: esto no es desestimar *a priori* los paralelos rabínicos, sino simplemente exigir el examen crítico de los datos y la justificación de las afirmaciones. Como Jacob Neusner no se cansa nunca de repetir, "no se puede enseñar lo que no se conoce".

II. Tres distinciones fundamentales

Incluso después de considerar todos estos obstáculos para un tratamiento adecuado del tema en cuestión, nos queda por tocar lo que constituye quizá la causa principal de que sean inadecuadas muchas de las investigaciones del pasado sobre el Jesús histórico y la Ley, especialmente las realizadas por estudiosos cristianos. Estoy por asegurar que en la raíz de gran parte de la desorientación sobre el asunto hay una confusión básica respecto a categorías y métodos adecuados. Es de suma importancia, al iniciar nuestro estudio sobre Jesús y la Ley en el tomo IV, que hagamos tres cuidadosas distinciones en el tema que nos ocupa. En realidad, como veremos, esas tres distinciones son simplemente tres modos de enfocar y expresar la única y gran distinción subyacente.

1) La primera distinción importante que los estudiosos no suelen hacer es la diferenciación entre cristología y búsqueda del Jesús histórico. Ambas constituyen valiosos campos de investigación, como lo son la teología y la historia, estudios que, en la búsqueda general del conocimiento, las principales universidades protegen y estimulan a través de los departamentos correspondientes. De hecho, en varias épocas, yo he impartido cursos sobre cristología y sobre el Jesús histórico en distintas universidades de Estados Unidos.

Obviamente, los dos campos están relacionados, pero yo siempre comienzo mis cursos estableciendo una clara distinción entre ellos. La cristología es una subdivisión de la disciplina académica llamada teología, que, según la famosa frase de san Anselmo, no consiste sino en *fides quaerens intellectum,* "fe que busca justificación racional". La cristología es, pues, fe que busca entendimiento de Jesucristo como Señor y Salvador, el objeto de la fe cristiana. La cristología opera dentro de la esfera de la fe cristiana, por más que pueda someter a examen e incluso impugnar aspectos o concepciones tradicionales de esa fe.

En cambio, la búsqueda del Jesús histórico es por definición un empeño estrictamente histórico y, por naturaleza, prescinde de la fe cristiana o la pone entre paréntesis. Esto no significa que la niegue, rechace o ataque, sino simplemente que hace abstracción de ella del mismo modo que un buen astrónomo que además fuera cristiano creyente haría abstracción de una teología de Dios Creador al examinar los bordes de una galaxia. Todo esto es simplemente una cuestión de especialización funcional, por emplear una expresión favorita de Bernard Lonergan[14]. Siempre existe, claro está, la posibilidad de una correlación crítica entre distintas disciplinas después de que cada una haya hecho su trabajo con arreglo a su propio método. Pero intentar correlacionarlas prematuramente sería saltarse todo el proceso y violar la integridad y autonomía de cada disciplina.

Hecha esta distinción, ¿qué entiendo por "el Jesús histórico"? Con esta expresión me refiero al Jesús que podemos recuperar o reconstruir utilizando los instrumentos de la moderna investigación histórica como son aplicados a las fuentes antiguas. Por su naturaleza, el Jesús histórico es una construcción, una abstracción moderna. No coincide con la plena realidad de Jesús de Nazaret, incluido todo lo que éste hizo o dijo durante los treinta y tantos años de su vida. En otras palabras, el Jesús histórico no es más equiparable al Jesús real que el Calígula histórico es equiparable al Calígula real, si se me permite mencionar a un contemporáneo de Jesús más joven y de temperamento marcadamente diferente.

Quizá el error principal en gran parte de la búsqueda del Jesús histórico durante los dos últimos siglos fue la ausencia de una verdadera búsqueda histórica. Lo que hubo a menudo fue el intento de hacer una cristología más moderna con embozo de investigación histórica. Y en ocasiones se trató de utilizar el Jesús histórico para echar por tierra el "error llamado cristianismo", por citar la intención declarada de un miembro del grupo de eruditos americanos Jesus Seminar ("Seminario de Jesús")[15]. Con mayor frecuencia se empleó para reformular la cristología en términos más contemporáneos y científicos: piénsese, por ejemplo, en Joachim Jeremias o Ben Meyer[16]. En mi opinión, ciertamente hay lugar para una

cristología que esté informada por la historia y trate de absorber e integrar la búsqueda del Jesús histórico en su concepción de la fe[17]. Pero esa cristología, aunque laudable, debe ser distinguida con todo cuidado de la búsqueda histórica propiamente dicha, algo que raramente se hace de manera sistemática.

2) Esa primera distinción entre búsqueda del Jesús histórico y cristología conduce a una segunda distinción importante (de hecho, la contiene en sí). Se trata de la distinción entre nuestro conocimiento de un judío palestino del siglo I llamado Yeshua de Nazaret y nuestro conocimiento y nuestra fe-conocimiento de Jesucristo, que es para los cristianos su Señor crucificado y resucitado. Naturalmente, los cristianos creyentes afirman que estas dos figuras son una misma persona en diferentes etapas de su existencia o autorrevelación. Pero los historiadores académicos, prescindiendo de la fe por exigencias de su método, tienen que insistir en que el objeto de su investigación, el Jesús histórico, fue siempre, sola y enteramente, un judío del siglo I, sin ornamentos cristianos ocultos bajo su manto de judío, sin gloria de resurrección que proyecte su luz hacia atrás, a los momentos oscuros del ministerio público y a la lóbrega hora de la cruz. Todo lo que un historiador –precisamente como historiador– puede saber es que hubo cierto judío circuncidado natural de Galilea que, en las primeras décadas del siglo I d. C., subía regularmente a Jerusalén para guardar incluso las menores fiestas judías en el templo mientras desempeñaba su ministerio profético. ¿Qué clase de judío era? ¿Dónde estaba exactamente en el abigarrado mapa del judaísmo de su tiempo? ¿Cuánto divergía de lo que con cierta vaguedad podríamos llamar la "corriente principal" del judaísmo? Todas éstas son cuestiones dignas de debate. Pero si hay algún logro realmente seguro en la llamada "tercera búsqueda" es la firme convicción a la que han llegado eruditos como Geza Vermes y E. P. Sanders: Jesús fue ante todo, después de todo y solamente un judío[18].

3) La anterior distinción lleva a su vez a una tercera, más específica, que nos sitúa ante el tema del tomo IV. Esta tercera distinción es entre teología moral y ética cristiana, por un lado, y enseñanza de Jesús sobre la Ley judía, por otro. Quizá en ninguna otra área de la búsqueda sea tan sutil, aunque omnipresente, la "cristianización" del Jesús histórico. Ya se trate del divorcio o del sábado, de las reglas de pureza o de la toma de juramento, el propósito tácito de la mayor parte de los artículos y libros sobre "Jesús y la Ley" es presentar la enseñanza legal y ética de Jesús como orientada en último término a los intereses cristianos o, al menos, compatible con las perspectivas del cristianismo. Así como la mayor parte de las búsquedas del Jesús histórico han sido cristología disfrazada de historia, muchos tratamientos de Jesús y la Ley son simplemente obras sobre moral y ética cristiana tocadas con la *kipá* [o *yarmulka,* prenda para la

cabeza de los judíos ortodoxos, N. del T.]. De hecho, se podría decir que la "cristianización" del Jesús histórico culmina en la cuestión de Jesús y la Ley, donde regularmente el judío Jesús pasa a ser el cristiano Pablo, Agustín, Lutero o Barth (por no hablar de esos teólogos cristianos de la Ley a los que llamamos Mateo, Marcos, Lucas y Juan).

Aquí, el peligro de cristianizar al Jesús histórico se transforma en el peligro de adaptarlo a determinadas preferencias de cristianos prescindiendo de toda reflexión hermenéutica. Muchos cristianos modernos desean un Jesús ilustrado a lo Thomas Jefferson que inculque verdades eternas, o un Jesús consejero que con su *psicoblablá* caldee de vaguedades el alma. Y los hay también que buscan una dirección moral de Jesús el crítico social, el activista político o el académico iconoclasta. Estos *Jesuses* gustan siempre a la masa. En cambio, como puedo atestiguar por lecciones y conferencias que he impartido, son muchos los ojos cristianos que se vuelven vidriosos tan pronto como un erudito insiste en describir a Jesús como un judío inmerso en los debates haláquicos de los judíos del siglo I. A mi entender, la mejor manera de tratar este síndrome de los ojos vidriosos e impedir toda cristianización del Jesús histórico en materia de moral es *no* endulzar el mensaje. Antes al contrario, sin ceder un ápice, hay que insistir en el enfoque de este judío del siglo I como alguien que se dirigía a correligionarios y compatriotas suyos palestinos estrictamente dentro de los límites legales judíos, sin la menor preocupación sobre si alguno de aquellos temas legales eran de interés para los cristianos. En otras palabras, para que el Jesús histórico sea comprendido precisamente como figura *histórica* hay que situarlo con decisión en el contexto de la Ley judía tal como era discutida y practicada en la Palestina del siglo I. Como observará el lector del presente volumen, una percepción básica irá emergiendo lenta pero constantemente del análisis crítico del material legal contenido en los evangelios: el Jesús histórico es el Jesús haláquico, es decir, el Jesús que, en su interés por la Ley mosaica, discutía acerca de ella y de las cuestiones de práctica correspondientes.

La investigación crítica del Jesús histórico y la Ley es un buen programa, sin duda, pero nos plantea un nuevo problema: ¿qué *era* exactamente la Ley judía en la Palestina de tiempos de Jesús? Anteriormente, en la llamada "tercera búsqueda", se tenía quizá la ingenua idea de que simplemente situando a Jesús en su contexto judío obtendríamos el Jesús histórico. No habría que hacer nada más. Faltaba una apreciación suficiente de lo variado y cambiante que fue el judaísmo del siglo I y de en qué grado esto era verdad sobre todo en el caso de la Ley judía. A medida que avanzamos en la investigación, se acrecienta nuestra consternada constatación de que el problema de la relación del Jesús *histórico* con la Ley judía *histórica* puede ser más insoluble del lado de la Ley que del lado de Jesús.

III. Mapa para viajar por el tomo IV

Todas estas distinciones y complicaciones subrayan la importancia de abordar este enorme problema de manera gradual y metódica. El primer paso (capítulo 31) consistirá en desentrañar el concepto flexible y cambiante de Ley (Torá) en torno al tiempo de Jesús. Una vez establecida una noción básica de ella, nos ocuparemos de las enseñanzas de Jesús relativas a la Torá que 1) tratan de cuestiones legales con repercusión práctica en las vidas de los judíos corrientes, 2) cuentan con testimonio múltiple de fuentes independientes en el NT, y 3) parecen a primera vista revocar alguna prescripción, concesión o institución social sancionada por la Ley mosaica escrita. Los dos ejemplos sobresalientes son la prohibición por Jesús del divorcio (capítulo 32) y su prohibición total de los juramentos (capítulo 33).

Procederemos luego a examinar un tema legal más central que 1) repercutía en la vida de los judíos cada semana, 2) cuenta con testimonio múltiple en fuentes evangélicas, pero 3) no entraña revocación de ninguna institución prevista y prescrita por la Torá. Este gran tema es el de la observancia sabática (capítulo 34), uno de los emblemas identitarios de los judíos en el mundo grecorromano.

Sólo después de haber entrado en esos ámbitos legales *relativamente* claros nos aventuraremos en uno de los campos legales de mayor debate y evolución en el judaísmo antiguo: las leyes de pureza (capítulo 35). Aquí, las tendencias conflictivas observadas en los tratamientos evangélicos de Jesús y la Ley parecen entrar en colisión de manera desconcertante. Por un lado, Mc 7,15-19 nos presenta un Jesús que, de golpe y con su sola autoridad, deja a un lado las leyes alimentarias, tan importantes para marcar las líneas divisorias que proporcionaban a los judíos su identidad sociorreligiosa en un mar de gentiles. Por otro lado, a lo largo de los evangelios encontramos pasajes donde Jesús, en sus acciones o en sus palabras, muestra aceptar el sistema de pureza del judaísmo palestino, así como su culto del templo. ¿Abrogó realmente el Jesús histórico todo el sistema de pureza, rechazando de manera explícita uno de sus componentes esenciales, las leyes sobre alimentos? ¿O, en un estilo típicamente profético, se limitó a recalcar la mayor importancia de la pureza interior, moral, aunque sin impugnar la pureza ritual como una parte integral de la Ley mosaica? ¿O le era a Jesús indiferente todo el sistema de pureza, acaloradamente debatido y diversamente practicado entre los varios grupos que componían el judaísmo palestino? Estas cuestiones serán consideradas en el capítulo 35.

Por último, tras ocuparnos de las distintas instituciones y prácticas prescritas o reguladas por la Torá, intentaremos ensanchar el campo de

nuestra investigación planteando una pregunta de mayor alcance: ¿abordó alguna vez el Jesús histórico la cuestión de la Ley en su conjunto, dando alguna indicación de cómo veía él relacionadas sus diferentes partes con la totalidad de la Torá? En otras palabras, aparte de sus enseñanzas acerca de determinadas instituciones legales y prácticas, ¿señaló Jesús alguna vez sus puntos de vista sobre cuáles eran los valores supremos en la Torá, cuáles eran los principios que la guiaban y regían, o cuál era el significado del conjunto de la Ley? ¿Tenía él, si a ello vamos, alguna visión del conjunto? Para responder a esta pregunta analizaremos y evaluaremos los varios mandamientos de amor atribuidos a Jesús en los evangelios (capítulo 36). ¿Cuáles de esos mandamientos –si hay alguno– proceden del Jesús histórico y cuál es el preciso alcance y significado de cada uno de ellos? ¿Constituyen un sistema coherente o proporcionan un principio organizador para las diversas declaraciones de Jesús sobre determinadas partes de la Ley?

Quizá sea oportuno hacer aquí una aclaración a modo de inciso. Lo que acabo de decir sobre mi enfoque de los mandamientos de amor de Jesús debería obviar un posible malentendido: que el título del tomo IV, *Ley y amor,* presupone alguna clase de oposición o antítesis entre la Torá mosaica y el mandato de amar. No hay tal. El título del presente tomo emplea simplemente un artificio retórico conocido como *merismo*[19]. Mediante el uso de un merismo, el escritor designa la totalidad de una realidad o experiencia mencionando dos de sus partes complementarias; por ejemplo, su comienzo y su fin. Un buen ejemplo lo tenemos en Sal 121,8: "Yahvé protege tus idas y venidas, ahora y por siempre". Las "idas" y las "venidas" de una persona simbolizan y encierran toda su vida y toda su actividad, resumidas en estas dos acciones, que funcionan a modo de corchetes. Lo mismo sucede con *Ley y amor.* El título es simplemente un modo práctico de designar la totalidad del tomo IV mencionando los capítulos primero y último, el alfa y la omega de nuestra investigación. Como veremos en el capítulo 36, el amor, lejos de ser opuesto a la Ley, es para Jesús el valor y mandamiento supremo de ella"[20].

Después de haber tratado sobre todas esas cuestiones paso a paso, concluiré el tomo IV con algunas reflexiones destinadas a ser más que una simple lista de los resultados de los distintos capítulos. En vez de limitarme a recapitular los sumarios hechos al final de cada capítulo, utilizaré la conclusión para retroceder, extraer significado del conjunto y plantear algunas cuestiones de mayor altura sobre Jesús, la Ley y la moral.

Antes de empezar nuestro largo recorrido por la Ley, debo alertar al lector sobre ciertos problemas de terminología, que serán tratados con mayor detalle en el capítulo 31. Allí veremos que la palabra hebrea Torá (*tôrâ*)

es un término amplio con toda una gama de significados, entre los que figuran "instrucción", "enseñanza", "indicación", "directriz" y "ley". En su aplicación a la Torá dada por Dios a Moisés, el término puede traducirse a veces como "revelación divina". Cuando los judíos que vertieron el Pentateuco al griego escogieron la palabra νόμος ("ley") como equivalente de *tôrâ,* no metieron a presión una palabra hebrea pletórica de significados en un estrecho envase legalista griego. El término griego νόμος es también holgado, polisémico. Como en hebreo, la precisa denotación depende del contexto. La dificultad surge cuando llegamos al valor normal de *tôrâ* o νόμος en lenguas como el inglés o el español: "ley". Pero este equivalente de esas palabras hebrea y griega está ya tan arraigado entre nosotros que no me hago la ilusión de introducir, a este respecto, un cambio más o menos rápido en el uso ni en la traducción.

Mi solución a corto plazo (un acomodo, lo reconozco) es alternar "Torá" con "Ley" de manera regular a lo largo de este volumen como un modo de recordar al lector el sentido amplio de "Ley". No es una solución perfecta, pero quizá está justificada por cuanto en el presente tomo lo central es el componente legal del Pentateuco, no sus elementos narrativos o poéticos. A modo de ayuda adicional emplearé (como ya he venido haciendo, pero ahora de manera más sistemática) "Ley" con mayúscula para referirme a la Ley mosaica como un todo, y "ley" con minúscula para denotar un determinado mandamiento, estatuto o precepto, pertenezca o no a la Ley de Moisés.

Un segundo asunto, derivado de este primero, es que Jesús nunca emplea palabras como "moral" o "ética", sino que habla más bien de hacer la voluntad de Dios y/o de guardar sus mandamientos. Al entrar en consideraciones sobre éstos, el Jesús histórico nunca distingue *explícitamente* entre lo que los estudiosos modernos llamarían leyes "morales/éticas", por un lado, y leyes "rituales/ceremoniales/levíticas", por otro. Es más, difícilmente podría haberlo hecho cuando, con el sistema sacrificial del templo todavía vigente, cumplir con ciertas obligaciones morales (por ejemplo, compensar por el daño causado a alguien en su persona o en sus bienes) podía entrañar obligaciones rituales (por ejemplo, un sacrificio en el templo). Para indicar el entrelazamiento y la coincidencia parcial de aspectos que nosotros distinguiríamos, a veces alternaré de modo deliberado adjetivos como "moral", "ético/ética" y "legal". Haré esto con el propósito de subrayar que, lejos de ser antagónicas, la moral y la observancia de la Ley se mezclaban en la mente de Jesús.

Como veremos, algunos dichos de Jesús podían *implicar* una distinción entre los aspectos ético y ritual, pero esta distinción nunca es explicitada ni tematizada[21]. Si acaso, más explícito que Jesús en cuanto a

esa distinción es el escriba bienintencionado en la versión marcana de la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento de amor (Mc 12,28-34). Aunque hay cierto riesgo de que mi regular alternancia entre los términos "Ley" y "Torá", "legal" y "moral" pueda crear confusión, confío en que la explicación que ofrezco en el capítulo 31 deje las cosas suficientemente claras.

IV. Nuevamente, un recordatorio de las normas que gobiernan esta obra

La metodología por la que se rige *Un judío marginal* quedó expuesta en la primera parte del tomo I (pp. 47-216) y resumida al comienzo del tomo II (pp. 31-34) y en el tomo III (pp. 33-37). Pero hasta los pacientes lectores que han perseverado hasta este tomo IV agradecerán un breve curso de refresco sobre el objetivo de esta obra y el método por el que tratamos de alcanzarlo. No obstante, el lector que crea recordar bien en sus líneas básicas el método seguido en estos volúmenes puede sentirse libre de omitir la lectura de esta sección y pasar directamente al capítulo 31.

Por decirlo una vez más: el Jesús histórico es una construcción, una abstracción creada por investigadores modernos que aplican métodos histórico-críticos a fuentes antiguas. Si los eruditos aplicaran estos métodos con competencia profesional, lógica rigurosa e integridad personal, tendríamos una buena razón para esperar que su construcción abstracta se aproximara al judío del siglo I llamado Jesús de Nazaret e incluso coincidiera en parte con él. Dadas las graves limitaciones de nuestras fuentes, la correspondencia entre la construcción histórica del siglo XXI y la realidad histórica del siglo I nunca será absoluta; en el mejor de los casos, consistirá en una aproximación más o menos exacta.

Si este Jesús histórico no es el "Jesús real" (la total realidad de cuanto Jesús dijo e hizo durante su vida), tampoco es el "Jesús teológico", el objeto de reflexión sistemática basada en la fe[22]. Para poner de relieve la necesidad de abstraer (no negar) lo que una persona dice conocer por la fe, en el tomo I propuse la fantasía de un "cónclave no papal". Un católico, un protestante, un judío y un musulmán y un agnóstico –todos ellos historiadores serios y versados en historia antigua y movimientos religiosos de la Antigüedad– son encerrados bajo llave en la biblioteca de la Escuela de Teología de Harvard, en un lugar reservado, sometidos a una dieta espartana y obligados a no salir de allí hasta que elaboren un documento consensuado sobre el Jesús de Nazaret histórico[23].

Una exigencia esencial de ese documento sería que estuviera basado en fuentes y argumentos puramente históricos. Sus conclusiones tendrían que ser susceptibles de verificación por cualquier persona sincera que utilizase los medios de la investigación histórica moderna. Sin duda, ese documento consensuado adolecería de un ángulo de visión estrecho, de una percepción fragmentaria y, quizá, hasta de distorsiones. Ciertamente, no pretendería ofrecer una interpretación completa –menos aún última y definitiva– de Jesús, su trabajo y sus intenciones[24]. Sin embargo, proporcionaría una base común académicamente respetable y un punto de partida para el diálogo entre personas de distintos credos o sin credo alguno.

Por poner un ejemplo concreto de lo que esto implicaría: el cónclave no papal –o cualquier investigador del Jesús histórico– podría estar de acuerdo en que "Jesús fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato y padeció muerte". Aunque resulta que estas palabras son del llamado credo niceno-constantinopolitano, redactado en tiempos del segundo concilio ecuménico (Constantinopla I, en el 381 d. C.)[25], cuando se toman fuera de esa confesión de fe constituyen una sobria declaración de un hecho histórico. Son afirmadas o sugeridas por Josefo y Tácito, así como por varias corrientes de tradición neotestamentaria independientes unas de otras. No hace falta, pues, ser creyente para considerar verídica esa breve cadena de acontecimientos.

Lo que el cónclave no papal –o un historiador que actuase como tal– podría no corroborar es una forma ligeramente más extensa de citar el mismo credo en la que se dice que Jesús, "*por nosotros los hombres y por nuestra salvación*... fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato *por nuestra causa* [y] padeció [muerte]"[26]. "Por nosotros los hombres", "por nuestra salvación" y "por nuestra causa" son todas expresiones de fe cristiana y de cristología que afirman el efecto salvífico de la idea y muerte de Jesús. Diferentemente del simple aserto de la crucifixión y muerte de Jesús en tiempos de Poncio Pilato, esta declaración más extensa no es susceptible, en principio, de investigación y verificación empírica por cualquier observador imparcial, creyente o no. (Tampoco, si a eso vamos, la afirmación del efecto salvífico de la muerte de Jesús es susceptible de falseamiento por medios empíricos.) De ahí que lo que en ella se asevera no entre en el capítulo de lo que los investigadores del Jesús histórico pueden afirmar *en su calidad de historiadores* (aunque algunos de ellos, si son cristianos, creerán por otras razones en la verdad de esa afirmación)[27].

Por pasar de las definiciones a las fuentes: como quedó explicado en el tomo I, hay muy pocas fuentes para el conocimiento del Jesús histórico, aparte de los cuatro evangelios canónicos. Pablo y Josefo apenas ofrecen algunas noticias sueltas sobre él. Las afirmaciones según las cuales escritos

posteriores, como los evangelios apócrifos y el material de Nag Hammadi, proporcionan información histórica fiable e independiente sobre Jesús pertenecen en gran parte al reino de la fantasía[28]. No es extraño que en Estados Unidos el material de Nag Hammadi haya generado no sólo novelas sensacionalistas, sino también monografías sensacionalistas con pretensiones de trabajos de investigación serios. Al final, el historiador tiene que cargar con la ardua tarea de cribar los textos de los cuatro evangelios en busca de tradición histórica, lo cual constituye una labor difícil, pues esos documentos son todos producto de las Iglesias cristianas de la segunda mitad del siglo I. Escritos entre cuarenta y setenta años después de la muerte de Jesús, están entreverados de fe cristiana en Jesús como el Señor de la Iglesia resucitado. Por eso, sólo mediante un minucioso examen del material evangélico a la luz de los criterios de historicidad (las reglas para juzgar qué es histórico) cabe esperar resultados fiables[29].

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

1) El criterio de *dificultad* o de *embarazo* señala los textos evangélicos que muy improbablemente fueron inventados por la Iglesia primitiva, dado que podían crear situaciones embarazosas o dificultades teológicas a la Iglesia ya durante el período neotestamentario: una buena muestra de ello es el bautismo de Jesús por Juan al comienzo del ministerio público[30]. O por poner un ejemplo correspondiente al final del ministerio: el criterio de dificultad arguye elocuentemente en favor de la historicidad de la crucifixión de Jesús como un criminal. La crucifixión era la forma más ignominiosa de ejecución en el mundo sometido a Roma y se aplicaba principalmente a esclavos, bandidos, rebeldes o a otros individuos que no tenían la ciudadanía romana y eran condenados por representar una amenaza para el orden público[31]. Peor aún, además de ser crucificado, Jesús lo fue por resolución de la suprema autoridad legal en Judea. No hubo nada ilegal o incorrecto en ese proceso y ejecución, si uno juzga simplemente por las normas y procedimientos (o falta de ellos) que estaban vigentes en la época[32]. Aquí se siente desde las primeras tradiciones recogidas en el NT un esfuerzo constante de los cristianos por explicar o justificar el hecho escandaloso e infamante de la muerte de Jesús en la cruz. Además de terrible y vergonzosa, la crucifixión de Jesús era un suceso político que inevitablemente hacía a los cristianos sospechosos ante los ciudadanos romanos y sus gobernantes.

Es interesante ver en el NT cómo la respuesta cristiana al problema de la cruz no se atiene a un modo normativo de interpretar la muerte de Jesús, sino que se emplean diferentes estrategias para bregar con el embarazo. Las fórmulas de fe prepaulinas, que probablemente se remontan a los

años treinta del siglo I, ya interpretan esa muerte en la cruz como una especie de sacrificio expiatorio por los pecados (por ejemplo, 1 Cor 15,3-5; Rom 3,24-26 y 4,25; más adelante, este enfoque es desarrollado ampliamente en la Carta a los Hebreos). El mismo Pablo subraya la paradoja de haber puesto Dios en vergüenza a un orgulloso y poderoso mundo de pecadores mediante la vergonzosa muerte de un débil Jesús (1 Cor 1,18-31). El documento Q evoca el tema de los profetas del AT rechazados y martirizados: Jesús, el profeta escatológico, es el último en la serie de profetas martirizados, ya a punto de consumarse la historia de la salvación. Tradiciones primitivas conservadas en sermones de Pedro en los Hechos de los Apóstoles (por ejemplo, Hch 2,23-24; 3,13-15; 4,10; 5,30-31; cf. 13,27-39, dentro del sermón de Pablo en Antioquía de Pisidia) recalcan la diferencia entre la crucifixión (una acción mala de hombres inicuos prevista y permitida por Dios) y la resurrección (la verdadera acción salvífica de Dios, que cancela la acción mala de la crucifixión). Algunos especialistas perciben, subyacente en los actuales relatos de la pasión de los cuatro evangelios, una teología primitiva de Jesús crucificado presentado como el justo doliente, figura frecuentemente aludida en los salmos de lamentación del AT. Algunos pasajes de esos relatos parecen evocar la misteriosa figura del siervo doliente de Yahvé, del que se habla en Is 52,13–53,12. El evangelio de Juan afronta la vergüenza de la cruz con una estrategia de ironía, paradoja y total inversión de sentido: para los ojos de la fe, la cruz es realmente la exaltación y glorificación de Jesús, así como su triunfo como juez sobre el mundo, que, neciamente, cree haberlo condenado y derrotado.

En todas estas estrategias y argumentaciones apologéticas diversas –a veces, incluso contradictorias–, se nota el afán de los primeros cristianos por hallar explicaciones para la inesperada e ignominiosa culminación de la historia de Jesús. Ya se esperase un mesías judío o un salvador del mundo, en todo caso un judío galileo crucificado por un prefecto romano difícilmente satisfacía los requisitos del puesto[33]. El esfuerzo de los misioneros cristianos por elaborar una apologética con la que convencer o sostener a los convertidos, esfuerzo que permea gran parte del NT, indica con suficiente claridad que la crucifixión de Jesús es lo último que habrían inventado los primeros cristianos, dejados a su libre albedrío.

2) El criterio de *discontinuidad* se centra en las palabras o hechos de Jesús que no pueden proceder del judaísmo o judaísmos de la época en que él vivió ni de la Iglesia primitiva (por ejemplo, el rechazo por Jesús del ayuno voluntario)[34]. Traigo a colación un curioso ejemplo del capítulo 36, tomo IV: al serle preguntado cuál es el mandamiento principal, Jesús responde citando los mandamientos de amar a Dios con todo el corazón y de amar al prójimo como a uno mismo (Mc 12,28-34). En un primer momento, quizá el lector se sorprenda de verme invocar el criterio de discon-

tinuidad para establecer la historicidad de esta anécdota. Al fin y al cabo, considerados en sí, los dos mandamientos son simplemente dos preceptos contenidos en el Pentateuco (Dt 6,4-5 y Lv 19,18b). Cierto; pero lo "discontinuo" es lo que Jesús hace con esos textos: 1) cita cada mandamiento palabra por palabra, 2) los empareja, 3) los ordena explícitamente como "primero" y "segundo" y 4) por último declara que no hay mandamiento más importante que esos dos. Esta configuración cuádruple de una doble prescripción de amor no se encuentra nunca en el AT, en la literatura del judaísmo del Segundo Templo, en el resto del NT, ni en los primeros escritos patrísticos. Y esto constituye una manifiesta discontinuidad de enseñanza que a menudo pasa inadvertida.

3) El criterio de *testimonio múltiple* se centra en dichos o hechos de Jesús atestiguados 1) en más de una fuente literaria independiente (por ejemplo, Marcos, Q, Pablo o Juan)[35] y/o 2) en más de una forma o género literarios (por ejemplo, dichos de Jesús sobre el coste del discipulado, más relatos sobre su perentoria llamada a algunos discípulos). Por tomar un claro ejemplo del tomo IV: en testimonios mutuamente independientes, Marcos, Q y Pablo sostienen que Jesús prohibió el divorcio. La coincidencia de las dos fuentes sinópticas primitivas con la primera carta de Pablo a los Corintios (anterior a Marcos y Q desde el punto de vista literario) es un argumento especialmente poderoso. No sólo contamos con tres fuentes independientes entre sí, sino también con tres géneros literarios diferentes: un relato de disputa dentro de la obra narrativa que es un evangelio (Marcos), un dicho suelto dentro de una colección de ellos (Q), y una carta escrita a una determinada iglesia acerca de problemas específicos (1 Corintios).

4) El criterio de *coherencia* es aplicable sólo después de haber aislado mediante otros criterios cierta cantidad de material histórico. Según el criterio de coherencia, tienen muchas probabilidades de ser históricos otros materiales que encajan bien en la "base de datos" establecida preliminarmente mediante otros criterios. Por poner un ejemplo del tomo IV: el argumento para la historicidad del mandamiento de Jesús "amad a vuestros enemigos" está basado principalmente en el criterio de discontinuidad. Pero esta lacónica prescripción también recibe cierto apoyo del criterio de coherencia. Otros mandatos y declaraciones de Jesús que ya han sido juzgados históricos en *Un judío marginal* dejan percibir la misma estrategia retórica que encierra "amad a vuestros enemigos": un contenido perturbador es expresado con formulaciones breves, categóricas y disonantes con el fin de que sea retenido de modo permanente.

5) El criterio de *rechazo y ejecución de Jesús,* en vez de juzgar dichos y hechos específicos, examina la línea seguida por Jesús durante su ministerio

y pregunta qué palabras y acciones encajan en ella y explican su proceso y crucifixión. Un Jesús cuyas palabras y acciones no hubiesen representado una amenaza o una causa de rechazo, especialmente por parte de los poderosos, no es el Jesús histórico. En cierto sentido, pues, todo el retrato de Jesús que emerge de estos cuatro tomos de *Un judío marginal* debe ser valorado conforme al criterio de rechazo. Más en concreto, determinados dichos y hechos cobran mucha importancia a la luz del arresto y crucifixión de Jesús en Jerusalén. Notables entre ellos son la acción simbólico-profética de la "entrada triunfal" de Jesús en Jerusalén, su predicación en el templo y su "purificación" del mismo lugar poniendo por obra esa profecía.

Contrariamente a lo que han afirmado algunos estudiosos, yo no creo que las enseñanzas de Jesús sobre la Ley fueran el motivo directo de su ejecución. Como mucho, otras manifestaciones y acciones suyas más molestas (como el rechazo total del divorcio y de los juramentos, la desaprobación del ayuno voluntario y su aparente indiferencia hacia las normas de pureza) habrían ofendido no sólo a los fariseos, sino incluso a cualquier judío piadoso. Quizá su postura sobre esas cuestiones le acarreó la enemistad de muchos que podrían haberle apoyado o defendido a la hora del choque decisivo con las autoridades. Pero, en sí, no fueron sus provocadoras enseñanzas sobre la Ley la causa de ese choque. Representaron, como mucho, un factor agravante.

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

Dada la dificultad que la formulación y la aplicación de esos criterios entraña, no es sorprendente que algunos autores prescindan de todo lo relativo a métodos y criterios. Prefieren "ir por libre". Sin embargo, cualquier erudito ocupado en la búsqueda del Jesús histórico opera, de hecho, con alguna clase de método y criterio, aunque sea de manera incipiente y sin plena conciencia de ello. El peligro de "ir por libre" es que fácilmente se tiende a sacar de los datos las conclusiones que se desean y no las que los datos permiten. La importancia de la aplicación metódica de los criterios a los datos es que puede forzar al investigador a sacar conclusiones no previstas y que acaso no desea. Por ejemplo, fue el peso de la evidencia más que el deseo personal lo que me llevó a juzgar originarios de Jesús tanto su doble mandamiento de amor como su prescripción de amar a los enemi-

gos. En un principio, me pareció que lo más acertado era un juicio de *non liquet* ("no está claro"). O por poner un ejemplo opuesto: durante muchos años, influido por eruditos como Ernst Käsemann y Norman Perrin, pensé que el criterio de discontinuidad permitía considerar auténtica la revocación por Jesús de las leyes alimentarias (Mc 7,15). Sólo después de un detenido análisis de todo el texto de Mc 7,1-23 y de una cuidadosa valoración de los complicados argumentos a favor y en contra (¡nótese la extensión del capítulo 35!) he llegado a concluir, casi contra mi voluntad, que el dicho es un producto de la Iglesia primitiva. En suma, mi propia experiencia al escribir estos cuatro tomos me ha persuadido de que, si bien la metodología y los criterios pueden resultar aburridos, son imprescindibles para evitar que el investigador vea en los datos lo que previamente ha decidido ver. Las normas, ya sean de circulación o de investigación, no suelen despertar entusiasmo, pero, sin respetarlas, no hay forma de avanzar con seguridad.

Y, lo que es más importante todavía, el recordatorio de esas normas, como el resto de la introducción al volumen IV, tiene la finalidad de reforzar la verdad básica que he venido subrayando desde el inicio del tomo I. En toda búsqueda del Jesús histórico emprendida con rigor y honradez se está siempre ante diversos grados de probabilidad. Por su misma naturaleza, pues, esa búsqueda no puede ni debe tratar de vender el producto de su reconstrucción hipotética como la versión nueva y mejorada de la fe cristiana en Jesucristo. Eso sería absurdo, aunque demasiado a menudo se hace o, al menos, ésa parece la intención implícita. Lo cierto es que, al igual que en cualquier otro intento de reconstruir una figura más o menos enigmática de la antigüedad, el método histórico-crítico, aplicado a Jesús de Nazaret, pone de manifiesto "su importancia y sus limitaciones", como ha señalado un teólogo particularmente sagaz[36]. De hecho, paradójicamente, sólo cuando se aprecian en toda su medida las limitaciones de esa reconstrucción histórica, la verdadera importancia del Jesús histórico puede ser evaluada y aprovechada por la ulterior investigación académica, el diálogo interconfesional y la teología cristiana.

Puestos frente a la realidad con este recordatorio, emprendamos la primera etapa de nuestra tarea de conocer la relación de Jesús con la Ley, es decir, el cambiante y complejo significado de la Ley (Torá) en la época de Jesús.

Notas a la introducción

[1] Esta introducción (demasiado breve) a la cuestión de la Ley está dirigida a ofrecer unos cuantos ejemplos de la amplia variedad de opiniones doctas y a señalar algunos de los problemas relacionados con cada una de las principales líneas de inves-

tigación (esto es, rechazo consciente de la Ley, enfoques de la Ley dialécticos o mediadores, aceptación total de la Ley junto con enseñanzas "liberales", "aberrantes" o "polémicas" sobre determinadas prácticas). Si algo aparece claro de inmediato, es que hay un reto primordial al que cada estudioso debe responder desde su posición sobre el tema: cómo ofrecer una explicación coherente de la actitud de Jesús respecto a la Ley que abarque todos los dichos atribuidos a él con razonable probabilidad.

[2] Jan Lambrecht, "Jesus and the Law. An Investigation of Mk 7,1-23": *ETL* 53 (1977) 24-79, esp. 76-79; la cita del texto está en p. 77. Lambrecht rechaza los intentos de algunos exegetas de atenuar la oposición de Jesús a la Ley. Al mismo tiempo admite que Jesús observaba la Ley en apariencia, al igual que muchos otros judíos, como algo rutinario, sin entrar en cuestionamientos. Además, Lambrecht deja abierta la posibilidad de que Jesús no fuera plenamente consciente de todas las consecuencias de su actitud frente a la Ley.

[3] Werner Georg Kümmel, "Äussere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus", en Horst Balz – Siegfried Schulz (eds.), *Das Wort und die Wörter,* Gerhard Friedich Festschrift (Stuttgart: Kohlhammer, 1973) 35-46.

[4] Véase Morton Smith, *The Secret Gospel* (Nueva York: Harper & Row, 1973) 111-114. Para los argumentos de Smith de que el *Evangelio secreto de Marcos* es en realidad una falsificación, cf. Peter Jeffery, *The Secret Gospel of Mark Unveiled* (New Haven: Yale University, 2007); Stephen C. Carlson, *The Gospel Hoax. Morton Smith's Invention of Secret Mark* (Waco, TX: Baylor University, 2005). Contra la idea de una falsificación razona Scott G. Brown, *Mark's Other Gospel* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University, 2005).

La idea de que Jesús trajo la liberación de la religión y la ley tradicionales sigue siendo popular en Estados Unidos, aunque hoy la corrección política impide decir abiertamente que Jesús rompió con la Ley mosaica o con el judaísmo. Consideremos, por ejemplo, qué ramificaciones puede tener para la cuestión del Jesús judío y la Ley judía la declaración de Robert Funk (*Honest to Jesus. Jesus for a New Millennium* [San Francisco: Harper, 1996] 302): "Podría decirse que Jesús... fue *irreligioso, irreverente* e *impío* [la cursiva es del original]... Porque era indiferente a la práctica formal de la religión, se dice que profanó el templo y el sábado y que infringió las regulaciones de pureza de su propia herencia". Como cabría esperar, Funk insiste a continuación en que hay que separar la significación de Jesús de todo contexto religioso excluyente (entre otros el judaísmo del siglo I, supongo). Irónicamente, varios eruditos radicales del pasado tomaron una dirección casi opuesta a la de Funk para tratar, como éste, de separar al Jesús histórico del cristianismo tradicional. En los siglos XVIII y XIX, buscadores del Jesús histórico, en su deseo de crear una separación lo más amplia posible entre Jesús y el cristianismo (como hace Funk), a veces subrayaron que Jesús no quería romper con la Ley mosaica, ni siquiera en sus regulaciones ceremoniales; así, por ejemplo, el supuesto fundador de la primera búsqueda, Hermann Samuel Reimarus, en sus *Fragmentos* (cf. Charles H. Talbert [ed.], *Fragments* [Filadelfia: Fortress, 1970; originalmente publicados en alemán en 1774-1778] 71-72, 98-102).

[5] Para un buen conocimiento de la actitud de Jesús con respecto a la Ley desde las varias teologías redaccionales contenidas en el NT, véase el minucioso estudio de William R. G. Loader, *Jesus' Attitude towards the Law* (WUNT 2/97; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1997); cf. su presentación más popular (que incluye un breve análisis del Jesús histórico), *Jesus and the Fundamentalism of His Day* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2001). Para estudios de los relatos de disputas, especialmente en su forma marcana, véase Arland J. Hultgren, *Jesus and His Adversaries. The Form and*

Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition (Minneapolis: Augsburg, 1979); Joanna Dewey, *Markan Public Debate* (SBLDS 48; Chico, CA: Scholars, 1980); Jean-Gaspard Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen* (NTAbh n.s. 17; Münster: Aschendorf, 1984).

[6] Incluso en el marcadamente polémico evangelio de Juan, el prólogo (1,17) declara que "la Ley fue dada [*por Dios*, como indica la pasiva divina] a través de Moisés". En Mc 7,8-13, de preceptos expresados por Moisés en el Éxodo se dice que son "el mandamiento de Dios" y "la palabra de Dios". Cuando el rico pregunta a Jesús qué debe hacer para heredar la vida eterna, Jesús simplemente le recuerda unos cuantos mandamientos del Decálogo (Mc 10,17-19).

[7] De hecho, Mc 7,15-19, donde (al menos en la visión redaccional de Marcos) Jesús revoca las leyes alimentarias del Pentateuco declarando puros todos los alimentos, es una especie de prueba del ácido para quienes escriben sobre Jesús y la Ley. Cuanto más sostienen que Jesús se opuso a la Ley o la revocó, más declaran auténtico Mc 7,15-19 (o al menos su sustancia) e indicativo de la posición de Jesús. Y cuanto más sostienen que la enseñanza de Jesús era compatible con la Ley y que simplemente expresaba opiniones "liberales", "aberrantes" o "radicales" sobre cuestiones discutibles de práctica, más declaran que Mc 7,15-19 es una creación de la Iglesia primitiva en su intento de justificar su misión a los gentiles exenta de la Ley.

[8] Numerosos autores alemanes, y muchos otros en dependencia de ellos, a veces parecen emplear la palabra "dialéctica" casi a modo de conjuro, como si la simple presencia de esta palabra resolviera el problema de Jesús y la Ley. Pero en cuanto empezamos a examinar bajo la superficie este extendido recurso a "dialéctica" nos damos cuenta de que diferentes autores entienden de modos notablemente distintos la supuesta dialéctica de Jesús y la Ley. Un ejemplo del enfoque dialéctico podemos encontrarlo en Walter Gutbrod, "νόμος, etc.": *TDNT* 4 (1967) 1059-1065. El análisis dialéctico que hace Gutbrod de la "negación de la Ley" y la "afirmación de la Ley" por Jesús debe no poco a la teología paulina. Pero Gutbrod intenta al menos exponer su tesis de una manera ordenada. En demasiadas presentaciones de la posición de Jesús respecto a la Ley, "dialéctica" parece convertirse en una palabra destinada a ocultar que el autor nunca llega a abordar realmente los datos específicos del problema; véase, por ejemplo, Hans Conzelmann, *Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1973) 52-54, 59-67. Aunque también Ernst Käsemann ("The Problem of the Historical Jesus", *Essays on New Testament Themes* [SBT 41; Londres: SCM, 1964, de un artículo publicado originariamente en alemán en 1954] 15-47) habla de la relación dialéctica de Jesús con la Ley, su tesis (como la de Lambrecht) tiende a la posición más extrema de que Jesús realmente abrogó la Ley (pp. 38-39): "No podemos decir... que Jesús dejase la Ley intacta y que se limitase a hacer más radicales sus demandas... Obviamente, Mateo pensó que Jesús había atacado sólo el rabinato y el farisaísmo por el hincapié de éstos en las exigencias de la Torá. Pero quien negaba que la impureza procedente de fuentes externas pudiera penetrar en el ser esencial del hombre iba contra los presupuestos y el sentido literal de la Torá, así como contra la autoridad del mismo Moisés". Si bien Günther Bornkamm (*Jesus of Nazareth* [Nueva York: Harper & Row, 1960; original alemán, 1956] 96-100) cita a Käsemann al respecto, hay que señalar que no va tan lejos como él en su formulación de la dialéctica. Bornkamm insiste en la libertad y autoridad de Jesús frente a la Ley, pero también subraya que "Jesús no intenta abolir las Escrituras y reemplazarlas por su propio mensaje. Son y siguen siendo la expresión de la voluntad de Dios. Para Jesús, sin embargo, la voluntad de Dios está presente de manera tan inmediata que ella debe ser la que elucide la letra de la Ley...". En la base de los diversos enfoques ofrecidos por estos "postbultmannianos" se encuentra el propio

Rudolf Bultmann con su *Theologie des Neuen Testaments,* 2 vols. (trad. ingl., *Theology of the New Testament* [Londres: SCM, 1952, 1955] I, 11-22; trad. esp., *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca: Sígueme, 1981]). Con una visión marcadamente existencialista subraya la exigencia de Jesús de una radical obediencia a Dios, que "quiere para sí al hombre entero y enteramente". Ese anunciar la voluntad de Dios como una exigencia de obediencia radical de la persona en su totalidad lo entiende Bultmann como una protesta contra el legalismo y el ritualismo judíos. Sostiene, sin embargo, que Jesús no cuestionó la autoridad de la Ley veterotestamentaria, sino que se opuso a la habitual interpretación de ella por parte de los escribas judíos de la época. Lo que Jesús hizo con libertad soberana fue distinguir entre las diversas exigencias de la Ley. Debo señalar en este punto que, a la vista de lo que se ha avanzado durante la tercera búsqueda en el conocimiento de un Jesús verdaderamente judío, Bultmann causa perplejidad con sus radicales generalizaciones y denigraciones del judaísmo de tiempos de Jesús. En cierto sentido, muchos de esos intentos de precisar la actitud de Jesús hacia la Ley tienen como problema fundamental una visión y una apreciación inadecuadas del judaísmo palestino del siglo I.

Enfoques similares, aunque sin tanto ingrediente existencialista, se encuentran en exegetas ajenos a la tradición bultmanniana. Por ejemplo, Eduard Schweizer (*Jesus* [NT Library; Londres: SCM, 1971; original alemán, 1968] 30-34) titula su estudio de Jesús y la Ley "Ambivalencia de Jesús hacia la Ley". Sostiene que Jesús, al igual que la mayor parte de los grupos judíos de su tiempo, acataba la Ley "como un gran regalo de Dios a Israel que estaba por encima de todo lo demás" (30). Pero inculcó una obediencia radical a la voluntad divina, "que trascendía la simple observancia de la Ley" (31). De hecho, Jesús "va aún más allá: incluso hay pasajes donde anula no sólo la interpretación judía, sino la misma Ley veterotestamentaria" (32). Según Schweizer, "no cabe duda de que Jesús, a lo largo de su ministerio, repetidamente transgredió de manera ostensible el mandamiento de guardar el sábado" (32). Como veremos en el capítulo 34, esta afirmación en particular es sumamente discutible. Difícilmente se alcanza a ver, además, cómo se compaginan estas últimas declaraciones con la inicial de que Jesús acataba la Ley, considerándola "por encima de todo lo demás". Joachim Jeremias adopta un punto de vista similar en su *New Testament Theology. Part One: The Proclamation of Jesus* (NT Library; Londres: SCM, 1971; trad. esp., *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca: Sígueme, 1977]) 204-208. En su opinión, "Jesús vivió en el Antiguo Testamento", aludiendo a él o citándolo con frecuencia, especialmente Isaías, Daniel y Salmos (205). De hecho, encontró en el Pentateuco las normas básicas de la voluntad de Dios. Pero Jesús no sólo radicaliza la Ley, sino que también se atreve a criticar y sustituir las palabras de la Torá escrita. Revoca o anula regulaciones de la Torá, como el divorcio y la ley del talión. Al mismo tiempo rechaza "de manera radical" la *hălākâ* "rabínica" (*sic*) de su época, sobre todo en lo concerniente al sábado (208).

[9] Véase, por ejemplo, la sumaria opinión de Joseph Klausner en su revolucionario *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching* (Nueva York: Macmillan, 1925; publicado en hebreo en 1922) 367: "Jesús nunca pensó en anular la Ley (ni siquiera las leyes ceremoniales encerradas en ella) y establecer una nueva". Una similar desestimación de la idea de que Jesús desaprobó, combatió o anuló la Ley empapa las varias obras sobre él escritas por Geza Vermes: *Jesus the Jew* (Filadelfia: Fortress, 1973); *Jesus and the World of Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1983); *The Religion of Jesus the Jew* (Minneapolis: Fortress, 1993) y *The Changing Faces of Jesus* (Nueva York: Viking, 2000). Un sucinto resumen de la opinión de Vermes puede verse en *The Religion of Jesus the Jew,* 21: "En ninguna parte de los evangelios se describe a Jesús negando o alterando sustancialmente ningún mandamiento de la Torá *en sí* [cursiva en el original]".

Según Vermes, las controversias en las que participa Jesús conciernen a conflictos entre leyes o al entendimiento o alcance preciso de un precepto.

[10] E. P. Sanders, "The Synoptic Jesus and the Law", *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity, 1990) 1-96, esp. 1-6, 90-96.

[11] Conviene tener presente la cuestión de la que se trata aquí: si algo de la enseñanza de Jesús impugna o revoca alguna parte de la Ley mosaica escrita, es decir, alguno de sus mandatos, prohibiciones, permisos o instituciones. El interrogante planteado en este volumen es, pues, más amplio que la simple cuestión de si Jesús anuló un mandamiento expreso de la Torá. Además, lo que aquí se pregunta no es si a veces otros judíos, de manera explícita y en esencia, podían abrogar elementos importantes de la Ley (por tanto, no simplemente mediante casuística o malabarismo jurídico, como en el caso, por ejemplo, del *Perozbol* o *Prosbul* de Hillel, un documento legal para soslayar la cancelación de los préstamos en el año séptimo [cf. *m. Sebi.* 10,3-4]). Y se sabe de otros judíos que hicieron cosas como ésa; por ejemplo, algunos de la diáspora que aceptaban sólo el sentido simbólico (o alegórico) de la Ley, no su sentido literal (véase, por ejemplo, Filón, *De migratione Abrahami* [Sobre la migración de Abrahán], 89-93). Respecto a estos "alegoristas extremos", cf. David M. Hay, "Philo's References to Other Allegorist": *Studia Philonica* 6 (1979-80) 41-75, esp. 47-52; Peder Borgen, "Philo of Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since the World War II", *ANRV* II/21.1, 98-154, esp. 126-128. En época muy posterior (siglo XVII), encontramos un tipo muy diferente de antinomianismo en Shabbatai Ṣevi (sobre el cual véase la clásica obra de Gershom Scholem, *Sabbatai Ṣevi: The Mystical Messiah, 1626-1676* [Bollingen Series 93; Princeton: Princeton University, 1973]). En las pp. 802-814, Scholem examina el desarrollo de la teoría antinomiana de Natán de Gaza sobre un mesías que salva al mundo transgrediendo la Ley. Sobre Shabbatai Ṣevi véase también R. Hrair Dekmejian, "Charismatic Leadership in Messianic and Revolutionary Movements", en Richard T. Antoun – Mary Elaine Hegland (eds.), *Religious Resurgence* (Syracuse, NY: Syracuse University, 1987) 78-107; Marcus van Loopik, "The Messianism of Shabbetai Zevi and Jewish Mysticism", en Wim Beuken – Sean Freyne – Anton Weiler (eds.), *Messianism through History* (Londres: SCM; Maryknoll, NY: Orbis, 1993) 69-81; Moshe Idel, "Saturn and Sabbatai Tzevi: A New Approach to Sabbateanism", en Peter Schäfer – Mark Cohen (eds.), *Toward the Millennium* (Studies in the History of Religion 77; Leiden: Brill, 1998) 173-202; Elliot R. Wolfson, "The Engenderment of Messianic Politics: Symbolic Significance of Sabbatai Ṣevi's Coronation", *ibíd.*, 203-258. Incluso en un examen superficial de las figuras de Jesús, Filón y Shabbatai Ṣevi se perciben de inmediato los diferentes contextos teológicos, sociales y culturales en los que surgieron y se extendieron sus respectivas enseñanzas de la Ley.

[12] A lo largo de este volumen utilizaré expresiones como "pseudoepígrafos del AT", "literatura intertestamentaria" y "literatura del judaísmo del Segundo Templo" para referirme a la literatura judía no bíblica aparecida en torno a la época de Jesús, aunque admitiendo los problemas relacionados con cada una de estas designaciones. Hay que afrontar el hecho de que las tres se emplean igualmente y no hay con qué sustituirlas de manera satisfactoria, pese a sus "límites borrosos".

[13] *Un judío marginal* III, 305-310, 313-332.

[14] Entre sus muchas obras, véase en particular *Method in Theology* (Nueva York: Herder and Herder, 1972), esp. 125-145.

[15] Véase Paul Hollenbach, "The Historical Jesus Question in North America Today": *BTB* 19 (1989) 11-22.

[16] Jeremias, *New Testament Theology;* Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Londres: SCM, 1979).

[17] A esta luz veo, por ejemplo, el importante libro de N. T. Wright *Jesus and the Victory of God* (Christian Origins and the Question of God 2; Minneapolis: Fortress, 1996). En otras palabras, considero el citado libro no un ejemplo de la búsqueda del Jesús histórico como tal, sino un modelo de cómo aprovechar los resultados de la búsqueda para un proyecto teológico/cristológico de más envergadura. La cuestión es más complicada cuando se trata de la excelente obra de James D. G. Dunn, *Jesus remembered* (Christianity in the Making I, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2003]; trad. esp., *Jesús recordado* [Estella: Verbo Divino, 2009]). Mucho de este volumen de Dunn constituye por sí solo un tratamiento del Jesús histórico. Pero, como indica el título de la serie, ese volumen es considerado parte de un proyecto más amplio.

[18] Ya he citado las obras fundamentales de Vermes sobre esta cuestión. En cuanto a E. P. Sanders, véase su *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985); *Jewish Law from Jesus to the Misnah; Judaism: Practice & Belief 63 BCE-66 CE* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity, 1992); *The Historical Figure of Jesus* (Londres: Penguin, 1993).

[19] La edición de 1934 del *Webster's New International Dictionary of the English Language* define el término "merismo" (ingl., *merism*) como "una forma de sinécdoque en la que dos partes contrastantes expresan el todo".

[20] Para ser honrado, debo reconocer que en mi elección de *Ley y amor* como título del volumen ha influido también una razón menos profunda: mi gusto de siempre por la aliteración [en inglés, el título del tomo IV es *Love and Law*, N. del T.], ya presente a lo largo de esta obra en títulos como *Las raíces del problema y de la persona, Mentor, Mensaje y milagros* o *Compañeros y competidores.*

[21] Una perícopa de los evangelios donde hay algo muy próximo a esa distinción es Mc 7,1-23. Pero, como explicaré en el capítulo 35, casi nada de esa perícopa (a excepción, posiblemente, de la subunidad sobre el corbán) procede del Jesús histórico.

[22] Para una visión del "Jesús real" que se desenvuelve en el ámbito teológico y cristológico más que en el terreno histórico, cf. Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus* (San Francisco: Harper, 1996); véase también su *Living Jesus* (San Francisco: Harper, 1999). Por ejemplo, en p. 142 de *The Real Jesus,* Johnson afirma que "el 'Jesús real' es para la fe cristiana el Jesús resucitado". No encuentro inconveniente en esa definición cuando se opera en el ámbito de la fe y de la teología; véase, por ejemplo, *Un judío marginal* I, 212. Pero, como subrayo en ese pasaje, hay otro sentido de "real", propio de la investigación histórica moderna (cf. *Un judío marginal* I, 47-50), que Johnson no parece tener en cuenta en el caso especial de Jesús de Nazaret.

[23] Un fallo en la constitución de mi imaginario "cónclave no papal" en el comienzo del tomo I (p. 29) fue la omisión de un erudito musulmán dentro del grupo de sabios historiadores encerrados en la biblioteca hasta que pudieran producir un documento consensuado sobre el Jesús histórico. Como los otros estudiosos, el musulmán estaría obligado, en pro del diálogo académico, a seguir estrictamente el método histórico-crítico y prescindir de aquello que pudiera ser afirmado por la fe.

[24] En cierto modo, a semejanza de la configuración de los discos duros en los ordenadores, que permite varios niveles de formateo, la elaboración de historia y

biografía, aunque siempre interpretativa en alguna medida, permite varios niveles de interpretación. Ya la reunión de los datos y el juicio sobre su historicidad implican interpretación siquiera de "nivel bajo". Más allá de ese nivel inevitable, *Un judío marginal* intenta, en la medida de lo posible, dejar que toda interpretación general de Jesús y de su obra surja gradual y naturalmente de la convergencia de los datos juzgados históricos. En particular, *Un judío marginal* no pretende imponer sobre los datos ninguna pauta interpretativa determinada, ya sea política, económica o sociológica. Tales pautas pueden ser útiles en una posterior etapa de interpretación, pero, en la búsqueda del Jesús histórico, ni generan conocimientos relativos a Jesús, ni resuelven el problema de la historicidad de los datos. Por supuesto, *Un judío marginal* trabaja con suposiciones, pero se trata de suposiciones habituales en historiografía.

[25] Al parecer, el "credo niceno-constantinopolitano" no fue adoptado oficialmente por Constantinopla I, sino que, a causa de la aceptación general que alcanzó el credo en época posterior, fue atribuido *post factum* a ese concilio. En el uso popular se le llama simplemente el "credo niceno", aunque el credo adoptado en realidad por Nicea I (325 a. C.) es notablemente más breve.

[26] Las frases clave (incluidas las palabras que afirman el efecto soteriológico de la muerte de Jesús) son en griego τόν δι'ἡμᾶς τούς ανθρώπους καί διά τήν ἡμετέραν σωτρίαν κατελθόντα εκ τών ουρανών... σταυρωθέντα τε υπέρ ημών επί Ποντίου Πιλάτου καί παθόντα... Una versión ligeramente ampliada de este credo se emplea regularmente en la misa dominical en iglesias católicas.

[27] Para debates sobre la relación del Jesús histórico con la fe cristiana y la cristología, véase el examen realizado por William P. Loewe en "From the the Humanity of Christ to the Historical Jesus": *TS* 61 (2000) 314-331.

[28] Los argumentos que apoyan esta posición pueden encontrarse en *Un judío marginal* I, 131-182. Sobre los peligros de retrotraer al siglo I d. C. los puntos de vista teológicos de los evangelios apócrifos, véase John P. Meier, "On Retroyecting Later Questions from Later Texts: A Reply to Richard Bauckham": *CBQ* 59 (1997) 511-527.

[29] Como suele hacerse en estudios sobre el Jesús histórico, palabras como "auténtico" e "histórico" son empleadas en sentido técnico para expresar el juicio de que algún dicho o hecho de Jesús recogido en los evangelios se remonta, en efecto, al Jesús histórico. Material evangélico juzgado no histórico o no auténtico en este sentido técnico puede constituir, sin embargo, un valioso testimonio de la historia de la Iglesia primitiva o una importante fuente de auténtica enseñanza cristiana.

[30] Véase *Un judío marginal* II/1, 139-146.

[31] A este respecto, cf. Martin Hengel, *Crucifixion* (Filadelfia: Fortress, 1977).

[32] Estas afirmaciones serán analizadas y justificadas con cierto detalle cuando me ocupe de la cuestión del proceso (o los procesos) de Jesús.

[33] Los intermitentes esfuerzos por descubrir en Qumrán noticias de un mesías al que se hubiera no ya crucificado, sino simplemente dado muerte, han resultado baldíos, según el estudio de Joseph A. Fitzmyer, *The One Who Is to Come* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2007) 103-104, 109-115.

[34] Sobre la prohibición del ayuno, cf. *Un judío marginal* II/1, 521-534. Algunos comentaristas opinan que el único requisito para la autenticidad es la discontinuidad con respecto al cristianismo; la discontinuidad con respecto al judaísmo de la época es

pedir demasiado de un Jesús verdaderamente judío. Véase, por ejemplo, Tom Holmén, "Doubts about Double Dissimilarity. Restructuring the Main Criterion of Jesus-of-History Research", en Bruce Chilton – Craig A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (NTTS 28,1; Leiden: Brill, 1999) 47-80; íd., *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (Biblical Interpretation Series 55; Leiden: Brill, 2001) 28-32. Aunque estoy de acuerdo con que sería sospechoso un Jesús que fuera marcadamente discontinuo con el judaísmo de su tiempo y lugar, hay casos en los que la cuestión de la discontinuidad con respecto a los puntos de vista judíos de entonces surge al revisar la tradición de Jesús en busca de un núcleo histórico. Por ejemplo, cuando se trata de la prohibición del divorcio, es la Iglesia primitiva la que conserva la tradición de esa prohibición de Jesús y trata de ponerla en práctica, aunque con obvias dificultades que llevan a la adaptación y expansión de la tradición nuclear. Es más bien respecto a casi todo –si no todo– el judaísmo de su tiempo (dependiendo de cómo se interprete el material de Qumrán) en lo que Jesús parece discontinuo con su prohibición del divorcio.

[35] Como he venido haciendo en los tres primeros tomos de *Un judío marginal,* sostengo que el evangelio de Juan representa una tradición independiente de los sinópticos. Los estudios de la tradición de la pasión realizados por C. H. Dodd (*Historical Tradition in the Fourth Gospel* [Cambridge: Cambridge University, 1963] 21-15) y, mucho más extensamente, por Raymond E. Brown (*The Dead of the Messiah,* 2 vols. [ABRL; Nueva York: Doubleday, 1994]; trad. esp., *La muerte del Mesías* [Estella: Verbo Divino, 2005-2006]) ofrecen, me parece, convincentes argumentos favorables a esta tesis, especialmente en lo relativo a la tradición de la pasión. La idea de que Juan es básicamente independiente de los sinópticos ha sido reexaminada desde la perspectiva histórica y defendida exegéticamente por D. Moody Smith en la versión revisada y puesta al día de su *John among the Gospels* (Columbia, SC: University of South Carolina, [2]2001); véase esp. 195-241.

[36] Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), *Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zum Verklärung* (Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 2007) 409. Traduzco la frase directamente de la edición alemana, que considero la *editio typica,* ya que la inglesa varía ligeramente. (Trad. esp., *Jesús de Nazaret* [Madrid: Esfera de los Libros], 2007.)

31

Jesús y la Ley – Pero ¿qué es la Ley?

I. Jesús y la Ley: aclaración recíproca

Algunos estudiosos se aproximan al problema de Jesús y la Ley con el mismo optimismo cándido con que abordan el problema de Jesús y los fariseos. En ambos casos, la suposición es que entendemos el elemento conocido, ya sea éste los fariseos o la Ley mosaica. En consecuencia –se razona–, podemos utilizar el elemento conocido para entender el otro menos conocido: el Jesús histórico.

Pero, como hemos visto con cierta consternación en el tomo III de *Un judío marginal*[1], la búsqueda del fariseo histórico puede resultar a veces más difícil que la del Jesús histórico. De hecho, junto con Josefo y la literatura rabínica, el NT, críticamente analizado, es una fuente principal de información sobre los fariseos. Por eso, cuando buscamos al Jesús histórico por medio del fariseo histórico, nos encontramos ante una especie de reciprocidad o efecto "gallina-huevo, huevo-gallina": cada elemento ilumina al otro y es iluminado por él casi en igual medida.

Lo mismo ocurre con el problema de Jesús y la Ley mosaica en la Palestina del siglo primero[2]. Tomados simplemente como están, antes de cualquier análisis crítico, los cuatro evangelios presentan a Jesús impartiendo enseñanza que, alternativamente, confirma, amplía, interioriza, radicaliza o incluso invalida determinados elementos de la Ley, siempre viendo la Ley mosaica como un don; más aún, como un don divino. Cualquiera que sea la explicación que se ofrezca de esta situación desconcertante, se da por supuesto que entender la postura de Jesús respecto a la Ley ayudará a comprender cómo entendía él su misión[3]. Pero cuanto más bregamos con la cuestión de la naturaleza, el alcance y el significado de la Torá en el judaísmo palestino durante la época del cambio de era, más nos

damos cuenta de que la lente de la Ley, que supuestamente iba a ayudarnos a ver a Jesús con mayor claridad, puede necesitar un enfoque mejor. Se trata, nuevamente, del efecto "gallina-huevo, huevo-gallina". Por un lado, los datos de los evangelios, cuando se relacionan con los testimonios de Filón, Josefo y los manuscritos del mar Muerto, pueden arrojar luz sobre cómo se entendía o practicaba la Ley en tiempos de Jesús; por otro lado, la Ley, así aclarada y puesta en contexto, puede arrojar más luz sobre Jesús y su enseñanza. En realidad, no hay nada nuevo ni sorprendente en este método de aclaración recíproca, que los especialistas emplean regularmente en el estudio de historia antigua. Por ejemplo, el conocimiento de la política del Imperio romano hacia los pueblos sometidos nos ayuda a entender la confusa situación en la Judea del siglo I. El enfoque "gallina-huevo, huevo-gallina" puede suscitar objeciones en la teoría, pero funciona en la práctica.

II. Significado(s) de la Ley: el Antiguo Testamento y el judaísmo intertestamentario

El mejor modo de comenzar un estudio de Jesús y la Ley es procurarse una clara visión de lo complejas que son la palabra "Ley" y su realidad en el contexto del judaísmo antiguo. Los problemas empiezan ya con la etimología y la traducción del nombre hebreo *tôrâ,* del que obtenemos en nuestro idioma la palabra "Torá", comúnmente traducida como "ley"[4]. Algunos expertos opinan que *tôrâ* procede del verbo hebreo *yrh,* que significa "echar", "lanzar" o "arrojar". Aquí, la posible imagen implícita es la de echar suertes para discernir la voluntad de Dios, o bien la de "lanzar" la mano en ademán de indicar dirección (y, por lo tanto, norma). Esta idea de *tôrâ* como un oráculo de Dios aparece quizá reflejada en los profetas israelitas, quienes a veces se refieren a la "palabra de Yahvé", que ellos dan a conocer al pueblo de Israel como *tôrâ*[5]. Otros especialistas creen que había un verbo hebreo distinto, aunque compuesto también de las letras *yrh,* que significaba "enseñar" o "instruir". En cualquier caso, la etimología no es una guía segura para conocer el uso y significado posterior. Considerado el conjunto de las Escrituras judías, el nombre *tôrâ* en hebreo abarca una gama semántica que incluye "instrucción", "enseñanza", "dirección", "directriz" o "ley", transmitidas en forma oral o escrita[6]. Obviamente, no en todos los casos la palabra contiene todo el repertorio de significados[7], pero a menudo, aparte de la denotación del nombre, hay varias connotaciones o resonancias.

Podía surgir *tôrâ* en contextos que no eran estrictamente teológicos. Por ejemplo, las prescripciones del hombre sabio eran llamadas *tôrâ;* de

hecho, *tôrâ* aparece trece veces en el libro de los Proverbios (véase, por ejemplo, 3,1). Este concepto del maestro de sabiduría que imparte instrucción sapiencial (*tôrâ*) a sus discípulos (Prov 13,14) sigue el patrón de un nivel más básico de comunicar *tôrâ:* su enseñanza en casa por un padre o una madre (Prov 6,20; 31,26). Las ideas de instrucción, guía y normas para conducirse en la vida son claras en este contexto de casa y escuela. Aquí, *tôrâ* no denota la Ley como era decretada y practicada por los ancianos y jueces que celebraban audiencia a las puertas de la ciudad, significado que se encuentra en otros pasajes[8].

En cambio, cuando la enseñanza o la norma llegaba de Yahvé, por lo general a través de un sacerdote o de un profeta (Moisés era en cierto modo una mezcla de ambos), el significado de *tôrâ* pasaba a ser, naturalmente, "instrucción divina" u "orden divina". Cada precepto de Yahvé era considerado como una *tôrâ* en singular (por ejemplo, Lv 6,2), por lo cual se puede decir que Yahvé dictó varias *tôrôt,* en plural (por ejemplo, Éx 18,16)[9]. Este significado de distintas *tôrôt* pronunciadas por Yahvé a través de un mediador precedió cronológica y conceptualmente a la idea de un gran corpus escrito llamado *la* Torá.

Dado el carácter oral de la cultura en el Próximo Oriente antiguo, las distintas *tôrôt* fueron transmitidas originariamente en forma oral de generación en generación por personas dotadas de autoridad, como padres, jefes de clan y de tribu, y ancianos o jueces reunidos junto a las puertas de pueblos y ciudades. Cuando se estableció la monarquía israelita, las leyes y normas del rey o de sus magistrados tuvieron que ser puestas por escrito mediante escribas y depositadas en los archivos reales[10]. Más allá de los ámbitos familiar y ciudadano, la *tôrâ* religiosa[11] se dio a conocer oralmente a través de sacerdotes en diversos santuarios y, más tarde, en el santuario central (más tarde aún, el único santuario legitimado) de Jerusalén, donde escribas sacerdotales debían guardar los documentos correspondientes. La *tôrâ* sacerdotal podía ser a veces la respuesta a una cuestión específica planteada por un devoto acerca, por ejemplo, de las normas de pureza o de las condiciones adecuadas para ofrecer sacrificio (Ag 2,11). Pero la *tôrâ* sacerdotal también incluía las tradiciones narrativas básicas y códigos legales del pueblo israelita (Dt 33,8g-9; cf. Jr 18,18; Mal 2,7). Quizá los sacerdotes enseñaban esas tradiciones y códigos periódicamente, cuando se reunían grandes multitudes con ocasión de las fiestas anuales de la cosecha[12].

Al ser puestas por escrito diversas *tôrôt* de diferentes corrientes de tradición (sapiencial, profética, sacerdotal y judicial), se formaron gradualmente colecciones literarias de narraciones y leyes[13]. Nada más natural que esas colecciones acabaran llamándose *tôrat yahweh,* la Ley de Yahvé,

esto es, las instrucciones, enseñanzas, indicaciones y órdenes que dirigió a su pueblo Israel. Dado que el ejemplo arquetípico de ellas, según la historia clásica de los orígenes de Israel, fue lo revelado a Moisés en el monte Sinaí, la *tôra yahweh* se conoció también como la *tôrat mōšeh,* la Ley de Moisés.

Una importante consecuencia de todo esto es que, desde el principio, *tôrâ* significó en su sentido religioso algo más de lo que se suele entender por "ley". Por venir de Yahvé principalmente a través de Moisés, su receptor en el monte Sinaí, e incluir narraciones y mandamientos (así como elementos de profecía y sabiduría), esta *tôrâ* religiosa puede ser traducida aproximadamente como "revelación divina"[14]. Por supuesto, en ella había cuerpos legales entrelazados con relatos sobre cómo Yahvé había elegido y guiado a su pueblo. Esos códigos legales eran realmente elementos clave en la Torá, y no hay que minimizar su importancia en aras de una apologética equivocada. En ciertos contextos, sobre todo dentro de los códigos legales, *tôrâ* significa claramente "ley"[15]. Sin embargo, "la Torá", aplicada en su posterior sentido general a lo que llamamos el Pentateuco, denota algo más amplio y profundo que lo que expresa nuestra palabra "ley". Aunque por comodidad y brevedad empleo "Ley" como traducción habitual de *tôrâ* en lo que sigue, ruego al lector que entienda "Ley" en el sentido al que me acabo de referir. Intermitentemente, a modo de recordatorio, el nombre "Torá" aparecerá usado de manera intercambiable con "Ley".

Es posible que se hablase de "la Torá de Moisés", en singular, ya en el período preexílico, es decir, antes del destierro a Babilonia en el siglo VI a. C. Pero gradualmente, a través de la dura experiencia del exilio, del regreso a la patria y del esfuerzo por formular una nueva expresión de la religión israelita, "la Torá de Moisés" llegó a designar en particular un corpus fijo de narrativa y de ley, que acabó sirviendo de base para la existencia del futuro judaísmo.

Un importante jalón se alcanzó con el libro del Deuteronomio, cuya composición abarcó probablemente los períodos preexílico, exílico y posexílico[16]. Junto con la "historia deuteronomista" (los libros de Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes), en la que influyó, el Deuteronomio muestra conocimiento de un conjunto literario que él llama "el libro de esta Ley" (Dt 28,61), que la historia deuteronomista identifica como "el libro de la alianza" (2 Re 23,2; cf. 22,8), "la Ley de Dios" (Jos 24,26), "la Ley de Yahvé" (2 Re 10,31) y "todo lo que está escrito en el libro de la Ley de Moisés" (Jos 23,6)[17]. Aquí, la palabra *tôrâ* ha pasado a significar claramente un escrito procedente de Dios entregado a Israel por medio de Moisés, documento en el que los relatos y estatutos fundacionales de Israel aparecen entretejidos en un todo literario que conserva rasgos de *tôrâ*

profética y sapiencial, así como literaria. En el Deuteronomio, Moisés no es sólo legislador, sino también profeta, maestro de sabiduría y escriba. Esta concepción de "la Ley" como un todo escrito que puede ser llamado de manera intercambiable "la Ley de Yahvé" y "la Ley de Moisés" continúa y se consolida en 1-2 Crónicas y en los libros de Esdras y Nehemías[18]. Durante el período persa tardío, tal vez en el siglo IV a. C., la compilación de la Torá de Moisés llegó a abarcar la enorme cantidad de material que constituye *la* Torá por excelencia, corpus que más tarde sería conocido como los Cinco Libros de Moisés o, en griego, el Pentateuco (πεντάτευχος)[19].

Esta forma quíntuple de la Torá iba a convertirse, más adelante, en la parte primera y preeminente del canon judío de las Escrituras[20]. La posición inicial del Pentateuco –aunque no su categoría canónica como será definida posteriormente– se encuentra ya reflejada en el prólogo al libro de Jesús Ben Sirá (Eclesiástico). El Ben Sirá deuterocanónico/apócrifo fue escrito en Palestina *ca.* 180 a. C., aunque el nieto de Ben Sirá tradujo la obra al griego y añadió un prólogo a finales del mismo siglo. En ese prólogo, el nieto se refiere tres veces a "la Ley, los Profetas y los otros libros", que demuestran la "instrucción y sabiduría" de Israel[21]. De hecho, hacia el siglo II a. C., los rollos de la Torá se habían convertido en una parte tan central de la religión judía que, durante la persecución desencadenada por el rey sirio Antíoco Epífanes, no sólo se destrozaban y quemaban los "libros de la Ley", sino que a los judíos hallados en posesión de aquellos rollos se les condenaba a muerte (1 Mac 1,56-57).

Ahora bien, pese a esas referencias a la preeminencia de la Ley mosaica dentro del corpus en evolución de la Escritura judía, no debemos suponer que el canon (esto es, la lista cerrada y normativa) de esos libros sagrados era ya definitivo en tiempos de Jesús[22]. Todavía entonces se debatía sobre el canon en formación, aunque los Cinco Libros de Moisés, la Torá por excelencia, tenían ya relativamente segura su posición en cabeza. Esto no significa que la Torá mosaica fuera una entidad estática en la primera parte del siglo I d. C. Cuatro factores hacían que incluso el Pentateuco fuera menos fijo de lo que se podría pensar:

1) Algunos fragmentos de manuscritos de la Torá descubiertos entre los rollos del mar Muerto, cuando son considerados junto a la versión samaritana del Pentateuco y la traducción griega conocida como la Septuaginta (que tiene sus propias variantes), indican que el texto hebreo de la Ley mosaica que circulaba en Palestina contenía lecturas variantes, aunque menos que otros libros de la Escritura, como Jeremías[23]. Vemos así que ciertos fragmentos del Deuteronomio (como la ley sobre el divorcio de Dt 24,1-4) evidencian una forma del texto más próxima a los LXX que a la versión masorética. De hecho, algunas variantes textuales en los

manuscritos del mar Muerto podrían reflejar conflicto entre distintas interpretaciones de pasajes legales. A modo de ejemplo –por dejar un momento el Pentateuco y citar un caso que será examinado en el próximo capítulo–, hay un fragmento del profeta Malaquías donde se percibe que el conocido pasaje sobre el divorcio (Mal 2,16) sufrió una manipulación, con el resultado de que el texto, lejos de desaprobar el divorcio en ciertas circunstancias, lo favorece (¡y esto en Qumrán!). Las variaciones en las tradiciones textuales dentro de la Palestina del siglo I tienen al menos un efecto importante en la búsqueda del Jesús histórico. Ponen en cuestión ciertas declaraciones hechas a la ligera, como que una determinada cita de la Escritura no puede proceder del Jesús histórico porque refleja la tradición textual de los LXX en vez de la masorética[24]. Esto es lo que hacen algunos textos de Qumrán.

2) Es evidente que dentro del judaísmo palestino, hacia la época del cambio de era, varios grupos religiosos no pensaban que la veneración por el Pentateuco excluyera reescribir sus narraciones y leyes (como en el *Libro de los Jubileos*)[25] para hacerlas coincidir con las creencias del propio grupo (como atestigua un calendario solar) o con sus expectativas sobre un utópico templo futuro (como se percibe en el *Rollo del Templo* encontrado en Qumrán). Una cuestión debatida, sin embargo, es si esos ejemplos de la llamada "Biblia reescrita" revelan intención de reemplazar, servir de alternativa o simplemente proporcionar la estructura interpretativa definitiva a la Torá mosaica de cinco libros[26].

3) Como sucede con cualquier ley, sobre todo con la presentada en forma de un código sucinto, la Ley de Moisés escrita no podía abarcar todas las contingencias concebibles. Esto se hizo sobremanera patente cuando ese cuerpo legal multisecular –él mismo una compilación de varios códigos a veces contrapuestos– fue aplicado en las condiciones extremadamente distintas de la Palestina del siglo I d. C. Por eso, como cualquier otro cuerpo legal muy antiguo, la Ley de Moisés exigía –y generó– una enorme cantidad de interpretaciones puestas al día pero frecuentemente dispares[27]. Como vimos en el tomo III, una de las características del judaísmo palestino eran las distintas y antagónicas interpretaciones que hacían de la Torá los diversos movimientos y sectas (por ejemplo, los fariseos, los saduceos, los esenios, los qumranitas, los samaritanos y el movimiento de Jesús), así como subgrupos dentro de un determinado movimiento (por ejemplo, la casa de Hillel y la casa de Shammai entre los fariseos, y posiblemente los "hebreos" y los "helenistas", dentro del movimiento judeocristiano radicado en Jerusalén en los años treinta del siglo I)[28]. Pero, más allá y por encima de las interpretaciones de sectas y movimientos, en las zonas rurales de Galilea y Judea los ancianos transmitían, interpretaban y aplicaban las tradiciones y costumbres de los

distintos pueblos y aldeas. Seguramente, en casos específicos sobre los que debían decidir los ancianos, las costumbres locales determinaban los juicios mucho más que los debates eruditos sobre la adecuada interpretación de la Torá escrita[29].

4) Un factor final, quizá más difícil de entender para el hombre moderno, necesita por eso una consideración más detenida. En la época del cambio de era, la Ley mosaica era no sólo objeto de interpretaciones contrapuestas –tanto orales como escritas–, sino también de algo más radical.

Después de todo, no había nada de inaudito o sorprendente en el hecho de que, hacia el siglo I d. C., diferentes interpretaciones de la Ley, así como diversas prácticas legales, compitiesen por la adhesión de los judíos palestinos. Hemos visto, por ejemplo, cómo los fariseos distinguían claramente entre la Torá de Moisés escrita y sus propias "tradiciones de los antepasados" (o "tradiciones de los padres")[30]. Consideraban que esas tradiciones eran normativas a pesar de que, según los mismos fariseos, no estaban incluidas en la Torá mosaica. Por ejemplo, los fariseos crearon la ficción legal llamada *erûb* ("fusión" de límites) para ampliar el espacio en el que los judíos observantes podían moverse en sábado. Los fariseos defendían esta práctica frente a las objeciones de los saduceos, pero sin afirmar que el *erûb* existiese en la Ley mosaica o fuese autorizado por ella[31]. Nada de esto es demasiado sorprendente. De suyo, los textos religiosos son susceptibles de diferentes interpretaciones y aplicaciones por las diversas personas que, en una comunidad actual, leen el mismo documento. Especialmente en el caso de las leyes, los suplementos orales y escritos se hacen necesarios a medida que pasa el tiempo y la vida deviene más complicada. Lo sorprendente para nosotros, las personas del siglo XXI, es que, a veces, judíos instruidos del siglo I declarasen que la Ley de Moisés escrita contenía importantes mandamientos que, desde nuestra perspectiva histórico-crítica, simplemente no figuran en el texto. Un ejemplo al respecto es la observancia del sábado[32], caso merecedor de ser seguido a lo largo de los siglos.

Claramente, la Ley de Moisés –de hecho, el Decálogo entregado en el monte Sinaí– manda que todos los israelitas se abstengan de trabajar en sábado (Éx 20,8-11; cf. Dt 5,12-15). Abstenerse del trabajo, y no de una reunión organizada para el estudio y el culto (la posterior sinagoga), fue desde el principio –y sigue siendo– la esencia de la institución bíblica del *sabbath*. El problema inherente al mandato sabático es que ni el Pentateuco en particular ni las Escrituras judías en general proporcionan una lista exhaustiva de las actividades que deben ser consideradas trabajo (*mĕlā'kâ*) y que, por tanto, violan el sábado[33]. Hay, sí, unos cuantos casos mencionados: por ejemplo, no se puede sembrar o segar (Éx 34,21), ni encender

fuego (Éx 35,3), ni recoger o cocer alimento (Éx 16,22-30, en el caso especial del maná). Pero en ninguna parte del Pentateuco hay una lista no ya completa, sino ni siquiera extensa, de actividades prohibidas. Por eso, antes o después, tenía que plantearse esta cuestión: ¿qué clase de acción puede considerarse como trabajo que viola el sábado?

Esta pregunta pasó a ser más que un punto de debate académico cuando surgió el problema de si, en tiempo de guerra, los soldados israelitas podían combatir en sábado[34]. Un hecho notable es que nunca se toca explícitamente esta cuestión en las Escrituras judías. Frecuentemente se habla en ellas de campañas militares, sin mostrar la menor preocupación respecto a si los israelitas dejaban de luchar una vez que comenzaba el sábado[35]. Aunque los argumentos basados en el silencio son siempre peligrosos, la interpretación más natural del completo silencio de las Escrituras judías al respecto es que, al menos en el período preexílico, los ejércitos israelitas luchaban también en sábado. Al parecer, la falta de reparos manifiestos obedece a que no se veía problema en ello. Así sucede sin duda en 2 Re 11, donde el rey Yehoyadá organiza una rebelión armada contra la reina Atalía, distribuye armas entre la guardia del templo de Jerusalén, unge rey al niño Joás en ese lugar sagrado y hace asesinar a Atalía fuera del recinto del templo, todo ello en un solo sábado.

Sin embargo, durante la rebelión macabea (iniciada en 167 a. C.), algunos rebeldes judíos piadosos empezaron a ver una contradicción entre luchar a muerte en defensa de la Torá mosaica y violar esa misma Torá combatiendo –y, por tanto, trabajando– en sábado. En consecuencia, al menos un grupo estrictamente observante no quiso defenderse al ser atacado en sábado por el ejército sirio de Antíoco Epífanes. El predecible resultado fue una matanza completa (1 Mac 2,27-38). Apelando al sentido común más que a sutiles razonamientos sobre la Ley, los judíos que seguían al sacerdote rebelde Matatías decidieron que la *autodefensa* en sábado se podía permitir cuando eran gentiles quienes atacaban a judíos. Llama la atención el tono pragmático: "Si todos hacemos lo que nuestros hermanos y no luchamos contra los gentiles por nuestras vidas y nuestras leyes, pronto seremos borrados de la tierra... A todo el que venga a atacarnos en sábado le haremos frente para no perecer como nuestros hermanos" (1 Mac 2,40-41). Asunto clave aquí es que judíos fervientes que luchaban bajo el mando macabeo defendiendo la Torá con sus propias vidas 1) no encontraban inconveniente en hacer algo que algunos correligionarios suyos consideraban una violación del sábado, y 2) no creían necesario justificar su discutible decisión recurriendo a determinados pasajes de la Escritura ni a argumentos legales fundamentados en ella. Un acuerdo basado en el sentido común era suficiente[36].

Al parecer, sin embargo, no todos compartían esa posición. Poco después del éxito inicial de la rebelión macabea, algunos judíos piadosos de entre los sacerdotes tradicionalistas empezaron a mostrar su insatisfacción de que los arribistas hijos de Matatías (los asmoneos), aun no perteneciendo a la estirpe sacerdotal de Sadoc, se hubieran hecho con el control del templo de Jerusalén y su liturgia. Ese descontento está reflejado en el *Libro de los Jubileos,* escrito *ca.* 161-152 a. C[37]. Quizá, pues, no sea puramente casual que *Jubileos* rechace frontalmente una posición que corresponde a la pragmática disposición legal de los seguidores de Matatías con respecto al combate en sábado. Tras poner de relieve el carácter extraordinariamente santo del sábado y la necesidad de guardar escrupulosamente el descanso en ese día (*Jub* 2,17-33), el *Libro de los Jubileos* culmina y concluye con una lista de acciones prohibidas en sábado (*Jub* 50,7-12). Significativamente, la última de ellas es hacer la guerra (v. 12)[38]. A esta prohibición sigue de manera inmediata la severa amenaza del ángel de la presencia, que se expresa en estos términos (50,13): "El hombre que haga cualquiera de estas cosas en sábado, muera; así, los hijos de Israel guardarán el sábado conforme a los mandamientos de la tierra, tal como está escrito en las tablas que [el Señor] puso en mis manos"[39].

En otras palabras, una decisión pragmática sobre el descanso sabático, tomada por sacerdotes no sadoquitas durante una situación difícil, es condenada aquí de manera rotunda con el argumento más poderoso imaginable para un judío: esa solución de compromiso a costa de la inviolable santidad del sábado es incompatible con la revelación primordial conservada en las tablas celestiales y dada a conocer por el augusto ángel de la presencia nada menos que al mismo Moisés en el Sinaí. Para el autor de *Jubileos,* la Torá se ocupa directamente de la cuestión del combate en sábado y lo prohíbe absolutamente. La colocación de esta andanada haláquica justo al final del *Libro de los Jubileos* se explica más probablemente como un deliberado rechazo de la decisión de los seguidores de Matatías, por estar basada en el sentido común, no en la Torá del Éxodo ni en la de *Jubileos*[40].

Las tablas celestiales y el ángel de la presencia eran poderosos apoyos; sin embargo, al parecer, *Jubileos* no ganó la batalla legal, salvo, quizá, en ciertos ámbitos esotéricos como Qumrán. El punto de vista de Matatías se impuso no porque sus valedores estuvieran más versados en razonamientos haláquicos, sino porque su decisión funcionaba en la práctica, sobre todo en la de los últimos gobernantes asmoneos. A pesar de todo, incluso un enfoque pragmático de la Ley demostró tener sus limitaciones. Cuando en el año 63 a. C. Pompeyo el Grande sitió a quienes apoyaban al asmoneo Aristóbulo II, que se habían hecho fuertes en el templo de Jerusalén, astutamente rellenó el foso norte del templo en sábado, pero prohibió

a sus soldados que atacasen, porque "en sábado ellos [los judíos] luchan sólo para defenderse" (Josefo, *G.J.* 1.7.3 §146-47)[41]. Esta historia presupone que Pompeyo o, más probablemente, sus consejeros judíos sabían que sólo un ataque directo de los romanos justificaría la entrada en combate de los soldados de Aristóbulo. Por eso Pompeyo, aprovechando el descanso sabático de sus enemigos, ejecutó un trabajo necesario para el ataque al templo, pero, estrictamente hablando, no identificable con el ataque mismo. Tenemos así que, un siglo después de la decisión pragmática de Matatías, las tropas de sus descendientes, en una situación militar apurada, seguían aún su *hălākâ,* aunque sin el mismo resultado práctico de una victoria.

De hecho, al explicar la estrategia de Pompeyo, Josefo parece decir que los "judíos" en general seguían la que en realidad era simplemente la *hălākâ* de Matatías, rechazada ya en la época por *Jubileos*[42]. El mismo Josefo sabe bien que el origen de esta *hălākâ* se halla en la específica decisión pragmática de Matatías, como vemos por su posterior narración de 1 Mac 2,40-41 en *Ant.* 12.6.2 §276-77. Así pues, lo que originalmente (a mediados del siglo II a. C.) fue una discutible decisión práctica, no basada en la Torá escrita ni derivada de ella, es vista en tiempos de Aristóbulo II (siglo I a. C.), o al menos en los de Josefo (siglo I d. C.), como una interpretación o aplicación universalmente aceptada de la Torá[43].

Pero hay otra cuestión más sorprendente. En el relato paralelo que en una obra posterior, *Antigüedades judaicas,* ofrece del asedio de Pompeyo al templo, Josefo declara abiertamente que "la Ley [ὁ νόμος] permite [a los judíos en sábado] defenderse de quienes abren combate contra ellos, pero no permite [a los judíos] acometer a sus adversarios militares si éstos no han pasado al ataque" (*Ant.* 14.4.2 §63). Puesto que, como vemos por su descripción de los fariseos, Josefo sabía distinguir muy bien entre la Ley mosaica escrita y las diversas interpretaciones de ella llamadas "las tradiciones de los padres"[44], lo más probable es que se refiera a la Ley de Moisés escrita cuando habla aquí de ὁ νόμος. Esto es tanto más sorprendente cuanto que no mucho antes en su narración (en *Ant.* 12.6.2 §276-77) Josefo ha referido en detalle que su norma sobre el sábado surgió de una decisión práctica de Matatías en un momento muy concreto. Pero en *Ant.* 14.4.2 §63 pasa a ser "la Ley". Que esta nueva categoría no era una simple opinión de algún maestro y su escuela lo demuestra el hecho de que Roma eximía a los judíos del servicio militar a causa de su obligación de evitar el combate en sábado[45].

Considerando toda la historia de esta *hălākâ* nos encontramos con el caso paradigmático de cómo una concreta decisión práctica, tomada para afrontar una situación particular de apuro (la de Matatías en 167 a. C.),

se convirtió al cabo de un siglo en un precepto general observado por todos los judíos (los seguidores de Aristóbulo II en 63 a. C.), para acabar siendo elevado un nuevo siglo después a la categoría de "la Ley" (según Josefo al escribir las *Antigüedades judaicas* a finales del siglo I d. C.). Pero los judíos de Qumrán, que leían la Ley a la luz de *Jubileos*, percibían de un modo muy diferente la Torá de Moisés. Ya veremos que "la Ley", aunque aparentemente significa la Ley mosaica escrita, no es una realidad fácil de definir ni de captar[46].

Esta identificación de una norma relativamente reciente con "la Ley" podríamos considerarla un fallo accidental de Josefo si no encontráramos el mismo fenómeno en otros escritores judíos o judeocristianos del siglo I. Pero lo encontramos. Tanto Filón (*Sobre la creación del mundo* [*De opificio mundi*] 43 §128; cf. *Sobre los sueños* [*De somniis*] 2.18 §123-127; *Sobre la vida de Moisés* [*De vita Mosis*] 2.38 §211-16; *Sobre las leyes especiales* [*De specialibus legibus*] 2.15 §60-64) como Josefo (*Cont. Ap.* 2.17 §175; *G.J.* 2.14.5 §289; *Ant.* 16.1.4 §43) afirman que Moisés *mandó* en la Ley *escrita* estudiar la Torá (Filón: "filosofar" en "casas de oración") y/o asistir a la sinagoga (Josefo: "reunirse") el sábado[47]. De hecho, en las *Antigüedades bíblicas* 11,8, el Pseudo-Filón llega a incluir el culto comunitario del sábado en su lista de los diez mandamientos[48]. Este hacer de la asistencia a la sinagoga en sábado parte de "la Ley" resulta aún más sorprendente si, como algunos especialistas creen, se piensa que la sinagoga, en cuanto institución generalizada, era relativamente reciente en Israel[49]. Ya he señalado que Josefo distingue perfectamente entre la Torá escrita y "las tradiciones de los padres" conservadas por los fariseos. Es, pues, sorprendente que no relacione la asistencia a la sinagoga en sábado con esas tradiciones no bíblicas ni atribuya este mandamiento a algún grupo especial como los fariseos. En vez de eso, afirma que la obligación moral de ir a la sinagoga el sábado está contenida en la Ley mosaica y concierne a todos los judíos[50].

Igualmente chocante es el modo en que el evangelio de Marcos (en un relato de disputa), el evangelio de Mateo (en un dicho aislado) y Josefo (en sus *Antigüedades judaicas*) citan la ley sobre el divorcio de Dt 24,1-4 o aluden a ella. Como veremos en nuestro próximo capítulo (32), lo que en un principio se quería con esta ley particular y peculiar era dar respuesta al hipotético e inusitado caso de una mujer que, habiendo sido repudiada por su primer marido y luego por un segundo, pretendiese volver con el primero. La conclusión de Dt 24,1-4 es que esa (re-)unión marital no puede llevarse a efecto por tratarse de algo abominable. Esto es lo que establecía originalmente la ley: el primer marido no podía casarse de nuevo con la esposa que él había repudiado y que se había vuelto a casar. Sólo incidentalmente, como parte de la "exposición" o prótasis del caso en consideración, Dt 24,1 menciona que el primer marido da a su mujer un

documento en el que certifica que la repudia (y que por tanto ella es libre de volver a casarse sin peligro de ser acusada de adulterio). Pero ese certificado de divorcio, ese *sēfer kĕrîtût,* es simplemente dado por supuesto y mencionado de paso. No constituye el objeto de la ley deuteronómica, expresado en la oración principal o apódosis (v. 4) del largo período condicional.

Curiosamente, un relato de disputa marcano, un dicho aislado en la tradición mateana especial (M) y Josefo coinciden en hacer del acto de entregar a la mujer ese certificado de divorcio una ley distinta dentro de la Torá mosaica. En Mc 10,3, Jesús pregunta a los fariseos: "¿Qué os mandó [ἐνετείλατο] Moisés?". Los fariseos responden (v. 4): "Moisés [nos] *permitió* [ἐπέτρεψεν] escribir acta de divorcio y repudiar[la]". Jesús rechaza la evasiva de hablar de "permiso", haciendo hincapié en el siguiente punto (v. 5): "A causa de vuestra dureza de corazón, él [esto es, Moisés] os *escribió este mandamiento* [τὴν ἐντολὴν ταύτην]"[51]. Así pues, el Jesús marcano considera la entrega del documento que certifica el divorcio como un mandamiento de la Torá escrita.

Lo mismo sucede con la tradición M donde figura el *logion* Q que prohíbe el divorcio en Mt 5,31-32 (la llamada tercera antítesis del sermón del monte): "Se dijo: 'El que repudie a su mujer dele [δότω] certificado de divorcio'". Es importante señalar que, en las dos primeras antítesis, la frase "se dijo" (Mt 5,21.27) introduce mandamientos del Decálogo: "No matarás... no cometerás adulterio". La tercera antítesis, introducida también por "se dijo", continúa con lo que era una oración subordinada en Dt 24,1, aunque las palabras aparecen reformuladas en Mt 5,31 como un mandamiento distinto.

Un dato notable es que la referencia de Dt 24,1 a dar certificado de divorcio la entiende también Josefo como un mandato aparte. Resumiendo la prohibición de Dt 24,1-4, Josefo (*Ant.* 4.9.23 §253) convierte en dos mandamientos distintos la prescripción de Dt 24 de que una mujer casada dos veces no vuelva con el primer marido. Para Josefo, el primer mandamiento contenido en Dt 24,1-4 es que el primer marido, para repudiar a su mujer, debía ofrecer un firme testimonio por escrito de que ya no tenía relaciones sexuales con ella (esto es, el certificado de divorcio, mencionado de paso en Dt 24,1, relativo a la libertad de la repudiada para casarse con otro hombre). Sólo después menciona Josefo lo sustancial de Dt 24,1-4: la disposición que prohíbe a la mujer dos veces casada volver junto a su primer marido. Como en Mt 5,31, la referencia a la entrega del certificado de divorcio la expresa Josefo mediante la tercera persona del singular en imperativo (ἰσχυριζέσθω, "dé firme testimonio"), convirtiendo así lo que en 24,1 era una oración subordinada en un mandamiento apar-

te. Esto es tanto más extraño cuanto que Josefo comienza su larga presentación de la Ley mosaica en el libro 4 de las *Antigüedades* con una afirmación categórica de que está reproduciendo exactamente, sin adición alguna, lo que Moisés legó al pueblo judío (*Ant.* 4.8.4 §196-197)[52]. Por eso hay indicios suficientes para pensar que, en algunos círculos judíos y judeocristianos de la última parte del siglo I d. C., la entrega del acta o certificado de repudio había sido elevada de supuesto mecanismo de divorcio a objeto de un mandamiento específico de la Torá[53].

III. Significado(s) de la Ley: el Nuevo Testamento y el judaísmo rabínico

Empezamos a ver, pues, que la dificultad de tratar sobre la relación de Jesús con la Ley mosaica no cae exclusivamente del lado del Jesús histórico. La "Torá histórica" en tiempos de Jesús puede ser también una incógnita. Afortunadamente, al menos en los evangelios sinópticos, hay una constante, que es el significado atribuido a la expresión griega ὁ νόμος, "la Ley"[54]. De manera sistemática en los evangelios sinópticos –y también muy a menudo en el evangelio de Juan–, "la Ley" significa el Pentateuco escrito, que junto con los Profetas constituye implícitamente un "canon" bipartito de las Escrituras judías[55]. Reflejando el sentido amplio de Torá que vimos en esas Escrituras, νόμος en los evangelios hace referencia a la Ley de Moisés en diferentes aspectos: el νόμος comprende leyes que ordenan (por ejemplo, Mt 22,36-30), narraciones que describen los orígenes de Israel (con "Moisés" como sustituto de "la Ley" [Jn 3,14; 6,31-32]) y profecías que apuntan a Jesús (Mt 11,13). Aunque podría parecer que esta restricción de νόμος al Pentateuco hace que su sentido sea relativamente fácil de manejar en Marcos, Mateo y Lucas (y las más de las veces en Juan), conviene recordar que los evangelios sinópticos emplean νόμος para hacer referencia al Pentateuco como es interpretado y a veces reformulado por Jesús, algo que acabamos de ver en el caso de la ley sobre el divorcio de Dt 24,1-4.

Especialmente tal como es interpretada por Jesús, "la Ley" en los evangelios no parece nunca una carga opresiva ni –como a veces la ve Pablo– un instrumento provisional y paradójicamente providencial para ocasionar o multiplicar el pecado, de modo que la gracia de Dios en Cristo se revele sumamente necesaria y poderosa (cf., por ejemplo, Gál 3,10-25; Rom 3,19-20; 5,12-21; 7,7-8,4). Por más que los evangelios puedan insistir en que la Ley tiene su necesaria interpretación o realización en Cristo, básicamente entienden νόμος como las Escrituras judías, es decir, como *tôrâ,* como palabra de Dios revelada a su pueblo Israel.

Poco tiene de sorprendente que la palabra griega νόμος refleje tan fácilmente la multiplicidad de significados contenidos en la palabra hebrea *tôrâ.* A semejanza de *tôrâ,* la palabra νόμος tenía en el griego antiguo un abanico semántico mucho más amplio de lo que deja adivinar nuestra habitual traducción "ley". En griego, νόμος se utilizaba en contextos diversos y a veces parcialmente coincidentes, entre los que estaban la religión, la sociedad y la ley civil, la filosofía, la cosmología y la ideología monárquica[56]. Así se entiende que los judíos de la diáspora que tradujeron las Escrituras hebreas al griego eligieran νόμος como equivalente ordinario de *tôrâ*[57]. Esta elección no indica la reducción de *tôrâ* a una entidad simplemente legal (y menos aún legalista). El nombre νόμος conserva amplitud de significado tanto en la Septuaginta del AT como en los evangelios del NT.

Similarmente, lejos de incurrir en los supuestos males del legalismo, la posterior literatura rabínica siguió reflejando las múltiples y diferentes dimensiones de la Torá. Si acaso, el significado de Torá se amplía aún más con los rabinos, aun reteniendo la idea, subyacente y unificadora, de la guía y enseñanza que Dios ofrece a Israel mediante su revelación. En la literatura rabínica, "Torá" puede significar todavía el Pentateuco, con sus secciones tanto legales como narrativas[58]. Más específicamente, "Torá" puede denotar lo medular del corpus legal, el Decálogo. Al mismo tiempo, el término se expande para hacer referencia a las Escrituras judías en conjunto; de ahí que los Salmos, los Proverbios y los libros de los Profetas puedan ser citados como Torá[59]. Si acaso, la tendencia de los rabinos es usar "Torá" para todo el corpus, mientras que las distintas leyes, llamadas *tôrôt* ("leyes") en las Escrituras, suelen tener en la literatura rabínica denominaciones como *dîn* (literalmente, "juicio") o *hălākâ* (literalmente, "camino").

La ampliación del concepto de Torá hasta abarcar la totalidad del corpus se refleja en un cambio perceptible primero en los dos Talmudes (siglos IV-VI d. C.). Durante el período talmúdico, los rabinos elaboraron una doctrina de la Torá dual: junto con la Torá mosaica escrita existía la Torá oral, también recibida por Moisés en el monte Sinaí pero transmitida en forma oral (hasta, naturalmente, ser puesta por escrito en el corpus rabínico). Como vimos en el tomo III de *Un judío marginal,* esta doctrina explícita de la Torá dual (o de las dos Torás) no se encuentra atestiguada en los documentos del judaísmo correspondientes a los siglos I a. C. y I d. C[60]. Por eso sería anacrónico invocar la doctrina de la Torá dual para interpretar declaraciones de Jesús sobre la Ley contenidas en los evangelios. En cualquier caso, el surgimiento de esta doctrina en el período talmúdico indica que el concepto de Torá siguió evolucionando en el pensamiento rabínico. La Torá era todo menos una realidad estática, osificada.

Otra innovación que aparece primero en la literatura rabínica –pero, en este caso, tan tempranamente como la Misná (*ca.* 200-220 d. c.)– es el uso de la palabra *hălākâ* ("camino", "conducta", "proceder") para hacer referencia a una opinión o decisión legal concerniente a una conducta humana específica[61]. A juzgar por los documentos llegados hasta nosotros, el nombre *hălākâ*, en este sentido técnico legal, no era de uso frecuente en el siglo I. Es más, ni siquiera podemos estar seguros de que ese nombre existiera en el judaísmo palestino antes del año 70 d. C. Los dos posibles ejemplos en los escritos de Qumrán resultan complicados por problemas en los textos, y, en todo caso, el sentido de *hălākâ*, de estar este nombre presente, sería el general de "comportamiento" o "conducta"[62].

Pero, aun en el caso de que *hălākâ* no hubiera estado en uso antes del año 70 d. C., la innovación rabínica de su introducción fue puramente semántica. El verbo *hălak* ("caminar", "ir", "venir") se usa abundantemente en el AT para significar la conducta humana conforme o contraria a la voluntad de Dios como es expresada en su revelación a Israel. En el AT y más tarde en Qumrán, ese "caminar" se encuentra estrechamente conectado con la Ley[63]. Además, aparte de la estricta cuestión lingüística y simplemente como cuestión de hecho, toda clase de maestros judíos, desde el Maestro de Justicia de Qumrán al fariseo Hillel y al nazareno llamado Jesús, emitieron esas opiniones y decisiones legales en décadas inmediatamente anteriores y posteriores al cambio de era. Por eso es práctica habitual entre los eruditos modernos que estudian el judaísmo del siglo I denominar ese tipo de opinión o decisión *hălākâ,* aunque el sentido técnico del término no esté atestiguado en un documento (la Misná) hasta un siglo o dos más tarde. Esta convención la mantendré en lo que sigue. Jesús, para los efectos, enseñó *hălākâ,* emplearan o no sus contemporáneos esta palabra para designarla. Además, aunque él y sin duda otros maestros enseñaron oralmente *hălākâ,* ésta era a veces puesta por escrito, como muestran *Jubileos* y el material legal de Qumrán. Por eso, al considerar cuestiones de la época del cambio de era, *hălākâ* no puede asimilarse sin más al posterior concepto rabínico de la Torá oral[64].

IV. El problema del Jesús histórico y la Ley histórica

Partiendo de esta rápida visión de conjunto podemos empezar a apreciar la dificultad en discernir la actitud de Jesús respecto a la Ley mosaica. Tanto Jesús como la Ley siguen una trayectoria que, 1) partiendo del corpus aún cambiante de la Escritura judía y 2) pasando por las diferentes visiones de diversos grupos judíos durante lo que de manera vaga se llama "el período intertestamentario", 3) llega hasta la todavía futura consoli-

dación de las tradiciones judías en la literatura rabínica. Si la cuestión de Jesús y la Ley es tan enigmática se debe, al menos en parte, a que apuntamos a dos distintos objetivos en movimiento.

Para enfocar la misma dificultad desde otro ángulo: un problema histórico, la naturaleza de la Ley mosaica hacia la época del cambio de era, se complica en nuestra investigación con un segundo problema histórico –al que nos enfrentamos constantemente a lo largo de *Un judío marginal*–: identificar la enseñanza del judío llamado Jesús como ha llegado hasta nosotros a través de los labios y escritos de los primeros cristianos. Para mayor confusión, cada uno de los cuatro evangelistas tiene su propia manera de entender la Ley, como sucede quizá con las diferentes fuentes de las que se sirvieron[65]. Debemos recordar regularmente que la primera y segunda generaciones de cristianos seleccionaron, reformularon, crearon y, probablemente, eliminaron dichos de Jesús sobre la Ley[66]. Todas esas acciones reflejaban las necesidades y problemas de un grupo de judíos seguidores de Jesús mientras discutían con otros judíos y al mismo tiempo se esforzaban por incorporar personas aún demasiado recientemente salidas del paganismo a su santa asamblea de los últimos días, la Iglesia. Fue esta matriz creativa y un tanto caótica la que dio origen a las diversas reinterpretaciones de la postura de Jesús con respecto a la Ley que encontramos en los cuatro evangelios. Aquí está, pues, el meollo del problema: los evangelios muestran no sólo la interpretación que hace Jesús de la Ley, sino, sobre todo, la reinterpretación que hacen los evangelistas de esa interpretación. Esto debería infundirnos mucha mayor cautela, evitando que cada una de las declaraciones de Jesús sobre la Ley contenidas en los evangelios la citemos como procedente del Jesús histórico con tal de que suene suficientemente judía.

Un buen ejemplo de esa actitud confiada es el modo en que muchos exegetas del pasado –y algunos del presente– piensan que el nudo gordiano de Jesús y la Ley se corta con facilidad repitiendo mecánicamente la conocida declaración de Mt 5,17: "No penséis que he venido a abolir la Ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a cumplir"[67]. Por desdicha, esta declaración de principio aparentemente clara es con bastante probabilidad, al menos en su forma presente, una creación de Mateo o de su iglesia. La redacción mateana se percibe claramente tanto en las palabras como en la ubicación de Mt 5,17[68]:

a) En cuanto a las palabras de 5,17, el uso del verbo "cumplir" (πληρόω) para señalar la relación de Jesús con la Ley y los profetas es un claro indicio de la intervención de Mateo[69]. Recuerda el tema mateano del cumplimiento de profecías en distintos momentos de la vida de Jesús, tan bien expresado en sus famosas fórmulas para introducir citas de profecía vete-

rotestamentaria (las llamadas *Reflexionszitate*): "Todo esto sucedió para que se cumpliera el oráculo del profeta..."[70]. De hecho, doce de las dieciséis apariciones del verbo en el evangelio de Mateo se encuentran en esas fórmulas de cumplimiento que introducen textos del AT o aluden a ellos[71]. Los cuatro casos restantes tienen todos alguna conexión con profetas, cumplimiento escatológico o consumación al fin del mundo (otro frecuente tema mateano)[72]. Así pues, el empleo del importante verbo "cumplir" para resumir la finalidad de la misión de Jesús ("he venido a...") concuerda perfectamente con la teología de Mateo.

También se aviene a la perfección con su cristología. Nótese que Jesús *cumple* la Ley (5,17). En cambio, en 5,19, como en otros pasajes de Mateo, los simples humanos "hacen" (ποιέω), "guardan" (τηρέω), "observan" (φυλάσσω) la Ley[73]. Un dato interesante es que la declaración directa en voz activa de que Jesús *cumple* la Ley y/o los Profetas sólo se encuentra en Mateo a lo largo del NT; resume perfectamente su cristología del cumplimiento[74]. De hecho, en ningún otro lugar del NT, Jesús, hablando en primera persona y en voz activa, dice que él "cumple" algo. Otros indicios de redacción mateana son la frase introductoria "no penséis que", seguida de la parte principal de la declaración cristológica: "he venido...". Dentro del NT, sólo Mateo antepone "no penséis" (μὴ νομίσητε) a este tipo de declaración cristológica de misión (aquí y en 10,34)[75].

En cuanto a la ubicación de 5,17, Mateo coloca cuidadosamente este versículo para hacer de él la introducción y el sumario de las seis declaraciones sobre la Ley (las "seis antítesis") que siguen en los vv. 21-48 ("habéis oído que se dijo... pero yo os digo")[76]. En 5,17-48, el evangelista creó su propio y único catecismo cristiano sobre Jesús y la Ley, integrado en la primera parte del sermón del monte (capítulos 5–7), una estructura literaria aún mayor construida por el arquitecto teológico al que llamamos Mateo[77]. El hecho evidente de que 5,17-48, tomado como una unidad, es una formulación redaccional de este evangelista que escribía hacia el año 85 d. C., no ha impedido que una amplia lista de eruditos cite ese catecismo cristiano en todo o en parte como si fuera la grabación en vivo de una larga enseñanza sobre la Ley impartida por el Jesús histórico a paisanos suyos, judíos palestinos, en torno al año 28 d. C.

En realidad, no se me oculta la razón de que especialistas por lo demás escrupulosos en su trabajo hayan aceptado de manera acrítica Mt 5,17-48 como la clave para entender la visión que el Jesús histórico tenía de la Ley. Con tal de que no se indague demasiado a fondo, Mt 5,17-48 resuelve fácilmente –o al menos así parece– el formidable enigma de Jesús y la Ley. Después se puede pasar con tranquilidad a otras cuestiones. Si, por el contrario –cambiando de metáfora–, empezamos a tirar críticamente de

las hilachas que cuelgan de Mt 5,17-48, lo más probable es que su tejido se deshaga, dejándonos entre las manos hilos de diversa procedencia. Algunos de ellos podrían remontarse, en efecto, al Jesús histórico, pero la pieza nada inconsútil de Mt 5,17-48, tan valorada por algunos críticos, procede del telar de Mateo. Así pues, el conjunto artístico y literario de 5,17-48 nos dice mucho más sobre la teología de un evangelista cristiano en la segunda mitad del siglo I que sobre la enseñanza de un judío llamado Jesús en la primera mitad de la misma centuria. El lector sabrá disculpar si resulto un poco reiterativo, pero nunca deja de sorprenderme que estudiosos por lo demás admirables sigan citando Mt 5,17-48 como el mantra mágico que resuelve el enigma de Jesús y la Ley. Al contrario, en la búsqueda del Jesús histórico, Mt 5,17-48 no ofrece una solución, sino que plantea un problema.

Pongo el acento en Mt 5,17-48 porque es un ejemplo extremo de lo que normalmente encontramos al sondear los evangelios cristianos en busca de material relativo al Jesús judío y la Ley judía. Los evangelistas, o las tradiciones antes que ellos, unieron diferentes dichos de Jesus sobre la Ley, más varios dichos de los primeros cristianos que fueron puestos en labios de Jesús. Partiendo de esos materiales entremezclados, los escritores de los evangelios compusieron minicatecismos de instrucción moral. En cierto modo, la tarea de quienes buscamos al Jesús histórico es deshacer lo que los evangelistas hicieron. Primero tenemos que desmontar esas complejas composiciones cristianas hasta dejarlas en sus piezas originales, las pequeñas unidades de dichos que fueron unidas secundariamente[78]. Luego procuraremos discernir cuáles eran las palabras originales de un dicho o, al menos, las más primitivas a que podemos llegar[79]. Sólo cuando hayamos hecho todo eso podremos aplicar los criterios de historicidad para decidir si el dicho –en la sustancia, si no en las palabras exactas– se remonta al Jesús histórico. Por último trataremos de entender qué significado tenía la enseñanza en cuestión para el judío palestino Jesús, que instruía a otros judíos palestinos acerca de la Ley mosaica, a diferencia de los significados que pudo haber adquirido más tarde o al ser utilizada por un cristiano para enseñar a otros sobre moral cristiana.

Puesto que estoy insistiendo en las distinciones que hay que hacer en todo estudio de Jesús, debo señalar también un tipo de dicotomía o antítesis que conviene evitar. Con demasiada frecuencia, los buscadores cristianos del Jesús histórico han creado una oposición entre los elementos "rituales", "cultuales" o "legales" de la Ley, por un lado, y los elementos "morales" o "éticos", por otro. El problema es fácil de ver[80]. Esta clase de distinción suele entrañar juicios de valor implícitos que se deben más a la Ilustración europea del siglo XVIII y al individualismo americano del siglo XXI que a las ideas judías sobre la Ley propias de la Palestina del

siglo I. Muchas mentalidades modernas, al evaluar cuestiones religiosas y espirituales, encuentran que lo externo, ritual, ceremonial, público, legal o institucional es poco importante, fácilmente prescindible o manifiestamente peligroso y vitando. En cambio, lo interno, privado, personal, espontáneo, emocional o no estructurado corresponde a la genuina religión o espiritualidad, y es el ámbito donde la verdadera moralidad encuentra acomodo[81].

Esto, en el mejor de los casos, equivale a tener una visión parcial. Al estudioso afectado por este estrabismo moral típicamente moderno le costará mucho evaluar debidamente una religión como el judaísmo palestino del cambio de era. Por su naturaleza, el judaísmo palestino se concebía a sí mismo como una religión basada en un pacto establecido por su Dios con el *pueblo* de Israel (no con individuos aislados en una huida neoplatónica de lo solo hacia lo Solo); una religión que era vivida y practicada por una comunidad visible; una religión que preservaba la identidad y santidad de esa comunidad como pueblo de Dios manteniendo los claros límites de las leyes de pureza; una religión que insistía en que la adhesión del corazón debía manifestarse en el debido comportamiento con el prójimo en la comunidad, y una religión que plasmaba su enfoque hacia lo colectivo en la instauración de peregrinaciones regulares al templo de Jerusalén para el culto comunitario. Las modernas mónadas americanas que prefieren oponer la espiritualidad privada a la religión institucional no deberían intentar siquiera explicar el judaísmo palestino del período anterior al año 70 de nuestra era[82].

Ciertamente, grandes profetas y maestros desde Amós e Isaías hasta Jesús y los maestros rabínicos, pasando por Jeremías y los salmistas, destacaron la indispensable prioridad de la pureza de corazón, la sinceridad de intenciones, la justicia y la misericordia en toda religión y moral. Los profetas reprobaron interminables sacrificios públicos y observancias rituales que eran una abominación para Yahvé porque interiormente no iban acompañados y animados de un espíritu de obediencia, humildad y amor, ni, exteriormente, de actos de justicia y misericordia. Sin embargo, hay que tener cuidado con esto, porque fácilmente puede inducir a error la encendida retórica de los profetas que utilizaban lo que los expertos en lenguas semíticas llaman "negación dialéctica"[83]. Por ejemplo, el profeta Oseas emplea la negación dialéctica al clamar contra un pueblo más dispuesto a ofrecer sacrificios rituales en el templo que al sacrificio individual en ayuda del prójimo (Os 6,6): "Misericordia quiero, y no sacrificios"[84]. Un lector moderno fácilmente podría deducir de esto que Oseas rechaza todo sacrificio en el templo –y, por extensión, cualquier forma de culto público– y reduce la religión a sinceridad interior, acciones misericordiosas y justicia social.

Pero Oseas emplea la negación dialéctica en un sentido que no tiene que ver con esa interpretación. Como el hebreo antiguo carece de formas comparativas para adjetivos y adverbios, las comparaciones y los grados de diferencia deben ser expresados de otra manera. En contextos muy retóricos, una comparación en hebreo antiguo puede sonar, a oídos modernos, como una oposición mutuamente excluyente. Oseas es un buen ejemplo de esto. Su exclamación "misericordia quiero, y no sacrificios" no es una declaración absoluta, sino relativa, que expresa prioridad en una comparación. El sentido es: "prefiero la misericordia a los sacrificios", "la misericordia es más importante para mí que el sacrificio", "un sacrificio sin el aditamento de la misericordia es para mí inaceptable". Lo que causa la protesta de Oseas es el divorcio entre culto público y moral individual. De hecho, en las esferas religiosa y cultural del Próximo Oriente antiguo, era prácticamente inconcebible una religión de espiritualidad personal, privada, sin una expresión visible, pública, comunitaria, ritual. Porque en aquella región y en aquella época, los seres humanos no eran almas platónicas sepultadas temporalmente en cuerpos, sino cuerpos animados por una fuerza vital y dotados de inteligencia, voluntad y emociones. Una religión que permaneciera encerrada en los recovecos de la psique, una religión que no tuviera expresión corporal en acciones visibles y comunitarias, era literalmente una bobada.

Pues bien, incluso cuando se reconoce que esta percepción es válida con respecto a la antigua religión israelita en general, parece hacerse una excepción en el caso de Jesús de Nazaret. De repente, en un gran salto desde su tiempo y lugar a la Edad Moderna, Jesús se convierte en el paradigma de la religión ilustrada, donde lo privado y lo interior triunfa sobre lo público y lo ritual y donde la moral no anima la liturgia, sino que la reemplaza. Thomas Jefferson fabricó ese Jesús ilustrado en su versión expurgada de los evangelios, que omitía en la medida de lo posible lo sobrenatural y milagroso y destacaba la figura de Jesús como el gran maestro de una moral universal[85].

Ya en tiempos mucho más cercanos, el Jesus Seminar ("Seminario de Jesús"), en su apogeo, arrancó a Jesús de su matriz judeopalestina para hacer de él un filósofo cínico itinerante según el modelo grecorromano[86]. Ese filósofo cínico podía actuar como sustituto del crítico moderno: un Jesús nominalmente judío es descrito opugnando y subvirtiendo el templo de Jerusalén, el sistema sacrificial, las leyes de pureza y todos los demás aspectos religiosos del antiguo judaísmo. Así, el estudioso moderno podía rendir el debido tributo a la investigación histórica y las ciencias sociales mientras de hecho desjudaizaba a Jesús. Pequeños detalles engorrosos, como que el movimiento cínico constituía más bien un fenómeno urbano y que había declinado en las ciudades grecorromanas –si no desaparecido

totalmente de ellas– durante la época en que estaba activo un campesino galileo llamado Jesús, son escamoteados convenientemente[87]. Así, por cortesía del cinismo antiguo, recuperamos a nuestro Jesús de la Ilustración, con tal de que no sea examinado demasiado a fondo.

Para resumir, pues: una oposición implícitamente hostil entre los elementos "cultuales", "rituales" o "puramente legales" de la Ley mosaica, por un lado, y los elementos "verdaderamente morales" o "éticos", por otro, habría sido extraña a la mentalidad del judío palestino típico de la época de Jesús. Para aquel judío, lo "moral" (si podemos emplear este término) era hacer la voluntad Dios y seguir los preceptos establecidos en la Torá que él había dado a Israel. Hacer la voluntad de Dios concernía a todas las facetas de la vida, dentro y fuera del templo, de la plaza, de la oficina de cobro de impuestos sobre las mercancías transportadas. Por supuesto, los judíos sabían qué partes de la Ley prescribían las visitas al templo, la observancia de las leyes alimentarias y la honradez con los socios en las actividades económicas. Hay base, como veremos, para distinguir diversos tipos de normas de pureza ("ritual", "moral", "genealógica") dentro de la Ley. Pero los antiguos judíos no veían oposición entre un tipo de conducta "puramente ritual" (y que, por lo tanto, tuviera escaso valor) y un tipo de conducta "puramente moral" (y que, en consecuencia, fuera muy valorada a ojos de Dios).

De hecho, una distinción clara entre lo "ritual" y lo "moral" no sólo habría sido ininteligible para un judío corriente del siglo I, sino que además sería inaceptable para un historiador del siglo XXI dedicado a estudiar la Ley judía y su práctica tal como eran en tiempos de Jesús. Con frecuencia, la Torá mosaica presenta los elementos que llamamos "rituales" y "morales" unidos en una misma ley u observancia. Por ejemplo, la ley supuestamente "cultual" sobre el descanso sabático tenía en sí de manera inherente una dimensión ética y humanitaria –como quedó señalado en el AT– porque extendía deliberadamente a los siervos que trabajaban para un propietario judío el descanso del que él disfrutaba. A pesar de su humilde condición, los siervos *tenían derecho a participar* del descanso del amo no por una libre concesión de éste que podía ser anulada con la misma libertad, sino porque así lo dictaba la Torá, que tanto el amo como el siervo tenían que obedecer (Éx 20,8-11; Dt 5,12-15). Los diezmos pagados por los judíos no sólo sostenían el templo y su funcionariado, sino que también iban destinados a una comida festiva para la familia extensa del donante, comida en la que también participaban pobres y marginados de la sociedad (Dt 14,24-27). Ciertos sacrificios en el templo eran parte esencial del proceso por el que los israelitas que, consciente o inadvertidamente, habían perturbado su relación con Dios y con su pueblo podían restablecer el vínculo con la divinidad y reintegrarse a la santa comunidad de Israel

(véase, por ejemplo, Lv 4,1-6,7 [4,1-5,26 el TM]). En particular, cuando un israelita defraudaba o robaba a otro israelita, tenía que devolverle todo lo obtenido de él indebidamente, más un quinto como reparación, *el mismo día* que presentase su ofrenda expiatoria en el templo (Lv 6,5 [5,24 en el TM]). Lo que llama la atención es cómo el acto de reparación al prójimo dañado está integrado en el acto de confesión y expiación de las propias culpas ante Dios con la ofrenda del sacrificio ritual.

Con esto no pretendo negar que una buena parte de la enseñanza de Jesús sobre la Ley y la conducta humana gira en torno a lo que hoy llamaríamos cuestiones "morales" más que "rituales" o "cultuales". Se podría incluso decir que hay una dinámica implícita en la enseñanza de Jesús, en los temas que él elige y en los valores que subraya, capaz de dar fruto –y de hecho lo ha dado– en el pensamiento religioso posterior, así como hay en la Torá una distinción implícita entre pureza moral y cultual, aunque no se utilicen calificativos tan precisos. Pero debemos recordar constantemente al explorar la enseñanza de Jesús sobre la Ley que un judío palestino del siglo I nunca habría hecho espontáneamente esa distinción moderna entre instrucción ritual e instrucción moral (con denigración implícita de la primera).

Ya es momento de pasar a considerar la enseñanza de Jesús, que –desde nuestro punto de vista– contiene elementos rituales y éticos entrelazados. Como ya hemos señalado al examinar Mt 5,17-48, no es posible retrotraer al Jesús histórico ningún catecismo estructurado sobre conducta humana. Por consiguiente, antes de examinar los datos es aventurado suponer la existencia de un principio organizador (por ejemplo, el mandamiento de amor) que impregna todas las enseñanzas de Jesús. No tenemos una razón para importar *a priori* ese principio a los dichos dispares, por no decir dispersos, de Jesús sobre la Ley. Si a lo largo de nuestra investigación surge, sin que lo forcemos, ese principio organizador, bienvenido sea. Pero la prudencia aconseja que tratemos paso a paso diferentes cuestiones abordadas por Jesús en su enseñanza antes de que intentemos intuir algún metaprincipio que agaville las diversas unidades de tradición. No por casualidad, el capítulo dedicado a los mandamientos de Jesús sobre el amor (capítulo 36) ha quedado para el final en este volumen.

Inevitablemente, pues, el orden en el que estudiemos esas unidades de la enseñanza de Jesús será un tanto arbitrario. Prefiero empezar por los dichos que 1) tratan sobre importantes asuntos legales con repercusión en la vida de los judíos corrientes de entonces y 2) cuentan con testimonio múltiple de fuentes independientes en el NT. Desde este punto de partida relativamente firme podremos pasar, en su momento, a cuestiones que parecen más aisladas o están atestiguadas de modo insuficiente. Por

supuesto, no podemos estar seguros de que el testimonio múltiple o la falta de él en nuestros evangelios corresponda exactamente al interés o la frecuencia con la que el Jesús histórico impartía determinadas enseñanzas en su ministerio. En la búsqueda de ese Jesús, como en la vida, tenemos que jugar con las cartas que nos han tocado.

Notas al capítulo 31

[1] *Un judío marginal* III, 303-397; véase también John P. Meier, "The Quest for the Historical Pharisee": *CBQ* 61 (1999) 713-722.

[2] Para un saludable recordatorio de las muchas dificultados a las que los buscadores del Jesús histórico se enfrentan al estudiar la relación de Jesús y la Ley, véase el ensayo programático de Karlheinz Müller, "Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum", en Karl Kertelge (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament* (QD 108; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1986) 11-27. Por desdicha, dentro del mismo volumen, Franz Mussner muestra la falta del sentido crítico que Müller trata de inculcar; cf. F. Mussner, "Das Toraleben im jüdischen Verständnis", *ibíd.*, 28-45. Esta falta de visión crítica es tanto más lamentable cuanto que Mussner escribe con el laudable propósito de rechazar las caricaturas cristianas de la Ley. Pero las buenas intenciones no garantizan un buen método ni una buena erudición. Afortunadamente, los otros ensayos del volumen en cuestión evidencian uso de método crítico. La mayor parte de ellos adoptan la idea de que el Jesús histórico vivió como un judío respetuoso de la Ley y nunca rompió con ella; así, con mayor o menor énfasis, Gerhard Dautzenberg, "Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition", *ibíd.*, 46-70; Peter Fiedler, "Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung", *ibíd.*, 71-87; Alfons Weiser, "Zur Gesetzes- und Tempelkritik der 'Hellenisten'", *ibíd.*, 146-148. Frente a este punto de vista está el del Jan Lambrecht, "Gesetzesverständnis bei Paulus", *ibíd.*, 88-127, que opina (p. 90) que en varias ocasiones Jesús adoptó posiciones que eran contrarias no sólo a la *hălākâ*, sino también a la Torá. En esto sostiene Lambrecht las ideas que abrazó en su anterior ensayo "Jesus and the Law" (citado en mi introducción). Para una visión del problema notablemente distinta, véase Klaus Berger, *Die Gesetzeauslegung Jesu. Ihr Historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen* (WMANT 40; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972). Berger muestra un gran conocimiento de una amplia variedad de material judío y cristiano, pero, como mezcla textos pertenecientes a diferentes siglos y tendencias teológicas con el fin de crear hipotéticas corrientes de historia de la tradición, el resultado es una construcción sobremanera especulativa. A veces, el sentido llano de un texto parece haber sido sacrificado en beneficio del gran modelo en el que ese texto aparece inserto. Para la cuestión aún más amplia de la Ley judía en relación con los diversos escritos del NT y los apócrifos (con predominante atención a los escritos paulinos), véase Dieter Sänger – Matthias Konradt (eds.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament,* Christoph Burchard Festschrift (Novum Testament et Orbis Antiquus/SUNT 57; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht/Friburgo: Academic Press, 2006). Chaim Saiman ("Jesus' Legal Theory. A Rabbinic Reading": *Journal of Law and Religion* 23 [2007-2008] 97-130) prescinde de la investigación crítica sobre el Jesús histórico en favor de una comparación sincrónica entre Jesús (la persona presentada en los evangelios, no el personaje histórico), Pablo y la Iglesia primitiva, por un lado, y el Talmud, por otro. Ese enfoque, aunque interesante, opera necesariamente con un alto grado de abstracción y tiene que desentenderse de las diferentes descripciones de Jesús en los

diferentes evangelios, así como de las cambiantes ideas de Pablo respecto a la Ley en sus diversas epístolas, por no decir nada de combinar los puntos de vista de Jesús y Pablo.

[3] Como he indicado en la introducción, "la Ley", utilizada de modo absoluto y con mayúscula, significa la Ley mosaica. Esta convención me librará de repetir "la Ley mosaica" o "la Ley de Moisés" cada vez que necesite referirme a la Ley. Cuando "ley" aparece con minúscula, la referencia es a una ley específica o al concepto abstracto de ley.

[4] Para orientación general y bibliografía sobre esta cuestión y otros problemas relacionados con el concepto y el vocabulario de "ley" en el AT y el NT, véase H. Kleinknecht y Gutbrod, "νόμος, etc.": *TDNT* 4 (1967) 1022-1091; S. Wagner, "*yārâ*": *TDOT* 6 (1990) 330-347; F. García López, "*tôrāh*": *TWAT* 8 (1994) cols. 597-637. Wagner distingue tres verbos con la raíz *yrh:* el verbo I, que significa "lanzar" [por ejemplo, flechas]; el verbo II, que equivale a "llover", y el verbo III, que se puede traducir por "enseñar", "instruir". Si se admite que existía este tercer verbo (algo en lo que no coinciden todos los expertos), entonces es la obvia fuente del nombre *tôrâ;* así Wagner, "*yārâ*", 339. Para estudios generales sobre la ley en el Próximo Oriente antiguo, el AT, el judaísmo primitivo y el NT, véase Samuel Greengus – Rifat Sonsino – E. P. Sanders, "Law", *ABD* IV, 242-265. Véase también Paul Heger, "Source of Law in the Biblical and Mesopotamian Law Collections": *Bib* 86 (2005) 324-342.

[5] Véase, por ejemplo, Is 1,10; 2,3; Jr 6,19; 26,4-5; Miq 4,2. Este paralelismo entre Torá y palabra de Yahvé es propio de la tradición del AT. Por ejemplo, sobre el significado de *tôrâ* en Isaías, véase Joseph Jensen, *The Use of tôrâ by Isaiah* (CBQMS 3; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1973).

[6] Por mencionar un escrito en particular, el libro de los Salmos refleja esta amplia gama de significados.

[7] Para una crítica de algunas aproximaciones simplistas al significado de *tôrâ,* véase Stephen Westerholm, "*Torá, nomos,* and law: A question of 'meaning'": *SR* 15 (1986) 327-336.

[8] Un tono más legal, así como teológico, parece estar presente en Prov 28,4.7.9; 29,18, que podrían pertenecer al estrato más tardío de Proverbios; sobre esto, cf. García López, "*tôrāh*", cols. 623-624.

[9] Desde el principio hubo una tendencia a favorecer el nombre en singular, tendencia que preparó el camino para la adopción del término en singular como designación del corpus literario que expresa la totalidad de la voluntad de Dios: la Torá. De las 220 apariciones del nombre en el TM, sólo una mínima parte son en plural: 12 frente a 208 en singular.

[10] La existencia y función de las escuelas de escribas en torno al palacio y/o al templo durante el período monárquico es todavía objeto de debate entre los especialistas; véase Ben Witherington III, *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 1994) 5-6 (con la bibliografía citada en las notas). Sobre la cuestión más amplia del *Sitz im Leben* de diversas formas legales, cf. Sonsino, "Law", 253-254.

[11] Como subrayaré más adelante en este capítulo, las *tôrôt* religiosas comprendían en el antiguo Israel lo que la mentalidad moderna distinguiría hoy como cuestiones cultuales o morales. Nótese la declaración de Gutbrod ("νόμος, etc.", 1045) de que "las fuentes literarias más antiguas... dejan ver que la administración de la Torá era función privativa de los sacerdotes". Para una visión más matizada de la enseñanza sa-

cerdotal de la *tôrâ,* véase Aelred Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35; Roma: Instituto Bíblico, 1969) 114-119.

[12] En la tradición sacerdotal del Pentateuco destaca (sin constituirse enteramente en el centro) lo que podríamos llamar el carácter ritual, cultual, de la *tôrâ,* aunque el Deuteronomio y las obras influidas por él extienden la función didáctica de sacerdotes y levitas más allá de lo cultual. Esta visión más amplia está reflejada en pasajes proféticos como Os 4,4-6; Jr 2,8.

[13] La escritura de *tôrâ* es descrita en Is 8,16-22; acerca de este texto, véase Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39* (AB 19; Nueva York: Doubleday, 2000) 242-245.

[14] Sanders ("Law", 254) empieza su tratamiento de la Ley en el judaísmo y en el período neotestamentario con esta afirmación: "Por lo general, 'ley' significa revelación divina", e incluye no sólo mandamientos, sino también toda la historia de la liberación de Israel y de las relaciones de Dios, su liberador, con ese pueblo. Desde un punto de vista algo diferente, Joseph Blenkinsopp (*The Pentateuch* [ABRL; Nueva York: Doubleday, 1992] 31) declara que "aunque el término *tôrāh* tiene como significado básico 'instrucción' o 'ley', el Pentateuco o Torá es principalmente y sobre todo una narración".

[15] Véase Westerholm, *"Torah",* 333-334.

[16] Blenkinsopp (*The Pentateuch,* 2) opina que "la estrecha asociación entre Moisés y la ley" se encuentra "por primera vez clara y sistemáticamente atestiguada en el Deuteronomio" y que se convirtió en "lugar común durante el período del Segundo Templo".

[17] Estas menciones de "la Ley" podrían haber hecho referencia en un principio a una forma más primitiva del Deuteronomio que supuestamente fue "descubierta" por el sumo sacerdote Jilquías y entregada al piadoso rey Josías, quien en respuesta al "descubrimiento" emprendió su reforma del culto del templo (2 Re 22,3-23,25). En cualquier caso (y la historicidad del relato sobre Jilquías es discutida entre los exegetas), Jesús y sus contemporáneos, no teniendo en el siglo I d. C. la sensibilidad histórico-crítica con la que hoy consideramos el texto, habrían entendido que frases como "el libro de esta Ley" hacían referencia al Deuteronomio en particular y a los Cinco Libros de Moisés en general.

[18] Un detalle interesante es que todavía se usa *tôrâ* en singular para hacer referencia a una ley específica que gobierna la práctica cultual, lo cual probablemente indica que esas obras se compusieron y/o revisaron en un contexto sacerdotal. El "Cronista" (el nombre utilizado por los especialistas para designar al redactor de esas obras) sintetizó las tendencias de las corrientes de pensamiento deuteronomista y sacerdotal del Pentateuco. Cabe incluso la posibilidad de que el Cronista conociese una forma del Pentateuco escrito, aunque no necesariamente la forma llegada hasta nosotros. Sobre esto, véase García López, *"tôrāh",* cols. 629-630. Aunque la tradición sacerdotal del Pentateuco podía poner más de relieve los elementos cultuales o litúrgicos en la Torá, no hay que caricaturizar la tradición sacerdotal considerándola simplemente legalista o ritualista. Gutbrod ("νόμος, etc.", 1043) subraya con razón que la visión sacerdotal de la Ley "no excluye profunda alegría, culto humilde y reverente ni entrega generosa... A este respecto está en correspondencia con el tenor de los salmos de la Ley... La tradición sacerdotal está, pues, lejos de lo que se suele llamar legalismo o nomismo".

[19] La fecha de redacción de lo que llamamos el Pentateuco es aún debatida entre los expertos. Helmut Koester (*Introduction to the New Testament,* 2 vols. [Hermeneia

Foundations and Facets; Berlín/Nueva York: De Gruyter; Filadelfia: Fortress, 1982] I, 228) refleja la abundante opinión de que "la redacción final del Pentateuco se completó en las décadas anteriores a la conquista helenística", es decir, en el siglo IV a. C. Especialistas más conservadores se inclinan por el siglo VI o V a. C. En todo caso, como se puede ver por los manuscritos del mar Muerto, las variaciones en el texto hebreo del Pentateuco siguieron existiendo aun después de su llamada redacción final. Los hallazgos de Qumrán revelan también una cuestión interesante relativa a nuestra terminología un tanto anacrónica: a veces, algunos "libros" de lo que llamamos el Pentateuco eran copiados en un solo rollo. Esto es un buen recordatorio de que los judíos palestinos contemporáneos de Jesús no necesariamente utilizaban "los Cinco Libros de Moisés" (ni, claro está, "el Pentateuco", esto es, los cinco estuches que contenían los cinco rollos de la Ley) como expresión fija para la Torá de Moisés. Sin embargo, la idea de que la Torá mosaica comprendía exactamente cinco libros no era desconocida en el siglo I d. C., como Josefo (que pasó la primera parte de su vida en la Palestina anterior al año 70) deja ver claramente en su obra *Contra Apión* (escrita a finales del siglo I d. C.): "De esos [22 libros de las Escrituras judías], cinco son los [libros] de Moisés, que contienen las leyes y la tradición [histórica] desde los orígenes de la humanidad hasta su muerte [la de Moisés]" (*Cont. Ap.* 1.39). Poco tiempo después, Filón, representante del judaísmo alejandrino, afirma en su obra *Sobre la eternidad del mundo:* "El legislador de los judíos, Moisés, dijo en los libros sagrados que el mundo fue creado incorruptible; éstos [los libros sagrados] son cinco, el primero de los cuales él [Moisés] intituló 'Génesis'" (*De aeternitate mundi* 19). Está justificado, pues, que empleemos expresiones como "los Cinco Libros de Moisés" y "el Pentateuco", puesto que 1) las realidades que designan existían, obviamente, en la Palestina del siglo I, y 2) al menos algunos judíos de la época decían que los libros de Moisés eran cinco, aun cuando la expresión fija "los Cinco Libros de Moisés" no fuera la fórmula habitual de designar la colección en Palestina antes del año 70. Pero en relación con este punto no podemos tener una certeza absoluta, ya que en un fragmento de Qumrán (1Q30, posiblemente un texto litúrgico), encontramos la frase hebrea *kwl... [s]prym ḥwmšym.* Florentino García Martínez y Eibert J. C. Tigchelaar (*The Dead Sea Scrolls Study Edition,* 2 vols. [Leiden: Brill, 1997, 1998] I, 110-1111) traducen esta discutida frase como "todos [...] los [lib]ros, divididos en cinco...". Barthélemy piensa que en la edición original de DJD (Dominique Barthélemy – Józef T. Milik [eds.], *Qumran Cave I* [DJD 1; Oxford: Clarendon, 1955] 132-133) la referencia podría ser al Pentateuco o, más probablemente, al salterio. Blenkinsopp (*The Pentateuch,* 44) cree que sería sorprendente encontrar una referencia tan temprana a una división del libro de los Salmos en cinco partes. Incluso si la referencia fuera a los Salmos, ello presupondría una anterior división en cinco partes de la Ley mosaica, que la división del salterio refleja e imita. Es posible que, en el posterior hebreo rabínico, el nombre *ḥômeš* signifique uno de los cinco libros de la Torá o los Salmos, y el plural del mismo nombre haga referencia a los Cinco Libros de Moisés. Sin embargo, como Blenkinsopp procede a advertir, la lectura del fragmento de Qumrán "no es completamente segura" y "no hay que valorarla demasiado".

El lector notará que en esta ojeada al desarrollo de la Torá de Moisés, no entro en debates actuales concernientes a la existencia de supuestas fuentes literarias del Pentateuco, tradicionalmente designadas con las letras J, E, D y P (siguiendo a Julius Wellhausen), y a las sucesivas etapas de su redacción. Tales ideas, por supuesto, eran totalmente desconocidas para Jesús y ajenas a su mentalidad y a la de sus contemporáneos, que sólo conocían los libros de Moisés ya completamente formados y los consideraban una obra recibida de Dios a través de Moisés. Además, la hipótesis documental de Wellhausen encuentra hoy oposición en otras escuelas de exégesis; véase Blenkinsopp, *The Pentateuch,* 12-28. El motivo de ofrecer este breve apunte histórico en el capítu-

lo 31 es ayudar al lector a que entienda la evolución y especialmente la complejidad del concepto de Torá y de su terminología, no trasladar nuestra mentalidad histórico-crítica a las mentes de los judíos palestinos del siglo I. Por ejemplo, es importante para el exegeta moderno que acepta la tradicional teoría JEDP de Wellhausen tener en cuenta que, al parecer, en la tradición J (y en la mayor parte, si no en la totalidad, de la tradición E) no se encuentra la palabra *tôrâ*. Este dato, sin embargo, carece de toda relevancia cuando se investiga cómo entendían la Torá los judíos palestinos del siglo I.

[20] Para una aproximación al desarrollo del canon de las Escrituras judías en la que es cuestionada la Torá mosaica como la parte primera y preeminente de ese canon, véase Stephen B. Chapman, *The Law and the Prophets* (Forschungen zum Alten Testament 27; Tubinga: Mohr [Siebeck] 2000). Aunque este estudio corrige bastante los excesos de las teorías tradicionales sobre la formación del canon, también está influido por las prioridades teológicas del autor, así como por la crítica canónica desarrollada por B. S. Childs.

[21] *Prólogo*, v. 1 (τοῦ νόμου καὶ τῶν προφήτων καὶ τῶν ἄλλων ["la Ley, los Profetas y los otros (libros)"], vv. 9-10 (τοῦ νόμου καὶ τῶν προφήτων καὶ τῶν ἄλλων πάτριων βιβλιων ["la Ley, los Profetas y los otros libros ancestrales"]) y v. 24 (ὁ νόμος καὶ αἱ προφήτειαι καὶ τὰ λοιπά τῶν βιβλιων ["la Ley, las profecías y el resto de los libros"]). Aunque la aparición de estas tres frases dentro de una breve composición inducen a pensar que había al menos una vaga noción de un canon tripartito (si bien no está nada claro qué entraba en la categoría de "los otros libros ancestrales"), conviene tomar en consideración la saludable advertencia expresada por Eugene Ulrich en "The Non-attestation of a Tripartite Canon 4QMMT": *CBQ* 65 (2003) 202-214, esp. 212-213. Ulrich pretende principalmente en este artículo impugnar la afirmación de que en un pasaje reconstruido del texto compuesto de 4QMMT está atestiguada la existencia de un canon tripartito. Y procede a argumentar (p. 214) que las referencias a libros sagrados en el *Prólogo* de Ben Sirá "son susceptibles de una interpretación bipartita o tripartita" y que la interpretación tripartita es "seguramente preferible". Yo comparto su punto de vista sobre 4QMMT, pero no el que sostiene acerca del *Prólogo*.

En cualquier caso, la concepción del canon como bipartito era la habitual durante la época del cambio de era, lo cual se percibe también en casi todas las referencias del NT. Es más, en algunos de los últimos libros proféticos del AT puede haber ya alusiones a un canon bipartito de "la Ley y los profetas", modo usual en el que en el NT se hace referencia a las Escrituras judías. Véase, por ejemplo, Zac 7,12: "...la Ley [*hattôrâ*] y las palabras que Yahvé de los ejércitos envió por su espíritu a través de los antiguos profetas". Con un poco de imaginación se podría percibir una de tales alusiones en Mal 3,22-24. Primero encontramos mencionada "la Torá de Moisés": "Recordad la Ley de Moisés [*tôrat mōšeh*], mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb preceptos y normas para todo Israel". A continuación hay una mención del profeta escatológico Elías: "He aquí que os envío a Elías, el *profeta*". En época posterior, con una referencia más explícita a una división en dos partes, Judas Macabeo arenga a sus tropas apelando a "la Ley y los profetas" (τοῦ νόμου καὶ τῶν προφήτων) en 2 Mac 15,9. Aquí, νόμος difícilmente puede significar otra cosa que el Pentateuco. Con razón Ulrich (*ibíd.*, 213) cuestiona todo intento de ver una referencia a un canon tripartito en la deslavazada declaración de 2 Mac 2,13-14, que habla de "los archivos", "las memorias de Nehemías", "los libros sobre los reyes y los profetas, los de David y las cartas reales concernientes a ofrendas votivas" y "todos los libros que se habían perdido". Aunque Lc 24,44 ("todo lo que está escrito acerca de mí en la Ley de Moisés, en los Profetas y salmos") suele citarse como un caso aislado de alusión a un canon tripartito en el NT, Ulrich (*ibíd.*, 214) entiende que también este pasaje debe considerarse

como referente a un canon bipartito, dado que el libro de los Salmos era esencialmente profético para los escritores neotestamentarios. Debemos señalar que, como poco, Ulrich tiene a su favor la colocación de los artículos determinados en 24,44: πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῷ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ (con artículos determinados antes de "Ley de Moisés" y "Profetas", pero no antes de "salmos").

[22] Actualmente, los expertos cuestionan cada vez más que se pueda situar la finalización del canon judío de la Escritura en el llamado Concilio de Yamnia, Yabné o Yavne (evento ya en sí problemático). Véase, por ejemplo, Jack P. Lewis, "Jamnia after Forty Years" *HUCA* 70-71 (1999-2000) 233-259; cf. también David E. Aune, "The Origins of the 'Council of Jamnia' Myth": *JBL* 110 (1991) 491-493.

[23] Como ya hemos señalado, incluso después de la fundamental compilación del Pentateuco, varias formas de su texto circularon en Palestina durante el período precristiano. Una forma acabó deviniendo el texto masorético, mientras que otra fue la fuente de traducción al griego (en Alejandría, en el siglo III a. C) de la versión de los LXX, o Septuaginta. Una tercera forma fue conservada por los samaritanos. Incluso en lo tocante al texto protomasorético de la Torá mosaica hubo cambios de menor entidad realizados después de lo que los eruditos llaman "la redacción final". Pequeñas variaciones son visibles en textos básicamente protomasoréticos del Pentateuco de Qumrán, Masada y Wadi Murabba'at; véanse los textos en Martin Abegg, Jr. – Peter Flint – Eugene Ulrich (eds.), *The Dead Sea Scrolls Bible* (San Francisco: Harper, 1999) 3-195. En algunos manuscritos son notables los cambios con respecto al texto protomasorético del Pentateuco (por ejemplo, 4QNm[b] y 4QDt[q]). Para un buen estudio sobre la variabilidad de los textos bíblicos hallados en Qumrán, cf. Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible,* 1999 (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans; Leiden/Boston/Colonia: Brill, 1999); véase en particular el capítulo 5, sobre "Pluriformidad en el texto bíblico, grupos textuales y cuestiones de canon", 79-98.

[24] Que ciertas citas del AT hechas en el NT pueden reflejar modificación de textos bíblicos a causa de enfrentamientos teológicos entre diversos grupos es una posición defendida por Rick Van de Water, "'Removing the Boundery' (Hosea 5:10) in First-Century Palestine": *CBQ* 63 (2001) 619-629.

[25] Sobre el problema de la relación del Pentateuco mosaico escrito con el contenido de *Jubileos,* pretendidamente dictado a Moisés por el ángel de la presencia, cf. Cana Werman, "'The *twrh and the t'wdh*' Engraved on the Tablets", *Dead Sea Discoveries* 9 (2002) 75-103.

[26] La expresión "Biblia reescrita" se ha hecho habitual en las discusiones sobre los escritos intertestamentarios que, de una manera o de otra, reelaboraron, parafrasearon o añadieron libros que, más adelante, al formarse el canon de la Escritura, figuraron en él. Sin embargo, técnicamente hablando, la expresión es inadecuada, puesto que en los siglos anteriores al cambio de era no existía ninguna "Biblia" constituida por una serie de libros inspirados, aceptados y normativos; de modo que no había Biblia que "reescribir". Sobre el problema de evaluar el intento de autores de la "Biblia reescrita" en el período intertestamentario, véase Gary A. Anderson, "Law and Lawgiving", en Lawrence H. Schiffman – James C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls,* 2 vols. (Oxford: Oxford University, 2000) I, 475-477; Florentino García Martínez, "Temple Scroll", *ibid.,* II, 927-933; Hindy Najman, *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 77; Leiden/Boston: Brill, 2003). Especialmente problemáticos

son los fragmentos procedentes de la cueva 4 de Qumrán que reciben significativas denominaciones, como *Pentateuco reelaborado* (4Q158, 4Q364, 365, 366, 367), *Pentateuco apócrifo A* (4Q368), *Pentateuco apócrifo B* (4Q377) y el *Apócrifo de Moisés* (4Q375, 376). Una cuestión por dilucidar es hasta qué punto se deben considerar tales textos tradiciones textuales variantes del Pentateuco, targumes tempranos de éste o intentos de reemplazar su versión o versiones tradicionales con otra nueva; el carácter fragmentario de la prueba hace muy difícil un juicio definitivo. Sobre la discutible corrección de utilizar expresiones como "parabíblico", "apócrifo", "texto bíblico expandido" o "Biblia reescrita" en relación con tales obras, cf. Bruno Chiesa, "Biblical Texts from Qumran": *Henoch* 20 (1998) 131-151. Incluso la cuestión de las siglas apropiadas para esos fragmentos es objeto de debate entre los especialistas; véase, por ejemplo, George J. Brooke, "4Q158: Reworked Pentateuch[a] or Reworked Pentateuch A?": *Dead Sea Discoveries* 8 (2001) 219-241. Sobre el problema más importante de recuperar la forma de la *hălākâ* premacabea en los manuscritos del mar Muerto, cf. Lawrence H. Schiffman, "Pre-Macabean Halakhah in the Dead Sea Scrolls and the Biblical tradition": *Dead Sea Discoveries* 14 (2006) 348-361.

[27] Véanse las observaciones de Kugel, "The Need for Interpretation", en James L. Kugel – Rowan A. Greer, *Early Biblical Interpretation* (Library of Early Christianity 3; Filadelfia: Westminster, 1986) 27-39.

[28] Sobre el problema de los helenistas de la iglesia de Jerusalén, véanse los valorados comentarios a Hechos de Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (AB 31; Nueva York: Doubleday, 1998) 347-348, y, con mayor amplitud, de Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte,* 2 vols. (HTKNT 5; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1980, 1982) I, 406-416. Cf. también Raymond E. Brown – John P. Meier, *Antioch and Rome* (Nueva York/Ramsey, NJ: Paulist, 1983) 5-7, 32-34, 43-44, 54-55.

[29] La importancia de distinguir entre lo que la Torá escrita podía haber mandado en teoría y lo que las comunidades de judíos hacían realmente en Palestina hacia el cambio de era es subrayada por Philip R. Davies, "'Law' in Early Judaism", en Jacob Neusner – Alan J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three. Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism* (Boston/Leiden: Brill, 2001) 3-33. También es importante recordar que los judíos observantes comunes, a diferencia de los grupos especiales y las minorías instruidas, seguramente no distinguían entre la Ley escrita y las interpretaciones que la rodeaban y mediaban. Sobre esto, cf. Sanders, "Law", 256.

[30] Cf. *Un judío marginal* III, 331-336.

[31] Cf. *Un judío marginal,* III, 414. Posteriormente en la literatura rabínica (siglos V y VI d. C.) encontramos testimonio de un "*'erûb* culinario" (*'erwby tbšylyn,* literalmente, "mezcla de platos") con base en la conducta de Abrahán; cf. J. Theodor – C. Albeck, *Midrash Bereshit Rabba, Parsha Vayiggash* 95,3 (3 vols.; Jerusalén: Wahrmann, 1965) III, 1189, líneas 4-5; *b. Yom.* 28b. Pero, aparte de lo relativamente tardío de la documentación, los textos no relacionan esa práctica con los fariseos; más aún, refuerzan su supuesta base escriturística apelando a la doctrina talmúdica de la Torá escrita y la Torá oral. Además, *'erûb* se utiliza en ellos en un sentido más temporal que espacial. La cuestión abordada en estos textos tardíos es que no se puede preparar alimento para el sábado el día precedente cuando ese viernes es día festivo. El "*'erûb* culinario" permite empezar a preparar la comida del sábado la víspera del día festivo, y si la preparación del alimento se prolonga hasta el día siguiente (esto es, el viernes), se considera simplemente una continuación del día laborable.

[32] Quiero señalar que aquí, en el capítulo 31, los asuntos sabáticos del descanso y de la asistencia a la sinagoga son abordados sólo de pasada, simplemente para subrayar lo complicado y flexible que era el concepto de la Ley mosaica, incluso la Ley mosaica *escrita,* durante la época de Jesús. La cuestión de Jesús y el sábado será tratada detenidamente en el capítulo 34. Para un estudio completo de la observancia del sábado en el antiguo Israel y en el judaísmo primitivo, véase Lutz Doering, *Schabbat* (Texts and Studies in Ancient Judaism 78; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1999).

[33] Véase al respecto Sanders, *Jewish Law,* 6-7.

[34] Me refiero en particular a acciones de guerra emprendidas por soldados de un ejército ya organizado o en formación.

[35] Véase Sanders, *Jewish Law,* 7. Según este autor, el incidente de los judíos masacrados tras negarse a luchar en sábado durante la rebelión macabea podría reflejar "hasta qué punto la ley sabática había crecido en fuerza y alcance durante los pacíficos años del período persa y de las monarquías helenísticas (pacíficos, claro está, para los judíos)".

[36] Esto es subrayado por Sanders, "Law", 257. Como señala Müller ("Gesetz", 15-17) con respecto a la decisión de los seguidores de Matatías, ninguna regla hermenéutica fija se utilizó en la época para deducir o defender esta interpretación del descanso sabático. Las siete reglas de interpretación (*middôt*) atribuidas a Hillel se hallan atestiguadas dentro del corpus rabínico por primera vez en la Tosefta (por tanto, en el siglo III d. C.); véase H. L. Strack – Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Minneapolis: Fortress, ²1966) 16-20. Jonathan A. Goldstein (*I Maccabees* [AB 41; Nueva York: Doubleday, 1976] 235-379) considera toda esa historia como propaganda asmonea: "El realismo de los asmoneos, similar al de David", es contrastado con "la fe descabellada de los mártires".

[37] Sobre *Jubileos,* véase *Un judío marginal* III, 364-365 n. 14.

[38] Como advierte Doering (*Schabbat,* 107-108), no se hace distinción entre guerra ofensiva y guerra defensiva; ambas parecen prohibidas. Doering niega que la prohibición total surgiera por primera vez del debate macabeo sobre la autodefensa en sábado. La probable datación de *Jubileos,* su aparente oposición al control asmoneo y la ubicación de la prohibición total de la guerra al final de todo el *Libro de los Jubileos* me inducen a pensar de otro modo. Respecto a cómo interpreta Doering la historia de la tradición de esta cuestión haláquica, véase *ibíd.,* 537-565. Un resumen de diferentes posiciones sobre la cuestión se encuentra en las pp. 537-540; Doering recapitula la suya en 564-565. Próximo a Doering por lo que respecta a su visión de la guerra en sábado está Yong-Eui Yang, *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel* (JSNTSup 139; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1977) 73; cf. Lohse ("σάββατον, etc.", 8), quien arguye vagamente que los judíos devotos de los que habla 1 Mac 2,32-38 estaban obedeciendo "la antigua halaká" cuando fueron masacrados por las fuerzas sirias.

[39] La traducción al inglés es la de O. S. Wintermute en *OTP* II, 142.

[40] Curiosamente, Sanders ("Law", 257) opina que la prohibición de *Jubileos* de combatir en sábado carece de "la especial intensidad que indicaría que la cuestión era debatida". Yo creo, en cambio, que la colocación de la prohibición en un punto culminante, la solemne amenaza que la sigue de inmediato, los poderosos apoyos con que cuenta y la probable datación de *Jubileos* (*ca.* 161-152 a. C.) una década o dos después de la decisión antagónica y puramente pragmática de los seguidores de Matatías (reflejando, por tanto, la posición de los sacerdotes asmoneos, con los que *Jubileos* parece estar enfrentado) inducen a pensar en una polémica consciente.

[41] El episodio es narrado también, aunque con la adición de cierto desdén pagano, en Dión Casio, *Historia* 37.16.2-4; véase Earnest Cary (ed.), *Dio's Roman History*, 9 vols. (LCL; Cambridge, MA: Harvard University; Londres: Heinemann, 1914-1927) III, 124-127.

[42] Aunque el verbo griego ἀμύνονται ("defenderse", "rechazar" [un ataque]) no tiene sujeto (expreso), lo es obviamente Ἰουδαῖοι, los "judíos" en general, de los que dice Josefo que "se abstienen de toda clase de trabajo manual en sábado a causa de su religión" (§146). En esta digresión explicativa Josefo se refiere claramente a los judíos en general, no sólo a los soldados de Aristóbulo refugiados en el templo. Nótese cómo el comentario de Josefo incorpora implícitamente la particular y debatida *hălākâ* de los seguidores de Matatías a la prohibición del trabajo en general contenida en la Torá de Moisés escrita.

[43] Josefo (*G.J.* 2.19.2 §517) ofrece el dato interesante de que al aproximarse Cestio, el gobernador de Siria, a Jerusalén con su ejército en 66 d. C. para sofocar la incipiente rebelión, los judíos de la ciudad, "abandonando la fiesta", tomaron las armas desordenadamente, "sin cuidarse del descanso del día séptimo (aquel sábado era especialmente solemne para ellos [la fiesta en cuestión era la del Sukkot, de una semana de duración, por lo que en ella entraba el sábado])". El modo en que Josefo describe las multitudes desordenadas "abandonando" la fiesta del Sukkot "sin cuidarse" de la obligación de descansar el sábado, porque "su pasión los sacó de la observancia religiosa preceptiva" (§518) hace pensar que él desaprueba su acción, quizá en razón de que las tropas se acercaban pero los judíos no eran atacados en ese preciso día del sábado y, por tanto, según la *hălākâ* de Matatías, no estaba justificada su acción de aprestarse al combate. Tenemos aquí, pues, otro indicio de que Josefo considera esta *hălākâ* no una simple interpretación de la Ley por un determinado grupo, sino un precepto que obliga a todos los judíos, incluso en un tiempo de conflicto.

[44] Sobre esto, cf. *Un judío marginal* III, 331-336. Es importante recordar en este punto que la posterior doctrina de la Torá dual o de las dos Torás (oral y escrita, ambas del Sinaí y de igual importancia) no está atestiguada en documentos judíos escritos en el siglo I d. C.; véase *ibíd.*, 336-338. Sanders ("Law", 259) resume sucintamente este asunto: "El término para normas no bíblicas en Josefo, el NT y la literatura rabínica primitiva no era 'ley oral', sino 'tradición'". Para un intento de defender la posición de que el judaísmo farisaico sostenía la idea de las dos Torás o al menos una prohibición de poner por escrito su propia *hălākâ*, véase Joseph M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law* (SJLA 24; Leiden: Brill, 1977) 13-35, esp. 19.23; Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985) 527-528. Para un estudio más crítico y minucioso del asunto de la *hălākâ* en las fuentes rabínicas, especialmente la problemática frase "*hălākâ* [dada] a Moisés en el Sinaí", véase Christine Hayes, "*Halakhah le-Moshe mi-Sinai* in Rabbinic Sources: A Methodological Case Study", en Shaye J. D. Cohen (ed.); *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature* (Brown Judaic Studies 326; Providence, RI: Brown University, 2000) 61-117.

[45] Véase al respecto *Ant.* 14.10.9-12 §217-227. Un detalle interesante es que el decreto del gobernador romano Dolabella no distingue entre defensa y ataque. Quizá los judíos consideraron prudente no introducir esta distinción haláquica en su solicitud de quedar exentos de *todo* servicio militar. O bien a las autoridades romanas les pareció la distinción judía ininteligible e imposible de poner en práctica y, en consecuencia, decidieron eximirlos por completo de ese servicio.

[46] Sanders ("Law", 257) resume su estudio de esta evolución en la ley sabática con esta frase: "La costumbre y la tradición, ya sea de manera espontánea o deliberada,

pueden convertirse en ley". Como señala Steve Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees* [Leiden/Boston: Brill 1991] 97-106), Josefo identifica como la Ley de Moisés (escrita) lo que los estudiosos modernos distinguirían como la Ley *más* varias costumbres y tradiciones que funcionan como un filtro a través del cual ve Josefo la Ley.

[47] Hay que notar el lenguaje que emplea cada uno de ellos. Filón y Josefo atribuyen explícitamente el mandato a Moisés. Filón declara que Moisés "escribió [ἀνεγραψεν] la belleza" del número siete "en las santísimas tablas de la Ley", "ordenando" que cuantos le debían obediencia se abstuvieran de todo trabajo con el que ganarse la vida y dedicaran su tiempo a filosofar (esto es, estudiar la Ley). Más explícitamente, en *Hypothetica* 7.12-13, dice Filón que Moisés ("el legislador") quiso que los judíos se reunieran el séptimo día y, sentados de manera ordenada, oyeran recitar las leyes y recibieran enseñanza sobre ellas. Josefo declara que "nuestro legislador" Moisés "ordenó" que el pueblo se reuniera (esto es, en sinagogas) para escuchar la Ley y aprenderla debidamente. Los contextos indican claramente que Filón y Josefo piensan en la Ley de Moisés escrita y sostienen que esa Ley escrita prescribe en sábado el estudio de la Torá y/o la asistencia a la sinagoga. Esto es sobremanera interesante, porque Filón y Josefo son autores de extensos comentarios sobre la Ley escrita y difícilmente podían desconocer qué había o no en ella. Sobre las declaraciones de Filón y Josefo sobre el sábado y la sinagoga, véase Doering, *Schabbat,* 350-352 (para Filón) y 488-489 (para Josefo). Sobre la cuestión más amplia del significado de la palabra "ley" (νόμος) tanto en Filón como en Josefo, véase Reinhard Weber, *Das "Gesetz" bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus* (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 11; Fráncfort: Lang, 2001).

[48] El Pseudo-Filón amplía el mandamiento relativo al sábado en el Decálogo con frases tomadas del Sal 107,32: "No harás ningún trabajo [en sábado], ni tú ni nadie de tu casa, excepto alabar al Señor en la asamblea del pueblo y glorificar al Todopoderoso en el consejo de los ancianos". La traducción es de Daniel J. Harrington, *OTP* II, 318. Si se acepta la idea de Harrington (*OTP* II, 299) de que el origen de las *Antigüedades bíblicas* está en la Palestina de más o menos la época de Jesús, entonces podemos tener aquí una indicación de que al menos algunos judíos palestinos antes del año 70 consideraban que el culto en la sinagoga no sólo lo ordenaba la Torá escrita en general, sino también, más específicamente, el mandamiento sabático del Decálogo. Pero no todos los críticos aceptan una datación anterior año 70; véase Doering, *Schabbat,* 18.

[49] El origen, alcance y función de la sinagoga en la Palestina anterior al año 70 siguen siendo objeto de intenso debate. Para visiones de conjunto y abundante bibliografía, cf. Anders Runesson, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study* (ConBNT 37; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2002); Lee Levine, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years* (New Haven: Yale University, 2000); los ensayos incluidos en Howard Clark Kee – Lynn H. Cohick (eds.), *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress* (Harrisburg, PA: Trinity, 1999), y los varios ensayos de la sección cuarta, "The Special Problem of the Synagogue", de Jacob Neusner – Aland J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three. Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism* (Boston/Leiden: Brill, 2001).

[50] Sanders, "Law", 257-258, enumera otros casos de interpretaciones y ampliaciones de la Ley que son presentados como la Ley misma. Por ejemplo, Filón (*Sobre las leyes especiales* [*De specialibus legibus*] 3.9 §51]; cf. *Sobre José* [*De Josepho*] 9.43), que dice que la Ley mosaica prohíbe la prostitución y manda que se dé muerte a la pros-

tituta, algo que sobrepasa con mucho lo establecido en la prohibición de Dt 23,17-18 (vv. 18-19 en el TM).

[51] A diferencia de la opinión de muchos comentaristas de Marcos sobre este punto, Robert H. Gundry (*Mark* [Grand Rapids: Eerdmans, 1993] 529-530, 537-538) destaca acertadamente el contraste entre la insistencia de Jesús en lo que es *mandado* y el intento de los fariseos de poner el acento en lo que es *permitido.*

[52] Obviamente, esto no es cierto desde nuestra perspectiva histórico-crítica. Josefo añade, omite y modifica las leyes de la Torá mosaica. Hay diversas explicaciones de cómo entendía él esa pretendida fidelidad: 1) Josefo se limita a dar seguridades a sus lectores sobre la fiabilidad de su trabajo en conjunto; 2) es muy consciente de sus modificaciones, pero da por supuesto que la mayor parte de sus lectores no judíos desconocen el texto bíblico y no van a molestarse en cotejar su versión de las disposiciones de la Torá con una traducción al griego de las Escrituras judías (en la eventualidad de que dispusieran de esa traducción); 3) piensa que el texto bíblico y la interpretación que lo rodea y lo acerca al público es un todo indivisible (aunque debemos tener cuidado de no retrotraer la posterior distinción rabínica entre Torá escrita y Torá oral a la mentalidad de Josefo); en algunos casos, Josefo podría haber utilizado un texto diferente del que encontramos en el TM o en la versión estándar de los LXX. Estas diversas explicaciones no necesariamente se excluyen de manera mutua.

[53] Sin duda, el atento lector ya se ha dado cuenta de que ciertos documentos demuestran ser de mucha más utilidad que otros para el estudio del Jesús histórico en relación con la Torá. Los documentos que son inmediatamente anteriores al Jesús histórico o de su misma época, que reflejan las tradiciones interpretativas del judaísmo palestino y que versan sobre la Ley constituyen, obviamente, fuentes primarias. Por eso el presente capítulo hace hincapié en obras como *Jubileos,* los documentos de Qumrán y material conexo, 1 Macabeos, las *Antigüedades bíblicas* y Josefo. Los varios escritos apocalípticos que llamamos *1 Henoc,* aunque en principio podrían ser útiles por la correspondencia en tiempo y lugar (si bien las *Parábolas de Henoc* es probablemente del período posterior al año 70), tienen poco que decir sobre determinadas disposiciones de la Ley mosaica. Las poco precisas cuestiones que son abordadas conciernen principalmente a la defensa del calendario solar sectario, a la censura de sacerdotes por tomar por esposas mujeres extranjeras, y a quejas sobre alimentos impuros ofrecidos en el altar. Dada la extraña mezcla de especulaciones cosmológicas, tradiciones esotéricas sobre ángeles, tradiciones sapienciales y expectativas apocalípticas de juicio inminente de los malos y premio de los justos, no hay que sorprenderse de que estén ausentes de *1 Henoc* las consideraciones destalladas sobre *hălākôt* mosaicas específicas.

Varios comentarios de Filón sobre la Ley, aunque impregnados de hermenéutica alegórica que refleja el platonismo medio de su ambiente alejandrino, son útiles cuando ofrecen el sentido literal o llano del texto con vistas a una observancia real, algo que nunca rechazó Filón. Éste al menos tiene el privilegio único de ser un escritor judío famoso que vivió en tiempos de Jesús y que escribió comentarios extensos sobre la Ley mosaica. Aunque la mayor parte de su interpretación alegórica de la Ley no refleja las principales tendencias perceptibles en las tradiciones palestinas de la época en torno al cambio de era, algunos comentarios de Filón sobre determinadas leyes tienen paralelos en Josefo o en declaraciones rabínicas posteriores. Por eso no hay que prescindir de él sin más; véase al respecto Jacques E. Ménard, "Les rapports de Philon avec le judaïsme palestinien et Josèphe, *DBSup* VII, 1299-1304. Sobre el modo en que entendía Filón la Ley y la Escritura, cf. Roger Arnaldez, "Philon et les 'disciples de Moïse'": *DBSup* VII, 1305-1306; íd., "Moïse et la Loi", *ibíd.,* 1306-1312; André

Myre, "La loi dans l'ordre moral selon Philon d'Alexandrie": *ScEs* 24 (1972) 217-247; íd., "La loi et le Pentateuque selon Philon d'Alexandrie": *ScEs* 25 (1973) 209-225; íd., "Les caractéristiques de la loi mosaïque selon Philon d'Alexandrie": *ScEs* 27 (1975) 35-69; íd., "La loi de la nature et la loi mosaïque selon Philon d'Alexandrie": *ScEs* 28 (1976) 163-181; Helmut Burkhardt, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philon von Alexandrien* (Giessen/Basilea: Brunnen, 1988) 73-146. Sobre el enfoque de Filón de la Ley y sus mandamientos, véase Yehoshua Amir, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien* (Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog 5; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983) 37-51, 67-106; Adele Reinhartz, "The Meaning of νόμος in Philo's *Exposition of the Law*": *SR* 15 (1986) 337-345; Peder Borgen, "Philo of Alexandria", *ABD* V, 333-342.

Aunque Josefo escribe en Roma en el período posterior a la caída de Jerusalén, sin duda conoce y refleja algunas interpretaciones y prácticas legales en la Palestina anterior al año 70 de la que él procede. Además de coincidir a veces con las opiniones de Filón y los rabinos posteriores, las interpretaciones legales de Josefo recuerdan en ocasiones lo que vemos en varios documentos de Qumrán; sobre esto, cf. Louis H. Feldman, "Josephus", *ABD* 3, 981-998, esp. 992-994. Para diversas interpretaciones de los puntos de vista de Josefo sobre *hălākâ*, véanse las obras que examina Louis H. Feldmand en su *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)* (Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1984) 492-527; cf. David Goldenberg, "The Halakha in Josephus and in Tannaitic Literature": *JQR* 67 (1976) 30-43 (el artículo sostiene la coincidencia básica entre Josefo y la literatura rabínica "contemporánea", que, según Goldenberg, comprende varias partes de la Misná, la Tosefta, el Talmud palestino y el Talmud babilónico); Geza Vermes, "A Summary of the Law by Flavius Josephus": *NovT* 24 (1982) 289-303. Josefo intentó escribir un tratado completo y detallado sobre la Torá, con el título "Sobre las costumbres y las causas" (cf. *Ant.* 4.8.4 §198; cf. 1.1.4 §25; 20.12.1 §268); pero su proyecto, quizá ya ultimado en su mente, nunca llegó a plasmarse en una obra. Nos han quedado dos estudios parciales de Josefo sobre la Ley mosaica: el primero en los libros 3 y 4 de las *Antigüedades* (3.5.5-12.3 §91-286; 4.8.4-43 §196-301) y el otro es *Contra Apión* (aproximadamente, 2.14-30 §145-219). Por fortuna, la visión general de los Cinco Libros de Moisés es básicamente la misma en las *Antigüedades* y *Contra Apión,* lo que no se puede decir respecto al tratamiento de Josefo en esas obras de los libros históricos, los Profetas y los escritos posteriores que forman parte de la Biblia judía; sobre esto, véase Peter Höffken, "Zum Kanonbewusstsein des Josephus Flavius in *Contra Apionem* und in den *Antiquitates*": *JSJ* 32 (2001) 159-177.

Cuando de los textos de origen palestino pasamos al campo más amplio de la literatura judía de la diáspora, descubrimos que la información relativa a lo que aquí nos interesa se encuentra escasa y esporádicamente. Gran parte de esa literatura, aunque trata de exhortación moral general o específica, no basa explícitamente sus posiciones éticas en determinados mandamientos de la Torá mosaica. Tal es el caso, en diversos grados, de obras tan distintas como el *Testamento de Job,* los *Testamentos de los Doce Patriarcas* y *José y Asenet.* Así, mientras que los *Testamentos de los Doce Patriarcas* inculcan obediencia a la Ley (en otras palabras, temor del Señor, integridad, conciencia y amor a Dios y al prójimo), la Ley es en casi todos los textos restantes una cuestión de valores morales universales: en suma, la ley natural tal como la entendía el estoicismo. Es sintomático que en los *Testamentos* no se mencione nunca las leyes sabáticas, que se hable de la circuncisión sólo en el contexto de la matanza de los siquemitas por los hijos de Jacob (*TestLev* 6,3.6) y que se haga referencia a las leyes sobre alimentos simplemente como metáfora de la pureza moral (*TestAs* 2,9; 4,5). De Leví se dice que conocía "la Ley de Dios" y que dio instrucciones para los juicios y para los sacrificios por Israel (*TestRu* 6,8), pero nunca se ofrecen detalles sobre esas instrucciones (cf. la mención incidental de varios tipos de sacrificio en *TestLev* 9,7 y la

referencia al ofrecimiento de las primicias y del primogénito a Dios por medio de los sacerdotes en *TestIsac* 3,6). (En todo esto debemos recordar que tenemos los *Testamentos* en una forma adaptada por cristianos; el problema de cuánto es el contenido cristiano de los *Testamentos* cobrará importancia en subsiguientes capítulos, especialmente en el capítulo 36, sobre los mandamientos de amor.) Aunque la *Carta de Aristeas* considera varias leyes alimentarias de la Torá –obviamente con la intención de que sean observadas por los judíos de la diáspora–, la obra refleja la habitual apologética diaspórica de interpretar esas leyes de una manera racionalizadora: son medios con los que Dios preserva a su pueblo santo de la inmoralidad y le guía simbólicamente hacia la rectitud. En cambio, las tradiciones legales más probablemente procedentes del Jesús histórico no revelan la necesidad de defender la Ley mosaica mediante argumentos apologéticos o de interpretar las leyes alegóricamente para una mejor comprensión. La Ley mosaica no se cuestiona, y lo que es objeto de consideración es la manera debida de observar sus normas literalmente (no por sublimación alegórica). Sobre la cuestión de las fuentes adecuadas para entender la Ley en tiempos de Jesús, véase Müller, "Das Gesetz", 21-22.

[54] En realidad, la palabra νόμος no figura en Marcos. En cambio, "Moisés" se utiliza en referencia a la Ley mosaica en Mc 1,44; 7,10; 10,3-4; 12,19.26. El mismo uso se encuentra en Mt 8,4; 19,7-8; 22,24; Lc 5,14; 16,29.31; 20,28.37; 24,27. Un dato interesante es que en el evangelio de Juan, donde νόμος es referido a los salmos en Jn 10,34 y 15,25, todos los pasajes que emplean "Moisés" como símbolo de las Escrituras hacen referencia directa (por ejemplo, 1,45) o indirectamente (por ejemplo, 3,14) al Pentateuco.

[55] Véase John P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (AnBib 71; Roma: Instituto Bíblico, 1976) 70-71. En el NT, la división en dos partes de la Ley y los profetas se encuentra diez veces: cuatro en Mateo (5,17; 7,12; 11,13; 22,40), una en Lucas 16,16 (= Mt 11,13; por tanto, la expresión "la Ley y los profetas" existía ya en Q), una en Juan (1,45, pero no en coordinación perfecta), tres en Hechos (13,15; 24,14; 28,23) y una en Pablo (Rom 3,21). Además, en el evangelio de Lucas vemos "Moisés y los Profetas" tres veces (16,29; 16,31; 24,27). Esta idea implícita de un canon bipartito podría estar ya indicada en CD 7,15-17, que presenta los libros de la Ley como distintos de los libros de los profetas. Entre los evangelistas, sólo Lucas parece reconocer un canon tripartito (24,44: la Ley de Moisés, los Profetas *y los Salmos;* cf. dos partes en 24,27), que recuerda el prólogo de Ben Sirá y anuncia la posterior división normativa del canon judío en Ley, Profetas y Escritos (en hebreo, *tôrâ, nĕbî'îm, kĕtûbîm,* de ahí el acrónimo *TaNaK* para las Escrituras judías).

[56] Kleinknecht, "νόμος", 1023-1035.

[57] Laurent Monsengwo Pasinya, *La notion de* nomos *dans le Pentateuque grec* (AnBib 52; Roma: Instituto Bíblico, 1973); cf. en particular pp. 53-54, 60-61, 99-100, 139-140, 158-159, 201-205. De 220 apariciones de *tôrâ* en el TM de las Escrituras judías, unas 200 son traducidas como νόμος en los LXX. Con Monsengwo Pasynya coincide Sanders, "Law", 255. La opinión contraria –que la traducción de *tôrâ* por νόμος no era adecuada– se encuentra en Berger, *Gesetzesauslegung,* 32. Westerholm ("*Torah*", 334) señala que los traductores de los LXX no fueron los primeros judíos que decidieron traducir *tôrâ* con una palabra que significaba, entre otras cosas, "ley". Las partes arameas del TM hacen lo mismo. El término arameo *dāt* ("ley", "decreto") en Esd 7,12-26 refleja el hebreo *tôrâ* (7,12.21: Esdras es "un escriba de la ley [*dāt*] del Dios del cielo"; 7,14: "la ley de Dios que está en tu mano"; 7,25: "todos los que conocen la ley de tu Dios"; 7,26: "la ley de tu Dios y la ley del rey"), como pone

de manifiesto el contexto hebreo (Esdras es llamado "un escriba **versado en la ley** [*tôrat*] de Moisés en Esd 7,6; en el v. 10, Esdras "había aplicado su **corazón a escrutar** la ley [*tôrat*] de Yahvé"; cf. el significado secular en Dn 6,9.13.16).

[58] Véase, por ejemplo, Baruch J. Schwartz, "Torah", en R. J. Zwi Werblowsky – Geoffrey Wigoder (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (Nueva York/Oxford: Oxford University, 1997) 696-698. También se puede consultar, con la debida precaución por la típica carga polémica de muchas declaraciones del *TDNT* sobre el judaísmo rabínico, Gutbrod, "νόμος, etc.", 1054-1059.

[59] En esto, la literatura rabínica está más cerca de Pablo que de los sinópticos; nótese, por ejemplo, cómo una cadena de citas de los Salmos, Isaías y la literatura sapiencial en Rom 3,10-18 puede ser resumida en el v. 19 como "la Ley" (ὁ νόμος). De hecho, en 1 Cor 14,21, Pablo introduce una forma reelaborada de Is 28,11-12 con "está escrito en la Ley que...". Este uso más amplio de νόμος no se encuentra en los evangelios sinópticos. Aunque por lo general sucede esto mismo en el evangelio de Juan, hay excepciones en Jn 10,34 (= LXX Sal 81,6); 15,25 (= LXX Sal 34,19 o LXX 68,5). Juan 12,34 puede ser una referencia vaga al conjunto de las Escrituras judías, especialmente a los Salmos y a los Profetas.

[60] *Un judío marginal* III, 333-336.

[61] La palabra llegó a ser empleada también para la ley judía en general, pero aquí me centro en la connotación de dictamen o decisión sobre una determinada cuestión de carácter legal.

[62] Algún especialista afirma tajantemente que el nombre *hălākâ* "no aparece en ningún lugar del corpus qumránico" (así Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth. Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaims 2000 BCE-400 CE* [Oxford: Oxford University, 2001] 43). Sin embargo, el *Diccionary of Classical Hebrew* (David J. A. Clines [ed.]; Sheffield: Academic Press, 1993-) enumera bajo la voz *hălākâ* (tomo II, p. 559) dos apariciones de este nombre en la *Regla de la Comunidad* (1QS); *hălākâ* no se encuentra nunca, en cambio, en el canon de las Escrituras judías ni en el libro deuterocanónico/apócrifo Ben Sirá o Eclesiástico. Como bien indica el mencionado diccionario, hay problemas con las dos supuestas apariciones de la palabra en Qumrán. Con respecto a 1QS 1,25, el artículo del diccionario presenta la forma *hlktnw* como el nombre *hălākâ* más el sufijo de la primera persona del plural *–nû*. Por eso traduce la frase *hrš'nw... hlktnw* como "hemos hecho mala nuestra conducta...". Pero el artículo advierte seguidamente que la letra *hê* al comienzo de la palabra no está clara (de hecho, esto se debe al intento de un escriba de borrar la *hê*); de ahí que el diccionario ofrezca la lectura alternativa *blktnw,* "en nuestra marcha" (la preposición *bĕ* con el qal infinitivo del verbo *hălak* [*leket*] más el sufijo de la primera persona del plural). El sentido de toda la frase sería, por tanto: "Hemos actuado mal en nuestra conducta". Lo curioso en la primera de ambas lecturas es que la letra *bêt,* claramente visible en las fotografías del manuscrito, no está representada, mientras que sí lo está la *hê,* pese a hallarse medio borrosa en el texto por el mencionado intento del escriba (más acerca de esto, *infra*). Para fotos de 1QS, cf. Millar Burrows (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery,* tomo II, fascículo 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline* (New Haven: The American Schools of Oriental Research, 1951) (donde un espacio con un punto representa la laguna: *b.lktnw*); y Frank M. Cross – John C. Trever (eds.), *Scrolls from Qumran Cave I* (Jerusalén: The Albright Institute of Archaeological Research and the Shrine of the Book, 172). Por eso, de manera muy adecuada, en sus respectivas ediciones de los textos de Qumrán, tanto James H. Charlesworth – Elisha Qimron (*The Dead Sea Scrolls.* Tomo I: *Rule of the Community and*

Related Documents [Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project; Tubinga: Mohr (Siebeck); Louisville: Westminster/John Knox, 1994] 8) como Florentino García Martínez – Eibert J. C. Tigchelaar (*The Dead Sea Scrolls Study Edition,* 2 vols. [Leiden: Brill, 1997, 1998] 70) imprimen el texto hebreo con la letra *bêt* sin paréntesis ni corchetes y luego la letra *hê* entre paréntesis o corchetes. Charlesworth y Qimron traducen la palabra en cuestión como "por nuestro camino"; García Martínez y Tigchelaar, como "puesto que caminamos". Al menos, la segunda traducción parece entender que la forma discutida es el qal infinitivo constructo del verbo. De hecho, en su texto vocalizado, Eduard Lohse (*Die Texte aus Qumran* [Múnich: Kösel, 1971]) lee 1QS 1,25 simplemente como *bĕlektēnû* (la preposición *bĕ* más el qal infinitivo constructo y el sufijo de la primera persona del plural); ni siquiera considera la posibilidad de leer una forma de *hălākâ* en este pasaje. Al final, el estado del manuscrito no permite salir de dudas. Una posibilidad barajada por especialistas como Preben Wernberg-Møller (*The Manuel of Discipline* [STDJ 1; Grand Rapids: Eerdmans, 1957] 40) es que *bhlktnw* era la lectura original, posteriormente corregida para leer *blktnw.* Esto podría ser, pero no da respuesta a la cuestión más básica de si el supuesto original *bhlktnw* fue un error del escriba o una forma pretendida e inteligible. Jacob Licht (*mgylt hsrkym. The Rule Scroll* [Jerusalén: Bialik Institute, 1965] 68) opina que el amanuense que copió 1QS escribió primero *bklktnw* o *bhlktnw* (sólo la parte superior de la segunda consonante es visible en el manuscrito) y luego borró la segunda consonante (ya fuera una *hê* o una *kāp*). Presumiblemente, pues, la segunda consonante era desde el principio un error, que el copista original captó y corrigió. Si se acepta esta hipótesis, entonces hay que desestimar 1QS 1,25 como testimonio del uso de *hălākâ* en Qumrán.

El segundo caso, en 1QS 3,9, podría parecer, a primera vista, que atestigua casi sin lugar a dudas la presencia del nombre. Pero las ediciones de Charlesworth – Qimron y de García Martínez – Tigchelaar leen las palabras clave como *lhlkt tmym;* éstas estarían compuestas, pues, por la preposición *lĕ* ("a", "para"), más el nombre *hălākâ* en estado constructo (*hilkat,* "caminar", esto es, "conducta", "comportamiento"), más *tāmîm* ("perfecto", "perfectamente", "a la perfección"). Charlesworth – Qimron (p. 15) traducen esto como "para caminar perfectamente", mientras que García Martínez – Tigchelaar lo interpretan como "para caminar con perfección". Surge un problema, sin embargo, cuando se compara 1QS 3,9 con los que parecen ser fragmentos de la *Regla de la Comunidad* de la cueva 4, específicamente con 4QS[a] 2,5 (= 4QpapS[a] = 4Q255, también designado en Charlesworth – Qimron como 4QS MS A, pero en cualquier caso identificado por ambas ediciones como procedente de la *Regla de la Comunidad*). Aunque muy deteriorado, el fragmento 2 del manuscrito de esta cueva 4 pertenece claramente a 1QS 3,7-13 (aunque con algunas diferencias en los vocablos), y su línea 5 corresponde al final de 1QS 3,9 y al comienzo de 3,10 (casi palabra por palabra). Sin embargo, en vez de *lhlkt tmym,* como en 1QS 3,9, lo que encontramos en 4QS[a] 2,5 es *lhlk tmym,* que, según *The Dictionary of Classical Hebrew,* se podría leer como la preposición *lĕ* con el piel infinitivo constructo del verbo (*hallēk*), una forma verbal desconocida en el TM. Alternativamente se podría leer *hlk* como la forma qal de infinitivo constructo *hălōk,* más bien rara en el hebreo bíblico (siete veces en el TM). Un dato interesante es que en la edición DJD del fragmento 2 de 4QS[a] (Philip S. Alexander – Geza Vermes [eds.], *Qumran Cave 4 XIX: Serekh ha-Yaḥad and Two Related Texts* [DJD 26; Oxford: Clarendon, 1998] 33-36), los editores (en p. 35) rechazan la idea, apuntada por algunos de los primeros comentaristas de 1QS, de que *lhlkt* en 1QS 3,9 debe leerse como nombre verbal *hălîkâ* ("ida", "procesión", "avance", "caravana"). Sostienen que, si bien *hălîkâ* se encuentra raramente en el hebreo bíblico (algo completamente cierto), nunca aparece en el hebreo de Qumrán. Lo segundo, sin embargo, no parece corresponder del todo a la realidad, porque *hălîkâ* se halla proba-

blemente en 4Q223-224, fragmento 2, col. 1, línea 50, aunque es preciso aportar la *hê* inicial. En todo caso, la palabra en ese pasaje aparece claramente escrita con una yôd ([*h*]*lykt*), que no está presente en la *lhlkt* de 1QS 3,9; Alexander y Vermes aciertan probablemente, pues, al no querer leer *lhlkt* como una forma de *hălîkâ*. También correcta, en mi opinión, es la idea de Alexander y Vermes de que *lhlkt* en 1QS 3,9 representa o bien un error de escriba causado por la duplicación de la *tav* en la siguiente *tmym*, o bien una corrección imperfecta por un copista que intentó, sin completo éxito, cambiar la forma menos corriente de *lĕ* + qual infinitivo constructo, es decir, *lahălōk* (una combinación atestiguada sólo cinco veces en el hebreo bíblico) por la habitual forma bíblica *lāleket*. Ambas formas del infinitivo constructo, *lhlk* y *llkt*, se encuentran en el hebreo de Qumrán, pero con más frecuencia la segunda. Sin embargo, Alexander – Vermes admiten también que *lhlk* podría estar presente en el fragmento 2 como el piel infinitivo constructo, una idea que, como hemos visto, comparte el *Dictionary of Classical Hebrew*. Para nuestros propósitos, lo más llamativo es quizá que en la edición de Alexander y Vermes nunca se considera la posibilidad de que la forma de 1QS 3,9 sea el nombre *hălākâ*. La proposición de Alexander y Vermes de que *lhlkt* en 1QS 3,9 podría representar una corrección imperfecta de escriba en la dirección del infinitivo constructo común *lāleket* suscita una nueva hipótesis, la cual explicaría 1QS 1,25 y 1QS 3,9 básicamente del mismo modo. Ambas formas problemáticas podrían reflejar el uso de la letra *hê* como una *mater lectionis* para la vocal *ā*: *bhlktnw* (esto es, *bālektēnû*) en 1QS 1,25 y *lhlkt* (esto es, *lāleket*) en 1QS 3,9. En esta hipótesis, el escriba borró la *hê* superflua en el primer caso pero no en el segundo. En suma, a la vista de los problemas textuales relacionados con ambos pasajes de 1QS, y dadas las lecturas alternativas propuestas por varios especialistas, el testimonio del nombre *hălākâ* en el hebreo premisnaico de Qumrán no es tan claro como piensan algunos. En mi opinión, 1QS 3,9 es el que más probabilidades tiene de los dos de constituir ese testimonio, pero el paralelo de la cueva 4 y la posibilidad de que *hê* funcione como *mater lectionis* crean dudas.

En cualquier caso, aun cuando los dos textos de 1QS contuvieran el nombre, éste tendría el sentido general de "camino/andadura", "conducta", "comportamiento" (aunque ciertamente en un contexto relacionado con el comportamiento conforme o contrario a la Ley), no el posterior rabínico de una opinión o decisión legal sobre el modo adecuado de actuar en una determinada situación. Es posible, por supuesto, que este sentido rabínico más específico de *hălākâ* estuviese ya en uso a comienzos del siglo I d. C. y que por puro accidente no haya quedado prueba escrita de ello. Además, aún no se han terminado de desenmarañar todos los problemas conectados con los rollos del mar Muerto. Cuanto podemos decir por el momento es que 1) no hay prueba textual de la existencia de este sentido rabínico de *hălākâ* en el siglo I a. C. o I d. C., y 2) incluso la presencia del nombre *hălākâ* en los manuscritos de Qumrán es, en el mejor de los casos, discutible y, en el peor, inexistente. Huelga decir, salvo que incurramos en alguna extraña forma de nominalismo, que la ausencia del nombre no afecta de ningún modo a la presencia de la realidad. Sin embargo, bueno es que seamos conscientes de ello cuando utilizamos designaciones anacrónicamente.

A modo de aparte adicional debo señalar que esta aclaración relativa al nombre *hălākâ* en Qumrán podría contribuir en alguna medida al debate sobre el significado de la críptica frase "los buscadores de cosas fáciles" (*dôrĕšê (ha)ḥălāqôt*), que se encuentra en 1QH 2 (o, en la enumeración de columnas alternativa, 10),15.32; 4QpNah, fragmentos 3 + 4, 1,2.7; 2,2.4; 3,3.6-7; 4Q163 (4QpIs[c]) fragmento 23,2,10; cf. CD 1,18. Aunque algunos críticos, como Anthony J. Saldarini ("Pharisees", *ABD* V, 289-303, esp. 301), creen que la frase hace referencia a una amplia coalición opuesta a Alejandro Janeo (e inclusiva de los fariseos, pero sin identificarse con ellos), muchos otros distinguidos estudiosos (por ejemplo, Lawrence H. Schiffman, "New Light on

the Farisees", en Hershel Shanks [ed.], *Understanding the Dead Sea Scrolls* [Nueva York: Random House, 1992] 217-224, esp. 220-221; similarmente, Stephen Goranson, "Others in Intra-Jewish Polemic as Reflected in Qumran Texts", en Peter W. Flint – James C. VanderKam [eds.], *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years,* 2 vols. [Leiden: Brill, 1998, 1999] II, 534-551, esp. 542-544; Jaffee [*Torah in the Mouth,* 41], para quien "la habitual identificación de los 'expositores' [de cosas fáciles] con los fariseos parece casi incontrovertible"), sostienen que la frase en cuestión alude despectivamente a los fariseos. De hecho, a juicio de Goranson (*ibíd.,* 543-544), "la identificación de esenios, fariseos y saduceos en los pesarim, especialmente en 4QpNah, es uno de los resultados más indudables de la investigación histórica sobre Qumrán, aunque recientemente algunos eruditos no le den la importancia debida". Una razón a veces apuntada para la identificación de esos "buscadores" con los fariseos es el supuesto juego de palabras entre *ḥălāqôt* y las *hălākôt* de los fariseos, con obvio intento de burla (así, por ejemplo, Garanson, *ibíd.,* 542-543).

No se puede asentir a este razonamiento sin haber resuelto unos cuantos problemas: 1) Un juego de palabras, especialmente uno con intención polémica, tiene que ser entendido por el lector para conseguir el efecto deseado. En consecuencia, sostener la presencia de ese juego de palabras en *dôrĕsê (ha)ḥălāqôt* implica dar por supuesto un uso relativamente temprano y extendido del nombre *hălākâ.* Ahora bien, las observaciones expuestas anteriormente ponen esto en cuestión. 2) El juego de palabras parece exigir que el nombre *hălākâ* fuera asociado especialmente con los fariseos; de otro modo, ¿por qué habría de hacer el lector la conexión pretendida? Pero los únicos dos casos posibles del nombre en los manuscritos del mar Muerto se encuentran dentro del documento más relacionado con la identidad de la comunidad de Qumrán, la *Regla de la Comunidad.* El texto de 1QS se refiere a la conducta de quienes aspiren a incorporarse a esa comunidad; los candidatos deberán confesar la impiedad de su vida anterior, impiedad atribuida a "los hijos de Israel" (línea 23: *bĕnê yiśrāēl*) en general y no a ningún grupo israelita en particular. El texto de 1QS 3,9 establece como exigencia para el aspirante a ser miembro de la comunidad el caminar "perfectamente en todos los caminos de Dios" (líneas 3-10: [si aceptamos la corrección de Lohse] *lāleket tāmîm bĕkôl darkê 'ēl*), donde *llkt* (o *lhlkt*) refleja la luz favorable a la que Qumrán ve la conducta de sus propios miembros. No hay indicios en los rollos del mar Muerto (ni en escrito alguno del período anterior al año 70)) de que se utilizase el nombre en conexión con algún otro grupo especial dentro del judaísmo. 3) En cualquier caso, nuestras anteriores observaciones ponen de relieve que si el nombre *hălākâ* aparece en Qumrán (y sólo dos veces), su significado es el general de "camino", conducta", "comportamiento", no el posterior sentido técnico rabínico. Cuesta entender que haya aquí una alusión irónica a las *hălākôt* de los fariseos, puesto que esa velada referencia exigiría interpretar *hălākôt* en el posterior sentido rabínico, uso no atestiguado en ningún documento del período anterior al año 70. En suma, como venimos viendo a lo largo de *Un judío marginal,* someter a concienzudo examen nuestras posiciones de partida nos hace más modestos en nuestras afirmaciones.

[63] Entre los ejemplos del verbo *hălak* ("caminar", "ir") empleado con la preposición *bĕ* ("con", "en", "según") y varios nombres "legales" encontramos Éx 16,4; 2 Re 10,31; Jr 9,12; 26,4; 32,23; 44,10.23; Sal 78,10; 119,1; Dn 9,10; Neh 10,30; 2 Cr 6,16 (todos con *tôrâ,* "ley"); Lv 18,3-4; 20,23; 26,3; 1 Re 3,3; 6,12; 8,61; 2 Re 17,8.19; Jr 44,10.23; Ez 5,6-7; 11,12.20; 18,9.17; 20,13.16.19.21; 33,15 (todos con *ḥuqqâ,* "precepto"); Ez 11,12; 36,27 (todos con *ḥōq,* "norma"); 1 Re 6,12; 2 Cr 17,4 (todos con *miṣwâ,* "mandamiento"); Ez 37,24; Sal 89,31; Job 34,23 (todos con *mišpāṭ,* "juicio", "ordenanza"), y Jr 44,23 (con *'adût,* "testimonio"). Los ejemplos de Qumrán son 11QT 59,16 (con *ḥōq,* "norma") y 1QS 8,20 (con *mišpāṭ,* "juicio", "ordenanza").

[64] Sobre *hălākâ* en el uso rabínico, cf. Jaffee, *Torah in the Mouth,* 73-83, 187-189.

[65] Véase a este respecto Loader, *Jesus' Attitude towards the Law.*

[66] Hay que considerar realmente la posibilidad de que los primeros cristianos, al desarrollar su misión entre los gentiles, prescindieran de ciertas partes de la enseñanza haláquica de Jesús por considerarlas ininteligibles o irrelevantes para un público gentil. También es posible que algunas enseñanzas de Jesús fueran incorporadas a las exhortaciones morales de carácter general que encontramos en las epístolas neotestamentarias, sin que los autores de éstas o sus fuentes especificaran (quizá incluso a sabiendas) que las enseñanzas procedían de Jesús; véase John Piper, *"Love Your Enemies". Jesus Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paranesis* (SNTSMS 38; Cambridge: Cambridge University, 1979); contrástese con Jürgen Sauer, "Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über der Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht": *ZNW* 76 (1985) 1-28. Los comentaristas suelen señalar curiosas semejanzas entre secciones de la carta de Santiago y el sermón del monte mateano. Véase, por ejemplo, Peter H. Davids, "James and Jesus", en David Wenham (ed.), *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition outside the Gospels* (Sheffield: JSOT, 1985) V, 63-84; para un examen a fondo de posibles paralelos entre los dichos de Jesús y la carta de Santiago, véase D. B. Deppe, *The Sayings of Jesus in the Epistle of James* (Chelsea, MI: Bookcrafters, 1989); Patrick J. Hartin, *James and the 'Q' Sayings of Jesus* (JSNTSup 47; Sheffield: JSOT, 1991), en *Gospels Perspectives. The Jesus Tradition outside the Gospels,* tomo V; véase también David Wenham, "Paul's Use of the Jesus Tradition: Three Samples", 7-37, y Peter Richardson – Peter Gooch, "Logia of Jesus in 1 Corinthians", 39-62. Para Pablo en particular, cf. Dale C. Allison, Jr., "The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels. The Patterns of the Parallels": *NTS* 28 (1982) 1-32; Nikolaus Walter, "Paulus und die urchristliche Tradition": *NTS* 31 (1985) 298-522; Frans Neirynck, "Paul and the Sayings of Jesus", en A. Vanhoye (ed.), *L'Apôtre Paul* (BETL 73; Lovaina: Universidad de Lovaina/Peeters, 1986) 265-321. Sobre 1 Pedro, véase Ernest Best, "I Peter and the Gospel Tradition": *NTS* 16 (1969-1970) 95-113; Gerhard Maier, "Jesustradition im 1. Petrusbrief?", *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition outside the Gospels,* tomo V, 85-128; adicionales estudios y bibliografía se pueden encontrar en Paul J. Achtemeier, *1 Peter* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1966) 9-12; John H. Elliott, *1 Peter* (AB 37B; Nueva York: Doubleday, 2000) 20-30. Véase también Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity, 1990) 49-75. Por ahora, simplemente señalo este problema en general. Sobre casos específicos de posibles alusiones a la enseñanza moral de Jesús tendremos que volver más adelante, especialmente en el capítulo 33, relativo a los juramentos, y el capítulo 36, relativo a los mandamientos de amor.

[67] Las consideraciones que vienen a continuación no están destinadas a hacer una exégesis de 5,17-20 ni de las antítesis de Mt 5,21-48; los diversos asuntos mencionados en las antítesis tendrán su tratamiento en subsiguientes capítulos de este volumen (específicamente, el divorcio en el capítulo 32, los juramentos en el capítulo 33 y el amor a los enemigos en el capítulo 36.). La intención aquí es simplemente subrayar desde el principio que no se puede tratar Mt 5,17-20 como una declaración programática del Jesús histórico pronunciada con respecto a la Ley. Un ejemplo notable de las antiguas "vidas liberales" de Jesús alemanas que hicieron precisamente esto lo tenemos en Adolf von Harnack, "Hat Jesus das alttestamentliche Gesetz abgeschafft?", *Aus Wissenschaft und Leben,* 2 vols. (Giessen: Töpelmann, 1911) II, 227-236. Un enfoque algo más crítico que todavía considera Mt 5,17 como una expresión de la postura del Jesús histórico está en el artículo de Werner Georg Kümmel, "Jesus und die jüdische Traditionsgedanke": *ZNW* 33 (1934) 105-130; véase también Hans Joachim

Schoeps, "Jesus et la loi juive": *RHPR* 33 (1953) 1-20. Más cerca de nuestros días, Robert Banks (*Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* [Cambridge: Cambridge University, 1975] 204-213) defendió la sustancial autenticidad de Mt 5,17. Robert A. Guelich (*The Sermon on the Mount* [Waco, TX: Word, 1982] 162-164) también declaró básicamente auténtico 5,17, aunque admitiendo que podía haber algo de redacción mateana. Davies y Allison (*The Gospel According to Saint Matthew,* 3 vols. (Edimburgo: Clark, 1988, 1991, 1997] I, 482) no rechazan una ligera posibilidad de que el versículo proceda de Jesús. Más recientemente, con su estilo resumido que elude entrar en detalles acerca de versículos particulares, Wright (*Jesus and the Victory of God,* 288-289) considera que Jesús "pudo haber dicho cosas como 5,17-20". Sin la menor preocupación por los problemas críticos que el texto entraña, Bruce Chilton (*Rabbi Jesus. An Intimate Biography* [Nueva York: Doubleday, 2000] 140) cita 5,17 para demostrar que "la antigua fidelidad galilea a la Torá estaba en sus huesos [esto es, en los de Jesús]".

[68] Para las diversas opiniones sobre el grado de redacción mateana en 5,17, cf. Meier, *Law and History,* 65-89, 120-124 (Mateo redactó a fondo un dicho tradicional); H. Stephenson Brooks, *Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings Material* (JSNTSup 16; Sheffield: JSOT, 1987) 26-27 (5,17 es una creación redaccional mateana). En buena medida, el conjunto de 5,17-20, cuidadosamente preparado y colocado por Mateo, sirve de solemne introducción a las seis antítesis de 5,21-48; cf. Roland Deines, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der mattäischen Theologie* (WUNT 177; Tubinga: Mohr [Siebeck] 2004) 95-434; Matthias Konradt, "Die vollkommene Erfüllung der Tora und der Konflikt mit den Pharisäern im Matthäusevangelium", en Dieter Sänger – Matthias Konradt (eds.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament* (Novum Testament et Orbis Antiquus/SUNT 57; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht; Friburgo: Academic Press, 2006) 129-152. En particular, Mt 5,20 reúne todas las condiciones para ser una pura creación mateana; sobre esto, cf. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29; 8ª edición con *Ergänzungsheft* de Gerd Theissen; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970 [1ª edición 1921]) 143, 147, 161; Albert Descamps, "Essai d'interprétation de Mt 7,17-48. Formgeschichte ou Redaktionsgeschichte?", *SE I,* 156-173 (donde Descamps se retracta de su antigua afirmación de que 5,20 procedía del Jesús histórico; esa posición anterior se encuentra en su libro *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* [Gemblux: Duculot, 1950] 120-121, 181-183; Herbert Braun, *Spätjudisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus: Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte,* 2 vols. (BHT 24; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1957) II, 10 y n.1; Meier, *Law and History,* 116-119. Un poco como Descamps, Jacques Dupont había sostenido (en el vol. I de *Les béatitudes*) que 5,20 provenía de la tradición, pero, durante la época en que escribió el vol. III, estaba convencido de que era una creación mateana. Cf. *Les béatitudes,* 3 vols. (2ª ed.; París: Gabalda, 1969 [vols. I y II], 1973 [vol. III]), véase especialmente I, 133 y III, 251 n. 2. Sobre la cuestión general de Mateo y la Ley, véase también Wolfgang Reinbold, "Das Matthäusevangelium, die Pharisäer und die Tora": *BZ* 50 (2006) 51-73; íd., "Matthäus und das Gesetz": *BZ* 50 (2006) 244-250.

[69] Mi completa argumentación a favor de la intensa adaptación, si no creación, de 5,17 por parte de Mateo, se puede encontrar en Meier, *Law and History,* 65-69; véase también Davies – Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* I, 482-487; Donald A. Hagner, *Matthew* (Word Biblical Commentary 33A y 33B; Dallas: Word, 1993, 1995) I, 104-106. Aquí me refiero simplemente a unos cuantos indicadores clave de la intervención de Mateo.

[70] Sobre las fórmulas introductorias de citas (*Reflexionszitate*) en Mateo, véase Krister Stendahl, *The School of St. Matthew* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 20; Lund: Gleerup, ²1968); Robert Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (NovTSup 18; Leiden: Brill, 1967); R. S. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel* (Theologische Dissertationen 2; Basilea: F. Reinhadt Kommisionsverlag, 1969); W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (BWANT 88; Stuttgart: Kohlhammer, 1969); George M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Anbib 63; Roma: Instituto Bíblico, 1976). Sobre la más amplia cuestión de la Ley y los profetas en Mateo, véase Alexander Sand, *Das Gesetz und die Propheten* (Biblische Untersuchungen 11; Ratisbona: Pustet, 1974).

[71] La fórmula introductoria con πληρόω se encuentra, completa o abreviada, en Mt 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54 + 56 [pero aquí como una alusión general]; 27,9); a estos casos hay que añadir la forma compuesta ἀναπληρόω de Mt 13,14.

[72] Los restantes cuatro casos de πληρόω están en Mt 3,15; 5,17; 13,48 y 23,32.

[73] Para ποιέω, cf. Mt 5,19; 7,12.21.24; 8,9; 12,50; 19,16; 21,6.31; 23,3.23; 26,19. Para τερέω, cf. 19,17; 23,3; 28,20. Para φυλάσσω, cf. 19,20.

[74] El uso mateano llama especialmente la atención cuando es comparado con el otro único contexto dentro del NT en el que πληρόω y palabras afines se emplean en referencia a la Ley. Tal contexto es el paulino del cumplimiento de la Ley mediante el amor al prójimo (Gál 5,14; 6,2; Rom 13,8-10 [quizá también Rom 8,4]). Lo curioso e interesante aquí es que estos contextos parenéticos de Pablo tienen estrechos vínculos con la tradición subyacente a Mt 22,34-40 y, en menor medida, con 7,12 y 19,18-19. Pero es precisamente en estos versículos mateanos donde falta el vocabulario relativo a πληρόω, tan presente en Mateo. Al mismo tiempo, Pablo utiliza πληρόω en contextos conectados con la Ley, pero nunca en referencia al cumplimiento de profecía. Es claro, pues, que el uso mateano de πληρόω debe asimilarse al paulino. Sus precisos perfiles filológico y teológico son únicos en el NT e indican que Mt 5,17 fue reelaborado en gran parte o creado por el mismo evangelista. Se puede percibir también la mano de Mateo en la creación de una estructura general en que "la Ley y los profetas" están unidos bajo la rúbrica del cumplimiento profético. Encontramos asimismo esta perspectiva únicamente mateana en la reelaboración por Mateo de un dicho Q cuya forma original se ve con más nitidez en Lc 16,16a: "La Ley y los profetas [duraron] hasta Juan" (para un estudio más completo de este texto, véase *Un judío marginal* II/1, 208-215). Mateo transforma esta periodización de la historia salvífica en una declaración (Mt 11,13) cuya fórmula carece de paralelo en los LXX y en el resto del NT: "Pues todos los *profetas y la Ley profetizaron* hasta Juan". Ningún pasaje de los LXX ni del NT, salvo éste, contiene "los profetas y la Ley" así, en orden inverso, como tampoco hay ningún otro en que "la Ley" (ὁ νόμος) sea sujeto del verbo "profetizar" (προφητεύω). Así pues, en 11,13 y 5,17 se percibe el mismo interés en unir la Ley y los profetas bajo el concepto del cumplimiento cristológico de la profecía. No sólo tal o cual palabra, sino todo el sentido teológico de 5,17 es específicamente mateano.

[75] Es fácil ver la razón de que Mateo añada redaccionalmente "no penséis que" a la fórmula tradicional "he venido" (en griego ἦλθον, voz que da a la fórmula su habitual nombre en crítica de las formas: "palabra ἦλθον"). En su más extensa composición redaccional de 5,17-48, el v. 17 funciona como explicación y aviso a los discípulos que escuchan el sermón del monte. Están a punto de recibir la radical enseñanza expresada en antítesis ("se dijo a los antiguos... pero yo os digo") en los vv. 21-48. La

oposición directa entre lo antiguo y lo nuevo, la aparente revocación de tres instituciones establecidas en la Ley mosaica (divorcio, juramentos, represalia legal), la declaración implícita –aunque de todos modos osada– de que Jesús asume de hecho una posición similar a la de Yahvé en el Sinaí, todo esto podía suscitar la errónea idea de que la ley moral y las sanciones quedaban totalmente abolidas. Aunque Mateo no representa el ala conservadora más extrema del cristianismo judío, su intención es inducir a obrar debidamente *haciendo* la voluntad del Padre con arreglo a los mandatos de Jesús, que para Mateo son la verdadera interpretación y el cumplimiento escatológico de la Ley mosaica. Por eso sitúa 5,17 primero en su declaración programática sobre la Ley, a fin de evitar equivocaciones acerca de lo que van a decir las antítesis. Al mismo tiempo, 5,17 funciona como una explicación categórica de lo que sucede en la enseñanza escatológica de Jesús y por qué (fundamento cristológico de la enseñanza moral cristiana). En todo esto oímos la voz de Mateo, no la del Jesús histórico. Otro indicio de que estamos aquí ante una redacción del evangelista es que Mt 5,17 y 10,34 son en los evangelios los únicos casos en los que aparece la forma dialectal plena de una "palabra ἦλθον", que repite el verbo clave ἦλθον ("he venido") en la segunda oración principal (esto es, "no penséis que he *venido*" a hacer esto; "no he *venido*" a hacer esto, sino esto otro). Así pues, la formulación de Mt 5,17 en conjunto ("no penséis" introductorio + forma dialéctica plena de una "palabra ἦλθον" + repetición del verbo ἦλθον en la segunda oración principal) es claramente una creación mateana. Cuando a esto se añade el verbo πληρόω, favorito de Mateo, y su énfasis en la Ley y los profetas, uno acaba preguntándose si hay en este versículo algo que no sea creación del evangelista.

[76] Sobre la creación y colocación por Mateo del conjunto de las seis antítesis, cf. Meier, *Law and History,* 126-135.

[77] Ésta es la visión compartida hoy casi por la totalidad de los exegetas críticos; para estudios ampliamente utilizados, cf. W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University, 1966); Robert A. Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco, TX: Word, 1982). Las ideas un tanto peculiares de Hans Dieter Beth sobre las fuentes y formación del sermón del monte no han obtenido aceptación general; véase su *The Sermon on the Mount* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1995). Volveré sobre las opiniones de Betz en este volumen, especialmente en el capítulo 36, dedicado a los mandamientos de amor.

[78] Con esto no niego *a priori* que algunas cadenas de dichos o largas parábolas tengan su origen en el mismo Jesús. Ése podría ser el caso, por ejemplo, de algunas bienaventuranzas, puesto que se conocen cadenas de bienaventuranzas en el judaísmo palestino anterior a la época de Jesús (véase *Un judío marginal* II/1, 394-395). El juicio bastante seguro de que alguna forma primitiva del padrenuestro se remonta a Jesús (*ibíd.,* 355-368) acaba con la imagen de un Jesús que se pasaba la vida soltando aforismos lacónicos. Por otro lado, es un hecho que la cuidadosa aplicación de métodos críticos suele conducir en la dirección de pequeñas unidades de tradición que, dada su misma naturaleza, impresionaban por ser sustanciosas y se recordaban fácilmente por su brevedad.

[79] Digo esto muy consciente de que en algunos casos (por ejemplo, en la prohibición del divorcio o en ciertas parábolas), Jesús pudo haber impartido una misma enseñanza o pronunciado una misma parábola en diferentes circunstancias, a diferentes oyentes y, por tanto, de diferentes formas. Esta válida percepción no sirve, sin embargo, como una solución general para las formas variantes de un único dicho básico. Por ejemplo, entre los dichos de Jesús mejor atestiguados están sus "palabras eucarísticas"

sobre el pan y el vino en la última cena (con cuatro formulaciones distintas). Las variaciones en 1 Cor 11,23-25; Mc 14,22-24; Mt 26,26-28 y Lc 22,19-20 no derivan de que Jesús pronunciase esas palabras en diferentes circunstancias y ocasiones: sólo pudo decirlas antes de su arresto y ejecución.

[80] Sobre esta distinción y su anacrónica aplicación al judaísmo palestino de la época del cambio de era, véase Sanders, "Law", 256; el rechazo de esta distinción es también un tema que subyace a todo el ensayo de Sanders "The Synoptic Jesus and the Law", en *Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* 1-96. Julius Wellhausen, uno de los grandes especialistas en el Pentateuco, manifestaba una visión muy típica de los estudiosos de su tiempo al sostener que Jesús enseñó una "moral natural" que rompía con el sistema legal y ritual del judaísmo antiguo; véase al respecto Blenkinsopp, *The Pentateuch,* 12. Toda esta cuestión será tratada con mayor detalle cuando examinemos las leyes de pureza judías en el capítulo 35. Por ahora me limito a exponer lo esencial de mi posición en el texto principal.

[81] Este privilegiar la íntima experiencia religiosa del individuo frente a los elementos externos, comunitarios y rituales de la religión es típico de muchos filósofos y teólogos estadounidenses. Uno de los más destacados es William James, quien siquiera de un modo indirecto podría ser considerado el abuelo, si no el padre, del moderno mantra americano "espiritual pero no religioso".

[82] Hablo deliberadamente de "judaísmo palestino" al exponer estas consideraciones, dado que Filón de Alejandría dice haber conocido algunos alegorizadores radicales pertenecientes al judaísmo de la diáspora (probablemente en Alejandría) que no se sentían obligados a una observancia literal de la Ley: ellos la entendían y seguían en su sentido simbólico. Pese a todo su énfasis mesoplatónico en el mundo invisible, espiritual, para él superior al mundo visible de los sentidos, Filón nunca fue tan lejos, como tampoco –que sepamos– la mayor parte de los judíos de la diáspora. De hecho, al menos algunos de éstos se esforzaron en ser más meticulosos en su observancia precisamente por vivir en ambientes extranjeros y a veces hostiles.

[83] Sobre la negación dialéctica, véase Arnulf Kuschke, "Das Idiom der 'relativen Negation' im NT": *ZNW* 43 (1950-1951) 263; Heinz Kruse, "Die 'dialektische Negation' als semitisches Idiom": *VT* 4 (1954) 385-400; cf. *Un judío marginal* II, 567-568 n. 141. Volveremos sobre esta cuestión cuando examinemos las leyes de pureza en el capítulo 35.

[84] Aquí me adhiero a la idea adoptada por comentaristas como Dennis J. McCarthy y Roland E. Murphy, "Hosea", *NJBC,* 223: "Oseas no rechaza enteramente el sacrificio (cf. 9,4, donde la privación de sacrificio es un castigo y, por lo tanto, privación de algo bueno). A la manera hebrea, afirma primero una cosa y luego otra, desentendiéndose de matices". Una posición similar se encuentra en Frank I. Andersen – David Noel Freedman, *Hosea* (AB 24; Garden City, Nueva York: Doubleday, 1980) 430: "No se reprueba el sacrificio; simplemente, se le pone en segundo lugar". Estos críticos interpretan la decisiva preposición hebrea *min* (literalmente, "desde") en sentido comparativo ("más que") en vez de privativo ("no"). Para un punto de vista contrario, véase A. A. Macintosh, *Hosea* (ICC: Edimburgo: Clark, 1997) 233-234.

[85] Véase sobre esto *Un judío marginal* II, 714, 729-730 n. 2.

[86] Para un ejemplo de esta tendencia, véase John Dominic Crossan, *The Historical Jesus* (San Francisco: Harper, 1991) 421-422, donde se resume la tesis desarrollada a lo largo de las pp. 265-353.

[87] Para una breve impugnación de la descripción de Jesús como un tipo de filósofo cínico judío, véase Paul Rhodes Eddy, "Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis": *JBL* 115 (1996) 449-469. Véase también el sesudo estudio de David E. Aune, "Jesus and Cynics in First-Century Palestine: Some Critical Considerations", en James H. Charlesworth – Loren L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 176-192.

32

Enseñanza de Jesús sobre el divorcio

I. Introducción: algunas aclaraciones preliminares

Si optamos por empezar nuestra investigación de los dichos de Jesús sobre cuestiones legales por los que cuentan con testimonio múltiple, entonces los primeros candidatos son, naturalmente, sus dichos sobre el divorcio[1]. Puesto que aparecen en más de una fuente (Marcos, Q [Mateo/Lucas] y Pablo [1 Corintios]), y en más de una forma literaria, los dichos sobre el divorcio están apoyados por testimonios notablemente abundantes, en comparación con la mayor parte de los otros dichos sobre la Ley. Sin embargo, es casi inevitable cierta aprensión al abordarlos, ya que la cuestión del divorcio conduce a una maraña de problemas históricos, exegéticos y teológicos. Varias observaciones preliminares pueden ayudarnos a desbrozar el terreno, a señalar el contexto y a centrarnos en la cuestión precisa que requiere nuestra atención.

1) La práctica del divorcio no era de ningún modo exclusiva ni característica de Israel. Estaba extendida por todo el mundo mediterráneo y próximo-oriental en la Antigüedad, como lo está por todo el mundo moderno[2]. Entonces como ahora, lo que variaba de una nación a otra era la regulación de esa práctica. Pero el divorcio era una realidad, y esa realidad, junto con las normas sobre cómo debían llevarlo a cabo los judíos residentes en Israel, fue parte de la enseñanza de Jesús.

2) Porque el divorcio era una realidad tan universal, cuya necesidad se daba por supuesta en una sociedad bien gobernada, no hay un gran cuerpo legal sobre él en el AT. El divorcio existía en el Próximo Oriente desde mucho antes de que Israel entrase en escena. Este pueblo adoptó simplemente la institución del divorcio, como hizo con muchas otras de sus ve-

cinos, introduciendo algunos cambios[3]. Al igual que en el resto del mundo antiguo, el divorcio no era un asunto en el que interviniera de modo directo el Estado (cuando finalmente éste llegó a existir). Con el divorcio sucedía lo mismo que con el matrimonio: no había ceremonias públicas obligatorias ni procedimientos y registros oficiales. Cuando el divorcio era objeto de alguna clase de regulación estaba gobernado en gran medida por la costumbre inmemorial transmitida dentro de una tribu, un clan o una familia. En Israel, como en el resto del Oriente Próximo, el divorcio era más bien una cuestión de derecho privado, no de derecho público[4]. Y como cabría esperar de una sociedad patriarcal semítica, la ley era controlada por los varones. Por eso, en la tierra de Israel, al divorcio se llegaba casi siempre por decisión y arbitrio del marido[5]. Era competencia suya y de nadie más. La Ley mosaica se ocupaba de los casos excepcionales en los que el poder del marido estaba limitado; pero ni había instituido el divorcio ni lo regulaba detalladamente.

3) Al abordar la cuestión del divorcio dentro del proyecto más amplio de *Un judío marginal* es de suma importancia recordar qué constituye el centro de nuestra atención. Intentamos determinar lo que un judío palestino llamado Jesús enseñó a otros judíos palestinos acerca del divorcio hacia el año 28 d. C. Conviene subrayar esto, porque la enseñanza haláquica de Jesús *el judío* dirigida a *otros judíos* no suele ser el asunto –ni siquiera el asunto principal– de los innumerables libros y artículos modernos sobre "Jesús y el divorcio" o "El divorcio en el NT". Abierta o veladamente, la mayor parte de los libros y ensayos cristianos sobre esta cuestión se ocupan en realidad de la enseñanza (o falta de ella) de las Iglesias cristianas en respuesta al moderno y extendido problema del divorcio entre personas que dicen ser cristianos creyentes[6]. Éste es un problema que no puede ser abordado en *Un judío marginal,* y no por falta de sensibilidad. Hacerlo supondría contribuir a la confusión entre los estudios puramente históricos sobre Jesús el judío y las afirmaciones teológicas sobre Jesucristo, confusión que con tanto esfuerzo trata esta obra de disipar.

4) Aquí tropezamos con la incómoda verdad a la que tiene que enfrentarse una y otra vez todo honrado buscador del Jesús histórico: la historia tolera mal las conexiones con "el hoy". Quiero decir que esta fácil pregunta: "¿Qué significado tiene hoy esto para nosotros?" –como si fuera el único patrón de la verdad–, suele frustrar o desvirtuar loables esfuerzos para entender el pasado como pasado. Respetar el pasado como tal, como algo dispar de nuestro presente, significa abstenerse de forzarlo hasta conseguir de él la deseada lección o norma para el presente. Por supuesto, no estoy en contra de extraer lecciones, ideales, valores y modelos del pasado que nos ayuden a ordenar nuestro presente y planear nuestro futuro. Pero cuando entramos en tan delicado diálogo con otro tiempo y lugar debe-

mos preguntarnos constantemente: ¿sacamos lecciones de un pasado que existió realmente o de un pasado que inventamos? ¿Estamos dispuestos a habérnoslas intelectualmente con un pasado que a veces difiere sobremanera de nuestro presente, un pasado que no siempre comparte nuestros planes, prioridades o modos de ver el mundo, un pasado que por eso es reacio a proporcionar fáciles soluciones válidas para nuestro presente? ¿Estamos dispuestos, en suma, a medirnos con el pasado, que es "otro", que se nos resiste, y a dejarnos enseñar por él? ¿O es la hermenéutica simplemente una oportuna cobertura para retrotraer nuestras prioridades y valores al pasado y luego maravillarnos de que ese pasado manipulado dé las respuestas que deseamos?

Esta dificultad general de aceptar el pasado como pasado, ajeno, diferente, no necesariamente compatible con nuestros intereses, se agudiza de modo particular en el caso del Jesús histórico. Desde su comienzo, la moderna búsqueda de ese Jesús se ha emprendido demasiado a menudo, explícita o implícitamente, con ánimo de echar por tierra, defender o reinterpretar a ese Jesús al que la Iglesia anuncia y rinde culto. Relativamente pocos investigadores han estado dispuestos a aceptar una doble verdad que socava ese enfoque: *a*) La búsqueda del Jesús *histórico* es una labor *histórica* útil y válida, perteneciente al ámbito académico de la historia, como es la búsqueda de cualquier otra influyente figura de la historia antigua. Aparte de su importancia para algunas disciplinas (por ejemplo, la teología o la filosofía), la búsqueda de un conocimiento detallado del Jesús histórico –como del Sócrates o del Alejandro Magno históricos– tiene valor en sí misma. *b*) Por eso no puede garantizarse de antemano que los resultados de la búsqueda, aunque válidos y útiles para la historia académica, tengan algo que decir a la fe o a la teología cristianas. Puede que sí, puede que no. En todo caso, una adecuada búsqueda del Jesús histórico debe abstenerse de buscar una significación teológica, so pena de que lo investigado conforme a las reglas y exigencias de la historia académica quede contaminado por las reglas y exigencias de la teología académica.

5) Si esto es cierto en lo tocante a la búsqueda en general, lo es doblemente en lo que concierne a la enseñanza de Jesús sobre el divorcio. A pocos cristianos actuales les preocupa si lo que Jesús enseñó respecto a lavarse las manos antes de comer o sobre la dedicación de los propios bienes a una causa religiosa tiene conexión con su fe y el modo de practicarla hoy día. Como tampoco les preocupa como cristianos trabajar en sábado, y no digamos curar enfermos ese día de la semana. En cambio, la enseñanza de Jesús sobre el divorcio fue y sigue siendo causa de desasosiego para los católicos y protestantes consecuentes con su fe. Históricamente, las diferencias sobre la aprobación o no del divorcio, o respecto a las condiciones, en caso de permitirlo, frente a su aparente prohibición por Jesús, han marca-

do una línea divisoria entre los cristianos católicos y los ortodoxos orientales y, más tarde, entre los católicos y los protestantes, por no mencionar las diferencias entre las Iglesias de estos últimos sobre la cuestión. Entre los católicos mismos, los diversos enfoques, aunque no produzcan hoy llamaradas, siguen ardiendo entre brasas.

Sobre cualquier autor cristiano que escribe acerca de "Jesús y el divorcio" se ejerce, pues, una tremenda presión para que ofrezca soluciones a los problemas pastorales de hoy día. Con el debido respeto a los agobiados pastores de almas, todo buscador serio debe resistir a esa presión desde el momento en que entra en el campo minado de la enseñanza de Jesús *el judío* sobre el divorcio *judío.* Lo que diga sobre cómo practicaban el divorcio los judíos palestinos en las primeras décadas del siglo I d. C. y cómo reaccionó Jesús frente a esa práctica deberá estar basado en los datos históricos disponibles, no en la posible repercusión de sus investigaciones en los matrimonios cristianos de hoy. Una vez que el buscador haya expuesto sus conclusiones históricas partiendo de bases históricas, será más que bienvenido cualquier teólogo cristiano que pretenda juzgar si los resultados de la investigación histórica tienen, pueden o deben tener algún impacto en la práctica actual de los cristianos.

Todo esto es simplemente un recordatorio concreto de que la búsqueda del Jesús histórico es, por definición, un campo específico de la investigación histórica que trata de alcanzar conocimientos históricos a través de medios históricos. No es ni puede ser aquello en lo que demasiado a menudo se la ha convertido: cristología disfrazada de búsqueda histórica, con la confusión añadida de una fácil identificación de la *hălākâ* de Jesús el judío con la posterior disciplina de la Iglesia cristiana. Imbuidos ya de las severas limitaciones y del objeto preciso de este capítulo, emprendamos la búsqueda de la enseñanza del Jesús histórico sobre el divorcio.

II. El divorcio en el Pentateuco

Como ya he indicado, en el antiguo Israel el matrimonio y el divorcio eran básicamente cuestiones privadas de las familias concernidas, no procesos sometidos a supervisión del Estado mediante actos judiciales. El matrimonio tenía, pues, carácter de contrato privado. En el Pentateuco, sin embargo, nada indica que hiciera falta un contrato *escrito* para casarse. Los más antiguos *kĕtûbôt* (contratos judíos reguladores de las cuestiones monetarias implicadas en la toma de esposa o en su repudio)[7] que han llegado hasta nosotros proceden de una colonia militar israelita establecida en la isla egipcia de Elefantina, en el Nilo. Esos contratos, escritos en arameo, datan del siglo V a. C., por lo cual tienen gran valor histórico. Al mismo

tiempo deben ser utilizados con precaución, dado que la comunidad de Elefantina refleja una forma muy sincretista, politeísta, de la antigua religión israelita, notablemente diferente del judaísmo dominante en la Palestina del siglo I[8]. Estos contratos vienen a propósito de la principal cuestión que nos ocupa, porque mencionan de pasada cierto procedimiento para el divorcio, que examinaremos más adelante en este capítulo.

Si dirigimos nuestra atención a las Escrituras veneradas en la Palestina del siglo I, veremos que la única ley significativa sobre el divorcio de todo el Pentateuco se encuentra en Dt 24,1-4[9]. Dando por supuesto que el divorcio es una cuestión de carácter privado que se acuerda en familia sin necesidad de supervisión ni intervención de una autoridad humana superior, el pasaje trata de regularlo sólo en un caso muy específico. Durante mucho tiempo, Dt 24,1-4 ha sido un quebradero de cabeza para los exegetas, dado que está compuesto sólo de una larga frase que va del v. 1 al 4. Tiene la forma de una ley casuística[10]: *si* tal cosa es el caso o la acción, *entonces* debe seguirse o hacerse esto. Sin embargo, no está totalmente claro dónde empieza la parte *entonces* (esto es, la apódosis, la cláusula principal) de la ley[11]. En su mayoría, los exegetas modernos consideran que los vv. 1-3 forman una larga y complicada parte *si* (esto es, la condición, la prótasis) de la ley y que la parte *entonces* (la apódosis) no comienza hasta el v. 4[12]. De ser éste el caso, Dt 24,1-4 podría tener la siguiente traducción literal[13]:

v. 1) **SI** [prótasis] un hombre toma una mujer y se hace su marido,
y [si] ocurre que ella no halla gracia a sus ojos
porque descubre en ella vergüenza de una cosa [= algo vergonzoso],
le escribe un certificado de divorcio
y se lo pone en la mano y la echa de su casa,
v. 2) y [si] ella deja su casa y sigue su propio camino
y deviene mujer de otro,
v. 3) y [si] el otro la odia y le escribe un certificado de divorcio
y se lo pone en la mano y la echa de su casa
(o si muere el segundo hombre que la tomó por esposa),

v. 4) **ENTONCES** [apódosis] su primer marido, el que la despidió,
no puede tomarla de nuevo por esposa tras haber sido manchada,
porque esto es una abominación a los ojos de Yahvé,
y tú no debes traer el pecado a la tierra
que Yahvé, tu Dios, te da en herencia.

Dado lo complicado y confuso de este período de cuatro versículos, no es extraño que algunos intérpretes, tanto antiguos como modernos, hayan creído encontrar el comienzo de la apódosis (la oración principal) en la úl-

tima parte del v. 1 ("le escribe un certificado de divorcio"). Como vimos en el capítulo anterior (y veremos más adelante en este otro), Marcos, Mateo y Josefo hicieron de la entrega del certificado un mandamiento distinto. La literatura rabínica posterior creyó descubrir varias leyes en estos cuatro versículos. Aparentemente, sin embargo, el meollo de la ley original, la precisa acción que debía ser regulada, se encuentra en el v. 4, que es la verdadera apódosis o conclusión del prolijo período iniciado en el v. 1.

Hay curiosos aspectos que destacar con respecto a esta ley. Por ejemplo, no tiene un exacto paralelo en ninguna de las leyes sobre el divorcio que se encuentran en otras partes del Próximo Oriente, e incluso dentro de Israel se ocupa de un caso relativamente raro[14]. Además, Dt 24,1 contiene un conocido rompecabezas lingüístico que, siglos después, iba a ser causa de disputa entre dos escuelas rabínicas: la casa de Hillel y la casa de Shammai (véase *m. Git.* 9,10)[15]. Se trata del significado preciso de la conocida expresión "vergüenza de una cosa" o "algo vergonzoso/indecente" (*'erwat dābār;* literalmente, "desnudez de una cosa") que figura en el v. 1[16]. La vaguedad de esa expresión resulta extraña, por cuanto el prolijo período revela interés en especificar una precisa cadena de eventualidades y en utilizar términos propios de la ley matrimonial. Entre éstos se halla la rara expresión bíblica "certificado de divorcio" (*sēfer kĕrîtût*, "el rollo de escindir") en los vv. 1 + 3, que sólo reaparece en las Escrituras judías en Is 50[17].

Quizá la vaguedad de "vergüenza de una cosa" fue deliberada, a fin de dar al marido un mayor margen de respuesta en una sociedad patriarcal gobernada por los códigos del honor y la vergüenza[18]. La razón de señalar como motivo para el divorcio "algo vergonzoso" o "algo indecente" es, pues, paradójicamente, el deseo de no expresar un motivo preciso, porque expresándolo se habría reducido el poder discrecional del hombre. Con la vaguedad, en cambio, cualquier cosa que el marido, junto con los otros varones de la familia, el clan o el pueblo, encontrase injurioso para su honor o sentido de la decencia constituía causa suficiente para repudiar a su mujer[19]. En esta medida, las posteriores interpretaciones de Filón, Josefo y la casa de Hillel, que ponen de relieve la libertad del marido para divorciarse por cualquier razón, probablemente reflejan el sentido original del texto. Debemos tener presente, sin embargo, que, a diferencia del posterior debate Hillel-Shammai, Dt 24,1-4 no entra en consideraciones ni en juicios sobre las bases adecuadas para el divorcio, sino que, dando por supuesta y reflejando la casi ilimitada libertad de decisión del marido en esa materia, limita (en un caso específico y seguramente raro) su poder para volver a casarse con la mujer de la que se divorció.

Todo esto nos ayuda a recordar que la mujer no es repudiada necesariamente a causa de un fallo moral. Más aún, la moralidad (tal como la entendemos los modernos) no tiene que ver con la prohibición de que la esposa vuelva al lado de su primer marido después de su segundo divorcio. La mujer no es vista como una persona inmoral. La ley refleja más bien la preocupación de Israel por la pureza, especialmente por la pureza de la tierra prometida, que es característica del Deuteronomio. Por un lado, la mujer podría haber vuelto junto a su primer marido si no se hubiera casado con otro. (Huelga decir que, en una sociedad polígama, el hecho de que el marido pudiera haberse casado entretanto con otra mujer no habría sido en sí un obstáculo para el regreso de la primera.) Por otro lado, incluso después del segundo divorcio, la mujer dos veces repudiada podía casarse con un tercer hombre. Lo que se prohíbe, por tanto, es un tipo muy preciso de conducta: la vuelta de la mujer dos veces divorciada junto a su primer marido. Para la mentalidad de los antiguos israelitas, el segundo matrimonio de la mujer la volvía "impura" (podríamos decir "tabú") en relación con el primer marido, no con respecto a otros hombres. Se trata, claro está, de un mundo muy diferente. Las preocupaciones por una pureza legal de ese tipo no desempeñan ningún papel en las leyes sobre el divorcio de nuestro mundo occidental[20].

En todo el corpus legal deuteronómico no hay nada similar a Dt 24,1-4. Su preciso asunto, así como su mención de un procedimiento progresivo de divorcio, no tienen auténtico paralelo en ningún lugar del Deuteronomio. Para nuestra mentalidad, el caso curioso y relativamente raro del que trata el pasaje no invita a pensar que éste pudiera llegar a influir de manera considerable en la posterior ley del divorcio, como sucedió realmente. Una razón de ese resultado es que los códigos legales del Pentateuco dicen muy poco más sobre el divorcio. Significativamente, las otras dos regulaciones deuteronómicas están dirigidas al mismo fin: restringir en alguna medida el poder ilimitado del marido. Como Dt 24,1-4, los otros dos textos tratan de casos muy específicos. En Dt 22,13-19, el marido que acuse falsamente a su mujer de no haber ido virgen al matrimonio jamás podrá repudiarla. En Dt 22,28-29, el hombre que viole o seduzca a una muchacha virgen aún no prometida tendrá que casarse con ella y nunca le estará permitido repudiarla. La única otra ley del Pentateuco relacionada con la cuestión –y sólo de manera indirecta– es Lv 21,7.13-14, que prevé un caso muy especial y desde una perspectiva considerablemente distinta de la deuteronómica. Lv 21,7.13-14 prohíbe que un sacerdote se case con una mujer repudiada (o con una prostituta o una mujer "manchada"), porque ese matrimonio profanaría su santidad cultual[21]. Así pues, esta ley no regula el divorcio mismo, sino una de las eventuales consecuencias del divorcio para la mujer repudiada y un posible marido.

En esto queda, significativamente, todo el contenido del Pentateuco en cuanto a leyes sobre el divorcio: en unas cuantas disposiciones sueltas que regulan unos pocos casos mayormente raros. Cuestiones importantes, como el apoyo a la mujer repudiada y el destino de los hijos del matrimonio, quedan sin abordar en estas leyes[22]. Se puede entender, por tanto, que, a falta de una ley detallada sobre la cuestión, se tendiera con el tiempo a poner en el centro la prolija ley de Dt 24,1-4, puesto que sólo ella menciona, aunque sea de pasada, el supuesto procedimiento del divorcio[23].

III. El divorcio en los Profetas y en la literatura sapiencial

La escasez de normas sobre el divorcio no es exclusiva del Pentateuco. Ya hemos mencionado las dos referencias significativas a la cuestión que aparecen en los profetas mayores (Is 50,1; Jr 3,1-2,8); hablan del certificado de divorcio sólo en sentido metafórico, describiendo las poco fáciles relaciones de Yahvé con su supuesta esposa, el pueblo de Israel[24]. Después del exilio babilónico vemos los intentos del reformador Esdras de forzar a los judíos que se habían casado con extranjeras a que las repudiasen (Esd 9-10). Esto, sin embargo, parece haber sido más una política extraordinaria para un período crítico a la vuelta del destierro que la norma para todo el período posexílico. El aspecto más notable de esa política reformista de Esdras es que posiblemente constituye el telón de fondo de un curioso texto del profeta Malaquías, Mal 2,10-16. Lamentablemente, no hay seguridad sobre el sentido preciso de este pasaje, por dos razones. Primera, no es claro el problema al que se refiere el profeta. La gran mayoría de los comentaristas creen que tiene algo que ver con el divorcio, pero ni siquiera esta interpretación es completamente segura[25]. La segunda razón es que el texto disponible en la edición generalmente aceptada, el texto masorético (TM), parece haber sufrido corrupción y probablemente no tiene sentido tal como lo conocemos, sobre todo en el versículo culminante, 2,16[26].

Lo que *está* claro es que Mal 2,1-16 comienza con una recriminación a Jerusalén y Judá por sus acciones desleales respecto a Yahvé. Empleando una metáfora típicamente profética, Malaquías equipara la infidelidad del pueblo con Yahvé a la infidelidad conyugal. Esta imagen parece conectada con el tema de la infidelidad de los maridos a sus mujeres, si bien el texto hebreo tiene poco de transparente en este punto. Si el sentido general es el de una reprimenda a los maridos por su infidelidad, esto, en sí, constituye una sorprendente condena profética. Porque, según la visión tradicional israelita de las relaciones matrimoniales, el marido incurría en adulterio

sólo si yacía con una mujer ajena, violando así los derechos de otro hombre. Pero no cometía adulterio contra su propia esposa si, por ejemplo, yacía con una mujer soltera, puesto que la esposa no tenía nada que decir respecto a la actividad sexual del marido[27].

En el punto culminante de esta notable acusación profética, el texto hebreo se vuelve casi ininteligible. Muchas traducciones prestigiosas tienen en el comienzo del v. 16 frases como: "Porque yo odio el divorcio, dice Yahvé, el Dios de Israel..."[28]. Algunos autores cristianos se entusiasman explicando que esta denuncia profética del divorcio anticipa el rechazo general del divorcio por Jesús (unos quinientos años después). Hay un pequeño problema: las palabras hebreas iniciales del v. 16 parecen no tener sentido tal como están en el TM. En cualquier caso, no significan "porque yo odio el divorcio". Traducidas literalmente, tal como aparecen en el TM, esas palabras (*kî śānē šallaḥ)* dicen algo como: "Porque [o 'si', o 'cuando', o 'realmente'] odió [o, posiblemente, 'odiando'], despidió [o 'despedir']". De manera deliberada, hago esta traducción lo más confusa posible. Se puede ver fácilmente que cada palabra admite más de un significado y que ninguna combinación de significados (por ejemplo, "porque odió despedir") tiene realmente mucho sentido en el contexto amplio[29]. Sólo cambiando puntos vocálicos, añadiendo consonantes, asignando a las palabras significados inusuales o entendiendo palabras no expresadas en el versículo podemos producir un texto inteligible, pero entonces lo que leemos es nuestro texto, no el de Malaquías. Sólo violentando el TM recibido es posible llegar a la traducción tan bien acogida, pero tan poco justificada textualmente: "Porque yo odio el divorcio".

Al parecer, los traductores griegos estaban tan perplejos por el ininteligible texto hebreo del v. 16 como sus colegas modernos. Las dos interpretaciones principales se encuentran en los manuscritos griegos de Malaquías. En algunos manuscritos se lee: "Pero si, odiando[la], [la] despides..., entonces la impiedad cubrirá tus vestidos [o tus pensamientos]". Este enfoque parece condenar el divorcio, al menos cuando es motivado tan sólo por el odio[30]. Otros manuscritos tienen, en cambio, "pero si [la] odias, despide[la]"[31]. Aquí, entendiendo el verbo hebreo *šallaḥ* como imperativo, en realidad se ordena (o al menos se aconseja) el divorcio si el marido odia a su esposa. Tal interpretación debió de circular entre los escribas judíos de Palestina en el siglo II a. C. Porque, en el *Rollo de los Profetas Menores* hallado en Qumrán, Mal 2,15-16 (con algunas lagunas) aparece en una formulación que difiere del TM y refleja en parte este segundo enfoque de las traducciones griegas. Las palabras iniciales de Mal 2,16 en el *Rollo* (4Q XII[a] ii. 4-7) probablemente significan algo así como: "Pero si [la] odias, despide[la][32]. Si esta traducción es correcta, puede ser que en Mal 2,16 no se ordene el divorcio, pero al menos es permitido.

Tal interpretación, atestiguada en los siglos inmediatamente anteriores al cambio de era por el texto hebreo de Malaquías hallado en Qumrán y por parte de la tradición griega, se convirtió después en la tradición predominante, como muestran la traducción de Mal 2,16 de la Vulgata, el targum sobre Malaquías en el *Targum Jonatán a los Profetas,* el Talmud y comentaristas judíos posteriores[33]. Lo que intriga aquí es que el confuso texto de Mal 2,16 devino muy pronto un punto focal de reflexión sobre la licitud o ilicitud del divorcio. Lo importante para nuestra búsqueda es que la interpretación permisiva reflejada en el *Rollo* de Qumrán y en parte de la tradición de interpretación griega representa una continuación de la actitud predominante en el AT, la cual se prolonga hasta los períodos intertestamentario y rabínico. Y este enfoque del divorcio será abordado por Jesús en su enseñanza.

A lo largo de este recorrido por los textos de los profetas relativos al divorcio debemos recordar que la exhortación y la condena proféticas, *aunque vehementes, no poseen la fuerza vinculante que luego tuvieron* para el judaísmo las leyes del Pentateuco[34]. La misma advertencia es válida respecto las diversas observaciones, admoniciones y condenas que se hacen en la literatura sapiencial del AT. Esta última, al igual que el Pentateuco y la literatura profética, trata la cuestión del divorcio pocas veces y de pasada. Debemos tener presente una vez más que el divorcio era lo que había: en ningún escrito se encuentra la idea de prohibir el divorcio como institución antes de algunos discutidos textos de Qumrán (que luego analizaremos). Por eso la literatura sapiencial del AT, escrita por varones judíos para varones judíos, se contenta con dar prudentes consejos para inculcar moderación y equilibrio en el ejercicio de la indiscutida prerrogativa masculina del divorcio. La perspectiva básica de esa literatura es sencilla: no hay que divorciarse, por razones superficiales, de una mujer buena, pero es recomendable divorciarse de una mujer mala, especialmente de una adúltera[35].

Cuando se considera lo que abarca el AT, tanto en extensión cronológica como en diversidad de géneros, sorprende la escasez de referencias al divorcio. En ninguna parte de ese vasto corpus literario hay textos que instituyan explícitamente el divorcio, que detallen los procedimientos para llevarlo a cabo según los casos, que establezcan las bases de su validez o que, por el contrario, cuestionen su validez y/o licitud básica. Nada de esto se encuentra en la literatura que produjeron los israelitas residentes en Palestina antes del siglo II a. C.

Por un capricho de la arqueología, estamos mejor informados sobre la colonia militar judía que existió en Elefantina en el siglo V a. C. Debemos tener cuidado, sin embargo, al comparar los datos aportados por esta

colonia con los de las Escrituras judías. Como ya hemos apuntado, las judías de Elefantina representan una forma sincrética del judaísmo de la diáspora, al que se añade el culto a una diosa consorte de Yahvé y un templo egipcio. Debemos recordar también que, aunque los documentos de Elefantina (en arameo) se suelen citar en estudios sobre prácticas de divorcio judías, no son como el certificado de divorcio llamado *sēfer kĕrîtût* en el AT y *gēṭ* en la literatura rabínica. Se trata más bien de contratos matrimoniales, en los que se tiene en cuenta la posibilidad del divorcio. Según los documentos de Elefantina: 1) tanto el marido como la mujer tenían la posibilidad de repudiar a su consorte[36]; 2) el divorcio podía producirse por simple deseo de uno de los cónyuges (al menos, en los documentos no se enumeran causas de divorcio) y, al parecer, el divorcio se podía llevar a cabo con una simple declaración en la asamblea pública[37].

Todo esto nos pone sobre aviso respecto a identificar las prácticas de Elefantina con las del judaísmo palestino de los últimos siglos anteriores a nuestra era o de la época de Jesús. Conviene subrayar además lo siguiente: 1) Las Escrituras canónicas judías no permiten nunca a la mujer repudiar al marido[38]. 2) Antes del libro de Tobías (Tob 7,13), en toda la literatura judía de Palestina no se menciona nunca un contrato de matrimonio por escrito[39]. 3) Hacia el siglo I d. C., el certificado (esto es, escrito) de divorcio es no sólo una parte obligatoria del proceso, sino también, al menos en algunos sectores del judaísmo, un mandamiento de la Torá mosaica misma. Éste, y no el muy diferente estado de cosas en la isla de Elefantina del siglo V a. C., es el contexto en el que Jesús aborda la cuestión del divorcio.

IV. Período intertestamentario: Filón, Josefo y Qumrán

Una cronología estricta exigiría que primero tratásemos sobre los materiales de Qumrán y luego de Filón y de Josefo. Sin embargo, por razones estratégicas, nos ocuparemos en tercer lugar de Qumrán[40]. Las declaraciones de Filón y Josefo son breves y claras. Y, lo que es más importante, se limitan a continuar la perspectiva predominante a lo largo del AT: el divorcio es potestad del marido, quien puede repudiar a su mujer más o menos por cualquier razón. Cuando llegamos a las composiciones de Qumrán nos hallamos no sólo ante más de un documento, sino también, probablemente, ante más de un autor. Tales escritos no presentan puntos de vista coincidentes por completo, y especialistas modernos debaten sobre hasta qué punto se prohíbe en ellos el divorcio. Por eso los documentos de Qumrán exigirán un examen más detenido que Filón o Josefo.

A. Filón

El comentario de Filón respecto a la importante ley del divorcio formulada en Dt 24,1-4 se encuentra en su tratado *Sobre las leyes especiales* (*De specialibus legibus*), más específicamente en el libro 3 (3.5 §30-31), relativo a los mandamientos del Decálogo que prohíben el adulterio (junto con otros pecados sexuales) y el asesinato (junto con otras formas de violencia). El comentario de Filón sobre Dt 24,1-4 en el libro 3 es un ejemplo palmario de por qué no se puede prescindir a la ligera de este autor, simplemente por su tendencia a la alegoría, en la discusión de la *hălākâ* judía durante la época del cambio de era. Su explicación de la ley del divorcio es, en conjunto, un resumen claro y adecuado del significado llano del texto deuteronómico. Con todo, Filón añade su propio análisis de la ley, así como una sanción específica por infringirla.

Abreviando la complicada frase de 24,1-4, Filón se centra en lo esencial de la ley: la mujer, una vez divorciada del primer marido y privada del segundo por divorcio o por muerte[41], no puede volver junto al primero con el que estuvo casada. Tras comprimir la complicada historia de los dos maridos y las dos separaciones por medio de un período condicional y una serie de participios, Filón subraya la oración principal y el mandato medular: ella *no debe* volver (μὴ ἐπανιτω, 3ª persona del imperativo) al lado de su primer marido. Filón resuelve así hábilmente el problema exegético de dónde comienza la apódosis (la cláusula principal) en el largo período condicional de la ley de Dt 24,1-4. Junto con los exegetas más modernos sitúa el inicio de la cláusula principal, y por tanto lo esencial de la ley, en Dt 24,4. A diferencia de Marcos, Mateo y Josefo, no considera 24,1 como una ley aparte sobre la escritura de un certificado de divorcio. De hecho, tan secundario es en su mente el certificado que ni siquiera lo menciona en su resumen de este pasaje.

Filón especifica que el divorcio se puede producir "por cualquier καθ' ἣν ἂν τυχῃ προφασιν, con lo cual parece ofrecer su interpretación de la problemática expresión "una cosa vergonzosa" (*'erwat dābār*) de Dt 24,1. Como veremos más adelante, Filón coincide en esto con Josefo. Más aún, coincide también con la interpretación amplia de "una cosa vergonzosa" atribuida a la casa de Hillel en el posterior tratado misnaico *Gittîn:* cualquier razón, incluso el haber conocido a una mujer más bella que la propia (así Rabí Aqiba), basta para justificar el divorcio[42]. Conviene señalar, sin embargo, una importante diferencia entre la manera en que entienden "cualquier razón" Filón y Josefo, por un lado, y la casa de Hillel, por otro. Filón y Josefo no ofrecen indicación alguna de que intenten impugnar otra idea corriente en el judaísmo sobre la razón suficiente para el di-

vorcio (una visión, por ejemplo, que fuera más restrictiva). En cambio, en *Gittîn*, la interpretación laxa de la casa de Hillel se opone claramente al enfoque más estricto de la casa de Shammai: la mujer tenía que haber hecho algo vergonzoso; por ejemplo, cometer adulterio. Después volveremos sobre esta diferencia.

El resumen de Filón sobre la ley del divorcio tiene dos aspectos específicos. El primero es que Filón se siente en el deber de explicar desde una perspectiva racional y moral esta curiosa ley que prohíbe el regreso de la mujer dos veces divorciada al lado de su marido. Por eso culpa moralmente a ambos cónyuges. Filón declara que la mujer, optando por nuevos lazos amorosos, ha olvidado y transgredido antiguos límites[43]. Al mismo tiempo, aceptando una renovación de su matrimonio a su mujer dos veces divorciada, el primer marido[44] adquiere justa reputación de hombre laxo y afeminado; por haber perdido la aversión al mal (tan necesaria para mantener en orden la familia y la hacienda) es tachado públicamente de adúltero y consentidor[45]. El segundo aspecto es que, en vista de ese odioso comportamiento de la mujer tres veces casada y de su primer (y ahora tercer) marido, Josefo hace una nueva adición a la ley bíblica: tanto el primer marido como la mujer deben ser ejecutados.

Estas dos adiciones pueden derivar del afán de Filón por ofrecer un equivalente hermenéutico, inteligible para sus cultos lectores helenísticos, de la dura condena de Dt 24,4: la mujer es impura con respecto a su primer marido y el retorno a su lado sería, a ojos de Yahvé, una "abominación", que traería el pecado a la Tierra Prometida. La retorcida explicación de por qué la mujer y el primer marido son moralmente reprobables y la sorprendente conclusión de que ambos cónyuges merecen morir representan, al parecer, el esfuerzo de Filón por traducir las ideas veterotestamentarias sobre la especial forma de impureza legal de la mujer y sobre la atroz naturaleza de la "abominación" a conceptos compatibles con las mentes racionalistas de sus lectores. Ni la explicación ni la pena reaparecen en la presentación que Josefo hace de la ley.

B. Josefo

Donde Filón coincide con Josefo (y con la opinión posterior atribuida por la Misná a la casa de Hillel) es en que el marido puede repudiar a su esposa por cualquier razón. Esta declaración es clara en la paráfrasis de Dt 24,1 efectuada por Josefo en *Ant.* 4.8.23 §253. El autor empieza a explicar la ley con una interpretación diáfana de la ambigua razón para el divorcio dada en Dt 24,1, "una cosa vergonzosa", y la convierte en una glosa (¿personalmente?) exculpatoria[46]: "Si un hombre desea repudiar a su

mujer *por cualquier razón*, καθ' ἀσδηποτουν αἰτιας, y muchas de esas razones pueden darse entre los seres humanos...".

En ciertos aspectos, sin embargo, Josefo se ciñe más en su perífrasis a la ley del Deuteronomio que Filón. Por ejemplo, Josefo pone el acento en las acciones del marido, como hace Dt 24,1-4, mientras que Filón se centra en la mujer. Además, a diferencia de Filón, Josefo incluye el certificado de divorcio –así como una explicación parentética de su finalidad– en la paráfrasis de la ley: "...deberá [el hombre que quiera divorciarse] ofrecer firme testimonio por escrito de que no volverá a vivir con ella [la mujer de la que se divorcia], para que de este modo ella pueda obtener el derecho de vivir con otro [marido], ya que antes de este acto [la entrega del certificado] no sería permisible [que ella lo hiciera]". Pero Josefo no sólo se refiere a la entrega del certificado, sino que además hace de éste el objeto de un mandamiento aparte (nótese la forma imperativa: γραμμασι... ἰσχυριζεσθω, "deberá ofrecer firme testimonio por escrito"), un enfoque interpretativo que se encuentra también en los evangelios de Marcos y Mateo y en la posterior literatura rabínica[47]. Elevando el certificado de divorcio a la categoría de ley aparte, Josefo, a diferencia de Filón, se aleja de la interpretación más probable de 24,1-4. Como hemos visto en la sección II, Dt 24,1-4 es una sola ley que tiene como finalidad impedir que la mujer dos veces divorciada vuelva junto a su primer marido. Después de convertir el requisito de la entrega del certificado de divorcio en una ley distinta, Josefo procede a enunciar, en una frase aparte, la que para él es una segunda ley: si fracasa el segundo matrimonio o muere el segundo marido, la mujer no puede volver al lado del primer hombre con el que se casó, aun cuando él lo quiera.

C. Qumrán

Como señalé al comienzo de esta sección, el material de Qumrán es mucho más complejo que las interpretaciones de Filón o Josefo. Los principales textos qumránicos relativos al divorcio se encuentran en dos documentos muy diferentes en su género: el *Documento de Damasco* (CD), que es probablemente un conjunto de normas para las comunidades esenias diseminadas por Palestina, y el *Rollo del Templo* (11QTemplo), que ofrece una descripción del templo y de la ciudad del templo en un futuro utópico.

Arriesgándonos a incurrir en una simplificación extrema diríamos, pues, que el *Documento de Damasco* contempla y regula la vida real de los esenios que viven, o tratan de vivir, en el momento presente, mientras que el *Rollo del Templo* intenta imaginar y regular un futuro ideal. Para com-

plicar más las cosas, el *Documento de Damasco* era (según la opinión hoy reinante) el libro normativo para el movimiento esenio en general, en contraste con la *Regla de la Comunidad* (1QS), que era el libro normativo básico para la comunidad entonces residente en Qumrán. El *Documento de Damasco,* por tanto, puede ser considerado esenio en su misma esencia. En cambio, los expertos no están seguros todavía sobre si este documento fue escrito originalmente fuera de Qumrán por algún grupo escatológico de judíos y luego llevado allí. Es importante tener presentes estas diferencias fundamentales a la hora de analizar las declaraciones sobre el divorcio contenidas en esos documentos[48]. Además, conviene recordar que ambos escritos hablan primero y sobre todo de regulación del matrimonio y de posibles matrimonios múltiples. Si de algún modo se ocupan del divorcio, lo hacen en referencia a ese tema más amplio y en el contexto más amplio todavía de un presente comunitario o un futuro utópico.

Empecemos por el escrito claramente esenio, el *Documento de Damasco.* El texto relacionado con la cuestión que nos interesa, CD 4,19-5,9 (especialmente 4,20-21)[49], polemiza contra los adversarios del movimiento esenio. A éstos, llamados crípticamente "los constructores del muro"[50], se les acusa de haber sido atrapados por *zĕnût,* que en hebreo significa ante todo "prostitución", aunque el significado puede abarcar otros tipos de infidelidad, ya sea sexual o (en uso metafórico) religiosa. El sentido aquí es obviamente literal, sexual. Los adversarios han sido atrapados por *zĕnût,* puesto que han tomado dos esposas (*nāšîm:* literalmente, "mujeres") en sus vidas.

Ahora bien, la expresión "en sus vidas" (*bĕḥayyêhem*) es ambigua[51]. El sufijo posesivo para "sus" tiene forma masculina en este texto, por lo cual el significado de la declaración parece, a primera vista, indudable: los adversarios masculinos toman dos mujeres en sus vidas (las de ellos). Por desdicha, las cosas no son tan sencillas en hebreo antiguo. Sobre todo en los libros bíblicos posteriores[52], el sufijo de la tercera persona del masculino plural (*-hem*, "su, sus") puede sustituir en hebreo al sufijo femenino. La diferencia entre los dos sufijos consiste sólo en la letra final: *-hem* (masculino) en lugar de *-hen* (femenino). Esta sustitución es muy posible en el texto de CD que estamos estudiando, a causa de la palabra *nāšîm*, que precede de inmediato a la expresión hebrea para "en sus vidas". Curiosamente, en hebreo, el nombre plural *nāšîm,* aunque significa "mujeres", tiene una terminación de masculino plural (*-îm*), terminación que podría haber inducido a que el sufijo plural "sus" fuera escrito en forma masculina. Si aceptamos esta posibilidad, el sentido de la frase sería: los adversarios toman dos esposas en vida de las dos mujeres en cuestión; dicho de otro modo, toman una segunda esposa mientras la primera todavía vive[53].

Los posibles significados de la frase (y, en consecuencia, el objeto de la condena moral) se complican aún más por el hecho de que, en el judaísmo antiguo, la poliginia (esto es, régimen familiar en el que el hombre tiene más de una esposa al mismo tiempo) no era una simple posibilidad teórica, sino una realidad, aunque no una práctica generalizada entre los judíos[54]. Así pues, la presencia de la poliginia en el judaísmo palestino del siglo I complica adicionalmente la interpretación de CD 4,20-21. Porque, en aquel contexto religioso y social, condenar la poliginia no significaba necesariamente condenar el divorcio, como condenar el divorcio no significaba necesariamente condenar la poliginia. En otras palabras, un maestro judío (quizá bajo la influencia de costumbres griegas o romanas) podía considerar reprobable que un hombre tuviera dos esposas al mismo tiempo y aceptar, sin embargo, que el mismo hombre se casara con una segunda mujer después de haberse divorciado de la primera (algo permitido en el Deuteronomio, así como en la ley griega y romana). Por otro lado, en teoría, habría sido posible que un reformador moral judío de un radicalismo estricto condenase todo tipo de divorcio pero permitiese que un hombre tomase una segunda esposa siempre que conservase junto a él a la primera (poliginia atestiguada en las Escrituras judías).

Ante estas distintas posibilidades, ¿qué interpretación de CD 4,20-21 parece más probable? Si entendemos que el pronombre personal sufijo de la expresión "en *sus* vidas" tiene un sentido femenino, la condena iría dirigida ante todo a la poliginia, que, aunque cada vez más rara entre el común de los judíos, seguía siendo una opción viable para los ricos y la clase dirigente[55]. En sentido estricto, la prohibición de que un hombre tomara una segunda esposa, viviendo aún la primera, no impedía el divorcio, puesto que éste, por su naturaleza, no requiere casarse de nuevo. Es cierto que, prácticamente hablando, el que se divorcia tiene la intención de volver a casarse en un futuro próximo o lejano, pero ésa no es la esencia del divorcio, que simplemente disuelve el matrimonio. El simple hecho de repudiar a la mujer no entraría en la reprobación expresada en este texto si el sufijo fuera leído en sentido femenino. Similarmente, casarse (divorciado o no), una vez muerta la primera esposa, sería permisible. En consecuencia, si consideramos que el sufijo de la expresión "en *sus* vidas" tiene sentido femenino, el texto condena directamente sólo la poliginia; reprobaría el divorcio sólo cuando el marido tomara una segunda esposa estando la primera todavía en vida[56].

Si, por otro lado, el sufijo en la expresión "en *sus* vidas" tiene un sentido masculino, al hombre le estaría vedado contraer un segundo matrimonio durante su vida, prescindiendo de las condiciones del primer matrimonio o de la primera esposa[57]. En este caso, la prohibición condenaría directamente 1) la poliginia, 2) el divorcio seguido de un segundo

matrimonio, viviendo todavía la primera esposa, y 3) un segundo matrimonio incluso si la primera esposa (divorciada o no) hubiera muerto. Con esta amplia lectura, un hombre felizmente casado, un divorciado y un viudo no podrían casarse de nuevo, porque les estaría prohibido tomar dos esposas en *sus* (masculino) vidas. Nótese que ni siquiera esta amplia prohibición impide el divorcio mismo. Simplemente veda al hombre casado volver a tomar esposa, aunque muera la primera[58]. En cambio, con la lectura en femenino del sufijo, un matrimonio sería permisible tras el fallecimiento de la primera mujer.

Así pues, lo que obviamente se condena en CD 4,20-21 es la poliginia, por tratarse de la única situación cubierta por una u otra lectura del sufijo[59]. Pero no hay reprobación del divorcio en sí. Cuestión menos clara –y por eso debatida– es si el texto también pretende reprobar todo segundo matrimonio, aun cuando la primera mujer haya muerto. Apoyando la idea de que la poliginia es el objeto principal –si no el único– de la condena se encuentra la curiosa concatenación de tres "textos de prueba" de la Torá (CD 4,21-5,2) que a primera vista tienen poco que ver unos con otros[60]. El primero de ellos, Gn 1,27 (puesto en labios de Jesús en Mc 10,6 y Mt 19,4), es citado al final de CD 4,21: "Varón y hembra los creó [Dios]". A esto, al comienzo de CD 5,1, se añade –sorprendentemente para nuestra mentalidad moderna– Gn 7,9, que refiere que los animales entraron en el arca de Noé por parejas, macho y hembra[61], resaltando metafóricamente que el hombre ha de tener sólo una compañera.

Para remachar este punto, un tercer texto es presentado como prueba en CD 5,2: "No tendrá muchas mujeres" (Dt 17,17). Este texto, que en su contexto deuteronómico alude solamente al rey de Israel, da la impresión de haber sido aplicado por el autor del *Documento de Damasco* a todos los hombres israelitas. Lo que parece prohibírseles a éstos, al menos en primer lugar, es la poliginia. Ése es el significado más coherente con el sentido original de Dt 17,17, que consiste en una condena de todo rey israelita que, imitando los excesos de Salomón, cree un gran harén (aunque se trate de mujeres no israelitas y, por lo tanto, politeístas)[62].

La posibilidad de que al menos el divorcio, aunque no necesariamente el nuevo matrimonio, fuera permitido por la comunidad esenia reflejada en el *Documento de Damasco* encuentra algo de apoyo en un texto oscuro y deteriorado de CD 13,17. El pasaje se refiere vagamente a alguien designado con las consonantes hebreas *lmgrš* (probablemente el participio *lammĕgārēš,* "el que expulsa"). Algunos comentaristas han visto aquí una referencia al divorcio, puesto que uno de los posibles significados del verbo *gēraš* es "echar", "expulsar". Hay que admitir, sin embargo, que este verbo tiene una gama de significados, en la que "divorciar(se)" es sólo uno de

ellos. Además, dado el deterioro del texto, las consonantes hebreas *lmgrš* han sido interpretadas de modos totalmente distintos por diferentes comentaristas[63].

Con todo, el contexto de la columna 13 se refiere a la función del inspector o examinador (*mĕbaqqēr*) en la comunidad esenia y a la obligación de sus miembros de obtener permiso del inspector antes de dar pasos importantes (introducir gente en la comunidad, comerciar con personas ajenas a ella, escribir documentos de compra o venta, etc.). Si, como piensan algunos, el final de la línea 16 hace referencia al permiso del inspector para casarse con una mujer, la línea fragmentaria 17 bien podría hablar de la obligación del que repudia a su mujer (uno de los posibles significados del verbo *gēraš*) de consultar con el inspector y obtener su autorización. Esto concordaría con el texto inmediatamente siguiente (también fragmentario), que parece hablar de la obligación del inspector (¿o del hombre divorciado?) de educar "a sus hijos y a sus pequeños". Sin duda, el deterioro del texto no permite abrigar certezas respecto a su significado, pero, cuando menos, la referencia a la obligación de obtener permiso del inspector por parte del aspirante a divorciarse encaja mejor en el contexto que otras propuestas[64]. En suma, dado nuestro actual estado de conocimiento (o de ignorancia), CD 13,17 nos sirve para tener presente que tal vez los esenios no excluyeron todo divorcio *per se.* Si bien el resultado de nuestro examen de CD 4,20-21 puede ser confuso, como mínimo sirve para prevenirnos de que no debemos afirmar sin más ni más que entre los esenios o los qumranitas no estaba permitido en ningún caso el divorcio[65]. Lo que al parecer reprobaban especialmente era la poliginia.

Nuestro segundo texto es diferente desde el principio en algunos aspectos. Ante todo, como ya hemos mencionado, no estamos seguros de que el *Rollo del Templo* fuera compuesto originalmente por los esenios (o los qumranitas) ni, en consecuencia, de que refleje sus particulares puntos de vista[66]. En segundo lugar, más que de regular la vida de la secta en el presente, se ocupa de un futuro utópico. Muchas de sus disposiciones sobre el culto y la vida en la ciudad del templo (presumiblemente, Jerusalén) y sus alrededores no podían ser realizadas en el estado en que se encontraba este mundo[67]. El escrito prevé alguna suerte de transformación escatológica. De hecho, a juzgar por el texto que nos interesa ahora, 11QTemplo 57,15-19, parece como si se supusiera que iba a sobrevenir algún cambio. En la línea del Deuteronomio, el texto legisla sobre la vida conyugal de un rey que se atendrá a las normas de ese grupo escatológico (otro recordatorio de que no estamos ante situaciones auténticas de tiempos de los reyes asmoneos ni, menos aún, de Herodes el Grande). El texto de 57,15-19 habla, por lo tanto, de un futuro ideal cuando dispone:

[15]Y [el rey futuro] no tomará esposa de entre todas [16]las hijas de las naciones, sino que tomará para sí esposa de la casa de su padre, [17]de la familia de su padre. Y no tomará otra esposa además de ella, porque [18]estará con él todos los días de su vida. Y si ella muere, él tomará para sí otra [esposa] de la casa de su padre, de su familia.

Yigael Yadin pensaba que este texto ayudaba a solucionar el debate sobre el significado de CD 4,20 induciendo a tomar como femenino el discutido sufijo: los hombres no podían tener dos esposas simultáneamente[68]. Considerando en conjunto los dos textos, este autor concluyó que la secta condenaba la poliginia y el divorcio, pero no el segundo matrimonio de un viudo. En su réplica a Yadin, Jerome Murphy-O'Connor objetó con razón que, teniendo en cuenta la datación incierta de varios documentos hallados en Qumrán y la posibilidad de evolución en las doctrinas de la secta, no cabe dar por supuesta la coincidencia de los diversos documentos sobre este punto controvertido.

Para mayor complicación tenemos el hecho de que 11QTemplo 57,17-19 aplica la prohibición sólo a un rey futuro[69]. Joseph Fitzmyer y otros expertos en literatura de Qumrán invocan, naturalmente, este axioma: *"Quod non licet Iovi non licet bovi"* (literalmente, "lo que no es lícito a Júpiter, no es lícito a un buey"). En otras palabras, si al rey no le está permitido tomar una segunda esposa estando la segunda en vida, aún es más aplicable esa prohibición a los súbditos[70]. En realidad, esta línea de argumentación es discutible. Tanto Lawrence H. Schiffman como David Instone-Brewer señalan que en el *Rollo del Templo* generalmente se espera que el rey siga las normas de santidad a las que está sujeto el sumo sacerdote; además, algunos manuscritos del mar Muerto parecen considerar una santidad de "dos niveles", con mayores exigencias a las figuras cimeras[71]. Asimismo, como ya he indicado, el *Rollo del Templo* legisla para un futuro utópico; más en concreto, para un rey que gobernará en ese futuro y, más taxativamente todavía, para un rey que es mencionado en la correspondiente ley de Dt 17,17[72].

De hecho, el contexto amplio de 11QTemplo 57 indica que la exigencia legal de que el rey tenga una sola esposa debe entenderse referida específicamente al rey[73]. Visto en el conjunto de la columna 57, la consorte del rey es sólo el tercero de los tres tipos de guardianes especiales que le son asignados para preservarlo del mal y del pecado. Primero, en 57,5-11, doce mil soldados tienen que estar "con él" (*'immô*) y no dejarlo "solo", para evitar que caiga en manos enemigas. Segundo, en 57,11-15, doce príncipes, doce sacerdotes y doce levitas tienen que estar "con él" (de nuevo, *'immô*), para ayudarle a interpretar la ley y aplicar justicia. Tercero y por último, su sola esposa tiene que "estar con él [una vez más, *'immô*] todos

los días de su vida", supuestamente para evitarle los pecados de la carne y los peligros de un harén con mujeres paganas. La estructura en triple paralelo y la insistente repetición de "con él" hacen pensar que la sola esposa, como los doce mil soldados y los grupos de doce, constituyen una institución especial destinada a la protección del rey. A la vista de todo esto es aventurado deducir que la secta que estaba detrás del *Rollo del Templo* preveía que los israelitas en general no podrían divorciarse y volverse a casar en el futuro ideal, y no digamos en este mundo presente.

Quizá se puede ser aún más categórico sobre esta cuestión. El *Rollo del Templo* contiene otros dos pasajes que mencionan el divorcio dándolo por existente. En el primero, las columnas 53 y 54 repiten con variaciones ciertas leyes de Nm 30 que regulan los votos de las mujeres. En particular, 11QTemplo 54,4-5 repite con solamente una ligera variación la ley de Nm 30,10: "El voto de una mujer viuda o divorciada (*gĕrûšâ,* literalmente, 'una mujer que ha sido expulsada') y todos los compromisos que la aten serán firmes"[74]. La existencia de la mujer divorciada es tan real para esta ley como la existencia de la viuda, y ninguno de ambos estados da lugar a comentario ni a censura en el *Rollo del Templo.*

Más significativamente, 11QTemplo 66,8-11 repite (con pequeñas variaciones) la ley de Dt 22,28-29, según la cual el hombre que seduzca a una muchacha virgen aún no prometida deberá casarse con ella. Tanto Dt 22,29 como su repetición en 11QTemplo 66,11 especifican que, en ese caso, el marido no podrá repudiarla en "todos los días de su vida". Conviene subrayar que esta prohibición de divorcio es una pena especial impuesta a un tipo particular de marido por haber seducido a una virgen. El castigo tiene sentido sólo si se permite el divorcio en matrimonios normales[75]. Éste es el claro significado de 22,28-29, y cuesta comprender por qué no ha de significar lo mismo la ley de 11QTemplo 66,8-11. Por eso, a la luz de estos dos pasajes, parece evidente que la prohibición de divorciarse y volverse a casar, que en el *Rollo del Templo* estaba referida al rey, no era extensible al común de los israelitas. Dicho de otro modo, en el mundo utópico ideado y regulado por el *Rollo del Templo,* el rey futuro estaba sujeto a ciertas restricciones conyugales específicas que no afectaban a sus súbditos, los cuales eran libres de volverse a casar después de divorciarse.

Aunque no fuera para otra cosa, nuestro breve análisis de los dos importantes textos del *Documento de Damasco* y del *Rollo del Templo* nos muestra que conviene evitar las declaraciones demasiado generales sobre la prohibición del divorcio en Qumrán. Ante todo, ni el *Documento de Damasco* ni el *Rollo del Templo* podrían reflejar el especial tipo de vida que se vivía en Qumrán. Segundo, si lo que nos interesa es la *hălākâ* que gobernó realmente la práctica del divorcio entre los judíos palestinos du-

rante la época de Jesús, el *Rollo del Templo* nos sirve de poco. Su objeto de atención es un futuro utópico, no la sociedad judía del momento, y prohíbe explícitamente el divorcio y el nuevo matrimonio sólo en el caso del rey. Lo cual no impide que otros dos pasajes del *Rollo del Templo* den a entender que el divorcio podría ser una posibilidad para los demás israelitas. Tercero, el texto clave del *Documento de Damasco,* que parece haber regido las comunidades esenias extendidas por Israel más que Qumrán en particular, resulta bastante ambiguo. Sin duda, prohíbe la poliginia, pero no está claro si hace lo mismo con el divorcio ni, en caso afirmativo, en qué medida. Es posible, por tanto, que el *Documento de Damasco* no prohíba divorciarse y volverse a casar luego, una vez fallecida la primera esposa. Lo único que debemos dar por seguro es que no hay forma de llegar a una certeza al respecto en el presente estado de la investigación. Sobre la cuestión del divorcio, los esenios pueden ser más evasivos que el Jesús histórico. Ellos prohibieron la poliginia; en cuanto a su postura sobre el divorcio, sigue abierto el punto de interrogación[76].

V. Una mirada a la Misná

La gran cantidad de legislación sobre el divorcio correspondiente a los períodos rabínico y posrabínico del judaísmo queda fuera del estrecho campo en que fijamos nuestra atención: el divorcio en el judaísmo palestino de tiempos de Jesús. No obstante, puede ser útil echar una mirada al corpus rabínico de *hălākâ* más antiguo: la Misná (redactado *ca.* 200-220 d. C.). El tercer orden (o *sēder*) de la Misná es llamado *Nasîm* ("[Mujeres] casadas"), y situado dentro de este orden está el tratado *Gittîn* (literalmente, "Documentos [de divorcio])[77]. La mayor parte del tratado se ocupa del modo adecuado de escribir y entregar un documento de divorcio (un *gēṭ*), junto con cuestiones como quiénes están legalmente autorizados como redactores, testigos e intermediarios del documento y los modos en que éste puede ser cancelado o invalidado. Resulta, pues, un tanto sorprendente encontrar, al final del tratado relativo a las formalidades de ese documento, un breve examen de las diferentes opiniones rabínicas sobre las razones suficientes para un divorcio. Casi de buenas a primeras, *m. Git.* 9,10 presenta las casas (esto es, escuelas) de Shammai y de Hillel discutiendo sobre el modo correcto de interpretar la expresión *ʿerwat dābār* ("vergüenza de una cosa") de Dt 24,1. La casa de Shammai, más estricta, trata de limitar las razones admisibles para el divorcio insistiendo en que la mujer tiene que haber hecho algo vergonzoso, algo que menoscabe el honor del marido en una sociedad antigua gobernada por los códigos del honor y vergüenza. Para subrayar este punto fundamental, la casa de Shammai invierte la frase clave de Dt 24,1, convirtiendo "la vergüenza de una cosa"

en "una cosa de vergüenza" (*dĕbār 'erwâ*) y subrayando así el elemento de la vergüenza. Por eso, contrariamente a lo que se afirma en muchos trabajos sobre el tema, la casa de Shammai no limita al adulterio los motivos aceptables de divorcio. Cualquier acto por el que la mujer acarree vergüenza a su marido puede servir de base para el divorcio, aunque una conducta sexual indecorosa es, sin duda, la causa más representativa[78].

A esta luz se puede apreciar el carácter general de la posición opuesta defendida por la casa de Hillel. Mientras que la casa de Shammai subraya la palabra *'erwâ* ("desnudez", "vergüenza", "indecencia") con el fin de introducir alguna restricción al poder del marido para divorciarse, la casa de Hillel hace hincapié en la otra palabra de la expresión clave, *dābār,* "una cosa". Así pues, la casa de Hillel se ciñe al verdadero orden del texto de Dt 24,1: *'erwat dābār* ("la vergüenza de una cosa"), con el acento puesto en "una cosa", entendida como "algo". *Algo,* una razón cualquiera, es suficiente para que el marido se divorcie. La casa de Hillel pone el ejemplo de la mujer descuidada que echa a perder, quemándola, la comida de su marido[79]. Para poner mayor hincapié en *algo,* el pasaje añade la opinión de Rabí Aqiba, quien piensa que encontrar una mujer más hermosa es causa suficiente para que el marido repudie a la suya. Agudamente basa Aqiba su posición en una diferente frase de Dt 24,1: "Si ella [la primera esposa] no halla [o tiene] gracia [que puede significar 'favor', pero también 'encanto', 'belleza'] a sus ojos [esto es, los de su marido]". En realidad, al admitir prácticamente cualquier razón, aunque lo exprese con brutalidad, Aqiba no hace sino continuar una tradición iniciada con el AT y continuada por Filón, Josefo y la escuela de Hillel[80].

Lo más destacable respecto a este pasaje final de *m. Gittîn* es algo que se les escapa a muchos comentaristas del NT: sólo cuando llegamos a la Misná tenemos, por primera vez en el judaísmo palestino, clara documentación de una disputa de expertos sobre qué constituía en concreto razón suficiente para el divorcio. A juzgar por los documentos datables que tratan sobre la cuestión, esto es algo sorprendentemente nuevo en el judaísmo. Lo que se encuentra con anterioridad en el judaísmo palestino es 1) ante todo y de manera predominante, el derecho casi absoluto del marido a repudiar a su mujer (Deuteronomio, Filón, Josefo); 2) secundariamente, una reprobación de la poliginia, que puede implicar también (al menos en opinión de algunos expertos) una reprobación del divorcio cuando es seguido por un nuevo matrimonio (*Documento de Damasco*), y 3) final y marginalmente, una prohibición total del divorcio (Jesús). En ninguna parte del judaísmo anterior al año 70 d. C. hay testimonio claro de un estudio o debate detallado sobre qué razones eran consideradas suficientes para el divorcio. En consecuencia, la tendencia casi universal entre los exegetas del NT al explicar la prohibición por Jesús del divorcio

sobre el telón de fondo del debate entre la casa de Shammai y la casa de Hillel es un claro ejemplo de uso anacrónico de unos textos para explicar otros de tiempo anterior[81].

Dicho de otro modo, no se puede recurrir a un escrito compuesto a comienzos del siglo III d. C. (la Misná) para dilucidar una enseñanza de Jesús que se remonta al primer tercio del siglo I d. C., con testimonio escrito de Pablo en los años cincuenta y de Marcos hacia el 70 de la misma centuria. Considerada la escasez de testimonios claros de la disputa entre la casa de Shammai y la de Hillel en torno al divorcio en el período anterior al año 70 d. C.[82], deberíamos, al menos inicialmente, explicar la enseñanza de Jesús sobre el divorcio tan solo a la luz de lo que es verdaderamente anterior o contemporáneo con respecto al judaísmo palestino de la primera parte del siglo I d. C.[83].

VI. Las declaraciones neotestamentarias sobre el divorcio

Lo que es claro, incluso en un examen superficial del NT, es que en los tres evangelios sinópticos y en la primera carta de Pablo a los corintios se da la idea de que, esencialmente, Jesús prohibió el divorcio, aunque los textos correspondientes contienen restricciones, ampliaciones o interpretaciones de esa prohibición básica[84]. La multiplicidad de testimonios de la prohibición puede parecer prometedora, pero enseguida se deja ver un problema. De las cinco versiones de la prohibición en el NT (dos en Mateo, una en Marcos, una en Lucas y una en 1 Corintios), no hay dos formas que coincidan entre sí palabra por palabra, con la excepción del conocido dicho "lo que Dios unió, que no lo separe el hombre" (Mc 10,9, simplemente utilizado por Mateo en 19,6b)[85]. ¿Hay, pues, en esas declaraciones en las que se prohíbe el divorcio, algo que razonablemente pueda ser atribuido al Jesús histórico? Y luego, si llegamos a la conclusión de que Jesús realmente prohibió el divorcio, ¿estaremos en condiciones de decidir cuál de las distintas versiones de la prohibición contenidas en el NT refleja más probablemente la enseñanza original de Jesús? ¿O está fuera de lugar esta pregunta?

Ahora que abordamos la cuestión del Jesús histórico y el divorcio, quizá sea oportuno repetir una advertencia hecha al comienzo de este capítulo. El objeto de nuestra investigación es reconstruir lo mejor posible lo que un profeta y maestro judío llamado Jesús dijo acerca del divorcio. Las posteriores interpretaciones de su enseñanza por cristianos del siglo I tienen interés para nuestro empeño sólo en la medida en que nos ayudan a recobrar lo que ese judío palestino enseñó hablando a otros judíos pa-

lestinos. Con mayor motivo, la larga historia del esfuerzo de la Iglesia por asumir esta enseñanza de Jesús y su posible importancia para la práctica cristiana en el presente queda fuera de nuestra búsqueda de un judío marginal.

Dado el número de textos neotestamentarios que dicen ofrecer enseñanza de Jesús sobre el divorcio (el criterio de testimonio múltiple asoma ya por el horizonte), ¿en qué orden debemos examinarlos? A este respecto, los enfoques varían de unos autores a otros:

1) La hipotética forma Q (Mt 5,32 || Lc 16,18), supuestamente la primera formulación en los evangelios, es examinada en primer lugar. Le sigue el relato de disputa marcano (Mc 10,2-12 || Mt 19,3-9), en el que a menudo se ve una ampliación cristiana del dicho básico de Jesús, desarrollado en forma de apotegma o *chreia* (anécdota sobre un personaje famoso que suele tener uno de sus dichos como frase lapidaria). Para todos los efectos prácticos, la versión mateana del relato de disputa queda fuera de nuestro campo de atención, ya que es una simple reelaboración del relato de Marcos a la luz de la iglesia mateana y de las tendencias teológicas del mismo Mateo. La referencia de Pablo en 1 Cor 7,10-11 es examinada en último lugar, considerando que Pablo no ofrece (ni dice ofrecer) una cita directa de las palabras de Jesús, sino sólo una paráfrasis de ellas.

2) Los pasajes clave son tratados con arreglo al orden cronológico de los documentos en que se conservan: 1 Corintios, Marcos y, por último, Mateo y Lucas.

3) Se mantiene el orden cronológico, pero se acepta la hipotética fuente Q como un documento distinto originado en un momento un poco anterior al año 70 d. C. Por eso el orden pasa a ser: 1 Corintios, el dicho Q (en cuya reconstrucción entran las formas mateana y lucana del dicho) y finalmente Marcos. Como yo acepto la hipótesis Q y creo que este tercer orden ofrece algunas ventajas pedagógicas, será el adoptado aquí.

A. 1 Corintios 7,10-11

La cuestión de la enseñanza de Jesús sobre el divorcio es relevante porque constituye uno de los raros casos en los que Pablo menciona un dicho de Jesús que figura también en los evangelios. Uno se siente casi agradecido a los turbulentos corintios por haber causado todos los problemas que forzaron a Pablo a que, yendo contra su tendencia general, se refiriese más de una vez en 1 Cor a la enseñanza de Jesús. Como Pablo escribió 1 Cor hacia 54-55 d. C., esta carta representa el documento más antiguo de

cuantos entran en nuestro estudio de la enseñanza de Jesús sobre el divorcio. Además, dado que Pablo apela a un mandamiento de Jesús y lo distingue bien a las claras de su propia enseñanza sobre el divorcio, eso significa que está refiriéndose a una tradición anterior, que por lo menos se remonta a los primeros años cincuenta, o incluso a los cuarenta, si no al mismo Jesús.

Por echar una mirada al contexto amplio: en 1 Cor, el agobiado pastor se esfuerza en resolver toda clase de problemas dentro de la comunidad corintia, que van desde la unidad básica de esa iglesia a varias cuestiones de moralidad personal. Uno de los principales problemas en Corinto es que muchos cristianos entusiastas, recién convertidos del paganismo, se creen definitivamente salvados. Habiendo resucitado espiritualmente de entre los muertos, creen que la suya es ya la vida celestial, angelical, del día último ("escatología prerrealizada"). Como el pecado ya no tiene asidero en ellos, y nada hecho en o con sus antiguos cuerpos terrenos tiene ninguna consecuencia para su salvación, ésta es ya una realidad irrevocable.

Dentro de este contexto amplio aborda Pablo el asunto del matrimonio cristiano y el divorcio en 1 Cor 7. Tras haber tratado sobre distintos problemas, de los que ha tenido noticia oral en los capítulos 1–6, Pablo empieza 1 Cor 7 respondiendo a una serie de cuestiones que le han planteado por carta los corintios. Varias veces introduce un tema con la locución "en cuanto a" (περὶ δὲ, en 7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1).

El capítulo 7, que se ocupa del primer grupo de consultas, aborda el problema general de los varios estados o condiciones sociales en los que se encuentran los corintios. Estando entre el "ya" de la justificación por la fe cristiana y el "todavía no" de la salvación final en el último día, ¿deben continuar con los estados de vida en que se hallaban antes de su conversión? ¿Debe uno, por ejemplo, seguir como soltero, casado, viudo, gentil incircunciso o esclavo porque ése era su estado antes de la conversión? ¿O ha de buscar un cambio de estado que refleje la nueva existencia recibida en Cristo?

La respuesta general de Pablo a los inconstantes y veleidosos corintios es que permanezcan en el estado al que han sido llamados, aunque reconoce circunstancias especiales que pueden modificar esta norma. En 7,1-9, Pablo empieza a dar los detalles de ese necesario equilibrio. Por un lado está de acuerdo en principio con los fervientes corintios en que lo ideal es la total abstinencia de la actividad sexual (v. 1). El problema práctico al que Pablo se enfrenta es que, quizá a imitación de él, incluso algunos corintios casados están dispuestos a practicar este ideal de abstinencia. Pablo, el pastor pragmático, aconseja, en cambio, que los casados sigan mante-

niendo relaciones sexuales con sus cónyuges. Si quieren abstenerse de ellas para darse mejor a la oración, esa abstinencia debe ser sólo temporal y por consentimiento mutuo. Pablo ya ha conocido en el pasado –y a veces en el presente– desagradables casos relativos a las prácticas sexuales de esos antiguos paganos (cf. 1 Cor 5,1-12; 6,9-11.15-20). No se hace ilusiones sobre cuáles pueden ser los resultados, para la mayoría de ellos, de un plan de abstinencia absoluta (vv. 2-7). Por eso, cuando pasa a considerar el estado de los corintios no casados (vv. 8-9), muestra flexibilidad en su regla de permanecer como se está. En efecto, dice, sería estupendo que los no casados practicaran una abstinencia total como él mismo. Pero, consideradas las necesidades ordinarias de las personas ordinarias, un matrimonio casto es preferible a un celibato incontinente.

Hasta este punto, Pablo ha aconsejado y argumentado basándose en su propia autoridad como apóstol y fundador de la iglesia corintia ("digo" [v. 6], "deseo" [v. 7], "digo" [v. 8])[86]. Pero de repente, al abordar la cuestión del divorcio (vv. 10-11), cambia por un momento la argumentación de su discurso y empieza el v. 10 diciendo: "En cuanto a los casados, les ordeno –*no yo,* sino el Señor– que la mujer no se separe del marido". Este súbito cambio es muy sorprendente, porque, tan pronto como Pablo concluye su breve declaración sobre el divorcio de una pareja de cristianos y entra en la cuestión del matrimonio entre cristiano y pagano, vuelve a su habitual base de argumentación, es decir, su propia autoridad apostólica y su inteligencia: "Pero en cuanto a los demás [de los casados], digo yo, *no* el Señor..."[87]. Parece, pues, que Pablo, contrariamente a su manera habitual de argumentar, apela directamente a lo que Jesús enseñó sobre el divorcio durante su ministerio público.

En teoría, es posible que Pablo esté aquí tomando pie de un dicho del Señor resucitado, dado a conocer por un profeta inspirado de la comunidad cristiana[88]. Pero en realidad no parece ser éste el caso. Primero, la distinción deliberadamente precisa que hace Pablo respecto a la autorizada procedencia del mandato –cambiando repentinamente de los dos verbos declarativos y uno desiderativo al verbo de mando, y esforzándose en subrayar que ya no es él mismo el origen de la prescripción (v. 8), sino "el Señor" (v. 10), para enseguida volver a serlo él ("digo yo"; v. 12)– no tiene paralelo en ninguna de sus otras cartas. Pablo puede, sí, apelar en otros textos a una revelación de Jesús resucitado mediada por algún profeta cristiano (así quizá, por ejemplo, en 1 Tes 4,15 y 1 Cor 15,51), y en 1 Cor 14,37 parece identificar sus propias instrucciones sobre el buen orden en la asamblea cristiana con "un mandato del Señor". Pero nunca establece en esos pasajes una cuidadosa distinción como la de 1 Cor 7,8-12 entre lo que él dice y lo que el Señor ordena.

Segundo, Pablo fue un gran apóstol con un gran ego. Tuvo que luchar –y vaya si lo hizo– para ser reconocido como un apóstol hecho y derecho, de la misma categoría que Pedro (Gál 1,11–2,14; 1 Cor 9,1-18). Precisamente en 1 Corintios se muestra seguro de su propia superioridad como apóstol sobre cualquier profeta de la Iglesia (12,28: "...primero apóstoles, segundo profetas, tercero maestros..."). En 1 Cor 7,10, Pablo se remite a una autoridad superior a la suya para hacer más aceptable la prohibición total del divorcio que está a punto de expresar. Como el apóstol Pablo dice tener "la mente de Cristo" y gozar de revelaciones especiales sobre cosas del cielo (1 Cor 2,16; 2 Cor 12,1-4; cf. 1 Cor 7,25.40), habría sido extraño que en esa coyuntura crítica él hubiera considerado que el mejor modo de dar más peso a la prescripción fuera remitirse, como autoridad superior a la suya, a la de algún anónimo profeta cristiano que hablase en nombre de Cristo.

Tercero, a diferencia de los otros supuestos casos en los que Pablo hace referencia a dichos del Señor transmitidos por profetas cristianos, en la prohibición del divorcio por Jesús las más antiguas tradiciones evangélicas (Marcos y Q) proporcionan un testimonio múltiple. Habida cuenta de esta rara coincidencia de la apelación de Pablo a una enseñanza específica de Jesús para la que hay testimonio múltiple en las dos fuentes evangélicas primitivas, la interpretación más natural de las palabras de Pablo es que él se remite a lo que ordenó Jesús durante su ministerio público. Cuestión aparte es que Pablo sea o no estricto desde el punto de vista histórico. Pero, si nos centramos en interpretar lo que el apóstol pretende en 1 Cor 7,10, la lectura más natural es que, por encima de lo que él pueda decir, Pablo pone la enseñanza del Jesús terreno.

Cuarto, la apelación a palabras o acciones de Jesús durante su estancia en la tierra no es algo que ocurra una sola vez en 1 Corintios. Entre las cartas paulinas, ésta se distingue por su concentración de alusiones creíbles a cosas que Jesús dijo o hizo (por ejemplo, 1 Cor 9,14; 11,23-25; cf. 15,3-5). Por eso, una referencia a la enseñanza de Jesús sobre el divorcio difícilmente podría ser un cuerpo extraño en esta carta en particular.

A la luz de todo lo anterior, la interpretación menos forzada del pasaje en cuestión es que Pablo parafrasea la prohibición del divorcio por Jesús. Digo "parafrasea" porque 1), a diferencia de 1 Cor 11,23-25 (el relato de las palabras y acciones de Jesús sobre el pan y el vino en la última cena), no hay intento de repetir al pie de la letra lo que Jesús dijo, y 2) los textos del Evangelio en los que Jesús prohíbe el divorcio, así como toda reconstrucción hipotética de la forma original de esa prohibición, indican que Pablo está resumiendo la enseñanza de Jesús con unas palabras diferentes de

las varias formas de esa prohibición en los sinópticos[89]. Sin embargo, pese a todas las diferencias, la versión de Pablo se acerca a la de los evangelios en un aspecto estructural: en todos los textos se tiende a expresar la prohibición en dos partes, cualquiera que sea la forma y el contenido.

Las dos partes principales en la versión paulina de la prohibición son claras, así como la salvedad insertada entra las dos:

v. 10 que la *mujer* no se separe del *marido*
v. 11 (pero, si se separa,
que no se vuelva a casar
o que se reconcilie con su marido)
y que el *marido* no se divorcie de su *mujer*.

El paralelismo entre las dos partes principales indica que la prohibición atañe igualmente a la mujer y al marido[90]. Algunos comentaristas ven la distinción implícita de que a la mujer se le ordena que no se separe o divorcie de su marido, mientras que al marido se le ordena que no se divorcie de su mujer (literalmente, que no la despida: ἀφίημι). Pensando en las costumbres judeopalestinas, donde sólo el marido tenía derecho a divorciarse, esos comentaristas opinan que el verbo del v. 10 (χωρισθῆναι) debe entenderse como una forma pasiva verdadera (en vez de pasiva con sentido activo): la mujer "divorciada" (esto es, repudiada) por el marido[91]. En una forma ligeramente modificada de esta interpretación, se supone que la mujer ha tomado la iniciativa de separarse físicamente del marido pero que carece del poder de divorciarse de él. Pero esta línea de interpretación parece poco probable, habida cuenta del lugar donde se desarrollan los acontecimientos. El Corinto del siglo I d. C. era una colonia romana fundada por Julio César en 44 a. C. y regida por la ley romana. Bajo esa ley y en ese siglo, una mujer libre (a diferencia de una esclava), como cualquier hombre libre, tenía derecho a divorciarse[92].

Que no se pretendió hacer ninguna distinción entre los verbos χωσίζω y ἀφίημι se aprecia en la perícopa siguiente (1 Cor 7,12-16), que se ocupa del matrimonio entre cristiano y no cristiano. En los vv. 12-13 se supone que tanto el marido como la mujer tienen el poder de divorciarse (a ojos de la sociedad); en ambos casos, la acción de divorciarse es expresada con el mismo verbo, ἀφίημι. Luego, en el v. 15, se emplea χωσίζω en referencia a la acción del cónyuge pagano que se divorcia del cónyuge cristiano; por tanto, el verbo se utiliza en el sentido activo de "divorciarse" o "repudiar", no en el sentido pasivo de "ser repudiado"[93]. Obviamente, pues, ambos verbos sugieren lo mismo: un verdadero divorcio (a ojos de la sociedad); el paralelismo entre las dos partes principales de los vv. 10-11 subraya este hecho[94]. Una razón por la que estos verbos pueden ser usados

intercambiablemente es que el griego, a diferencia del latín (*divortium/divorto*), no tenía una sola palabra técnica para designar el divorcio. Varios verbos griegos, como ἀφίημι y χωσίζω (y ἀπολύω en los sinópticos), toman el significado técnico de "divorciarse" cuando son empleados en un contexto específico[95].

En 1 Cor 7,10-11 hay otros problemas muy interesantes –al menos para un exegeta–, pero no podemos desviarnos de nuestro estudio con los detalles de este conflicto entre un Pablo exasperado y unos corintios inquietos en los años cincuenta. Lo que, sin embargo, tiene importancia vital para nuestra búsqueda es que, allá por 54-55 d. C., Pablo recurre a un supuesto dicho de Jesús que prohíbe el divorcio. Contrariamente a su habitual modo de razonar, Pablo distingue con todo cuidado esa enseñanza de la suya propia, poniendo de relieve la mayor autoridad inherente a una enseñanza que viene directamente de Jesús.

Se puede decir, pues, con seguridad que esa enseñanza circulaba ya entre la primera generación de cristianos, afirmación apoyada por las versiones Q y marcana de la prohibición del divorcio por Jesús. Pero, a diferencia de Q y Marcos, Pablo no indica estar citando lo que Jesús dijo, sino sólo parafraseándolo y aplicándolo a unos cristianos (supuestamente) gentiles, recientemente convertidos del paganismo. Por eso, cuando los modernos leemos las consideraciones de Pablo sobre la prohibición, inevitablemente notamos cierta distancia hermenéutica no tenida en cuenta por el apóstol: la enseñanza que en un principio dirigió Jesús a judíos palestinos como él mismo es aplicada por un judeocristiano a las vidas de cristianos gentiles de Corinto.

Pablo entiende la prohibición de Jesús como general y estricta, al menos en su aplicación a dos cristianos unidos en matrimonio. (Más flexibilidad parece mostrar Pablo en el caso de un matrimonio mixto cristiano-pagano, tratado de manera un tanto ambigua en 1 Cor 7,12-16.) Los cónyuges cristianos, dice Pablo, no deben divorciarse. Si –contra lo ordenado– se divorcian, habrán de permanecer en ese nuevo estado, sin buscarse otra pareja, o bien deberán reconciliarse. Éstas son las dos únicas opciones desde la perspectiva paulina.

A la luz de lo que enseguida vamos a ver en Q y en Marcos, resulta extraño que Pablo no indique de manera explícita en qué situación estaría ni qué juicio merecería, desde un punto de vista moral, el miembro de la pareja cristiana que, tras el divorcio, rehiciese su vida al lado de otra persona. Quizá a Pablo le parecía esa acción tan inconcebible en un matrimonio cristiano que no se detuvo a considerar su posibilidad ni sus consecuencias. Pero también es posible que su total silencio al respecto refleje su conocimiento de cómo Jesús (al menos según Q y Marcos) veía

ese segundo matrimonio: de ninguna manera matrimonio, sino simple adulterio. Estas conjeturas nos llevan necesariamente a examinar las tradiciones Q y marcana.

B. La tradición Q (Mt 5,32 || Lc 16,18)

1. Introducción

Al pasar de Pablo a los evangelios sinópticos percibimos de inmediato que la prohibición del divorcio por Jesús se encuentra en dos tipos de material sinóptico: 1) Por un lado, la hallamos en un relato de disputa (*Streitgespräch*), de Mc 10,2-12, que está integrado en un bloque de enseñanza impartida por Jesús al entrar con sus discípulos en Judea durante el viaje a Jerusalén para su pasión y muerte. El relato de disputa no se encuentra en Lucas[96], pero Mateo lo toma de Marcos y lo introduce en su narración aproximadamente en el mismo punto del ministerio público (Mt 19,3-12). 2) Por otro lado, la prohibición aparece en un *logion* sucinto dentro de un material de dichos más extenso en Mateo y Lucas. Mateo sitúa el dicho (Mt 5,32) en el sermón del monte (capítulos 5–7), más concretamente en la tercera de las seis antítesis ("habéis oído que se dijo... pues yo os digo") que integran Mt 5,21-48. Lucas introduce una versión algo diferente del mismo *logion* en un pequeño grupo de dichos sobre cuestiones legales y morales (Lc 16,14-18), emparedados entre las parábolas del administrador infiel (16,1-13) y del hombre rico y Lázaro (16,19-31). Como sucede con frecuencia en el relato lucano del gran viaje (capítulos 9–19), la conexión entre los diversos dichos es floja en el mejor de los casos. Dado que esta sucinta versión de la prohibición de Jesús es compartida por Mateo y Lucas pero falta en Marcos, suele ser relacionada con el documento Q. Más adelante veremos otras razones para sostener este juicio. En cualquier caso, los muy diferentes marcos narrativos de Mt 5,32 y Lc 16,18 son seguramente creaciones de los respectivos evangelistas[97]; lo más probable es que la prohibición circulase en la tradición oral como una unidad aislada[98]. Esa unidad es lo que vamos a tratar de reconstruir[99].

2. Mt 5,32 y Lc 16,18 como tradición Q

Las formas mateana y lucana de este breve dicho sobre el divorcio presentan algunas diferencias entre sí; sin embargo, comparadas con la forma marcana de la prohibición (Mc 10,11-12), que será examinada en la sección C, representan claramente la misma corriente de tradición, convencionalmente llamada Q:

Mt 5,32	Lc 16,18
1) [a] Todo el que repudia a su mujer πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ excepto en caso de impudicia παρεκτὸς λόγου πορνείας	Todo el que repudia a su mujer πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ
	y se casa con otra καὶ γαμῶν ἑτέραν
1) [b] la expone a cometer adulterio ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι	comete adulterio μοιχεύει
2) [a] y el que se casa con una repudiada καὶ ὅς ἀπολελυμένην γαμήσῃ	y el que se casa con una repudiada por su marido καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν
2) [b] comete adulterio μοιχεύει	comete adulterio μοιχεύει

Pese a las diferencias entre Mt 5,32 y Lc 16,18, estos dos versículos coinciden básicamente en la forma y en el contenido frente a la prohibición del divorcio de Mc 10,11-12. Mateo y Lucas presentan una sola frase con dos partes principales (1 y 2), cada una de las cuales está dividida a su vez en dos partes [*a* y *b*]. Las partes 1 y 2 tienen al hombre como protagonista: no sólo es el sujeto de todos los verbos conjugados, sino también la persona designada por todos los participios activos. Él, y sólo él, repudia, y en consecuencia él, y sólo él, ha de responder por el adulterio resultante. La mujer, en cambio, es presentada sólo como objeto de la acción del hombre (ya la repudie o se case con ella). En la parte 1 tanto de Mateo como de Lucas, el hombre es designado por una misma oración participial, πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ("todo el que repudia a su mujer"). La parte 2, pese a todas las diferencias menores entre Mateo y Lucas, tiene el mismo contenido básico: "y el que se casa con una repudiada... comete adulterio".

Estos rasgos compartidos distinguen claramente Mt 5,32 || Lc 26,18 de la forma de la prohibición que encontramos en Mc 10,11-12. Como veremos en la sección C, Mc 10,11-12 se compone de dos frases distintas. La primera se refiere al marido que repudia a su mujer, mientras que la segunda, de forma paralela, habla de la mujer que repudia a su marido. La

primera frase (sobre el marido) empieza con una oración con verbo conjugado ("quien repudia a su mujer"), mientras que la segunda (sobre la mujer) empieza con una oración condicional ("y si ella, habiendo repudiado a su marido, se casa con otro"). Así pues, ninguna de las dos frases comienza, como Mt 5,32 y Lc 16,18, con una oración participial. Además, la primera frase marcana, la relativa al hombre, explica sorprendentemente –y por una única vez en todas las versiones de la prohibición– que el hombre que repudia a su mujer y se casa con otra "comete adulterio *contra ella*", refiriéndose con este pronombre, muy probablemente, a la primera mujer[100]. Por último, aunque de primera importancia desde el punto de vista crítico-formal, Mc 10,11-12 constituye la parte final de un relato de disputa, a diferencia de Mt 5,32 y Lc 16,18, que forman parte de una larga cadena de dichos en un contexto de discurso.

Vemos que, en conjunto, hay sólidas razones para tratar Mt 5,32 || Lc 16,18 como una corriente de la tradición sobre el divorcio (o sea, la tradición *Q*), y *Mc 10,11-12* (en realidad, todo el *Streitgespräch* de *Mc 10,2-12*, junto con su redacción mateana en Mt 19,3-12) como otra corriente de la tradición. Pasemos a considerar ahora las diferencias que existen entre Mt 5,32 y Lc 16,18 para ver si podemos discernir la forma original contenida en el documento Q.

3. La primitiva forma Q del dicho

Dado que Mateo y Lucas, pese a sus diferencias, coinciden palabra por palabra en la oración participial inicial ("todo el que repudia a su mujer"), ésta pertenece, casi de seguro, al material Q original. Inmediatamente después de esta oración inicial tiene Mateo su famosa "cláusula exceptiva": παρεκτὸς λόγου πορνείας, "excepto en caso de impudicia". Varias razones inducen a considerar la cláusula exceptiva como una adición del evangelista (o de su tradición especial) a la versión original Q. Entre todas las versiones (paulina, marcana, mateana y lucana) de la prohibición del divorcio, la cláusula exceptiva sólo aparece en la versión de Mateo. Está presente, sin embargo, en las dos versiones de la prohibición que Mateo tomó de sus fuentes y redactó para sus propios fines: la tradición Q reelaborada en Mt 5,32 y la tradición marcana reelaborada en Mt 19,9. Tanto en Mt 5,32 como en 19,9, las palabras de la excepción sobrecargan la frase, volviendo la parte primera de la prohibición torpe, prolija y no poco oscura (al menos para una interminable sucesión de intérpretes cristianos desde la época patrística en adelante).

Cualesquiera que sean las precisas razones expresadas en la excepción (razones objeto de debate hasta el presente), la cláusula exceptiva revela la existencia en la iglesia mateana de algún problema pastoral específico, que

al parecer no fue abordado del mismo modo o con la misma imperiosa urgencia en las iglesias de Pablo, Marcos y Lucas. O por exponer la cuestión desde otro ángulo: si la cláusula exceptiva mateana hubiera estado en la forma original de la prohibición, cuesta sobremanera entender por qué Pablo, Marcos y Lucas acabaron presentando la prohibición en formas absolutas, sobre todo cuando Pablo, unos versículos después (1 Cor 7,12-16), crea una excepción para un caso especial basándose en su propia autoridad. En consecuencia, la gran mayoría de los exegetas actuales atribuyen la cláusula exceptiva de Mt 5,32 a Mateo mismo (o a su tradición especial M combinada con Q) y no al documento Q ni a la forma más primitiva de la tradición[101].

Si prescindimos en Mateo de la cláusula exceptiva porque sobrecarga el texto de la parte primera, quizá deberíamos hacer lo mismo con la oración participial de la parte primera en la versión lucana, καὶ γαμῶν ἑτέραν ("y se casa con otra"). Además de alargar la referencia inicial a la acción *del marido en la parte primera con una frase no presente en el paralelo* mateano, emplea un adjetivo muy propio de Lucas (ἕτερος, "otro")[102], y simplemente hace explícito lo que de todas formas se habría dado por supuesto en la mayor parte de los casos de divorcio: el marido repudia a su mujer con la intención de casarse con otra en un futuro más o menos próximo. Sin embargo, el papel y la procedencia de "y se casa con otra" de Lucas no son tan claros como los de la cláusula exceptiva de Mateo. La versión marcana de la prohibición, aunque trae su origen de una fuente diferente, tiene también "y se casa con otra" (Mc 10,11: καὶ γαμήῃ ἄλλην) en su inicial oración de relativo. Además, Pablo, en su paráfrasis de la prohibición, especifica que la mujer que se separe ha de permanecer sin casarse (1 Cor 7,11) o reconciliarse con su marido. Así pues, la prohibición de un segundo matrimonio está presente directa o indirectamente en las versiones paulina, lucana y marcana. Este testimonio múltiple induce a pensar que la frase "y se casa con otra" se encontraba en la primitiva forma Q subyacente a Lc 16,18[103].

Otro argumento para considerar "y se casa con otra" de Lc 16,18 como original se basa en la razón esencial de todos los dichos sinópticos sobre el divorcio, prescindiendo de cuáles sean las palabras de cada versión. Todos esos dichos, de una manera o de otra, rechazan el divorcio porque implica adulterio. Ahora bien, incluso como una viva metáfora, el adulterio sería una imagen extraña si el dicho tratara sólo de la separación de unos cónyuges, sin previsión de nuevo matrimonio dentro del pequeño mundo del dicho. ¿Por qué el divorcio de dos personas dispuestas a vivir en adelante como célibes habría de ser visto y condenado precisamente como adulterio? El estigma del adulterio, por retórico e hiperbólico que sea en este caso, sólo cabe si dentro del dicho se menciona una nueva

unión; entonces se entiende la presencia de la dura palabra "adulterio"[104]. Sin la mención de un segundo matrimonio, la imagen, metáfora o mancha del adulterio carece de sentido retórico. Por eso me inclino a pensar que la oración "y se casa con otra" de la parte primera figuraba ya en el primitivo dicho Q. Comprensiblemente, sin embargo, los intérpretes permanecen divididos sobre esta cuestión, que no admite certezas absolutas.

La parte 1b del dicho Q considera sin duda como adulterio la acción del hombre de repudiar a su mujer. No ocurre así en los dichos lucano y mateano. En Lc 16,18, lo calificado de adúltero es la doble acción de repudiar a la mujer y casarse luego con otra. Ésta es una postura clara, directa, fácilmente inteligible –aunque no aceptable– para la mentalidad moderna. En cambio, la versión de Mt 5,32 es más sinuosa tanto gramatical como conceptualmente. En una traducción estrictamente literal, Mt 5,32 (omitida la cláusula exceptiva) declara: "Todo el que repudia a su mujer la hace ser adúltera"; dicho de otro modo, hace que ella contraiga una unión adúltera forzándola a buscar la protección de un segundo matrimonio con otro hombre[105]. Este segundo matrimonio es lo que se tacha de adúltero en la parte 1b de Mt 5,32, pero la responsabilidad por esta nueva unión, por este adulterio, se echa exclusivamente sobre los hombros del primer marido[106]. Él es el único culpable, por haber forzado a su mujer a contraer un segundo matrimonio dejándola desvalida con el repudio. Pese a todas las diferencias entre la parte 1b de Mt 5,32 y la parte 1b de Lc 16,18, queda como constante el hecho de que la responsabilidad por el adulterio resultante se atribuye sólo al primer marido, algo que también sucede, aunque con diferente formulación, en Mc 10,11.

El modo sorprendentemente distinto de ver las cosas en la parte 1b de Mt 5,32 tiene profundas raíces en las realidades sociales reflejadas en las Escrituras judías y en el judaísmo palestino de la época de Jesús. El marido, y solamente él, tenía el poder de iniciar el divorcio, y –con muy pocas restricciones– podía hacerlo prácticamente por cualquier razón que le pareciera válida. Si seguía los pasos prescritos para divorciarse, el divorcio era válido, por muchas protestas que hubiera del lado de la esposa o de cualquier otra parte. La mujer se encontraba prácticamente desprotegida frente a ese poder casi absoluto sostenido por una sociedad patriarcal. El único modo como una mujer podía encontrar una vida honrosa y estable después del divorcio en una sociedad androcéntrica tradicional era contraer un segundo matrimonio, usualmente a través de negociaciones de sus parientes y protectores varones. La parte 1b del dicho mateano conceptúa de adulterio esta situación, pero atribuye la responsabilidad por el matrimonio adúltero de la mujer al primer marido, por haber puesto en mar-

cha el proceso del divorcio. El presupuesto tácito pero claramente subyacente a esta curiosa versión del *logion* sobre el divorcio es básicamente el mismo que el de las otras versiones: el segundo matrimonio resultante (ya sea del primer marido o de su mujer repudiada) es adúltero porque el divorcio, aunque válido para la sociedad, carece de toda validez a ojos de Dios. Por emplear una terminología posterior: el divorcio está apoyado y ratificado por el AT y la tradición judía, pero es nulo y sin valor. El vínculo del primer matrimonio permanece indisoluble (siempre, naturalmente, que ambos cónyuges sigan con vida), por lo cual todo nuevo matrimonio por cualquiera de ambas partes constituye un adulterio.

Tan notablemente judía y palestina es la concepción del matrimonio y del divorcio subyacente a la parte 1b de Mt 5,32 que algunos estudiosos han señalado que sólo aquí, a diferencia de todas las demás versiones de la prohibición del divorcio, tenemos la forma original no sólo del *logion* Q, sino también de lo que el mismo Jesús dijo a otros judíos palestinos[107]. Esto es ciertamente posible, pero ese punto de vista suscita unas cuantas objeciones. La más obvia surge del carácter excepcional de la parte 1b de Mt 5,32 entre los varios dichos sobre el divorcio. Pese a todas sus diferencias, Lc 16,18, Mc 10,11-12 e incluso Mt 19,9 (la reelaboración mateana de Mc 10,11) declaran que la persona que se divorcia de su cónyuge y se casa con otro o con otra es la que comete adulterio por esa doble acción. El testimonio múltiple indica, pues, que la parte 1b de Mt 5,32 no es la forma original del *logion* Q y menos aún la forma original expresada por el Jesús histórico. A mi entender, lo que encontramos en la parte 1b de Mt 5,32 es la tradición judía de la iglesia mateana, que reformula el dicho primitivo sobre el divorcio de una forma más marcadamente judía. Dadas las peculiaridades de las tradiciones evangélicas, y visto en particular que era posible "rejudaizar" un *logion* de la corriente de tradición mateana, resulta evidente que no siempre se puede concluir que "cuanto más judío suene un dicho, más original tiene que ser"[108].

En mi opinión, la reconstrucción más probable de la parte 1 del *logion* Q tendría que decir así: "Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio", aunque "y se casa con otra" debe quedar bajo interrogantes. Por fortuna, la parte 2 de Mt 5,32 y la de Lc 16,18, exceptuadas pequeñas variaciones en el texto griego, coinciden esencialmente: "Y el que [o 'todo el que'] se casa con una divorciada comete adulterio". La única variación significativa es que la parte segunda de Lc 16,18 añade la especificación de que la mujer ha sido repudiada por "por [su primer] marido" (ἀπὸ ἀνδρός). Dado que esa especificación no se encuentra en ninguna otra prohibición del divorcio, y considerando que el nombre ἀνήρ ("hombre", "marido") es una palabra preferida de Lucas[109], lo más probable es que este evangelista añadiera la frase. Quizá Lucas subraya a su modo que

el segundo matrimonio es adúltero precisamente porque, *a pesar* de la acción del primer marido de repudiar a su mujer, el vínculo establecido por el primer matrimonio permanece indisoluble. Él sigue siendo su marido, porque su acción de repudiarla no ha tenido verdadero efecto[110].

A modo de conclusión: en mi opinión, la reconstrucción más probable del dicho Q primitivo –que seguramente circuló como un *logion* aislado antes de ser incorporado a Q–, sería la siguiente:

(Parte 1a) Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra
(Parte 1b) comete adulterio;
(Parte 2a) y el que [o todo el que] se casa con una repudiada
(Parte 2b) comete adulterio.

En el dicho bipartito resultante se aprecia un notable equilibrio. Las partes primera y segunda son más largas que las partes 1b y 2b, las cuales consisten en un juicio expresado con una sola y misma palabra: μοιχεύει ("comete adulterio"). Por otro lado, las partes primera y segunda mencionan las acciones de repudiar y casarse; es más, en el texto griego, las mencionan en el mismo orden (repudiar-casarse). Vemos también que en las partes primera y segunda el sujeto activo es el varón y que la mujer funciona como objeto de sus acciones. Sin embargo, la figura de la mujer repudiada sirve de enlace entre las partes primera y segunda: en la parte primera, ella es repudiada por su primer marido; en la parte segunda, la encontramos ya como mujer repudiada casada con su segundo marido. El equilibrio, la complejidad y la densidad de este breve dicho bipartito sobre *hălākâ* judía son considerables. Más tarde consideraremos los argumentos para atribuir la prohibición del divorcio al Jesús histórico. Pero, a modo de inciso, permítaseme decir aquí que este dicho sucinto y equilibrado es como una bomba retórica que hace saltar todas las ideas tradicionales de las Escrituras judías y del judaísmo palestino sobre el divorcio y que no sería indigno del notable artista de la palabra llamado Jesús. Por eso tiene poco de sorprendente que algunos comentaristas consideren que esta versión Q es la forma más primitiva de los dichos sobre el divorcio contenidos en el NT[111].

Habiendo visto la paráfrasis que hizo Pablo (*ca.* 54-55 d. C.) de la prohibición del divorcio por Jesús y una versión del dicho de Jesús sobre el mismo asunto de la primitiva tradición Q (*ca.* 50-70 d. C.), pasemos a examinar la versión de la prohibición que se conserva en el evangelio de Marcos (compuesto *ca.* 70 d. C.).

C. Marcos 10,11-12

Muy a menudo, los exegetas toman la totalidad del relato de disputa sobre el divorcio de Mc 10,2-12 y, dentro de ese contexto amplio, estudian la declaración final de Jesús en los vv. 11-12. Yo prefiero invertir el proceso, puesto que el objeto de nuestro interés no es la teología marcana, sino el Jesús histórico. Como ya hemos examinado la breve prohibición de Jesús que Pablo parafrasea en 1 Cor 7,10-11 y que Q cita en la tradición reflejada en Mt 5,32 || Lc 16,18, considero preferible seguir esta trayectoria. Por eso estudiaremos primero el dictamen emitido por Jesús en la conclusión de Mc 10,2-12, es decir, la doble declaración que prohíbe en 10,11-12 a los maridos y a las esposas repudiar a sus cónyuges. Después de examinar este importante dictamen a la luz de los paralelos vistos anteriormente, y una vez que hayamos aplicado los criterios de historicidad, pasaremos a dirigir nuestra atención al conjunto de Mc 10,2-12[112].

Una razón adicional para seguir este orden es que, desde el apogeo de la crítica de las formas, se ha sostenido a menudo que los relatos de disputas evangélicos son en su mayor parte creaciones secundarias de la Iglesia primitiva, construidas en torno a algún dicho de Jesús (proceda realmente o no ese dicho del Jesús histórico)[113]. Prescindiendo por el momento de la cuestión de si éste es el caso de Mc 10,2-12, considero oportuno tratar primero sobre 10,11-12, puesto que cuenta con un paralelo directo en Q y uno indirecto en Pablo. Este núcleo múltiple de la prohibición del divorcio constituirá la base principal para decidir respecto a la enseñanza del Jesús histórico. Una vez tomada esa decisión, será el momento de considerar el contexto más amplio de Mc 10,2-12.

Empecemos por la estructura y el contenido básicos de Mc 10,11-12. Como en el paralelo Q, encontramos el dicho dividido en dos partes principales, y cada una de éstas, a su vez, en dos partes menores. Pero esa semejanza estructural es sólo relativa. Más claramente en Marcos que en Q, estamos ante dos declaraciones distintas. La primera, Mc 10,11, es referente al marido que repudia a su mujer; la segunda, 10,12, trata de manera paralela sobre la mujer que repudia a su marido. Cada declaración es una oración compuesta de dos partes: una oración subordinada, relativa al cónyuge que repudia a su consorte y se casa con otra persona, y la oración principal, que califica esa doble acción de adulterio. Aun sin adentrarnos más en el dicho, resulta difícil dejar de notar que la estructura y el contenido de la primera oración compuesta (Mc 10,11) son esencialmente paralelos a la parte primera + b del *logion* Q reflejado en Mt 5,32 || Lc 16,18: el hombre que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio. Pero

antes de decir más sobre este asunto examinemos la estructura y el contenido completos de las dos oraciones compuestas de Mc 11,11-12, empleando nuestras usuales divisiones de parte 1 a + b y parte 2 a + b:

Marcos 10,11

1) [a] Quien repudia a su mujer y se casa con otra
ὃς ἂν ἀπλύοη τὴν γυναῖκα αὐτῦ και γαμήοῃ ἄλλην

[b] comete adulterio contra ella.
μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν

Marcos 10,12

2) [a] Y si ella, habiendo repudiado a su marido, se casa con otro,
καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαυήσῃ ἄλλον

[b] comete adulterio.
μοιχᾶται

Varias cosas llaman la atención cuando se compara esta estructura bipartita marcana con la de Q. Las dos partes principales del *logion* Q tratan sobre 1) el hombre que repudia a su mujer y se casa con otra, y 2) sobre el hombre que se casa con una repudiada; ambas partes tienen, pues, al varón como protagonista. En cambio, las dos partes principales del *logion* marcano tratan de manera paralela sobre 1) el hombre que repudia a su mujer y se casa con otra, y 2) sobre la mujer que repudia a su marido y se casa con otro. La idea subyacente común a todas estas partes de los dichos marcano y Q es que cualquier combinación de divorcio y nuevo matrimonio da como resultado un juicio de adulterio.

Quizá la diferencia más clara entre Mc 10,11-12 y todas las demás versiones de la prohibición en los sinópticos es que sólo aquí la mujer tiene al parecer el mismo derecho y poder que su marido en cuestión de divorcio. Un aspecto interesante es que la versión marcana coincide en este punto no con las otras versiones sinópticas[114], sino con la paráfrasis de 1 Cor 7,10-11, donde Pablo se refiere primero a la mujer, le dedica a ella más palabras y sólo brevemente, al final del v. 11, impone al marido la obligación de no despedir a su mujer.

La mayoría de los comentaristas sostienen –correctamente, a mi modo de ver– que este punto en común entre Pablo y Marcos refleja el hecho de que ambos escribían en el contexto de un sistema legal, griego o romano, que reconocía a la mujer el mismo derecho a divorciarse que al marido[115]. Éste es claramente el caso en 1 Corintios, donde Pablo escribe a cristianos (mayoritariamente) gentiles de Corinto, una colonia romana. Ese

escenario concuerda con uno de los más populares y perennes candidatos a lugar de composición del evangelio de Marcos: Roma misma (aunque también podría haber sido cualquier zona urbana regida por un sistema legal griego o romano)[116].

Puesto que, como hemos visto, las mujeres judías corrientes en la Palestina de tiempos de Jesús no tenían derecho ni poder para repudiar a sus maridos, Mc 10,12 queda casi automáticamente fuera de consideración como dicho procedente del Jesús histórico[117]. En otras palabras, si a las mujeres judías palestinas no les era posible divorciarse, ¿qué sentido tenía que Jesús, expresamente, les prohibiera hacerlo? Además, incluso dentro de la tradición marcana, el v. 12 parece ser una construcción secundaria con respecto al v. 11, que es la parte del *logion* compuesto con paralelo en Q. Corrobora el carácter secundario del v. 12 no sólo la falta de equivalente en las otras versiones sinópticas, sino también el hecho de que ni gramaticalmente ni en lo tocante al contenido el v. 12 proporciona realmente un paralelo al v. 11. La oración compuesta inicial del v. 11 es una oración de relativo indefinido (con ὅς ἂν, "quien" [en la forma masculina]), mientras que la oración correspondiente en 10,12 es la prótasis de un período condicional (con ἐὰν αὐτὴ, "si ella")[118]. Mientras que la oración subordinada del v. 11 expresa una doble acción mediante dos verbos conjugados ("quien repudia a su mujer y se casa con otra"), la subordinada del v. 12 reduce la primera acción a un participio ("y si ella, habiendo repudiado a su marido, se casa con otro"). Además, sólo el versículo 11, a modo de *inclusio,* responde a la pregunta de los fariseos con la que comienza este relato de disputa (v. 2): "¿es lícito que un hombre repudie a su mujer?". Por último, mientras que el final del v. 11 dice que el marido comete adulterio "contra ella" (supuestamente, la primera mujer), no hay un equivalente "contra él" en el v. 12. En conjunto, tanto en el contenido como en la forma, este versículo parece una construcción secundaria, abreviada, que proporciona una imagen especular, invertida, del v. 11. Cabe pensar, en consecuencia, que el v. 12 no sólo no procede del Jesús histórico, sino que además es una adición efectuada secundariamente en la tradición marcana, quizá por el propio Marcos, al *logion* tradicional llegado hasta él.

Como sólo he examinado superficialmente la última oración del v. 11, es oportuno indicar aquí que las palabras finales de ese versículo (ἐπ' αὐτήν, "contra ella") parecen ser también una posterior adición cristiana a la tradición primitiva. La idea de que un marido, por tener relaciones sexuales extramatrimoniales, comete adulterio *contra su mujer* no es un concepto que se encuentre en las Escrituras judías, donde el adulterio constituye una ofensa contra los derechos de otro marido. Por eso, mientras que una mujer puede cometer adulterio contra el propio marido (violando sus dere-

chos maritales), un marido comete adulterio si se relaciona sexualmente con la mujer de otro, ya que así viola los derechos de ese hombre (no los de su mujer). En otras palabras, si un marido tiene contacto sexual con una prostituta no comete adulterio, al no violar los derechos de otro marido. Dado este contexto legal y moral, la declaración de 10,11 de que el marido, divorciándose y volviéndose a casar, comete adulterio contra su primera mujer (porque el vinculo del primer matrimonio permanece a pesar del divorcio) resulta de todo punto insólita. Por supuesto, no es imposible que Jesús, al impartir una enseñanza claramente radical, hubiera incluido también la idea radical de que un hombre puede cometer adulterio contra su mujer. Pero habida cuenta de que ninguna otra versión de la prohibición contiene esas palabras, y considerando que el concepto mismo de adulterio contra la propia esposa podría haber sido ininteligible para el público original de Jesús, lo más probable es que "contra ella" sea una adición cristiana (de Marcos o de su tradición) a una forma más genuina del v. 11[119].

Habiendo excluido Mc 10,12 y "contra ella" del v. 11 como adiciones cristianas, conjeturo que la forma de la prohibición circulante en la tradición oral premarcana decía lo siguiente:

(Parte 1a) Quien repudia a su mujer y se casa con otra

(Parte 1b) comete adulterio.

Como quedó señalado, esta forma es sustancialmente la misma que las partes 1a + b de la primitiva forma Q: "Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio", aunque hay leves diferencias en la gramática y las palabras del griego. A la vista de estas interesantes y curiosas semejanzas, y dado que ya hemos explorado las tres versiones principales de la tradición en 1 Corintios, Q y Marcos, es momento de formular la pregunta que ha estado en la raíz de esta investigación. ¿Cuál de los criterios de historicidad, si hay alguno, indica que la prohibición del divorcio, de una forma o de otra, se remonta al Jesús histórico?

D. Divorcio y criterios de historicidad

El atento lector ya habrá notado que algunas observaciones hechas en este capítulo favorecen la idea de que la prohibición del divorcio es un dicho auténtico de Jesús.

Pues bien, en este punto conviene desarrollar esas simples observaciones para construir argumentos plenos. ¿Qué criterios son aplicables a la cuestión de la prohibición del divorcio?

1. El criterio de testimonio múltiple de fuentes y formas

Como hemos visto repetidamente, la prohibición del divorcio por Jesús es parafraseada o citada en tres corrientes de tradición cristiana independientes, representantes todas ellas del cristianismo de la primera generación: Pablo, en 1 Cor 7,10-11 (*ca.* 54-55 d. C.); la tradición Q conservada en Mt 5,32 || Lc 16,18 (*ca.* 50-70. d. C.), y el evangelio de Marcos (*ca.* 70 d. C.)[120]. En adición a la multiplicidad de fuentes, la prohibición es atestiguada en múltiples formas: la parénesis de una carta paulina, un *logion* aislado en la tradición de dichos Q y un relato de disputa en Marcos. Relativamente pocos dichos de Jesús cuentan con tan amplio abanico de fuentes y formas, todas ellas procedentes de la primera generación cristiana. En mi opinión, ya simplemente sobre la base de este criterio hay razón suficiente para sostener que el Jesús histórico prohibió el divorcio[121].

2. Los criterios de discontinuidad y dificultad

Como hemos señalado repetidamente, los criterios de discontinuidad están estrechamente ligados e incluso hay quien los considera como diferentes aspectos de un mismo criterio. En cualquier caso, la discontinuidad y la dificultad forman una interesante configuración, por no decir alianza, cuando se investiga la historicidad de la prohibición del divorcio. El criterio de discontinuidad atañe más al origen judío y al contexto inmediato de Jesús, mientras que el criterio de dificultad es aplicable más bien a las fuentes cristianas que han conservado su prohibición en diversas formas.

a) *El criterio de discontinuidad (o disimilitud)* concierne en este caso particular a una enseñanza de Jesús inusual y sorprendente, que no tiene origen ni paralelo en las leyes y narraciones de las Escrituras judías anteriores a él o en la enseñanza y práctica del judaísmo "oficial" de su época, y que tampoco puede ser relacionada con la enseñanza y práctica del judaísmo posterior a él. Esta realidad ha sido demostrada con profusión de detalles en anteriores secciones de este capítulo, por lo cual no hay necesidad de repetir aquí esa masa de datos. Baste decir que, en los escritos que llegarían a formar las Escrituras judías y el AT cristiano (incluidos los libros deuterocanónicos), el divorcio es algo que simplemente se da por supuesto. No hay un verdadero corpus legal sobre el divorcio en el AT. Las pocas leyes relativas a él restringían en pequeña medida, o en circunstancias extraordinarias, el poder del varón judío para repudiar a su mujer por cualquier razón que a él se le antojase válida. Ese poder casi ilimitado continuó en el judaísmo mayoritario durante la época del cambio de era y es atestiguado tanto por Filón como por Josefo. No hay indicio de un debate serio sobre los fundamentos adecuados para el divorcio en el judaísmo antes de la Misná (*ca.* 200-220 d. C.).

No se puede apreciar el carácter perturbador, incluso escandaloso, de la prohibición total por Jesús del divorcio a menos que entendamos cuán inconcebible era esa prohibición en una sociedad que (al igual que todas las antiguas sociedades mediterráneas) consideraba el divorcio como normal y necesario en el orden natural de las cosas, con todo lo lamentable o doloroso que pudiera ser en algunos casos. Por supuesto, la Ley de Moisés no *mandaba* el divorcio, prescribiendo que en determinados casos el marido repudiara a su mujer[122], pero sí lo aceptaba y autorizaba. Establecía ciertas regulaciones para llevarlo a efecto; imponía la elaboración de un determinado documento en el que dejar constancia legal de que se había realizado un repudio válido (esto es, el certificado de divorcio), y permitía que el marido que había repudiado a su esposa se casara con casi cualquier otra mujer, aunque vedándole una en particular (su mujer anterior, quien entretanto se había casado y vuelto a divorciar).

Al excluir por completo el divorcio, Jesús osa prohibir lo que la Ley permite, y no es una oscura observancia haláquica de carácter menor, sino una de las instituciones legales más importantes de la sociedad. Se atreve a decir que un hombre que sigue los pasos prescritos por la Ley para repudiar a su esposa y se casa legalmente con otra mujer comete, en realidad, adulterio. Cuando uno se detiene a pensar lo que esto implica, la prohibición por Jesús del divorcio no puede sino parecerle asombrosa. En el fondo, Jesús está enseñando que lo que la Ley permite y regula es realmente el pecado de adulterio. En otras palabras, precisamente por seguir a conciencia las normas de la Torá para divorciarse y volverse a casar, el hombre judío infringe gravemente uno de los mandamientos del Decálogo, el mandamiento contra el adulterio (Éx 20,14; Dt 5,18)[123]. Esto no es una cuestión baladí; al menos según el Pentateuco, constituye un delito capital. Aquí, quizá como en ningún otro punto de su enseñanza haláquica –exceptuada la prohibición de los juramentos–, Jesús el judío entra en conflicto con la Torá mosaica tal como el judaísmo dominante la practicaba en su tiempo y también antes y después de él.

El lector habrá notado que, en estas observaciones sobre Jesús, el divorcio y la Torá, he hablado repetidamente de judaísmo "dominante", "mayoritario" o de la "corriente principal". La razón de esta especificación es clara por los datos ofrecidos anteriormente dentro del presente capítulo. Si bien la Torá permitía y regulaba el divorcio, que, en consecuencia, era practicado en el judaísmo dominante dentro y fuera de Palestina durante la época del cambio de era, como ha venido sucediendo en sucesivas etapas del judaísmo hasta nuestros días, queda la cuestión neurálgica del judaísmo minoritario. ¿Se enseñaba también en algunos grupos judíos palestinos hacia comienzos de la era cristiana –digamos los esenios en general y los qumranitas en particular– una prohibición total del divorcio? An-

tes de intentar responder a esta pregunta, hay algo que conviene dejar meridianamente claro. Aunque en tales grupos se prescribiese la misma prohibición total que enseñaba Jesús, esto en nada disminuye la abierta oposición de Jesús al modo en que el judaísmo mayoritario de su tiempo, y de antes y después de él, entendió y practicó la institución del divorcio, que estaba permitida y sancionada por la Torá. La cuestión es más bien si Jesús y los discípulos que aceptaban su enseñanza eran los únicos en oponerse a una interpretación y práctica de la Torá compartida por todos los demás judíos, o si alguna secta del judaísmo propugnaba la misma enseñanza radical sobre el divorcio que impartía Jesús.

Aquí hay que distinguir entre los qumranitas y los esenios, al igual que entre los diversos escritos hallados en Qumrán. Si nos centramos en los qumranitas, el principal documento en el que debemos fijarnos es su libro normativo o manual de disciplina llamado *Regla de la Comunidad* (*serek hayyaḥad*). Quizá lo más revelador de la *Regla* sea que no se ocupa para nada del divorcio. Al menos el *Documento de Damasco,* normativo para las comunidades esenias dispersas por Israel, podría aludir brevemente a la cuestión (dependiendo de cómo se interpreten algunos pasajes ambiguos). En comparación, la *Regla de la Comunidad* de Qumrán permanece muda sobre el tema. Cuando se consideran los numerosos aspectos de observancia legal recogidos en la *Regla,* no puede por menos de extrañar tan completo silencio sobre el divorcio. Una explicación podría ser que los miembros plenos de la comunidad de Qumrán fueran célibes (idea bastante discutida) y que, en consecuencia, su manual de disciplina no tuviera ninguna razón para tratar sobre la cuestión del divorcio en las normas que gobernaban la vida interna de la comunidad. En cualquier caso, si se nos pregunta cuál era la posición sostenida por la comunidad de Qumrán sobre el divorcio, tenemos que confesar nuestra ignorancia. El asunto objeto de debate y especulación es si el silencio del libro normativo de Qumrán indica aceptación de las prácticas autorizadas sancionadas por la Ley mosaica o si, por el contrario, significa una ruptura radical con la vida de los judíos corrientes, encarnada en una existencia célibe.

Como hemos visto anteriormente en este capítulo, para cotejar la prohibición por Jesús del divorcio con las posiciones de grupos sectarios como los qumranitas o los esenios hay que dirigir la atención a otros documentos hallados en Qumrán. De los dos habitualmente citados, el *Rollo del Templo* (11QTemplo) es el menos interesante para la cuestión que nos ocupa. Aunque algunos críticos creen que fue escrito por la comunidad de Qumrán y que representa sus puntos de vista, otros piensan que procede de un movimiento sectario sin conexión con los qumranitas y quizá incluso anterior a la fundación de Qumrán. En cualquier caso, el *Rollo del Templo,* a diferencia de la *Regla de la Comunidad,* por la que se rigió

la comunidad de Qumrán, y del *Documento de Damasco,* por el que se gobernaron las comunidades esenias de diferentes lugares de Israel, no es un libro normativo o un manual de disciplina que regule la vida práctica, cotidiana, de un grupo judío real del presente mundo. Reescribiendo el Deuteronomio y otras partes de la Torá mosaica, el *Rollo del Templo* pretende legislar para un futuro y un templo utópicos. No está claro, por tanto, hasta qué punto cualquier ley sobre el divorcio que pudiera haber en este escrito se habría intentado aplicar a los judíos que vivían en el mundo presente.

De hecho, cuando se llega a lo que podría tomarse por una prohibición del divorcio, el pasaje habla sólo de un rey futuro ideal. Reelaborando una ley deuteronómica similar, con la que se quería evitar que el rey formara harenes como los de las cortes paganas, 11QTemplo 57,15-19 prohíbe claramente la poliginia y el matrimonio con mujeres gentiles. También se podría interpretar como una prohibición del divorcio y de un nuevo matrimonio, si bien al rey se le permite (incluso se le manda) volverse a casar si muere su primera esposa. Nada indica que esta norma dirigida al rey sea aplicable a los plebeyos en un futuro utópico, y no digamos en el mundo real del judaísmo hacia el comienzo de nuestra era. Antes bien, el contexto más amplio de las prescripciones para el rey, así como fugaces referencias al divorcio en otros pasajes del *Rollo del Templo,* indican justamente lo contrario. Por tanto, a la hora de buscar paralelos para la prohibición por Jesús del divorcio, el *Rollo del Templo* debe quedar descartado.

Más prometedor es el *Documento de Damasco,* ya que era el libro práctico que gobernaba el día a día de los esenios que vivían en Israel. Por desdicha, como hemos visto, el texto clave, CD 4,20-21, es ambiguo. En cualquier interpretación que se pueda hacer de este discutido pasaje, la principal institución atacada en él es la poliginia. Quizá también se condene el divorcio seguido de nuevo matrimonio aún en vida de la primera esposa, pero es probable que el divorcio sin más no sea incluido en la reprobación. De hecho, parece que el divorcio se da por supuesto en otros pasajes fragmentarios del *Documento de Damasco.*

Al final nos encontramos ante una tarea de comparación y contraste entre la enseñanza sobre el matrimonio (su tema principal) contenida en el *Documento de Damasco* y la enseñanza sobre el divorcio ofrecida por el Jesús histórico. El *Documento* prohíbe directa y explícitamente la poliginia, pero, por este hecho, de manera implícita y accesoria prohíbe el divorcio con nuevo matrimonio en vida de la primera esposa. Jesús, en cambio, prohíbe esto mismo de manera abierta y expresa. El sucinto *logion* conservado en Q y Mc 10,11 no hace referencia, en sentido estricto, a la poliginia, aunque la argumentación atribuida a Jesús en el relato de disputa de Mc 10,2-9 (que será tratado más adelante) censura, al menos de

manera implícita, tener a la vez más de una mujer[124]. Una interesante configuración surge, pues, de esa comparación y contraste: el *Documento de Damasco* prohíbe explícitamente la poliginia e implícitamente el divorcio con nuevo matrimonio; Jesús prohíbe explícitamente el divorcio con nuevo matrimonio e implícitamente la poliginia. Pero hay algo más. A esta simple pregunta: "¿Existe algún paralelo concreto en el judaísmo anterior, contemporáneo o posterior a Jesús de su prohibición directa, explícita y total del divorcio?", creo que la respuesta debe ser: "No". En su asombrosa oposición a una institución social permitida y regulada por la Ley mosaica, una institución que él describe como fuente de adulterio, el maestro de Nazaret está solo. Aun cuando quedan dudas con respecto a los esenios, Jesús fue único en mantener esa postura, en comparación con el judaísmo mayoritario.

b) Si el criterio de discontinuidad es aplicable a la prohibición por Jesús del divorcio frente al judaísmo, el *criterio de dificultad,* estrechamente relacionado con el anterior, es aplicable a la Iglesia primitiva[125]. Desde su comienzo es perceptible en ella un esfuerzo por ampliar su "espacio de maniobra"; lo necesita cuando, asumiendo la prohibición absoluta del divorcio establecida por este profeta escatológico judío, trata de hallar modos de aplicarla prácticamente a las vidas concretas de cristianos judíos y gentiles. Significativamente, en 1 Corintios, Pablo enseña, argumenta, exhorta y manda basándose en su propia autoridad, pero, llegado a la cuestión del divorcio y nuevo matrimonio entre cristianos, cambia de táctica. Mientras que claramente habla con su propia voz al tratar sobre otras cuestiones de matrimonio, sexualidad y estatus social en 1 Cor 7 ("digo", "deseo"), de repente apela directamente al mandato autorizado de Jesús cuando le toca abordar la cuestión del divorcio entre los cristianos (7,10-11: "les ordeno no yo, sino el Señor"). Pero tan pronto como termina con esa prescripción espinosa (sin duda, difícil de "vender" a unos gentiles recientemente convertidos) y pasa al diferente asunto del divorcio en un matrimonio donde uno de los cónyuges es cristiano y el otro pagano, retoma su propia voz y autoridad (v. 12: "digo yo, no el Señor"). Ciertamente, en este asunto de los matrimonios mixtos (7,12-16), Pablo hace historia cristiana creando el primer espacio de maniobra en la cuestión de los cristianos y el divorcio. Permite el divorcio si el cónyuge pagano es incapaz de vivir en paz con su consorte cristiano; además, con ambigüedad estudiada, en el v. 15 deja abierta la posibilidad de que el cristiano pueda volver a casarse[126].

Toda esta indefinición por parte de Pablo anuncia los muchos modos en que la Iglesia de siglos siguientes se esforzará en mantenerse fiel a la prohibición por Jesús del divorcio, aunque procurando que esa prohibición sea factible y llevadera para el común de los cristianos. La búsqueda de "espacio de maniobra" continúa en la segunda generación cristiana con

Mateo, quien –quizá a causa de una norma ya implantada en su propia iglesia– introduce su conocida "cláusula exceptiva" (5,32 y 19,9: "excepto en caso de impudicia") en las versiones Q y marcana de la prohibición. Cualquiera que pueda ser el significado exacto de la "cláusula exceptiva", habla mucho sobre la dificultad que Mateo y su iglesia tenían, al parecer, para conjugar la prohibición de Jesús con todos los tipos de matrimonio.

A modo de analogía cabe recordar el luminoso ejemplo del criterio de dificultad aplicado a un acontecimiento de la vida de Jesús. Como en el caso de su bautismo por Juan en el Jordán, la Iglesia, en la prohibición del divorcio se encontraba "pillada" con algo relativo a Jesús y muy conocido, que ella no podía negar, pero que le resultaba difícil de aceptar, explicar o poner en práctica. No da la impresión de que la Iglesia neotestamentaria ni la posterior hubiesen inventado sin más una norma de vida que ella y sus miembros encontraban tan difícil de enseñar, imponer o seguir. A lo largo de los siglos, probablemente más de un dirigente de la Iglesia habría deseado que Jesús hubiera sido más estricto en la observancia del sábado y menos en la prohibición del divorcio. En suma, tomados conjuntamente, los criterios de discontinuidad y dificultad indican que ni el judaísmo mayoritario de tiempos de Jesús –o de antes o después– ni la Iglesia de la primera generación cristiana inventaron una prohibición total del divorcio que era tan ajena a la mentalidad antigua (así como a la moderna) de judíos y gentiles.

3. El criterio de coherencia

Aunque los principales argumentos para la historicidad de la prohibición del divorcio provienen del testimonio múltiple y de la discontinuidad y la dificultad, el criterio de coherencia proporciona apoyo adicional. Casi todos los buscadores del Jesús histórico describen sus exigencias respecto a la conducta humana y a la observancia de la Ley mosaica como "radicales" en cierto sentido. A la luz del reino de Dios, inminente y a la vez ya presente en el propio ministerio, Jesús instaba a sus discípulos a hacer la voluntad divina de un modo absoluto y costoso. Esto ya quedó indicado al tratar sobre los discípulos en el tomo III de la presente obra[127], y volveremos a verlo repetidamente según vayamos examinando otros aspectos de la enseñanza haláquica de Jesús. La prohibición absoluta del divorcio, quizá basada en la creencia de que el tiempo final devolvería la integridad y bondad de la creación original de Dios (cf. Mc 10,5-9), concuerda con el sentido radical de la *hălākâ* de Jesús[128].

También se podría apuntar, aunque de manera más titubeante, que la prohibición total del divorcio concuerda con lo que parece haber sido una concepción más estricta de la moral sexual en general: un interesante pun-

to de contacto (como vimos en el tomo III) con el movimiento esenio, si no con los deseos de la mayor parte de los buscadores modernos[129]. Más específicamente, cabe preguntarse si hay alguna conexión entre el estilo de vida célibe de Jesús y su radicalidad en la cuestión del divorcio. Recuerdo con una sonrisa cómo después de haber tratado yo sobre el posible celibato de Jesús durante una conferencia en la Universidad de California, en San Diego, la esposa de mi profesor-anfitrión me dijo que la mejor prueba de que Jesús era célibe la teníamos en su absoluta prohibición del divorcio, algo que ningún hombre casado habría hecho jamás. Aunque esto puede sonar a chiste en un primer momento, invita a reflexionar sobre los diferentes enfoques del divorcio en la Iglesia católica y en las protestantes y a preguntarse si hay una correlación entre la situación legal del divorcio y la situación marital de la clase sacerdotal en la disciplina de cada grupo. Desde su celibato, los obispos y sacerdotes católicos enseñan a los laicos que no está permitido el divorcio, mientras que el clero protestante, mayoritariamente compuesto por personas casadas –aunque por supuesto nada contentas con el alto índice de divorcio–, suele admitir el divorcio y el nuevo matrimonio en sus Iglesias. Quizá el criterio de coherencia sea aplicable tanto a las Iglesias del siglo XXI como al Jesús del siglo I.

En resumen, los criterios de testimonio múltiple de fuentes y formas, de discontinuidad y dificultad y de coherencia invitan a pensar que el Jesús histórico formuló una prohibición del divorcio como parte de su enseñanza haláquica[130]. Ningún criterio, en cambio, impugna la historicidad del dicho. De hecho, la prohibición del divorcio es quizá la enseñanza mejor atestiguada de lo que llamamos su *hălākâ*. Alguien podría objetar que una postura tan severa, tan radical, sobre el divorcio no se corresponde con todo lo que conocemos del énfasis de Jesús en la compasión y el perdón. Esa objeción presupondría 1) que la compasión y el perdón son inherentemente incompatibles con exigencias morales estrictas; 2) que la compasión y el perdón distinguen notablemente a Jesús de otros maestros judíos de su tiempo, y 3) que el itinerante Jesús, predicando durante un período aproximado de dos años en diversos lugares y circunstancias y a diferentes auditorios, desarrolló un sistema moral y legal perfectamente coherente entre todas sus partes. Cada una de estas presuposiciones es cuestionable, sobre todo cuando se pretende buscar a un profeta judío del siglo I y no a un predicador del siglo XXI encaramado a algún púlpito católico.

E. El relato de disputa de Mc 10,2-12

Deliberadamente, he dejado la consideración del relato de disputa de Mc 10,2-12 para el final de nuestro estudio sobre el divorcio. La razón de esta estrategia es sencilla: decidir sobre la historicidad de la prohibición

por Jesús del divorcio depende en una considerable medida del criterio de testimonio múltiple, aplicable a los sucintos dichos citados o parafraseados en 1 Cor 7,10-11; Mt 5,32 || Lc 16,18, y Mc 10,11-12. La unidad mayor del relato de disputa de Mc 10,2-12 (contexto general de 10,11-12) no cuenta con esa multiplicidad testimonial, puesto que Mt 19,3-12 es sólo una reelaboración mateana de la perícopa de Marcos[131]. Además, como ya hemos señalado, abundan los críticos que consideran la mayor parte de los relatos de disputas sinópticos, si no todos, creaciones secundarias de la Iglesia primitiva, que proveen de un escenario narrativo a dichos de Jesús que circulaban sueltos en la tradición oral[132]. Ahora, establecida ya la historicidad de la prohibición sin recurrir al relato de disputa marcano, probemos a ver en un rápido examen de Mc 10,2-12 si está justificado el juicio de que el relato en conjunto no se remonta a Jesús.

Es claro que hay huellas de aportación redaccional de Marcos en esta perícopa. Además del típico vocabulario y estilo literario de este evangelista, encontramos en ella una buena muestra del tema del secreto, tan característico de él. En diversas ocasiones a lo largo del Evangelio, Jesús dice o hace algo en público que origina desconcierto o interrogantes; luego, en privado, Jesús enseña adicionalmente respecto al punto en cuestión. Ejemplos de ello son el discurso en parábolas (4,1-9 + 10-20), la disputa sobre lo puro y lo impuro (7,14-15 + 17-23) y la curación del muchacho poseso (9,14-27 + 28-29). El mismo patrón básico se percibe en 10,2-12: el debate público de Jesús con los fariseos sobre el divorcio en los vv. 2-9 va seguido de enseñanza privada a los discípulos en los vv. 10-12. Confirmando esta división bipartita, y en correspondencia con ella, cada una de las dos partes presenta un tipo de dicho sobre el divorcio. 1) La disputa pública con los fariseos (vv. 2-9) culmina en una resolución breve, incuestionable (v. 9): "Por tanto, lo que Dios unió, que no lo separe el hombre". 2) La instrucción dirigida en privado a los discípulos (vv. 10-12) contiene la prohibición del divorcio, es decir, tanto el que se produce a iniciativa del marido (v. 11) como el promovido por la mujer (v. 12), prohibición bipartita que ya hemos estudiado.

Algunos críticos de las formas barajan la idea de que fue Marcos quien añadió los dos dichos sobre el divorcio de los vv. 11-12, originalmente independientes, al relato de disputa de los vv. 2-9[133]. De hecho, Marcos parece haber articulado las dos unidades haciendo que la pregunta de los fariseos (v. 2) tuviera esta formulación: "¿Es lícito que un hombre repudie a su mujer? [εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι]?"[134]. Sorprendentemente, después de repetir los interlocutores de Jesús este vocabulario relativo al divorcio, este conjunto de palabras, especialmente el verbo ἀπολύω, "repudiar", desaparece del resto de la disputa con los fariseos (esto es, hasta el v. 9). Técnicamente hablando, a la pregunta que éstos le dirigen

en el v. 2 Jesús no responde con el mismo vocabulario, ni siquiera al concluir su respuesta en el v. 9, donde no sólo emplea un lenguaje distinto, sino que además adopta otra perspectiva: Dios une y el hombre (= "ser humano": ἄνθρωπος) no debe separar, ni tampoco el marido (ἀνήρ) al repudiar (ἀπολύω) a su mujer (γυνή). Es ya en casa, tras preguntarle los discípulos sobre esto, cuando Jesús emplea el lenguaje utilizado por los fariseos ("quien repudia a su mujer... si ella repudia a su marido"). Por eso, en una primera lectura, Mc 10,2-12 es algo confuso: la pregunta concreta de los fariseos en el v. 2 no tiene respuesta en su presencia, sino en presencia de los discípulos (vv. 10-12), que no la han planteado en los términos usados por los fariseos. La respuesta que Jesús da a éstos, aunque conectada con la cuestión más amplia del matrimonio y el divorcio, no aborda el asunto concreto al que ellos se refieren ni en los términos que emplean.

Como mínimo, pues, Marcos parece haber formulado la pregunta inicial de los fariseos, planteada en público, para hacerla corresponder, a modo de *inclusio,* con el dictamen final comunicado en privado a los discípulos. De hecho, algunos especialistas, como Raymond Collins, intentan ir más lejos. Collins entiende que toda la perícopa está tan saturada de vocabulario, estilo y teología de Marcos que el texto de 10,2-12, tal como lo conocemos, debe ser considerado una composición del mismo evangelista. El conciso dicho que rechaza el divorcio en el v. 9 podría ser una creación anterior de la iglesia de lengua griega, creación que luego se "atrajo" el relato de disputa con su prueba escriturística como explicación completa de la prohibición. Al final, conjetura Collins, el relato de disputa, incluida la categórica declaración del v. 9, es probablemente una creación cristiana y, por lo mismo, no se remonta al Jesús histórico[135]. Si bien esa opinión es defendible, el asunto no está completamente claro. Otros estudiosos, como Heikki Sariola, adoptan la perspectiva opuesta: poca actividad redaccional de Marcos en 10,2-9, con el núcleo del relato proveniente de la tradición premarcana[136]. Acierte o no Sariola, algunos elementos del relato parecen difíciles de entender si el incidente es una creación puramente marcana o cristiana.

Por ejemplo, en el nivel literario y teológico del evangelio de Marcos, no hay nada que dé pie a la pregunta de los fariseos (v. 2). A diferencia del Jesús mateano (cf. Mt 5,31-32 con 19,3-12), el Jesús marcano no ha abordado la cuestión del divorcio antes de este relato. Además, en el nivel histórico, es difícil imaginar un representante del judaísmo mayoritario en el siglo I cuestionando la legitimidad básica del divorcio. Por eso, ya consideremos el relato en el nivel literario o en el histórico, la pregunta de los fariseos resulta extraña en cuanto parece carecer de todo contexto o causa. Para proporcionárselos, muchos comentaristas invocan en este punto la famosa disputa entre la casa de Shammai y la de Hillel con respecto al

divorcio[137]. Pero, como hemos visto, no hay pruebas de la existencia de esa disputa ya en tiempos de Jesús; está atestiguada por primera vez después de 70 d. C. En consecuencia, si buscamos una situación histórica verosímil detrás de este texto marcano, deberemos suponer que los fariseos, enterados de que Jesús rechazaba totalmente el divorcio (actitud escandalosa en el judaísmo mayoritario), habían querido preguntarle al respecto[138]. Recordemos, sin embargo, que en el evangelio de Marcos no ha habido causa ni preparación para la pregunta de 10,2. Una solución literaria a este problema en el texto marcano es considerar que esa pregunta de los fariseos es simplemente un motivo artificial para la enseñanza impartida en privado a los discípulos en los vv. 10-12. Dicho de otro modo: en este relato de disputa, los fariseos serían sólo un útil pretexto literario creado por Marcos para introducir la enseñanza de Jesús sobre el divorcio.

Pero, una vez más, la cuestión no está completamente clara, y suponiendo que los fariseos en el v. 2 son un simple artificio literario marcano dejamos sin resolver el problema. Los fariseos formulan una pregunta absoluta en el sentido de que les importa exclusivamente la licitud del divorcio, no también la licitud de un nuevo matrimonio del divorciado (aunque esto podría darse por sobrentendido). A esa pregunta absoluta por el divorcio, sin referencia a un nuevo casamiento, es a la que responde Jesús de modo absoluto en el v. 9 (el ser humano no puede separar a marido y mujer), *no en los vv. 11-12.* En éstos, lo que se tilda de adulterio es el divorcio con nuevo matrimonio. La diferencia entre estas dos clases de dictamen sobre el divorcio (v. 9 frente a vv. 11-12) es aún más notable por la adición, exclusiva de Marcos, en el v. 11: el marido que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio *contra ella* (la primera esposa). Esto implica que, de por sí, el divorcio no constituiría adulterio. Así pues, en sustancia, aunque no en las palabras, la respuesta de Jesús en el v. 9 engarza con la pregunta inicial de los fariseos, no con los vv. 11-12. Otra consideración que induce a dudar de que la disputa de 10,2-9 sea una invención puramente cristiana es que, como vimos en el tomo III, la Misná y la Tosefta indican que los fariseos tenían fama de interesarse por la cuestión del divorcio y por la debida escritura del certificado correspondiente. Por eso, en este particular relato de disputa marcano centrado en el divorcio, la presentación como fariseos de quienes formulan la pregunta podría obedecer más que a una simple convención literaria.

Con todos estos problemas iniciales *in mente*, procedamos a seguir el hilo de la narración. Después de la pregunta de los fariseos, el texto marcano continúa como un típico relato de disputa. Como buen maestro, Jesús responde en el v. 3 a la pregunta hostil de los fariseos con una contrapregunta, en la que él adopta el tono legal empleado antes por los fariseos

con su "¿es lícito...?". Subrayando que lo que está en juego es nada menos que un mandamiento de la Torá, Jesús les pregunta: "¿Qué os *mandó* Moisés?[139]. Significativamente, los fariseos evitan una respuesta directa, cambiando el verbo "mandar" por "permitir" (v. 4): "Moisés *permitió* [al marido] escribir un certificado de divorcio y repudiar [a su mujer]"[140]. Se establece, pues, en el relato una clara oposición entre Jesús y los fariseos sobre el modo correcto de interpretar Dt 24,1-4 (que los fariseos han parafraseado en su respuesta del v. 4): mandamiento frente a permiso.

El Jesús marcano admite seguidamente que el procedimiento con escritura de certificado, establecido en 24,1-4, es un verdadero mandamiento, pero ahora pasa a la ofensiva y presenta a los fariseos bajo una luz desfavorable (v. 5): "[Moisés] *os*[141] escribió este mandamiento teniendo en cuenta *vuestra* dureza de corazón", quizá en el sentido de que Moisés conocía su dureza de corazón y deseaba ponerla de manifiesto dándoles un mandamiento que al ser cumplido serviría de testimonio contra ellos[142]. "*Dureza de corazón*" *no hace aquí referencia a insensibilidad y primitivismo* de los individuos o de las instituciones, sino a una oposición medular, íntima, de las personas a escuchar y cumplir la palabra de Dios; en este caso, su voluntad expresada en la Ley. Se trata de una acusación extraña a primera vista, puesto que los fariseos acaban de parafrasear un pasaje de la Torá: Dt 24,1-4.

En los vv. 6-8, Jesús proporciona la base exegética para su acusación de que los fariseos, pese a su aparente celo por la Ley, en realidad están en rebelión contra la voluntad de Dios tal como es revelada en la Torá. Pasando del Deuteronomio al relato de la creación del Génesis (capítulos 1–3), Jesús sitúa y define la voluntad primordial de Dios expresada en la Torá[143]. En el comienzo mismo de ésta, al principio de la creación, se narra que Dios creó la especie humana como varón y hembra (Gn 1,27), una dualidad que, según Gn 2,24, está destinada a fundirse en una unidad que es la base de la sociedad humana[144]. "Por eso [es decir, por haber sido creada la especie humana como una dualidad] el hombre (ἄνθρωπος) dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer[145], y los dos se harán una sola carne", es decir, una sola realidad humana, un solo ser humano[146]. Jesús hace hincapié en esta unidad, que él ve como indisoluble, repitiendo la frase final de Gn 2,24: "De manera que ya no son dos, sino una sola carne".

La rápida exégesis de Jesús lleva implícita una hermenéutica: el Génesis excede al Deuteronomio. Pero no se trata simplemente del orden y la autoridad de cada uno de ambos libros dentro del Pentateuco. Aquí, la cuestión de más calado es que el orden de creación, revelado en Gn 1–2, excede a la ley positiva del código pentateucal, promulgada en el Deuteronomio[147]. Partiendo de esta hermenéutica implícita, Jesús saca una con-

clusión básica –y un mandamiento– sobre matrimonio y divorcio (v. 9): "Por tanto, lo que Dios unió [συνέζξεν, lit., 'unció juntamente'][148] que no lo separe [μὴ χωριζέτω, el verbo empleado por Pablo para el divorcio en 1 Cor 7,10-16][149] el hombre [ἄνθρωπος][150]". En la traducción tradicional, "que no lo separe el hombre", el necesario empleo del subjuntivo puede hacer que esta frase de Jesús suene como un deseo. Pero el verbo χωριζέτω está en tercera persona singular del imperativo (forma en realidad inexistente en idiomas modernos como el inglés o el español), por lo cual el Jesús marcano está pronunciando, al menos en el texto griego llegado hasta nosotros, un conciso mandato apodíctico[151].

Es interesante observar cómo la atención en el relato de disputa pasa del mandato recogido en Dt 24,1-4 a la voluntad primordial de Dios expresada en el relato de la creación del Génesis y, finalmente, al mandato de Jesús. La voluntad de Dios, manifiesta en su propio acto de creación, es que el matrimonio forme una unión permanente entre dos personas. Tratándose, pues, de una ley fundacional construida en la estructura de la creación por Dios mismo, ningún ser humano puede anularla, ni siquiera, presumiblemente, Moisés en Dt 24,1-4. No es extraño que en el relato marcano los discípulos se sientan desconcertados ante este hilo de pensamiento y el mandamiento final. Como hemos visto, su petición de explicación al respecto permite a Jesús impartir su enseñanza de otra forma y en un sentido diferente. El resultado es una ley en dos partes que considera que, ya sea el marido o la esposa, quien se divorcia y se vuelve a casar comete adulterio (tenemos aquí, pues, un paralelo parcial de la tradición Q)[152]. Retóricamente, la combinación del conciso mandato apodíctico del v. 9 y la ley bipartita de los vv. 11-12 asesta un formidable golpe doble al divorcio: éste va contra la voluntad de Dios, inscrita en la estructura misma de la creación y del matrimonio; por tanto, todo el que se divorcia y se vuelve a casar comete adulterio.

Un breve análisis como el que acabamos de hacer permite ver claramente que la disputa marcana sobre el divorcio, tal como nos ha llegado en Mc 10,2-12, es una creación literaria y teológica del evangelista, constituida por diferentes tradiciones y temas y configurada por las prioridades teológicas y el estilo literario de Marcos. Tengo muchas más dudas, sin embargo, sobre el frecuente parecer de los críticos de que ninguna disputa histórica entre Jesús y los fariseos subyace a este relato y, en particular, que Mc 10,9 tiene que ser una creación de la "Iglesia helenística". Pero tal vez mi visión de este asunto quede mejor esbozada en el resumen de las principales conclusiones a las que hemos llegado en este capítulo.

F. Conclusiones

La conclusión más importante en nuestra investigación es que los criterios de testimonio múltiple, de discontinuidad y dificultad y de coherencia apoyan la historicidad de la prohibición por Jesús del divorcio. A esta conclusión básica se pueden añadir ahora unas cuantas observaciones y conclusiones provisionales.

1) Como habrá notado el lector a lo largo de este capítulo, nunca he dicho que tal o cual formulación fuera *el* "dicho original" o *la* "forma original" de la prohibición del divorcio. La razón de esto no es difícil de adivinar. Cabe suponer razonablemente que una enseñanza tan escandalosa y desconcertante provocase debate y preguntas en abundancia. También es probable que Jesús expresase su prohibición más de una vez y no siempre con las mismas palabras. Según no pocos críticos, Lc 16,18 (con o sin la frase "y se casa con otra"), que a su juicio representa el *logion* Q original, es lo más próximo al verdadero dicho de Jesús. Ciertamente puede representar una forma de lo manifestado por Jesús, pero no podemos excluir que procedan también de él otras formas de su enseñanza (incluida, quizá, una primitiva forma de Mt 5,32 sin la cláusula exceptiva).

2) Nuestro análisis del relato de disputa de Mc 10,2-12 confirma la frecuente opinión de que este *Streitgespräch* (como en realidad todo *Streitgespräch*) es, en su forma actual, una composición cristiana. Se trata de una "escena ideal". Pero, en este caso, la escena ideal podría reflejar fielmente el tipo de debate que Jesús sostuvo realmente al tener que responder a objeciones provocadas por su sorprendente y escandalosa *hălākâ* sobre el divorcio. Los manuscritos de Qumrán (especialmente el *Documento de Damasco* con su uso del Génesis) ponen de manifiesto que esta clase de debate escriturístico era usual en el judaísmo palestino, y no hay que atribuirla necesariamente al "cristianismo helenístico" de la diáspora. Como quedó dicho, la Misná y la Tosefta indican que una característica recordada de los fariseos era su especial interés por la cuestión del divorcio, sobre todo por el modo correcto de escribir el certificado correspondiente. Considerando todo esto, aunque es verdad que en su forma presente Mc 10,2-12 lleva el sello de la retórica y la teología cristianas, este particular relato de disputa puede derivar de auténticos recuerdos de cómo el Jesús histórico debatió con los fariseos sobre la que seguramente era su enseñanza más polémica sobre la Ley.

Pero ¿qué decir del breve y claro mandato de Jesús ("lo que Dios unió, que no lo separe el hombre" [10,9)]) en que culmina el relato de disputa? Es difícil decidir respecto a la autenticidad de este imperativo aforístico. A diferencia de la prohibición atestiguada por Pablo, Q y Mar-

cos, en el caso de 10,9 carecemos de testimonio múltiple de fuentes y formas. Sin embargo, varias consideraciones inducen a pensar en su historicidad: *a*) Tan memorable aforismo está formulado como un conciso paralelismo antitético, estilo que muchos buscadores consideran típico de Jesús. *b*) Aparte de los dichos sinópticos relativos al divorcio y la inusitada evocación paulina de la enseñanza de Jesús al respecto, la parénesis cristiana en el NT muestra un extraño silencio sobre la cuestión del divorcio entre los cristianos. Al parecer, en el período neotestamentario, o se citaba a Jesús al tratar del divorcio o no se hablaba del tema. Leyendo el NT no se tiene la impresión de que los maestros cristianos de las dos primeras generaciones de la Iglesia desarrollasen alguna enseñanza específica sobre la cuestión aparte de los dichos de Jesús (causantes de no poca dificultad para esos maestros). *c*) El aforismo de Mc 10,9 es básicamente coherente con el sentido radical general de la *hălākâ* de Jesús y con su prohibición del divorcio (atestiguada en Pablo, Q y Marcos), que ya hemos juzgado material auténtico. Tomadas en conjunto, estas consideraciones me inclinan a pensar que Mc 10,9 (como también alguna especie de debate con los fariseos sobre la cuestión del divorcio) se remonta muy probablemente al Jesús histórico. Estoy dispuesto a admitir, no obstante, que esta conclusión se asienta en una base menos sólida que la historicidad de la prohibición atestiguada por Pablo, Q y Marcos. De ahí que, por razones estratégicas, yo no haya basado en ella mi argumento[153].

Si se acepta Mc 10,9 como auténtico, este versículo plantea a su vez interrogantes. Puede invitar, por ejemplo, a preguntarse por su interesante semejanza –dentro de la diferencia– con la prohibición atestiguada en Lc 16,18 || Mc 10,11 y el enfoque del divorcio en 1 Cor 7,10-11.

a) Comparado con Lc 16,18 || Mc 10,11, Mc 10,9 prohíbe directamente (con un imperativo de tercera persona del singular) el divorcio y sólo el divorcio, sin ninguna mención a un nuevo casamiento. El divorcio es de suyo contrario a la acción de Dios de unir al hombre y la mujer en matrimonio, y debe ser evitado. Sin embargo, en Mc 10,9, la acción de divorciarse no es considerada en sí constitutiva de adulterio. Por el contrario, en una forma que refleja más ley casuística que apodíctica[154], Lc 16,18 || Mc 10,11 une las acciones de divorciarse y volverse a casar y las tacha, en conjunto, de pecado de adulterio.

b) El esquema general de estos dos tipos de dichos sinópticos sobre el divorcio (esto es, Mc 10,9, por un lado, y Lc 16,18 || Mc 10,11, por otro) ofrece un paralelo extraño y aproximado de la enseñanza paulina sobre el divorcio (que mediante paráfrasis evoca la enseñanza de Jesús) en 1 Cor 7,10-11. Por una parte, Pablo, de manera apodíctica, ordena (en los vv. 10 + 11c) que la mujer no repudie a su marido y que el marido no

repudie a su mujer. Esta concisa prohibición, que no califica de adulterio el divorcio en sí, se asemeja en el sentido a Mc 10,9 (aunque la capacidad tanto del hombre como de la mujer para repudiar a su cónyuge está más bien en paralelo con la doble prohibición de Mc 10,11-12). Sin embargo, en su salvedad parentética de 1 Cor 7,11a + b ("pero, si se separa, que no se vuelva a casar o que se reconcilie con su marido"), Pablo reconoce que el matrimonio puede tener o haber tenido lugar. Ante esa posibilidad o realidad, el apóstol subraya que no debe haber un segundo matrimonio (con lo que evoca la frase "y se casa con otra" de Lc 16,18 y Mc 10,11), dando así a entender que permanece el vínculo del primer matrimonio (e implicando quizá, además, que todo nuevo casamiento sería adúltero).

Sobre la base de estas observaciones, yo me atrevería a conjeturar –porque sólo puede ser una conjetura– que una razón por la que Pablo parafrasea más que cita la prohibición por Jesús del divorcio es que él en ese pasaje hace una mezcla y aplicación de diversos dichos sobre el tema de los que ha tenido conocimiento (incluidas, quizá, una versión de Mc 10,9 y otra de Lc 16,18). Pero no insisto sobre este punto ni sobre la autenticidad de Mc 10,9, cuestión que sigue siendo debatible.

3) Dada la tendencia casi general de los exegetas a explicar Mc 10,2-12 (así como toda la enseñanza sobre el divorcio atribuida al Jesús histórico) apelando al debate entre la casa de Hillel y la de Shammai[155], es importante subrayar un dato ya expuesto en este capítulo. Casi todos los textos judíos anteriores a 70 d. C. llegados hasta nosotros reflejan un judaísmo en el que el marido puede repudiar a su esposa por prácticamente cualquier razón. No hay indicio de debate sobre las condiciones precisas para el divorcio, y menos aún sobre *'erwat dābār* ("vergüenza de una cosa" [Dt 24,1]), entre las casas de Hillel y Shammai, como vemos por el tratado misnaico *Gittîn.* El primer vislumbre de debate lo tenemos en la cláusula exceptiva de Mt 5,32 y 19,9, aunque esta novedad quizá no refleje la misma clase de debate que se encuentra en ese tratado de la Misná.

4) Al final, la conclusión principal de este capítulo –que Jesús prohibió absolutamente el divorcio y consideró adúltero el nuevo matrimonio– pone en cuestión todo nuestro entendimiento del Jesús judío y su relación con la Ley mosaica. Una importante tesis de *Un judío marginal* es que Jesús tuvo su origen y su público en el judaísmo mayoritario del siglo I d. C. Como quedó dicho en el capítulo anterior, no tiene sentido hablar de un Jesús judío que abroga o desautoriza la Ley mosaica. Ésta fue el sagrado contexto y firmamento bajo el que Jesús y otros judíos palestinos vivieron y discutieron acerca de la exacta interpretación y práctica de la Ley. ¿Cómo entender, entonces, cuál era la posición general de Jesús, si por un lado él abraza y apoya la Ley y, por otro, en un caso relacionado con el divorcio,

importante institución social permitida y regulada por la Ley, ve en el repudio seguido de nuevo matrimonio un pecado de adulterio? ¿Cómo puede ese Jesús judío respetuoso de la Ley declarar que otro judío, aun siguiendo fielmente los trámites prescritos en ella, si se divorcia y se vuelve a casar infringe uno de los mandamientos del Decálogo?

Por el momento, me limito a señalar este problema. Volveremos a él una vez que hayamos visto otros aspectos de la enseñanza de Jesús sobre la Ley. Lo que ahora me interesa es poner de relieve dos contextos amplios que ya hemos visto y que pueden ayudarnos a entender esa actitud de Jesús, aparentemente contradictoria:

a) Como podemos percibir por los manuscritos de Qumrán, había en la época del cambio de era varios grupos judíos que no pensaban que la devoción a la Ley de Moisés debía impedirles reformular algunas partes del Pentateuco, como atestiguan documentos como el *Génesis apócrifo,* el *Rollo del Templo* y diversos fragmentos conocidos con títulos tan reveladores como el Pentateuco reescrito. No todas estas obras fueron compuestas por la comunidad de Qumrán. La tendencia a reconsiderar y reformular la Torá mosaica no parece haber sido privativa de un solo "monasterio" en Palestina durante la época del cambio de era.

b) Debemos tener en la mente la imagen del Jesús histórico surgida hasta ahora en *Un judío marginal.* Lejos de verse a sí mismo como un maestro más, Jesús se presentó a sus compatriotas judíos como el profeta escatológico que realizaba la tarea de Elías de iniciar la reunión de Israel en el tiempo final mientras hacía milagros al igual que el mismo profeta. Esos hechos extraordinarios eran interpretados como signos del reino que iba a venir y que, de algún modo, estaba ya presente en el ministerio de Jesús. En un contexto tan intensamente cargado de escatología futura pero a la vez realizada, el profeta escatológico de nombre Jesús pudo haber inculcado como ya obligatorios ciertos tipos de conducta que, como el ministerio en conjunto, apuntaban hacia adelante, hacia el período final del total restablecimiento de Israel como pueblo santo de Dios. Contra la opinión de Albert Schweitzer, esa conducta escatológica se asemejaba más a una ética del "ya pero todavía no" que a una ética "interina". Era inteligible –y no digamos factible– sólo para quienes aceptasen a Jesús como el profeta escatológico que, en algún sentido, hacía ya realidad el inminente reino de Dios.

Aposentada esta hipótesis en un rinconcito de la mente, procedamos a examinar otros aspectos de la *hălākâ* de Jesús. Pero ¿qué aspecto debemos examinar a continuación? Puesto que hemos empezado por una institución legal (el divorcio) que Jesús se atrevió a prohibir, ¿no es lógico que nos preguntemos ahora si hay en su enseñanza algún otro caso de prohi-

bición de una institución aceptada y regulada por la Torá? Pues bien, ese dudoso honor le cupo más probablemente a la institución de los juramentos.

Notas al capítulo 32

[1] Una bibliografía completa –aun limitada al judaísmo y el cristianismo– llenaría varios volúmenes. En este capítulo ofrezco simplemente una muestra de obras representativas; entre ellas, los libros y artículos de mayor erudición proporcionan bibliografías más detalladas en sus respectivos campos. La historia de la interpretación de la enseñanza de Jesús sobre el divorcio ha generado una gran cantidad de literatura; véase, por ejemplo, V. Norskov Olsen, *The New Testament Logia on Divorce. A Study of Their Interpretation from Erasmus to Milton* (BzGBE; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1971): esta obra señala la gran diferencia de ver el matrimonio como sacramento o sólo como un estatuto natural, así como los varios conflictos políticos y jurídicos de la época de la Reforma que influyeron en un determinado pensador; Giovanni Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva* (Studi e ricerche 26; Bolonia: Edizioni Dehoniane, 1977): esta obra está escrita con vistas a reconsiderar la práctica actual de la Iglesia católica a la luz de la disciplina de las Iglesias ortodoxas orientales; Alfred Niebergall, *Ehe und Eheschliessung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche* (Marburguer Theologische Studien 18; Marburgo: Elwert, 1985); Gabriele Lachner, *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener* (Münchener Universitätsschriften; Beiträge zur Ökumenischen Theologie 21; Paderborn: Schöningh, 1991): esta obra es un ejemplo de hermenéutica histórica y teológica interesada principalmente en la situación ecuménica actual entre las Iglesias católica, ortodoxa y anglicana, aunque examina también los datos bíblicos y la práctica de la Iglesia primitiva; H. J. Selderhuis, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer* (Sixteenth Century Essays & Studies 48; Kirksville, MO: Thomas Jefferson University, 1999, original neerlandés, 1994): esta obra sigue minuciosamente los cambios en la posición del influyente reformador Martin Bucer al reaccionar frente a otros puntos de vista.

En atención a los estudiosos que puedan estar interesados en una bibliografía verdaderamente útil sobre el divorcio en la Biblia, ofrezco la siguiente lista, dividida en temas y ordenada alfabéticamente según los apellidos de los autores (se omiten los comentarios más habitualmente utilizados):

– Sobre matrimonio, divorcio y la situación legal general en el Próximo Oriente Antiguo: G. Cardascia, *Les Lois Assyriennes* (París: Cerf, 1969); A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fith Century BC* (Oxford: Clarendon, 1923); G. R. Driver – J. C. Miles (eds.), *The Assyrian Laws* (Oxford: Clarendon, 1939); J. Huehnergard, "Biblical Notes on Some New Akkadian Texts from Emar (Syria)": *CBQ* 47 (1985) 428-434; E. G. Kraeling, *The Brooklyng Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine* (New Haven: Yale University, 1953); E. Lipiński, "The Wife's Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition": *Jewish Law Annual* 4 (1981) 9-27; W. Pestman, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt* (Leiden: Brill, 1961); James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testamente* (3ª ed. con suplemento; Princeton: Princeton University, 1969); Jacob J. Rabinowitz, "Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources": *HTR* 46 (1953) 91-97; M. Roth, *Babylonian Marriage Agreements: 7th-3rd Centuries B.C.* (AOAT 222; Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989); íd., *Law Collections from Mesopotamia*

and Asia Minor (SBL Writings from the Ancient World 6; Atlanta: Scholars, 1995); M. San Nicolò, "Vorderasiatische Rechtsgut in den ägyptischen Eheverträgen der Perserzeit": *OLZ* 30 (1927) 217-218; R. Westbrook, "Adultery in Ancient Near Eastern Law": *RB* 97 (1990) 542-580; íd., *Old Babylonian Marriage Law* (Archiv für Orientforschung 23; Horn, Austria: Berger, 1988); F. Zeman, "Le statut de la femme en Mesopotamie d'après les sources juridiques": *ScEs* 43 (1991) 69-86.

– Sobre matrimonio y divorcio en el AT en general: W. Bäumlein, "Die exegetische Grundlage der Gesetzgebung über Ehescheidung": *TSK* 30 (1957) 329-339; Joseph Blenkinsopp, "The Family in First Temple Israel", en Leo G. Perdue (ed.), *Families in Ancient Israel* (Louisville: Westminster/John Knox, 1997) 48-103; Athalya Brenner, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (Sheffield: JSOT, 1985); B. Jongeling, "*Lākēn* dans l'Ancien Testament", *Remembering All the Way* (Oudtestamentliche Studien 21; Leiden: Brill, 1981); P. A. Kruger, "The Hem of the Garment in Marriage: The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezek 16:9": *Journal of Northwest Semitic Languages* 12 (1984) 79-86; M. R. Lehmann, "Gen 2:24 as the Basis for Divorce in Halakhah and New Testament": *ZAW* 72 (1960) 263-267; Clemens Locher, *Die Ehre einer Frau in Israel* (OBO 70; Friburgo: Universitätsverlag; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986); Jacob Milgrom, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance* (SJLA 18; Leiden: Brill, 1976); P. Mullins, "The Status of Women in Family Life: A Comparative Study of Old Testament Times": *Milltown Studies* 41 (1998) 51-81; Raphael Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East* (Garden City, NY: Doubleday, 1959); Leo G. Perdue, "The Israelite and Early Jewish Family: Summary and Conclusions", en Leo G. Perdue (ed.), *Families in Ancient Israel* (Louisville: Westminster/John Knox, 1997) 163-222; W. Plautz, "Die Form der Eheschliessung im Alten Testament": *ZAW* 23 (1973) 349-361; J. Scharbert, "Ehe und Eheschliessung in der Rechtssprache des Pentateuch und beim Chronisten", en G. Braulik (ed.), *Studien zum Pentateuch: Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag* (Viena/Friburgo/Basilea: Herder, 1977) 213-225; E. de la Serna, "La familia en la Biblia": *RevistB* 57 (1995) 93-119; J. M. Sprinkle, "Old Testament Perspectives on Divorce and Remarriage": *JETS* 40 (1997) 529-550; Lawrence E. Stager, "The Family in Ancient Israel": *BASOR* 260 (1985) 1-35; Angelo Tosato, *Il matrimonio israelitico: una theoria generale* (AnBIB 100, nueva ed.; Roma: Instituto Bíblico, 2001); Roland de Vaux, *Ancient Israel,* 2 vols. (Nueva York: McGraw-Hill, 1965); G. J. Wenham, "The Restoration of Marriage Reconsidered": *JJS* 30 (1979) 36-40; íd., "Marriage and Divorce in the Old Testament": *Didaskalia* 1 (1989) 36-40; íd., "Marriage and Divorce in the Old Testament": *Didaskalia* 1 (1989) 6-17; R. Yaron, "The Restoration of Marriage": *JJS* 17 (1966) 1-11; Y. Zakovich, "The Woman's Rights in the Biblical Law of Divorce": *Jewish Law Annual* 4 (1981) 28-46.

– En el Deuteronomio: Calum M. Carmichael, *The Laws of Deuteronomy* (Ithaca, NY: Cornell University, 1974); D. Daube, "Repudium in Deuteronomy", en E. E. Ellis – M. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black* (Edimburgo: Clark, 1969) 236-239; T. R. Hobbs, "Jeremiah 3:1-5 and Deuteronomy 24:1-4": *ZAW* 86 (1974) 23-29; David Instone-Brewer, "Deuteronomy 24:1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate": *JJS* 49 (1998) 230-243; J. C. Laney, "Deut 24:1-4 and the Issue of Divorce": *BSac* 149 (1992) 3-15; R. Neudecker, "Das 'Ehescheidungsgesetz' von Dtn 24.1-4 nach altjüdischer Auslegung": *Bib* 75 (1994) 350-387; E. Otto, "Das Verbot der Wiederherstellung einer geschiedenen Ehe, Deuteronomium 24:1-4 im Kontext des israelitischen und judaischen Eherechts": *Ugarit-Forschungen* 24 (1992) 301-310; D. Volgger, "Dtn 24:1-4–Ein Verbot von Wiederverheiratung?": *BN* 92 (1998) 85-96; J. H. Walton, The Place of the *hutgattel* within the D-stem Group and its implications in Deutoronomy 24:4": *Hebrew Studies*

32 (1991) 7-17; A. Warren, "Did Moses Permit Divorce? Modal *weqatal* as Key to New Testament Readings of Deuteronomy 24:1-4": *TynBul* 49 (1998) 39-56; R. Westbrook, "The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4", en S. Japhet (ed.), *Studies in Bible* (ScrHier 31: Jerusalén: Magnes, 1986).

–En Oseas: C. Barth, "Zur Bedeutung der Wustentradition", *Congress Volume* (VTSup 15; Leiden: Brill, 1966) 14-23; S. Bitter, *Die Ehe des Propheten Hosea* (Göttinger Theologische Arbeiten 3; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975); H. A. Brongers, "Bemerkungen zum Gebrauch der adverbialen *we'attāh* im Alten Testament": *VT* 15 (1965) 289-299; U. Cassuto, "The Second Chapter of the Book of Hosea", *Biblical and Oriental Studies. Vol. 1* (Jerusalén: Magnes, 1973) 101-140; D. J. Clines, "Hosea 2: Structure and Interpretation", en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica 1978. I. Papers on Old Testament and Related Themes* (JSOTSup 11; Sheffield: JSOT, 1979) 83-103; íd., "Story and Poem: The Old Testament as Literature and Scripture": *Int* 34 (1980) 115-127; Georg Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (ATANT 54; Zúrich: Zwingli, [2]1968); M. A. Friedman, "Israel's Response in Hosea 2,17b: 'You are my Husband'": *JBL* 99 (1980) 199-204; M. J. Geller, "The Elephantine Papyri and Hosea 2,3: Evidence for the Form of the Early Jewish Divorce Writ": *JSJ* 8 (1977) 138-148; C. Gordon, "Hos 2,4-5 in the Light of New Semitic Inscriptions": *ZAW* 54 (1936) 277-280; H. Krszyna, "Literarische Struktur von Os 2,4-17": *BZ* 13 (1969) 41-59; P. A. Kruger, "Israel, the Harlot (Hos 2:4-9)": *Journal of Northwest Semitic Languages* 11 (1983) 107-116; íd., "The Marriage Metaphor in Hosea 2:4-17 against Its Ancient Near Eastern Background": *Old Testament Essays* 5 (1992) 7-25; N. Kuhl, "Neue Dokumente zum Verständnis von Hosea 2,4-15": *ZAW* 52 (1934) 102-109; J. Limburg, "The Root *ryb* and the Prophetic Lawsuit Speeches": *JBL* 88 (1969) 291-304; D. Lys, "J'ai deux amours, ou l'amant jugé: Exercise sur Osée 2,4-25": *ETR* 51 (1976) 59-77; K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit* (JOSOTSup 9; Sheffield: JSOT, 1978); J. J. Schmitt, "Yahweh's Divorce in Hosea 2-Who is that Woman?": *Scandinavian Journal of the Old Testament* 9 (1995) 119-132; J. Schreiner, "Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts": *BZ* 21 (1977) 163-183; B. Seifert, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch* (FRLANT 166; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996); M.-T. Wacker, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (Herders Biblische Studien 8; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1996); W. D. Whitt, "The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2,4-7,12ff": *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6 (1992) 31-67.

– En Malaquías: T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (Tournai: Desclée, 1954); J. C. Collins, "The (Inteligible) Masoretic Text of Malachi 2,16 or, How does God feel about Divorce?": *Presbyterion* 20 (1994) 36-40; Russell Fuller, "Text-Critical Problems in Malachi 2:10-16": *JBL* 110 (1991) 47-57; M. J. Geller, "The Elephantine Papyri and Hosea 2,3": *JSJ* 8 (1977) 139-148; Beth Glazier-McDonald, "Intermarriage, Divorce, and the bat'-ēl nēkār: Insights into Mal 2:10-16": *JBL* 106 (1987) 603-611 (un extracto del libro siguiente); íd., *Malachi: The Divine Messenger. A Critical Reappraisal* (SBLDS 98; Atlanta: Scholars, 1987); G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi* (VTSup 52; Leiden: Brill, 1994); D. C. Jones, "A Note on the LXX of Malachi 2,16": *JBL* 109 (1990) 683-685; íd., "Malachi on Divorce": *Presbyterion* 15 (1989) 16-22; J. Morgenstern, "Jerusalem–485 B.C.": *HUCA* 28 (1957) 15-47; K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge* (JSOTSup 9; Sheffield: JSOT, 1978) 34-38; M. A. Shields, "Syncretism and Divorce in Malachi 2,10-16": *ZAW* 111 (1999) 68-86; A. S. van der Woude, "Malachi's Struggle for a Pure Community. Reflections on Malachi 2:10-16", en J. W. van Henten *et al.* (eds.),

Tradition ans Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature, J. C. H. Lebram Festschrift (Leiden: Brill, 1986) 65-71.

– En el judaísmo del Segundo Templo en general: L. J. Archer, *Her Price is Beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine* (JSOTSup 60; Sheffield: JSOT, 1990); B. J. Brooten, "Konnten Frauen in alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegungen zu Mk 10:11-12 und 1 Kor 7:10-11": *EvT* 42 (1982) 65-80; íd., "Zur Debatte über das Scheidungsrecht der Jüdischen Frau": *EvT* 43 (1883) 466-478; John J. Collins, "Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism", en Leo G. Perdue (ed.), *Families in Ancient Israel* (Louisville: Westminster/John Knox, 1997) 104-162; E. Eshel – A. Kloner, "An Aramaic Ostracon of an Edomite Marriage Contract from Maresha, Dated 176 BCE": *IEJ* 46 (1996) 1-22; Joseph A. Fitzmyer, "Divorce Among First-Century Palestinian Jews", en M. Haran (ed.), *Harold L. Ginsberg Volume* (Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies 14; Jerusalén: Israel Exploration Society, 1978) 103-110; W. Gross – G. A. Hunold, "Die Ehe im Spiegel biblischer und kulturgeschichtlicher Überlieferungen": *TQ* 167 (1987) 82-95; N. Lewis – R. Katzoff – J. C. Greenfield, "Papyrus Yadin 18": *IEJ* 37 (1987) 229-250; E. Lipiński, "Marriage and Divorce in the Judaism of the Persian Period: *Transeuphratène* 4 (1991) 63-71; E Neufeld, "Marriage after Divorce in Early Judaism": *Didaskalia* 1 (1989) 26-33; B. Porten, "Five Fragmentary Aramaic Marriage Documents: New Collations and Restorations": *AbrN* 27 (1989) 80-115; íd., *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley y Los Angeles: University of California, 1968) 208-210, 261-262; O. Robleda, "Il consenso matrimoniale presso i romani": *Greg* 60 (1979) 249-284; Eduard Schweizer, "Scheidungsrecht der jüdischen Frau? Weibliche Jünger Jesu?": *EvT* 42 (1982) 294-300; Z. W. C. Trenchard, *Ben Sira's View of Women: A Literary Analysis* (Brown Judaic Studies 38; Chico, CA: Scholars, 1982) 104-106; A. Wacke, "Elterliche Gewalt im Wandel der Jahrtausende: Zum Sorgerecht der geschiedenen Mutter nach römischern Recht", en W. Eck – H. Galsterer – H. Wolff (eds.), *Studien zur antiken Sozialgeschichte,* Friedrich Vittinghoff Festschrift (Kölner historische Abhandlungen 28; Colonia/Viena: Böhlau, 1980) 417-434; H. Weder, "Perspektive der Frauen?": *EvT* 43 (1983) 175-178; R. Yaron, *Introduction to he Law of the Aramaic Papyri* (Oxford: Clarendon, 1961).

– En los manuscritos del mar Muerto y otro material relacionado: J. M. Baumgarten, "The Laws of the *Damascus Document* in Current Research", en Magen Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered* (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1992) 51-62; G. Brin, "Divorce at Qumran", en M. Bernstein – F. García Martínez – J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies,* J. M. Baumgarten Festschrift (Leiden/Nueva York: Brill, 1997) 231-244; H. M. Cotton – E. Qimron, "*XḤev/Se* ar 13 of 134 or 135 C.E.: A Wife's Renuntiation of Claims": *JJS* 49 (1998) 108-118; Joseph A. Fitzmyer, "Divorce among First-Century Palestinian Jews": *Erlsr* 14 (1978) 103*-10*; íd., "The So-Called Aramaic Divorce Text from Wadi Seiyal": *Eslsr* 26 (1999) 16*-22*; Louis Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect* (Nueva York: Jewish Theological Seminary, 1970; orig. alemán 1922); C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document* (STDJ 29; Leiden: Brill, 1998); Tom Holmén, "Divorce in CD 4:20-5:2 and 11QT 57:17-18: Some Remarks on the Pertinence of the Question": *RevQ* 18 (1998) 397-408; íd., *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (Biblical Interpretation Series 55; Leiden: Brill, 2001) 157-169; Tal Ilan, "Notes and Observations on a Newly Published Divorce Bill from the Judean Desert": *HTR* 89 (1996) 195-202; íd., *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996); íd., "How Women Differed": *BAR* 24/2 (1998) 38-39, 68; íd., "The Provocative Approach Once Again: A Response to Adiel Schremer": *HTR* 91 (1998) 203-204; íd., *Integrating*

Women into Second Temple History (Peabody, MA: Hendrickson, 1999) 253-262; David Instone-Brewer, "Nomological Exegesis in Qumran 'Divorce' Texts, *RevQ* 18 (1998) 561-579; íd., "Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Ṣe'elim 13": *HTR* 92 (1999) 349-357; J. Kampen, "A Fresh Look at the Masculine Plural Suffix in CD IV, 21": *RevQ* 16 (1993) 91-97; Johann Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das 'Neue Jerusalem'* (Uni-Taschenbücher 829; Múnich/Basel: Reinhardt, 1997); J. R. Mueller, "The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts": *RevQ* 10 (1980) 247-256; Jerome Murphy-O'Connor, "An Essene Missionary Document? CD II, 14–VI, 1": *RB* 77 (1970) 201-229; L. H. Schiffman, "Laws Pertaining to Women in the Temple Scroll", en D. Dimant – U. Rappaport (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ 10; Leiden/Nueva York: Brill, 1992) 210-228; íd., "The Relationship of the Zadokite Fragments to the Temple Scroll", en J. M. Baumgarten – E. G. Chazon – A. Pinnick (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ 34; Leiden/Nueva York: Brill, 2000) 133-145; Adiel Schremer, "Divorce in Papyrus Se'elim 13 Once Again: A Reply to Tal Ilan": *HTR* 91 (1998) 193-202; íd., "Qumran Polemic on Marital Law: CD 4:20-5:11 and Its Social Background", en J. M. Baumgarten – E. G. Chazon – A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document. A Centennial of Discovery* (STDJ 34; Leiden: Brill, 2000) 147-160; Geza Vermes, "Sectarian Matrimonial Halakhah in the Damascus Rule": *JJS* 25 (1974) 197-202; P. Winter, "Ṣadokite Fragments IV 20, 21 and the Exegesis of Genesis 1:27 in Late Judaism": *ZAW* 68 (1956) 71-84; Yigael Yadin, "L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce": *RB* 79 (1972) 98-99 (con una réplica de Jerome Murphy-O'Connor en pp. 99-100).

– Sobre matrimonio y divorcio en las sociedades griega y romana: J. P. V. D. Balsdon, *Roman Women: Their History and Habits* (Londres: Bodley Head, 1962); E. Cantarella, Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity (Baltimore: Johns Hopkins University, 1981); P. E. Corbett, *The Roman Law of Marriage* (Oxford: Oxford University, 1930); Willem den Boer, *Private Morality in Greece and Rome* (Leiden: Brill, 1979); R. I. Frank, "Augustus' Legislation on Marriage and Children", en R. Stroud – J. Palvel (eds.), *California Studies in Classical Antiquity*, 8 vols. (Berkeley: University of California, 1976) VIII, 41-52; J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society* (Bloomington: Indiana University, 1986); P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire* (Oxford: Clarendon, 1970); P. Garnsey – R. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture* (Berkeley: University of California, 1987); L. Goodwater, Women in Antiquity: An Annotated Bibliography (Metuchen, NJ: Scarecrow, 1975); A. A. Gratwick, "Free Or Not So Free? Wives and Daughters in the Late Roman Republic", en E. M. Craig (ed.), *Marriage and Property* (Aberdeen: Aberdeen University, 1984) 30-53; J. P. Hallett, *Fathers and Daughters in Roman Society: Women and the Elite Family* (Princeton: Princeton University, 1984); J. Huber, *Der Ehekonsens im römischen Recht: Studien zu seinem Begriffsgehalt in der Klassik und zur Frage seines Wandels in der Nachklassik* (Analecta Gregoriana 204; Series Facultatis Iuris Canonici, Sectio B, 38; Roma: Universidad Gregoriana, 1977); H. Jolowicz, *Historical Introduction to the Study of Roman Law* (Cambridge: Cambridge University, 1967); I. Kajanto, "On Divorce among the Common People of Rome": *Revue des Études Latines* 47 (1970) 99-113; N. Kampen, *Image and Status: Representations of Roman Working Women at Ostia* (Berlín: Mann, 1981); W. Kunkel, *An Introduction to Roman Legal and Constitutional History* (Oxford: Clarendon, 1966); W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece* (Londres: Black, 1964); C. Leduc, "Marriage in Ancient Greece", en Pauline Schmitt Pantel (ed.), *A History of Women in the West.* Primera parte: *From Ancient Goddesses to Christian Saints* (Cambridge, MA: Harvard University, 1992) 235-295; M. R. Lefkowitz – M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome: A Sourcebook in*

Translation (Baltimore: Johns Hopkins University, 1982); R. MacMullen, *Roman Social Relations 50 B.C. to A.D. 284* (New Haven: Yale University, 1974); A. Malherbe, *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook* (Filadelfia: Westminster, 1986); A. Mette-Dittmann, *Die Ehegesetze des Augustus: eine Untersuchung im Rahmen der Gesellschaftspolitik des Princeps* (Historia Einzelschriften 67; Stuttgart: Steiner, 1991); R. Needham, "Remark on the Analysis of Kinship and Marriage": *Rethinking Kinship and Marriage* (Londres: Tavistock, 1971); S. B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities* (Oxford/Nueva York: Clarendom, 1997); íd., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* (Nueva York: Schocken, 1975); B. Rawson (ed.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome* (Camberra: Humanities Research Center; Oxford: Clarendon; Nueva York: Oxford: University, 1991); B. Rawson – P. Weaver (eds.), *The Roman Family in Italy. Status, Sentiment, Space* (Oxford/Nueva York: Clarendon, 1997); A. Richlin, "Approaches to the Sources on Adultery at Rome", en H. P. Foley (ed.), *Reflections on Woman in Antiquity* (Nueva York: Gordon and Breech Science Publishing, 1981) 379-404; M. Z. Rosaldo – L. Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society* (Stanford: Stanford University, 1976); H.-A. Ruprecht, "Marriage Contract Regulations and Documentary Practice in the Greek Papyri": *Scripta Classica Israelica* 17 (1998) 60-76; J.-A. Shelton, *As the Romans Did: A Sourcebook in Roman Social History* (Nueva York: Oxford University, 1988); S. Treggiari, "Consent to Roman Marriage: Some Aspects of Law and Reality": *Classical Views* 26 (1982) 34-44; íd., *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian* (Oxford: Clarendon; Nueva York: Oxford University, 1991); C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique* (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 216; París: de Boccard, 1970); A. Wallace-Hadrill, "Family and Inheritance in the Augustan Marriage Laws": *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 27 (1981) 50-80.

– Divorcio en el NT en general: A. Alberti, *Matrimonio e divorzio nella Bibbia* (Milán: Massimo, 1962); H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament: Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung* (ATANT 52; Zúrich: Zwingli, 1967); Klaus Berger, *Die Gestzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum im Judentum und im Alten Testament.* Primera parte: *Markus und Parallelen* (WMANT 40; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972) 508-575; M.-F. Berrouard, "L'indissolubilité du mariage dans le Nouveau Testament": *LumVie* 4 (1952) 21-40; J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament* (París: Desclée, 1948); K. Bornhäuser, *Die Bergpredigt* (Gütersloh: Bertelsmann, 1923) 79-84; H. Braun, *Spätjüdish-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. I. Das Spätjudentum. II. Die Synoptiker,* 2 vols. (BHT 24; Tubinga: Mohr [Siebeck] 1957) II, 89-113; D. R. Catchpole, "The Synoptic Divorce Material as a Traditio-Historical Problem": *BJRL* 57 (1974-1975) 92-127; Raymond F. Collins, *Divorce in the New Testament* (Good News Studies 38; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992); John Dominic Crossan, "Divorce and Remarriage in the New Testament", en W. W. Bassett (ed.), *The Bond of Marriage* (Notre Dame, IN; University of Notre Dame, 1968) 1-33; Mary Rose d'Angelo, "Remarriage and the Divorce Saying Attributed to Jesus", en W. P. Roberts (ed.), *Divorce and Remarriage* (Kansas City: Sheed and Ward, 1990) 78-106; W. D. Davies, "The Moral Teaching of the Early Church", en J. M. Efird (ed.), *The Use of the Old Testament and Other Essays,* W. F. Stinespring Festschrift (Durham, NC: Duke University, 1972) 324-325; A. Descamps, "Les textes évangéliques sur le mariage": *RTL* 9 (1978) 259-286; 11 (1980) 5-50 (trad. ingl., "The New Testament Doctrine on Marriage" en R. Malone – J. R. Connery [eds.], *Contemporary Perspectives on Christian Marriage* [Chicago: Loyola University, 1984] 217-273, 357-363); John R. Donahue, "Divorce: New Testament Perspectives": *The Month* 242 (1981) 113-120;

M. J. Down, "The Sayings of Jesus about Marriage and Divorce": *ExpTim* 95 (1984) 332-334; A. Dubarle, "Mariage et divorce dans l'évangile": *OrSyr* (1964) 61-73; T. Fleming, "Christ and Divorce": *TS* 24 (1963) 107-120; Hubert Frankemölle, "Ehescheidung und Wiederverheiratung von Geschiedenen im Neuen Testament", en T. Schneider (ed.), *Geschieden, Wiederverheirated, Abgewiesen? Antworten der Theologie* (QD 157; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1995) 28-50; R. Gall, "Heutige Exegese das Scheidungsverbotes Jesu": *Schweizerische Kirchenzeitung* 138 (1970) 512-514, 528-531 y 549-551; H. Greeven, "Ehe nach dem Neuen Testament": *NTS* 15 (1968-1969) 365-388; K. Haacker, "Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament": *TQ* 151 (1971) 28-37; W. Harrington, "Jesus' Attitude toward Divorce": *ITQ* 37 (1970) 199-209; A. Harvey, "Genesis versus Deuteronomy? Jesus on Marriage and Divorce", en C. A. Evans – W. R. Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel* (JSNTSup 104; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 3; Sheffield: JSOT, 1994) 55-65; P. Hoffmann, "Un dicho de Jesús sobre el divorcio, y su interpretación en la tradición neotestamentaria": *Concilium* 55 (1970) 51-66; Joseph Jensen, "Does *Porneia* Mean Fornication? A Critique of Bruce Malina": *NovR* 20 (1978) 161-184; John S. Kloppenborg, "Alms, Debt and Divorce: Jesus' Ethics in Their Mediterranean Context": *Toronto Journal of Theology* 6 (1990) 182-200; J. Kremer, "Jesu Wort zur Ehescheidung", en T. Schneider (ed.); *Geschieden Wiederverheiratet, Abgewiesen? Antworten der Theologie* (QD 157; Herder: Friburgo/Basilea/Viena, 1995) 51-67; Evald Lövestam, "Divorce and Remarriage in the New Testament": *The Jewish Law Annual* 11 (1981) 47-65; George W. MacRae, "New Testament Perspectives on Marriage and Divorce", en L. G. Wrenn (ed.), *Divorce and Remarriage in the Catholic Church* (Nueva York: Newman, 1973) 1-15; Bruce Malina, "Das *Porneia* Mean Fornication?": *NovT* 14 (1972) 10-17; C. Marucci, *Parole di Gesù sul divorzio* (Aloisiana 16, Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Luigi; Nápoles: Morcelliana, 1982); H. Merkel, "Jesus und die Pharisäer": *NTS* 14 (1967-1968) 194-208; Francis J. Moloney, "Matthew 19, 3-12 and Celibacy: A Redactional and Form Chritical Study": *JSNT* 2 (1979) 42-60; J. R. Mueller, "The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts": *RevQ* 10 (1979-1981) 247-256; A. Myre, "Dix ans d'exégèse sur le divorce dans le Nouveau Testament", *Le divorce: L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?* (Montreal: Fides, 1973) 139-162; U. Nembach, "Ehescheidung nach altestamentlichem und jüdischem Recht: *TZ* 26 (1970) 161-171; J. J. O'Rourke, "Does the New Testament Condemn Sexual Intercourse outside Marriage?": *TS* 37 (1976) 478-497; C. Osiek, *What Are They Saying about the Social Setting of the New Testament?* (Ramsey, NJ: Paulist, 1984); C. Osiek – D. L. Balch, *Families in the New Testament World. Households and House Churches* (Louisville: Westminster/John Knox, 1997); A. Ott, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über Ehescheidung* (Münster: Aschendorff, 1911); M. Owen, "Divorce and Remarriage: Biblical and Theological Perspectives": *Colloquium* 29 (1997) 37-48; D. Parker, "The Early Traditions of Jesus' Sayings on Divorce": *Theology* 96 (1993) 372-383; Rufolf Pesch, "Die neutestamentliche Weisung für die Ehe": *BibLeb* 9 (1968) 208-221; íd., *Freie Treue: Die Christen und die Ehescheidung* (Friburgo: Herder, 1971); Quentin Quesnell, "'Made Themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven" (Nt 19, 12)": *CBQ* 30 (1968) 335-358; H. J. Richards, "Christ on Divorce": *Scr* 11 (1959) 22-32; Eugen Ruckstuhl, "Hat Jesus die Unauflösigkeit der Ehe gelehrt?", *Jesus im Horizont der Evangelien* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 3; Stuttgart: KBW, 1988) 49-68; E. P. Sanders, "When Is a Law a Law? The Case of Jesus and Paul", en E. Firmage – B. Weiss – J. Welch (eds.), *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990) 139-158; B. Schaller, "Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung", *Fundamenta Ju-*

daica (SUNT 25; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001) 104-124 (reimpresión de un artículo originalmente incluido en E. Lohse [ed.], *Der Ruf Jesu und die Anwort der Gemeinde,* Joachim Jeremias Festschrift [Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970] 226-246); R. Schnackenburg, "Die Ehe nach dem Neuen Testament", *Schriften zum Neuen Testament* (Múnich: Kösel, 1971) 414-434; G. Schneider, "Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testament: *TTZ* 80 (1971) 65-87; H. J. Schoeps, "Restitutio Principii als kritisches Prinzip der Nova Lex Jesu": *Aus frühchristlicher Zeit* (Tubinga: Mohr [Siebeck], 1950) 271-285; K. Schubert, "Ehescheidung im Judentum zur Zeit Jesu": *TQ* 151 (1971) 23-27; H. Schürmann, "Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe", en O. Böcher *et al.* (*Kirche und Bibel,* Eduard Schick Festschift (Paderborn: Schöningh, 1979) 409-430; D. W. Shaner, *A Christian View of Divorce According to the Teachings of the New Testament* (Leiden: Brill, 1969); R. N. Soulen, "Marriage and Divorce: A Problem in New Testament Interpretation": *Int* 23 (1969) 439-450; R. H. Stein, "Is It Lawful for a Man to Divorce His Wife?": *JETS* 22 (1979) 115-121; W. Stenger, "Zur Rekonstruction eines Jesusworts anhand der synoptischen Ehescheidungslogien": *Kairos* 26 (1984) 194-205; Angelo Tosato, "The Law of Leviticus 18:18: A Reexamination": *CBQ* 46 (1984) 199-214; Bruce Vawter, "The biblical Theology of Divorce": *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 22 (1967) 223-243; íd., "Divorce and the New Testament": *CBQ* 39 (1977) 528-542; D. Warden, "The Words of Jesus on Divorce": *Restoration Quarterly* 39 (1997) 141-53; P. Winter, "Genesis 1:27 and Jesus' Saying on Divorce": *ZAW* 70 (1958) 260-261; Max Zerwick, "De matrimonio et divortio in evangelio": *VD* 38 (1960) 193-212.

– En las cláusulas exceptivas de Mateo: D. C. Allison, Jr., "Divorce, Celibacy and Joseph" (Matthew 1:18-25 y 19:1-12)": *JSNT* 49 (1993) 3-10; H. Baltensweiler, "Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus": *TZ* 15 (1959) 340-356; J. B. Bauer, "Die matthäische Ehescheidungsklausel (Mt 5, 32 und 19, 9)": *Bibel und Liturgie* 38 (1964-65) 101-106; íd., "De coniugali foedere quid edixerit Matthaeus (Mt 5, 31; 19, 3-9)": *VD* 44 (1966) 74-78; íd., "Bemerkungen zu den mattäischen Unzuchtklauseln (Mt 5,32: 19,9)", en J. Zmijewski *et al.* (eds.), *Begegnung mit dem Wort,* H. Zimmermann Festschrift (BBB 53; Bonn: Hanstein, 1980) 23-33; M. Bockmuehl, "Matthew 5:32; 19:9 in the Light of Pre-Rabbinic Halakhah": *NTS* 35 (1989) 291-295; L. Cardellino, "Il ripudio per causa di *porneia* (Mt 5,32 e 19,8-9; Mc 10,11 e Lc 16,18)": *BeO* 39 (1997) 183-190; H. G. Coiner, "Those 'Divorce and Remarriage' Passages (Matt 5:32; 19:9; 1 Cor 7:10-16), with Brief Reference to the Mark and Luke Passages": *CTM* 39 (1968) 367-384; H. Crouzel, "Le texte patristique de Matthieu V.32 et XIX.9": *NTS* 19 (1972-1973) 98-119; E. Danieli, "Eccetto in caso di fornicazione (Mt 5,32; 19,9)": *Palestra del clero* 48 (1969) 1297-1300; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University, 1964) 388, 396-398; Jacques Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile: Matthieu 19,3-12 et parallèles* (Brujas: Abbaye de Saint-André; Desclée de Brouwer, 1959) 45-88, 124-153; Joseph A. Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence", *To Advance the Gospel* (Grand Rapids/Cambridge, UK: Eerdmans, 1998) 78-111; M. Geldard, "Jesus' Teaching on Divorce: Thoughts on the Meaning of *porneia* in MT 5:32 and 19:9": *Churchman* 92 (1978) 134-143; V. Hasler, "Das Herzstück der Bergpredigt. Zum Verständnis der Antithesen in Matth. 5.21-48": *TZ* 15 (1959) 90-106; M. W. Holmes, "The Texts of the Matthean Divorce Passages: A Comment on the Appeal to Harmonization in Textual Decisions": *JBL* 109 (1990) 651-664; U. Holzmeister, "Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Matthäus 5.32, 19,9": *Bib* 26 (1945) 133-146; A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Testament: A Study with Special Reference to Mt. 19,3-12 and 1 Cor 11.3-16* (ASNU 24; Lund:

Gleerup, 1965); J. J. Kilgallen, "To What Are the Matthean Exception-Texts (5,32 and 19,9) an Exception?": *Bib* 61 (1980) 102-105; A. Kretzer, "Die Frage: Ehe auf Dauer und ihre Mögliche Trennung nach Mt 19,3-12", en H. Merklein – J. Lange (eds.), *Biblische Randbemerkungen,* Rudolf Schnackenburg Festschrift (Stuttgart: Echter, 1974) 218-230; G. Lohfink, "Jesus und die Ehescheidung: zur Gattung und Sprachintention von Mt 5,32", *ibíd.,* 207-217; R. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel* (Basilea: Fr. Reinhardt Kommissionsverlag, 1969) 51-61; A. Mahoney, "A New Look at the Divorce Clause in Mt 5,32 and 19,9": *CBQ* 30 (1968) 29-38; John P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (AnBib 71; Roma: Instituto Bíblico, 1976) 140-150; íd., *The Vision of Matthew* (Theological Inquires; Nueva York/Ramsey, NJ/Toronto: Paulist, 1979) 248-257; J. Moingt, "Le divorce 'pour motif d'impudicité' (Mt 5,32; 19,9)": *RSR* 56 (1968) 337-384; J. J. O'Rourke, "A Note on an Exception: Mt 5:32 (19:9) and 1 Cor 7:12 Compared": *HeyJ* 5 (1964) 299-302; A. Quacquarelli, "Gli incisi ellitici (5,32a e 19,9a) nella *compositio* di Matteo": *Vetera Christianorum* 6 (1969) 5,31; J. Rabinowitz, "The Sermon on the Mount and the School of Shammai": *HTR* 49 (1956) 79; L. Ramaroson, "Una nouvelle interprétation de la 'clausule' de divorce (Mt 5:32; 19:9)": *ScEs* 23 (1971) 247-251; L. Sabourin, "The Divorce Clauses (Mt 5,32; 19,9)": *BTB* 2 (1972) 80-86; F. Salvoni, "Eccetto il caso di fornicazione": *Ricerche Bibliche e Religiose* 3 (1968) 138-147; Alexander Sand, "Die Unzuchtsklausel in Mt 5,31.32 und 19,3-9": *MTZ* 20 (1969) 118-129; J. Sickenberger, "Die Unzuchtsklausel im Mattäusevangelium": *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 123 (1942) 189-206; íd., "Zwei Äusserungen zur Ehebruchklausel bei Mt": *ZNW* 42 (1949) 292-299; P. Sigal, *The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew* (Lanham, MD: University Press of America, 1983) 83-118; D. T. Smith, "The Matthean Exception Clauses in the Light of Matthew's Theology and Community": *Studia Biblica et Theologica* 17 (1989) 55-82; A. Stock, "Matthean Divorce Texts": *BTB* 8 (1978) 24-33; T. Stramare, "Matteo Divorzista": *Divinitas* 15 (1971) 213-235; íd., "Il 'Supplement au Dictionaire de la Bible' e le clausole di Matteo sul divorzio": *Divinitas* 39 (1995) 269-273; A. Tafi, "'Excepta fornicationis causa' (Mt 5,32)": *VD* 26 (1948) 18-26; A Vaccari, "La clausola sul divorzio in Matteo 5,32; 19,9": *RivB* 3 (1955) 97-119; Bruce Vawter, "The Divorce Clauses in Matthew 5, 32 and 19, 9": *CBQ* 16 (1954) 155-167; G. J. Wenham, "Matthew and Divorce: And Old Crux Revisited [Matt 19:9]": *JSNT* 22 (1984) 95-107; P. H. Wiebe, "Jesus' Divorce Exception": *JETS* 32 (1989) 327-333; Ben Witherington, "Matthew 5:32 and 19:9–Exception or Exceptional Situation?": *NTS* 31 (1985) 571-576; H.-T. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (WUNT 9; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1968) 66-70.

– En las formas marcana y lucana: E. Bammel, "Markus 10,11f. und das jüdische Eherecht": *ZNW* 61 (1970) 95-101; G. Delling, "Das Logion Mk x.11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament": *NovT* 1 (1956) 263-274; B. Green, "Jesus' Teaching on Divorce in the Gospel of Mark": *JSNT* 38 (1990) 67-75; F. Neirynck, "The Divorce Saying in Q 16:18": *LS* 20 (1995) 201-218; H. Sariola, *Markus und das Gesetz* (Annales Academiae Scientarum Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 56; Helsinki: Suomalainen, 1990) 121-149; J. N. M. Wijngards, "Do Jesus' Words on Divorce (Lk 16:18) Admit of No Exception?": *Jeevadhara* 6 (1975) 399-411.

– Sobre 1 Corintios 7: D. L. Balch, "Background of I Cor vii: Sayings of the Lord in Q; Moses as an Ascetic *Theos Anēr* en II Cor. iii: *NTS* 18 (1972) 351-364; íd., "1 Cor. 7.32-35 and Stoic Debate about Marriage, Anxiety and Distraction": *JBL* 102 (1983) 429-439; W. J. Bartling, "Sexuality, Marriage and Divorce in 1 Corinthians 6.12-7.16: A Practical Exercise in Hermeneutics": *CTM* 39 (1968) 355-366; G. L. Borchert, "1 Corinthians 7:15 and the Church's Historic Misunderstanding of

Divorce and Remarriage": *RevExp* 96 (1999) 125-129; W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7* (SNTSMS 83; Cambridge, UK/Nueva York: Cambridge University, 1995); J. Dorcas Gordon, *Sister or Wife? 1 Corinthians 7 and Cultural Anthropology* (JSNTSup 149; Sheffield: JSOT, 1997); J. K. Elliott, "Paul's Teaching on Marriage in 1 Corinthians: Some Problems Considered": *NTS* 19 (1973) 219-225; J. A. Fischer, "1 Cor. 7:8-24: Marriage and Divorce": *BR* 23 (1978) 26-36; Josephine M. Ford, "Levirate Marriage in St. Paul (1 Cor. vii)": *NTS* 10 (1963-1964) 361-365; Victor P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul* (Nashville: Abingdon, 1985); J. Moiser, "Reassessment of Paul View of Marriage with Reference to 1 Cor. 7": *JSNT* 18 (1983) 103-122; J. Murphy-O'Connor, "The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11": *JBL* 100 (1981) 601-606; R. G. Olender, "The Pauline Privilege: Inference or Exegesis?": *Faith and Mission* 16 (1998) 94-117; W. F. Orr, "Paul's Treatment of Marriage in 1 Corinthians 7": *Pittsburgh Perspective* 8 (1967) 5-22; D. Wenham, "Paul's Use of the Jesus Tradition: Three Samples", en D. Wenham (ed.), *Gospels Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield: JSOT, 1984) V, 7-37; H. U. Wili, "Das Privilegium Paulinum (1 Kor 7:15f.)–Pauli eigene Lebenserinnerung?": *BZ* 22 (1978) 100-108; O. L. Yarbrough, *Not Like the Gentiles: Marriage Rules in the Letters of Paul* (SBLDS 80; Atlanta: Scholars, 1985).

En el judaísmo rabínico y posterior: J. D. Bleich "Can There Be Marriage without Marriage?": *Tradition* 33 (1999) 39-49; Robert Brody, "Evidence for Divorce by Jewish Women": *JJS* 50 (1999) 230-234; S. Y. Cohen, "The Halachic and Legal Aspects of Enforcement of Divorce in Israel", en E. A. Goldman (ed.), *The Jerusalem 1994 Conference Volume* (Jewish Law Association Studies 8; Atlanta: Scholars, 1996) 41-42; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres: Athlone Press, 1956); íd., "Concessions to Sinfulness in Jewish Law": *JJS* 10 (1959) 1-13; L. M. Epstein, *The Jewish Marriage Contract* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1927); M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1980); P. C. Hammond, "Divorce Document from the Cairo Genizah": *JQR* 52 (1961) 131-153; Tal llan, "Jüdische Frauen in der Spätantike. Ein Überblick": *Kirche und Israel* 15 (2000) 7-15; íd., *Mine and Yours Are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature* (AGJU 41; Leiden: Brill, 1997); R. Neudecker, *Frührabbinisches Ehescheidungsrecht: der Tosefta-Traktat Gittin* (BibOr 39; Roma: Instituto Bíblico, 1982); Jacob Neusner, *How the Rabbis Liberated Women* (South Florida Studies in the History of Judaism 191; Atlanta: Scholars, 1998); J. D. Rayner, "From Unilateralism to Reciprocity: A Short History of Jewish Divorce": *Journal of Progressive Judaism* 11 (1998) 47-68; J. Rivlin, "The Power of a Promissory Note Is Greater Than the Force of Legislation", en E. A. Goldman (ed.), *The Jerusalem 1994 Conference Volume* (Jewish Law Association Studies 8; Atlanta: Scholars, 1996) 155-165; B.-Z Schereschewsky, "Divorce in Later Jewish Law": *EncJud* 6 (1971) 125-135; P. R. Weis, "Controversies of Rab and Samuel and the Tosefta": *JSS* 3 (1958) 288-297.

[2] Sobre el fenómeno casi universal del divorcio en las sociedades organizadas, J. Richard Udry ("Divorce", *Encyclopedia Americana. International Edition,* 30 vols. [Danbury, CT: Grolier, 1999] IX, 210) comenta: "Casi todas las sociedades cuentan con alguna regulación para el divorcio. Como excepción está el caso de los incas, de quienes no hay noticia de que hubieran previsto ninguna medida para disolver el matrimonio".

[3] Cf. Zakovitch, "The Woman's Richts", 28-46, esp. 28.

[4] Véase Marucci, *Parole,* 28; en las pp. 28-31, Marucci describe distintas formas de matrimonio que están reflejadas en varios textos, tanto legales como narrativos, del AT.

[5] Sorprende encontrar a David Instone-Brewer (*Divorce and Remarriage in the Bible* [Grand Rapids/Cambridge, UK: Eerdmans, 2002] 26) afirmando desde una base muy endeble (testimonios dispersos sobre el poder de la mujer para divorciarse en otras culturas del Próximo Oriente antiguo y la ley de Éx 21,10-11 concerniente a esclavas tomadas por esposas) que las mujeres israelitas podían divorciarse de sus maridos en determinadas circunstancias de abandono. La afirmación de Instone-Brewer tropieza con la lógica, por no decir con los datos. La ley de Éx 21,10-11 impone la manumisión de una esclava que ha sido tomada por esposa, si su marido toma una segunda mujer y descuida a la primera, la esclava. Es la ley la que obliga a dar la libertad (y, de hecho, el divorcio) a la primera esposa, sin compensación económica por parte de ella. Esto no tiene nada que ver con el supuesto poder de las mujeres libres israelitas para divorciarse. Cuesta ver cómo esa afirmación de Instone-Brewer se compagina con su admisión posterior (p. 31) de que el mecanismo del certificado de divorcio hacía que "el divorcio fuera prerrogativa del marido" y que, en consecuencia, "se produjese el sometimiento de la mujer que deseaba divorciarse".

[6] Para algunos ejemplos, tanto católicos como protestantes y tanto de carácter popular como erudito, véase Guy Duty, *Divorce & Remarriage* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1967); Donald W. Shaner, *A Christian View of Divorce According to the Teachings of the New Testament* (Leiden: Brill, 1969); Pesch, *Freie Treue;* John R. Martin, *Divorce and Remarriage* (Scottdale, PA/Kitchener, Ontario: Herald, 1974, 1976); Dwight Hervey Small, *The Right to Remarriage* (Old Tappan, NJ: Revell, 1975); Myrna y Robert Kysar, *The Asundered. Biblical Teachings on Divorce and Remarriage* (Atlanta: John Knox, 1978); William A. Heth – Gordon J. Wenham, *Jesus and Divorce. The Problem with the Evangelical Consensus* (Nashville: Nelson, 1984); James M. Efird, *Marriage and Divorce. What the Bible Says* (Nashville: Nelson, 1985); William F. Luck, *Divorce and Remarriage. Recovering the Biblical View* (San Francisco: Harper & Row, 1987); Walter Kirchenshläger, *Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament* (Viena: Herold, 1987); George R. Ewald, *Jesus and Divorce. A Biblical Guide for Ministry to Divorced Persons* (Waterloo, Ontario/Scottdale, PA: Herald, 1991); Craig S. Keener, *...And Marries Another. Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament* (Peabody, MA: Hendickson, 1991); Andrew Cornes, *Divorce & Remarriage. Biblical Principles & Pastoral Practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); Marian Machinek, *Gesetze oder Weisungen? Die Frage nach der sittlichen Verbindlichkeit neutestamentlicher Aussagen über Moral, verdeutlich am Beispiel des Scheidungverbotes Jesu* (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung 21; St. Ottilien: EOS, 1995); Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible.* En muchos de estos trabajos, especialmente en los de carácter más popular, el atento lector puede predecir, tras los comentarios iniciales del autor, cuáles serán las conclusiones a que llegará éste tras el estudio de los textos bíblicos: un caso clásico de interés y afán moderno por controlar lo que supuestamente sería una exégesis histórico-crítica. El hecho de que, para interpretar las palabras de Jesús, en muchos de esos trabajos se recurra alegremente a la oposición entre Ley y Evangelio, así como a la tópica condena de lo que es tachado de "legalista", demuestra lo poco que tienen que ver esos tratamientos con un estudio erudito de Jesús el judío y su enseñanza sobre el divorcio, dirigida como está a otros judíos.

[7] Es importante no asimilar el antiguo *kĕtûbbâ* a un certificado oficial moderno de matrimonio. Al varón israelita antiguo no le hacía falta licencia del Estado (cuando éste cobró existencia, hacia el siglo X a. C.) para que su matrimonio fuera válido. Lo que necesitaba era un acuerdo contractual con la familia de la novia sobre el precio que tenía que pagar por ésta, la dote que ella iba a llevar al matrimonio, la cantidad de dinero que debería percibir la mujer en caso de divorcio (o a la muerte del marido) y en qué condiciones podía el marido quedar exento de ese pago. Sin duda, tales

acuerdos comenzaron como contratos orales y, con el tiempo, adquirieron una forma fija escrita, como se ve por el tratado misnaico intitulado *Ketubot.* Según Louis M. Epstein (*The Jewish Marriage Contract* [Nueva York: Arno, 1973; 1ª edición, 1927]), el mecanismo legal del *kĕtûbbâ* escrito llegó a Israel desde Babilonia. Los ejemplares más antiguos que tenemos de contratos matrimoniales (y certificados de divorcio) judíos escritos proceden de las cuervas de Murabba'at, en Judea; véase P. Benoit – J. T. Milik – R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'at* (DJD 2; Oxford: Clarendon, 1961). Entre los papiros arameos hay un certificado de divorcio (núm. 19, pp. 104-109) y dos contratos matrimoniales (núm. 20, pp. 109-114, y núm. 21, pp. 114-117). Entre los papiros griegos hay un contrato en el que un judío se casa de nuevo con la mujer de la que se había divorciado (núm. 115, pp. 243-254) y un contrato matrimonial regular (núm. 116, pp. 254-256). Los papiros arameos datan del primer cuarto del siglo II d. C.; los papiros griegos son posteriores. Sobre esto, véase Marucci, *Parole,* 102-104.

[8] Para un breve análisis de los papiros en cuestión, véase Bezalel Porten, "Elephantine Papyri", *ABD* II, 445-455. Se han conservado relativamente íntegros tres contratos de matrimonio (literalmente, en arameo, "documentos de casada"), junto con cuatro textos más fragmentarios. Para los contratos matrimoniales con comentario, véase A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford Clarendom, 1923; reedición en Osnabrück: Otto Zeller, 1967) 44-50, 54-56, 131-132, 153), y E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (New Haven: Yale University, 1953) 140-150, 201-222, 293-296. Véase también Joseph A. Fitzmyer, "A Re-Study of an Elephantine Aramaic Marriage Contract (*AP* 15)", *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars, 1979) 243-271; Marucci, *Parole,* 100-102; John J. Collins, "Marriage", 107-109.

[9] Véase Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 190. Para un análisis de Dt 24,1-4 en relación con otras leyes sobre el sexo y la familia contenidas en el Deuteronomio y en el libro de la Alianza del Éxodo, véase Alexander Rofé, "Family and Sex Laws in Deuteronomy and the Book of the Covenant": *Henoch* 9 (1987) 131-159.

[10] Sobre los rasgos estilísticos de Dt 24,1-4 que lo unen a otras leyes sobre el sexo y la familia en el Deuteronomio y en el libro de la Alianza, véase Rofé, "Family and Sex Laws", 132-133. Típicas de esta clase de leyes casuísticas son la formulación de la ley en tercera persona, una larga prótasis, introducida por *kî* ("si", "cuando", "en la eventualidad de"). La prótasis que describe las circunstancias del caso, y la apódosis, que expresa la norma legal para el caso concreto considerado. Los detalles de los casos, ya sean mencionados en la prótasis o en la apódosis, empiezan con *wĕhāyâ* ("y será que"), como en Dt 24,1. A veces, en esas leyes se emplea la segunda persona (preferentemente del singular) dirigiendo la palabra al pueblo o a los jueces (como en Dt 24,4b). En estas leyes casuísticas, sin embargo, "la segunda persona se emplea sólo al final de la ley, casi de manera incidental, mientras que los elementos esenciales son formulados casuísticamente en tercera persona". Para un estudio minucioso de Dt 24,1-4, véase Marucci, *Parole,* 48-67.

[11] De hecho, los versículos que más probablemente componen en el período condicional la parte subordinada (la prótasis), contienen 12 casos de la conjunción hebrea *wāw* ("y"). En cambio, la larga conclusión (apódosis) del v. 4 contiene sólo una *wāw.* La incertidumbre respecto a dónde empieza la apódosis viene de que, en el hebreo bíblico, la apódosis puede comenzar con una *wāw.* Por eso la frase de 24,1 que la mayor parte de los intérpretes traducen como "y [si] le escribe un certificado de divorcio" podría ser traducida también como "entonces le escribe un certificado de divorcio", dando así inicio a la parte principal de la ley. Pero en los LXX de Dt 24,1-4 se observa en general una considerable fidelidad al texto hebreo, y allí es bastante claro que la parte principal de la ley está en el v. 4. Una diferencia textual en el v. 2 entre el TM y

los LXX –reflejada en fragmentos de la cueva 4 de Qumrán– no afecta gran cosa a esta observación. El fragmento 4QDt[k2] coincide con el TM, el Pentateuco samaritano, la recensión hexaplárica de Orígenes, los targumes de Onqelos, Neofiti I y Pseudo-Jonatán, así como con la Peshitta, en leer la forma larga de 24,2, que incluye la frase "y ella se va de su casa". El fragmento 4QDt[a] y los LXX (cf. la Vulgata) tienen la forma corta, sin esta frase, al parecer porque se consideró obvio (¿o fue omitido por homoeoteleuton?) lo dejado expreso en la lectura más extensa. Para los textos, véase Eugene Ulrich *et al.* (eds.), *Qumran Cave 4. IX. Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD 14; Oxford: Clarendon, 1995) 7-8, 102-103.

[12] Ésta podría ser descrita como la opinión preponderante en los comentarios críticos de la época moderna, tanto los antiguos como los más recientes. Véase, por ejemplo, C. F. Keil – F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament. Volume III. The Pentateuch* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956) 417: "Los cuatro versículos forman un período en que los vv. 1-3 son las oraciones de la prótasis, que describen la cuestión tratada, y el v. 4 contiene la apódosis, con la ley correspondiente". La misma opinión se puede encontrar en R. S. Driver, *Deuteronomy* (ICC; Nueva York: Scribner's Sons, 1909) 269-270; Gerhard von Rad, *Das Fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (ATD 8; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964) 107-108; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy* (NCB; Londres: Oliphants, 1979) 322; Georg Braulik, *Deuteronomium II 16,18–34,12* (Die Neue Echter Bibel, Altes Testament 28: Wurzburgo: Echter, 1992) 176-177; Martin Rose, *5.Mose. Teilband 1: 5.Mose 12-25. Einführung und Gesetze* (Zürcher Bibelkommentare, Altes Testament 5; Zúrich: Theologischer Verlag, 1994) 173. Véase también el comentario de Jeffrey H. Tigay, en el que éste corrige la traducción de Dt 24,1-4 en *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy* (Filadelfia/Jerusalén: Jewish Publication Society, 1996) 220-221. En lo que sigue en el texto principal, me abstengo de citar estos comentarios de nuevo en cuestiones sobre las que hay común acuerdo entre los exegetas.

[13] El texto hebreo contiene varios problemas filológicos y exegéticos, muchos de los cuales, afortunadamente, no afectan de manera directa a nuestro asunto principal. Por ejemplo, en el v. 4 se dice de la mujer dos veces casada que es *huṭṭammā'â*, forma participial de la raíz *ṭm'*, "mancharse", "devenir impuro" (desde un punto de vista ritual), forma que constituye una rareza en el AT. El participio es muy probablemente *hotpā'al*, la pasiva de *hitpa'el*. El sentido literal sería que la mujer ha sido llevada a mancharse o contraer impureza (aquí viene a la memoria la torpe frase ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι ["hace que ella cometa adulterio"] de Mt 5,32). El verbo *śānē'* ("odiar") del v. 3 aparece tanto dentro como fuera del AT en contextos en los que el marido repudia a su mujer (por ejemplo, Prov 30,23; Eclo 7,26). Pero, como queda claro por Dt 24,3, no significa simplemente "divorciarse", puesto que todo el proceso del divorcio (escribir el certificado, entregarlo a la mujer, despedir a ésta) sigue al "odiar" del marido (verbo que puede hacer referencia a toda clase de desagrado o rechazo; restringir el alcance a un divorcio "infundado" [infundado ¿en razón de qué?] carece de justificación).

[14] Cf. Colum M. Carmichael, *The Laws of Deuteronomy* (Ithaca/Londres: Cornell, 1974) 203-204; Marucci, *Parole,* 61.

[15] Véase Marucci, *Parole,* 137-142.

[16] Algunos comentaristas modernos consideran que la explicación "porque descubre en ella vergüenza de una cosa" de 24,1 es una adición posterior al primitivo texto de la ley; cf. Marucci, *Parole,* 51; Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 190. Si la expresión *'erwat dābār* es tan vaga y debatida se debe, entre otras razones, a que además es muy rara. El TM la recoge una sola vez más, en Dt 23,15 (23,14, en

muchas traducciones). Este pasaje del Deuteronomio prescribe a los israelitas que cuando vayan a evacuar el vientre fuera del campamento hagan un hoyo donde depositar y enterrar los excrementos, porque Yahvé está en su campamento y no debe ver *'erwat dābār* (esto es, nada indecoroso, inconveniente o desagradable; nada incompatible con el sentido de la decencia). A juzgar por este otro ejemplo (muy cercano en el código deuteronómico), es claro que en Dt 24,1 no se puede restringir *'erwat dābār* a casos de adulterio ni, en general, a sexualidad censurable. Esta percepción encuentra apoyo en los LXX, donde se interpreta *'erwat dābār* desde la perspectiva de la vergüenza: ἀσχημον πραγμα ("una cosa vergonzosa"), en Dt 24,1, y ἀσχημοσυνη πραγματος ("vergüenza de una cosa") en Dt 23,15.

[17] Otras palabras o expresiones típicas de las leyes sobre matrimonio y divorcio son: *lāqaḥ* ("tomar", relativa a tomar a una mujer por esposa), *ba'al* ("marido", "dueño"), *šillaḥ mibbêtô* ("despide de su casa", esto es, se divorcia) y *śānē'* ("odiar", como razón para divorciarse un hombre). Un dato interesante es que Jr 3,8 e Is 50,1 emplean metafóricamente la expresión *sēfer kĕrîtût* al hablar de que Yahvé se divorcia (o no se divorcia) de Israel, su esposa por la alianza (Jr 3,1-8 alude a la ley de Dt 24,1-4, si bien el texto de Jeremías indica que la situación legal no es del todo paralela a causa de la infidelidad y desvergonzada conducta de Judá). Así pues, dentro de las Escrituras judías, sólo Dt 24,1-4 + 3 emplea literalmente la expresión en un texto legal. La palabra hebrea *gēṭ*, utilizada de manera frecuente para denotar un documento de divorcio en fuentes rabínicas (véase, por ejemplo, el tratado misnaico *Giṭṭîn* [plural de *gēṭ*]), no aparece en las Escrituras judías. La Septuaginta traduce siempre *sēfer kĕrîtût* como βιβλίον ἀροστασίου, expresión que allí es usada únicamente como traducción de la expresión hebrea. Apartándose sorprendentemente de este uso, Mateo utiliza solo ἀροστάσιον para designar el certificado de divorcio en Mt 5,31; en cambio, toma el tradicional βιβλίον ἀροστασίου de Mc 10,4 para emplearlo en Mt 19,7. Estos tres textos contienen las únicas apariciones de ἀροστάσιον en el NT. Raymond Collins (*Divorce in the New Testament*, 304 n. 98) indica que en papiros helenísticos se encuentra una expresión similar, ἀροστασίου συγγρφ, pero (en la medida en que Collins ha podido averiguar) Mt 5,31 representa el uso griego más temprano de ἀροστασίου solo para designar el certificado de divorcio.

[18] Cf. Marucci, *Parole*, 57. El texto no dice que el marido *deba* divorciarse si descubre "algo vergonzoso" en su mujer; el simple hecho de que esta oración de Dt 24,1 sirva como explicación de la anterior, "si ella no halla gracia a sus ojos", pone de manifiesto hasta qué punto la decisión de divorciarse depende del juicio o preferencia (por no decir el capricho) del marido.

[19] Carmichael (*The Laws of Deuteronomy*, 207) resume el significado de *'erwat dābār* como "la vergüenza causada a un marido por la conducta pública de su mujer".

[20] Sobre la preocupación por la pureza en este pasaje, véase Norbert Lohfink, "Opferzentralisation, Säkularisierungsthese und mimetische Theorie", *Estudien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur III* (Stuttgarter Biblische Afsatzbände 20; Stuttgart: KBW, 1995) 248; cf. Marucci, *Parole*, 56. Algunos críticos consideran que los verdaderos motivos de la prohibición podían ser económicos (por ejemplo, evitar que el primer marido se lucrase indebidamente recibiendo dos veces dote de una misma mujer). Esto es sugerido, entre otros, por Instone-Brewer (*Divorce and Remarriage*, 7), dependiendo de Raymond Westbrook, "Prohibition of Restoration of Marriage in Deuteronomy 24.1-4", en S. Japhet (ed.), *Studies in Bible 1986* (ScrHier 31; Jerusalén: Magnes, 1986) 387-405. Aunque esto es posible, llegar a esa idea requiere leer mucho en el texto y entre líneas. Yo me abstengo deliberadamente de entrar aquí a fondo en la cuestión de la pureza, ya que todo el capítulo 35 estará dedicado a este vasto problema.

[21] Se percibe un sentido humanitario en las leyes deuteronómicas sobre el divorcio: las tres restringen el poder del marido, que de lo contrario sería ilimitado. La ley del Levítico está dirigida más bien a preservar la pureza cultual de los sacerdotes. A la lista de mujeres prohibidas, Lv 21,14 añade la viuda en el caso del sumo sacerdote, con lo cual la ley le deja sólo la posibilidad de casarse con una virgen (v. 13). Este último caso nos recuerda que, en tales leyes, la mujer divorciada, como la viuda, está marcada con cierto tipo de "mancha cultual", que no debe ser equiparada a culpa o reprobación moral; véase Marucci, *Parole,* 68.

[22] Es más: salvo raras excepciones, la mujer divorciada (a menos que sea de clase noble o independiente económicamente) no constituye una figura que sea considerada en sí dentro de la literatura del mundo mediterráneo antiguo. Una vez divorciada, simplemente desaparece de la vista.

[23] Estrictamente hablando, Dt 24,1-4 no establece que el proceso de escribir el certificado y entregarlo a la mujer sea absolutamente necesario para la validez del divorcio. En una etapa muy temprana de la sociedad israelita, sobre todo entre personas analfabetas en las zonas rurales, lo más seguro es que el repudio de mujer se realizase de forma puramente oral. El certificado debió de ser introducido cuando, con el avance de la civilización, la sociedad se hizo más compleja y hubo un mayor número de escribas disponibles. En cualquier caso, el hecho de que Josefo, Marcos y Mateo conviertan la entrega del certificado de divorcio en un mandamiento distinto indica que, durante la época del cambio de era, un documento que certificara el repudio había llegado a ser parte necesaria del proceso de divorcio.

[24] Por desdicha, el libro de Oseas, a causa de la concentración del profeta en sus propias relaciones matrimoniales tan complicadas, no es de utilidad para nuestra búsqueda. Aparte de las numerosas cuestiones arduas conectadas con las palabras, el orden y la tradición del texto, varios problemas dificultan sobremanera el uso del libro para nuestro propósito: 1) No se ha llegado a saber con claridad si el libro refiere sucesos reales conectados con un matrimonio real o si emplea ficción alegórica. 2) El libro describe relaciones matrimoniales como eran vividas en el Reino del Norte de Israel en el siglo VIII a. C.; su conexión con las tradiciones legales del Pentateuco (especialmente con Dt 24,1-4, que parece desconocido o pasado por alto) u observadas en la Judea del tiempo de Jesús es cuando menos problemática. Uno se queda sin palabras ante la afirmación de Instone-Brewer (*Divorce and Remarriage,* 35) de que "Oseas desarrolló ideas propias del Pentateuco". ¿Debemos pensar que en el Israel del siglo VIII a. C. había un Pentateuco que Oseas pudiera desarrollar? 3) Una cuestión más al caso es que en ningún lugar de los capítulos 1–3 se dice que Oseas se divorcie de su mujer en el curso de sus turbulentas relaciones; es más, no se sabe con certeza si, a lo largo de esos capítulos, se habla siempre de una misma mujer o si se trata de dos mujeres diferentes. Para diversas opiniones eruditas acerca del asunto, véase, por ejemplo, Hans Walter Wolff, *Hosea* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1974; original alemán 1965) XXII, 12-15; James Luther Mays, *Hosea* (Old Testament Library; Filadelfia: Westminster, 1969) III, 23, 56; Bitter, *Die Ehe* (donde se ofrece una historia de la interpretación de las relaciones maritales de Oseas desde el judaísmo y el cristianismo primitivos hasta el siglo XX); Francis I. Andersen – David Noel Freedman, *Hosea* (AB 24; Garden City, NY: Doubleday, 1980) 115-141; Sherwood, *The Prostitute and the Prophet,* 19; Seifert, *Metaphorisches Reden,* 92-132; Marvin A. Sweeney, *The Twelve Prophets* (Berit Olam; Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000) I, 38-39; Wacker, *Figurationem,* 110-114.

[25] Por ejemplo, el distinguido exegeta A. S. van der Woude ("Malachi's Struggle", 65-71) está convencido de que la mayor parte de los comentaristas han entendido mal el asunto básico de Mal 2,10-16. En opinión de este autor, el pasaje no toca para nada

la cuestión del divorcio. Lo que realmente hace Malaquías es protestar contra los judíos que, estando ya casados con mujeres judías, buscan una posición más elevada casándose también con extranjeras. Esos maridos prodigan su amor y atenciones a las nuevas esposas, infligiendo a sus mujeres judías la consiguiente humillación. En congruencia con este enfoque, Van der Woude cree que la traducción del v. 16 debería ser: "...porque quien desatiende [a su esposa judía] alarga la mano [de manera hostil, leyendo *yād* después de *šāllaḥ*]". Menciono esta interpretación no porque la acepte, sino porque demuestra hasta qué punto puede ser frágil cualquier teoría basada en la interpretación de un texto tan ambiguo y posiblemente alterado.

[26] Los comentaristas ni siquiera se ponen de acuerdo sobre el problema al que se refiere el profeta; para un resumen de opiniones, véase Marucci, *Parole,* 76-84. ¿Se limita Malaquías a condenar la infidelidad de Judá a Yahvé, vista en su continua idolatría o en su culto sincrético, utilizando la metáfora profética tradicional de la infidelidad matrimonial y/o del divorcio? ¿O bien, además de pronunciar esa condena, denuncia el profeta los matrimonios con extranjeras, subrayando el gran dolor y pesar que entraña el necesario divorcio de tales mujeres e indicando así una razón por la que nunca se debieron contraer esos matrimonios? ¿O denuncia el profeta la práctica de los varones judíos que repudian a sus esposas judías (llegadas con ellos del exilio babilónico) para casarse con mujeres paganas que traen consigo una dote de tierra judía? Caben estas y otras posibilidades. Más confuso todavía es el estado del texto en Mal 2,15-16. Los críticos suelen reescribir el texto, aportar (supuestas) palabras que faltan o entender palabras y formas del TM de manera insólita, por no decir retorcida. Un buen resumen de distintas opiniones y opciones se encuentra en Andrew W. Hill, *Malachi* (AB 25D; Nueva York: Doubleday, 1998) 221-259. Pero sólo se necesita comparar las decisiones textuales e interpretativas de este autor con las de Marvin A. Sweeney (*The Twelve Prophets* [Berit Olam; Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000] 731-739) para ver cómo dos sabios comentaristas pueden llegar a conclusiones muy diferentes al analizar las oscuras declaraciones de un texto confuso. Valientemente, Hill trata de dar sentido al TM tal como está (v. 15: "Ciertamente [El] Uno hizo [todo]..."; v. 16: "'Sí, [El Uno] odia el divorcio', ha dicho Yahvé, el Dios de Israel"), pero los corchetes en su traducción, así como los discutibles significados que él asigna a ciertas palabras, indican lo aventurada que es toda la empresa. En cambio, Sweeney (p. 738) piensa que la palabra "uno/a" del v. 15 no se refiere a Dios, sino a las mujeres del hombre (ha tomado más de una esposa). Es clara la precariedad de cualquier intento de fijar el significado de este pasaje.

[27] En una carta (con fecha 14/9/2002), David me indicó respecto a esta cuestión: "Por definición, el adulterio [en el AT] no es ni puede ser un delito contra ninguna mujer. El mejor modo de definirlo sería como delito contra la propiedad, y, en este caso, la parte ofendida es... el marido de la mujer culpable de adulterio".

[28] Así, por ejemplo, la *NRSV,* aunque luego, en una nota al pie, aclara que el hebreo quiere decir en realidad "él odia". Traducciones similares, algunas con notas explicativas y otras sin ellas, se encuentran en la *NAB,* la *JB,* la nueva *JB,* la *Oxford Annotated Bible* original, la *New Oxford Annotated Bible,* la *Contemporary English Version* (que emplea una paráfrasis) y la *KJV* (que pone la declaración en discurso indirecto). Pero no sólo las traducciones al inglés y los eruditos de lengua inglesa prescinden alegremente de las realidades textuales en este caso. Por ejemplo, el especialista israelí Gershon Brin ("Divorce at Qumran", 231-244), a pesar de ser un docto estudio del material de Qumrán, comienza su ensayo (p. 232) afirmando que Mal 2,16 reza: "'Porque yo odio el divorcio', dice el Señor, el Dios de Israel...". Aun teniendo en cuenta las lecturas variantes de Qumrán y las ofrecidas por las versiones y los comentaristas, su idea de lo que dice el TM de Mal 2,16 (*ky śn' šlḥ*) nunca aparece basada en

un serio análisis; simplemente, Brin no cuestiona el significado. Por poner otro ejemplo: Angelo Tosato, en un extenso trabajo dedicado a impugnar los puntos de vista habituales sobre el matrimonio y el divorcio en el período veterotestamentario (*Il matrimonio israelitico*), se limita a repetir (pp. 208-209) esta traducción errónea de Mal 2,16 ("Poichè: Odio il divorzio, ha detto JHWH, il Dio di Israele..."). Para justificarla, no ofrece ninguna detenida consideración del contexto de Mal 2,16, ni tampoco de la confusión a que da lugar el estado del texto. Tosato se siente, pues, libre de discernir de una manera general la prohibición del divorcio en el Israel posexílico, que permitía el divorcio sólo en algunos casos especiales (matrimonios ilegítimos, falta grave por parte de uno de los cónyuges, casos en los que la Ley hacía obligatorio el divorcio). Huelga decir que nunca son tenidas en cuenta las nítidas declaraciones de Filón y de Josefo respecto a que un hombre israelita se podía divorciar de su mujer por cualquier razón. Una breve lista de enmiendas o de palabras sobrentendidas, sugeridas por distintos comentaristas para dar sentido a Mal 2,16, se encuentra en Marucci, *Parole,* 81. Incluso si se acepta la preferencia de Marucci por esta traducción: "Pero si uno se divorcia de su mujer simplemente por odio [esto es, porque haya dejado de quererla, sin culpa por parte de ella]... entonces cubre su vestido de violencia...", el versículo no condena el divorcio en general, sino concretamente este tipo de repudio egoísta; cf. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage,* 57. Como indican las notas subsiguientes, también esta interpretación está lejos de ser segura. Para traducciones modernas que atribuyen el "odio" al marido en vez de a Yahvé, véase, por ejemplo, la *NEB* y la *Revised English Bible.*

[29] La conjunción *kî* bien podría tener el sentido de "porque" o "si" (menos probablemente "pero" o "cuando"); *śānē',* tal como está, es la forma qal del verbo en tercera persona del singular, masculino, que significa "él odió" (o "él odia"); si se cambia la primera vocal para leer *śōnē',* la forma es qal participio activo (con el valor del gerundio latino) en masculino singular, "odiando". Algunos comentaristas opinan que, en su estado actual, *śānē',* se puede considerar como un adjetivo verbal equivalente al participio activo, pero no hay ejemplo de esa forma en el TM. La forma verbal *šallaḥ* es la segunda persona del singular en masculino del piel imperativo, "despídela" o el piel infinitivo contructo "despedir". Si se cambia la primera vocal, la palabra resultante es *šillaḥ,* tercera persona del singular masculino del piel perfecto, que significa "él despidió". Ninguna combinación de estas posibilidades puede proporcionar una frase inteligible. *A fortiori,* se necesita poca imaginación para retorcer las tres palabras hebreas y formar una declaración de Yahvé en el sentido de "Porque yo odio el divorcio".

[30] Éste es el mismo texto que apoya Jones ("A Note on the LXX", 683-685): ἀλλὰ ἐὰν μιήσσας ἐχαποστείηλς... ("Pero si, odiando[la], [la] despides..."). Jones no aprecia mucho en la lectura alternativa, ἐὰν μιοηῃς ἐχαποστειλον ("si [la] odias, despide[la]"), quizá porque no tuvo acceso a Q4 XII[a] (véase *infra*) o tiempo para estudiarlo. Hoy, algunos comentaristas encuentran el verdadero sentido de Mal 2,16 en la lectura de Jones ligeramente modificada. Con algunas diferencias en las palabras, la variación reza así: "Porque el que se divorcia [de su mujer] por odio... cubre sus vestidos de violencia". En una forma u otra, esta solución es apoyada por Glazier-McDonald, *Malachi,* 82-83, 109-110; Hugenberger, *Marriage As a Covenant,* 76; Shields, "Syncretism", 84-86. El inconveniente de este enfoque exige alguna revocalización del TM; por ejemplo, vocalizar el qal perfecto *śānē'* ("odia") como qal participio activo *śōnē'* ("odiando") y vocalizar el piel infinitivo constructo *šallaḥ* como el piel perfecto *šillaḥ* (o, alternativamente, entendiendo *šallaḥ* como el piel infinitivo absoluto *šallēaḥ* con el sentido de verbo conjugado: "odia [y] despide"). Obviamente, en estos intentos existe la misma arbitrariedad de la que adolecen todas las otras enmiendas propuestas del TM.

[31] Para lecturas de diversos manuscritos de la tradición de los LXX, véase Joseph Ziegler (ed.), *Duodecim prophetae* (Vetus Testamentum Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum 13; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943) 334. La lectura escogida para el texto principal de la Septuaginta de Gotinga es ἀλλα ἐαν μισης ἐχαποστειλης con grafías variantes): "Pero si, habiendo odiado [esto es, por odio], [la] despides...". Esta lectura tiene apoyo en los manuscritos B (Códice Vaticano, Q (Códice Vaticanus), Q (Códice Marchalianus) y V (Códice Venetus). Una lectura alternativa es ἀλλ' ἐαν μισης ἐχαποστειλον: "Pero, si [la] odias, despide[la]". Esta lectura está atestiguada por L (la recensión de Luciano) y coincide en lo esencial con el fragmento de Malaquías de la cueva 4 de Qumrán (4Q XII[a] ii. 4-7), así como con la Vulgata y el targum sobre Malaquías del *Targum Jonatán a los Profetas.* Una lectura mixta (y quizá confusa), μεισησας ἐχαποστειλον (donde μεισησας puede ser simplemente un error de escriba por μιεισησες), se encuentra en W (colección Freer de Washington). Sobre los complejos problemas crítico-textuales que entrañan las variantes de los LXX y el fragmento de Malaquías procedente de la cueva 4 de Qumrán, véase Fuller, "Text-Critical Problems", 47-57. Fuller cree que el TM, aunque no es el texto más claro, es el que más se aproxima al original, mientras que los otros testimonios pueden derivar de varios intentos de entender o de cambiar a propósito la presente forma del TM.

[32] Para el texto de QQ XII[a] ii. 4-7, véase Eugene Ulrich *et al.* (eds.), *Qumran Cave 4. X. The Prophets* (DJD 15; Oxford, Clarendon, 1997) 221-232, esp. 224-225. En el fragmento de Malaquías procedente de la cueva 4, las palabras hebreas iniciales de 2,16 son *ky 'm śnth šlḥ.* Brin ("Divorce at Qumran", 237) entiende que, puesto que *ky* había perdido el sentido de "si" para algunos autores de los documentos de Qumrán (señaladamente el *Rollo del Templo*), el *ky* original de Mal 2,16 fue cambiado en *ky 'm* no con el sentido de "más bien" (como es frecuente en el TM), sino de "si". El verbo *śnth* parece ser la forma qal del perfecto en segunda persona del singular del verbo *sn',* con el quiescente *ālep* perdido, un fenómeno visto alguna vez en el hebreo de Qumrán; *šlḥ* es muy probablemente el piel imperativo masculino singular. El significado sería, pues: "Si [la] odias, despide[la]". Shields ("Syncretism", 84) sugiere que se tome *śnth* como el qal infinitivo constructo, con la tercera persona del singular femenino como objeto sufijo, y *šlḥ* como una forma piel perfecta en tercera persona del masculino singular, apoyando la lectura "quien odia y se divorcia... cubre sus vestidos de violencia", pero el propio Shields admite que no es la lectura más verosímil del texto. En cualquier caso, este fragmento de Qumrán es de gran importancia, puesto que representa al menos una forma del texto hebreo de Malaquías en el siglo II (*ca.* 150-125) antes de nuestra era. Interpretado en su sentido más probable, se asemeja a las lecturas griegas de L y W (así como a la de la Vulgata), aunque sin llegar a ser completamente igual a ellas.

[33] La Vulgata traduce Mal 2,16 como *"cum odio habueris dimitte"* ("cuando [la] odies, despide[la]".

[34] De hecho, los cambios sufridos por el texto de Mal 2,16 en siglos subsiguientes podrían reflejar el deseo de conciliar un texto susceptible de ser leído como crítico del divorcio con la Torá escrita (especialmente con Dt 24,1-4) y la práctica legal preponderante en la corriente principal del judaísmo.

[35] Entre los textos relacionados con la cuestión (muchos de los cuales reflejan la misoginia típica de la literatura sapiencial del Próximo Oriente antiguo) figuran Prov 30,21-23; 5,15-20; LXX Prov 18,22a; Ecl 7,26; 9,9; la versión apócrifa/deuterocanónica de Eclo 7,26; 25,25-26 (más el ensayo general sobre esposas buenas y malas del capítulo 26); véase al respecto Marucci, *Parole,* 84-97. Nótese lo escasas que son las referencias explícitas al divorcio incluso en estos pasajes.

[36] Brody ("Evidence", 230-234, esp. 231) cree que en Elefantina cada uno de los cónyuges podía tomar la *iniciativa* para el divorcio, pero que para que éste llegara a tener *efecto* se necesitaba un documento escrito del marido; quizá aquí estuvo Brody demasiado influido por normas rabínicas posteriores. Lipiński, "The Wife's Right", 9-27, esp. 21, 26, argumenta que la potestad de la mujer en Elefantina para divorciarse de su marido refleja no sólo circunstancias egipcias, sino también una corriente de la antigua tradición legal semítica occidental (quizá expresada en fenicio o arameo antiguo); cf. Alfredo Mordechai Rabello, "Divorce of Jews in the Roman Empire": *Jewish Law Annual* 4 (1981) 79-102, esp. 91.

[37] Aquí conviene ser cautos respecto a un argumento basado en el silencio. Puesto que el certificado de divorcio está atestiguado en el AT y en la literatura rabínica, en principio se podría inferir su existencia en los divorcios de los judíos en Elefantina; así John J. Collins, "Marriage", 110. Sin embargo, si admitimos que, en tiempos anteriores, los divorcios entre campesinos analfabetos se llevaban a cabo en las zonas rurales simplemente mediante una declaración oral, es posible que la peculiar comunidad de Elefantina hubiera conservado la antigua tradición a este respecto. Aun así, dado que Elefantina atestigua contratos de matrimonio escritos mucho antes de que sean mencionados en la literatura palestina del judaísmo (por primera vez en Tobías), cabe cuestionar la idea de que en el judaísmo de Elefantina no se formalizaba por escrito el divorcio.

[38] La cuestión de si durante el período bíblico pudieron las mujeres judías repudiar a sus maridos, al menos en algunos lugares y circunstancias, sigue siendo objeto de vivo debate, en parte por su pertinencia para las actuales discusiones entre judíos ortodoxos; véase, por ejemplo, Brody, "Evidence", 230-234. Todo un número de *Jewish Law Annual* 4 (1981) fue dedicado a la cuestión del derecho de la mujer judía a repudiar a su marido (con la mirada puesta en el problema moderno); véanse los siguientes artículos: B. S. Jackson, "Introduction", 3-8 (resumen de los artículos contenidos en el número); Lipiński, "The Wife's Right", 9-27; Zakovitch, "The Woman's Rights in the Biblical Law of Divorce", 28-46; Lövestam, "Divorce and Remarriage in the New Testament", 47-65; Daniela Piattelli, "The Marriage Contract and Bill of Divorce in Ancient Hebrew Law", 66-78; Rabello, "Divorce of Jews in the Roman Empire", 79-102; Mordechai A. Friedman, "Divorce upon the Wife's Demand as Reflected in Manuscripts from the Cairo Geniza", 103-126. Al responder a la cuestión que plantea este número de *Jewish Law Annual* hay que distinguir cuidadosamente entre diferentes contextos según sus dimensiones cronológicas, geográficas y sociales. En el mundo mediterráneo antiguo había ciertamente algunos lugares y períodos en los que las mujeres judías de cierta posición podían repudiar a sus maridos: 1) como hemos visto, éste era el caso de la colonia militar judía sincretista de la isla egipcia de Elefantina en el siglo V a. C., pero esto no nos dice nada sobre la práctica judeopalestina durante la época del cambio de era; véase Lövestam, "Divorce and Remarriage", 47. Puede ser significativo que Filón de Alejandría, escribiendo en el contexto de la diáspora en Egipto hacia el cambio de era, guarde silencio sobre este derecho de la mujer a divorciarse dentro de la comunidad judía. 2) Dos mujeres miembros de la dinastía herodiana por esa misma época se divorciaron de sus maridos. Una de ellas fue Salomé, la hermana de Herodes el Grande (*Ant.* 15.7.10 §259), aunque Josefo pone de relieve que esa iniciativa de la mujer era contraria a la práctica judía (cf. Marucci, *Parole,* 151). Más memorablemente, Herodías se divorció de un medio hermano de Herodes Antipas para casarse con Antipas mismo (*Ant.* 18.5.1 §109-111). El evangelio de Marcos presenta a Juan el bautista reprochando a Antipas el matrimonio (Mc 6,17-18), pero por haberse casado con la mujer de su hermano, no porque Herodías hubiera iniciado el divorcio. (Sobre las diferencias entre Marcos y Josefo sobre los

maridos de Herodías y las circunstancias de la muerte del Bautista, véase *Un judío marginal* II/1 47-49, 224-230. Como a mi entender no hay exactitud histórica en lo tocante al reproche del Bautista a Herodes, creo equivocados los intentos de entender la prohibición por Jesús del divorcio a la luz del matrimonio de Herodes y de su condena por el Bautista; cf. Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 221-222.) Más al caso, Herodías y su anterior marido (conocido simplemente como Herodes) vivían, al parecer, sometidos a la ley romana en la época del divorcio; por eso no es sorprendente que una princesa herodiana bien informada se limitase a aprovecharse de la ley romana, que permitía a las mujeres divorciarse; sobre esto, cf. Rabello, "Divorce of Jews", 92-93, 100 (aunque Fitzmyer ["The So-Called Aramaic Divorce Text", 20*, pero véase n. 30 en p. 22*] se inclina más por la idea de que Salomé y Herodías simplemente dejaron a sus maridos, sin las formalidades legales del divorcio). Hay que señalar también que, por lo general, los miembros de la familia real herodiana eran para los judíos todo menos modelos de comportamiento ético y observancia legal; no hay más que pensar en las relaciones de Herodes el Grande con algunas de sus diez esposas (por no decir nada de sus hijos). Por eso los casos de dos princesas herodianas obrando a su arbitrio (y de las tres hijas de Herodes Agripa I haciendo lo mismo), aunque común entre la realeza de cualquier período, no nos dice nada sobre el poder legal que tenían para divorciarse el común de las mujeres judías durante la época del cambio de era. 3) Como acabo de señalar, la ley romana permitía tanto al marido como a la mujer iniciar el divorcio; de ahí que le fuera posible a una mujer judía de la diáspora, residente, por ejemplo, en Roma, aprovecharse de esa ley para divorciarse de su marido. 4) El papiro Ṣe'elim 13 (*XḤev/Se* 13), un documento arameo fragmentario y ambiguo de Naḥal Ḥever, que data de la rebelión de Bar Kochba (Simon ben Kosiba), de 132-135 d. C. (más concretamente, 135), es objeto de debate entre los especialistas. Ilan ("Notes and Observations", 195-202; "The Provocative Approach", 203-204; *Integrating Women,* 253-262) se muestra convencido de que el documento atestigua (como certificado de divorcio o, menos probablemente, como renuncia a reclamaciones por parte de la ex esposa) el poder de la mujer judía para incoar el divorcio. Aunque difieren sobre la precisa naturaleza del documento (no se trataría de un certificado de divorcio, sino de un recibo probatorio de que el marido ha cumplido con sus obligaciones económicas respecto a su ex mujer), Cotton y Qimron ("*XḤev/Se* ar 13", 108-118) están de acuerdo en que el documento menciona *de paso* que la mujer ha entregado al marido un certificado de divorcio. Ofreciendo una lectura también diferente del texto arameo fragmentario, Instone-Brewer ("Jewish Women", 349-357) piensa que el papiro es en realidad "un certificado de divorcio escrito a favor de una mujer por un escriba". Al parecer, ella se sirvió de lo que Instone-Brewer considera la forma egipcia del divorcio judío, atestiguada mucho antes en Elefantina y (según Instone-Brewer) en Filón. Otros autores discrepan. Por ejemplo, Schremer ("Divorce", 193-202), en su respuesta al artículo inicial de Ilan en *HTR,* se muestra convencido de que Ilan interpretó mal el texto arameo, fragmentario y no vocalizado. Para Schremer, el documento es en realidad un recibo en el que consta que a la mujer le ha entregado su ex marido un certificado de divorcio y que ella no tiene nada que reclamar de él en el aspecto económico. En una línea similar, aunque con diferente lectura del arameo, Brody ("Evidence", 232-233) argumenta, basándose en la presencia de un *gēṭ* rabínico, que el texto en cuestión puede hacer referencia a un divorcio realizado por iniciativa del marido. Fitzmyer ("The So-Called Aramaic Divorce Text", 16*-22*), coincidiendo con Schremer en lo esencial, sostiene que el texto corresponde a un recibo donde se declara que el ex marido ha pagado cuanto debía a su ex esposa; el arameo del texto, correctamente leído, indica que el marido expidió el certificado de divorcio. En particular, Fitzmyer cree que Ilan ha interpretado mal importantes sufijos pronominales que aclaran que fue el marido quien se divorció de la mujer, y no a

la inversa. El problema subyacente a este debate es que el carácter fragmentario del texto y la falta en él de vocales permiten más de una interpretación. En el presente estado de la investigación, ninguna lectura se puede dar por cierta, aunque creo que es Fitzmyer quien está mejor encaminado. Por fortuna, este documento no tiene una importancia directa para nuestra búsqueda. Fue escrito al final del caótico período de la segunda rebelión judía (132-135 d. C.), después de medio siglo durante el que la influencia grecorromana (y, añadiría Instone-Brewer, egipcia) ya había ganado considerable terreno en Palestina a raíz de la destrucción de Jerusalén en 70 d. C. La utilidad, pues, de este papiro para conocer la situación de las mujeres judías corrientes en Palestina durante la primera parte del siglo I d. C. es discutible en el mejor de los casos. 5) La literatura rabínica posterior revela mejoras para la mujer atrapada en una situación marital intolerable, permitiéndole recurrir a un tribunal judío para forzar a su marido a que le conceda el divorcio. Es revelador, sin embargo, que ni siquiera en época tan tardía como la de la literatura rabínica, el judaísmo de la corriente principal permitiera a las mujeres divorciarse directamente en determinadas circunstancias. Más bien, incluso con la entonces reciente concesión a la mujer, todavía el marido tenía que permitir el divorcio, y esto obligado por un tribunal compuesto exclusivamente de varones. Sobre esto, cf. Lipiński, "The Wife's Right", 9-10. Se puede inferir fácilmente cuál era la situación habitual en la Palestina judía antes de que fuera introducida esta "liberación". Por eso, aun admitiendo que algunas mujeres judías en algunos momentos y en algunos lugares del mundo antiguo tuvieron poder para repudiar a sus maridos, creo que los indicios (AT, Qumrán, Filón, Josefo, la forma más antigua disponible de los dichos de Jesús sobre el divorcio, y la naturaleza de la posterior concesión rabínica a la mujer atrapada en una situación intolerable) favorecen la idea de que, en la Palestina judía de la primera parte del siglo I d. C., las mujeres judías corrientes no tenían poder para incoar el divorcio. Según Epstein (*The Jewish Marriage Contract,* 200-201), en las sociedades del Próximo Oriente antiguo había dos factores que tendían a restringir el poder de una mujer para repudiar a su marido: 1) El divorcio era esencialmente la expulsión permanente de la vivienda de un cónyuge por el otro, y como (en las circunstancias domésticas de la mayoría de los judíos palestinos) era el marido quien poseía la casa en la que vivía el matrimonio, sólo él podía divorciarse, expulsando a su consorte de su propiedad. 2) Una finalidad esencial del acta de divorcio era declarar que el cónyuge divorciado podía volver a casarse sin incurrir en adulterio, pero, en una sociedad que practicaba la poliginia, el marido era siempre libre de casarse de nuevo y no necesitaba ese documento; sólo la mujer, a la que no le estaba permitida la poliandria, necesitaba la libertad proporcionada por el divorcio.

[39] Sobre los correspondientes textos de Tobías, véase Marucci, *Parole,* 97-99.

[40] Me refiero a los textos sectarios compuestos o conservados en Qumrán; un fragmento del libro bíblico de Malaquías, descubierto en la cueva 4 de Qumrán, fue tratado junto con otra literatura canónica en la sección anterior.

[41] En griego, Filón describe la pérdida del primer marido con la forma verbal χηρευση, que, en sentido estricto, puede significar "enviuda" (traducción adoptada por F. H. Colson en la edición de la LCL). Sin embargo, Filón sigue inmediatamente este verbo con la frase "estando el marido vivo o muerto", que resume correctamente las dos posibilidades previstas en Dt 24,3. Por tanto, el verbo χηρευση debe de tener aquí el sentido más amplio de "estar sin"; esto es, "quedar privada de su [segundo] marido", ya por divorcio (si él vive todavía) o por muerte.

[42] Sobre esto véase Epstein, *The Jewish Marriage Contract,* 194-196.

[43] El modo en que Filón parafrasea la ley bíblica plantea una cuestión interesante. Dt 24,1-4 se centra en las acciones de los dos maridos; ellos son los responsables.

La mujer es mencionada más bien como el objeto de las acciones de los maridos o como quien responde a ellas. El hecho de que en su paráfrasis de esta ley Filón se centre de principio a fin en la mujer, único sujeto gramatical de la primera frase de §30 (que resume la ley), sugiere a algunos estudiosos que Filón habla aquí del poder de la mujer para repudiar a su marido, algo visto en los papiros de Elefantina del siglo V a. C. egipcio y permitido por la ley griega y romana (y el Egipto romano estaba controlado directamente por el emperador). Instone-Brewer, "Yewish Women", 354, sostiene que, en efecto, Filón habla aquí del poder de la mujer para divorciarse. A mi entender, sin embargo, hay considerables razones para poner en cuestión la interpretación de Instone-Brewer. En primer lugar, no hay en los extensos escritos de Filón ningún otro pasaje donde él diga que una mujer judía pueda, por iniciativa propia, divorciarse de su marido judío. Dada la gran disparidad entre lo que Instone-Brewer considera el punto de vista de Filón y la práctica habitual de los judíos en la Palestina del siglo I, lo lógico sería que Josefo hubiera considerado y explicado la diferencia. Luego, además, no creo que Instone-Brewer tenga en cuenta la estructura literaria y retórica del comentario a Dt 24,1-4 por Filón. Que éste tome a la mujer como centro de su frase inicial se debe en parte a su deseo de hacer un resumen claro del confuso y deslavazado texto de Dt 24,1-4. En la primera frase de Filón, sin embargo, algunas de las formas verbales relativas a la mujer son también ambiguas. Por ejemplo, el verbo que denota el primer divorcio es un participio *pasivo* aoristo segundo (ἀπαλλαγεῖσα). Entendido como verdadero pasivo, el sentido sería que la mujer "fue liberada de su marido", es decir, que su marido se divorció de ella". Mas ocurre que la forma pasiva puede ser también deponente, con el sentido intransitivo de "marchar", "alejarse" (lo que daría entonces "la mujer, habiéndose alejado de su marido" [pero ¿por autoridad y decisión de quién?])... Más significativo, a mi parecer, es que el verbo χηρεύοω ("ser privado de"). Cuando una mujer es "privada de" su marido por muerte (uno de los significados del verbo), difícilmente puede ser por iniciativa de ella (salvo en caso de asesinato). Similarmente, cuando se habla de que una mujer ha sido "privada" de su marido para referirse a un divorcio, se está indicando que ella no es la que repudia, sino la repudiada. Quizá otra razón por la que la primera frase de §30 se centra en la mujer es la estructura retórica general de §30-31. Si §30 gira en torno a la mujer, §31 lo hace en torno al marido. Los dos cónyuges son luego unidos en la frase final, que dicta la pena de muerte, pero no en el orden marido-mujer. El conjunto de §30-31 está, pues, estructurado conforme a un modelo A-B-B'-A'. En suma, ni las formas verbales utilizadas en relación con la esposa, ni la estructura general del texto proporcionan una base sólida para afirmar que la paráfrasis de Filón sugiere que la mujer tenía poder para divorciarse de su marido.

[44] En este punto de su explicación, Filón emplea la vaga expresión "si algún hombre" (§31) para referirse a quien se casa con la mujer dos veces divorciada. Pero como Filón ha dicho en §30 que, después de su segundo divorcio, la mujer podía casarse con cualquier hombre a excepción de su primer marido, el vago "si algún hombre" alude en el contexto al primer marido, y la vaguedad refleja el carácter hipotético de esa improbable reunión.

[45] A esta condena moral del primer marido podría subyacer la idea de que repudiando a su mujer y readmitiéndola después de haberse casado y divorciado ella de un segundo marido, el primero (así como la esposa) revela que el divorcio inicial había sido un engaño desde el principio. Y puesto que no había habido un divorcio real, el segundo matrimonio no podía ser considerado sino como un adulterio cometido con la connivencia del esposo; en consecuencia, él era un consentidor. Respecto a esta idea véanse los comentarios de F. H. Colson en el vol. 7 de la edición en diez volúmenes de la obra de Filón en la LCL, pp. 492-93, nota b. En su apéndice de la p. 633, Colson

añade la percepción de Goodenough de que la pena de muerte podría reflejar la ley romana sobre el adulterio (específicamente la *lex Julia de adulteriis,* que castigaba al hombre que, a sabiendas, contrajese matrimonio con una adúltera) y la ley griega que castigaba el proxenetismo. Sobre la interpretación filoniana de Dt 24,1-4, véase Marucci, *Parole,* 155-157.

[46] Louis H. Feldman (*Flavius Josephus: Translation and Commentary. Volume 3. Judean Antiquities 1-4* [ed. Steve Mason; Leiden/Boston/Colonia: Brill, 2000] 427 n. 811) imagina que Josefo podría estar pensando aquí en su propia experiencia de divorcio; véase su *Vida* 75 §414-415 y §426. El caso de la mujer mencionada en §414-415 es un tanto ambiguo. Después de narrar cómo él mismo cayó prisionero de los romanos en Jotapata, Josefo nos dice que, por orden de Vespasiano, "tomé cierta virgen para mí de entre las cautivas que estaban en Cesarea... Pero ella no permaneció conmigo mucho tiempo". Después de salir Josefo de su cautividad y de acompañar a Vespasiano a Alejandría, esa mujer, se nos dice, ἀπηλλαγη. Una vez más, como en Filón (*De specialibus legibus* 3.5 §30), tropezamos con la vaguedad del verbo ἀπαλλάσσω en la forma pasiva del aoristo segundo: ¿fue la mujer librada de cautividad, librada de su matrimonio, divorciándose Josefo de ella o, simplemente, se fue (tomando el verbo en su sentido deponente, intransitivo)? Cabe preguntarse si, en efecto, hubo alguna vez un matrimonio legalmente vinculante y, por tanto, la necesidad del divorcio. Es posible que, en las caóticas circunstancias de la guerra y el cautiverio, Vespasiano, como muestra de benevolencia hacia Josefo, hubiera proporcionado a éste una prisionera para que satisficiera sus necesidades sexuales por el momento. Una vez puesto Josefo en libertad, no habría habido necesidad de que la mujer (quien igualmente habría sido liberada del cautiverio y, por lo mismo, también de su relación con Josefo) fuera repudiada formalmente. Sin embargo, el uso por Josefo de la voz media del verbo ἄγω (que él emplea para lo que aparentemente es un matrimonio formal con otra mujer en §415) y su insistencia en la virginidad de la cautiva (una adecuada candidata para casarse con un sacerdote aristocrático como Josefo) podrían indicar que él se refiere a su propio matrimonio; cf. *Cont. Ap.* 1.7 §35. Más adelante, Josefo nos dice que se divorció de la mujer con la que se había casado en Alejandría; en ese pasaje (§426) emplea el verbo ἀποπεμπω ("despedir") en voz media para la acción divorciarse. La vaga explicación que Josefo da del divorcio, que "no estaba contento con su ἠθεσιν [¿costumbres?, ¿conducta?, ¿carácter?]", concuerda con la interpretación que él hace de Dt 24,1-4: que un hombre puede divorciarse de su mujer por cualquier razón. Sobre todo esto, véanse los comentarios de Steve Mason, *Flavius Josephus: Translation and Commentary. Volume 9: Live of Josephus* (ed. Steve Mason: Leiden/Boston/Colonia: Brill, 2001) 164-165 nn. 1700-1706, así como 170 nn. 1756-1757; cf. Rabello, "Divorce of Jews", 93-94.

[47] Sin embargo, a diferencia de LXX Dt 24,1, Marcos y Mateo, Josefo no emplea nunca la expresión βιβλίον ἀποστάσιου (ni, como Mt 5,31, el simple αποστάσιον) para el certificado de divorcio. En *Ant.* 15.7.10 §259, al narrar Josefo que Salomé, la hermana de Herodes el Grande, envió a su marido, Costobaro, un certificado de divorcio, designa ese documento como γραμματεῖον, palabra empleada por él únicamente en este pasaje. Aclarando su punto de vista sobre la cuestión, Josefo subraya que la iniciativa de Salomé de divorciarse de su marido era ilegal a ojos judíos.

[48] Yadin ("L'attitude", 98-99) no vio esto al tratar, en un tiempo anterior, de utilizar 11QTemplo 57,15-19 para resolver la ambigüedad de CD 4,20-21 sin ninguna justificación metodológica que explicase el uso de un documento hallado en Qumrán con el fin de aclarar la oscuridad en un texto de otro documento descubierto también allí. Murphy-O'Connor (en una observación añadida al artículo de Yadin, pp. 99-100) protestó con razón contra ese enfoque. No tenemos derecho a suponer que todos los

documentos hallados en Qumrán sostienen una posición doctrinal homogénea sobre una determinada cuestión, ni que (aun dando por cierta la composición de ambos documentos en Qumrán mismo) no hubo evolución en las doctrinas profesadas por la secta. Además, tampoco hay que olvidar el asunto de la tradición y redacción de diversas fuentes que pudo haber entrado en la composición final de los dos escritos. Para una minuciosa teoría de fuentes aplicada al *Rollo del Templo,* cf. Michael Owen Wise, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11* (Studies in Ancient Oriental Civilization 49; Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1990) 35-127. Hoy se podría añadir que, según algunos especialistas, el *Rollo del Templo* no representa la teología de Qumrán en particular ni tampoco, acaso, la del movimiento esenio en general; acerca de esto, cf. Wise, *ibíd.,* 23-26. Sobre la importante cuestión de las muy diferentes naturalezas del *Documento de Damasco* y el *Rollo del Templo,* véase Holmén, "Divorce", 397-398. En cambio, Fitzmyer ("The Matthean Divorce Texts", 91-99) sigue básicamente el enfoque de Yadin en el uso del *Rollo del Templo* para arrojar luz sobre el ambiguo pasaje del *Documento de Damasco.*

[49] Una pequeña parte de CD 4,19-21 se encuentra también en 6Q15, fragmento 1, pero las palabras clave, relativas a tomar "dos mujeres en sus vidas", no han sido conservadas.

[50] Sobre el debate acerca de si los "constructores" eran fariseos en particular o judíos palestinos en general, véase Schremer, "Qumran Polemic", 147, con una bibliografía en n. 1; Schremer se inclina por lo segundo (p. 160).

[51] Para una breve lista de las interpretaciones que de esta expresión se hicieron en la primera parte del siglo XX, véase Winter, "Ṣadoquite Fragments", 75-77; una lista actualizada y crítica de las varias opiniones se encuentra en Vermes, "Sectarian Matrimonial Halakhah", 197-199. Este autor enumera como posibles cuatro interpretaciones: 1) prohibición tanto de la poligamia como de un nuevo matrimonio después del divorcio (Solomon Schechter, Philip Davies, Paul Winter); 2) prohibición sólo de la poligamia (Louis Ginzberg, Chaim Rabin); 3) prohibición sólo del divorcio (R. H. Charles); 4) prohibición de todo segundo matrimonio (Johannes Hempel, Jerome Murphy-O'Connor). Hoy día, la tercera posición ha quedado prácticamente abandonada. La complejidad de la situación se percibe en el hecho de que, mientras que el propio Vermes sostuvo antes la primera opinión (vista por él como la mayoritaria), en "Sectarian Matrimonial Halakhah" defiende la segunda. En trabajos más recientes, ésta ha ido ganando terreno de manera clara. Muchos estudiosos se preguntan ahora si es posible que una prohibición de divorcio vinculante para los judíos corrientes se encuentre en el *Documento de Damasco* o en el *Rollo del Templo.*

[52] Véase al respecto Paul Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew,* 2 vols. (Subsidia Biblica 14; Roma: Instituto Bíblico, 1991) II, 551 (§149b). Este fenómeno es particularmente notable en 1–2 Crónicas, pero también se da, por ejemplo, en Génesis, Éxodo, 1 Samuel y Rut, y continúa en los manuscritos del mar Muerto. Algunos estudiosos, al considerar CD 4,20-21, suponen que quienes abogan por el significado femenino del sufijo pronominal en *bĕḥayyêhem* tienen que imaginar un error de copista que debe ser enmendado; así, por ejemplo, Mueller, "The Temple Scroll, 253; Instone-Brewer, "Nomological Exegesis", 571. Pero esto no solamente es innecesario, sino también arbitrario, puesto que, como acabamos de indicar, el sufijo *–hem* podía tener fácilmente sentido femenino en el hebreo bíblico tardío y en Qumrán. No hace falta ninguna teoría sobre error de amanuense. Que el sufijo es realmente *–hem* en el texto de la geniza de El Cairo resulta indudable para todo el que ve las fotografías del manuscrito publicadas (junto con una transcripción de Elisha Qimron) en Magen Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered* (Jerusalén: Israel

Exploration Society, 1992) 10-49; el texto correspondiente a CD 4,20-21 se encuentra en pp. 16-17.

[53] Raymond Collins (*Divorce in the New Testament,* 84) cree que el texto de 11QTemplo 57,17-19 inclina la balanza a favor de la lectura del discutido sufijo de CD como referente a las vidas de las mujeres. Ya veremos, sin embargo, que el texto de 11QTemplo no debe ser leído como un paralelo perfecto que habla precisamente del mismo tema que CD 4,20-21.

[54] Los autores no siempre utilizan con exactitud la terminología al tratar sobre este problema. Técnicamente hablando, "poligamia" es un término amplio que significa simplemente régimen familiar en el que se puede tener más de un cónyuge a la vez. Una persona polígama es, pues, la mujer que esté casada con más de un hombre o el hombre que esté casado con más de una mujer. La palabra "poliginia" define con mayor precisión este segundo caso, mientras que "poliandria" es el término exacto para el caso primero, el de la mujer con más de un marido. Lo que estaba permitido y se practicaba a veces en el judaísmo antiguo era la poliginia, que en lenguaje más impreciso suele denominarse "poligamia" (cuando técnicamente es sólo una de las dos formas de ésta). La poliandria no existía en el judaísmo antiguo, y hay debate respecto a la medida en la que se practicaba la poliginia en tiempos de Jesús. Josefo (*G.J.* 1.24.2 §477; *Ant.* 17.1.1. §14) ve como un respetado uso ancestral (πάτριον, πάτριως) que algunos judíos tengan varias esposas simultáneamente. Hay que subrayar, sin embargo, que en esos dos pasajes se refiere Josefo de manera específica a los matrimonios de Herodes el Grande y de sus familiares. La clase gobernante y los ricos disponían de medios para practicar la poliginia (Herodes el Grande tuvo diez esposas, aunque no todas a la vez), mientras que las estrecheces económicas probablemente imponían la monogamia como norma entre el común de los judíos palestinos. Para un breve estudio de la poligamia, con más referencias, véase Daniel Sinclair, "Polygamy", en R. J. Zwi Werblowsky – Geoffrey Wigoder (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (Nueva York/Oxford: Oxford University, 1997) 540; cf. Marucci, *Parole,* 31-35, 124-125; Schremer, "Qumran Polemic", 156. Aunque algunos maestros judíos desaprobaron la poliginia, ésta siguió siendo una opción viable entre los judíos askenazíes en Occidente hasta la Edad Media y sobrevivió entre los sefardíes hasta la época moderna.

[55] A los reyes, en particular, los matrimonios les resultaban muy ventajosos, puesto que les servían para sellar alianzas políticas y para garantizar la continuidad de la dinastía con una abundante descendencia.

[56] Teóricamente se podría considerar el sufijo *–hem* como referente al marido y a la mujer al mismo tiempo; así lo hacen Mueller, "The Temple Scroll", 253, y Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts", 96, pero véase Marucci, *Parole,* 165. Aunque ello es posible desde el punto de vista gramatical, la interpretación resultante sería un tanto enrevesada, al requerir que la sola palabra *bĕḥayyêhem* estableciera al mismo tiempo restricciones legales diferentes para personas diferentes. Al hombre se le prohibiría *tanto* la poliginia *como* el divorcio con nuevas nupcias mientras viviese la primera esposa. A la mujer se le prohibiría sólo el divorcio con nuevas nupcias mientras viviese el primer esposo, puesto que la poliandria no era practicada en el antiguo Israel. Además, se le prohibiría al hombre realizar por iniciativa de ella la diligencia del divorcio, algo que no estaba permitido a la esposa. Ésta podía tener una actitud cooperativa, pero el hombre podía repudiarla, quisiera ella o no. Yo dudo que un legislador, legista o escriba imaginase que fuera posible entender todo esto partiendo del sufijo o de la sola palabra *bĕḥayyêhem.* Estamos aquí ante una ley, y la variada casuística que esa ley entraña requeriría una exposición más diferenciada de las obligaciones legales de cada uno de los cónyuges. No obstante, si se adopta esta interpretación, los resultados para el hombre son los mismos que en la interpretación del sufijo como femenino: tanto la

poliginia como el divorcio con nuevas nupcias le quedan vedados. Desarrollando una línea argumental diferente, primero propuesta por Louis Ginzberg (*An Unknown Jewish Sect* [Nueva York: Jewish Theological Seminary, 1970; orig. alemán 1922] 19-22), Instone-Brewer (*Divorce and Remarriage,* 68-72) aboga por una lectura de CD 4,20-21 en la que entran tanto el principio de igual aplicación de las leyes matrimoniales al hombre y a la mujer, visto en algunos documentos de Qumrán, como una complicada reinterpretación de Lv 18,18 con arreglo a ese principio. La conclusión que Instone-Brewer saca de todo esto es que CD 4,20-21 prohíbe la poligamia pero no aborda la cuestión del divorcio y el nuevo matrimonio. Aun suponiendo que esta conclusión sea acertada, uno queda preguntándose si se podía esperar que el lector antiguo entendiese los tortuosos principios hermenéuticos y las alusiones bíblicas supuestamente subyacentes a CD 4,20-21.

[57] Éste es el punto de vista adoptado por Murphy-O'Connor, "An Essene Missionary Document?", 220. Johannes Hempel ya había sostenido esta idea frente a Paul Winter en una nota en la que el primero replicaba a un artículo del segundo; véase *ZAW* 68 (1956) 84. Una objeción frecuente a esta posición es que la insistencia en que el hombre solamente se podía casar una vez en toda su vida no está atestiguada en ningún lugar del AT ni en el judaísmo palestino de la época del cambio de era; véase Kampen, "A fresh Look", 93. Además, un fragmento del *Documento de Damasco* (4Q271 = 4QD[f]) implícitamente considera la posibilidad (en el fragmento 3, líneas 10-12) de que una viuda vuelva a casarse, por cuanto prohíbe que un hombre se case con la viuda que haya tenido relaciones sexuales después de enviudar (con lo cual, aparentemente, permite el matrimonio cuando la viuda se ha mantenido casta). Si esta interpretación es correcta –lo cual parece probable– es claro que el *Documento de Damasco* no rechazaba en principio todos los segundos matrimonios. Tiene, pues, poco de sorprendente que la interpretación generalizadora que hace Murphy-O'Connor de CD 4,20-21 haya sido más o menos abandonada en lo publicado recientemente sobre el tema. Acerca de todo esto, cf. Schremer, "Qumran Polemic", 157-158. Sin embargo, estoy persuadido que conserva validez la objeción metodológica de Murphy-O'Connor al uso automático del *Rollo del Templo* para interpretar un pasaje ambiguo del *Documento de Damasco.* Nuestra ignorancia sobre las correspondientes datas de los documentos, las (sin duda) largas historias de su tradición y la proveniencia del *Rollo del Templo* (¿compuesto en Qumrán?, ¿compuesto por los esenios pero no en Qumrán?, ¿compuesto por judíos sectarios no pertenecientes al movimiento esenio?, ¿reflejo de una visión del judaísmo mayoritario?) nos previenen contra un uso irreflexivo de un documento para interpretar el otro.

[58] Como subraya Olmén ("Divorce", 400), ni siquiera en esta lectura el divorcio y el nuevo matrimonio son los objetos directos de la prohibición; lo directamente prohibido es todo segundo matrimonio, cualesquiera que sean las circunstancias. La prohibición de divorciarse y volverse a casar es simplemente un corolario de este rechazo general de los segundos matrimonios.

[59] Así, por ejemplo, Lövestam, "Divorce and Remarriage", 50-51, esp. n. 19.

[60] Holmén ("Divorce", 401) señala que lo único que los tres textos de prueba tienen en común es su posición contraria a la poligamia; similarmente, Schremer, "Qumran Polemic", 159-160. Schremer da un paso más opinando que, si en este pasaje el autor de CD 4,20-21 hubiera querido prohibir que un hombre divorciado volviera a casarse estando aún en vida la primera esposa, habría incluido un texto de prueba como Lv 18,18.

[61] La conexión entre Gn 1,27 y 7,9 debía de ser manifiesta para el antiguo escriba; ambos textos hablan no sólo de dos seres individuales, sino que además se refieren

a ellos con la expresión "varón/macho y hembra" (en hebreo, *zākār ûněqēbâ*). Tenemos aquí lo que cierta hermenéutica rabínica llamará después la regla de *gězērâ šāwâ* ("igual sección", "igual ordenamiento", o "igual categoría"), la cual permite que dos pasajes distintos sean comentados el uno con el apoyo del otro partiendo de una palabra o expresión común a ambos. (Para más sobre *gězērâ šāwâ* en Qumrán y en el NT, véase el estudio sobre el doble mandamiento de amor en el capítulo 36.) La conexión entre Gn 1,27 y 7,9 es todavía más clara si el autor del *Documento de Damasco* entendió la expresión "por parejas" como referente no sólo a los animales, sino también a Noé y su mujer, más sus tres hijos con las correspondientes mujeres. De ser ése el caso, entonces, como apunta Vermes ("Sectarian Matrimonial Halakhah", 200), este argumento escriturístico tendría sentido únicamente si la poligamia –y sólo la poligamia– fuera lo criticado por el autor: "Después de todo, cualquiera de los cuatro hombres en cuestión podría haberse casado de nuevo tras divorciarse o enviudar y aún salir del arca 'por parejas'". Por eso Vermes llega a la conclusión (p. 202) de que CD 4,20-21 condena sólo la poligamia.

[62] Sobre todo esto, véase John J. Collins, "Marriage", 104-162, esp. 129. Collins opina que el texto de CD, aunque va dirigido principalmente contra la poligamia, parece excluir también el divorcio, o al menos un segundo matrimonio, estando aún en vida la primera mujer; contrástese con Vermes, "Sectarian Matrimonial Halakhah", 202.

[63] Por ejemplo, las consonantes hebreas *mgrš* han sido interpretadas como el nombre *migrāš* ("dehesa") y como el participio pual *lammĕgorāš* ("un hombre que ha sido echado", esto es, un hombre que ha sido expulsado de la comunidad; así Fitzmyer, "Divorce among First-Century Palestinian Jews", 110*). Sin embargo, ninguna de ambas propuestas parece encajar realmente en el contexto inmediato del participio activo piel *mĕgārēš* ("un hombre expulsa [a su mujer]"). Véase Instone-Brewer, "Nomological Exegesis", 572, donde se pasa revista a las opiniones de varios eruditos (Schiffman, Rabin, Davies, Fitzmyer). Holmén ("Divorce", 403) arguye decididamente contra las traducciones "dehesa", que no se entiende en el contexto inmediato, y "un hombre que ha sido echado" del grupo en el sentido de excomulgado de la comunidad esenia. Por lo demás, Holmén señala el probable significado de las líneas 17 y 18: "...y criará [o instruirá, enseñará, formará: *yysr*] a sus hijos y a sus pequeños en un espíritu de humildad". Si esta lectura (reconstruida a partir de 4Q266) es correcta, tales palabras tienen más sentido en un contexto donde se hable de los deberes del inspector (o, posiblemente, de los del hombre divorciado) al enfrentarse a un divorcio dentro de la comunidad.

[64] Hay que señalar, sin embargo, que Fitzmyer ("The Matthean Divorce Texts", 110-111 n. 104) niega que haya alguna referencia al divorcio en CD 13,17-19. En consecuencia cree que CD 4,20-21 contiene una clara prohibición de la poligamia y el divorcio (cf. p. 96). Una posición claramente incompatible con la lectura que hace Fitzmyer de los pasajes de CD es la de Brin, "Divorce at Qumran", 238-239.

[65] Contrástese la declaración de Raymond Collins (*Divorce in the New Testament,* 194) de que "el descubrimiento de los escritos del mar Muerto ha venido a probar que al menos en un grupo dentro del judaísmo del siglo I, es decir, los esenios, estaba prohibido el divorcio" con la afirmación de Instone-Brewer ("Nomological Exegesis", 572) de que el divorcio no es criticado en ninguna de las tres menciones de él existentes en los documentos de Qumrán (11QTemplo 54,4-5; 66,11; CD 13,17). De hecho, según Instone-Brewer, esos textos parecen permitir el divorcio y no dicen nada sobre restricciones para casarse de nuevo una vez llevado a cabo. También Schremer, después de examinar los correspondientes textos contenidos en el *Documento de Damasco,* concluye categóricamente ("Qumran Polemic", 159): "Todos estos factores indican que el divorcio no estaba prohibido en la comunidad de Qumrán". Más ma-

tizada es la visión de Schiffman, "The Relationship", 138: CD 4,19-5,2 prohíbe la poligamia y, al parecer (aquí Schiffman quizá confía demasiado a la ligera en el supuesto paralelo del *Rollo del Templo*), también un nuevo matrimonio después del divorcio en tanto viva la primera esposa.

[66] Después de examinar varios enfoques, Wise (*A Critical Study,* 23-26) concluye que la procedencia del *Rollo del Templo* es todavía una cuestión por resolver; él mismo (pp. 201-203) favorece la teoría de que el *Rollo del Templo* no fue escrito por la comunidad qumranita, sino por la comunidad que dio origen al *Documento de Damasco,* antes de la fundación de Qumrán. Para otros puntos de vista, véase, por ejemplo, Hartmut Stegemann, *The Library of Qumran* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans; Leiden: Brill, 1998) 96 (antes de los esenios, acaso tan tempranamente como 400 a. C.) y Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (Nueva York: Penguin, 1997) 191 (la idea de que el *Rollo del Templo* es una composición de Qumrán "tiene una sólida base"); cf. Maier (*Templerolle,* 47-51), quien indica la dificultad de datar el *Rollo del Templo,* que probablemente fue creciendo por etapas y cuyos orígenes pueden ser anteriores a la fundación de Qumrán. Véase también Instone-Brewer, "Nomological Exegesis", 566-567, quien reconoce el problema de la proveniencia pero piensa que el exegeta tiene razón en utilizar los dos textos para su esclarecimiento mutuo, ya que tienen muchos puntos en común, incluido el uso de Lv 18,18 como texto de prueba que apoya la monogamia. En opinión de Instone-Brewer, el *Rollo del Templo* sostiene que el conjunto de Israel es una familia gobernada por un rey, el cual está obligado por Lv 18,18 (la prohibición de casarse con la hermana de la propia esposa estando ésta aún en vida) a no contraer nuevo matrimonio en vida de la primera esposa (toda mujer israelita sería, en cierto modo, hermana de la primera esposa).

[67] Éste es el juicio de muchos comentaristas, incluido Wise, *A Critical Study,* 194: "Los principios que gobiernan la forma redaccional del rollo revelan que su propósito era servir como ley para el resto de Israel durante una era escatológica terrena, hasta que Dios mismo anunciara el 'Día de la Creación'". Sobre la ordenación del material en el *Rollo del Templo,* especialmente en la sección que nos ocupa, véase Mueller, "The Temple Scroll", 249.

[68] Como ha quedado dicho, Yadin presentó sus puntos de vista en "L'attitude", 98-99, y Murphy-O'Connor le dio la réplica en pp. 99-100. Un poco como Yadin, Mueller ("The Temple Scroll", 251-254) pasa demasiado fácilmente del *Rollo del Templo* al *Documento de Damasco,* suponiendo, al parecer, que representan una misma secta y que hablan básicamente de lo mismo, si bien luego, en p. 254, hace una advertencia de tipo metodológico.

[69] Según Kampen ("A Fresh Look", 96), el *Rollo del Templo* (donde se reutiliza una prohibición presente en Lv 18,18, que veda a un hombre casarse con la hermana de su esposa "en vida [*bĕḥayyêh*]" de *ésta",* usando el femenino singular para referirse a la vida de la primera mujer) intentó limitar la prohibición de la poliginia y el divorcio al rey, quien tenía que mantener una sola esposa a su lado "todos los días su vida [de ella]". Sin embargo, dice Kampen, los sectarios que recibieron el *Rollo del Templo* procedieron a extender la prohibición, de modo que en CD 4,20 21 pasó a ser aplicada a todos los hombres. En consecuencia, el autor del *Documento de Damasco* cambió deliberadamente el sufijo femenino encontrado en Lv 18,18 (y empleado en el *Rollo del Templo*) al masculino plural (*bĕḥayyêhem*) para indicar que la prohibición no estaba limitada al rey. Toda esta teoría (como reconoce Kampen) presupone una cierta historia de la composición y recepción de ambos documentos dentro de una misma comunidad, teoría que no todos los especialistas estarían dispuestos a apoyar.

[70] Véase Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts", 93; también Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 82, que sostiene una posición similar. Si lleváramos esta idea a su conclusión lógica, deberíamos suponer que cada judío que aceptase la enseñanza del *Rollo del Templo* estaría obligado a casarse sólo con una mujer de la casa de su padre o de su propio clan, para tener doce mil soldados que lo guardasen y un círculo de príncipes, sacerdotes y levitas que guiasen su interpretación de la Ley. En suma, muchas de las leyes a las que está sujeto el rey en 11QTemplo 56,12-59,21 no son aplicables al común de los israelitas. Entre quienes entienden 11QTemplo 57,15-19 como sólo referente al rey se encuentra Maier, *Die Tempelrolle,* 249; cf. Marucci, *Parole,* 164-165.

[71] Lawrence H. Schiffman, "Laws Pertaining to Women in the *Temple Scroll*", en Devorah Dimant – Uriel Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (Jerusalén: Magnus, 1992) 210-228, esp. 213; Instone-Brewer, "Nomological Exegesis", 567.

[72] Esto se les escapa a comentaristas como Mueller ("The Temple Scroll", 251-254), quien se sirve del muy diferente contexto del *Documento de Damasco* para afirmar que lo que el *Rollo del Templo* dice del rey en la edad apocalíptica es ya exigible a todos los israelitas.

[73] Véase al respecto Holmén, "Divorce", 405-406. Para este autor, la idea de tres tipos de guardianes que están constantemente con el rey para protegerlo fue desarrollada a partir de Dt 17,19, donde se dice que un rollo de la Torá estará "con él" (*'immô,* esto es, con el rey) "todos los días de su vida [de él]", frase que pasa a ser "todos los días de su vida [de ella]" cuando la función de proteger al rey del pecado es transferida a su esposa.

[74] Sobre esto, cf. Holmén, "Divorce", 406. Desafortunadamente, el comienzo de 11QTemplo 54,4 presenta una laguna; en la última parte del versículo se lee en hebreo *wkwl ndr 'Imnh wgrwšh kwl 'šr 'srh 'l npšh.* El significado es: "...y todo voto de una mujer viuda o de una divorciada, todo compromiso que la ate...". Las palabras son casi las mismas de Nm 10,10.

[75] Así Holmén, "Divorce", 407-407; también Brin, "Divorce at Qumran", 239. Brin subraya que el *Rollo del Templo* no se limita a repetir automáticamente todos los mandamientos del Deuteronomio, sino que además los ordena con arreglo a su propio plan y los modifica según sus puntos de vista. Por eso no se puede afirmar que el *Rollo del Templo* haya tomado Dt 22,28-29 sin darse cuenta de lo que dice. Holmén (*ibíd.*) apunta que una similar prohibición de divorcio en el caso del hombre que haga una acusación falsa contra la virtud de una virgen israelita se menciona en 4Q159 (4QOrdenanzas[a]), fragmentos 2-4, líneas 9 y 10. Brin (pp. 239-242) hace una lectura diferente; a su entender, este texto prescribe que sea expulsado de la secta el marido calumniador. (Sobre la justificación ofrecida por Brin de su diferente lectura del hebreo de 4Q159, véase n. 14 en pp. 240-241.) El resultado último de esta interpretación es el mismo que el de Holmén, puesto que conlleva el divorcio obligatorio del marido calumniador (ahora expulsado) y su mujer. Así pues, en cualquiera de ambas lecturas, los fragmentos atestiguan la aceptación del divorcio por la comunidad en ciertos casos. Brin (pp. 424-443) piensa asimismo que un texto fragmentario de 4Q267 (=4QD[b]), fragmento 9, columna 6, líneas 4 y 5, también permite suponer la aceptación del divorcio por la comunidad, pero eso está menos claro en este caso.

[76] Marucci (*Parole,* 165), como Vermes ("Sectarian Matrimonial Halakhah", 202), llega a la conclusión de que, sin duda, "la comunidad del mar Muerto" condenó la poligamia, aunque probablemente no tenía una postura particular sobre si era lícito divorciarse.

[77] La palabra hebrea *gēṭ* (*gîṭṭîn* en plural), que, si bien no aparece en el AT, se encuentra ya en un documento de divorcio procedente de Murabba'at (primer cuarto del siglo II d. C.), puede tener el significado de "documento legal" en general. Técnicamente, la expresión completa para designar un certificado de divorcio es *gēṭ 'îššâ* (literalmente, "documento de una mujer [o esposa]"); hay otras denominaciones, como "documento de repudio" o "documento de expulsión" [esto es, divorcio]. A menudo, sin embargo, en la literatura rabínica se omite el nombre especificativo *'îššâ,* y *gēṭ* sin más pasa a entenderse como "certificado de divorcio". El amplio significado de *gēṭ* explica en parte por qué el tratado *Gîṭṭîn* contiene también declaraciones relativas a otros documentos y a la manumisión de esclavos.

[78] Dentro del tratado *Nasîm* de la Misná, algunos otros pasajes señalan varias razones para el divorcio; por ejemplo, la esterilidad de la mujer en un período de diez años (*m. Yeb.* 6,6); inobservancia por la esposa de la Ley de Moisés (*dat mōšeh*) o de las costumbres judías (*dat yĕhûdît*) (*m. Ket.* 7,6), con infracciones como dar a su marido alimentos de los que no se ha pagado el diezmo, tener contacto sexual con él estando ella con la menstruación, no separar de la masa la parte correspondiente a los sacerdotes, hacer un voto y no cumplirlo, salir de casa con el pelo suelto, tejer en la calle, conversar frívola e indiscriminadamente con hombres, maldecir en la cara al padre o abuelo de su esposo, hablar a voces a su marido en casa para que los vecinos puedan oírlo, y tener votos o defectos físicos secretos (*m. Ket.* 7,7). A veces, el establecimiento de esas causas no se atribuye a una determinada autoridad rabínica ni se indica que tales opiniones dividan a las casas de Shammai y Hillel. Bastantes de las causas, sin embargo, podrían entrar en la categoría de lo "vergonzoso" o "indecente" y ser consideradas, por tanto, expresiones del "enfoque Shammai". En cualquier caso, la Misná muestra que en el período posterior al año 70 hubo interés en las precisas razones requeridas para el divorcio y un desarrollo del debate sobre ese asunto. Para una interpretación de las diferencias entre las dos casas respecto al divorcio, efectuada desde una perspectiva judía moderna y feminista, véase Tal Ilan, "'The Daughters of Israel are not Licentious' (*m. Yevamot* 13:1). Beit Shammai on the Legal Position of Women", *Integrating Women into Second Temple History* (Peabody, MA: Hendrickson, 1999) 43-81, esp. 50-52.

[79] Algunos han interpretado la comida echada a perder como un eufemismo para la inmoralidad sexual, pero en el mundo social del Próximo Oriente antiguo preparar mal la comida o estropearla no era un asunto menor; véase Marucci, *Parole,* 139-141.

[80] Es asombroso leer la afirmación de Instone-Brewer (*Divorce and Remarriage in the Bible,* 110) de que la casa de Hillel "inventó" un nuevo tipo de divorcio en el siglo I a. C., "llamado el 'divorcio por cualquier razón'". Más bien, la casa de Hillel simplemente permitió, explicó y finalmente "canonizó" la práctica habitual atestiguada por el AT, Filón y Josefo. Si hubo alguna invención, fue la fallida de la casa de Shammai, que acabó siendo arrollada por la fuerza irresistible de la historia.

[81] Véase la advertencia de Collins en *Divorce,* 194.

[82] Puede ser significativo que, en *m. Git.* 9,16, las opiniones en cuestión de divorcio no sean atribuidas directamente a Shammai y Hillel, sino a sus escuelas, y que el único maestro individual citado en la discusión sea Aqiba, quien estuvo activo a finales del siglo I y en el primer tercio del siglo II d. C.

[83] Irónicamente, tal vez sea la famosa "cláusula exceptiva" de Mt 5,32 y 19,9 ("excepto en caso de πορνεία) el primer testimonio escrito (*ca.* 80-90 d. C.) de un debate en ambiente judío o judeocristiano sobre las razones suficientes para el divorcio (aunque en Mateo tales razones se quedan en esa sola excepción a una prohibición por

lo demás total). El surgimiento relativamente tardío del debate, así como los diferentes puntos de vista propuestos podrían estar reflejados en el hecho de que el *gēṭ* rabínico, con toda la atención que se dedica a cómo debe ser escrito, nunca menciona la razón específica por la que se lleva a cabo el divorcio. Al parecer, durante el período misnaico, cuando el marido escribía el *gēṭ* con arreglo a las debidas normas para llevar a cabo su divorcio, éste era siempre válido (cf. *Yeb.* 14,1; véase Epstein, *The Jewish Marriage Contract,* 193), y ni siquiera un tribunal rabínico podía forzar al marido a anular el *gēṭ* y retomar como esposa a la mujer de la que se había divorciado; véase Marucci, *Parole,* 142.

[84] En lo que sigue, la expresión "prohibición del divorcio" es empleada en sentido amplio para incluir los dos tipos de dichos atribuidos a Jesús: 1) un dicho que refleja la forma de la ley casuística (con la infracción expresada con una oración de relativo indefinido, una oración condicional o una oración participial) considera, en la oración principal, pecado de adulterio divorciarse y casarse de nuevo; y 2) un dicho que refleja la forma de los mandamientos de legales apodícticos (imperativo en tercera persona del singular) de que nadie separe a un hombre y una mujer a los que Dios ha unido en matrimonio. No sorprendentemente –como veremos después–, la paráfrasis que hace Pablo de la prohibición de Jesús es como una mezcla de las dos formas, puesto que su declaración básica en 1 Cor 7,10 + 11c es apodíctica (el Señor manda "que la mujer no se separe [esto es, divorcie] del marido... y que el marido no despida [esto es, repudie] a su mujer"), mientras que su declaración parentética del v. 11a + b introduce un elemento condicional/casuístico ("pero si ella se separa, que no vuelva a casarse [imperativo en tercera persona del singular] o que se reconcilie con su marido"). Pero, en definitiva, todas estas varias formas y formulaciones son simplemente diferentes modos de prohibir divorciarse (y volverse a casar) a quienes aceptan la autoridad del que imparte la enseñanza.

[85] Véase al respecto Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 4.

[86] Sobre esto, cf. Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts", 103 n. 13.

[87] Nótese que ninguno de los verbos en primera persona del singular de 7,6.7.8 (λέγω, θέλω, λέγω) lleva consigo el pronombre sujeto enfático ἐγώ; de ahí el gran énfasis de παραγγέλλω ("ordeno"), acompañado de οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος ("no yo, sino el Señor"). La misma nota enfática reaparece cuando Pablo, en el v. 12, se señala nuevamente a sí mismo como autoridad de su enseñanza: λέγω ἐγώ οὐχ ὁ κύριος ("digo yo, no el Señor"). Igualmente notable es el cambio de los verbos "digo" y "deseo" (vv. 6.7.8.12) a "ordeno no yo, sino el Señor" en el v. 10; ese cambio es paralelo al cambio a una mayor autoridad. Esto es subrayado por un verbo (παραγγέλλω) que aparece sólo dos veces más en el conjunto de los escritos indiscutidamente paulinos (1 Cor 11,17; 1 Tes 4,11). Por eso no traduciré παραγγέλλω en este punto con el sentido atenuado de "indicar" o "dar instrucciones", como si Pablo se limitara a orientar. En griego clásico y helenístico, παραγγέλλω suele emplearse para expresar la idea de dar órdenes, especialmente con el matiz de transmitirlas, matiz que en este contexto encaja a la perfección.

[88] Así, por ejemplo, D'Angelo ("Remarriage", 78-106), quien señala que Pablo identifica sus instrucciones a la comunidad cristiana con respecto al culto en 1 Cor 14,26-33 como "un mandato del Señor" (v. 37, aunque no es segura la presencia del nombre "mandato" [ἐντολή] en el texto original); para una réplica a su argumento, cf. Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 30-31. Sobre 1 Cor 14,37, véase Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 711-712.

[89] Ha habido intentos de identificar la paráfrasis de Pablo con una determinada versión de los dichos sinópticos sobre el divorcio, pero, a mi modo de ver, se trata de un empeño inútil. Es revelador que Pablo, para referirse al divorcio, emplee en 7,10-11 los mismos verbos que en 7,12-15 (ἀφίημι y χωρίζω), donde habla basándose en su propia autoridad y con sus propias palabras. En cambio, los dichos equivalentes sobre el divorcio de los sinópticos utilizan el verbo ἀπολύω para la acción de divorciarse y nunca mencionan primero a la mujer cuando se trata de iniciar el divorcio. Pablo, evidentemente, está expresando la prohibición del divorcio con sus propias palabras, aunque identifica a Jesús como su fuente. Sobre todo esto, cf. Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 32-38. Más adelante indico que Pablo puede estar mezclando diversos dichos de Jesús que él conoce (por ejemplo, formas similares a Mc 10,9 y Lc 16,18, respectivamente). Recalco, sin embargo, que se trata de una simple conjetura; de ningún modo estoy sugiriendo que Pablo conociese alguno de los evangelios escritos ni un texto escrito del hipotético documento Q.

[90] La especulación de los exegetas respecto a la razón de que Pablo mencione el caso de la mujer antes que el del marido –un orden único de los cónyuges en los dichos sobre el divorcio del NT, así como en el contexto inmediato de las declaraciones de Pablo sobre maridos y mujeres en 1 Cor 7– no es tema que nos lleve a detenernos aquí, ya que no afecta a nuestra búsqueda del Jesús histórico. Bien podría ser que una mujer cristiana corintia, divorciándose de su marido cristiano, hubiera ocasionado las consideraciones de Pablo recogidas en 1 Cor 7,10-11. Sin embargo, él habla delicadamente de una situación hipotética empleando una oración condicional (ἐάν) con el verbo en subjuntivo. Por eso, si un caso en particular es la causa de que sea abordada la cuestión, lo cierto es que Pablo se ha servido de él para enunciar una prohibición general del divorcio, la cual es vinculante para las esposas cristianas (mencionadas primero en razón, quizá, del caso real generador de esas consideraciones paulinas) y para sus maridos cristianos. Esta hipótesis explicaría también por qué la prohibición de Pablo de que la mujer se separe del marido es expresada en el v. 10 mediante el infinitivo aoristo (¿reflejando un solo acto del pasado?), mientras que la prohibición de que el marido se divorcie de su mujer tiene el infinitivo presente (indicando una regla general que es siempre de obligado cumplimiento). Además es posible que detrás de su deseo de dejar claro que la prohibición del divorcio atañe tanto a los maridos como a las mujeres se encontrase su conocimiento y experiencia de la situación legal en el judaísmo palestino, donde la mujer no podía iniciar el divorcio pero el marido podía repudiar a su mujer. Quizá temía Pablo que, hablando sólo de la incapacidad de la mujer para divorciarse (tema apremiante, siendo un caso particular lo que tal vez le llevó a pronunciarse en 1 Cor 7,10-11), podía dejar en algunos la impresión de que el marido conservaba en exclusiva la iniciativa del divorcio. Sobre esto, véase Raymond Collins (*Divorce in the New Testament,* 38-39), quien también opina que la mención de la incapacidad del marido para divorciarse en el v. 11 podría reflejar el conocimiento por Pablo de la prohibición de Jesús, en la que siempre (independientemente de la forma hipotética que uno elija) es el marido el que repudia a su mujer. Huelga decir que ésta es una posibilidad entre muchas otras. Resulta fácil ver que los problemas subyacentes al tratamiento paulino de la cuestión pueden ser entendidos de varias maneras comparando las interpretaciones de Jerome Murphy-O'Connor (*1 Corinthians* [NT Message 10; Wilmington, DE: Glazier, 1979] 62-64: un marido influido por el extremo ascetismo de algunos cristianos corintios se ha divorciado de su esposa, que no comparte sus puntos de vista) y Antoinette Clark Wire (*The Corinthian Women Prophets* [Minneapolis: Fortress, 1990] 84-85: el problema es causado por mujeres cristianas que dejan a sus maridos). Por suerte, nuestra indagación sobre la enseñanza del Jesús histórico no nos exige resolver este problema, que pertenece a una exégesis detallada de 1 Corintios.

[91] Aunque Fitzmyer admite que se puede interpretar χωρισθῆναι en sentido pasivo o en sentido medio, cree que el pasivo es más probable; cf. "The Matthean Divorce Texts", 81, 102 n. 7.

[92] Pese a todas sus diferencias, tanto la ley griega como la romana, durante la época del cambio de era, reconocían en general el derecho de la mujer (libre) y del hombre (libre) a divorciarse. Sobre este asunto, cf. Marucci, *Parole,* 191-194 (para la ley griega), 383-395 (para la ley romana en general y la *lex Iulia de adulteriis coercendis* en particular). Sobre la evolución de la ley romana con respecto al derecho de la mujer a divorciarse, véase Susan Treggiari, *Roman Marriage* (Oxford: Clarendon, 1991) 443-446; cf. Percy Ellwood Corbett, *The Roman Law of Marriage* (Oxford: Clarendon, 1930) 86, 242. Al parecer, en la ley romana de época anterior, la mujer no podía iniciar el divorcio. Pero esa ley evolucionó en el siglo I d. C., otorgando a la mujer que era *sui iuris* el derecho de divorciarse de su marido. Esto significa, sin embargo, que la mujer no completamente libre carecía de ese derecho según la ley romana. Por ejemplo, la *lex Iulia et Papia* prohibía que una liberta se divorciase de su amo contra la voluntad de éste. Sobre la situación socioeconómica general en la Corinto romana, véase Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology* (Good News Studies 6; Wilmington, DE: Glazier, 1983).

[93] Que la mujer en los vv. 10-11 tiene poder para decidir y divorciarse (y en consecuencia no es simplemente objeto pasivo de la iniciativa del marido en la cuestión del divorcio, interpretación apoyada por quienes encuentran en χωρισθῆναι del v. 10 un significado verdaderamente pasivo) se ve también por el hecho de que, en el caso que nos ocupa, le corresponde a la mujer decidir si contraerá nuevo matrimonio o si se reconciliará con su marido (v. 11). La acción de la mujer de χωρισθῆναι ha causado un verdadero divorcio (a ojos de la sociedad); indicio de ello es que Pablo, en el v. 10, empieza dirigiéndose a los que ya han contraído matrimonio (τοῖς γεγαμηκόσιν), pasa a considerar el caso de la mujer que ha realizado la acción de χωρισθῆναι de su esposo y le dice a ella en el v. 11 que sus dos opciones son permanecer sin marido (ἄγαμος) o reconciliarse con el hombre al que estuvo unida (v. 11). Como en el pasado ella era esposa de ese hombre, y puesto que una de sus presentes opciones es permanecer sin marido, obviamente su acción ha producido un verdadero divorcio (a ojos de la sociedad, si no a los de Pablo).

[94] Aunque la estructura queda algo difuminada por la observación parentética sobre las opciones de la mujer de permanecer sin marido o reconciliarse, la estructura básica de los vv. 10-11 consiste en dos infinitivos paralelos (χωρισθῆναι y ἀφιέναι), ambos dependientes de παραγγέλλω en el v. 10a.

[95] Esto se puede ver por el uso de tales verbos en autores griegos de los períodos clásico y helenístico (así como en papiros *koiné* y en un texto sobre divorcio procedente de Murabba'at, cueva 2); cf., por ejemplo, Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts", 89-91; Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 17, 38; Marucci, *Parole,* 181-183. La misma falta de un vocabulario técnico específico para el divorcio se percibe en el hebreo bíblico. Los dos verbos hebreos habitualmente usados (*šālaḥ* ["despedir"] y *gāraš* ["expulsar", "echar"] significan "divorcio" sólo cuando el contexto así lo indica.

[96] Esto se debe probablemente a la tendencia general de Lucas a evitar los "dobletes" o duplicados (resultantes de tomar las tradiciones marcana y Q de un mismo suceso), salvo cuando esas repeticiones sirven a los intereses redaccionales del evangelista; véase Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (AB 28 y 28a; Garden City, NY: Doubleday, 1981, 1985) I, 81-82. En el presente caso, habiendo insertado la versión Q de la prohibición dentro del contexto del gran viaje, Lucas no ve la necesidad de repetir la prohibición cuando Jesús entra en Judea y se dispone a iniciar la subida

a Jerusalén (el contexto del relato de disputa marcano). Mateo es más propenso al uso de dobletes; por eso su evangelio es el único entre los sinópticos que presenta tanto el *logion* Q aislado como el relato de disputa marcano, cuidadosamente situados hacia el comienzo y el final del ministerio público.

[97] Podría ser que los tres dichos que mencionan la Ley o tratan sobre ella (Lc 16,16-18), todos los cuales aparecen en contextos diferentes en Mateo (Mt 11,12-13; 5,18; 5,32), hubieran estado agrupados en el documento Q (o al menos en la copia de la que dispuso Lucas). Pero, dado que la conexión entre ellos es muy tenue (16,16 menciona la Ley junto con los profetas para designar un período en la historia de la salvación; 16,17 subraya la extrema dificultad de hacer el menor cambio en la Ley, y 16,18 trata sobre la cuestión legal del divorcio sin emplear la palabra νόμος ["Ley"]), la agrupación creada por Q habría sido claramente artificial; apoyan esta observación los muy diferentes contextos de la prohibición en 1 Cor 7 y Mc 10. Sobre los problemas de la ubicación de Lc 16,18 dentro de la composición lucana y de su hipotética posición en el documento Q, véase Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 175-179. Loader (*Jesus' Attitude towards the Law,* 337-339) cree que los dichos de 16,16-18 están estrechamente vinculados en el pensamiento de Lucas: "Aun con la nueva era del reino, la Torá sigue siendo válida... Esto es evidente en el caso de la exposición por Jesús de la ley del matrimonio, que él aplica en los términos más estrictos posibles". Debo admitir que se me escapa cómo entendió Lucas que una prohibición total del divorcio era observancia de la Ley del modo más estricto, hasta el más pequeño trazo de la letra" (κεραία en el v. 17). A mi modo de ver, es mucho más probable que, a semejanza de lo que sucede en otros pasajes del gran viaje a Jerusalén, Lc 16,16-18 reproduzca fielmente una porción de material Q sin que el evangelista se haya preocupado necesariamente de atenuar todas las tensiones inherentes a la colección Q. Pero es interesante señalar que Loader piensa también que Lucas es fiel a Q, dado que ve (pp. 424-426) el mismo enfoque básico de Jesús y la Ley en la tradición Q subyacente a Lc 16,16-18 que el que percibe en 16,16-18 mismo. Para varias opiniones sobre la coherencia de este pasaje lucano o la falta de ella, véase la literatura citada por Loader en pp. 337-339.

[98] Puesto que el documento Q suele ser datado hacia 50-70 d. C., y dado que la prohibición del divorcio circuló muy probablemente como un *logion* aislado antes de ser incluido en el documento Q, la versión Q del dicho será tratada aquí antes que la versión marcana. Una consideración de tipo pedagógico contribuye también a la determinación del orden: es mucho más fácil tratar primero sobre el breve dicho Q y luego ocuparse del material marcano, que consta del paralelo de Q (Mc 10,11-12) y el mucho más largo *Streitgespräch* marcano (10,2-9).

[99] Todo el que ha estudiado a fondo los dichos de los sinópticos sobre el divorcio conoce los numerosos problemas de crítica textual, grandes y pequeños, que plantean esos versículos. Como no pretendo reinventar la rueda, simplemente remito al interesado lector a las explicaciones de Bruce M. Metzger sobre las importantes decisiones crítico-textuales tomadas por el consejo de redacción del *UBSGNT* (4ª edición revisada), decisiones con las que estoy de acuerdo. Los comentarios de Metzger acerca del divorcio se pueden encontrar en su *TCGNT* (2ª edición, 1994): p. 11, sobre Mt 5,32; p. 38, sobre Mt 19,7.9, y pp. 88-89, sobre Mc 10,2.6.7. Como los problemas crítico-textuales de Lc 16,18 son relativamente menores, Metzger no se ocupa de ellos. Un estudio más detallado de los problemas crítico-textuales de todos los textos neotestamentarios sobre el divorcio lo ofrece Raymond Collins al comenzar su estudio de cada uno de los dichos en su *Divorce in the New Testament.*

[100] Para la posición de que ἐπ' αὐτήν en Mc 10,11 debe ser traducido como "contra ella" (no, por ejemplo, "con ella") y que se refiere a la primera esposa, no a la se-

gunda, véase Gundry, *Mark,* 541-542; cf. Nolland, "The Gospel Prohibition of Divorce, 28-30.

[101] Así, por ejemplo, Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts", 87-89; Kremer, "Jesu Wort zur Ehescheidung", 56-57; Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 186; Nolland, "The Gospel Prohibition of Divorce", 21-25. Afortunadamente, esta decisión exegética nos evita un problema exegético mucho mayor, el del significado exacto de πορνεία en la cláusula exceptiva; para resúmenes del problema, cf. Fitzmyer, *ibíd.,* 199-213; Meier, *Law and History,* 140-150; Baltensweiler, "Die Ehebruchsklauseln", 340-536; íd., *Die Ehe,* esp. 88-100; Mueller, "The Temple Scroll", 255-256, y la prolija exposición de Marucci, *Parole,* 333-395. Puesto que la cláusula exceptiva no se remonta al Jesús histórico (de hecho, ni siquiera parece remontarse al documento Q), no hay necesidad de que el historiador dedicado a la búsqueda del Jesús histórico se abra paso entre la maraña de opiniones sobre la naturaleza de la excepción mateana. Con mayor motivo, esto nos exonera de decidir qué hay en la cláusula exceptiva que sea relevante para la práctica cristiana actual (propósito más o menos oculto de muchos estudios sobre "Jesús y el divorcio"). Ése parece ser el problema subyacente al intento de Instone-Brewer (*Divorce and Remarriage in the Bible,* 134) de defender una y otra postura admitiendo, como la mayoría de los críticos, que Mateo añadió la cláusula exceptiva a la tradición que él había recibido y declarando luego que Mateo "reinsertó debidamente algo que ya estaba presente en el debate original". Según Instone-Brewer, se comprende que las cláusulas exceptivas fueran omitidas en la transmisión oral y escrita, dado su carácter obvio y que eran conocidas por el público de la primera época. Como sucede frecuentemente con Instone-Brewer, las cuestiones esenciales son más afirmadas que probadas. La defectuosa lectura que él hace de la larga historia de la tradición del AT, Filón, Josefo y los maestros judíos posteriores le lleva a leer defectuosamente la historia de la tradición de los dichos de Jesús sobre el divorcio. Su libro es un buen ejemplo de estudio de la enseñanza del Jesús histórico tergiversado por el deseo de dar respuesta a problemas actuales de teología cristiana y de práctica pastoral.

[102] De sus 98 apariciones en el NT, 50 corresponden a Lucas-Hechos.

[103] Así Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts", 82-83. Nolland ("The Gospel Prohibition of Divorce", 27) cree que la forma antitética en que Mateo expresa la prohibición del divorcio en 5,31-32 podría explicar por qué omite la referencia específica al nuevo matrimonio del marido en el v. 32. Mt 5,31 cita parte de Dt 24,1, entendido como mandato: "El que repudie a su mujer dele certificado de divorcio". La declaración antitética de Jesús en el v. 32 se centra por eso en la acción del marido de repudiar a su mujer en vez de en la acción de casarse de nuevo.

[104] Sobre esto, véase Gundry, *Mark,* 543.

[105] El extraño infinitivo aoristo pasivo μοιχευθῆναι se explica por el hecho de que, en la voz activa, μοιχεύω es transitivo; así, por ejemplo, en la voz activa el hombre adúltero es el sujeto y la mujer adúltera es el objeto directo del verbo. Cuando la construcción es puesta en voz pasiva, la mujer deviene naturalmente el sujeto del verbo, como en el caso de Mt 5,32. Aunque Raymond Collins (*Divorce in the New Testament,* 167) entiende Mt 5,32 como referente al marido que fuerza a su mujer repudiada a contraer un adúltero segundo matrimonio (la opinión común), también menciona la posibilidad (p. 304 n. 100) de que ποιεῖ αὐτὴ νμοιχευθῆναι tenga el significado de que el marido hace que su ex mujer recurra a la prostitución para sobrevivir. Sin embargo, una referencia directa a la prostitución parecería invitar al uso de πορνεύω en vez de μοιχεύω. Aún más improbable es la idea de Nolland ("The Gospel Prohibition of Divorce", 30) de que el infinitivo pasivo μοιχευθῆναι indica

que la primera mujer es víctima del adulterio cometido por el marido que la ha repudiado. El propio Nolland reconoce que este uso no está documentado en el griego antiguo. Lövestam ("Divorce and Remarriage", 53), comentando sobre Mt 5,32, señala que ciertos textos rabínicos presentan las consonantes hebreas del mandamiento del Decálogo contra el divorcio como hifil en vez de qal, de manera que "no cometerás adulterio" (qal) pasa a ser "no causarás que se cometa adulterio" (hifil, forma con que no se encuentra este verbo en el TM). Un buen ejemplo es *b. Sebu.* 47b, pasaje en el que Simeón ben Tarfón pregunta retóricamente dónde se puede encontrar una prohibición contra el proxeneta que facilita prostitutas a un adúltero. Respondiendo a su propia pregunta, declara que Éx 20,14, que en la forma qal del verbo dice: "No cometerás adulterio [*lō tin 'āp*]", implica el mandamiento expresado en la forma hifil del verbo: "No causarás que se cometa adulterio" [*lō tan 'îp*] o, lo que es lo mismo, no ayudarás a un adúltero haciendo para él de alcahuete o proxeneta. Aunque hay aquí una semejanza interesante, conviene señalar también una importante diferencia: Mateo habla de un hombre que fuerza a su mujer a una relación adúltera (esto es, a un segundo matrimonio) repudiándola –visión del divorcio y nuevo matrimonio como adulterio, en contraste con la perceptible en el AT y en el judaísmo–, mientras que el Talmud habla de un proxeneta que facilita prostitutas a un adúltero.

[106] Aquí difiero de Fitzmyer ("The Matthean Divorce Texts, 84), quien interpreta Mt 5,32 en el sentido de que la acción del hombre de repudiar a su mujer, sin referencia a un subsiguiente matrimonio, es considerada adulterio. Yo creo, en cambio, que se alude a un segundo matrimonio (no del marido, sino de la mujer repudiada y, en consecuencia, forzada a contraerlo) y que ese nuevo matrimonio es calificado de adúltero (porque el primer lazo matrimonial es visto como indisoluble), pero que la responsabilidad por esa situación pecaminosa se descarga por completo sobre los hombros del primer marido.

[107] Kremer ("Jesu Wort zur Ehescheidung", 56, 60) sitúa la formulación mateana, con la idea de que el marido fuerza a su mujer a cometer adulterio, al comienzo de este estudio sobre el desarrollo del dicho a lo largo de su tradición. Véase también Kirchenschläger, *Ehe und Ehescheidung,* 72. Otros que comparten la posición de que la parte 1b de Mt 5,32 es más original que la parte 1b de Lc 16,18 son Marucci, *Parole,* 248; John Dominic Crossan, *In Fragments. The Aphorism of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1983) 210-212; Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 183 (hay "una posibilidad muy considerable" de que Mateo refleje la forma original de Q). Para argumentos contra la idea de que la versión de Mateo es la forma original de Q, véase Gundry, *Mark,* 542. Frente a la posición de Collins, quien propone como telón de fondo el divorcio de Herodías y su subsiguiente matrimonio con su cuñado Herodes Antipas, conviene señalar algunas cosas: 1) Aceptar ese telón de fondo es aceptar como históricamente cierto el relato marcano (6,14-23) sobre las críticas del Bautista contra Herodes y sobre las circunstancias de su muerte, consecuencia de ellas (frente a la versión de Josefo), y esto es sumamente discutible (cf. Meier, *Un judío marginal,* II/1, 92-99, 224-230). 2) Josefo (*Ant.* 18.5.1 §110) da a entender que Herodías se divorció de su primer marido (de nombre Herodes, en vez de Filipo, como dice Marcos) y no a la inversa; por eso Mt 5,32 no es aplicable a la situación de Herodías. 3) Hay dudas respecto a que Antipas se divorciase realmente de su primera esposa, la hija del rey nabateo Aretas. Josefo refiere que Antipas intentaba divorciarse, pero que ella, habiendo tenido noticia de ese plan, huyó al lado de su padre. No es claro que Antipas llegara a entregarle alguna vez el certificado de divorcio. 4) En cualquier caso, el Bautista, en el relato de Marcos, critica a Antipas por haberse casado con la mujer de su hermano, no por haber hecho esposa suya a una *mujer divorciada.* La acusación es relativa a incesto, no a divorcio. En suma, pues, relacionar Mt 5,32 con la situación

conyugal de Antipas para probar que es la forma Q primitiva de la prohibición del divorcio, quizá incluso procedente del Jesús histórico, es un intento condenado al fracaso.

[108] Así Marucci, *Parole,* 308-309 (pero con particular referencia a Mt 19,1-9 en comparación con Mc 10,2-12).

[109] De las 216 apariciones de ἀνήρ en el NT, 27 están en el evangelio de Lucas y 100 en Hechos.

[110] Así Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 179.

[111] Así Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts", 82; similarmente, aunque sin ofrecer una formulación del dicho, Nolland, "The Gospel Prohibition of Divorce", 34-35. La amplia acogida de una forma de Lc 16,18 como la versión más primitiva de la prohibición es reconocida por Marucci (*Parole,* 325-328), quien, sin embargo, se opone a ella y, como Raymond Collins, se inclina por Mt 5,32 (sin la cláusula exceptiva). Los críticos que aceptan alguna versión de Lc 16,18 como la forma más antigua de la versión Q del dicho a que es posible llegar difieren en los detalles de sus reconstrucciones. Por ejemplo, Ivan Havener (*Q. The Sayings of Jesus* [Good News Studies 19; Wilmington, DE; Glazier, 1987] 143]), quien sigue la reconstrucción de Athanasius Polag, entiende que la forma Q decía: "Todo el que repudia a su mujer (y se casa con otra) comete adulterio, y quien se casa con una mujer repudiada comete adulterio". Havener entiende que es probable, pero no seguro, que la frase entre paréntesis estuviera presente en la forma Q. De manera casi idéntica, en *The Critical Edition of Q* (ed. James M. Robinson; Lovaina: Peeters, 2000) 271-271, la hipotética reconstrucción es πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ [[καὶ γαμῶν <ἄλλην>]] μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν μοιχ[[εύει]]. Los corchetes dobles indican que la frase "y se casa con otra" (καὶ γαμῶν ἄλλην) es considerada probable pero no segura; tampoco hay seguridad sobre la forma precisa del verbo μοιχεύει (así Lucas) o μοιχῶται (así Mateo) al final del dicho ("comete adulterio"). Los paréntesis angulares que encierran ἄλλην ("otra") indican que ésta es una enmienda que no se encuentra en Lucas ni en Mateo. En este caso, Mateo no tiene la frase correspondiente, y Lucas emplea ἑτέραν, un adjetivo frecuente en él. Los eruditos que reconstruyen Q opinan que ἄλλην, presente en el paralelo marcano (Mc 10,11), podría haber sido la lectura original en Q. Una reconstrucción similar se encuentra en Burton Mack, *The Lost Gospel* (San Francisco: Harper, 1993) 100; sin embargo, Marcos omite enteramente la discutida frase "y se casa con otra". Muy al contrario, David Catchpole (*The Quest for Q* [Edimburgo: Clark, 1993] 236-237) aboga convincentemente por la inclusión de "y se casa con otra" en el dicho original Q, una posición con la que yo estoy de acuerdo. Ya se habrá dado cuenta el lector de que, a diferencia de muchos críticos que intentan reconstruir las palabras de Q, yo no me detengo a debatir las formas precisas de esas palabras, puesto que mi objetivo último es llegar a una decisión sobre si la enseñanza se remonta al Jesús histórico, quien, naturalmente, habría expresado la prohibición en arameo. Por eso no cabe aquí debatir sobre si una particular palabra griega debe ser reconstruida como μοιχεύει o μοιχῶται, ἑτέραν o ἄλλην.

[112] Tal procedimiento tiene su justificación también en el hecho de que los especialistas que se ocupan de esta perícopa coinciden mayoritariamente en sostener que Mc 10,2-12 está formado por dos unidades originalmente aisladas (vv. 2-9 y vv. 11-12) y que el núcleo de ambas unidades se remonta a una tradición premarcana; sobre esto, cf. Sariola, *Markus und das Gesetz,* 121-137.

[113] Ésta es la idea que tienen de 10,2-9 numerosos exegetas del NT; entre ellos, por ejemplo, Kremer, "Jesu Wort zur Ehescheidung", 53-54.

[114] Éste es el único caso en la tradición sinóptica en el que el verbo γαμέω ("casarse") tiene una mujer como sujeto y un hombre como objeto directo. Para mujeres presentadas como el objeto en vez de como el sujeto de la acción en pasajes del AT sobre divorcio, véase Zakovitch, "The Woman's Rights", 34.

[115] Véase, por ejemplo, Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts", 85-86; Kremer, "Jesu Wort zur Ehescheidung", 53; Lövestam, "Divorce and Remarriage", 46.

[116] Después de sopesar los argumentos en pro de la composición de Marcos en Siria (o Palestina), John R. Donahue y Daniel J. Harrington (*The Gospel of Mark* [Sacra Pagina 2; Collegeville, MN; Liturgical Press, 2002] 41-46) optan por la composición en Roma. R. T. France (*The Gospel of Mark* [New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids - Cambridge, UK: Eerdmans; Carlisle: Paternoster Press, 2002] 35-41) prefiere no pronunciarse sobre la cuestión, pero parece inclinarse en la dirección de Roma. A favor de algún lugar de Siria argumenta Joel Marcus, "The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark": *JBL* 111 (1992) 441-462. Es difícil ver cómo la composición de Marcos en Siria puede explicar su peculiar forma de la prohibición del divorcio, que presupone el poder legal de la mujer para divorciarse, cuando no hay el menor atisbo de esto en las formas mateana y lucana de la prohibición.

[117] Su poca familiarización con la crítica de fuentes, de redacción y de tradición de los documentos neotestamentarios (y quizá el deseo de contar con más amplio testimonio del poder de la mujer judía en el mundo antiguo para tomar la iniciativa del divorcio) lleva a Zakovitch ("The Woman's Rights", 33) a expresar la opinión sumamente inusual de que Mc 10,11-12, con la alusión al poder de la mujer para iniciar el divorcio, es posiblemente la versión original de la enseñanza de Jesús, que luego fue modificada por Mateo y Lucas. Un breve resumen de las principales razones para ver el v. 12 como una adición posterior de la prohibición lo ofrece Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 101-102.

[118] Mientras que las otras versiones sinópticas de la prohibición emplean una forma participial (por ejemplo, ὁ ἄν ἀπολύων, "el que repudia") o una oración de relativo indefinido (por ejemplo, ὃς ἄν ἀπλύσῃ, "quien repudia"), con Mt 5,32 pasando fácilmente de la primera a la segunda, ninguna versión sinóptica, salvo Mc 10,12 emplea la prótasis de una condición introducida por εἰ o ἐὰν ("si").

[119] Véase Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts", 85; Sariola, *Markus und das Gesetz,* 143-144.

[120] El número de fuentes independientes es, naturalmente, menor para quienes niegan la existencia de una distinta forma Q de la prohibición. Tal es el caso, entre otros, de Donald A. Hagner (*Matthew* [Word Biblical Community 33A y 33B; Dallas: Word, 1993, 1995] I, 123) y Ulrich Luz (*Matthew 1-7* [Minneapolis: Augsburgo, 1989; original alemán 1985] 300). Hagner, por ejemplo, opina que Mt 5,31-32 es una reelaboración redaccional de la enseñanza contenida en Mc 10,2-12. Esto parece improbable por varias razones: 1) Tal enfoque pasa por alto el fenómeno característicamente mateano de un recurso frecuente y deliberado a los dobletes; véase, por ejemplo, W. D. Davies – Dale C. Allison, Jr., *The Gospel According to Saint Matthew,* 3 vols. (ICC; Edimburgo: Clark, 1988, 1991, 1997) I, 91-92, donde los duplicados mateanos son atribuidos a la afición de Mateo a la repetición). A la luz de este fenómeno, la mayor parte de los comentaristas están dispuestos a explicar Mt 5,32 y 19,9 como imbricaciones con las tradiciones marcana y Q, ambas tomadas por Mateo. 2) Como hemos visto, Mt 5,32 y Lc 16,18, frente al *logion* de Marcos sobre el divorcio, coinciden de diversos modos significativos: por ejemplo, Mateo y Lucas tienen como primer sujeto de la frase un participio masculino singular nominativo, utilizado con el artículo determinado como sustantivo y modificado por πᾶς (πᾶς ὁ ἀπολύων);

nada como esto se encuentra en Mc 10,11-12. Además, la totalidad de Mc 10,12 desaparece tanto en Mateo como en Lucas. Cuando se consideran todas las similitudes entre Mt 5,32 y Lc 16,18, cuesta pensar que en general se trate de coincidencias; que Mateo y Lucas, independientemente uno del otro, reescribieran de la misma manera la prohibición marcana del divorcio. 3) En otras palabras: como hemos visto en nuestro estudio de la tradición Q, entre Mateo y Lucas, pese a la opinión de Luz, hay suficientes coincidencias para reconstruir una forma creíble Q del dicho. 4) Las tendencias redaccionales de Mateo ofrecen razones más que suficientes para entender por qué algo en el texto de Mt 5,32 diverge de la forma Q. Aparte de una posible acomodación a la sensibilidad judía, Mateo pudo haber elegido también ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι ("la expone a cometer adulterio"), en vez del tajante μοιχεύει ("comete adulterio") de Q, para hacer que su tercera antítesis (5,31-32) se distinguiera lo suficiente de la segunda (5,27-28), que tiene en su núcleo la oposición entre οὐ μοιχεύσεις ("no cometerás adulterio") y ἐμοίχευσεν ("cometió adulterio"). En favor de la idea de que μοιχεύει es el verbo principal contenido originalmente en la tradición Q se puede señalar la improbabilidad de que Lucas cambiase un original ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι a μοιχεύει con objeto de asemejar su traducción a Mc 10,11. Aparte del hecho de que Mc 10,11 (¡así como Mt 5,32 y 19,9!) tiene el verbo alternativo μοιχᾶται, no hay ninguna razón clara para que Lucas, si está asimilando su versión de la prohibición a la de Marcos, omita otros rasgos de la versión marcana, como ἐπ' αὐτήν. Tampoco debe escapársenos que el estricto paralelismo de μοιχεύει en Lc 16,18ª + b es característico de muchos dichos de Q.

[121] Así muchos comentaristas; por ejemplo, Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 214.

[122] De diferentes modos y con distintas formulaciones, varios autores utilizan este válido argumento para hacer ver que Jesús no entró en conflicto directo con la Ley mosaica; así, por ejemplo, Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 178. Una manera similar de enfocar el problema de Jesús, el divorcio y la Ley mosaica se encuentra en Sanders. Por ejemplo, en su libro *Jesus and the Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985) 256-260, Sanders explica que, prohibiendo el divorcio, Jesús no se enfrenta directamente a la Ley mosaica, porque 1) observar la Ley de manera más estricta de lo que ella exige no es ilegal, y 2) Moisés no prescribió el divorcio, sino solamente lo permitió. Es curioso ver a Sanders desempeñando el papel de los fariseos en Mc 10,4. Sin embargo, al final de su estudio (p. 260) deja irresuelta la tensión (¿en la posición de Jesús o en la suya?): "Pero vemos [en la prohibición por Jesús del divorcio] que la Ley mosaica es insatisfactoria". Para una formulación similar, véase su *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity, 1990) 5; es quizá revelador que, en un libro dedicado a la tesis de que Jesús no se opone en los sinópticos a la Ley tal como era practicada en su tiempo (la anulación de las leyes sobre alimentos en Mc 7,15-19 es juzgada una excepción no histórica), su prohibición del divorcio no sea tratada a fondo.

[123] Sobre esto, cf. Lövestam, "Divorce and Remarriage", 53.

[124] Véase el comentario de Gundry (*Mark,* 543) sobre Mc 10,11: "Que el casamiento de un hombre con 'otra' después de repudiar a su primera mujer constituya adulterio (v. 11) presupone y requiere monogamia, porque si una relación polígama fuera legítima, no habría nada de reprochable en tomar una nueva esposa".

[125] Deliberadamente hago esta distinción entre la aplicabilidad de la discontinuidad y la aplicabilidad de la dificultad porque, estrictamente hablando, en la prohibición por Jesús del divorcio, la discontinuidad no es aplicable a la enseñanza ni a las acciones de la Iglesia primitiva. Conocemos esa prohibición del divorcio porque los

primeros cristianos transmitieron las enseñanzas de Jesús y porque los primeros dirigentes del cristianismo (tan tempranamente como Pablo y quizá otros antes que él) trataron de llevarlas a la práctica en la vida comunitaria. Por eso creo equivocada la idea de Tom Holmén ("Doubts about Double Dissimilarity", en Bruce Chilton – Craig A. Evans [eds.], *Authenticating the Words of Jesus* [NTTS 28/1; Leiden/Boston/Colonia: Brill, 1999] 47-80) de que, a la hora de aplicar los criterios a la tradición de Jesús, no hay que pedir discontinuidad del judaísmo anterior a Jesús o de su tiempo, sino sólo de la Iglesia primitiva. En el caso del divorcio, la discontinuidad es precisamente en relación con el judaísmo, pero no con la Iglesia primitiva, mientras que la dificultad es en relación con la Iglesia primitiva, pero no con el judaísmo. Así pues, en la prohibición del divorcio tenemos un buen ejemplo de un caso en el que estos dos criterios estrechamente aliados, los de discontinuidad y dificultad, deben ser aplicados en tándem.

[126] Véase el estudio de este pasaje en Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 40-64. Aunque algunos comentaristas afirman confiadamente que Pablo permite al cónyuge cristiano volver a casarse tras la disolución de un matrimonio mixto, Collins (pp. 63-64) subraya con razón que Pablo no habla claramente sobre este punto. Al final, Collins considera "muy probable" que Pablo esperase que el cristiano se volviera a casar. Mi opinión es que Pablo guarda silencio sobre la cuestión porque él mismo no está seguro de qué debe hacer el cristiano que se halle en esa difícil situación.

[127] Cf. *Un judío marginal* III, 63-108.

[128] Sobre esto, véase Schoeps, "Restitutio Principii", 271-285.

[129] Cf. *Un judío marginal* III, 495-506.

[130] Hay quienes opinan que la actitud antagónica o impugnativa de Jesús con respecto a la admisión y regulación del divorcio por la Ley mosaica ayuda a explicar su proceso y ejecución. Sin embargo, como veremos, las precisas razones por las que se le dio muerte son complejas y difíciles de aprehender. En mi opinión, es muy discutible que una determinada posición de Jesús sobre un punto de la Ley contribuyera de manera especialmente significativa a su violento final. Como mucho, esa enseñanza pudo haber sido un factor agravante dentro de la convergencia de diferentes causas que llevaron a su ejecución.

[131] Ésa es la idea comúnmente aceptada; véase, por ejemplo, el análisis de Marucci, *Parole,* 275-277.

[132] Como representante de esta posición se suele mencionar a Rudolf Bultmann con su *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, [8]1970), 39-56. Sin embargo, para ser justos, hay que decir que Bultmann admite la posibilidad de que no sólo la enseñanza que constituye el núcleo de Mc 10,2-12, sino incluso la discusión sobre la Escritura, se remonten a Jesús (pp. 51-52).

[133] Raymond Collins (*Divorce in the New Testament,* 71) señala que Martin Albertz, Rodolf Bultmann, Martin Dibelius y Vincent Taylor comparten esta opinión. Sobre la actividad redaccional de Marcos para la creación de una composición unitaria en Mc 10,2-12, véanse las observaciones de Collins en p. 74.

[134] A causa de la confusa situación crítico-textual en Mc 10,2, algunos críticos sostienen que "fariseos", como sujeto del verbo "preguntar", no es original; desde su punto de vista, la tercera persona del plural de ese verbo ("preguntaron") era antes impersonal ("se preguntó" o "se planteó la pregunta"). Sin embargo, los manuscritos inducen a considerar "fariseos" como original; el único manuscrito griego importante que omite "fariseos" por completo es el peculiar códice Bezae (D). La cuarta edición

de *UBSGNT* da a la presencia de "fariseos" una calificación "B" (texto "casi seguro"). Para el debate entre expertos, véase *TCGNT* (2ª ed., 1994) 88. La presencia de los fariseos en la versión original del relato de disputa ayudaría a explicar el tono hostil, perceptible no sólo en πειράζοντες αὐτον ("tentarlo", "ponerlo a prueba") del v. 2, sino también en el empleo por la alusión de Jesús a ellos con "os" (v. 4) y de una exteriorización polémica como "vuestra dureza de corazón" (v. 5). Sin la presencia de los fariseos, no se entenderían bien los dardos dialécticos "os" y "vuestra".

[135] Véase Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 73-79, 102-103. En su libro, Collins adopta la terminología de Arland J. Hultgren (*Jesus and His Adversaries. The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition* [Augsburg: Minneapolis, 1979]): en Mc 10,2-12 tenemos un relato de conflicto de tipo "no-unitario", esto es, la pregunta de los adversarios es una construcción secundaria. Con todo, Collins sostiene (p. 99) que el mandato de Jesús en el v. 9, a diferencia de la argumentación que lo precede, trae su origen de una tradición primitiva y no es simplemente una creación de Marcos.

[136] Véase el detallado estudio de Sariola, *Markus und das Gesetz,* 121-137, con un útil resumen de sus conclusiones en pp. 136-137. Sariola piensa que en la primera unidad (vv. 2-9) la redacción de Marcos se limitó a los vv. 2ac y 8b.

[137] Tal evocación se encuentra especialmente en antiguos comentarios sobre Mateo, algunos de los cuales eran, sin embargo, muy críticos para su tiempo. Por ejemplo, Willoughby C. Allen (*The Gospel According to S. Matthew* [ICC; Edimburgo: Clark, ³1912] 201-203) conecta la versión mateana del relato de disputa sobre el divorcio (Mt 19,3-9) con la disputa entre las casas de Shammai y Hillel en *m. Git.* 9,10, pero luego usa esta idea para señalar que la versión de Mateo es secundaria con respecto a la de Marcos y muestra adaptación del relato por Mateo a "la escuela más estricta de teólogos judíos". Los antiguos comentarios de Marcos no eran siempre tan cuidadosos. Por ejemplo, Ezra P. Gould (*The Gospel According to St. Mark* [ICC; Edimburgo: Clark, 1896] 182-184) interpreta la versión marcana de la disputa desde la perspectiva de la disputa entre las mencionadas escuelas o "casas"; de manera notablemente acrítica afirma que "no hay nada que elegir entre los dos versiones" (la de Marcos y la de Mateo). Contrástese esto con la importancia que se da a los indicios procedentes de los manuscritos del mar Muerto y de Murabba'at en el comentario de Donahue y Harrington, *The Gospel of Mark,* 292-298. En comentarios más recientes hay a menudo mención de Qumrán y de las casas de Shammai y de Hillel, aunque lo que se pone más de relieve es el material qumránico; así, por ejemplo, Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20* (Word Biblical Commentary 34B; Nashville: Nelson, 2001) 76-86.

[138] Indicio de esto podría ser el comentario negativo de Marcos de que los fariseos preguntaron a Jesús para πειράζοντες αὐτον ("someterlo a prueba"; πειράζω tiene siempre una connotación negativa en los sinópticos). Conociendo la oposición de Jesús a todo divorcio, intentan tirarle de la lengua quizá para poder acusarle directamente de rechazar la Ley de Moisés. Aunque esto es concebible desde un punto de vista histórico, nada en Marcos prepara al lector para entender de este modo la escena. Otra posibilidad en el nivel histórico es que los fariseos, conocedores de que los esenios rechazaban el divorcio seguido de nuevo matrimonio, intentasen averiguar si Jesús estaba de acuerdo con los esenios en esta cuestión; así Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts", 97-99. Pero ¿se oponían los esenios al divorcio en algún caso? Como hemos visto, la respuesta a esta pregunta no es tan clara hoy como antes parecía.

[139] En el contexto amplio del evangelio marcano, el plural "os" (ὑμῖν) del v. 3 significa los fariseos con su entendimiento (erróneo) de la Ley, frente a Jesús con su entendimiento (lleno de autoridad). Loader (*Jesus' Attitude towards the Law,* 88-89)

apunta que la combinación de la idea de Moisés estableciendo mandamientos, junto con el "os" enfático, implica probablemente "distancia entre la enseñanza de Jesús y la instrucción impartida por Moisés", aunque Jesús se distancia directamente de los fariseos. Pero considerada la cuestión desde la perspectiva de la época y el lugar en el que escribió Marcos, la oposición implícita en la pregunta podría ser entre el judaísmo y el cristianismo de la primera generación.

[140] Lo que está explícito en Mt 5,31 figura implícito aquí, en Mc 10,4: el precepto de dar a la esposa repudiada un certificado de divorcio es considerado un mandamiento aparte dentro de la retorcida frase de Dt 24,1-4. Como hemos visto, Josefo y los maestros judíos posteriores (pero no Filón) interpretan Dt 24,1-4 de un modo similar; véase Marucci, *Parole,* 132-133. Hay que señalar que el verbo de Mc 10,4 al que habitualmente se da el valor de "permitir" (ἐπιτρέπω) puede significar también "ordenar", "dar instrucciones". Sin embargo, Walter Bauer, en su *Wörterbuch* (6ª ed., 1988; también la revisión por Frederick William Danker de la 3ª ed. de BAGD, 2000) señala Mc 10,4 como uno de los textos donde el significado de ἐπιτρέπω es "permitir"; de hecho, Bauer no menciona ningún pasaje del NT entre sus ejemplos del significado "ordenar". Similarmente, para Max Zerwich y Mary Grosvenor (*A Grammatical Analysis of the Greek New Testament* [5ª ed. rev.; Roma: Instituto bíblico, 1996] 139) tiene sólo el significado de "permitir" en Mc 10,4.

[141] Diciendo que Moisés "os" (esto es, a los fariseos) escribió este mandamiento teniendo en cuenta "vuestra" dureza de corazón, el Jesús marcano asimila implícitamente a los fariseos con los israelitas rebeldes de la generación del desierto. La Ley mosaica que los fariseos creen citar como expertos atestigua en realidad contra ellos. Sobre esto, véase Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium,* 2 vols. (HTKNT 2; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1976, 1977) II, 123.

[142] La preposición griega πρός puede transmitir ambas ideas en este pasaje; véase Loader, *Jesus' Attitude,* 89. Gundry (*Mark,* 538) prefiere la idea de que Moisés quería provocar (más que poner de manifiesto) su dureza de corazón; véase también Sariola, *Markus and das Gesetz,* 139-140. Sobre el concepto de "dureza de corazón", véase Klaus Berger, "Hartherzigkeit und das Gesetz. Die Vorgeschichte des antijüdischen Vorwurfs in Mc 10,5": *ZNW* 61 (1970) 1-47. El artículo procede de un capítulo del libro de Berger *Die Gesetzauslegung Jesu* y enuncia una de las principales tesis contenidas en esa obra.

[143] La frase griega ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κρίσεως ("pero desde el principio de la creación") de Mc 10,6 alude probablemente a las palabras iniciales hebreas (y, con el tiempo, título hebreo) del Génesis: *bĕrē'šît,* "en el principio". Lástima que algunos comentaristas (dejando percibir cierta preocupación teológica con respecto a la Ley en determinado contexto cristiano) generalicen demasiado al hablar de oposición a la Ley por parte del Jesús marcano. En realidad, el relato de la creación del Génesis es el principio de la Torá entera, de toda la Ley, de Moisés.

[144] En su respuesta a los fariseos, Jesús funde Gn 1,27, un texto en el que Dios es el sujeto de la frase, con Gn 2,24, un texto en el que (en el contexto original) el narrador del Génesis habla de la natural atracción del hombre hacia la mujer (cuando el narrador refiere la creación de Eva de la costilla de Adán [o, menos probablemente, cuando el mismo Adán relata la creación de Eva]). Fundiendo los dos textos del Génesis, Jesús presenta a Dios como el actor decisivo en la totalidad de la cita. Por eso, con toda lógica, Jesús concluye su argumento con una declaración sobre lo que *Dios* hizo, en contraste con lo que los humanos pretenden pero no pueden hacer porque el intento de divorciarse va contra la voluntad primordial de Dios inscrita en la estructura misma de la creación. La idea de un solo varón unido a una sola hembra formando un matrimonio de sólo dos personas (y, por tanto, una unión monógama y permanente) podría estar ya sugerida en la cita de Gn 1,27: "Varón y hembra [esto es, uno

de cada género] los creó [esto es, a los dos y sólo a estas dos personas]". Como hemos visto, Gn 1,27 es ya citado contra la poliginia (y posiblemente el divorcio seguido de nuevo matrimonio) en CD 4,21. Este paralelo indica que no hay que considerar que todo en el relato de disputa marcano es una creación de "la Iglesia helenística" de fuera de la Palestina judía.

[145] La frase "y se unirá a su mujer" de Mc 10,7 falta en algunos manuscritos importantes (por ejemplo, Vaticanus y Sinaiticus) y acaso no estuviera en el texto original. La 4ª edición de *UBSGNT* da a la frase una calificación "C" y la pone entre corchetes, indicando que "podría ser considerada como parte del texto, pero en el presente estado de la investigación textual sobre el Nuevo Testamento esto no puede ser dado por completamente cierto" (p. 2*). En opinión de David Noel Freedman (en carta dirigida a mí el 14 de septiembre de 2002), la ausencia de la frase "no es más que otro caso de patente (o probable) haplografía" (fenómeno consistente en la eliminación accidental de un segmento textual al saltar el copista a un segmento cercano análogo). Afortunadamente, una decisión sobre este punto no afecta a lo esencial de la enseñanza del Jesús histórico sobre el divorcio, tema en el que se centra por el momento nuestro interés. Sobre el mantenimiento de la frase como parte del texto original de Marcos, véase Sariola, *Markus und das Gesetz,* 123.

[146] La expresión griega οἱ δύο ("los dos") del v. 8, aunque presente en los LXX, no tiene equivalente hebreo en el TM. Tal ausencia lleva a muchos comentaristas a pensar que este argumento no puede provenir del Jesús histórico y tiene que ser una formulación de la primitiva iglesia de lengua griega; así, por ejemplo, Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 90. Carecemos, por desdicha, de fragmentos de Qumrán para el citado versículo del Génesis. Sin embargo, además de en los LXX, "los dos" se encuentra en Filón, en el Pentateuco samaritano (y su targum), en la Biblia siríaca, en la Vulgata y en el *Targum del Pseudo-Jonatán.* Por eso entra dentro de lo posible que los LXX y Mc 10,8 reflejen otro texto hebreo o tradición oral que circulase en tiempos de Jesús. En cualquier caso, el argumento, tal como está en el texto de Marcos, rechaza implícitamente la poliginia y explícitamente el divorcio.

[147] Aquí tenemos un típico tema de la esperanza apocalíptica judía: en el tiempo final habrá un retorno a la santa y pura bondad de la creación original de Dios (o, en la expresión alemana, *Urzeit und Endzeit:* como era al principio, así será al final... sólo que mejor).

[148] La idea de que Dios mismo es el que une a un hombre y una mujer en matrimonio no era ajena al judaísmo palestino primitivo. Véase, por ejemplo, la oración que pronuncia Tobías al entrar en contacto conyugal con Sarra, su esposa: "Tú hiciste a Adán y para él creaste a su mujer, Eva, para sostén y ayuda" (Tob 8,6). Aunque la imagen de uncir a un mismo yugo no es común en los textos semíticos antiguos que tratan del matrimonio, no está totalmente ausente de ellos; véase Lipiński, "The Wife's Right to Divorce", 9-27, esp. p. 17.

[149] Según algunos autores, el mandato del v. 9 refleja palabras y sintaxis griegas tan manifiestamente que no puede ser atribuido al Jesús histórico; así, por ejemplo, Hultgren, *Jesus and His Adversaries,* 120-121; Raymond Collins, *Divorce in the New Testament,* 76. Para la opinión contraria, cf. Gundry, *Mark,* 540-541. Por supuesto, en el griego helenístico los verbos συ(ν)ζεύγυμι ("uncir juntamente", "unir") y χωρίζω ("separar") aparecen frecuentemente con el sentido de "casarse" y "divorciarse", respectivamente. Pero χωρίζω, aunque se usa así en la literatura helenística (pagana, judía y cristiana), no tiene esa connotación en los LXX ni en ningún otro pasaje de los evangelios. Además, el orden de las palabras en la concisa frase del v. 9, introducida por un pronombre relativo en acusativo, es más típico del griego que del hebreo o el arameo. Estos factores, sin embargo, no deciden por sí solos la cuestión esencial de si

es histórico el dicho del v. 9 o el episodio referido en Mc 10,2-12. Como quedó señalado en *Un judío marginal* I, 194-195, "el simple hecho de que determinado dicho griego pueda ser retrovertido al arameo con facilidad –o, por el contrario, sólo con mucha dificultad– no nos ofrece un indicio seguro de que la versión original de ese dicho fuera aramea o griega. Un dicho arameo pudo ser traducido con gran habilidad a un griego elegante, con tal de que el traductor buscase una equivalencia de sentido más que una versión palabra por palabra, mientras que otro traductor pudo traducir un dicho arameo de manera literal e insípida". En particular, aunque las frases introducidas por un pronombre relativo en acusativo son más frecuentes en griego que en lenguas semíticas, también en el hebreo del AT se emplea esa construcción, como vemos, por ejemplo, en Gn 41,55 ("lo que él os diga, hacedlo"), Sal 69,5 ("lo que yo no he robado, ¿lo tengo que devolver?") y Prov 3,12 ("al que Yahvé ama, lo reprende"). En todos estos casos, la versión de los LXX sigue la construcción hebrea palabra por palabra. Un dato interesante es que ni la antigua Peshitta ni las modernas retroversiones de los evangelios al hebreo tienen ninguna dificultad en reproducir la construcción gramatical de Mc 10,9; véase, por ejemplo, *The New Covenant Commonly Called the New Testament. Peshitta Aramaic Text with a Hebrew Translation* (Jerusalén: The Bible Society in Israel, 1986) 59; Franz Delitzsch, *spry hbryt hḥdšh* (Londres: Bible Society, 1960) 81. En cuanto a la concreta forma imperativa de 3ª persona, podría representar un imperfecto arameo empleado como yusivo.

[150] El uso de ἀνήρ y ἄνθρωπος en Mc 10,2-12 es sutil y cambiante. En la pregunta de los fariseos (v. 2), ἀνήρ significa el hombre, el marido, que puede divorciarse de su mujer (γυνή). En el v. 7, en la cita de Gn 2,24, ἄνθρωπος hace referencia al hombre que se une a una mujer, la cual deviene su esposa. Pero en la conclusión de Jesús en forma de mandamiento (v. 9), derivada de su exégesis de Gn 1-2, ἄνθρωπος significa "cualquier ser humano", en contraste con Dios (al menos en el presente estado del texto marcano); véase Marucci, *Parole,* 300. A su vez, este uso genérico de ἄνθρωπος prepara el camino para la prohibición bipartita de los vv. 11-12, donde tanto al hombre (ἀνήρ) como a la mujer (γυνή) se les prohíbe repudiar a su cónyuge; véase Sariola, *Markus und das Gesetz,* 145. Hipotéticamente cabe siempre la posibilidad de que, si una forma del v. 9 circuló de manera independiente en la tradición cristiana primitiva, sobre todo dentro de Palestina, la palabra ahora representada por ἄνθρωπος hubiera significado "hombre" en el sentido de "varón", puesto que sólo el marido podía repudiar a su cónyuge en el judaísmo palestino.

[151] Raymond Collins (*Divorce in the New Testament,* 74-79) señala que en el v. 9 se emplea otro lenguaje que en la pregunta del v. 2. Y opina que el v. 9 es un *logion* de Jesús tomado de la tradición y apoyado por un texto de la Escritura introducido a propósito como prueba. Collins (p. 90) parece coincidir con la mayoría de los críticos de las formas en que la Iglesia primitiva puso la cita escriturística en labios de Jesús. Sea esto cierto o no en el caso específico de Mc 10,6-8, me parece absurdo suponer que un notable maestro judío, en sus predicaciones a lo largo de dos años a otros judíos como él, nunca introdujera en sus citas o argumentos las Escrituras judías, especialmente la Torá mosaica.

[152] La diferencia teórica entre las dos distintas prohibiciones del divorcio podría resumirse de la manera siguiente: el v. 9 subraya que el divorcio es por sí mismo contrario a la voluntad del Creador y, por consiguiente, ilícito; los vv. 11-12 añaden que el divorcio, más un nuevo matrimonio, equivale a adulterio. En la práctica, los judíos corrientes no encontrarían gran diferencia entre las dos declaraciones: por lo general, el hombre repudiaba a su esposa con la intención de volver a casarse antes o después.

[153] Schaller ("Die Sprüche", 104-124) expone el inusual punto de vista de que la prohibición apodíctica de Mc 10,9 se remonta al Jesús histórico, mientras que todas

las varias formas casuísticas de la prohibición, que equiparan al adulterio el divorcio seguido de nuevo matrimonio, son desarrollos de la enseñanza en la Iglesia primitiva. Pero, como espero haber dejado claro, los criterios de historicidad indican que alguna forma de la prohibición casuística se remonta a Jesús. Mi opinión se aproxima más a la de Nolland: después de argumentar en favor de la historicidad de una forma de la prohibición similar a Lc 16,18, Nolland ("The General Prohibition of Divorce", 34-35) procede a sugerir que esta forma casuística de la prohibición representa una aplicación particular del dicho de Jesús en Mc 10,9 sobre el matrimonio.

[154] En la mayoría de los ejemplos de ley casuística, la primera parte (la prótasis, alguna forma de oración subordinada en un período condicional) expone el caso en cuestión o la acción que se prohíbe; luego, la segunda parte (la apódosis, la parte principal del período) fija la pena en la que se incurrirá si se realiza la acción prohibida. Sin embargo, en algunas enunciaciones de ley casuística, la apódosis contiene una declaración de culpa más que una especificación de pena. La prohibición expresada en Mt 5,32 || Lc 16,18 y Mc 10,11 refleja este otro tipo de ley casuística; véase Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts", 82. Raymond Collins (*Divorce in the New Testament,* 168-170) no parece convencido de que haya una ley casuística en la prohibición por Jesús del divorcio y cree encontrar más bien el lenguaje provocador de un profeta. Sin embargo, al dar por válida la cláusula exceptiva de Mateo en un capítulo posterior (pp. 184-213), el propio Collins echa abajo su tesis: se inserta una excepción específica en una prohibición si se entiende que esa prohibición es una ley que ordena o prohíbe ciertas acciones concretas; no se actúa de esa manera con simples exhortaciones proféticas. Un escepticismo similar se detecta en el estudio por Loader de Mc 10,9 (*Jesus's Attitude,* 89-90 n. 165) con respecto a que Jesús emita una orden precisa en ese pasaje. Loader insiste, en que el v. 9, especialmente cuando es considerado de manera aislada, representa un *māšāl,* un aforismo o acertijo destinado a incitar el pensamiento (como en las tradiciones sobre disputas subyacentes a Mc 2,1-3,6; 7,1-23), y no una respuesta prescriptiva, aunque admite que la introducción (posterior) del argumento escriturístico crea una respuesta más prescriptiva y, probablemente, una imagen de Jesús "con una postura independiente de Moisés y del judaísmo". Yo no creo que este juicio responda verdaderamente al carácter especial de Mc 10,9, incluso considerado de manera aislada: 1) Aunque Mc 10,9 es realmente un dicho breve, agudo, sustancioso y memorable –y en tal medida un *māšāl*–, no contiene una comparación metafórica y por eso no es un *māšāl* en el sentido más pleno de la palabra. 2) La comparación de Loader con las tradiciones de disputa subyacentes a Mc 2,1-3,6 y 7,1-23 no es completamente válida; en ninguna parte de esas tradiciones pronuncia Jesús la clase de orden apodíctica expresada en el imperativo de tercera persona del singular que encontramos en Mc 10,9. 3) Cuando se coteja este pasaje de Marcos con el tipo de prohibición que se encuentra en Lc 16,18 y Mc 10,11, es difícil no percibir la correlación con las dos formas básicas de la ley, apodíctica y casuística. Uno acaba preguntándose si algunos estudiosos cristianos tienen dificultad en aceptar un Jesús judío que da a sus discípulos también judíos una *hălākâ* normativa en cuestiones concernientes a la observancia de la Torá.

[155] Así, por ejemplo, Lövestam, "Divorce and Remarriage", 47. Es revelador que Marucci (*Parole,* 298) opine que Marcos, en su presentación de la disputa sobre el divorcio (10,2-12), no parece conocer el debate entre las escuelas de Hillel y Shammai acerca de lo escrito sobre la cuestión en Dt 24,1-4. Marucci no se detiene a preguntarse si ese particular debate rabínico existía durante la época en que fue compuesto el texto marcano. El silencio de Marcos al respecto podría significar otra cosa que desconocimiento.

33

La prohibición de los juramentos

I. Introducción

En el capítulo anterior nos encontramos ante un fenómeno desconcertante. Por un lado, Jesús era un judío del siglo I que, como cualquier otro judío religioso, abrazaba en conjunto los valores de la Ley mosaica, bajo la cual vivía. Como veremos en posteriores capítulos, él aceptó instituciones y doctrinas centrales de la Ley (por ejemplo, el precepto sabático), aunque, como muchos de sus correligionarios, discutió sobre el modo en que la Ley debía ser observada. Pero, por otro lado, prohibió una importante institución consagrada y regulada en la Torá: el divorcio. De hecho, Jesús enseñó que aunque, en el acto de repudiar a su esposa, un judío cumplía los requisitos de la Ley, al hacerlo pecaba contra un mandamiento del Decálogo: "No cometerás adulterio".

Cabe pensar que, al prohibir el divorcio, Jesús pudo molestar, con motivo, a algunos de sus oyentes que por lo demás le fueran favorables. A diferencia de otras posturas suyas sobre observancia legal, con su prohibición del divorcio él abrogaba una importante institución social permitida y regulada por la Torá. Aunque esa abrogación representa algo extremadamente inusitado dentro de la actitud de Jesús con respecto a la Ley, un solo caso de este tipo es demasiado para los estudiosos empeñados en describir un Jesús cuya visión de la Ley estaba totalmente dentro de los límites de la doctrina y la práctica judías aceptables en su época. La cuestión se vuelve, pues, apremiante: ¿hubo algún otro caso en el que el Jesús histórico abrogase una institución o práctica permitida y regulada por la Ley? Aunque muchos autores dicen no conocer ninguno, a veces se apunta a un caso posible: la prohibición de jurar, es decir, de prestar juramento, supuestamente formulada por Jesús[1]. Pero antes de que nos ocupemos de

ella será útil "desbrozar el terreno" con algunas observaciones iniciales sobre los juramentos en general y, más específicamente, sobre su lugar en el judaísmo anterior y contemporáneo a Jesús.

II. Los juramentos, desde las Escrituras judías hasta la Misná

A. Aclaraciones iniciales

Tanto en el mundo antiguo como en el moderno, la palabra "juramento" (así como la idea que expresa) resulta anfibológica. El judaísmo y el cristianismo desarrollaron con el tiempo definiciones y clasificaciones claras de juramentos y votos, pero no parece que hubiera esa claridad en la época de Jesús. Después de todo, incluso hoy día la distinción entre juramentos y votos varía a veces de un autor a otro[2]. Para adoptar un enfoque común, se puede definir el juramento como una afirmación o promesa en la que se pone a Dios por testigo de la verdad de lo afirmado o prometido, especialmente cuando esa verdad parece dudosa o es cuestionada por otros. En cambio, el voto va dirigido directamente a Dios y le promete alguna cosa o acción que supuestamente ha de ser de su agrado o, alternativamente, la promesa es relativa a abstenerse de alguna cosa o acción. En algunos casos, la cosa o acción prometida a Dios consiste en una dedicación exclusiva a su templo o a su servicio.

Incluso estas claras definiciones indican ya la posibilidad de confusión entre juramentos y votos. El juramento puede ser una afirmación o una promesa. Por utilizar una terminología posterior, no empleada en el AT ni en la literatura intertestamentaria y sólo insinuada en la Misná, un juramento puede ser asertorio o promisorio[3]. El juramento asertorio afirma solemnemente –con Dios como testigo del hablante– la verdad sobre algún acontecimiento, hecho o estado de cosas pasado o presente: por ejemplo, "no he cometido adulterio" (cf. Nm 5,11-31) o "no estoy en posesión de los bienes robados" (cf. Éx 22,6-12). El juramento promisorio se pronuncia, en cambio, en referencia a una acción o situación futura: por ejemplo, "cumpliré tu encargo viajando a tierra extranjera a arreglar un matrimonio para tu hijo" (cf. Gn 24,1-9).

Enseguida se percibe que el juramento promisorio puede abarcar fácilmente parte del ámbito legal y religioso correspondiente al voto. No debe extrañarnos, por tanto, que desde el AT hasta la Misná y los midrases tanaíticos, pasando por la literatura intertestamentaria, la línea divisoria entre juramentos y votos se vuelva fácilmente borrosa, como los términos mismos[4]. Si esto es cierto en textos legales y narraciones sagradas, se

puede suponer razonablemente que la confusión era aún mayor "sobre el terreno", en la vida diaria de las masas no instruidas. Pensemos que, incluso entre las personas cultas en las sociedades modernas, verbos como "jurar" y "maldecir" son utilizados vagamente y sobrepasando con mucho sus definiciones técnicas. A menudo, de quien se pone a lanzar palabras vulgares, obscenas, irreverentes o blasfemas se dice que está "jurando" o "maldiciendo". En lo que sigue, al hablar de juramentos me ceñiré al sentido técnico antes esbozado. Más específicamente, me ocuparé de los juramentos, pero a veces será necesario entrar también en el terreno de los votos.

B. Los juramentos en Israel y el judaísmo antiguo

En las Escrituras judías y, en general, en el Próximo Oriente antiguo, los juramentos eran algo con lo que se contaba en los contextos formales de la ley y la religión, así como en el trato informal de la vida diaria[5]. Se encuentran en cada una de las partes de las Escrituras judías (la Ley, los Profetas y los Escritos) y son pronunciados por todas las categorías de personajes que intervienen en ellas, desde la divinidad y el rey hasta la mujer acusada de adulterio. La institución misma del juramento no es vista casi nunca como un problema. De hecho, en la Ley mosaica, jurar por el nombre de Yahvé es uno de los deberes incluidos en la obligación general derivada de la alianza de temer, obedecer y adorar a Yahvé (así, por ejemplo, Dt 10,20)[6]. El problema está más bien en el abuso de los juramentos: por ejemplo, dar por cierto algo que se sabe que no lo es, no cumplir juramentos promisorios o jurar frívolamente o con demasiada frecuencia.

A diferencia del repudio, opción a la que el marido *podía* recurrir prácticamente a voluntad, hay unos pocos casos en los que la Torá establece la *obligación* de jurar[7]. Merecen ser mencionados sobre todo 1) el juramento que una persona presta para declarar su inocencia y que la exonera de la obligación de pagar indemnización por la muerte, daño o robo de animales confiados a su cuidado (cf. Éx 22,9-10), y 2) el juramento tomado por el sacerdote a una mujer de la que su marido sospecha que ha cometido adulterio (cf. Nm 5,11-31). En cuanto al primer caso: si, por ejemplo, alguien que va a salir de viaje confía animales u objetos a la custodia de un vecino y luego los animales u objetos se "pierden" o sufren daño, el vecino deberá jurar que no tiene nada que ver con la desaparición o el daño de los animales u objetos. Una vez prestado juramento, queda libre de responsabilidad legal y no tiene que pagar compensación. En el caso del marido que cree ser traicionado por su esposa, él podrá llevarla al santuario, donde un sacerdote dará de beber a la mujer una mezcla de agua santa, polvo y tinta. Luego, el sacerdote hará que ella pronuncie un juramento

(en realidad una automaldición de la que resultará grave daño para los órganos internos de la mujer si ésta hubiese mentido al declararse inocente). En el caso de los bienes dejados en custodia, el texto de la ley no indica que el juramento sea opcional; el vecino tendrá que prestarlo[8]. Similarmente, aunque toca al marido receloso decidir si lleva o no a su mujer al santuario para que tome las "aguas amargas", una vez allí la mujer no tiene otra opción que someterse al rito, incluido el juramento. Por eso es fácil ver el problema de mucho mayor alcance que creaba Jesús prohibiendo los juramentos. Con su prohibición absoluta no sólo abrogaba una institución permitida por la Ley, como en el caso del divorcio, sino que implícitamente abolía ciertos mandamientos de la Torá que obligaban a prestar juramento en determinadas ocasiones. Y aunque esos mandamientos eran de ley casuística, no apodíctica, pertenecían nada menos que a la Torá escrita.

En el período preexílico en general y en el Pentateuco en particular, no se detecta ninguna incomodidad con la institución de los juramentos como tal ni tendencia a limitarlos, y no digamos a abolirlos. Críticas hay sólo contra los juramentos falsos o no cumplidos. Similarmente, en los períodos preexílico y posexílico, los profetas (por ejemplo, Jr 5,2; 7,9; Zac 5,3-4; Mal 3,5) denuncian el jurar en falso, pero no critican la institución en sí. Sin embargo, en el período posexílico (después de 538 a. C.), sobre todo cuando la cultura helenística empieza a extenderse en Palestina, una nueva actitud aflora en algunos textos judíos. La literatura veterotestamentaria en conjunto no muestra particular interés por los juramentos[9], pero el recelo se deja notar en la literatura sapiencial posterior y en algunos manuscritos del mar Muerto. Aunque el Eclesiastés aún considera una acción estimable prestar juramento (Ecl 9,2)[10], Ben Sirá (Eclo 23,9-11) censura ásperamente a quien jura con demasiada frecuencia o de manera frívola[11]. Su crítica podría reflejar una influencia de la filosofía griega, que desde época muy temprana mantuvo reservas teológicas y éticas respecto a los juramentos[12].

En los manuscritos de Qumrán, los textos narrativos hablan de juramentos sin la menor indicación de que jurar suponga algún problema. Es en los textos legales donde se puede percibir cierta tensión en la actitud de la comunidad hacia los juramentos[13]. Por un lado, el deseo de restringirlos es visible en terrenos específicos. Ejemplos de esto son textos que prohíben usar los nombres "Dios o "Señor" (*'ĕl, 'ĕlōhîm,* o *'ādonâi*), así como los juramentos entre dos individuos en privado, sin que esté presente ninguna autoridad comunitaria (CD 15,1-4; 9,8-12). Por otro lado, algunos textos hacen referencia a los solemnes juramentos que acompañaban el ingreso en la comunidad (1QS 1,18-2,19; CD 15,5-13). Parece que tales juramentos se utilizaban también en otras circunstancias para afirmacio-

nes de mucha trascendencia (por ejemplo, en casos relativos a delitos contra la propiedad). Sobre la obligación de cumplir los juramentos y/o los votos y sobre el poder para anularlos se habla en el *Documento de Damasco* (CD 16,6-12 y el paralelo en 4Q271, fragmento 7, columna 2). La rigurosidad de una advertencia como ésta: "Todo juramento por el cual alguien se impone [la obligación de] cumplir una letra de la ley no podrá ser anulado, ni aun a costa de la vida" (CD 16,7; cf. 4Q271, fragmento 7, columna 2, líneas 8-9), difícilmente puede reflejar una comunidad que rechazase por completo los juramentos. También se encuentra en Qumrán una consideración detallada de cuándo se puede anular un voto o juramento, especialmente en el caso de una mujer o una hija sobre la que el marido o el padre ejerce autoridad (véase, por ejemplo, 4Q Instrucción[b] [4Q416], fragmento 2, columna 4, líneas 8-9). Así pues, aunque cuidadosamente regulados y con restricciones en su utilización, los juramentos seguían teniendo uso y validez en las comunidades de los esenios[14]. Como éstos en general y los qumranitas en particular solían ser los judeopalestinos más radicales a la hora de interpretar, reinterpretar e incluso reescribir la Ley, la falta de una prohibición total de los juramentos en esos grupos podría constituir un indicio fiable de que en ningún movimiento judío de Palestina estaba absolutamente prohibido jurar durante la época del cambio de era.

Las diversas reservas o restricciones que se encuentran en Ben Sirá y en los esenios se hacen mucho más marcadas en el gran representante del judaísmo de la diáspora, Filón. De hecho, es perceptible una tensión entre la aversión de Filón a los juramentos y su lealtad a la Ley de Moisés[15]. Por un lado, la reverencia de Filón por el santo nombre divino y su horror ante la idea de que insignificantes seres humanos tuvieran la osadía de introducir a Dios en sus asuntos legales le impulsan a evitar los juramentos siempre que sea posible. Por otro lado, como intérprete de la Ley y como cosmopolita conocedor de las necesidades comerciales y jurídicas del mundo real, tiene que conceder un lugar a los juramentos en los asuntos de los hombres. Filón trata de resolver esa tensión subrayando que sólo debe prestar juramento la persona a la que no le quede otra opción legal, pero sólo como recurso alternativo o mal menor[16]. Tiene presente que hay casos en los que negarse a jurar supondría que un inocente padeciese injusticia. En esas circunstancias extremas se debe jurar, aunque no por Dios mismo, sino empleando alguna fórmula sustitutiva que haga referencia a Dios indirectamente. Entre las fórmulas que Filón recomienda están los juramentos por la tierra o el cielo[17], un subterfugio que contradice la prohibición expresada por Jesús en Mt 5,34-35. Filón resulta, pues, especialmente instructivo para la cuestión que nos ocupa. Por su propia tendencia y por la lógica interna de su filosofía, él bien podría haber prohibido todos

los juramentos. Es precisamente su identidad como judío sujeto a las prescripciones de la Torá mosaica lo que le fuerza a aceptar la institución del juramento en ciertos casos y con ciertos circunloquios. El contraste con el Jesús de Mt 5,34-37 no puede ser más marcado.

Nada de esa tensión o crítica se percibe en Josefo, quien, después de todo, no es filósofo, sino historiador[18]. Como no podía ser de otro modo, su historia de Israel desde la creación hasta la destrucción del templo por los romanos está llena de personas –aparte de Dios mismo– que pronuncian juramentos. Comprensiblemente, Josefo nunca entra en detalladas reflexiones filónicas sobre los juramentos (que él, como Filón, típicamente asimila a los votos[19]). Como político, jefe militar y tornadizo pasado al bando del emperador romano, y también como propietario, probablemente había hecho numerosos juramentos en su vida, e incluso podía haber guardado algunos de ellos. Su descripción de los esenios, aunque imperfecta, muestra que era consciente de que algunos judíos veían los juramentos como problemáticos[20]. Pero tales reservas son referidas, no compartidas.

Para completar nuestro rápido examen de los juramentos en el judaísmo antiguo, demos un salto de un siglo, más o menos, para llegar hasta la Misná, que contiene el primer intento rabínico de sistematizar los juramentos, así como de evitar su proliferación innecesaria. Significativamente, la Misná tiene el tratado sobre los votos (*Nᵉdarîm,* "Votos") situado en el tercer *seder* u orden (*Našim,* "Mujeres"), mientras que el tratado sobre los juramentos (*Sᵉbu'ôt,* "Juramentos") figura en el cuarto orden (*Nᵉzîqîn,* "Daños"). Esta separación indica un deseo de distinguir entre juramentos y votos y de clasificarlos. Pero el deseo no es puesto en práctica de manera constante. Por ejemplo, aunque la esencia de la distinción entre juramentos asertorios y promisorios se puede encontrar en *m. Sebu.* 3,1, esa distinción no es aplicada rigurosa y sistemáticamente. Además, algunos dichos de *Nᵉdarîm* tendrían más apropiado acomodo en *Sᵉbu'ôt.* La continua confusión entre juramentos y votos resulta poco sorprendente, porque una táctica de los rabinos era favorecer el uso de los votos para disminuir el de los juramentos. De hecho, en escritos talmúdicos, la clase de juramento usado comúnmente para asuntos de la vida diaria es llamado *nēder* ("voto"). Pero la Misná marca el comienzo de un intento de poner orden en esta confusa cuestión.

Una novedad al respecto que encontramos en la Misná es el permiso para que una persona a la que se le confiaron bienes, luego perdidos o robados, pueda abstenerse del obligado juramento de inocencia (*m. B.M.* 3,1)[21]. En vez de jurar, según lo prescrito por la Torá, que no ha tenido nada que ver con la desaparición de los bienes, la persona que los custodiaba tiene la opción de pagar al propietario una compensación por la pérdida.

Una tolerancia similar respecto la abstención de jurar se encuentra en *t. Sot.* 7,(3)4, aunque no está especificada la situación concreta que ocasiona la negativa. Posiblemente, la referencia es a una persona que se niega a jurar ante un juez, consciente de que habría de hacerlo en falso[22]. En cualquier caso, esos lenitivos de la Ley, que dejan un margen para reparos en cuanto a la prestación de juramento, son producto del período rabínico y no hay ningún ejemplo claro de época anterior al año 70 d. C. Cuando esas mitigaciones aparecen son medios opcionales de evitar jurar en ciertos casos, no una prohibición general de los juramentos. De hecho, pese a todos los intentos de algunos rabinos por restringirlos o incluso, a veces, por suprimirlos del todo, los juramentos estaban demasiado implantados en los procedimientos legales y en la vida diaria de los judíos como para poderlos erradicar[23]. En suma, pues, la literatura rabínica intenta principalmente sistematizar y regular los juramentos, aun cuando en ocasiones pretenda también restringirlos o incluso suprimirlos, especialmente si el juramento concierne a un asunto trivial[24].

III. La prohibición de los juramentos en el Nuevo Testamento

A. La especial situación de las fuentes neotestamentarias

Habida cuenta de la importancia, el amplio uso y la naturaleza crecientemente problemática de los juramentos en el judaísmo antiguo, la total prohibición de ellos atribuida a Jesús en Mt 5,33-37 es, por paradoja, a la vez inteligible y sorprendente. Es inteligible en el sentido de que, dado el uso habitual e incluso creciente de los juramentos en el judaísmo, resulta fácil suponer lo que podía decir sobre ellos un prominente maestro de religión y de moral. Además, considerada la severidad de la enseñanza de Jesús en cuestiones como el divorcio, se podía esperar que él expresara graves reservas sobre los juramentos y, como Filón, recomendara a sus discípulos que evitasen jurar siempre que fuera posible. Todo esto concordaría perfectamente con el ambiente judío del siglo I en que se desenvolvió Jesús. La sorpresa viene cuando vemos que él –al menos en el evangelio de Mateo– enfoca la cuestión tan radicalmente como en el caso del divorcio: la reserva y crítica propia de algunos sectores del judaísmo es llevada al extremo de una prohibición absoluta. Ahora bien, ¿tenemos aquí otro mandato radical del Jesús histórico o un ejemplo de particular corriente de *hălākâ* judeocristiana presente en la tradición especial M del evangelio de Mateo? Después de todo, ni Pablo, que jura sin inhibición, ni la mayor parte de los otros autores neotestamentarios parecen conocer la prohibición de Jesús[25]. La cuestión se complica por el hecho de que, en el caso de

la prohibición de los juramentos, nos encontramos con un tipo de "paralelo evangélico" que no está en ningún evangelio. El único paralelo neotestamentario de la prohibición de Mt 5,33-37 se encuentra en la carta de Santiago. Una vez extraída la fórmula antitética de 5,33-34a ("Habéis oído que se dijo a los antiguos... pero yo os digo"), Mt 5,34b-37 es básicamente idéntico a Sant 5,12 en su contenido básico y su estructura literaria. Procedamos a una comparación y un contraste detallados entre estos "paralelos evangélicos" *sui generis.*

B. Una comparación inicial de los dos textos

Mt 5,34-37	**Sant 5,12**
34a: Pero yo os digo	12a: Pero yo os digo, **hermanos,**
34b: que no juréis en modo alguno:	12b: que no juréis:
34c: ni por el cielo,	12c: ni por el cielo,
34d: porque es el trono de Dios;	
35a: ni por la tierra,	12d: ni por la tierra,
35b: porque es el escabel de sus pies;	
35c: ni por Jerusalén,	12e: ni otro juramento **alguno.**
35d: porque es la ciudad del gran Rey.	
36a: No jures tampoco por tu cabeza,	
36b: porque ni uno solo de tus cabellos puedes hacerlo blanco o negro.	
37a: Sino sea vuestro lenguaje "sí, sí", "no, no";	12f: Sino sea vuestro "sí" un "sí" y vuestro "no" un "no",
37b: todo lo que pase de esto viene del Maligno.	12g: para que no incurráis en condenación.

Prácticamente nadie niega que estamos aquí ante dos formas diferentes de una misma tradición[26]. 1) El contenido coincide en lo esencial: "no juréis", más una serie de (al menos) tres ejemplos de prohibiciones, más la orden terminante de que el "sí" o el "no" que se diga sea un "sí" o un "no" absolutamente claro y sincero. 2) Tenemos la misma estructura literaria: un mandato negativo con μή ("no") que prohíbe todo juramento, equilibrado antitéticamente con uno positivo de hablar sencilla y sinceramente (con el imperativo del verbo "ser" y la partícula adversativa δέ como primeras dos palabras), más una lista de (al menos) tres ejemplos de fórmulas de juramento prohibidas (con μήτε... μήτε, "ni... ni", sirviendo de conexión), colocadas entre los mandatos negativos y los positivos. 3) De

hecho, aunque hay diferencias en las formas gramaticales, una buena parte del vocabulario es el mismo en las dos perícopas; por ejemplo, el verbo ὄμνυμι/ὀμνύω ("jurar"), precedido por el adverbio de negación μή ("no"), la serie de conjunciones copulativas μήτε... μήτε ("ni... ni"), οὐρανός ("cielo"), γῆ ("tierra"), ὑμῶν ("vuestro"), una forma imperativa del verbo copulativo εἰμί ("sea") y (con variaciones) la repetición enfática ναὶ ναί, οὔ οὔ ("sí, sí", "no, no").

Son tan perceptibles las coincidencias entre Mt 5,34-37 y Sant 5,12 que hay que preguntarse si se deben a una conexión literaria directa; en otras palabras, si es que Mateo copió a Santiago, o a la inversa. Esta idea suele rechazarse, y no sin razón[27]. Porque si bien hay una buena medida de contenido, estructura y vocabulario compartidos, hay también diferencias notables[28]. 1) La versión mateana de la prohibición es atribuida explícitamente a Jesús; la versión de Santiago, no. 2) En Mateo, la prohibición constituye la cuarta de las seis antítesis (5,21-48) del sermón del monte; en la carta de Santiago no figura esa formulación antitética (de hecho, tampoco en el resto del NT)[29]. 3) Algunas de las palabras y expresiones comunes a Mateo y Santiago se encuentran en diferentes formas gramaticales. 4) La lista de los ejemplos es algo mayor en Mateo (cuatro, frente a los tres de Santiago), y los ejemplos mateanos van seguidos de sendas frases explicativas (iniciadas con ὅτι, "porque"). 5) La idea de que la prohibición es total está formulada claramente, pero de diferentes maneras y en diferentes lugares en las dos versiones. Mateo expresa la totalidad de la prohibición al comienzo de la perícopa con un adverbio muy raro en el NT: μὴ... ὅλως ("[no] en absoluto", "en modo alguno")[30]. Santiago indica el carácter total de la prohibición no en el imperativo inicial, sino en el tercero de los tres ejemplos, que, en vez de por una fórmula específica, está expresado por la frase generalizadora "ni otro juramento alguno". 6) El imperativo del verbo copulativo ("sea") varía de un autor al otro: mientras que Mateo usa el clásico ἔστω, Santiago emplea la forma popular helenística ἤτω. 7) La petición de que se hable de manera sencilla, directa, sincera, hecha en la recomendación final, está expresada también de modos diferentes. La versión de Mateo dice literalmente: "Sino sea vuestro lenguaje 'sí sí, no no'". Santiago, en cambio, tiene: "Sino sea vuestro 'sí' un 'sí' y [vuestro] 'no' un 'no'.

Algunas de estas disparidades se explican por las preferencias de Mateo y Santiago sobre vocabulario y estilo, por la estructura redaccional de la unidad dentro de la composición más amplia de cada autor y, más en general, por la diferencia de género. El escrito de Mateo es un evangelio, mientras que el de Santiago es una composición parenética, es decir, relativa a una exhortación o admonición moral. Más allá de su carácter parenético básico, la carta de Santiago ha sido diversamente considerada como

tratado, ensayo, homilía, diatriba o discurso profético, con algunos rasgos de carta pseudoepigráfica (sobre todo el proemio epistolar de Sant 1,1)[31]. En cualquier caso, al menos algunas de las diferencias entre las formulaciones de la prohibición en cada autor pueden atribuirse a diferencias de género. Otras diferencias, en cambio, no son tan fácilmente explicables. Los modos completamente distintos con que se dice que la prohibición es total ("en modo alguno" de Mateo, frente a "ni otro juramento alguno" de Santiago) y las diferentes maneras de prescribir el sencillo lenguaje de "sí, sí", "no, no" parecen argüir contra una dependencia literaria directa o una fuente común. No es sorprendente, pues, que –como sucede de hecho– pocos críticos consideren que Mateo copió de Santiago, o viceversa. Además, la dependencia directa es bastante improbable si –como pienso que es el caso– ambos escritos datan de las últimas décadas del siglo I, pero proceden de lugares y contextos teológicos dispares. En cuanto a una común dependencia literaria, las diferencias lingüísticas y estilísticas antes enumeradas hacen también muy dudoso que Mateo y Santiago se sirvieran de una misma fuente escrita, como un documento "M" o la forma mateana del documento Q. Al final, todas estas comparaciones y oposiciones simplemente refuerzan la posición adoptada por la mayor parte de los exegetas: Mt 5,34-37 y Sant 5,12 son dos formas literarias distintas (evangelio y parénesis epistolar) de una tradición oral común[32].

C. La versión más primitiva disponible de la tradición

¿Cómo era la tradición oral subyacente a Mt 5,34-37 y Sant 5,12?[33] Obviamente, toda reconstrucción de la tradición más primitiva a que podamos llegar nunca dejará de ser hipotética. No obstante, las llamativas coincidencias entre Mateo y Santiago en puntos esenciales, más notables divergencias en puntos secundarios, junto con las tendencias redaccionales de cada autor, nos ofrecen algunas pistas para reconstruir la forma primitiva de la prohibición. Puesto que, como hemos visto, ni Mateo ni Santiago dependen directamente de la versión del otro, las partes de la tradición en que coinciden prácticamente palabra por palabra se remontan casi con certeza a una fuente oral anterior. Las partes que más seguramente pertenecían a la tradición original acabaron formando una fórmula bipartita (mandato positivo + mandato negativo):

Mateo	**Santiago**
No juréis en modo alguno:	No juréis [juramento alguno]
ni por el cielo ni por la tierra;	ni por el cielo ni por la tierra;
sino sea vuestro lenguaje	sino sea vuestro "sí" un "sí"
"sí, sí", "no, no";	y vuestro "no" un "no".

Como cabía esperar, en este proceso de poda la versión mateana de la prohibición, por ser bastante más extensa, sufre un recorte mucho más considerable que la de Santiago. Pero la reducción para llegar al material primitivo ¿es la vía correcta? Si queremos imprimir a nuestra poda un sello de exactitud, las frases que hemos omitido deberemos examinarlas con más detenimiento, en la esperanza de que ese examen confirme la naturaleza secundaria de los elementos mateanos ausentes en nuestra hipotética "tradición original".

Casi todos los críticos identifican Mt 5,36 ("no jures tampoco por tu cabeza...") como una adición secundaria. No sólo carece de la frase correspondiente en Sant 5,12, sino que además rompe el patrón que hemos visto en la cadena de tres ejemplos de Mt 5,34c-35d[34]. El cielo, la tierra y Jerusalén son todos nombres de lugares importantes en las tradiciones sagradas de Israel: específicamente, el relato de la creación y la elección por Dios de Jerusalén como emplazamiento de su templo. De hecho, las tres oraciones explicativas (con ὅτι) aluden a textos de la Escritura que reflejan temas sagrados de creación y elección (por ejemplo, Gn 1,1; Is 66,1; LXX Sal 10,4: LXX Sal 98,5; LXX Sal 47,3). En cambio, la mención del juramento por la propia cabeza, que es rechazado por una razón de sentido común más propia de la tradición sapiencial, procede de un medio intelectual diferente. En otras palabras, la explicación (oración con ὅτι) para la prohibición establecida en el v. 36 es totalmente distinta de las explicaciones de los vv. 34-35. En éstas, la objeción esencial a las fórmulas de juramento enumeradas es que se refieren indirectamente a la divinidad y por eso, a fin de cuentas, no evitan poner a Dios, todo santidad y todo verdad, como testigo de declaraciones del hombre, a veces inmorales, a veces falsas[35].

Muy diferente es la objeción a la fórmula de juramento del v. 36. Quien jura por su cabeza da a entender que tiene control sobre su propia vida (de la que la cabeza es símbolo), cuando realmente nadie puede controlar ni su proceso de envejecimiento ni sus años de vida (simbolizado todo ello con el cabello blanco o negro)[36]. Realidades como que el juramento por la propia cabeza está más abundantemente atestiguado en el mundo pagano grecorromano que en el judeopalestino durante la época del cambio de era[37]; que, a diferencia de los ejemplos anteriores, el del v. 36 repite el verbo jurar (en subjuntivo aoristo) como verbo principal de una oración compuesta, y que el resto de Mt 5,34-37 está en segunda persona del plural, mientras que sólo 5,36 está en segunda persona del singular, refuerzan en conjunto la idea casi universal de que el v. 36 es una ampliación secundaria, realizada ya por Mateo, ya por la tradición M con anterioridad a él[38].

Volviendo a los tres ejemplos de Mt 5,34-35, inmediatamente nos llaman la atención dos detalles: 1) Sant 5,12 carece de las tres oraciones con ὅτι que explican la prohibición de los tres ejemplos; 2) el tercer ejemplo, la prohibición de jurar por Jerusalén (v. 35cd), no tiene paralelo en el tercer "ejemplo" de Sant 5,12. De hecho, en vez de un ejemplo concreto como "el cielo" y "la tierra", Sant 5,12 añade "ni otro juramento alguno", frase que, en su significado, es realmente paralela de "en modo alguno" (μὴ... ὅλως) de Mt 5,34b[39]. Además, "ni por Jerusalén", de Mt 5,35c, destaca del contexto inmediato porque, a diferencia de "el cielo" y "la tierra", no se empleaba habitualmente en las fórmulas de juramento judías[40]. A confirmar que "ni por Jerusalén" es una posterior adición a la tradición mateana contribuye la particularidad estilística de que "el cielo" y "la tierra" están precedidos por la preposición ἐν con dativo ("por"), mientras que la preposición que rige "Jerusalén" es εἰς con dativo acusativo (literalmente, "a" "hacia"). En suma, si prescindimos de las oraciones con ὅτι y de todo el ejemplo relativo a Jerusalén de Mt 5,34d + 35, nos queda simplemente "no juréis (en modo alguno), ni por el cielo, ni por la tierra", como en la primera mitad (negativa) de la tradición original.

Otra frase sospechosa es la última tanto en la versión de Mateo como en la de Santiago. Al parecer, los transmisores de ambas formas de la tradición sintieron la necesidad de una frase que rematara la unidad entera y proporcionara al mismo tiempo una razón para la prohibición absoluta. La formulación mateana en 5,37b, "todo lo que pase de esto [esto es, de estas palabras] viene del Maligno", contiene dos voces frecuentes en Mateo: περισσόν/περισσεύω ("sobrar", "sobreabundar") y πονηρός, ("malo", "el Maligno")[41]. Por eso, lo más probable es que 5,37b proceda de la actividad creadora desarrollada en la tradición M o por el mismo Mateo. Similarmente, tampoco la frase final de Sant 5,12 parece haber pertenecido a la tradición oral primitiva. A lo largo de su carta, Santiago muestra tendencia a advertir sobre el juicio escatológico, de lo que 5,12g es un buen ejemplo. De hecho, la perícopa inmediatamente anterior a 5,12 hace hincapié en la "parusía del Señor" (5,7), que "está cerca" (5,8). Esto ocasiona una admonición contra el desahogo de los resentimientos, "para que no seáis juzgados" (ἵνα μὴ κριθῆτε), que en gramática, en contenido e incluso en vocabulario es prácticamente idéntica a la advertencia del final de 5,12, "para que no incurráis en condenación" (ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε)[42]. En suma, los dos avisos, Mt 5,37b y Sant 5,12g, son probablemente adiciones redaccionales con las que se pretendió que la prohibición tuviera tanto retórica como lógicamente una conclusión satisfactoria[43].

Abstraídas las adiciones secundarias, nos queda un núcleo relativamente sencillo:

Mateo 5	Santiago 5
34b: No juréis [en modo alguno]:	12b: No juréis:
34c: ni por el cielo,	12c: ni por el cielo,
35a: ni por la tierra.	12d: ni por la tierra
	12e: [ni otro juramento alguno].
37a: Sino sea vuestro lenguaje "sí, sí", "no, no".	12f: Sino sea vuestro "sí" un "sí" y vuestro "no" un "no".

El lector notará que he conservado entre corchetes "en modo alguno", de Mateo (5,34b), y "ni otro juramento alguno", de Santiago (5,12e). Lo he hecho así porque son testimonios independientes de alguna frase complementaria destinada a subrayar el carácter absoluto y total de la prohibición. No hay posibilidad de decir qué formulación es la más original. El adverbio ὅλως, "enteramente" (precedido de μὴ, "en modo alguno"), se emplea muy poco en el NT: sólo aparece tres veces más, y todas en 1 Corintios. Lo cierto, pues, es que no estamos ante una expresión típica de Mateo ni de su tradición M. Tampoco ὅρκος ("juramento") es un nombre muy frecuente en el NT (12 veces en total, distribuidas entre ocho escritos diferentes), y ésta es su única presencia en Santiago. Curiosamente, el adjetivo ἄλλος ("otro"), con ser una palabra muy común en el NT (159 apariciones en total), no se encuentra en Santiago ni una sola vez más. Por eso, "ni otro juramento alguno" (μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον) difícilmente puede considerarse lenguaje típico de Santiago. Estas observaciones llevan a concluir que, probablemente, "en modo alguno" y "ni otro juramento alguno" son formas alternativas de la tradición oral primitiva, utilizadas para recalcar el carácter absoluto de la prohibición[44].

Por llevar mis conjeturas un paso más adelante: abstraídos otros juramentos específicos ("por Jerusalén", "por tu cabeza"), la frase "ni por el cielo, ni por la tierra" podría servir no sólo como ejemplo de fórmula de juramento específica, sino también como otro modo de hacer hincapié en que la prohibición es total. Desde el comienzo mismo del Génesis (1,1) hasta las últimas páginas del Apocalipsis (por ejemplo, 21,1), la dualidad (u oposición polar) en cielo y tierra es un modo poético de referirse a la totalidad de las cosas[45]. A lo largo de la Biblia, la fe en que Dios creó todas las cosas es condensada en la afirmación de que hizo el cielo y la tierra. Por otro lado, en la versión mateana del padrenuestro tenemos la famosa petición de que se haga la voluntad de Dios "así en la tierra como en el cielo" (6,10). No se puede descartar, por tanto, que, en la tradición primitiva de la prohibición de los juramentos, la frase "ni por el cielo, ni por la tierra" funcionase no como una enumeración de posibles fórmulas de juramentos, sino como un modo retórico de subrayar que no había que jurar "en modo alguno" (Mateo), "ni otro juramento alguno" (Santiago), "ni

por el cielo, ni por la tierra" (ambas tradiciones). Aun cuando esta interpretación de "ni por el cielo, ni por la tierra" no fuera correcta –y algunos comentaristas prefieren eliminar la frase entera a fin de reconstruir una tradición primitiva todavía más sencilla–, las tradiciones variantes de "en modo alguno" y "ni otro juramento alguno" proporcionan bastante certeza de que en la tradición primitiva había alguna frase que recalcaba el carácter absoluto de la prohibición. Simplemente por comodidad, en lo que sigue conservaré el mateano "en modo alguno", sin perjuicio de la forma de la tradición que vemos en Santiago. En cualquier caso, la forma más antigua del dicho contenía sin duda la prohibición inicial "no juréis [en modo alguno]". Si prescindiéramos de la frase "ni por el cielo, ni por la tierra" como la ampliación más temprana de la tradición, nos quedaría un ejemplo del marcado paralelismo antitético presente en otros dichos de Jesús: "No juréis en modo alguno; que vuestro 'sí' sea un 'sí' y vuestro 'no' un 'no'". Esto nos lleva a la parte positiva del mandato sobre los juramentos

Mateo 5,37a	Santiago 5,12f
Sino sea vuestro lenguaje "sí, sí", "no, no".	Sino sea vuestro "sí" un "sí" y vuestro "no" un "no".

A primera vista, estas formas parecen simplemente dos versiones distintas de un mismo mandato positivo: en vez de recurrir a cualquier clase de juramento, limitaos a hacer afirmaciones y negaciones directas, sencillas y, sobre todo, sinceras. Casi todos los comentaristas están de acuerdo en que éste es el significado que sugiere naturalmente la sintaxis en la formulación de Santiago. Utilizando la estructura sintáctica de verbo copulativo + sujeto + predicado nominal, Santiago escribe una frase cuyo claro significado es: "Sino sea (ἤτω) vuestro 'sí' (ὑμῶν τὸ ναί) un [simple] 'sí', y [vuestro] 'no' un [simple] 'no'. En otras palabras, Santiago tiene el primer "sí" como sujeto del verbo y el segundo "sí" como predicado nominal.

La formulación mateana es más problemática. Mateo tiene "vuestro lenguaje" (ὁ λόγος ὑμῶν) como sujeto del verbo copulativo, por lo cual los dos síes y los dos noes desempeñan la función de predicado nominal. El sentido resultante es: "Sino sea (ἤτω) vuestro lenguaje 'sí, sí', 'no, no' (ναὶ ναί, οὔ οὔ)". Muchos comentaristas consideran que la diferencia entre Mateo y Santiago es en este punto más de estilo que de contenido. Desde ejemplos asirios procedentes del primer milenio a. C. hasta textos grecorromanos de hacia la época del cambio de era, hay sobrados indicios de que la duplicación de expresiones o vocablos, como aquí la de "sí" y "no", servía simplemente para añadir fuerza, claridad o certeza[46]. Tendríamos, pues, en Mateo y Santiago dos versiones distintas de la misma tradición

oral primitiva, quizá dos traducciones griegas variantes del dicho arameo original. Esto es muy posible porque, si Jesús expresó realmente esta prohibición, debió de producir no poco revuelo entre los judíos piadosos. Como en el caso de la prohibición del divorcio, el carácter sorprendente y perturbador de la postura de Jesús con respecto a los juramentos debió de causar múltiples repeticiones de esta discutida enseñanza, con variaciones respecto a la formulación primitiva.

Algunos comentaristas, sin embargo, explican de modo muy diferente el mandato positivo de Mt 5,37a; opinan que en Mateo el sentido difiere considerablemente del que tiene en Sant 5,12. Según esta explicación, Mateo o la tradición M de su iglesia mitigó la prohibición total de los juramentos convirtiendo el *logion* sobre "sí" y "no" en un juramento sustitutivo. Desde tal perspectiva, "'sí, sí', 'no, no'" no es una metáfora o un ejemplo de lenguaje directo y sincero, sino que funciona a modo de fórmula fija impuesta por la comunidad mateana a sus miembros como un sustitutivo de juramentos que directa o indirectamente ponen a Dios por testigo. Tendríamos, pues, un ejemplo de la supuesta propensión de Mateo a "rejudaizar" o de su tendencia "legalista", que le habría llevado a crear una nueva forma de *hălākâ* judeocristiana –en este caso una nueva clase de juramento sustitutivo– para guiar la conducta moral de sus correligionarios. George Strecker, por ejemplo, ve en el "'sí, sí', 'no, no'" mateano un hábil subterfugio, una "fórmula de aseveración" que evita incurrir en la "fórmula de juramento" prohibida por Jesús. Según Strecker, Mateo adapta así la prohibición absoluta de Jesús a las necesidades prácticas de la comunidad cristiana, aun cuando esa adaptación entrañe una revocación parcial de esa prohibición radical[47].

Si bien la interpretación como "juramento sustitutivo" o "nuevo legalismo" de Mt 5,37a encuentra apoyo en algunos exegetas, tropieza con más de una objeción importante:

1) Es precisamente la forma mateana del dicho la que expresa el núcleo de la prohibición con la negación absoluta "no juréis en modo alguno (μὴ ὀμόσαι ὅλως)". Habría sido muy extraño que, tras escribir esta prohibición total al comienzo de la antítesis, procediera a incluir en sus ejemplos de juramentos prohibidos el juramento sustitutivo por la propia cabeza (que ni siquiera hace referencia indirecta a Dios, como Jerusalén) y luego culminase la enseñanza con un juramento sustitutivo diferente[48]. El evangelio de Mateo, como cualquier otro escrito del NT, tiene su parte de tensiones no resueltas entre tradiciones concurrentes, pero pensar que un escritor cuidadoso como Mateo recurriese a adiciones redaccionales para crear tan manifiesta contradicción en cuatro versículos va más allá de toda lógica.

2) En el cristianismo del siglo I no se encuentra ningún ejemplo de juramento sustitutivo consistente en un doble "sí" o "no". Y aunque en el judaísmo hay dos paralelos dignos de ser tenidos en cuenta, ambos datan de una época considerablemente posterior y, encima, presentan sus propios problemas de interpretación.

El primer ejemplo, de *2 Henoc* (también llamado *Henoc eslavo*), entraña dificultades especiales[49]. La datación del libro varía enormemente entre los expertos, quienes sitúan su composición en un segmento temporal que va desde el siglo I a. C. hasta la baja Edad Media. A la vista de los datos, una composición en la alta Edad Media parece probable. A enmarañar el problema de la datación contribuye el hecho de que *2 Henoc* se ha conservado sólo en la antigua Iglesia eslava y de que los aproximadamente veinte manuscritos que contienen alguna forma de su texto varían mucho en cuanto a datación, procedencia y texto. Hasta tal punto que ningún manuscrito contiene *2 Henoc* entero, sin adiciones. El manuscrito más antiguo con extractos de *2 Henoc* data del siglo XIV, y los dos manuscritos de los que dependemos principalmente (la recensión más extensa, llamada J, y la más breve, llamada A) son ya de la época moderna. En cuanto al pasaje que nos interesa (*2 Hen* 49.1), que identifica "sí, sí" o "no, no" con la acción de jurar (¡pero, curiosamente, no con un juramento!), está ausente de la recensión más breve de la obra. La recensión más extensa presenta indicios de redacción cristiana; de hecho, 2 *Henoc* debería considerarse una composición cristiana, según algunos críticos. Aun cuando no aceptemos una opinión tan discutible, lo cierto es que el mencionado pasaje, *2 Hen* 49,1, muestra claros signos de interpolación[50].

> Pues os juro, hijos míos... ¡Pero no! No, no juro por nada en absoluto, ni por el cielo, ni por la tierra, ni por ninguna otra de las cosas que el Señor creó. Porque dijo el Señor: "No hay ningún juramento en mí, ni doblez alguna, sino sólo verdad". Por eso, si no hay verdad en los hombres, que juren por medio de las palabras "¡sí, sí!" o, a la inversa, mediante "¡no, no!".

A todo el que lee este pasaje dentro del contexto más amplio de *2 Henoc* le llama la atención enseguida cómo esta unidad, desconocida en la versión más breve, interrumpe el flujo de pensamiento de la obra[51]. La unidad adolece de contradicción interna: el vidente empieza a jurar y luego, en una reacción repentina que atiende a un escrúpulo de conciencia y a una casuística retorcida, explica de manera parentética que su jurar no constituye algo tan absolutamente vitando como un juramento. La razón última para prescindir de los juramentos es que el Señor nunca jura, afirmación que se compadece mal con numerosos pasajes escriturísticos. Esta extraña y contradictoria mezcla deriva probablemente del problema que

suponía para el revisor de *2 Henoc* ver a un vidente cristiano jurando, lo cual era incompatible con la clara prohibición expresada en Mateo y Santiago. Ese revisor procedió a insertar una amalgama de las dos versiones (huellas de ambas formas son aún visibles) con ánimo de cuadrar el círculo teológico. En el embrollo resultante encontramos al vidente jurando pero sin jurar en realidad. Fue, pues, probablemente, la pretensión del revisor cristiano de resolver el galimatías teológico que él mismo había creado lo que lo llevó a identificar el doble "sí" y el doble "no" con un tipo de juramento que no es juramento[52]. En suma, por tener una datación tardía, estar escasamente atestiguado, presentar contradicciones internas y, probablemente, haber sido objeto de adaptación cristiana, este texto no es el supuesto paralelo capaz de arrojar luz sobre Mt 5,37a.

Similarmente, los paralelos rabínicos presentados no son tan probatorios como podrían parecer en un primer momento. En algunos casos, los textos aducidos por los comentaristas dicen simplemente que nuestras afirmaciones y negaciones directas deben tener la fuerza y sinceridad de un juramento. Otros textos, en los que son citados maestros tanaíticos, seguramente ejemplifican el mismo fenómeno que encontramos en Mateo: una expresión duplicada con miras a un mayor énfasis[53]. Para un doble "sí" o "no" en función de fórmula de juramento tenemos que esperar hasta la cita de un maestro amoraíta en el Talmud babilónico, donde un solo texto proporciona una especie de paralelo (*b. Sebu.* 36a)[54]. Rabí Eleazar (amoraíta de la segunda o tercera generación) sostiene que un solo "sí" o "no" puede constituir un juramento, para lo cual se remite a la solemne promesa de Dios a Noé en Gn 9,15: "Y no [*lô*] habrá más aguas diluviales que destruyan toda carne". Rabá (esto es, Rabá bar Yosef Hamá), un amoraíta babilonio de la cuarta generación (siglo IV d. C.), opugna esa opinión, afirmando que los juramentos se formulan sólo cuando se dice "sí" o "no" dos veces. Trata de probar su punto de vista apelando a la presencia de dos noes en la promesa de Dios a Noé en Gn 9,11[55]. No se sabe si Rabá había recibido tal enfoque sobre un doble "sí" o "no" de una tradición anterior o si lo creó él mismo *ad hoc* simplemente para oponerse al punto de vista de Rabí Eleazar sobre Gn 9,15. De hecho, está por resolver la cuestión más amplia de si Rabá pretendió algo más que entablar un duelo intelectual del tipo habitual en el Talmud. La idea de que un doble "sí" o "no", entendido como una fórmula de juramento, pudiera servir para sustituir todas las otras fórmulas empleadas para jurar –ya entonces prohibidas– no parece estar en el horizonte mental de los rabinos[56]. En suma, ningún texto judío de hacia la época de Jesús identifica un doble "sí" o "no" como un juramento (sustitutivo). El mandato de Mt 5,37a debe ser leído, por tanto, como una versión alternativa del mandato de Sant 5,12: en vez de recurrir a un juramento para garantizar la verdad de lo que se asevera, hay que

limitarse a un lenguaje sencillo, directo y siempre sincero, simbolizado por un "sí" o "no" enfático[57].

D. ¿Se remonta la tradición al Jesús histórico?

Como mínimo, Mt 5,34-37 y Sant 5,12 atestiguan la existencia, antes de los dos documentos escritos, de una tradición oral que enunciaba una prohibición total de los juramentos. Más precisamente, si admitimos 1) que el evangelio de Mateo y la carta de Santiago fueron compuestos en tiempos de la segunda generación cristiana (aproximadamente, 70-100 d. C.); 2) que los dos escritos son independientes el uno del otro, y 3) que la forma de Mateo y la de Santiago proceden de una evolución en varias etapas de la tradición primitiva, entonces deberemos considerar muy probable que esa tradición primitiva se remonte a la primera generación del cristianismo (aproximadamente, 30-70 d. C.). Como ya hemos visto, el peculiar problema que encontramos para determinar el origen último de esta tradición de la primera generación cristiana es que Mateo atribuye esa enseñanza a Jesús, mientras que Santiago no. ¿Estamos ante una enseñanza del Jesús histórico (transmitida y desarrollada por la tradición mateana) que por otro lado fue entrelazada con la parénesis de una epístola neotestamentaria? ¿O se trata de una creación cristiana primitiva (transmitida y desarrollada por Santiago) que luego se puso en labios de Jesús (como la encontramos en Mateo)?[58] A mi modo de ver, dos criterios inducen a atribuirla al Jesús histórico: la discontinuidad y (por vía indirecta) el testimonio múltiple.

1) Conviene examinar primero la aplicación del criterio de *discontinuidad* porque, en el caso de la prohibición de los juramentos, la discontinuidad es el criterio más claro y sólido. Por suerte, permite soslayar la cuestión de la presencia de la tradición en la carta de Santiago, un problema que abordaremos más adelante. Incluso si la prohibición de los juramentos se encontrase sólo en el evangelio de Mateo, el criterio de discontinuidad argumentaría poderosamente a favor de su origen en la enseñanza del Jesús histórico[59].

a) Como ya hemos visto, ninguna enseñanza judía durante la época del cambio de era ni ninguna enseñanza cristiana del siglo I (aparte de nuestro paralelo Mateo-Santiago) prohíbe totalmente los juramentos o deja entrever la intención de hacerlo. Tampoco las Escrituras judías ni la mayor parte de los autores judíos consideran la posibilidad de que haya algo esencial o fundamentalmente malo en la institución de los juramentos. Bajo influencia helenística, Ben Sirá desaprueba los juramentos frecuentes, y Filón también recomienda que se eviten en lo posible. Pero es

revelador que este último, pese a su aversión por ellos, no se atreva a desaprobarlos radicalmente, dado que, en las Escrituras judías, Dios, grandes personajes de la historia de Israel y gente corriente son presentados jurando y que hay dos casos específicos en los que la Torá prescribe juramentos (desaparición de bienes dejados en depósito y sospecha de adulterio cometido por la propia esposa). En la literatura intertestamentaria y rabínica es creciente la crítica de los juramentos falsos, frecuentes, frívolos o incumplidos, así como su limitación a ciertas fórmulas o a determinadas ocasiones. Pero nada de esto significa que sean prohibidos totalmente. Dicho de otro modo: esa prohibición no se encuentra nunca en el judaísmo anterior al año 70. Incluso cuando los escritos tanaíticos empiezan a prohibir los juramentos, lo hacen en casos raros y aislados, que reflejan el deseo de personas escrupulosas de evitar jurar en determinadas situaciones. Ni siquiera aquí tenemos la prohibición total y programática de los juramentos como institución, comparable a la que encontramos en Mateo y Santiago[60].

b) Sorprendentemente, la discontinuidad con el NT –aparte de Mt 5,34-37 y Sant 5,12– es, si acaso, más marcada[61]. En la primera generación cristiana, Pablo jura frecuentemente, sin reparo alguno. Sus cartas están salpicadas de diversos juramentos, como el que encontramos en 2 Cor 1,17-23, pasaje a veces citado (erróneamente, en mi opinión) como un distante paralelo de Mt 5,34-37[62]. También en otras corrientes de la tradición neotestamentaria se encuentran juramentos. La Carta a los Hebreos destaca juramentos solemnes pronunciados por Dios[63] y hace referencia, sin la menor desaprobación, a la costumbre humana de jurar (Heb 6,16). En el libro del Apocalipsis, el vidente Juan no parece tener inconveniente en describir a un ángel jurando por el Dios vivo que creó el cielo, la tierra y el mar (Ap 10,6; nótese la semejanza con las fórmulas prohibidas en Mt 5,34-35 || Sant 5,12). En realidad, si no tuviéramos Mt 5,34-37, podríamos leer la reprimenda de Jesús a los fariseos por su distinción entre fórmulas de juramentos vinculantes y no vinculantes en Mt 23,16-22 como una crítica que daba por supuesta la legitimidad de los juramentos y simplemente censuraba la casuística farisaica[64]. Por eso, dada su total discontinuidad con las Escrituras judías, con el judaísmo anterior al año 70 d. C. y con todo el NT, excepción hecha de Mt 5,34-37 || Sant 5,12, el criterio de discontinuidad sugiere de manera bastante persuasiva que la prohibición de los juramentos se remonta a Jesús.

2) El argumento procedente del criterio de *testimonio múltiple* es necesariamente más indirecto. De ahí que yo lo sitúe en segundo lugar, aun sin dejar de considerarlo válido. El principal problema, en este caso, consiste en la naturaleza muy especial del testimonio múltiple: un posible dicho del Jesús histórico está atestiguado, por un lado, en la tradición M del

evangelio de Mateo y, por otro, en una parénesis aislada de la carta de Santiago. El hecho de que Santiago no atribuya a Jesús la prohibición de los juramentos parece, a primera vista, imposibilitar el recurso al criterio de testimonio múltiple[65].

Sin embargo, la cuestión de si se alude a los dichos de Jesús en la parénesis epistolar del NT en general y en la carta de Santiago en particular es complicada y ha motivado muchos estudios en años recientes. Comprensiblemente, se ha prestado especial atención a Pablo, dado que en algunos casos hace referencia directa a dichos de Jesús también recogidos en los evangelios sinópticos. Ya hemos examinado en el capítulo 32 la apelación paulina a la enseñanza de Jesús sobre el divorcio (1 Cor 7,10-11 || Lc 16,18 par.). A esto se podría añadir 1) el mandato de Jesús de que los discípulos enviados en misión vivan de lo recibido de quienes les den alojamiento (1 Cor 9,14 || Lc 10,7 par.) y 2) las palabras pronunciadas por Jesús sobre el pan y el vino en la última cena (1 Cor 11,23-25 || Mc 14,22-24 par.). Es razonable suponer que si en alguna ocasión Pablo supo recurrir de inmediato a un dicho de Jesús cuando era importante para su argumentación, muy probablemente pudo utilizar otras veces dichos de Jesús que él conociese. Tal suposición parece verificarse cuando buscamos en las cartas paulinas alusiones a exhortación moral de Jesús o reflejos de ella. Entre los textos más relevantes en este sentido están los pasajes en los que Pablo se hace eco de enseñanzas fundamentales de Jesús sobre el amor, la misericordia y el perdón (por ejemplo, Rom 12,14)[66]. Así pues, el uso de la "tradición de Jesús" por Pablo tiene poco de uniforme. Junto con citas explícitas de dichos de Jesús hay casos de enseñanzas de Jesús en las que no se dice que vienen del "Señor", sino que se encuentran entretejidas con la parénesis del propio Pablo.

Una vez visto este fenómeno en cartas de Pablo, difícilmente puede sorprendernos que aparezca en otra literatura epistolar (en sentido amplio) del NT. Enseñanzas de Jesús o episodios de su vida tienen ecos en escritos tan diferentes como 1 Pedro y la Carta a los Hebreos[67]. Sin embargo, en lo tocante a dichos de Jesús incorporados a las exhortaciones de un autor, la carta de Santiago destaca entre las epístolas no paulinas del NT[68]. De ese fenómeno tratan numerosos ensayos y libros enteros. Por ejemplo, en una monografía minuciosamente detallada, Dean B. Deppe pasa revista a 60 autores, con obras escritas a partir de 1833, y cuyas estimaciones de alusiones a la tradición de Jesús en la carta de Santiago varían de un máximo de 65 a un mínimo de 4. Deppe procede a examinar los 20 paralelos más frecuentemente mencionados de la tradición sinóptica de Jesús en esa epístola[69]. Después de un cuidadoso análisis concluye que hay ocho alusiones deliberadas a dichos de Jesús que también figuran en los evangelios sinópticos[70]. La mayor parte de esos dichos se encuentran en el sermón del mon-

te mateano y en el de la llanura lucano. Vistos conjuntamente con la transmisión de la tradición de Jesús en Pablo mediante cita explícita y alusión, estos datos sugieren que, desde el principio, en la Iglesia primitiva, las enseñanzas morales de Jesús fueron transmitidas de dos diferentes maneras: 1) por medio de atribución explícita a Jesús, primero en predicación oral, luego, a veces, en cartas de Pablo, y, finalmente, en el género literario representado por evangelios; y 2) a través de la incorporación alusiva a la parénesis de un escrito neotestamentario no perteneciente al género evangélico. Los ejemplos de Santiago entran todos en la segunda categoría[71].

Pero no todas las supuestas alusiones de la carta de Santiago son concordantes. Algunas de ellas, aunque vagas y deshilvanadas, comparten tema con un dicho sinóptico, aparte de cierta cantidad de vocabulario. Por ejemplo, Sant 1,5 exhorta a los creyentes a pedir a Dios con confianza aquello que necesiten: "Si uno de vosotros está falto de sabiduría, que la pida (αἰτείτω, 3ª pers. sing. imperativo) a Dios, que da a todos sin reserva y sin reproche, y le será otorgada (δοθήσεται, fut. pas. indicativo)". En Mt 7,7 y Lc 11,9, en un dicho suelto de Jesús, encontramos una exhortación similar que emplea estos dos mismos verbos en formas gramaticales similares, aunque la formulación es más concisa: "Pedid (αἰτεῖτε, 2ª pers. pl. imperativo), y se os dará (δοθήσεται)"[72]. Que este tipo de dicho circuló en la Iglesia primitiva como procedente de Jesús lo confirma una forma variante de la misma tradición, presente en el evangelio de Juan. En la última cena, Jesús promete a sus discípulos (Jn 16,23-24): "Cualquier cosa que pidáis (αἰτήσητε) al Padre en mi nombre, él os la dará (δώσει)... Pedid (αἰτεῖτε) y recibiréis (λήψεσθε)...". Una breve exhortación a un ruego confiado que obtiene lo pedido, expresada mediante la rápida sucesión de los verbos "pedir" (αἰτέω) y dar (δίδωμι), cuenta, pues, con testimonio múltiple en Q y Juan, y muy probablemente proviene del Jesús histórico. Que la misma exhortación básica del dicho Q, con los mismos verbos clave y en casi las mismas formas gramaticales se encuentre también en Santiago es un buen ejemplo del tipo de incorporación de tradición de Jesús en parénesis epistolar. A veces, la tradición de Jesús puede ser vaga y alusiva, pero las conexiones temáticas y verbales son lo bastante claras como para suponer un origen en los dichos de Jesús. No es que el autor de Santiago conociese Q o Juan directamente, sino que esta exhortación de Jesús ya había sido absorbida en la tradición oral de la parénesis cristiana, y así la tomó ese autor[73].

Una cuestión interesante, para la que no hay clara respuesta, es si el autor de la carta de Santiago sabía que al menos algunos de los dichos por él utilizados (y que tenían paralelos sinópticos) provenían de Jesús. El hecho de que Santiago se abstenga de mencionar explícitamente a Jesús como fuente no es prueba suficiente de que el autor ignorase que estaba

en Jesús el origen de los dichos. Varias partes de lo que llamamos el AT eran conocidas por el autor como fuentes literarias autorizadas, y sin embargo raramente las menciona él de manera explícita[74]. Mucho más a menudo se limita a introducir en sus exhortaciones alusiones al AT[75]. Poco tendría, pues, de sorprendente que Santiago hubiese empleado la misma técnica básica con la tradición de Jesús, y más dado que probablemente no conocía ninguno de nuestros evangelios escritos[76]. La tradición de Jesús no debía de ser para él "escritura", ni siquiera en el sentido etimológico. Conociendo sólo tradiciones orales sueltas que contenían enseñanza de Jesús, habría tenido menos inconveniente en entremezclarlas con su propia parénesis, esto en el supuesto de que no hubieran sido incluidas en algunas unidades orales de parénesis cristiana ya antes de que él escribiese la epístola.

Que algunos de los primeros escritores cristianos transmitieron dichos de Jesús sin atribuirlos a él –¡incluso sabiendo el verdadero origen de los dichos, por conocer al menos algunos de los evangelios canónicos!– lo prueba el señalado caso de la *Didajé*[77]. Por un lado, cualesquiera que sean los diferentes estratos de la tradición que componen la forma final de ese libro[78], su redactor cita a veces dichos como procedentes de Jesús e incluso como presentes "en el Evangelio". Por ejemplo, *Did* 8,2 cita el padrenuestro en la forma mateana, con estas palabras introductorias: "Como mandó el Señor en su Evangelio, orad..."[79]. Por otro lado, en el capítulo primero de la *Didajé* (*Did* 1,2-5), toda una serie de dichos de Jesús que se encuentran en Mateo y/o Lucas son presentados sin la menor atribución a él; antes al contrario, son entrelazados con otras exhortaciones. Así pues, aunque el redactor final de la *Didajé* ciertamente conoce el evangelio de Mateo (y posiblemente el de Lucas), y, en consecuencia, sabe que determinadas exhortaciones de 1,2-5 son identificadas como dichos de Jesús en Mateo y/o Lucas[80], deja que esos dichos figuren como "anónimos" en el capítulo 1, mezclados con otras exhortaciones y sin que nada indique su origen dominical. Además, casi todos los dichos de Jesús en el capítulo 1 de la *Didajé* proceden del sermón del monte/de la llanura, lo que nos ofrece un paralelo respecto al uso de la tradición de Jesús en la carta de Santiago. En suma, el modo en que Santiago emplea e incorpora los dichos de Jesús en su parénesis no tiene nada de insólito cuando es visto en el contexto de otras epístolas neotestamentarias y de escritos cristianos primitivos no pertenecientes al canon. De hecho, algunas de esas obras cristianas son considerablemente posteriores a la carta de Santiago y revelan conocimiento de al menos algunos evangelios escritos[81].

Una vez admitida la posibilidad de que Santiago incorporase a su propia parénesis tradición de Jesús sin hacer referencia a él, y después de aceptar que ciertos pasajes de Santiago podrían ser casos de este fenómeno (por

ejemplo, Sant 1,5), la apelación a Sant 5,12 como paralelo de Mt 5,34-37 y como parte legítima de un argumento de testimonio múltiple no resulta tan extraña. Más concretamente, dentro de la colección de posibles paralelos de la tradición sinóptica contenidos en la epístola, Sant 5,12 destaca por su carácter único en varios sentidos[82]. Primero, ningún otro pasaje de Santiago ofrece un texto de semejante extensión que constituya un paralelo tan estrecho en contenido, estructura y vocabulario de material sinóptico. Segundo, hay tanta disparidad entre el contenido y sentido de Sant 5,12 y casi toda la parénesis de la carta de Santiago que la creación por el autor mismo o por cualquier maestro cristiano que le sirviera de fuente inmediata parece extraordinariamente improbable. Uno de los aspectos más notables de la parénesis en Santiago es su falta de pautas específicas, detalladas, de *hălākâ* judía o judeocristiana. La carta no dice nada sobre circuncisión física, normas de divorcio, descanso sabático, leyes alimentarias o lavado de manos, ni sobre otras reglas concretas de conducta que fueran enseñadas (y debatidas) como importantes signos de identidad y líneas divisorias para judíos (y judeocristianos estrictos) residentes en medio de un mar de gentiles.

De hecho, esta llamativa falta de referencia a cualquier cuestión específica de *hălākâ* judía es una razón para poner en duda la tradición de que la carta fue escrita por Santiago, "el hermano del Señor [Jesús]" (Gál 1,19) y último jefe de la iglesia de Jerusalén (Gál 2,9; Hch 12,17; 15,13; 21,18)[83]. A través de Pablo y de Hechos se describe al Santiago histórico como un judío interesado en cuestiones de circuncisión y de pureza, incluidas las leyes sobre alimentos. Nada de este género aparece en la carta de Santiago, que, en cambio, está repleta de exhortaciones morales genéricas probablemente aceptables para la mayor parte de los judíos o cristianos de cualquier clase. Esa parénesis abierta impregna una buena parte de los escritos judeo-helenísticos durante la época del cambio de era. Para ejemplos, sólo hay que echar mano del *Testamento de Abrahán,* el *Testamento de Job* o incluso los *Testamentos de los Doce Patriarcas*[84]. Precisamente porque la mayor parte de las exhortaciones son en Santiago muy generales, tiene poco de sorprendente que (aparte de 5,12) en ninguna enseñanza de su parénesis trasparezca la menor intención de revocar particulares normas o instituciones pertenecientes a la Ley de Moisés.

Sobre este telón de fondo de una parénesis plenamente compatible con la enseñanza moral del judaísmo imperante, la prohibición de los juramentos destaca como una especie de parche teológico. Ya vimos que la prohibición absoluta de jurar no tiene paralelo en el judaísmo de en torno a la época de Jesús. Lo que ahora podemos añadir es que esa revocación de una institución incluida en la Torá mosaica y a veces expresada en ella como mandato tampoco tiene paralelo en nada de la parénesis de Santia-

go. La revocación de determinadas prescripciones de la Ley no es coherente con la teología de Santiago ni con la perspectiva teológica de la mayor parte del material que él recibió de sus distintas fuentes. En la carta, la revocación de una norma o institución establecida por la Ley sólo tiene lugar en Sant 5,12. Su aislamiento literario en el contexto más amplio del capítulo 5 (los comentaristas discrepan sobre si Sant 5,12 va con lo que lo precede o con lo que lo sigue en ese capítulo, probablemente porque no tiene nada que ver con lo uno ni con lo otro) refleja su aislamiento teológico en el conjunto de la epístola[85].

Ahora podemos empezar a apreciar cómo se unen las líneas convergentes de nuestra argumentación: 1) Sant 5,12 es un claro paralelo de Mt 5,34-37 en contenido, estructura, vocabulario y, más abiertamente, en su revocación de una institución y unas prescripciones determinadas de la Torá mosaica. 2) En Santiago hay otras probables alusiones a la tradición de Jesús, pero ningún otro pasaje de la carta que supuestamente sea paralelo de la tradición de Jesús se aproxima tanto a la tradición sinóptica en contenido, estructura y vocabulario como Sant 5,12. 3) Aparte de este pasaje, en toda la carta de Santiago no hay exhortación ni mandato que contradiga o rescinda una norma de la Ley de Moisés. En otras palabras, ni el autor de Santiago ni sus fuentes inmediatas dejan percibir esa tendencia (la cual, en cambio, se encuentra en unos cuantos dichos de la tradición de Jesús). La suma de todas estas consideraciones me lleva a concluir: 1) que Sant 5,12 es una forma alternativa del dicho atribuido a Jesús en Mt 5,34-37, y 2) que esta tradición de Jesús fue transmitida en la tradición oral primitiva a través de dos corrientes: la "evangélica", que conservaba la atribución a Jesús y acabó incorporándose a Mateo, y la "epistolar", que entreveró dichos de Jesús en la parénesis cristiana general, sin atribuirlos a él.

Lo que se sigue de toda esta línea de razonamiento es que en Sant 5,12 || Mt 5,34-37 tenemos un caso inusual pero válido de testimonio múltiple. Aunque el principal argumento para situar el origen en la enseñanza del Jesús histórico sigue siendo que Mt 5,34-37 muestra discontinuidad con respecto al judaísmo y el cristianismo del siglo I d. C., el paralelo Sant 5,12 || Mt 5,34-37 aporta un argumento secundario de apoyo basado en el testimonio múltiple. Algunos querrían elaborar incluso un argumento partiendo de la coherencia (el carácter radical de gran parte de la enseñanza moral de Jesús, así como de las bien atestiguadas discusiones sobre el debido uso de los juramentos en el judaísmo durante la época del cambio de era), pero, en el mejor de los casos, ese argumento no haría sino confirmar los resultados logrados por otros medios[86].

Queda un interrogante final: ¿qué forma de la prohibición, sobre todo en la culminante declaración sobre el doble "sí" y el doble "no" (Mt 5,37a

|| Sant 5,12f), se acerca más al dicho original del Jesús histórico?[87] Hay dos razones por las que, probablemente, esta pregunta no puede tener una respuesta satisfactoria[88]. 1) Como en el caso de la prohibición del divorcio, la enseñanza de Jesús relativa a los juramentos, por abolir supuestamente una institución o norma de la Ley mosaica, debió de provocar no poco escándalo y debate entre sus oyentes judíos. Muy probablemente, Jesús tuvo que exponer y defender su enseñanza en varias ocasiones, por lo cual puede ser erróneo dar por sentado que el dicho primitivo era formulado de una sola manera. 2) En los debates sobre la forma original de la prohibición de los juramentos, muchos comentaristas prefieren la formulación más sencilla de Sant 5,12 ("sea vuestro 'sí' un 'sí' y vuestro 'no' un 'no'"). La frase de Mt 5,37a ("sea vuestro lenguaje 'sí, sí', 'no, no'") parece a muchos una versión ampliada del dicho. Sin embargo, la forma de Sant 5,12f no puede ser traducida palabra por palabra al arameo supuestamente original, puesto que las partículas "sí" y "no" (*kēn* y *lā'*) no pueden acompañarse directamente del artículo y el pronombre posesivo, como exigiría una traducción literal de las palabras griegas de Sant 12f (ὑμῶν τὸ ναί = "vuestro sí" y τὸ οὔ = "[vuestro] no"). Así pues, los textos de Mt 5,37a y Sant 5,12f bien podrían representar dos traducciones variantes de un mismo dicho arameo, si realmente una misma formulación aramea subyace a ambas griegas[89].

En cualquier caso, concluyo que, al lado de la prohibición del divorcio, la prohibición de los juramentos puede constituir un segundo ejemplo de revocación por Jesús de determinadas instituciones o prescripciones de la Ley mosaica[90]. Como acertadamente observa Ulrich Luz, Jesús –hasta donde podemos saber– no consideraba más las consecuencias prácticas de su prohibición total de los juramentos que las consecuencias prácticas de su prohibición total del divorcio[91]. Probablemente tenemos aquí otro caso en el que el profeta escatológico proclama reglas de conducta que obligan a quienes ya viven prolépticamente en el reino de Dios. Pero debemos recordar que ese fundamento es una deducción nuestra de los datos, no una razón explicada por el mismo Jesús. Él, como auténtico carismático religioso, no se siente obligado a dar razones. En este punto, alguien podría empezar a cuestionar nuestra suposición inicial de que Jesús el judío afirmó –y, de hecho, dio por supuesta como realidad de partida– la validez de la Torá mosaica. ¿Son las prohibiciones del divorcio y de los juramentos raras excepciones con respecto a la visión que tenía Jesús de la Ley o podemos encontrarlo revocando la Ley en otros campos? En particular, ¿qué decir de su aparente abolición del precepto sabático (cf., por ejemplo, Mc 2,23-28; 3,1-6) o de leyes sobre alimentos (Mc 7,15-23)? Para profundizar más en este complicado asunto de Jesús y la Ley debemos abordar las importantes y difíciles cuestiones de la observancia del sábado (capítulo 34) y las leyes de pureza (capítulo 35).

Notas al capítulo 33

[1] Para una introducción a la cuestión de los juramentos, exégesis de los dos textos esenciales (Mt 5,34-37 || Sant 5,12) junto con sus posibles fuentes y paralelos, y abundante bibliografía, véase Rudolf Hirzel, *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte* (Leipzig: Hirzel, 1902; reimpresión: Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1966); Massey H. Shepherd, Jr., "The Epistle of James and the Gospel of Matthew: *JBL* 75 (1956) 40-51; Ernst Kutsch, "Eure Rede aber sei ja ja, nein nein": *EvT* 20 (1960) 206-218; Gustav Stählin, "Zum Gebrauch von Beteuerungsformeln im Neuen Testament": *NovT* 5 (1962) 115-143; Martin Dibelius, *Der Brief des Jakobus* (MeyerK 15; ed. Heinrich Greeven: Gotinga; Vandenhoeck & Ruprecht, 1964) 294-299; Franz Mussner, *Der Jakobusbrief* (HTKNT 13/1; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1964) 47-53, 211-216; Hildburg Bethke, "Überhaupt nicht schwören", en Hildburg Bethke (ed.), *Eid, Gewissen, Treuepflicht* (Franfort: Stimme, 1965); Otto Bauernfeind, "Der Eid in der Sicht des Neuen Testamentes", *ibíd.*, 79-113; Arthur J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (NovTSup 17; Leiden: Brill, 1967) 64-67; Johannes Schneider, "ὅρκος, etc.": *TDNT* 5 (1968) 457-467; íd., "ὀμνύω": *TDNT* 5 (1968) 176-185; E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9; Cambridge: Cambridge University, 169) 57-67; íd., "The Synoptic Jesus and the Law", *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity, 1990) 1-96, esp. 51-57; Joseph Plescia, *The Oath and Perjury in Ancient Greece* (Tallahassee: Florida State University, 1970); Paul S. Minear "Yes or No: The Demand for Honesty in the Early Church": *NovT* 13 (1971) 1-13; Dieter Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* (FB 17; Wurzburgo: Echter, 1977); M. Jack Suggs, "The Antitheses as Redactional Products", en Reginald H. Fuller (ed.), *Essays on the Love Commandment* (Filadelfia: Fortress, 1978) 93-107; Gerhard Dautzenberg, "Ist das Schwurverbot Mt 5,33-37; Jak 5,12 ein Beispiel für die Torakritik Jesu?": *BZ* (1981) 47-66; Georg Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1985; trad. ingl., *The Sermon on the Mount. An Exegetical Commentaty* [Nashville: Abingdon, 1988] 78-81) 80-85; Ulrich Luz, *Matthew 1-7* (Minneapolis: Augsburgo, 1989; orig. alemán 1985) 310-322; Davies – Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* I, 532-538; Akio Ito, *Matthew's Understanting of the Law with Special Reference to the Fourth Antithesis* (Oxford: tesis doctoral defendida en el Westminster College, Oxford, 1989); íd., "The Question of the Authenticity of the Ban on Swearing (Matthew 5,33-37": *JSNT* 43 (1991) 5-13; Dean B. Deppe, *The Sayings of Jesus in the Epistle of James* (Chelsea, MI: Bookcrafters, 1989) 134-149; C. M. Tuckett, "Synoptic Tradition in the Didache", en Jean-Marie Sevrin (ed.), *The New Testament in Early Christianity* (BETL; Lovaina: Universidad de Lovaina/Peeters, 1989) 197-230; Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity, 1990) 360-363; Dennis C. Duling, "Against Oaths", *Forum* 6/2 (1990) 99-138; Patrick J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTSup 47; Sheffield: JSOT, 1991), Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina 1; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991) 88; Donald A. Hagner, *Matthew*, 2 vols. (Word Biblical Commentary 33A y 33 B; Dallas: Word, 1993, 1995) I, 126-129; William R. Baker, "'Above All Else': Contexts of the Call for Verbal Integrity in James 5,12": *JSNT* 54 (1994) 47-71; íd., *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James* (WUNT 2/68; Tubinga: Mohr [Siebeck] 1995); Luke Timothy Johnson, *The Letter of James* (AB 37A; Nueva York: Doubleday, 1995) 325-341; Todd C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology. Re-reading an Ancient Christian Letter* (JSNTSup 121; Sheffield: Academic Press, 1996); Serge Ruzer, "The Technique of Composite Citation in the Sermon on the Mount (Matt 5:21-22.33-37)": *RB* 103 (1996) 65-75; Bernd Kollmann, "Das

Schwurverbot Mt 5,33-37/Jak 5,12 im Spiegel antiker Eidkritik": *BZ* 40 (1996) 179-193; íd., "Erwägungen zur Reichweite des Schwurverbots Jesu (Mt 5,34)": *ZNW* 92 (2001) 20-32; Manabu Tsuji, *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung* (WUNT 2/93; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1997); C. Freeman Sleeper, *James* (Abingdon NT Commentaries; Nashville: Abingdon, 1998) 137-139; Westley Hiram Wachob – Luke Timothy Johnson, "The Sayings of Jesus in the Letter of James", en Bruce Chilton – Craig A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (NTTS 28/1; Leiden/Boston/Colonia: Brill, 1999) 431-450; Wesley Hiram Wachob, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James* (SNTSMS 106; Cambridge: Cambridge University, 2000); Holmén, *Jesus and Jewish Covenant Thinking*, 170-87; Wiard Popkes, *Der Brief des Jakobus* (THKNT 14; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001) 331-337; David Hutchinson Edgar, *Has God Not Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James* (JSNTSup 206; Sheffield: Academic Press, 2001); Martin Vahrenhorst, *"Ihr solt überhaupt nicht schwören". Matthäus im halachischen Diskurs* (WMANT 95; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002); Leuk L. Cheung, *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James* (Paternoster Biblical and Theological Monographs; Carlisle, UK: Paternoster, 2003); I. Kottsieper, *"šāba', šĕbuâ": TDODT* 14 (2004) 311-316; Paul Foster, *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel* (WUNT 2/177; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2004) 113-122; Mark E. Taylor, "Recent Scholarship on the Structure of James": *Currents in Biblical Research* 3 (2004) 86-115; Kari Syreeni, "The Sermon on the Mount and the Two Ways Teaching of the Didache", en Huub van de Sandt (ed.), *Matthew and the Didache* (Assen: Royal van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 2005) 87-103; John S. Kloppenborg, "The Use of the Synoptics or Q in *Did.* 1:3b-2:1"; *ibíd.*, 105-129; Joseph Verheyden, "Eschatology in the Didache and the Gospel of Matthew", *ibíd.*, 193-215; Mark E. Taylor – George H. Guthrie, "The Structure of James": *CBQ* 68 (2006) 681-705; Yael Ziegler, "'So Shall God Do...': Variations of an Oath Formula and Its Literary Meaning": *JBL* 126 (2007) 59-81.

[2] Es revelador que incluso los libros de consulta modernos se abstengan de dar una definición de "juramento" y "voto". Por ejemplo, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (eds. R. J. Zwi Werblowsky y Geoffrey Wigoder; Nueva York/Oxford: Oxford University, 1997) señala al comienzo de su artículo sobre "Votos y juramentos" (nótese la doble entrada) en p. 716: "La línea que separa votos de juramentos en la Ley judía no siempre es nítida... sobre todo porque jurar viene a ser como pronunciar un voto". Antes de proceder a subdividir detalladamente los votos, el artículo se limita a definir los juramentos como "afirmaciones solemnes" y los votos como "promesas de realizar o no realizar determinadas acciones". El *Dictionary of Judaism in the Biblical Period* (eds. Jacob Neusner y William Scott Green; Peabody, MA: Hendrickson, 1996) es más preciso al explicar que el juramento es "apelación a Dios como testigo de la verdad de una afirmación o negación" (p. 458) y que el voto es "promesa de renunciar a algo normalmente no prohibido, o de hacer algo en pago o acción de gracias por la ayuda divina recibida" (p. 661). En una línea similar, *The Westminster Dictionary of Christian Etics* (eds. James F. Childress y John Macquarrie; Filadelfia: Westminster, 1986) define el juramento como "afirmación solemne de la verdad del propósito declarado de hacer esto o aquello" (p. 429) y el voto como "clara promesa a Dios... por la que alguien se compromete a hacer o no hacer algo o a dar algo" (p. 653). El Catecismo de la Iglesia católica define lacónicamente el juramento: "Hacer juramento o jurar es tomar a Dios por testigo de lo que se afirma" (n. 2150). (Nótese que las expresiones "hacer juramento" y "jurar" son empleadas como sinónimas en el Catecismo y también, comúnmente, en las disquisiciones académicas sobre la cuestión; éste será asimismo el uso en mi tratamiento del tema.) Pero, llegado al voto, el Catecismo (n. 2102) adopta un enfoque algo más detallado y jurídico, citando el

Código de Derecho Canónico (canon 1191 §1): "El voto, es decir, la promesa deliberada y libre hecha a Dios acerca de un bien posible y mejor, debe cumplirse por la virtud de la religión". Es interesante observar que ninguna de estas definiciones menciona un elemento que sólo a veces era indicado explícitamente pero que siempre estaba presente de manera implícita en la concepción veterotestamentaria de los juramentos: que jurar era invocar una maldición sobre uno mismo. La "mecánica" del juramento consistía no sólo en poner a Dios por testigo de la verdad de una afirmación o promesa, sino también en pedir para sí una maldición divina en el caso de incumplimiento de lo jurado. Sobre el elemento de imprecación contra sí mismo por parte del que jura en el AT, véase Kottsieper, *"šāba'*, etc.", 313; cf. Schneider, "ὅρκος, etc.", 458, 460; Sanders, "The Synoptic Jesus and the Law", 51. Bauernfeind ("Der Eid", 106-7) va aún más lejos viendo un elemento mágico en todos los juramentos, en la medida en que el que jura intenta implícitamente obligar a Dios a que sea su testigo. Otro aspecto no mencionado en las definiciones antes citadas es que, especialmente en el mundo antiguo, no sólo se empleaban a veces sustitutos (por ejemplo, el cielo) para el nombre de Dios en juramentos, sino que también, en ocasiones, funcionaba como "garante" o "testigo" del juramento algo muy querido (por ejemplo, los propios hijos) para el que juraba.

[3] Véase Vahrenhorst, *"Ihr sollt"*, 43-45. Esta distinción se encuentra insinuada en *m. Sebu.* 3,1, pero los adjetivos "asertorio" y "promisorio" no son empleados en la Misná.

[4] La facilidad con que el juramento promisorio y el voto se vuelven prácticamente idénticos se puede ver en textos como 2 Sm 3,35 y Sal 132,1-5 (cf. los verbos *nišba'*, ["jurar"] y *nādar* "pronunciar un voto"] en paralelismo poético en 132,2). Dentro del *Rollo del Templo* de Qumrán, 11QTemplo 53,9-54,5 se entremezcla el vocabulario y el contenido de votos y juramentos. En *De specialibus legibus* ("Sobre las leyes especiales") es revelador que el título del estudio de Filón sobre juramentos y votos mencione simplemente εὐορκία, el deber de mantener los juramentos, y que el introductorio §2 hable sólo de juramento y de jurar (ὅρκος, ὄμνυμι). En realidad, en *De spec. leg.* 2.1-9 §2-38, Filón hace referencia tanto a juramentos como a votos (para votos, véase, por ejemplo, §24-34). Josefo (*Cont. Ap.* 1.22 §167) habla del corbán como de un juramento (ὅρκος), aun cuando en sentido estricto es un tipo de voto, hecho reflejado en *Ant.* 4.4.4 §73, donde Josefo trata sobre el corbán inmediatamente después del voto nazireo (§72). Aunque en *m. Ned.* 2,2-3 es perceptible la diferencia entre votos y juramentos basada en la fuerza unitiva de determinadas fórmulas, no se mantiene una clara distinción entre juramentos y votos a lo largo de la Misná. El empleo alternativo de los términos "juramento" y "voto" para designar una misma realidad se encuentra también en los midrases tanaíticos. Véase, por ejemplo, *Sifré* al Deuteronomio, capítulo 27; cf. Vahrenhorst, *"Ihr sollt"*, 45 n. 11.

[5] Un breve examen de los juramentos en tiempos anteriores al cristianismo se encuentra en Bauernfeind, "Der Eid", 79-83. Véase también Baker, *Personal Speech-Ethics*, 251-257 (para el AT), 257-260 (para los apócrifos y pseudoepígrafos), 260-263 (para Qumrán), 263-266 (para la literatura rabínica), 267-271 (para los escritos grecorromanos) y 271-274 (para Filón).

[6] Nótese el lenguaje y la sucesión de verbos en Dt 10,20: "A Yahvé, tu Dios, temerás; a él servirás; te abrazarás a él, y por su nombre jurarás". Jurar por el nombre de Yahvé es, pues, una expresión concreta de lealtad pactal a Yahvé, el único Dios verdadero de Israel, que está en el centro de la teología deuteronómica.

[7] Sobre los juramentos impuestos por la Torá, véase Kollmann, "Erwägungen", 23-24.

[8] Vahrenhorts (*"Ihr sollt"*, 47) presenta la cuestión como la *posibilidad* que el acusado tiene de prestar el juramento que lo exonera de pagar indemnización. Pero eso es relacionar una opción rabínica posterior con un texto del AT que habla simplemente de lo que hay que hacer. La tendencia a lo largo del estudio de Vahrenhorst es retrotraer críticas y restricciones judías de los juramentos a una época anterior, a fin de proporcionar un *Sitz im Leben* inteligible para la prohibición por Jesús de los juramentos (cf. pp. 263-264). Una visión más equilibrada de la crítica judía de los juramentos es la que ofrece Ito, *Matthew's Understanding*, 22-23 (argumentando contra la posición de Dautzenberg, quien niega que la prohibición de jurar se remonte al Jesús histórico).

[9] Kottsieper (*"šāba'*, etc.", 314) señala la ausencia casi completa de la raíz *šb'* (que en las Escrituras hebreas aparece 155 veces en el nifal y 30 veces en el hifil del verbo, así como en el nombre correspondiente [*šĕbû'â*, "juramento"]) en los libros sapienciales (con las excepciones de Ecl 8,2 y 9,2). Con mucha mayor frecuencia se encuentra esta raíz en la literatura narrativa (150 veces) que en los Profetas (43 veces, si incluimos Daniel) y los Salmos (13 veces).

[10] Después de enumerar dicotomías básicas como "el justo y el malvado", "el puro y el impuro", "el bueno y el pecador", Ecl 9,2 añade "el que jura y el que teme jurar". La implicación es que (como el justo, el puro y el bueno) "el que jura" es valorado positivamente. Kottsieper (*"šāba'*, etc.", 323) señala Ecl 9,2 como un buen ejemplo del buen concepto que tienen las Escrituras judías respecto a los que juran honradamente. Sin embargo, el hecho de que haya la categoría del que teme prestar juramento podría ser indicio de que algunos judíos del período posexílico desconfiaban de esa institución, aunque otra explicación posible en el contexto es simplemente que los embusteros y malhechores temen verse atrapados en falsos juramentos al sostener su inocencia. Hay que recordar también que el contexto amplio de la enumeración de Ecl 9,2 es la queja del escéptico Qohelet de que los buenos y los malos, los que se juran y los que no, al final tienen un destino común. Parece revelador que, si alguna crítica de los juramentos se puede encontrar en el Eclesiástico, es en la traducción debida a los LXX. En LXX Ecl 8,2b se avisa al lector de que no debe apresurarse a jurar invocando a Dios (και περι λογου ὁρκου θεου μη σπουδασης). Esta lectura griega no coincide con el TM de Ecl 8,2, que al parecer ordena al lector obedecer el dictado del rey, obligado por el propio juramento. Sin embargo, también es discutible el TM, y los comentaristas han propuesto diversas enmiendas.

[11] Sobre el Eclesiástico, véase Kollmann, "Erwägungen", 21-22. Vahrenhorts ("Ihr sollt", 65) se excede en la interpretación de la breve declaración de Ben Sirá, viendo en ella una advertencia contra los juramentos en general. Un fallo de Vahrenhorst en su estudio, por lo demás laudable, es su empeño en hallar una prohibición total de los juramentos en el judaísmo anterior a Jesús o de su época, con el fin de obtener un contexto verosímil para la prohibición total de ellos por Jesús. Ese afán lleva a varias lecturas forzadas o a dataciones discutibles de los textos; véase, por ejemplo, su análisis de *TestGad* 6,4 (pp. 65-66); Jdt 9,9-31 (pp. 66-68); Pseudo-Focílides, *Sentencias* 16-17 (pp. 70-71). Vahrenhorst lee en los textos una prohibición absoluta de los juramentos (véase su resumen en p. 74), no lo que los textos dicen al respecto. Por ejemplo, en las líneas 16-17 de los *Dichos* del Pseudo-Focílides se lee: "No jures en falso [μη δ' ἐπιορκησῃς], ya sea por ignorancia o de manera deliberada. El Dios inmortal odia a la persona que jura en falso [ψευδορκον... ὁστις ὀμοσσῃ]". Acertadamente, Pascale Derron interpreta esta enseñanza dentro del contexto del gran respeto hacia los juramentos mostrado por griegos y judíos en la Antigüedad. Véanse sus comentarios en *Pseudo-Phocylide. Sentences* (ed. Pascale Derron; París; Les Belles Lettres, 1986) 21; las líneas 16-17 se encuentran en p. 3 del texto griego.

[12] Ya Platón y Aristóteles (así como Sócrates, según noticia de Platón) consideraban problemática la utilización de juramentos en los procedimientos legales. También Sófocles rechazaba los juramentos (entre amigos de confianza; en *Edipo en Colono,* línea 650; *Filoctetes,* líneas 811-812), como asimismo los rechazaba Plutarco (por ser impropios del sacerdote romano de Júpiter, en *Cuestiones romanas,* cuestión 44 [275 C-D]). Pero los mencionados autores hacen referencia a casos especiales y no enuncian una prohibición general o absoluta de los juramentos. La tradición filosófica griega posterior atribuía una severa crítica teológica de los juramentos a Pitágoras y a la escuela neopitagórica. Pero es sumamente improbable que esa crítica se remonte verdaderamente al Pitágoras histórico (siglo VI a. C.), de quien se sabe muy poco con certeza. Respecto a la información de que Pitágoras enseñó que no se debía jurar por los dioses, somos dependientes del testimonio de Diógenes Laercio (siglo III d. C.?) en *Vidas de los filósofos ilustres,* libro 8 (y más tarde aún, del testimonio del neoplatónico Jámblico). Pero incluso Diógenes Laercio dice (8.6) que, entre las palabras iniciales del tratado de Pitágoras *Sobre la naturaleza,* figuran las siguientes: "No, yo juro por el aire que respiro, por el agua que bebo...". Esto es un claro ejemplo no de rechazo total de los juramentos, sino del uso de fórmulas sustitutivas para evitar referencias directas a los dioses. Similarmente, los neopitagóricos criticaban el uso de juramentos, aunque no parece que todos los seguidores de la escuela los rechazasen por completo; respecto a la dificultad de evaluar los datos sobre los pitagóricos, véase Luz, *Matthew* 1-7, 314 n. 18. Como representantes de un "rechazo total pero flexible" encontramos varios filósofos de distintas escuelas, como el estoico Epicteto (segunda parte del siglo I y primera del II d. C.) y el neoplatónico Simplicio (primera mitad del siglo VI d. C.). Ambos enseñaban que había que abstenerse de jurar, pero reconocían que a veces los juramentos eran inevitables. Por ejemplo, Epicteto, en su *Enchyridion* (33 §5), prescribe: "Si es posible, rechazad [o evitad] toda clase de juramento; si es imposible, entonces hacedlo en la medida de lo posible". No sorprendentemente se encuentra el mismo enfoque en Filón, un buen representante de la mezcla del estoicismo y del platonismo medio frecuente durante la época del cambio de era. Filón refleja también la solución de los griegos que empleaban una introducción a un juramento abreviada o elíptica, como ναὶ τόν ("sí, por...") y μὰ τόν ("no, por..."), que evitaba nombrar la deidad por la que se juraba (*De spec. leg.* 2.1 §4). Ya hemos visto esta intención de evitar una referencia directa a Dios en el caso de Pitágoras, según noticia proporcionada por Diógenes Laercio. Otro ejemplo se puede hallar en las noticias de Filóstrato sobre Apolonio de Tiana, quien elogia a Sócrates por utilizar esa clase de juramento indirecto; cf. *Vida de Apolonio de Tiana* 6.19. Contrariamente a lo que a veces se dice en algunos trabajos de especialistas sobre el desarrollo histórico de la filosofía antigua (cf., por ejemplo, Dautzenberg, "Is das Schwurverbot", 54; Luz, *Matthew 1-7,* 314), los filósofos griegos no empezaron criticando por razones puramente antropológicas o éticas el uso de juramentos, para más tarde añadir consideraciones teológicas. Tanto en época temprana como tardía, los filósofos griegos cuestionaron el empleo de juramentos con argumentos que a veces eran teológicos (los juramentos faltan al honor y respeto debido a los dioses), epistemológicos (los juramentos dan a entender que se tiene un conocimiento cierto de lo que al ser humano no le es posible conocer) y antropológico/éticos (los juramentos suponen una ofensa para la dignidad del hombre libre, cuya palabra debe ser tan válida como una declaración jurada). Sobre todo esto, véase Kollmann, "Das Schwurverbot", 179-93, espec. 179-82; Vahrenhorst, "Ihr sollt", 53-56; cf. véase el antiguo pero todavía útil libro de Hirzel, *Der Eid,* esp. 2-17.

[13] Aquí menciono sólo brevemente la posición de Qumrán y los esenios, puesto que ya la estudiamos en *Un judío marginal* III, 517-521.

[14] Sobre esto, véase Baker, *Personal Speech-Ethics,* 262.

[15] Para un breve resumen de la perspectiva de Filón, cf. Schneider, "ὀμνύω", 179-280; Kollmann, "Das Schwurverbot", 184-187. El pasaje más importante conectado con la cuestión es *De spec. leg.* 2.1-9 §2-38. En opinión de Kollmann (pp. 184-185), la oposición de Filón a los juramentos se basa principalmente en razones antropológicas/éticas, pero Filón señala que el respecto debido al nombre de Dios debe llevar también a evitar los juramentos.

[16] Véase *De dec.* 17 §84 (esto es, *De decalogo,* el tratado de Filón sobre el Decálogo), donde Filón emplea la expresión δεύτερος πλοῦς, que significa literalmente "segunda navegación" o "segundo viaje" (lo que hoy llamaríamos informalmente "plan B").

[17] Véase *De spec. leg.* 2.1 §5. Ito (*Matthew's Understanding,* 41) observa acertadamente que la visión negativa que Jesús tiene de los juramentos es más radical que la de Filón, precisamente porque éste recomienda el uso de fórmulas sustitutivas prohibidas por Jesús.

[18] Gracias a Josefo y a otros historiadores antiguos sabemos que gobernantes civiles (por ejemplo, Herodes el Grande, Tiberio, Calígula) impusieron a la población palestina "juramentos de lealtad". Además, el censo provincial introducido por Quirino y repetido con diversa periodicidad estaba conectado probablemente con un juramento prestado ante funcionarios con fines fiscales. Sobre esto, véase Kollmann, "Erwägungen", 24-31. Sobre los juramentos de lealtad impuestos por Herodes y la oposición que suscitaron, véase *Ant.* 15.10.4 §368-372 (cf. 15.1.1 §1-4); 17.2.4 §441-444 (cf. *G.J.* 1.29.2 §571). Las varias noticias ofrecidas por Josefo son algo confusas, en parte porque están mezcladas con relatos de intrigas cortesanas; los comentaristas debaten sobre si hubo uno o dos casos en que el juramento de lealtad suscitó oposición en tiempos de Herodes, así como sobre quién se opuso y por qué. El rechazo de esos juramentos por algunos grupos no parece tener su origen en una visión negativa de los juramentos en general, sino en el descontento o el enfrentamiento político con determinados gobernantes. Sin embargo, Josefo (*Ant.* 15.10.4 §371-372), al referir que Herodes eximió a los esenios (así como a algunos fariseos) de prestar el juramento de lealtad, menciona la semejanza doctrinal de los esenios con los pitagóricos.

[19] La definición que ofrece Josefo de un juramento es básicamente la misma que encontramos en Filón: tomar a Dios por testigo (*Ant.* 6.11.8 §229-230, §276) o mediador (*Ant.* 4.6.7 §133) de la verdad de acuerdos o promesas entre seres humanos.

[20] Por el detallado y diverso tratamiento de los juramentos en los manuscritos del mar Muerto (cf. *supra*), ahora podemos apreciar que Josefo atina bastante al describir el paradójico rechazo de los juramentos –pero con uso de ellos– por parte de los esenios, aunque no hace perceptibles todas las complejidades reflejadas en los manuscritos. Para detalles de lo referido por Josefo sobre la práctica esenia, véase *Un judío marginal* III, 517-521. En esencia, Josefo dice que para un esenio nada tiene más valor que un juramento y que por eso los esenios evitan jurar. Pero Josefo reconoce que los candidatos a esenios deben prestar terribles juramentos antes de ser admitidos como miembros de pleno derecho (véase *G.J.* 2.8.6 §135; 2.8.7 §139).

[21] El permiso es mencionado dentro de la cuestión más amplia de a quién se ha de entregar compensación si es atrapada la persona que robó los bienes. Algo diferente es el caso del guardián no pagado, que puede pactar su exención de prestar juramento (*m. B.M.* 7,10); aquí se trata de un pacto acordado de antemano.

[22] Ésta es la interpretación del texto (realmente muy lacónico) ofrecido por Hans Bietenhard, *Der Tosefta–Tractat Sota* (Berna/Fráncfort/Nueva York: Peter Lang, 1986) 136 n. 24; el texto hebreo se encuentra en p. 299; la traducción alemana, en p. 129.

[23] Baker (*Personal Speech-Ethics,* 266) sostiene la opinión de que los rabinos no muestran particular interés sobre si al jurar hay que hacerlo por uno de los nombres de Dios o por un sustitutivo legítimo. Sin embargo, en n. 51 baraja la idea de que al menos algunos rabinos permitían jurar por el tetragrámaton sagrado, es decir, por las cuatro letras hebreas que forman el nombre de Yahvé, pronunciando cada una de ellas.

[24] Entre los casos en los que los rabinos declaran que no se debe jurar figuran 1) el del hombre que encuentra un objeto y lo devuelve a su propietario, quien podría quejarse de que el objeto ha sufrido deterioro (*m. Git.* 5,3), y 2) el de los herederos que reciben lo que el difunto tenía en depósito o en un préstamo hecho a otros (según la opinión de Rabí Aqiba en *m. Ket.* 9.2). Una vez más, Vahrenhorst (*"Ihr sollt",* 204, 212) fuerza en exceso los datos para ver alguna clase de prohibición de los juramentos, al menos insinuada o incipiente, en la Misná y la Tosefta; contrástese con Luz, *Matthew 1-7,* 315-316. A veces, los comentaristas que creen encontrar en el material judío sobre los juramentos el origen de Mt 5,34-37 incluyen un oscuro pasaje de un escrito pseudoepigráfico del AT, conservado en griego y conocido como *Apocalipsis de Moisés;* una versión de las mismas tradiciones básicas se encuentra en *Vida de Adán y Eva,* escrito conservado en latín y relacionado con el anterior. Para una traducción (con introducción y notas) de ambas versiones, véase M. D. Johnson, "Life of Adam and Eve", en Charlesworth (ed.), *OTP* II, 249-925; el pasaje en cuestión, contenido sólo en el *Apocalipsis de Moisés* griego, se encuentra en p. 279. En 19,1-3, Satanás ordena a Eva jurar que dará a su marido el fruto prohibido. Ella contesta: "No sé mediante qué clase de juramento debo jurar ante ti, pero lo haré por aquello que sé: [juro] por el trono del Señor, los querubines y el árbol de la vida, que (lo) daré también a comer a mi marido". Tras recibir el juramento de Eva, Satanás trepa al árbol y rocía con su veneno el fruto. Y una vez que Eva come del fruto y se da cuenta de la propia desnudez, rompe en llanto "por el juramento" (20,3), pero procede a cumplirlo, supuestamente en la idea de que incluso un juramento que transgrede lo mandado por Dios es de obligado cumplimiento. Aparte de los numerosos problemas relativos a la proveniencia y datación del *Apocalipsis de Moisés* (cuyas tradiciones pueden ser desde el siglo I a. C. hasta el IV d. C.), las referencias al juramento de Eva no ofrecen ninguna indicación de que jurar fuera considerado reprobable y, en consecuencia, algo que se debía evitar. Como mucho, algunos juramentos (especialmente los que suponían transgresión de un mandamiento) eran vistos como problemáticos. Sobre este curioso texto, véase Ito, *Matthew's Understanding,* 47-49; Vahrenhorst, "Ihr sollt", 72-73.

[25] Entre los exegetas cristianos que comentan sobre la absoluta prohibición por Jesús de los juramentos en Mt 5,34-37 y sobre las varias fórmulas juramentales expresadas por Pablo, no son pocos los que incurren en armonización apologética. Éstos nos aseguran que Pablo habla desde su especial autoridad como apóstol y con el carisma de la inspiración, o que nunca utiliza los juramentos en interés propio, o que se expresa totalmente consciente de hacer sus aseveraciones "ante Dios", o que, como los profetas del AT o el mismo Jesús, al hablar tiene conciencia inmediata de estar recibiendo directamente una revelación divina. Para un ejemplo de esa argumentación, véase Stählin, "Zum Gebrauch", 138-141; Ito, *Matthew's Understanding,* 63-83. A veces, el estudio del material neotestamentario se centra en qué directrices (si hay alguna) pueden extraerse del NT para la práctica cristiana en nuestros días; véase, por ejemplo, Bauernfeind, "Der Eid", 79-113; Bethke, "Überhaupt nicht schwören", 39-50. Aun valorando debidamente la sincera preocupación pastoral de tales autores, conviene observar que mucho de esto es más teología cristiana que búsqueda crítica del Jesús histórico. Sería mucho mejor reconocer honradamente y sin explicaciones apologéticas que Pablo utiliza a menudo juramentos y maldiciones invocando a Dios (Padre), a Cristo o al Espíritu Santo, como podemos ver en 1 Tes 2,10; 1 Cor 15,31;

2 Cor 1,23; Rom 1,9; 9,1.3; Flp 1,8. Quizá alguien, desde un punto de vista histórico-crítico, argüirá 1) que Pablo, por tener un alto sentido de su autoridad como apóstol, piensa que la prohibición de jurar no tiene que ver con él; 2) que, a veces, Pablo queda por debajo de la elevada moral cristiana que él mismo predica (por ejemplo, sus polémicas declaraciones contra los adversarios cristianos recogidas en Gálatas y 2 Corintios no están a la altura del mandato de Jesús de amar a los propios enemigos, reflejado en las mismas cartas paulinas), o 3) que Pablo representa en el cristianismo neotestamentario el fenómeno de la "rejudaización" o "legalización" de la tradición de Jesús. Mucho más sencilla y probable es la suposición de que Pablo simplemente no conocía la prohibición por Jesús de los juramentos, una enseñanza ausente del NT, salvo en Mt 5,34-37 y Sant 5,12. La cuestión de si Pablo habría modificado su arraigado modo de expresarse si hubiera conocido la enseñanza de Jesús es mejor dejarla para los teólogos especulativos.

Un problema relacionado es si el mismo Jesús empleó alguna vez juramentos. También en este caso se suele debatir el asunto desde una perspectiva teológica, en vez de abordarlo con una visión exclusivamente histórico-crítica. En cambio, el historiador que busca al Jesús histórico –el historiador que tiene que prescindir, al menos momentáneamente, de las percepciones de la fe o la teología, en aras de un método estrictamente histórico– no puede excluir la posibilidad de que las palabras y acciones del Jesús histórico no estuvieran siempre en perfecta correspondencia con lo que él enseñaba formalmente; la enseñanza y la práctica de Pablo, mencionadas anteriormente, constituyen un caso análogo. Cualquiera que conozca la historia de las religiones puede nombrar líderes carismáticos que explícitamente afirmaron o implícitamente parecían pensar no sentirse siempre obligados a observar las enseñanzas y prescripciones que ellos imponían a otros. Ahora bien, bastantes de los pasajes aducidos en demostración de que Jesús hizo uso de juramentos podrían no servir para ese fin:

1) Algunos de ellos no responden a los criterios de historicidad (por ejemplo, carecen de testimonio múltiple), por eso su empleo para precisar la conducta del Jesús histórico no deja de ser cuestionable. Así ocurre con Mc 8,12, como veremos un poco más adelante.

2) Algunos de los pasajes han sido seleccionados sin tener en cuenta los avances en crítica de fuentes y de redacción. Por ejemplo, en Mt 26,63 el sumo sacerdote "conjura" (ἐξορκίζω) a Jesús por el Dios vivo "que nos digas si eres tú el Cristo, el Hijo de Dios". Demasiados autores pasan por alto unos cuantos problemas inherentes a este ejemplo: *a*) Mateo ha adaptado un texto marcano (Mc 14,16) en el que el sumo sacerdote hace esta misma pregunta a Jesús pero sin "conjurarlo"; en otras palabras, Mt 26,63 refleja teología redaccional de Mateo, no algo sucedido históricamente hacia 30 d. C. *b*) Conviene señalar otro cambio redaccional mateano: Marcos presenta a Jesús dando una respuesta inequívoca: "Yo soy" (14,62), mientras que, de nuevo, Mateo introduce modificaciones para hacer esa respuesta más ambigua: "Tú lo has dicho". O lo que es lo mismo: "Ésas son tus palabras, no las mías". Esto difícilmente entra en la categoría de juramento. *c*) El verbo empleado por Mateo (ἐξορκίζω) podría tener el sentido legal de "te pongo bajo juramento", pero no necesariamente. Su significado podría ser más bien "te mando [o exhorto] solemnemente". *d*) En mi opinión –y en la de muchos comentaristas de los relatos sinópticos de la pasión–, el trascendental diálogo entre el sumo sacerdote y Jesús, en el que los principales títulos de los evangelios sinópticos (Cristo, Hijo de Dios, Hijo del hombre) se acumulan en una gran síntesis teológica, es más un notable ejemplo de teología cristiana que la referencia de un intercambio verbal histórico.

3) El peculiar uso que hace Jesús de la palabra hebrea *'amēn* como equivalente a "en verdad" al comienzo de una declaración ("en verdad os digo...") es realmente una

expresión solemne de autoridad religiosa, certeza y validez, así como una afirmación de poseer especial conocimiento de lo que sucederá en el tiempo final. Sin embargo, precisamente porque no tiene paralelo en el uso judío antes de Jesús ni en su misma época, y porque no pone a Dios por testigo, sino que presenta a Jesús hablando con su propia autoridad ("es así porque lo digo yo"), esa expresión difícilmente puede ser asimilada a un juramento judío. No toda afirmación solemne pronunciada en un contexto religioso (por ejemplo, una profecía del vidente escatológico) ha de ser por fuerza un juramento. De hecho, se podría argüir que el uso de *'amēn* por Jesús es conforme a Mt 5,37a, puesto que a veces *'amēn* equivale funcionalmente a un "sí" enfático. Sobre esto, véase Ito, *Matthew's Understanding,* 24. Dautzenberg ("Ist das Schwurverbot", 57-58) no se da cuenta de esto.

4) En la versión marcana –y quizá original– de la negativa de Jesús a dar "una señal del cielo" (Mc 8,12), Jesús responde de manera elíptica: "En verdad os digo, si se da una señal a esta generación...". Y no pronuncia ninguna palabra más. Tenemos aquí una manera semítica de decir: "Os lo aseguro: ¡de ningún modo se dará una señal a esta generación!". Ello es debido a que a la frase elíptica de Jesús subyace una fórmula de maldición que se encuentra en el AT: "Si alguna vez hago yo esto [doy una señal a esta generación], que Dios me haga esto otro como castigo"; véase Joüon – Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* II, 618-619 (§165 a,b); BDF §372 (4). Sin embargo, como apuntan varios exegetas, probablemente esta expresión elíptica había pasado al lenguaje corriente como una negación enfática y perdido el sentido de maldición formal; véase Stählin, "Zum Gebrauch", 124-124; Ito, *Matthew's Understanding,* 58-59. Además, como observa Ito, textos del AT y del NT (por ejemplo, LXX Sal 94,11, citado en Heb 3,11) a veces presentan a Dios empleando este tipo de fórmula condicional; es difícil pensar que en esos casos el elemento de imprecación contra sí mismo del que habla (lo central en una fórmula de juramento negativa) sea tomado literalmente. Por eso también, como ha quedado dicho, Mc 8,12 carece de testimonio múltiple. Los indicios no hacen pensar, pues, que tengamos aquí *ipsissima verba Jesu,* y sí, en cambio, otro ejemplo de "interferencia semítica" en el estilo de Marcos. Sobre la cuestión de si declaraciones de Pablo o incluso de Jesús contradicen Mt 5,34-37, véase Ito, *Matthew's Understanding,* 24-28.

[26] Para un resumen de los argumentos en apoyo de la idea de que Mt 5,34-37 y Sant 5,12 son dos formas de un mismo *logion,* véase Deppe, *The Sayings of Jesus,* 141; véase también Mussner, *Der Jakobusbrief,* 214-216; Wachob – Johnson, "The Sayings of Jesus", 433-44. Popkes (*Der Brief des Jakobus,* 331) hace la interesante observación de que, aunque muchas palabras de Sant 5,12 tienen paralelo en Mt 5,34-37, bastantes de esas palabras no se encuentran en otra parte del NT o aparecen sólo muy raramente en otros pasajes de la carta de Santiago; véase también p. 334.

[27] Una de las pocas excepciones es Shepherd ("The Epistle of James", 40-51), quien basándose en los muchos ecos del material Q y M en la carta de Santiago, sostiene que Santiago depende del evangelio de Mateo. El punto débil de este argumento (que implica recurrir a fenómenos supuestamente similares en las cartas de Ignacio de Antioquía y en la *Didajé*) es que, en contraste con lo que sucede en éstas, en la carta de Santiago no hay ningún ejemplo de correspondencia palabra por palabra con Mateo –ni ciertamente ninguna referencia al "evangelio"– que habrían hecho de la dependencia literaria de Santiago con respecto a Mateo la explicación más probable. Quizá dándose cuenta de la debilidad de su argumento, Shepherd apunta la posibilidad de que el autor de la carta, al componerla, no tuviera delante una copia de Mateo, sino que simplemente utilizara parte de lo que había memorizado durante las lecturas de ese evangelio en la iglesia (p. 47). Pero nuestra discrepancia se convierte en desconcierto cuando Shepherd (*ibíd.*) afirma también que Sant 5,12 "presenta el más

claro caso de dependencia de Santiago respecto al evangelio de Mateo, pese a que Santiago no llega a citar el evangelio y aparentemente refleja una tradición más primitiva de la prohibición de los juramentos que la del evangelio". Si Santiago conoce y cita una versión más primitiva de la prohibición que la utilizada por el evangelista, ¿cómo prueba esto que Santiago conocía el evangelio de Mateo? Como casi todos los comentaristas recientes, Ito (*Matthew's Understanding,* 91 n. 1) rechaza la posición de Shepherd. También convencidos de la independencia de Sant 5,12 se declaran Davies – Allison, *Matthew* I, 533; Mussner, *Der Jakobusbrief,* 216; Edgar, *Has God Not Chosen the Poor?,* 68; Hartin, *James and the Q Sayings,* 188-198; Wachob – Johnson, "The Sayings of Jesus", 437-438; Tsuji, *Glaube,* 119, 122, 130; Deppe (*The Sayings of Jesus,* 149), junto con los comentaristas más antiguos que cita. Como ya he indicado, las presentes formas de los textos de Mateo y Santiago son difíciles de explicar con la hipótesis de la dependencia literaria.

[28] Para una exposición sumaria de las diferencias entre la versión de Mateo y la de Santiago, véase Deppe, *The Sayings of Jesus,* 140-141.

[29] Puesto que el objeto de esta comparación es aislar el núcleo de enseñanza que puede remontarse al Jesús histórico, no entro en consideraciones sobre la estructura redaccional de Mt 5, que, según la generalidad de los exegetas, es producto de la tradición M o del mismo Mateo. Para estudios de Mt 5,33-37 dentro del contexto más amplio de las antítesis, del capítulo 5 y de todo el sermón del monte, véase Ingo Broer, "Die Antithesen und der Evangelist Matthäus": *BZ* 19 (1975) 50-63; Meier, *Law and History in Matthew's Gospel,* 41-161; Suggs, "The Antitheses", 93-107; Strecker, *Die Bergpredigt,* 64-98; Vahrenhorts, *"Ihr sollt",* 217-276; Roland Deines, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie* (WUNT 177; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2004). Ito (*Matthew's Understanding,* 93-107) pasa revista a las distintas teorías sobre el origen de la fórmula antitética ("se dijo a los antiguos... pero yo os digo"), mas no llega a una conclusión segura respecto a si la cuarta antítesis estaba ya expresada antitéticamente en la tradición anterior a Mateo. Sin embargo, en la p. 149 parece decantarse a favor de la redacción mateana; similarmente, Suggs, "The Antitheses", 96, 103-104; Duling, "Against Oaths", 132. Suggs señala que el clásico argumento de Bultmann de que algunas de las antítesis mateanas (incluida la de 5,33-34) tuvieron que estar formuladas antitéticamente en la tradición original porque las antítesis habrían sido ininteligibles sin las tesis es claramente falso en el caso de la prohibición de los juramentos, donde Sant 5,12 demuestra que la prohibición es inteligible por sí sola: sobre esto, véase también Kollmann, "Erwägungen", 20. Ya se decida que, en Mt 5,21-48, la fórmula antitética es producto de la tradición, de la forma mateana de Q o del redactor de Mateo, en lo que casi todos los críticos de hoy estarían de acuerdo es en que la fórmula, tal como figura en Mt 5,21, no se remonta al Jesús histórico; así, por ejemplo, Dautzenberg, "Ist das Schwurverbot", 52. A esta conclusión nos llevan las siguientes razones: 1) a lo largo del NT, esta fórmula antitética bipartita no aparece fuera de Mt 5,21-48 (por tanto, incluso dentro del evangelio de Mateo, se encuentra aislada en una composición puramente mateana); 2) en estructura y vocabulario, Mt 5,21-48 muestra abundantes ejemplos del estilo redaccional de Mateo; 3) éste tiende a lo largo de su evangelio a potenciar las declaraciones antitéticas presentes en sus fuentes o a introducir otras nuevas, y 4) el material Q contenido en Mt 5,21-48 se encuentra en Lucas sin la fórmula antitética mateana. Suggs (*ibíd.,* 103) expone sucintamente la cuestión: "[El criterio de] desemejanza... es tan válido para determinar el verdadero material mateano como lo es para determinar la auténtica tradición de Jesús". Por eso no gastaré tiempo en someter a examen la declaración antitética introductoria de Mt 5,33-34a: "Habéis oído también que se dijo a los antiguos: 'No jurarás en falso,

sino que cumplirás tus juramentos al Señor'. Pero yo os digo...". Sobre la cuestión de qué textos del AT son resumidos o aludidos en Mt 5,33, véase Davies – Allison, *Matthew* I, 533-534; Kollmann, "Das Schwurverbot", 188. Si es cierto que la frase "rendirás [esto es, harás realidad, cumplirás] al Señor tus juramentos" es una adaptación de LXX Sal 49,14b (και ἀποδος τω ὑψιστω τας εὐχας σου, "y rendirás al Altísimo tus votos"), entonces estoy de acuerdo con Davies y Allison en que lo más probable es que Mateo cambiase deliberadamente εὐχας ("votos") por ὅρκους ("juramentos") para que hiciera referencia al tema de los juramentos toda la declaración; véase también sobre este punto Dautzenberg, "Ist das Schwurverbot", 52.

[30] Los otros tres casos de ὅλως en el NT están en 1 Cor 5,1; 6,7 y 15,29. Sólo el último de los tres tiene el sentido negativo de "en modo alguno". Ito (*"Matthew's Understanding"*, 113) se inclina a pensar que ὅλως estaba ya presente en la tradición de Mateo, pero considera poco claros los indicios.

[31] Sobre el género literario de la carta de Santiago, cf. Cheung, *The Genre, pássim.*

[32] Así, acertadamente, Schneider, "ὀμνύω", 182; Vahrenhorst, "Ihr sollt", 256-57. Duling ("Against Oaths", 109), aunque analiza toda clase de hipótesis, probables e improbables, no duda en rechazar cualquier relación literaria directa entre Mateo y Santiago.

[33] Ito (*Matthew's Understanding,* 86-90) distingue tres posiciones principales respecto a la reconstrucción de la tradición subyacente: 1) Guelich: 5,33a + 34a + 37a; 2) Strecker: el núcleo de 5,33-34a (la prescripción del v. 37 era originalmente innecesaria); 3) Luz: 5,34-35 sin las tres oraciones con ὅτι + 37a (en la formulación de Santiago: "sea vuestro 'sí' un 'sí'..."). Ito se inclina hacia la hipótesis de Luz, pero sin compartirla del todo. Véase *Matthew 1-7,* 312 para las razones por las que Luz sostiene su posición, la cual está próxima a la adoptada aquí. En una línea algo diferente, Davies y Allison (*Matthew* I, 533) creen preferible postular 5,(33a) +34a + 37 como la unidad original. Un examen más completo de opiniones sobre la historia de la tradición de esta prohibición se encuentra en Duling ("Against Oaths", 110-128), quien pasa revista a las posiciones de Minear, Guelich, Strecker, Dautzenberg y Suggs; quizá podría haber incluido en su examen la historia de tradición propuesta por Deppe, *The Sayings of Jesus,* 144-149. Se podría inferir que son infinitas las historias de tradición concebibles para Mt 5,34-37 || Sant 5,12. En realidad, para nuestros propósitos, reconstruir el preciso orden de las etapas en el desarrollo de la tradición es menos importante que aislar el núcleo primitivo de ella y contrastarla con los criterios de historicidad. De importancia secundaria es conocer qué etapas intermedias estuvieron antes o después en el proceso.

[34] Davies y Allison (*Matthew* I, 537) sugieren que, dado que las estructuras triádicas son del gusto de Mateo y que 5,36 rompe la clara estructura triádica de las fórmulas de juramento mencionadas en 5,34-35, lo más probable es que el v. 36 no fuera introducido por Mateo en la tradición. Como atinadamente observa Foster (*Community,* 119), los tres ejemplos mateanos –cielo, tierra y Jerusalén– no están en contradicción con la prohibición absoluta del v. 34a. Su función no es limitar el principio general, sino simplemente exponerlo mediante unas cuantas muestras. Dicho de otro modo: son una lista ilustrativa, no exhaustiva, de juramentos prohibidos. Esto parece ser lo que Luz (*Matthew 1-7,* 311) intenta hacer ver, aunque un tanto oscuramente, al insistir en que μήτε, en los vv. 34-35, significa "tampoco", y no "ni... ni".

[35] Por Mt 23,16-22 se ve claramente que, al menos en tiempos de Mateo, se discutía entre los maestros judíos sobre el carácter obligatorio de diversas fórmulas de juramentos sustitutivos. El debate se había ampliado considerablemente en la época de composición de la Misná; véanse, por ejemplo, las consideraciones sobre diferentes

fórmulas en *m. Sebu.* 4,13 (donde aparece "por los cielos y por la tierra", más o menos como en Mt 5,34-35; cf. 23,22); sobre esto, véase Davies – Allison, *Matthew* I, 356. Si bien la fórmula "por Jerusalén" no figura entre las fórmulas de *m. Sebu* 4,13, la expresión "como Jerusalén" es enumerada entre las fórmulas de juramento de *m. Ned.* 1,3, y sobre poder vinculante hay disensión entre las autoridades; véase Ito, *Matthew's Understanding,* 141-142. Es difícil saber hasta qué punto esta clase de debate minucioso existía ya en tiempos de Jesús.

[36] Dado este significado, el hecho de que el uso de tintes para el cabello estuviera extendido ya en el mundo antiguo carece aquí de relevancia. Como señala Luz (*Matthew 1-7,* 317), lo que se quiere subrayar en el v. 36 es la impotencia de los seres humanos, y se hace con un tono de resignación sapiencial; cf. también Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche,* 124.

[37] Para ejemplos del juramento "por mi cabeza" en escritos grecorromanos, véase Ito, *Matthew's Understanding,* 115. En *m. San.* 3,2 encontramos el juramento "por la vida de mi cabeza", no simplemente "por mi cabeza".

[38] Cf. Vahrenhorst, "Ihr sollt, 256; Foster, *Community,* 119; Deppe, *The Sayings of Jesus,* 136.

[39] El supuesto paralelo entre "ni por Jerusalén", de Mateo, y "ni otro juramento alguno", de Santiago, lleva a error a Ito (*Matthew's Understanding,* 113). Infiriendo de este "paralelo" que Santiago podía haber conocido más fórmulas de juramento en la tradición, Ito asigna a ésta la fórmula "por Jerusalén". Pero no se da cuenta de que, en lo tocante al contenido, "ni otro juramento alguno" es paralelo a ὅλως de Mateo; Véase Mussner, *Der Jakobusbrief,* 215; Johnson, *The Letter of James,* 328; Wachob and Johnson, "The Sayings of Jesus", 437.

[40] Schneider, ("ὀμνύω", 180 n. 46) apunta que "por Jerusalén" no aparece como juramento en textos rabínicos, "aunque el nombre de Jerusalén se encuentra en abjuraciones". Véase también Luz (*Matthew 1-7,* 311), que analiza el curioso empleo de la preposición εἰς ("a", "hacia") con "Jerusalén" en 5,35, mientras "el cielo" y "la tierra" están precedidos de la preposición ἐν ("en", "por"). Posiblemente εἰς tiene aquí el sentido de orientarse hacia Jerusalén (como en los momentos de oración).

[41] El neutro del adjetivo περισσός se encuentra en Mt 5,37 y 47 y conecta por medio de *inclusio* con el verbo περισσεύω de 5,20 (versículo que muy probablemente es creación redaccional de Mateo; véase Meier, *Law and History,* 108-119). Aparte del caso dudoso de Mc 6,51 (cf. Metzger, *TCGNT* [2ª ed.], 79), los pasajes mateanos son los únicos que contienen περισσόν en los evangelios sinópticos. En cuando al adjetivo πονηρός, de sus 78 apariciones en el NT, Mateo tiene 26, Marcos 2, Lucas 13 y Juan 3. Por eso muchos comentaristas (por ejemplo, Foster, *Community,* 121 n. 92) sostienen que Mt 5,37b es una creación redaccional de Mateo. Ito (*Matthew's Understanding,* 126-127), por su parte, cree que no hay modo de determinar con seguridad si Mt 5,37b procede del evangelista o de la tradición M. Al final, sin embargo, es irrelevante para nuestros fines que la presencia de esos adjetivos en Mt 5,37 se deba a la tradición M o al evangelista. En cualquier caso, la conclusión más probable es que 5,37b no se remonta a la tradición más primitiva a la que se puede llegar a través de las formas de la prohibición según Mateo y Santiago; así Davies – Allison, *Matthew* I, 538. Esta decisión también origina debates sobre si la traducción de ἐκ τοῦ πονηροῦ debe ser "del mal" o del Maligno. De hecho, muchos comentaristas, juzgando por el uso general de Mateo y otros autores neotestamentarios, prefieren "del Maligno"; véase, por ejemplo, Stählin, "Zum Gebrauch", 121; Davies y Allison, *ibid.*

[42] Es interesante el dato de que la expresión ὑπὸ κρίσιν ("en [lit. bajo] condenación") no aparece en los LXX ni en ningún otro lugar del NT. Johnson (*The Letter of James,* 328-329) atinadamente rechaza la lectura alternativa "para que no incurráis en hipocresía (εἰς ὑπόκρισιν)", que sólo está atestiguada en manuscritos griegos de época posterior; podría ser el intento, por parte de un escriba cristiano, de crear una lectura más fácil.

[43] Entre quienes consideran secundarias las conclusiones de Mateo y Santiago están Kollmann, "Das Schwurverbot", 189, y Wachob – Johnson, "The Sayings of Jesus", 437; cf. Tsuji, *Glaube,* 122. Kollmann arguye persuasivamente que Mateo no podía renunciar a una impresionante alusión conclusiva al juicio escatológico como la que encontramos en Sant 5,12. Zeller (*Die weisheitlichen Mahnsprüche,* 125) baraja la posibilidad de que la prohibición original de jurar concluyese expresando alguna justificación de ella similar a la oración final negativa de Sant 5,12 ("para que no incurráis en condenación"). El punto de vista de Zeller está determinado en parte por su clasificación crítico-formal de la prohibición de jurar como un *Mahnspruch* (exhortación, admonición o aviso) propio de la tradición sapiencial. Pero si se ve la prohibición de Jesús más semejante a una declaración de ley apodíctica, la hipótesis de Zeller pierde su fuerza. Deppe (*The Sayings of Jesus,* 145-146) también se inclina por conservar la conclusión de Sant 5,12, pero su argumento se basa en una dudosa estructura paralela que él cree percibir en 5,12. Sobre la diferencia teológica entre la causa última de los juramentos en Mt 5,37 (el Maligno) y el resultado último de jurar en Sant 5,12 (condenación escatológica), véase Bauernfeind, "Der Eid", 108.

[44] Esto se les escapa a Kollmann ("Erwägungen", 20) y a otros comentaristas, que no perciben la equivalencia funcional de "en modo alguno", de Mateo, y "ni otro juramento alguno", de Santiago. Sin embargo, al finalizar su estudio de la cuestión (p. 32), Kollmann admite como posible que la prohibición por Jesús de los juramentos fuera absoluta, aunque deduce esa posibilidad de la exigencia global de Jesús de amor y veracidad sin límites a la luz de la irrupción del reino de Dios en la historia de la humanidad.

[45] Sobre esta interpretación de la frase en Sant 5,12, véase Baker, *Personal Speech-Ethics,* 280.

[46] Aunque los paralelos asirios citados por Kutsch ("Eure Rede", 206-218) están demasiado lejos en el tiempo y en el espacio (se remontan al rey Asaradón) y acreditan sólo la utilización de "sí-no" como expresión de falso contenido, hay abundantes paralelos en la literatura griega, tanto clásica como *koiné,* que atestiguan el uso de la doble afirmación o negación para recalcar algo. De hecho, Bauer, en su *Wörterbuch,* bajo la voz ναί (6ª ed., cols. 1078-79), enumera ejemplos de un doble "sí" en un poeta tan lejano como Arquíloco de Paros (siglo VII a. C.). Vahrenhorst (*"Ihr sollt",* 273 n. 315) ofrece ejemplos de "sí, sí" como forma de afirmación enfática en autores como Esquilo, Sófocles, Aristófanes y Teócrito. La versión de los LXX tiene a Judit utilizando el doble "sí" en su ferviente oración a Dios de Jdt 9,12: "Sí, sí, Dios de mi padre y Dios de la herencia de Israel" (ναι ναι ὁ θεος του ρατρος μου και θεος κληρονομιας Ἰσραηλ). Tanto la *NRSV* como la *NAB* traducen el doble ναί como "por favor, por favor", difícilmente una fórmula de juramento. Este énfasis mediante la duplicación de una palabra se encuentra también en la historia de Judit (por ejemplo, σφόδρα σφόδρα por "muchísimo" en Jdt 4,2). Un doble "sí" enfático (ἰτα ἰτα) dentro de un contexto pornográfico (y, por tanto, difícilmente, pronunciado como juramento solemne) se encuentra en Petronio, *Satiricón* 25. Vahrenhorst (*ibíd.,* 270 n. 302) enumera también varios pasajes de midrases tanaíticos en los que un "sí" duplicado (*hēn wā hēn*) funciona claramente como forma enfática de un "sí" simple. Otros ejemplos de duplicación de una palabra o expresión para potenciarla en textos judíos, griegos y romanos

son ofrecidos por Stählin, "Zum Gebrauch", 119 n. 2; Luz, *Matthew 1-7,* 317-318. En el NT mismo, un notable ejemplo lo tenemos en 2 Cor 1,17-18, donde la doble expresión τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὔ οὔ del v. 17 es resumida en el v. 18 con un solo ναί y un solo οὔ; cf. también al respecto Wachob – Johnson, "The Sayings of Jesus", 434 n. 10.

[47] Strecker, *Die Bergpredigt,* 84; contra este punto de vista argumentan Davies y Allison, *Matthew* I, 538. En el texto alemán, Strecker emplea el término *Beteuerungsformel* (usado por muchos intérpretes alemanes de una o ambas versiones de la prohibición; véase, por ejemplo, Dibelius, *Der Brief des Jakobus,* 298); yo traduzco el término como "fórmula de aseveración". Strecker opina que "sí, sí" o "no, no" funciona como una fórmula fija que equivale a la clase de declaración solemne requerida en procedimientos públicos, aunque sin llegar a ser lo que los judíos o los judeocristianos podían considerar una fórmula de juramento técnica. Lo malo es que la palabra "aseveración" encierra cierto grado de ambigüedad. Puede significar la acción de asegurar firmemente lo que dice, algo que un doble "sí" o "no" hace naturalmente en la mayor parte de las lenguas. Pero el empleo de un lenguaje firme no equivale a jurar, ni ese lenguaje es un juramento sustitutivo; Dautzenberg ("Ist das Schwurverbot", 57) parece no darse cuenta de esto. En estudios de Mt 5,34-37, los comentaristas suelen hablar de "aseveración" para referirse a una fórmula fija empleada como declaración pública solemne que funciona más o menos como un juramento, aunque sin invocación directa del nombre de Dios.

[48] Acerca de este argumento, véase Vahrenhorst, *"Ihr sollt",* 273; también Deppe, *The Sayings of Jesus,* 138.

[49] Para una introducción general a los problemas concernientes a datación, procedencia y tradiciones textuales de *2 Henoc,* véase F. I. Andersen, "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch", en Charlesworth (ed.), *OTP* 1, 91-100. Por los numerosos problemas que presenta *2 Hen* 49,1, Vahrenhorst (*"Ihr sollt",* 270-271) rechaza este texto tras sólo un rápido examen. En favor de una composición en el siglo I, antes de la destrucción del templo de Jerusalén se pronuncia Andrei A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (Texts and Studies in Ancient Judaism 107; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2005); véase, por ejemplo, pp. 9, 148-152, 304-333. Yo estoy de acuerdo con James R. Davila (cf. su reseña en internet del libro de Orlov en la *Review of Biblical Literature* [publicada por la Society of Biblical Literature], 6 dic. 2006) en que el intento de datar *2 Henoc* antes de 70 d. C. es uno de los fallos que presenta la disertación de Orlov, en general muy digna de elogio. Orlov nunca entra a fondo en el problema del carácter tardío y confuso de los manuscritos de *2 Henoc,* ni en la cuestión de las interpolaciones cristianas. Y nos quedamos preguntándonos cuáles *son* exactamente la naturaleza, la extensión y las palabras del texto de *2 Henoc* que supuestamente es anterior al año 70 d. C. Quizá el trabajo de Orlov tenga como problema de fondo la suposición de que, dentro de la corriente general de una determinada tradición (por ejemplo, la henóquica), diferentes temas, motivos o títulos teológicos cambian siguiendo un claro modelo de evolución, en el que, por consiguiente, las diversas etapas de desarrollo se pueden datar atendiendo a su posición en la línea temporal evolutiva. No hay más que seguir los altibajos y zigzags de diversos conceptos, motivos y títulos cristológicos del NT a lo largo de la época patrística primitiva hasta Nicea y Calcedonia para ver que éste no es necesariamente el caso. Además, como señala Davila, varias realidades propias del judaísmo anterior al año 70 (por ejemplo, las polémicas respecto al sacerdocio) continuaron mucho después de la destrucción del templo; hay que dejar un margen para el interés por lo antiguo y lo utópico en escritos como *2 Henoc.*

[50] La traducción es (con alguna ligera modificación) la de Andersen, "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch", *OTP* I, 176.

[51] Véase Ito, *Matthew's Understanding,* 41-42, 44-45; véase también Dautzenberg, "Ist das Schwurverbot", 56; Luz, *Matthew 1-7,* 312; Deppe, *The Sayings of Jesus,* 140. Contra la idea de la interpolación cristiana se expresa en solitario Penner (*The Epistle of James,* 233 n. 1), quien afirma más que argumenta.

[52] Sobre el apuro del revisor cristiano que dio origen a la curiosa casuística de *2 Hen* 49,1, véase Holmén, *Jesus and Jewish Covenant Thinking,* 181.

[53] Sobre esto, véase Vahrenhorsts, *"Ihr sollt",* 270 n. 302.

[54] Vahrenhorst (*ibíd.,* 270) entiende que *b. Sebu.* 36a, donde figura el argumento de Rabá, es el único pasaje de la literatura rabínica donde un doble "sí" o "no" cuenta como una fórmula de juramento válida.

[55] Rabí Eleazar cita la declaración negativa de Gn 9,15 para demostrar que un solo "no" puede tener la fuerza de un juramento: "y no [*lô'*] habrá más aguas diluviales que destruyan toda carne". Rabá argumenta que son necesarios dos noes y pone como ejemplo el texto de Gn 9,11, que los tiene: "...no [*lô'*] volverá a ser aniquilada toda la carne por las aguas del diluvio, ni (y no [*lô'*]) habrá más diluvio para destruir la tierra". El tono juguetón de este combate intelectual está muy lejos de la prohibición solemne y absoluta de Mt 5,34-37.

[56] Sobre esto, véase Ito, *Matthew's Understanding,* 44.

[57] Así, atinadamente, Robert A. Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco, TX: Word, 1982) 216-18; Ito, *Matthew's Understanding,* 144-145; Foster, *Community,* 121. Similarmente, Harrington (*The Gospel of Matthew,* 88), quien acierta a rechazar la apelación a la equiparación rabínica del doble "sí" o "no" con un juramento; declara categóricamente que todos los juramentos son prohibidos en la antítesis mateana. Curiosamente, Ito (pp. 147-148, 153-155) procede a afirmar que la prohibición total de los juramentos es un ejemplo de dicho construido según el patrón "no sólo... sino también"; es decir, la prohibición intensifica los mandamientos básicos de la Ley de santificar el nombre de Dios y decir la verdad, pero esa intensificación no implica revocación alguna (similarmente, Harrington). Hagner (*Matthew* I, 126) también intenta justificar la aparente abrogación de la Torá: la contradicción con la Ley mosaica "es sólo en lo que respecta a la letra, no al espíritu". Hay que replicar que una prohibición total de los juramentos no sólo abroga una importante institución social y religiosa aceptada y regulada por la Torá, sino que también, inevitablemente, revoca los mandamientos de la Torá que imponen un juramento en determinadas ocasiones.

[58] Una razón por la que no me extiendo en consideraciones sobre los argumentos que atribuyen al Jesús histórico la prohibición de jurar es que más bien pocos autores han elaborado tesis contra esta posición generalmente aceptada. Es interesante señalar que el estudioso quizá más destacado entre los que niegan la autenticidad de la prohibición, Dautzenberg ("Ist das Schwurverbot", 47-66), reconoce que esa autenticidad no admite duda para la mayoría de los críticos recientes (p. 49). Holmén (*Jesus and Jewish Covenant Thinking,* 177-85) rebate punto por punto los argumentos de Dautzenberg. En mi opinión, algunos de ellos no tienen que ver con el asunto, por lo cual malamente merecen ser repetidos; los hay, por ejemplo, basados en el cuestionable enfoque de Strecker (por ejemplo, en su idea, muy escasamente compartida, de que la formulación antitética de la prohibición en Mt 5,33-34a es parte de la tradición primitiva de esa prohibición). Por eso ahorraré al lector otra refutación punto por punto de la posición de Dautzenberg. Los argumentos que presento en el texto principal

dicen todo lo necesario para impugnar la idea de que la prohibición es una invención de la Iglesia primitiva.

[59] Luz, *Matthew 1-7,* 313 n. 16 y 314, quien opina que la prohibición de los juramentos procede de Jesús, considera que el argumento a favor de su autenticidad es un ejemplo clásico de la aplicación del criterio de desemejanza (o discontinuidad). Similarmente, Wachob y Johnson ("The Sayings of Jesus", 432) afirman que, en todo el AT y el NT, nadie, aparte del Jesús mateano y Santiago, prohíbe categóricamente los juramentos; véase también Popkes, *Der Brief des Jakobus,* 334. Wachob y Johnson arguyen seguidamente (*ibíd.,* 432 n. 7) que "si podemos considerar Sant 5,12 como la repetición por Santiago de un dicho de Jesús, entonces tenemos testimonio múltiple, ya que Mateo y Santiago son muy probablemente fuentes independientes en lo tocante a este *logion".* De hecho, también recurren al criterio de dificultad, "puesto que el Antiguo Testamento y el Nuevo aceptan y honran... los juramentos". Por extraño que parezca, Duling ("Against Oaths", 133) evita aplicar el criterio de desemejanza, al parecer porque este argumento ha sido conectado frecuentemente con la fórmula antitética de Mateo como un importante indicio de disimilitud. Al final, Duling parece recurrir a un vago argumento de coherencia con otras enseñanzas de Jesús.

[60] Por eso, contrariamente a lo que me sucede con la tesis propuesta por Vahrenhorst a lo largo de *"Ihr sollt",* estoy convencido de que Holmén (*Jesus and Jewish Covenant Thinking,* 175) acierta al afirmar que "ni antes ni después de 70 d. C. se encuentra en la literatura judía una prohibición absoluta de jurar". En cierto sentido, Dautzenberg ("Ist das Schwurverbot", 56) apoya esto y lo contrario al admitir (a diferencia de Vahrenhorst) que no hubo una prohibición absoluta de los juramentos en el judaísmo más o menos contemporáneo de Jesús, pero sosteniendo que la distancia entre la prohibición articulada por el Jesús mateano y la crítica judía de los juramentos durante la época del cambio de era "no es una cuestión de principio ni tan grande", con el resultado de que el criterio de discontinuidad no se puede aplicar aquí. Mas, por el contrario, la distancia *es* una cuestión de principio y *es* inmensa. La crítica de una institución y la prohibición absoluta de esa institución son dos cosas sobremanera diferentes.

[61] Popkes (*Der Brief des Jakobus,* 335) pone de relieve la excepcionalidad, dentro del NT, de las prohibiciones de jurar contenidas en Mateo y Santiago.

[62] Sobre las varias interpretaciones del oscuro pasaje de 2 Cor 1,17-20, véase Vahrenhorst, *"Ihr sollt",* 271-273; Bauernfeind, "Der Eid", 105 (donde 2 Cor 1,17 es conectado con Sant 5,12 mediante una forzada exégesis), y especialmente el extenso estudio de Ito en *Matthew's Understanding,* 70-73; cf. Bellinzoni, *Matthew's Understanding,* 64 n. 2. Con independencia de lo que nos sugiera la retorcida línea de pensamiento de 2 Cor 1,17-20, el "sí" y "no" dobles mencionados en el v. 17 significan claramente lo mismo que el "sí" y "no" sencillos mencionados en los vv. 18, 19 y 20. La duplicación, como sucede a menudo en textos próximo-orientales y grecorromanos durante la época del cambio de era, simplemente expresa énfasis; nada indica que se trate de una fórmula de juramento. Más en concreto, y pese la opinión de Ito (*ibíd.,* 81-83), no hay razón para pensar que Pablo alude aquí a la prohibición por Jesús de los juramentos de Mt 5,34-37 o que la parafrasea. Por el contrario, sería extraño que Pablo aludiera a la prohibición absoluta expresada por Jesús, puesto que inmediatamente, en 2 Cor 1,23, él mismo pronuncia un juramento formal: "Pero pongo a Dios por testigo con peligro de mi vida que, si todavía no he ido a Corinto, ha sido por consideración a vosotros"; véase Dautzenberg, "Ist das Schwurverbot", 63-64. La afirmación de Ito de que las fórmulas de juramento paulinas no son juramentos en sentido estricto es un ejemplo de armonización apologética. Al final, de hecho, Ito se distancia de su propia conclusión sobre 2 Cor 1,17-20 argumentando (p. 92 n. 1) que

este pasaje paulino es demasiado remoto para que se pueda emplear en la reconstrucción de la forma original del dicho de Jesús. La de Ito es una extraña postura, puesto que 2 Cor 1,17-20 representaría la única forma de la tradición procedente de la primera generación cristiana. Para una exégesis completa de este difícil pasaje, véase Victor Paul Furnish, *II Corinthians* (AB 32A; Garden City, NY: Doubleday, 1984) 132-153; Ralph P. Martin, *2 Corinthians* (Word Biblical Commentary 40; Waco, TX: Word, 1986) 22-35.

[63] El juramento de Dios contra los israelitas de la generación del desierto ("Por eso juré en mi cólera: '¡No entrarán en mi descanso!'") está tomado de LXX Sal 94,11 y es citado o aludido en Heb 3,11.18; 4,3. El juramento de Dios a Abrahán ("Te colmaré de bendiciones y te acrecentaré") procede de Gn 22,17 (aunque el juramento de Dios [por él mismo] se encuentra realmente en 22,16) y es citado o aludido en Heb 6,13-14.16-17. Todo esto es preliminar al juramento central que desempeña un papel central en Hebreos, es decir, el formulado en LXX Sal 109,4: "El Señor ha jurado y no se arrepentirá: 'Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec'". Este texto de los LXX es citado íntegramente en Heb 7,21, acompañado de una fórmula introductoria donde se especifica que es un juramento, y el argumento teológico basado en el juramento domina la totalidad de 7,20-28 (nótese la *inclusio* formada con ὁρκωμοσίας en 7,20 + 28). El juramento de LXX Sal 109,4 es también citado parcialmente o aludido en Heb 5,6.10; 6,20; 7,17.

[64] En opinión de Sanders ("The Synoptic Jesus and the Law", 55), el Jesús mateano, al rechazar en Mt 23,16-22 la distinción farisaica entre fórmulas de juramento vinculantes y no vinculantes, sostiene que todos los juramentos enumerados en el pasaje comprometen de igual modo, puesto que en realidad son pronunciados poniendo a Dios por testigo. Desde una perspectiva diferente, Vahrenhorst (*"Ihr sollt"*, 365-366) no cree que Mt 23,16-22, ni siquiera considerado aisladamente, presuponga necesariamente una actitud positiva hacia los juramentos. Y argumenta que para examinar o debatir una determinada observancia religiosa no hay que practicarla ni aprobarla. Es más, Vahrenhorst opina que, en el conjunto de la redacción mateana, Mt 23,22 contiene palabras de Mt 5,34 (el cielo presentado como el trono de Dios) a fin de remitir al lector al pasaje anterior, donde Jesús manda abstenerse por completo de jurar, único medio seguro de salvaguardar el santo nombre de Dios de la profanación que suponen los juramentos falsos o incumplidos. Adoptando un punto de vista ligeramente distinto, Ito (*Matthew's Understanding,* 56-57) explica que, en su diatriba de Mt 23,16-22, Jesús se centra en la falaz distinción de los escribas y fariseos entre fórmulas de juramento válidas y no válidas, cuando 5,34-37 prohíbe por principio los juramentos. Yendo aún más lejos, Schneider ("ὀμνύω", 183) cree que el intento de Mt 23,16-22 es "reducir *ad absurdum* la casuística de los escribas y fariseos; similarmente, Deppe, *The Sayings of Jesus,* 138-139. Sobre este punto, véase también Stählin, "Zum Gebrauch", 121 n. 3; Dautzenberg, "Ist das Schwurverbot", 58-59. Mi punto de vista personal es que necesitamos recordar que "la tradición M" es la denominación aplicada modernamente a toda tradición del evangelio de Mateo que no está presente en Marcos ni en Q. Un examen de todos los dichos y episodios contenidos en "M" demuestra que esa corriente de tradición no era homogénea. Muy probablemente, nunca constituyó un único documento. Bien podría ser que la tradición mateana que acabó formando Mt 5,34-37 fuera originalmente un dicho de Jesús que prohibía por completo los juramentos, mientras que Mt 23,16-22 acaso represente una tradición de la primera generación de judeocristianos que se burlaban de lo que ellos consideraban la casuística de los fariseos, aunque al mismo tiempo admitían en principio la legitimidad de los juramentos. Sin embargo, básicamente estoy de acuerdo con la lectura holística de los textos mateanos tal como ahora los encontramos en el evangelio.

Para un estudio de todos los dichos M, véase H. Stephenson Brooks, *Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings Material* (JSNTSup 16; Sheffield: JSOT, 1987); además, en la p. 69, este autor analiza la tensión entre 5,34-37 y 23,16-22.

[65] Dibelius (*Der Brief des Jakobus,* 298-299) pasa brevemente revista a los argumentos contra la visión de Sant 5,12 como reflejo de un dicho de Jesús, para acabar rechazándolos.

[66] El griego de Rom 12,14, εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας [ὑμᾶς], εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε ("bendecid a los que [os] persiguen, bendecid y no maldigáis") refleja en las palabras y en el contenido la tradición Q que subyace a Mt 5,43, προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς ("rogad por los que os persiguen"), y a Lc 6,28, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένος ὑμᾶς ("bendecid a los que os maldicen"). Dunn, *Romans* II, 745, apoya decididamente la idea de que la parénesis de Pablo en 12,14 refleja la exhortación de Jesús. Similarmente, Otto Michel (*Der Brief and die Römer* [MeyerK 4; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, [4]1966] 305) describe Rom 12,14 como una "paráfrasis parecida a un targum". Con alguna duda, Cranfield (*Romans* II, 640) admite la "probabilidad" de que se "recuerde de manera libre" una enseñanza de Jesús; también Ernst Käsemann (*An die Römer* [HNT 8a; Tubinga: Mohr (Siebeck), 1973] 331) habla de reminiscencia de un *logion* de Jesús; similarmente, C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans* (Black's NT Commentaries; Londres: Black, 1962) 241. Dunn piensa que la Carta a los Romanos ofrece otros ejemplos de probable influencia de la tradición recordada de Jesús en la parénesis cristiana primitiva, entre los cuales enumera Rom 1,16; 2,1; 12,18; 13,7.9; 14,17-18; 15,1.2; 16,19. Aunque yo pienso que Rom 12,14 bien puede ser un dicho de Jesús entremezclado con la parénesis paulina, no todos los comentaristas comparten esta idea; véase, por ejemplo, Jürgen Sauer, "Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht": *ZNW* 76 (1985) 1-28 (con abundante bibliografía). Sobre la cuestión de la mezcla de dichos de Jesús con parénesis cristiana, véase John Piper, *"Love Your Enemies". Jesus's Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis* (SNTSMS 38; Cambridge: Cambridge University, 1979); cf. *Un judío marginal* I, 71, y las referencias bibliográficas en la p. 53 n. 24. Sobre los diferentes modos en los que Pablo usa la tradición de Jesús, véase Deppe, *The Sayings of Jesus,* 188. La cuestión de los posibles ecos de la enseñanza de Jesús en Rom 12,14 será estudiada con más detenimiento en el capítulo 36.

[67] Cf. Meier, *Un judío marginal* I, 71-72. Para 1 Pedro, véase Gerhard Maier, "Jesustradition im 1. Petrusbrief", *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels* (ed. David Wenham; Sheffield, JSOT, 1984) 85-128. Sobre la relación de 1 Pedro con la tradición de Jesús, cf. también Paul J. Achtemeier, *1 Peter* (Hermeneia: Minneapolis: Fortress, 1996) 9-12 (argumentando contra la posición de que los ecos de dichos de Jesús en 1 Pedro prueban que fue el Simón Pedro histórico quien escribió la carta); John H. Elliott, *1 Pedro* (AB 37B; Nueva York: Doubleday, 2000) 24-37. Para la Carta a los Hebreos, véase Hans-Friedrich Weiss, *Der Brief an die Hebräer* (MeyerK13; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991) 89-94; Craig R. Koester, *Hebrews* (AB 36; Nueva York: Doubleday, 2001) 106-109.

[68] Sobre lo sorprendente de este fenómeno en la relativamente breve carta de Santiago, cf. Edgar, *Has God Not Chosen the Poor?,* 63-64; véase su tabulación de las similitudes entre Santiago y los evangelios sinópticos en pp. 76-94; para un cuadro más sencillo de las correspondencias entre Santiago y la tradición sinóptica, cf. Hartin, *James and the Q Sayings,* 141-142. Deppe observa, sin embargo, que, entre las epístolas no paulinas, Santiago no tiene la preeminencia en este aspecto. Según la cuenta de Deppe (*The Sayings of Jesus,* 221), en Santiago hay ocho alusiones claras a dichos de Jesús, pero en 1 Pedro doce.

[69] Deppe, *The Sayings of Jesus,* 55-149; cf. Holmén, *Jesus and Jewish Covenant Thinking,* 184-185. Sus 20 paralelos los divide Deppe según los contextos en los que aparecen: 1) en parénesis general: Sant 1,2; 1,4; 1,5; 4,2-3; 1,6; 1,19-20; 1,22-23; 2) en discursos parenéticos extensos: 2,5; 2,8; 2,13; 3,12; 3) en exhortaciones disciplinarias: 3,18; 4,4; 4,9; 5,1; 4,10; 4,11-12; 4) en denuncias proféticas: 5,2-3; 5) en un orden comunitario primitivo: 5,10-11; 5,12. Incluso con una inspección somera se nota casi inmediatamente que el objeto de nuestro interés, Sant 5,12, figura como el último de los probables ejemplos, cuando mucho más que todos los otros constituye un paralelo tanto en la estructura como en las palabras. También interesante es un paralelo que no procede de Q, sino de la tradición M. Para otro análisis de la presencia de tradiciones Q, M y L en la parénesis de Santiago, cf. Mussner, *Der Jakobusbrief,* 47-51.

[70] Las ocho alusiones deliberadas, según Deppe (*The Sayings of Jesus,* 219-220), son Sant 1,5; 4,2c-3; 2,5; 4,9; 4,10; 5,2-3a; 5,12, y 5,1. Para una lista diferente de posibles paralelos de dichos sinópticos, véase Tsuji, *Glaube,* 118-119. Sant 5,12 es uno de los dos paralelos de la tradición de Jesús que Tsuji considera "casi seguros".

[71] Sobre esto, véase Deppe, *The Sayings of Jesus,* 188, 221-230; Hartin, *James and the Q Sayings,* 216; Tsuji, *Glaube,* 131.

[72] Sobre los paralelos entre Q y Sant 1,5, véase Edgar, *Has God Not Chosen the Poor?,* 76.

[73] Deppe (*The Sayings of Jesus,* 166) observa que, aunque muchos de los dichos de Jesús entreverados en la parénesis de Santiago se pueden encontrar en Mateo y/o en Lucas, no hay ninguna tradición que Santiago reproduzca por entero. En un catálogo de tradiciones del AT y de Jesús, divididas en citas explícitas, alusiones y paralelos más o menos aproximados (pp. 219-221), Deppe enumera cinco dichos Q donde Mateo y Lucas parecen igualmente representados, dichos Q donde Santiago está más cerca de Lucas, dichos Q donde Santiago está más cerca de Mateo, material peculiarmente lucano y material peculiarmente mateano (del que el único ejemplo es Sant 5,12). En un catálogo similar, Edgar (*Has God Not Chosen the Poor?,* 66) señala varios paralelos entre Santiago y Marcos. Hay que admitir, no obstante, que muchos de los supuestos paralelos de Edgar son tenues en el mejor de los casos.

[74] Deppe (*The Sayings of Jesus,* 33-42) identifica seis citas explícitas del AT (en un caso, de material posiblemente apócrifo): Sant 2,8 (Lv 19,18); Sant 2,11a + b (dos citas de LXX Éx 20,13 || Dt 5,17 y de LXX Éx 20,15 || Dt 5,18); Sant 2,23 (Gn 15,6); Sant 5,5 (posiblemente, una adaptación midrásica de Gn 6,1-7 o Nm 11,29; alternativamente, la cita de algún escrito apócrifo; por ejemplo, el *Libro de Eldad y Modad*), y Sant 4,6 (Prov 3,34). Wachob y Johnson ("The Sayings of Jesus", 431) señalan que no sólo es citado Lv 19,18 explícitamente en Sant 2,8, sino que además hay texto veterotestamentario entrelazado alusivamente en otros pasajes de Santiago. Así pues, tenemos en Santiago un caso evidente de texto del AT –conocido y reconocido como tal–, que el autor no cita sino simplemente alude. En conjunto se puede decir que Santiago refleja más bien los LXX que la tradición textual del TM.

[75] Entre los varios posibles candidatos, Deppe (*The Sayings of Jesus,* 42-49) propone Sant 1,10-11 (Is 40,6-7; Job 14,2); 3,9 (1 Cr 29,10; Is 3,16; Eclo 23,1.4); 5,4-5 (Is 5,9; Jr 12,3).11 (Job 1,21-22; 42,10-17).20 (Ez 3,18-19; Prov 10,12).

[76] Véase Deppe, *The Sayings of Jesus,* 167.

[77] Sobre la semejanza entre la carta de Santiago y la *Didajé* en cuanto a la incorporación de dichos de Jesús, véase Deppe, *The Sayings of Jesus,* 187; Edgar, *Has God Not Chosen the Poor?,* 64-65.

[78] Continúa vivo el debate sobre fuentes, etapas de tradición y redacción y conocimiento escriturístico de la *Didajé.* Para una muestra representativa de las numerosas posiciones sostenidas al respecto por parte de los expertos, véanse los varios ensayos contenidos en Van de Sant (ed.), *Matthew and the Didache.* Breves introducciones a la *Didajé* se pueden encontrar en Robert A. Kraft, "Didache", *ABD* II, 197-98; Bart D. Ehrman (ed.), *The Apostolic Fathers,* 2 vols. (LCL; Cambridge, MA/Londres: Harvard University, 2003) I, 405-413; Aaron Milavec, *The Didache* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003) IX-XVIII, y, más ampliamente, Kurt Niederwimmer, *The Didache* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1998) 1-57. Para comodidad del lector resumo aquí mis opiniones sobre algunos temas principales: 1) La *Didajé* pasó por diversas etapas de tradición y redacción, en las que varias fuentes fueron unidas (una enseñanza sobre los Dos Caminos, una colección de dichos de Jesús, citas de uno o más evangelios escritos, ordenanzas de la Iglesia primitiva y, finalmente, un apocalipsis como mateano). 2) Quienes sostienen la opinión contraria –que un solo autor escribió la totalidad del libro– incurren en un error metodológico elemental, al argüir que un hábil intérprete moderno puede leer la *Didajé* desde el comienzo hasta el final como un todo significativo. Esto es verdad, pero lo mismo se puede decir de cualquier hábil practicante de la crítica narrativa, retórica o receptiva que lea Mateo o Lucas. Que estos evangelios puedan ser leídos como conjuntos artísticos y teológicos no prueba que no fueran compuestos a partir de fuentes anteriores (orales y escritas) tales como Marcos y Q. Los cortes, suturas y tensiones dentro de la *Didajé,* junto con probable dependencia de uno o más evangelios escritos, indican múltiples etapas de tradición y redacción. 3) Puesto que dichos de Jesús contenidos en la *Didajé* dejan percibir a veces los toques redaccionales mateanos (y también, quizá, lucanos), la forma final de la *Didajé* presupone conocimiento de Mateo y posiblemente de Lucas. 4) Habida cuenta de las varias etapas de tradición y redacción de la *Didajé,* así como el conocimiento de Mateo y posiblemente de Lucas perceptible en ella, yo dataría su redacción final más cerca de 150 d. C. que de 100 d. C., contrariamente a quienes la sitúan hacia el final del siglo primero. 5) Sigue sin haber datos ciertos de dónde la *Didajé* tomó su forma definitiva; una localización siria o siro-palestina es la más popular, pero hay quienes proponen Egipto o Asia Menor.

[79] El griego de las palabras introductorias de *Did* 8,2 refleja el de Mt 6,5 + 9. El comienzo de *Did* 8,2 ordena: "No oréis como los hipócritas, sino como el Señor mandó en su Evangelio, orad de este modo..." (μηδε προσεύχεσθε ὡς ὁι ὑποκριται, ἀλλ΄ ὡς ἐκελευσεν ὁ κυριος εν τω ἐυαγγελιω αὐτου, οὑτω προσεὑχεσθε). Compárese con Mt 6,5 + 9: "Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas... orad, pues, de este modo" (καὶ ὅταη προσεύχεσθε οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριται... οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς). Lo que sigue en *Did* 8,2 es la forma mateana del padrenuestro (Mt 6,9-13), con unas pocas variaciones verbales.

[80] Kari Syreeni ("The Sermon on the Mount and the Two Ways Teaching of the Didache", en Huub van de Sandt [ed.], *Matthew and the Didache* [Assen: Royal van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 2005] 87-103) examina lo que él llama "la sección evangélica" de la *Didajé* (esto es, 1,3b-2,1) y llega a la conclusión (pp. 89-90) de que es dependiente de Mateo y posiblemente de Lucas. Syreeni percibe también interesantes semejanzas entre la enseñanza de la *Didajé* sobre los Dos Caminos y la de la carta de Santiago: por ejemplo, en el modo en que Lv 19,18 (el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo) aparece entremezclado con otro material procedente del código de santidad del Levítico y con el Decálogo para poner de relieve un núcleo ético en el cogollo de la Torá. Asimismo Tuckett ("Synoptic Tradition in the Didache", 197-230) ve en la *Didajé* indicios de dependencia de Mateo, visión que él empieza a justificar desde el "apéndice apocalíptico" de *Did* 16. Utilizando la prueba redaccio-

mento alguno". Sobre el desarrollo de Mt 5,34-37 tiene Deppe (pp. 146-147) una visión similar a la que yo expongo en el presente capítulo.

[88] De lo que sigue es fácil deducir que rechazo el planteamiento de Dautzenberg ("Ist das Schwurverbot", 50), quien sostiene que sólo una forma (la de Mateo o la de Santiago) puede remontarse al origen de la tradición. Según él, originariamente había una formulación parenética influida por la tradición sapiencial, similar a la que encontramos en Sant 5,12, y la formulación mateana sería secundaria.

[89] Ito (*Matthew's Understanding,* 119-125) pasa revista a todos los argumentos favorables a la prioridad de la formulación de Santiago en 5,12f (prioridad que, según él mismo admite, es apoyada por la mayor parte de los críticos, entre ellos Strecker, Luz y Davies), para decantarse a continuación por Mt 5,37a como formulación más primitiva (así hace también Bauernfeind y, con alguna duda, Mussner). Para la posición mayoritaria de que Sant 12,5f representa el dicho original, o al menos alguna forma anterior de la tradición, véase Luz, *Matthew 1-7,* 312; cf. Dautzenberg, "Ist das Schwurverbot", 62-63; Holmén, *Jesus and the Jewish Covenant Thinking,* 176-177; Wachob – Johnson, "The Sayings of Jesus", 438-439; Popkes, *Der Brief des Jakobus,* 334-335. Luz opina, junto con muchos otros, que el hecho de que Sant 5,12f ("sea vuestro 'sí' un 'sí' y vuestro 'no' un 'no'": ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὔ οὔ) esté ampliamente atestiguado en las citas de la prohibición de los juramentos efectuadas por los Padres de la Iglesia (por ejemplo, Justino Mártir [aunque con el ἔστω de Mateo en vez de con el ἤτω de Santiago] y Clemente de Alejandría), mientras que el resto de las palabras de sus citas suele seguir el texto mateano, apunta a que la formulación de Santiago es la original; sobre este fenómeno de la mezcla de palabras de Mateo y Santiago en citas patrísticas, véase también Duling, "Against Oaths", 108. Yo tengo mis dudas sobre la línea de argumentación de Luz y, en general, sobre la fiabilidad de las citas patrísticas como testimonios independientes del *logion* original relativo a la prohibición de los juramentos. Mucho más probable, a mi modo de ver, es que desde Justino en adelante no hayamos tenido sino resúmenes catequéticos, armonías evangélicas o, quizá, citas de memoria, cada una de las cuales reflejaría un conocimiento, siquiera indirecto, de Mateo y Santiago. Las citas patrísticas de la prohibición de los juramentos nos dicen mucho sobre la transmisión y el desarrollo de las tradiciones evangélicas en la época patrística, pero dudo que nos sirvan de ayuda en nuestro intento de retroceder desde Mateo y Santiago hasta el Jesús histórico. Por eso no presento aquí un estudio detallado de los paralelos patrísticos. Para una útil comparación de Mt 5,33-37, Sant 5,12 y paralelos patrísticos como Justino, las *Homilías Pseudo-Clementinas,* Clemente de Alejandría, Eusebio, Epifanio, las *Constituciones apostólicas,* Gregorio de Nisa y Cirilo de Alejandría, véase Duling, *ibíd.,* 103-116; también Deppe, *The Sayings of Jesus,* 147-149. Deppe, como algunos otros comentaristas, apoya la idea de que la cita por Justino del "dicho dominical" en *Apología* 1.16.5 representa una tradición oral independiente. En Justino, la cita de la prohibición de los juramentos figura en estos términos: ρερὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνυναι ὅλώς, ταληθη δὲ λέγειν ἀεί, οὗτος παρεκελευστο. Μὴ ὀμοσητ ὅλος. Εστο δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ, καὶ τὸ οὔ οὔ. Τὸ δὲ περισσόν τουτων ἐκ τοῦ πονηρου ("pero en cuanto al [mandato de] no jurar en absoluto sino decir siempre la verdad, así mandó [Jesús]: 'No juréis en absoluto; sino sea vuestro sí un sí y vuestro no un no, pero [lo que se dice] más allá de estas [palabras viene] del Malo"). Un estudio completo del uso de los dichos de Jesús en Justino es el de Bellinzoni, *The Sayings of Jesus;* cf. *ibíd.,* 64-67, para la prohibición de los juramentos. Después de un análisis exhaustivo, Bellinzoni (p. 140) concluye que *Apología* 1.15-17 (y por lo mismo 1.16.5) "está basado probablemente en un catecismo cristiano primitivo utilizado en la escuela de Justino en Roma" y que este catecismo o uno similar era conocido por otros primeros Padres de la Igle-

sia; esta posición encuentra apoyo en Koester, *Ancient Christian Gospels,* 361-363. Creo que el punto de vista de Bellinzoni sobre la fuente de *Apología* 1.16.5 es el más probable, si bien no se puede excluir por completo el uso de una armonía evangélica. Decidir si Justino omitió Mt 5,34b-36 porque no figuraba ya en su fuente o si lo omitió porque él estaba interesado solamente en el principio básico y no en los detalles (así Sanders, *The Tendencies,* 57, 67), es difícil y tiene poco que ver con nuestra búsqueda. Pero quiero señalar que, aunque no creo que la versión de Justino refleje una tradición oral independiente, tampoco rechazo de modo tajante la idea contraria, más que nada porque refuerza mi argumento de testimonio múltiple de fuentes. En cualquier caso (por volver al asunto principal), como indico en el texto, considero ocioso todo el debate sobre si Mt 5,37a o Sant 5,12f representa más exactamente las palabras del Jesús histórico.

[90] Ésta es la opinión de Foster, *Community,* 115-116; véase también Kollmann, "Das Schwurverbot", 191-193. Luz (*Matthew 1-7,* 317) observa correctamente que en la prohibición de los juramentos hay no sólo un intento de profundizar la intención de la Torá, sino también un elemento de abrogación; véase también Bethke, "Überhaupt nicht schwören", 39. La idea opuesta tiene un defensor en Sanders ("The Synoptic Jesus and the Law", 55), quien afirma que la prohibición por Jesús de los juramentos no va contra la ley bíblica, "puesto que, obviamente, la persona que no jura no transgrede la ley que prohíbe jurar en falso". Un punto de vista similar se encuentra en Wachob – Johnson, "The Sayings of Jesus", 435-436, donde se habla de una "acentuación" o "intensificación" de la Ley. Quienes adoptan esta posición pasan por alto dos aspectos esenciales: 1) En ciertas circunstancias, la Torá escrita exige jurar. 2) Como en el caso del divorcio, Jesús abroga una institución permitida y regulada por la Torá; acción tan desconcertante y atrevida nos lleva más allá de los seguros parámetros de "no sólo... sino también". Sobre esta cuestión se nota cierta tensión en el análisis de Mt 5,34-37 por Davies y Allison en *Matthew* I, 532-538. Su exégesis palabra por palabra ayuda a entender como absoluta la prohibición del Jesús mateano (que, a veces, en Davies y Allison, se mezcla con el Jesús histórico), pero tan directa oposición a la Torá mosaica entra en colisión con su modo de interpretar la teología mateana de la Ley. Una tensión algo diferente se percibe en Harrington, *Matthew,* 88: la prohibición de Jesús vuelve "inútiles" o "superfluos" los pasajes de la Torá sobre juramentos, pero "no se debe tomar esto como una abrogación o crítica de la 'Ley antigua'. Es más bien una intensificación, que Mateo entendió como cumplimiento". Empleando también el término "superfluo", Hagner (*Matthew* I, 128-129) expresa su opinión de que la prohibición de Jesús pone de manifiesto que jurar es completamente innecesario y que los juramentos, al no servir para nada, deben ser evitados. Se nota en todas estas paráfrasis de la prohibición de Jesús un intento de no hablar de abrogación o revocación. Suggs ("The Antitheses", 103-104) enfoca el asunto de manera sutil: en las antítesis, Mateo no pretendió presentar un Jesús contrario a la Torá o dispuesto a su abrogación, pero el lector moderno podría juzgar que Mateo acabó haciéndolo. Dautzenberg ("Ist das Schwurverbot", 55) parece pasar por alto lo verdaderamente esencial al vincular la cuestión de una prohibición absoluta de los juramentos, que para los efectos revoca mandamientos de la Torá, con la cuestión de la formulación antitética mateana. Opina este autor que la formulación parenética de Sant 5,12 no es una prohibición absoluta, puesto que ésta es creada sólo con la formulación antitética de Mateo. Parece no darse cuenta de que la frase de Santiago "ni otro juramento alguno" equivale funcionalmente a μή... ὅλως ("en modo alguno") de Mt 5,34.

[91] *Matthew 1-7,* 316. Poco más adelante (p. 318), Luz hace la interesante observación de que los primeros Padres de la Iglesia interpretaron casi siempre literalmen-

te la prohibición de los juramentos. Los Padres griegos mantuvieron esa interpretación estricta durante mucho tiempo, mientras que entre los Padres latinos no tardó en ser suavizada, salvo en el caso de Cipriano, quien sistemáticamente rechazaba los juramentos. Continúa Luz (p. 319): "Desde un momento temprano de la Edad Media, la entera tradición de la Gran Iglesia prescindió casi unánimemente de Mt 5,33-37 y aceptó los juramentos, aunque a menudo con mala conciencia". La radical tradición de una prohibición total sobrevivió en grupos medievales situados al margen, como los cátaros y los valdenses, y, ya en la Edad Moderna, entre grupos protestantes "no conformistas", como los anabaptistas y los cuáqueros. Y concluye Luz (p. 331): "No hace falta mucho poder de persuasión para demostrar que la interpretación de los no conformistas es mucho más fiel al texto". Como petardazo de despedida (p. 322 n. 84) cede a la tentación de señalar el sólido anclaje de los juramentos en el presente Código de Derecho Canónico. Luz tiene al menos un punto a su favor: la absoluta prohibición por Jesús de los juramentos no la interpreta como limitada a los empleados en la vida diaria y en la conversación informal, entendiendo que los pronunciados en situaciones formales y legales estarían aún permitidos. No sólo la prohibición general que se encuentra en Mateo y Santiago ("en modo alguno" – "ni otro juramento alguno") habla contra esa casuística posterior; el fundamento mismo de la prohibición, expresado o implícito en Mt 5,34-37 || Sant 5,12, lo mismo condena jurar ante un tribunal que en la vida diaria; sobre esto, véase Holmén, *Jesus and Jewish Covenant Thinking,* 182.

34

Jesús y el sábado

Una vez considerados los problemas que plantean las declaraciones de Jesús sobre el divorcio y los juramentos, la cuestión haláquica que demanda nuestra atención es la enseñanza de Jesús sobre el precepto sabático[1]. Por de pronto, las tradiciones relativas a la actitud de Jesús respecto al sábado cuentan con testimonio múltiple de fuentes y de formas. Esas tradiciones corresponden a relatos o dichos referidos en Marcos, en material especial mateano (M), en material especial lucano (L) y en el evangelio de Juan. Pero además, añadiendo fuego al debate sobre la actitud de Jesús respecto al sábado está la afirmación de algunos exegetas cristianos de que Jesús, al no respetar el precepto sabático, minaba de hecho, si no intencionalmente, una de las instituciones fundamentales del judaísmo[2]. Por eso, aparte del criterio de testimonio múltiple, se podría invocar el de discontinuidad –y posiblemente el criterio de una explicación adecuada de la muerte de Jesús– para demostrar la historicidad, así como la importancia clave, de las confrontaciones de Jesús con otros judíos sobre el sábado.

Sin embargo, como hemos comprobado repetidamente durante nuestra búsqueda del Jesús histórico, las primeras impresiones obtenidas de los textos evangélicos pueden ser engañosas. No todo lo que brilla en esos textos es oro histórico. Para llegar a un juicio informado necesitamos 1) situar las acciones y enseñanzas de Jesús en el contexto de la observancia del sábado y de las disputas al respecto entre los judíos durante la época del cambio de era, y 2) aplicar los criterios de historicidad al material evangélico que presenta a Jesús exponiendo sus puntos de vista sobre esa observancia. Esto, a su vez, exige que nos informemos primero sobre el origen y la naturaleza del sábado judío.

I. El sábado desde las Escrituras hasta la Misná

A. El sábado en las Escrituras judías

Muchos estudios acerca del sábado en el AT y en el judaísmo empiezan con debates eruditos sobre el nombre "sábado" (*šabbāt* en hebreo) y los orígenes de este día de descanso preceptivo, observado el séptimo día de cada semana[3]. Aunque esas cuestiones revisten importancia para los investigadores modernos, eran ajenas al pensamiento y la práctica de los judíos del siglo I, en cuya visión de las cosas no influía una mentalidad histórico-crítica similar a la nuestra. Los judíos palestinos que se criaban en familias observantes asimilaban el precepto sabático del ritmo con el que semana tras semana se desarrollaba la vida familiar y comunitaria en sus pueblos y aldeas. La mayor parte de ellos aprendían de sus padres el mandamiento fundamental de la Torá de guardar el sábado, precepto que imponía principalmente el cese del normal trabajo cotidiano. A su debido tiempo, esos jóvenes judíos que asistían a las sinagogas recibían una enseñanza más extensa sobre la significación y aplicación de los textos escriturísticos concernientes al sábado. Obviamente, tales textos no eran explicados conforme a modernas teorías sobre fuentes y dataciones hipotéticas de tradiciones. Se veía en ellos la palabra de Dios dirigida a Israel a través de Moisés o, posteriormente, de los profetas[4].

Primordial para todo judío del siglo I sería el precepto sabático contenido en las "Diez Palabras" –lo que nosotros llamamos el Decálogo o los Diez Mandamientos–, que se encuentra en formas un tanto diferentes en el capítulo 20 del Éxodo y en el 5 del Deuteronomio[5]. La forma en Éx 20,8-11 tiene reminiscencias del relato de la creación de Gn 1,1-2,4: "Recuerda el día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás todos tus trabajos. Pero el día séptimo es día de descanso para Yahvé, tu Dios. No harás trabajo alguno: ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tus animales, ni el forastero que [vive] contigo. Porque en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, con el mar y todo lo que contienen. Y descansó el día séptimo; por eso bendijo Yahvé el día séptimo y lo declaró santo". El correspondiente mandamiento en la versión deuteronómica del Decálogo recuerda, por su parte, la esclavitud de Israel en Egipto y su liberación (el acontecimiento del éxodo), aunque refleja también preocupaciones de tipo humanitario (Dt 5,12-15): "Guarda el día del sábado para santificarlo, tal como te lo mandó Yahvé, tu Dios. Seis días trabajarás y harás todos tus trabajos. Pero el día séptimo es día de descanso para Yahvé, tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguno de tus animales, ni el forastero que vive en tu ciudad, de modo

que tu esclavo y tu esclava descansen lo mismo que tú. Acuérdate de que fuiste esclavo en el país de Egipto y de que Yahvé, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo tenso. Por eso Yahvé, tu Dios, te ha mandado guardar [lit., hacer] el día del sábado"[6].

Otras formulaciones del mandamiento sabático, presente en varios puntos del Pentateuco, ayudaron a meter esta obligación básica en la conciencia de cada judío devoto. Formulaciones probablemente más antiguas que las del Decálogo (más antiguas, claro, desde la perspectiva moderna de la historia de la tradición) se encuentran en Éx 34,21 (donde se subraya que el descanso sabático es obligado incluso en tiempo de siega y de siembra) y Éx 23,12 (donde se hace hincapié en que el cese del trabajo es un modo de que los marginados de la sociedad "tengan un respiro"). Especialmente llamativa es la forma ampliada del mandamiento en Éx 31,12-17: acatar lo dispuesto respecto al sábado constituye una señal perpetua entre Israel y Yahvé, el Creador. Tan solemne es el sábado que todo el que lo profane o haga algún trabajo en él debe ser castigado con la muerte. La versión del mismo mandamiento contenida en Éx 35,3 añade, tras la mención de la última pena, el mandato de que en sábado no se encienda fuego en los hogares. También se ordena la pena de muerte en el caso de un hombre sorprendido recogiendo palos (¿para encender un fuego?) en sábado (Nm 15,32-36): toda la comunidad lo apedreará hasta matarlo. En contraste con estas formulaciones relativamente extensas, tenemos una forma más lacónica en el Código de Santidad del Levítico (Lv 19,3b): "Guardaréis mis sábados: yo soy Yahvé, vuestro Dios". Un aspecto interesante es que Lv 23,3 menciona el sábado entre las solemnidades del año litúrgico y prescribe para ese día una "reunión sagrada" (celebrada, de hecho, en el templo de Jerusalén, aunque el Levítico habla de la tienda en el desierto).

Lo impresionante en todas estas formulaciones del mandamiento es el carácter simple y absoluto de la obligación de guardar el sábado: cada siete días, los israelitas y todos los pertenecientes a sus respectivos hogares deben cesar en toda clase de trabajo. Originalmente, las labores agrícolas eran el objeto principal, si no el único, del mandamiento. Con el tiempo y el desarrollo de los centros de población, la prohibición del trabajo se extendió a toda clase de transacciones comerciales. Extrañamente, en el Pentateuco se expresan tan sólo unas cuantas prohibiciones detalladas dentro de la del trabajo en general; por ejemplo, la recién mencionada prohibición de encender fuego en los hogares y (presumiblemente) recoger leña con ese fin. Con la excepción de algunas referencias hechas de paso a sacrificios y ritos realizados por los sacerdotes en la tienda del desierto (símbolo del posterior templo de Jerusalén), ningún acto de culto, ni público ni privado, se prescribe a los israelitas como parte del precepto sabático[7].

Sólo unos pocos detalles más ofrecen algunos pasajes dispersos en el Pentateuco, pero judíos de la época del cambio de era los utilizaron para establecer unas normas más precisas sobre la observancia del sábado. En el relato sobre el don del maná en el desierto (Éx 16), Dios suministra maná suficiente para cada día, y todo maná recogido en exceso aparece echado a perder a la mañana siguiente. Sin embargo, el día anterior al sábado (esto es, el viernes) Dios proporciona maná suficiente para un consumo de dos días (Éx 16,5.22-30). En consecuencia, Moisés manda al pueblo que prepare en el día sexto el alimento necesario para el sábado. Por especial concesión divina, lo sobrante del día sexto no se echa a perder para el sábado, de manera que es posible alimentarse debidamente el día de descanso. Este relato sirve de base a la prohibición judía de la preparación de alimentos en sábado, sobre todo mediante la acción del fuego. Además, el modo en que Moisés prohíbe la búsqueda de maná adicional en sábado (Éx 16,29: "Quédese cada uno donde esté; que nadie se mueva de su lugar el día séptimo") proporciona soporte a la prohibición de viajes o de cualquier desplazamiento largo durante el día de descanso semanal[8].

Este breve examen de referencias del Pentateuco evidencia que poco de la *hălākâ* judía que gobierna los detalles de la observancia sabática está expresado en la Torá escrita de Moisés[9]. De hecho, algunas de las declaraciones haláquicas más importantes concernientes al sábado no se encuentran en la Ley mosaica, sino en los profetas clásicos: un saludable recordatorio para quienes oponen demasiado a la ligera a los profetas inspirados por el Espíritu con la supuestamente creciente "casuística" de interpretación legal. Por ejemplo, en el período preexílico, es el profeta radical Amós (8,5) quien se burla de los ávidos comerciantes de grano que no pueden esperar a que pasen el novilunio y el sábado para estar en condiciones de reanudar sus negocios (a menudo poco honrados)[10]. De modo que es un profeta, y no un escriba, sacerdote o legislador real, quien nos proporciona el testimonio más antiguo respecto a la extensión de la prohibición del trabajo agrícola a la actividad comercial en el reino del norte de Israel en el siglo VIII a. C[11]. También esencial para el desarrollo de la *hălākâ* sabática es otro profeta *"antiestablishment"*, Jeremías, activo en el reino meridional de Judá entre los siglos VII y VI a. C. Jeremías advierte tanto a la realeza como al pueblo de que en sábado no pasen cargas por las puertas de Jerusalén ni saquen tampoco cargas de sus casas (Jr 17,19-27)[12]. Estas actividades se incluyen en el pecado general de "hacer trabajo" en sábado (Jr 17,24). Tenemos aquí, pues, otro caso en el que la prohibición de trabajar en sábado, que originalmente afectaba a las labores agrícolas, es aplicada a una actividad urbana, incluso más allá de lo que estrictamente llamaríamos comercio. Tan importante había llegado a ser el mandamiento sabático

que, según Jeremías, la misma continuidad del reinado de la casa de David sobre Judá dependía de su debida observancia.

Aunque Ezequiel, durante el destierro en Babilonia, no añade nada nuevo al desarrollo haláquico del sábado, pone de relieve la acusación profética contra Israel (y en especial contra los sacerdotes) por haber profanado el sábado desde el tiempo en que Yahvé, en el desierto, les mandó guardarlo (Ez 20,12; 22,8.26; 23,38). En la visión protoapocalíptica de la nueva Jerusalén y su templo con la que termina el libro de Ezequiel, una de las señales del cambio a una situación mejor es que los sacerdotes santificarán el sábado (44,24)[13].

En el período posexílico, después del regreso a Jerusalén, quizá el mayor contribuyente individual a la *hălākâ* posterior sea el profeta anónimo al que los críticos modernos llaman Tercer Isaías. En una sola declaración más bien vaga (Is 58,13-14) proporciona material abundante para un posterior desarrollo haláquico[14]. La siguiente traducción refleja en parte la oscuridad del texto, con sus posibilidades de diversas interpretaciones: (v. 13) "Si retienes tu pie [o 'te abstienes de viajar'] desde el sábado [o 'en sábado'], así como de hacer lo que deseas [o 'tu negocio'] en mi día santo; si llamas al sábado 'delicia' [y] al santo [día] de Yahvé 'honorable', y lo honras no siguiendo [lit., 'haciendo'] tus caminos [o 'no viajando por negocios'], ni buscando [lit., 'encontrando'] lo que quieres [o 'tu negocio'], ni hablando una palabra [o 'haciendo tratos comerciales', o bien 'entrando en conversación vana'], (v. 14), entonces te deleitarás en Yahvé..."[15]. Es notable la cantidad de reflexión sabática que estos dos versículos –precisamente por su carácter nebuloso e indefinido– han generado en siglos posteriores. Naturalmente, los judíos de tiempos de Jesús debieron de leer este pasaje no como una composición posexílica, sino como parte del libro de Isaías, atribuido a Isaías de Jerusalén (siglo VIII a. C.). Con mucho efecto retórico, Is 58,13-14 sería leído, pues, como una gran *inclusio,* que abarcaría desde la crítica del culto insincero al comienzo del libro (Is 1,13) hasta la profecía final, donde se prevé que toda la humanidad adorará a Yahvé cada sábado en el templo[16].

Esas grandes exhortaciones y visiones proféticas que ponen de relieve la sacralidad del sábado no siempre concordaban con la realidad demasiado terrena de Jerusalén y su templo en el período posexílico. En el siglo V a. C., por ejemplo, Nehemías tuvo que mostrar firmeza para evitar la venta de mercancías y productos agrícolas, así como el pisado de uva en los lagares, en sábado (Neh 10,32; 13,15-22; cf. Neh 9,14)[17]. Es más, ni siquiera se puede dar por cierto que en el siglo I d. C. todos los judíos de Palestina observasen la prohibición del comercio en sábado que Nehemías se había esforzado en imponer[18].

Si nos detenemos a enumerar todas las prohibiciones relativas al sábado que acabamos de ver en las Escrituras judías, nos sorprende lo reducido de su número. Aparte de la prohibición básica del trabajo agrícola (especialmente sembrar y segar, pero también actividades conexas como pisar la uva y cargar acémilas para llevar los productos al mercado), vemos que está prohibido comprar y vender (y, probablemente, otras actividades y acuerdos comerciales), llevar cargas (pero ¿qué clase de cargas?) a través de las puertas de la ciudad o fuera de las casas, dejar el propio "lugar" o emprender un viaje, encender fuego y preparar alimentos, especialmente cocinándolos. Esto es todo.

La sorpresa se torna casi perplejidad cuando nos damos cuenta de que ninguna de esas prohibiciones es aplicable de manera específica y directa a las controvertidas acciones en sábado atribuidas a Jesús. La mayor parte de las prohibiciones –comprar y vender, encender fuego, cocinar y, por supuesto, casi la totalidad de las labores agrícolas– no tienen nada que ver con los relatos evangélicos referentes a disputas sobre observancia sabática. Ni siquiera las acciones de cosechar y llevar carga son realizadas por el mismo Jesús, sino por sus discípulos (que arrancan espigas en sábado, según Mc 2,23-28 parr.) y por el paralítico junto al estanque de Betesda (quien toma su camilla a cuestas después de ser curado en sábado [Jn 5,1-9a]). En lo concerniente a infringir el precepto sabático realizando trabajo, la única acusación dirigida contra Jesús es la de curar, algo que las Escrituras judías nunca incluyen entre lo prohibido en sábado. Por eso, aun antes de que entremos a considerar los relatos evangélicos, las cosas empiezan a parecer un poco extrañas.

B. El sábado en los libros deuterocanónicos (apócrifos)

Esa impresión de extrañeza no la alteran los libros deuterocanónicos (o apócrifos) del Antiguo Testamento incluidos en la Septuaginta. La mayor parte de ellos ni siquiera mencionan el sábado, y los pocos que lo hacen no nos ayudan a concebir la actitud de Jesús con respecto al precepto sabático[19]. Por ejemplo, el libro de Judit nos da a conocer las prácticas ascéticas de este personaje, una viuda piadosa que "ayunaba durante toda su viudez", excepto ciertos días santos, entre ellos los sábados y las vísperas de los sábados. Mientras estaba entregada al ayuno vivía en un aposento sobre el terrado de su casa, a la que sólo bajaba los sábados y los días de fiesta (Jdt 8,6; 10,2). Esas prácticas, aunque laudables a ojos del autor, son actos de piedad voluntarios y supererogatorios. Ningún grupo judío de la época consideraba que debían realizarlos la generalidad de los israelitas. La única de esas prácticas de Judit coincidente con una de casi todos los judíos era la de no ayunar en sábado, que supuestamente debía ser

guardado como un día alegre[20]. Así pues, las prácticas de Judit tienen como mucho una conexión indirecta con los evangelios. Dado que Jesús prohíbe a sus discípulos el ayuno voluntario (Mc 2,18-20 parr.), se podría inferir que asimila su presencia y ministerio a una fiesta o un sábado perpetuos, aunque la comparación que él hace es concretamente con un banquete de bodas[21].

Casi todas las demás referencias de los libros deuterocanónicos al sábado se encuentran en 1 y 2 Macabeos[22]. La mayor parte de los pasajes están relacionados con la prohibición de la observancia sabática por el monarca pagano sirio Antíoco Epífanes; con la consiguiente renuncia de algunos judíos a guardar el sábado; con la heroica resistencia de otros, a costa incluso del martirio, y con la conocida decisión de los seguidores de Matatías de sostener combates defensivos en sábado (cuestión haláquica que ya hemos examinado en el capítulo 31)[23].

Un caso algo distinto es el que presenta el relato de 2 Mac 5,24-26: el ejército sirio finge ir a visitar Jerusalén con intenciones pacíficas. Cuando algunos judíos salen de la ciudad en sábado a ver la parada militar, los sirios les dan muerte y luego entran en la ciudad y matan también a muchos de sus habitantes. Del relato se deduce que los judíos no veían inconveniente legal en salir de la ciudad y andar cierta distancia hasta el campo de la parada militar siria. El problema de qué distancia podía caminar un judío en sábado desde su asentamiento o vivienda –problema insinuado en *Jubileos* y tratado en los manuscritos del mar Muerto y en la Misná– no parece ser tal en 2 Macabeos.

Otro tipo diferente de referencia al sábado se encuentra también en 1 Mac 10,34, parte de una pretendida carta del rey sirio Demetrio. En ella este monarca promete a los judíos que los sábados y otros días señalados serán de exención e inmunidad, en los que nadie tendrá autoridad para exigir a los judíos el pago de tributos y derechos arancelarios, ni para obligarles a comparecer ante un tribunal[24]. Vemos, en suma, que las únicas prácticas o prescripciones relativas al sábado mencionadas en los libros deuterocanónicos conciernen al rechazo del ayuno, la posibilidad de entrar en combates defensivos, las franquicias tributarias y la exención de comparecer ante la justicia. Claramente, ninguna de estas cuestiones tiene nada que ver con las disputas sobre el sábado contenidas en los evangelios.

C. Los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento y Qumrán

Volviéndonos ahora hacia la literatura intertestamentaria, incluidos los llamados pseudoepígrafos, deliberadamente limitamos nuestra atención a obras compuestas en Palestina entre los siglos II a. C. y I d. C. Dentro de

esos límites, sólo dos fuentes principales ofrecen una posibilidad considerable de ampliar nuestro conocimiento de la *hălākâ* sobre el sábado en el judaísmo palestino de la época: el *Libro de los Jubileos* y los manuscritos del mar Muerto (sobre todo, el *Documento de Damasco*).

1) El *Libro de los Jubileos,* compuesto muy probablemente dentro de un círculo de sacerdotes jerosolimitanos disidentes hacia 161-152 a. C.[25], es el primer documento judeopalestino que muestra interés en recoger diversas prohibiciones de actividad sabática en listas normativas, anticipando el catálogo de 39 acciones prohibidas en el tratado *Šabbat*[26]. Partes de las listas de *Jubileos* podrían representar anteriores tradiciones orales o escritas, pero ciertos indicios sugieren que su forma y orden actuales se deben al autor del ese libro[27].

En el capítulo 2 de *Jubileos,* el mandamiento básico de abstenerse de todo trabajo en sábado está incluido en el relato de la creación[28]. Del don del sábado se benefician primero los ángeles, y luego Dios elige al pueblo de Israel para que comparta día tan santo con los ángeles y con él mismo (vv. 17-24). Solemne y repetidamente (¡cuatro veces!), *Jubileos* declara que todo aquel que profane la santidad del sábado debe morir (vv. 25-28)[29]. Los vv. 29-30 detallan luego qué acciones cuentan como trabajo, es decir, actividades con las que ilícitamente se busca el propio bienestar o placer. Entre ellas están preparar el sábado comida o bebida, en vez de haberlo hecho el día sexto; sacar agua; introducir algo en la propia morada o sacarlo de ella (o a través de sus "puertas") y llevar algo de una casa a otra.

Otras dos listas, más detalladas, se encuentran colocadas en el capítulo 50 como gran conclusión del libro en su totalidad. Las listas no están conectadas directamente con el relato de la creación de Gn 1,1-2,4, como era el caso en el capítulo 2 de *Jubileos,* sino con la entrega de la Ley en el monte Sinaí y específicamente con el mandamiento sabático del Decálogo, citado en una versión ligeramente abreviada de Éx 20,9-10. La primera lista es introducida por la solemne declaración de que quienquiera que trabaje en sábado debe morir (v. 8). Esta introducción forma una *inclusio* tan clara como lúgubre con el final de la primera y la segunda listas de prohibiciones (vv. 8 y 13), donde se vuelve a prescribir la muerte para quien haga determinados trabajos en sábado.

La primera lista del capítulo 50 (v. 8) prohíbe las siguientes actividades en sábado: tener contacto sexual incluso dentro del matrimonio, discutir asuntos de trabajo (en particular, planes relativos a un viaje de negocios o a compra o venta)[30], sacar agua, levantar cualquier objeto para sacarlo de la propia tienda o casa, y preparar comida o bebida[31]. Los vv. 9-11 instan luego a Israel de modo enérgico a santificar el sábado descansando del trabajo, bendiciendo a Dios por el don de esa fiesta, comiendo y bebiendo

y ofreciéndole en el templo los sacrificios a él debidos. Este documento, escrito con mentalidad sacerdotal, en el v. 11 tiene gran cuidado de especificar que el ofrecimiento de incienso y sacrificios en el santuario del Señor es el único trabajo permisible en sábado.

El v. 12 presenta a continuación la segunda lista de trabajos prohibidos del capítulo 50. Aparte de la prohibición inicial general de trabajar en sábado, la lista veda específicamente ir de viaje[32], arar un campo en el propio lugar de residencia o fuera de él, encender fuego, montar a lomos de bestias, desplazarse (o, acaso, simplemente estar) en una barca o en el mar, sacrificar animales, degollar ganado o aves, cazar con artes animales terrestres, aves o peces, ayunar o guerrear. El libro termina con la repetición de la pena de muerte, para asegurarse de que Israel guarda el sábado según los mandamientos contenidos en *Jubileos.* Respecto a la cuestión que nos interesa, lo más notable de estas detalladas listas es su total falta de conexión con las disputas en las que Jesús es acusado directamente de infringir el precepto sabático. Como en el caso de las prohibiciones veterotestamentarias, las de realizar labores agrícolas y transportar objetos tendrían que ver, si acaso, con las acciones de los discípulos al arrancar espigas (Mc 2,23-28 parr.) y del hombre que es curado de parálisis y carga con su camilla (Jn 5,1-9). Por extraño que parezca, ni siquiera en las normas sabáticas más rigurosas contenidas en *Jubileos* se prohíbe curar en sábado, única transgresión de la que Jesús es acusado directamente en los evangelios. Juzgado según las estrictas disposiciones sabáticas de *Jubileos,* él resulta libre de toda culpa.

2) Una lista más extensa de prohibiciones relativas al sábado se encuentra en el *Documento de Damasco.* Lo que los estudiosos llaman el "código sabático" comprende CD 10,14-11,18a[33]. Su contenido básico parece, en conjunto, más antiguo que el *Documento de Damasco.* En un primer momento resulta sorprendente ver que no son mencionadas algunas prohibiciones fundamentales del Pentateuco (por ejemplo, encender fuego, arar y segar). Su ausencia es un buen recordatorio de que el autor o los autores del *Documento de Damasco* y del código sabático las dan por consabidas. El código no pretende ser una compilación completa de todas las normas sobre el sábado[34]. En realidad, sus prohibiciones representan un desarrollo y expansión de ciertas regulaciones bíblicas en la dirección de una aplicación más concreta y detallada por una facción religiosa. Algunas prohibiciones son únicas, mientras que otras, relacionadas entre sí por su contenido, aparecen agrupadas.

Muchas prohibiciones del código, aunque de gran importancia para conocer la evolución de la *hălākâ* sabática, no tienen que ver con los relatos de disputas sobre el sábado narrados en los evangelios[35]; por ejemplo, el tiempo exacto del viernes en que tenía que cesar todo trabajo, la dis-

tancia que se podía caminar en sábado, la prohibición de llevar ropa sucia. Unas cuantas, en cambio, por comparación o contraste, traen a la mente dichos sobre observancia sabática atribuidos a Jesús.

a) Por ejemplo, el permiso para seguir uno a su buey a pastar fuera del propio asentamiento durante una distancia de hasta dos mil codos (CD 11,5b-7a) acaso refleje la misma clase de sentido común campesino del que está impregnada la pregunta retórica de Jesús en Lc 13,15: "¿No desatáis todos vosotros del pesebre vuestro buey o vuestro asno para llevarlo a abrevar en sábado?". Aunque hay una conexión temática, las diferencias entre los dos textos son muy marcadas: 1) en el dicho evangélico no hay inconveniente en que el propietario del animal vaya delante conduciéndolo, mientras que el código sabático permite sólo seguir a su animal al ir éste a pastar; 2) el código se interesa en precisar la distancia máxima que se puede recorrer siguiendo al propio animal, en tanto que ese interés parece ausente de cada uno de los dichos de Jesús sobre el sábado.

b) Algunos autores ven en una oscura prohibición expresada en CD 11,9c-10a un posible contexto para la acusación dirigida contra Jesús respecto a su violación de la Ley realizando curaciones en sábado. El texto de CD 11,9c-10a ordena: "Que nadie lleve *sammānîm* sobre sí [esto es, en su cuerpo] al salir o entrar en sábado". Como no hay otro texto judeopalestino anterior a Jesús que prohíba explícitamente realizar curaciones en sábado, se utiliza a veces este pasaje como prueba de que la *hălākâ* sabática vedaba esa actividad al menos a algunos grupos[36]. Sin embargo, dos aspectos del texto hacen muy problemático el intento de crear un paralelo: 1) No hay acuerdo sobre cuál es la traducción precisa del nombre *sammānîm.* Se proponen como significados "perfume", "polvo fragante", "especias", "medicina", "polvo curativo/dañino" o "veneno". La referencia a medicina, aunque posible, no es segura[37]. 2) En cierto sentido, sin embargo, carece de importancia el significado exacto del nombre. Como se ve por el contexto, lo medular de la prohibición es la acción de transportar un objeto al interior o al exterior de la propia casa y de levantarlo (véase DC 11,7b-11a). Cualquiera que sea la equivalencia precisa de *sammānîm,* la cuestión es si aquello a lo que hace referencia el nombre cuenta como un vestido, que uno podía llevar sobre sí entrando en su casa o saliendo de ella, o cuenta como una especie de "carga", que no se podía transportar hacia dentro ni hacia fuera de la propia casa en sábado[38].

c) CD 11,13-14a ofrece, por vía de contraste, el más claro paralelo de un dicho atribuido a Jesús. La estricta *hălākâ* de CD 11,13-14a prohíbe auxiliar en sábado a un animal doméstico en dos casos: 1) no se le puede ayudar a parir y 2) si cae[39] a un pozo o una cisterna, no se puede intentar sacarlo. La segunda prohibición es sorprendentemente impugna-

da por un dicho de Jesús que se encuentra en la forma mateana (pero no en la marcana) de la curación en sábado del hombre con el brazo atrofiado (Mt 12,9-14; cf. Mc 3,1-6) y en el relato lucano de la curación, también en sábado, del hombre con hidropesía (Lc 14,1-6). En Mt 12,11 leemos: "¿Quién de vosotros que tenga una oveja y la ve caer a un pozo en sábado no le echa mano y la saca?". Lucas (14,5) formula así la pregunta retórica paralela: "¿Quién de vosotros, si se le cae su hijo o un buey a una cisterna, no lo saca inmediatamente en sábado?"[40]. Hay que señalar que en los manuscritos de Qumrán el interés por este problema no se refleja solamente en el *Documento de Damasco.* Un fragmento de un documento procedente de la cueva 4 (4Q265, fragmento 7, 1,6b-7a) contiene esta orden: "Que nadie saque un animal que haya caído al agua el día del sábado".

d) La manera estricta con que el *Documento de Damasco* enfoca el problema del animal caído a un pozo o al agua parece suavizarse levemente cuando el que cae es un ser humano. CD 11,16-17a especifica: "Y [en cuanto a] todo ser humano vivo que caiga a un lugar de agua o a una cisterna [?], que nadie lo saque con una escalera o cuerda, ni con un medio [similar]"[41]. Pese a la aparente rigurosidad de la prohibición, el hecho de que la norma especifique cuáles son los instrumentos que *no* deben ser usados abre la posibilidad de un rescate sin empleo de pertrechos. Apoya esta hipótesis un fragmento de la cueva 4 (4Q265, fragmento 7, 1,6-8) que se expresa en este sentido. Aunque el fragmento, como el *Documento de Damasco,* prohíbe en un principio sacar a un animal que haya caído al agua en sábado, prosigue: "Pero si un ser humano vivo es el que ha caído al agua en sábado, que un hombre le arroje su vestido para sacarlo con él, pero que no lleve un utensilio". La preocupación principal parece ser aquí precisar que está prohibido llevar en público herramientas u otros instrumentos de trabajo en sábado. Puesto que obviamente se permite "llevar" en sábado el propio vestido, el texto de 4Q265 autoriza su uso para el salvamento (como probablemente también lo autorizaba el grupo que está detrás de CD 11,16-17a)[42]. A pesar de esta atenuación indirecta, que permite salvar una vida humana en sábado, es claro que los esenios y quizá otros grupos sectarios similares reflejados en los manuscritos del mar Muerto no habrían compartido la posterior doctrina rabínica de que la obligación de salvar a un ser humano en inminente peligro de muerte estaba por encima de las prohibiciones sabáticas (el principio de *piqqûaḥ nepeš*)[43].

En suma, pues, vemos que, a diferencia de las *hălākôt* sabáticas de *Jubileos*, algunos textos del *Documento de Damasco* (junto con fragmentos del mismo tenor) resultan notablemente oportunos para un estudio de la actitud de Jesús sobre el sábado. Curiosamente, los textos de Qumrán dan lugar a más contrastes que comparaciones y conectan mejor con los *dichos*

de Jesús concernientes al sábado que con los *relatos* de sus acciones en ese día. Por eso volveremos a los textos de Qumrán al ocuparnos de los pasajes evangélicos sobre disputas en torno al sábado.

D. Literatura de la diáspora judía: Aristóbulo, Filón y Josefo

Cuando examinamos la literatura griega escrita por judíos de la diáspora occidental durante la época del cambio de era, nos vienen a la mente los sorprendentes resultados de nuestra investigación en los libros deuterocanónicos (o apócrifos) del AT. Gran parte de estos escritos judíos de la diáspora no tratan en absoluto sobre el sábado. Esto es sobremanera sorprendente, puesto que sabemos por fuentes grecorromanas que la observancia del precepto sabático, junto con la circuncisión y las leyes alimentarias, era una de las características –o la primera– por las que los judíos se distinguían a ojos de sus vecinos paganos[44].

Incluso cuando encontramos referencias al sábado en los escritos judíos de la diáspora, el número de prescripciones haláquicas detalladas es relativamente pequeño. De hecho, en el caso de Aristóbulo, filósofo e intérprete judío de la Ley que escribió en Alejandría a mediados del siglo II a. C., ese número es cero[45]. Al menos en los fragmentos llegados hasta nosotros, Aristóbulo explica el significado de "sábado" simplemente como "descanso", lo ve como expresión del séptuple orden inherente a la naturaleza y argumenta que poetas paganos griegos de la talla de Homero y Hesíodo tenían el sábado por santo, dándole así relevancia universal. Ahora bien, en ninguno de los fragmentos conservados menciona Aristóbulo prescripciones detalladas sobre la observancia sabática.

Filón de Alejandría, por su parte, menciona un buen número de prohibiciones sabáticas, pero sin presentarlas en una lista a la manera de *Jubileos* o del *Documento de Damasco.* Lo que hace es abordar distintas cuestiones de *hălākâ* sabática cuando son oportunas para el asunto que está tratando en ese momento. La mayor parte de ellas se encuentran en sus libros *Sobre las leyes especiales* (*De specialibus legibus*) y *Sobre la vida de Moisés* (*De vita Mosis*), aunque hay algunas referencias sueltas en otras obras[46]. La mayor parte de las prohibiciones que examina Filón fueron tomadas directamente de las Escrituras judías o claramente desarrolladas a partir de ellas. Incluyen las prohibiciones de encender fuego, recoger leña, realizar labores agrícolas, llevar una carga en espacio abierto, participar en procesos judiciales, reclamar bienes dejados en depósito o dinero prestado, desarrollar actividades con las que obtener ganancias y dejar el propio lugar de residencia o campamento[47].

Por eso, comparadas con las disputas sobre el sábado de los evangelios, las prohibiciones sabáticas de los escritos de Filón se ajustan a un patrón ya familiar. En ningún lugar se habla de prohibir curar en sábado, la única acción de Jesús que supuestamente viola el precepto sabático. Una vez más, es la gente que rodea a Jesús la que infringe algunas de las prohibiciones mencionadas por Filón. El paralítico de Jn 5 contraviene la prohibición de llevar cargas en público, y los discípulos, arrancando espigas en sábado, violan una prohibición muy específica que Filón expone con gran detalle. En un pasaje entusiástico donde ensalza el interés universal del sábado, el filósofo alejandrino afirma que ese día proporciona descanso del trabajo a todos, no sólo a las personas libres, sino también a los esclavos y los animales (*Vida de Moisés* 2.21-22). Sí, dice Filón en un arrebato poético, el sábado extiende la libertad incluso a toda clase de animales y plantas, dado que no se permite a nadie cortar un brote, una rama o una hoja, *ni tomar ninguna clase de fruto,* ni siquiera tocarlo en sábado. Entre los escritores judíos anteriores al año 70, Filón es el único que señala como prohibidas no sólo la labranza y la siega organizadas como partes del trabajo agrícola, sino también el corte o arrancado de cualquier parte de un árbol o planta, aunque sea simplemente una hoja o un fruto. Este texto ofrece el paralelo pre-70 más próximo a la disputa sobre el arrancado de espigas en sábado de Mc 2,23-28.

Aunque las referencias de Filón a la *hălākâ* sabática pueden parecer escasas en comparación con las de *Jubileos* y el *Documento de Damasco,* son casi abundantes frente a los pocos datos al respecto que se encuentran sueltos en Josefo[48]. A lo largo de sus voluminosos escritos, este autor menciona cuestiones de observancia del sábado sólo ocasionalmente, y casi siempre en relación con otros temas. Esto, en cierto sentido, no constituye ninguna sorpresa. Josefo no es un maestro de la Ley ni un filósofo que componga tratados sobre observancia legal. Es un autor judeo-helenístico que escribe historia apologética para defender y hacer más presentable al pueblo judío, recién derrotado, en un mundo gentil en el que ese pueblo despertaba recelos, cuando no hostilidad. Por eso, cuando Josefo habla del sábado, lo hace como historiador (y apologista) que escribe relatos donde puede aparecer la cuestión sabática, no como legista o erudito rabínico que enuncie prescripciones haláquicas relativas a ese día.

Josefo es suficientemente claro sobre la obligación de todos los judíos de abstenerse de trabajar en sábado, que para él, como para Filón, entraña la obligación añadida de reunirse para escuchar y estudiar la Ley[49]. Más allá de eso, sus descripciones de normas sabáticas concretas son raras y dispersas[50]. Las únicas que menciona son: 1) la prohibición de encender fuego (en conexión con la preparación de comida en sábado); 2) la prohibición de que un ejército salga de su campamento; 3) la costumbre legal de to-

mar una comida de mediodía en sábado (y por lo tanto, implícitamente, la prohibición de ayunar que está expresada en *Jubileos* y sobrentendida en *Judit*); 4) la aceptabilidad (al menos implícita en la narración) de discutir asuntos públicos en la reunión sabática[51]; 5) la licitud de entrar en combate defensivo en caso de ataque enemigo[52]; 6) la validez de ciertas acciones de los sacerdotes en el templo, como ofrecer sacrificios sabáticos en adición a los sacrificios de *tămîd* diarios y sustituir los "panes de la presencia" atrasados por doce panes recientes, y la admisibilidad (siquiera implícita) de ofrecer las primicias de la cebada y de celebrar la Fiesta de las Semanas incluso cuando estos acontecimientos litúrgicos caen en sábado[53].

Sorprendentemente, pues, Josefo, a diferencia de Filón y otras fuentes anteriores al año 70 ya estudiadas, no ofrece material que pueda proporcionar antecedentes inmediatos a las disputas sobre el sábado narradas en los evangelios. El único aspecto (negativo) en el que Josefo coincide con todas las otras fuentes que hemos examinado es el silencio absoluto sobre cualquier prohibición de curar en sábado. Por eso, el único resultado notable de nuestro análisis de la *hălākâ* sobre la observancia sabática judía durante la época del cambio de era es que lo único de lo que se acusa directamente a Jesús en los relatos de disputas sobre el sábado –curar enfermos– no es mencionado como una infracción de la ley sabática en ninguna de las fuentes escritas judías del amplio período comprendido entre el siglo II a. C. y el final del I d. C. Deberemos tener esto en cuenta cuando nos ocupemos de los relatos y dichos de los evangelios que tratan de la observancia sabática.

E. Una rápida ojeada a la Misná

Antes de centrar nuestra atención en los textos evangélicos será útil echar una ojeada a la primera parte del corpus rabínico, la Misná, compuesta hacia 200-220 d. C.[54]. La tendencia a desarrollar y sistematizar las prohibiciones sabáticas, así como a crear listas de prohibiciones, que era ya evidente en *Jubileos* y en el *Documento de Damasco,* llega a su pleno florecimiento en el tratado *Sabbat* de la Misná y también en los tratados conexos *'Erûbîn* y *Besah* (también llamado *Yom tob*). De hecho, las listas de *Jubileos* y del *Documento de Damasco* se quedan en poco frente a la enumeración explícita de 39 trabajos prohibidos en *m. Sab.* 7,2: "Los principales trabajos [prohibidos] son cuarenta menos uno..."[55]. Entre los cinco primeros de la lista están arar y segar, ya vedados en la Biblia (Éx 34,21). A las dos prohibiciones bíblicas son añadidas de inmediato actividades afines como trillar, aventar, limpiar, moler, cribar y amasar. Esta prohibición ampliada y expansiva del trabajo agrícola podría estar reflejada en

el reproche por la acción de los discípulos de arrancar espigas en sábado (Mc 2,23-28). Similarmente, la prohibición de amasar podría tener una relación con la acción de Jesús de hacer el barro luego aplicado a los ojos del ciego de nacimiento (Jn 9,6)[56], si bien la subsiguiente disputa de Jn 9 no parece centrarse tanto en la elaboración del barro como en la curación en sábado (9,14). Pero incluso, a medida que prosigue la disputa (9,17), el preciso significado de la curación se desvanece en favor de la acción central de dar la vista a un hombre nacido ciego (9,18-21.25.30.32) junto con su significado simbólico (9,39-41).

En correspondencia con los trabajos enumerados en primer lugar en la lista de 39 acciones prohibidas de la Misná, el último trabajo que figura en *m. Sab.* 7,2 está también basado en las Escrituras: transportar (lit., "sacar") un objeto de un ámbito a otro[57]. Esto es simplemente una explicación de la prohibición bíblica que se remonta al profeta Jeremías (Jr. 17,19-27). Una prohibición similar pero ligeramente diferente, también basada en Jr 17,19-27, es la de llevar cualquier carga o instrumento en un espacio público; esto mismo fue expresado luego en 4Q265, fragmento 7, 1,8. Una o ambas prohibiciones podrían estar reflejadas en la objeción que los "judíos" le gritan al hombre antes paralítico en Jn 5,10 al verle cargar con su camilla después de haber sido curado por Jesús[58]. Pero, como sucede en Jn 9, esta cuestión específica de *hălākâ* sabática desaparece de la disputa subsiguiente, que gira en torno a lo que Jesús hacía (ἐποίει, Jn 5,16) en sábado: o sea, realizar actos de curación que, en opinión de sus adversarios, no sólo violaban el sábado, sino que además eran una afirmación implícita de ser igual a Dios (5,17-18). Este interés típicamente joánico por la alta cristología, y no por el problema haláquico de cargar con una camilla en sábado, prosigue en el resto del capítulo 5, ocupado por el discurso del Jesús joánico sobre la autoridad del Hijo en comparación con el Padre. Al final, cualquiera que sea el juicio sobre su historicidad, los dos relatos de disputas sobre el sábado del cuarto evangelio (y quizá, hasta cierto punto, el relato marcano sobre el arrancado de espigas) resultan fáciles de entender conociendo la lista de los 39 trabajos prohibidos de la Misná.

Algo distinto sucede con los relatos sinópticos sobre curaciones realizadas por Jesús en sábado. Frente a ellos, la lista de los 39 trabajos es notable por la misma razón que lo son todas las demás fuentes judías que hemos examinado. Ni en las Escrituras judías, ni en los libros deuterocanónicos, ni en *Jubileos,* ni en el *Documento de Damasco,* ni en los fragmentos de la cueva 4 de Qumrán, ni en Filón, ni en Josefo, ni en la lista de los 39 trabajos prohibidos en *m. Sab.* 7,2, ni en una diferente lista de trabajos prohibidos en *m. Bes.* 5,2 se prohíbe el simple acto de curar una enfermedad o tratar una deformidad física en sábado[59]. Hasta aquí, las dos

listas misnaicas están dentro de la larga tradición de prohibiciones sabáticas que viene del Pentateuco. Cuando se considera el alcance y la variedad de todos estos textos, sorprende y desconcierta sobremanera que esté totalmente ausente de ellos la única acción de Jesús en los evangelios supuestamente considerada una violación del sábado: curar enfermedades y deformidades físicas.

Sin embargo, aunque las dos listas misnaicas de trabajos prohibidos reflejan la tradición secular presente en otros textos judíos, la Misná, además, contiene y canoniza un nuevo enfoque de la cuestión de curar. Aparte de las listas de trabajos no permitidos, algunos pasajes del tratado *Sabbat* prohíben ciertos actos de curación de enfermedades o de alivio de sufrimientos en sábado. Indicio, quizá, de que estamos ante el comienzo de un nuevo tipo de prohibición es que la expresada en esos pasajes no es rotunda y general. Tiene como un carácter tentativo y queda limitada por consideraciones de intención de la persona que realiza la acción, por la naturaleza de ésta y por el material empleado. Además, la prohibición misnaica de la actividad de curar va acompañada de algunos puntos de vista variantes o antagónicos.

Por ejemplo, en el importante texto de *m. Sab.* 14,3-4, unas cuantas decisiones sobre si es permisible tomar o utilizar determinados alimentos o sustancias parten de un principio básico: si uno toma algún alimento o utiliza algún ungüento que usa habitualmente, o que al menos puede ingerir o emplear en sábado sin pensamiento o intención de curar una enfermedad, entonces le está permitido tomar ese alimento o emplear ese ungüento en sábado aunque, por una feliz coincidencia, tenga un efecto curativo. Pero, por otro lado, si uno ingiere un alimento o utiliza un ungüento en sábado sólo con el propósito de lograr una curación o un alivio de dolor, entonces la acción es ilícita. Esto recuerda el principio clásico del doble efecto[60].

El pasaje, sin embargo, no se distingue por su claridad, y es objeto de debate. Por ejemplo, sin dejar de sostener el principio básico, *m. Sab.* 14,4 declara que aun en sábado se puede aliviar el dolor ungiéndose con aceite, puesto que éste es utilizado para la piel sana los días ordinarios. Si luego ocurre que tiene un efecto anestésico, bienvenido sea[61]. Pero –añade el texto– no se puede usar aceite de rosas, puesto que para una persona corriente sería una sustancia extraordinaria empleada con propósitos curativos. Eso sí, los príncipes ("los hijos de reyes") pueden utilizar el aceite de rosas en sábado, puesto que ya lo emplean los días ordinarios de la semana como ungüento. En este punto del texto interviene repentinamente Rabí Simeón con una objeción destinada a hacer más llevadera la situación de cualquier israelita doliente: "Todos los israelitas son príncipes". Y todos, por lo tanto,

pueden usar el aceite especial. Obviamente, la prohibición de curar en sábado no es absoluta ni incontrovertible.

La idea de que la prohibición misnaica de emplear medios curativos en sábado no es categórica parece encontrar confirmación en la curiosa salvedad de *m. Sab.* 6,2: un hombre puede salir de casa en sábado llevando un amuleto *sólo si* ese objeto tiene poder curativo demostrado. Con un amuleto que carezca de ese poder no está permitido salir. La Tosefta añade que, dentro de la propia casa, se puede llevar un amuleto cuyo poder curativo no esté probado (*t. Sab* 4,10). Todo esto es lo último que uno esperaría si curar fuera *per se* una actividad prohibida en sábado siempre, en todas partes y en todas sus formas. De haber sido ése el caso, se supone que habría estado permitido el amuleto ineficaz y prohibido el eficaz.

Una cuestión relacionada con la anterior se encuentra en el tratado misnaico *Yoma.* Allí hay disquisiciones sobre las ceremonias del Yom Kippur y del ayuno estricto durante veinticuatro horas, sin ingestión de comida o bebida alguna, que distingue a este día especialmente sagrado. En *m. Yom.* 8,5 se especifica que, incluso en ese ayuno absoluto, hay que dar alimento a una persona si el experto en medicina lo aconseja. Más aún: no habiendo experto, se le debe dar alimento si ella lo solicita. Desviándose un poco de la cuestión del ayuno en el Yom Kippur, *m. Yom.* 8,6 procede a permitir, en el caso de una persona con dolores de garganta, que se le administre medicina por vía bucal *en sábado,* porque cabe la duda de que su vida esté en peligro. La Misná añade, recurriendo a la norma rabínica básica –nunca enunciada como un principio general diferenciado en el judaísmo anterior al año 70–, que la vida en peligro tiene prioridad sobre el sábado.

La impresión general que se recibe de éstos y otros textos rabínicos, una vez establecida la falta de todo indicio de prohibición de curar anterior a 70 d. C. (especialmente en *Jubileos* y en el *Documento de Damasco*), es que los maestros judíos del período posterior a ese año habían desarrollado un nuevo tipo de prohibición sabática relativa a curación y con primer anclaje literario en la Misná. Pero la prohibición recién formulada no carecía de incongruencias y otros aspectos discutibles, por lo cual se le fue dando mayor flexibilidad en etapas posteriores de la literatura rabínica. Y conviene añadir, más en relación con la cuestión tratada, que todos esos textos representan opiniones de una minoría erudita, las cuales no siempre encontraban acogida entre la generalidad de la población. Lo que realmente hacían en sus casas la mayor parte de los campesinos judíos diseminados por toda Palestina cuando un miembro de su familia se encontraba enfermo un sábado tenía, seguramente, poco que ver con lo que los rabinos enseñaban a sus discípulos. Por emplear una analogía aproxi-

mada: ¿quién utilizaría el Código de Derecho Canónico o el Catecismo de la Iglesia católica a modo de informe histórico o descripción sociológica fiables de cómo la mayoría de los católicos de hoy viven o practican la fe en la vida diaria? Por algo los textos rabínicos se quejan a veces del "pueblo de la tierra", que no conoce ni, por lo tanto, pone en práctica las detalladas normas de los expertos que explican *hălākâ* en sus academias[62].

Una vez examinada la observancia sabática judía según los documentos, desde la Escritura hasta la Misná, pasemos a considerar los textos evangélicos referentes a acciones o palabras de Jesús sobre el sábado. Como ya he dado a entender, en medio de las numerosas coincidencias con las ideas y prácticas judías de la época, hay una sorprendente discrepancia en un aspecto vital.

II. Acciones de Jesús en sábado y sobre el sábado

Dentro del vago y amplio tema "Jesús y el sábado" entran diferentes tipos de relatos y dichos que proceden de fuentes diversas. Un examen sistemático del material nos permitirá ordenar los textos con arreglo a formas, contenidos, fuentes y posibles problemas presentes en ellos. También nos ayudará a excluir desde el principio aquellos pasajes que no tengan que ver con nuestra búsqueda. 1) Primero examinaré *relatos* de milagros en sábado que no generan disputa. 2) A continuación me ocuparé sobre *relatos* de milagros en sábado que sí la generan. 3) Luego consideraré *dichos* de Jesús sobre observancia sabática incluidos en relatos de la categoría 2, puesto que algunos de esos dichos podrían haber circulado independientemente de los relatos donde ahora se encuentran. 4) Después estudiaré el único *relato* sobre una disputa en torno al sábado que no incluye milagro, esto es, el episodio de las espigas arrancadas en sábado. 5) Por último, someteré a examen los diversos dichos sobre el sábado contenidos en el relato anterior.

A. Milagros de Jesús en sábado que no provocan disputa

Los evangelios sinópticos (pero no Juan) encierran unos cuantos relatos sobre milagros realizados por Jesús en sábado que no generan discusión sobre violación del precepto sabático. Intriga el hecho de que todos ellos proceden de la tradición marcana de relatos sobre milagros de Jesús. Con modificaciones, han pasado a Mateo o a Lucas.

1) En Marcos, el primer ejemplo de milagro en sábado que no ocasiona disputa es el exorcismo realizado por Jesús en la sinagoga de Cafar-

naún (Mc 1,23-28 || Lc 4,33-37)[63]. La autoridad de Jesús en su enseñanza y la que tiene sobre los demonios provocan asombro, pero no disputa, y, concretamente, ninguna objeción por exorcizar en sábado. Ello nos induce a poner aparte esta perícopa, y más habida cuenta de que bien podría ser una "escena ideal" compuesta por Marcos o su fuente para indicar la clase de actividades en sábado que se atribuían a Jesús: enseñar en sinagogas y realizar curaciones o exorcismos[64].

2) Un segundo ejemplo sigue inmediatamente en Marcos al primero: la curación de la suegra de Pedro en sábado (1,29-31 parr.). Las razones para la ausencia aquí de una disputa son evidentes: la curación acontece en privado, en una vivienda; las personas de la casa son discípulos de Jesús y (supuestamente) parientes o amigos de esas personas, y es precisamente ese grupo el que habla a Jesús de la mujer indispuesta. Además, considerada aisladamente, la perícopa no dice de manera explícita que la curación ocurra en sábado; si lo pensamos es sólo a causa de la estructura narrativa constituida en esta parte por Marcos para describir el primer día "ideal" en Cafarnaún (1,21-34)[65]. Por eso convendrá excluir asimismo este relato de milagro, y más cuando el juicio sobre su historicidad fue de *non liquet* (no está claro) en el tomo II/2 de *Un judío marginal*[66].

3) Ni los milagros a los que aluden los desabridos paisanos de Jesús mientras lo rechazan en Nazaret, ni las pocas curaciones que se dice que él realizó allí a pesar de la incredulidad de la gente (Mc 6,2.5) tienen relación con la cuestión que ahora nos ocupa, puesto que no se especifica si fueron realizados en sábado[67]. En cualquier caso, lo que causa el desconcierto y la actitud adusta de los habitantes de Nazaret no es una supuesta violación del precepto sabático con la realización de milagros. Así pues, este relato marcano, como los otros dos enumerados, deja de ocupar nuestra atención.

B. Milagros de Jesús en sábado que provocan disputa

A primera vista, las disputas surgidas de la realización por Jesús de un milagro en sábado parecen contar con amplio testimonio múltiple de fuentes. Esta forma narrativa se encuentra en el relato de Marcos sobre el hombre con la mano atrofiada (Mc 3,1-6 parr.), en el de Lucas sobre la mujer que llevaba dieciocho años encorvada (Lc 13,10-17), en el relato también lucano sobre el hidrópico (14,1-6), en el de Juan sobre el paralítico junto al estanque de Betzatá o Betesda (Jn 5,1-9a) y en el relato asimismo joánico sobre el ciego de nacimiento (9,1-7). Así pues, considerados los testimonios de Marcos, L y Juan, parece en principio bien fundado el juicio de que alguna forma de una disputa ocasionada por una curación

en sábado se remonta al Jesús histórico[68]. Pero a veces puede ser engañoso un breve examen con el empleo del criterio de testimonio múltiple, por lo cual es preciso inspeccionarlo más a fondo. En particular, la primera necesidad al estudiar los presentes relatos es la de dividirlos en dos grupos, sinóptico u joánico.

1) *Los relatos sinópticos*

Afortunadamente, a la hora de analizar estas narraciones, no necesitamos reinventar la rueda exegética. Todos los relatos de milagros de los cuatro evangelios canónicos fueron estudiados con detalle en el tomo II/2 de *Un judío marginal*[69]. Aquí nos basta con recordar los resultados y ponerlos en conexión con lo que en el presente capítulo hemos aprendido sobre la observancia judía del sábado.

a) En el tomo II/1, la curación del hombre con la mano atrofiada (Mc 3,1-6) mereció el juicio de *non liquet*[70]. La colocación estratégica de esta narración en la culminación del ciclo marcano de relatos de disputas en Galilea (2,1-3,6, con 3,1-6 correspondiendo en muchos aspectos al primer relato del ciclo, la curación del paralítico [2,1-12]), la conclusión claramente redaccional de la disputa en 3,6 (los fariseos consultan con los herodianos sobre cómo acabar con Jesús)[71] y la función de 3,1-6 como confirmación de las palabras de Jesús en el relato precedente relativas a que el Hijo del hombre es también señor del sábado (2,28), todo indica redacción por parte de Marcos. Además, el argumento básico de Jesús en 3,4, expresado en forma de pregunta retórica ("¿qué es lícito en sábado: hacer el bien o hacer el mal; salvar una vida o destruirla?") no tiene tanto que ver con el caso particular en discusión como con la conclusión polémica de Marcos en 3,6: en sábado, los fariseos y los herodianos conspiran para hacer el mal, esto es, matar a Jesús, que, en cambio, hace el bien en sábado[72]. Por otra parte, el sentido general de la perícopa, vista en su contexto amplio, es más cristológico que haláquico. Lo que se destaca es la autoridad de Jesús, sin entrar en detalles sobre qué clase de acción está permitida en sábado. Decir que hay que hacer el bien y no el mal, salvar una vida en vez destruirla, malamente resuelve problemas específicos de observancia sabática.

Y luego, dejando el nivel redaccional y pasando al histórico, resulta extremadamente difícil entender cómo algún judío del siglo I podía acusar a Jesús, tal como es presentado en Mc 3,1-6, de violar el sábado realizando una curación. De hecho, más que cualquier otro relato de disputa, Mc 3,1-6 es un ejemplo manifiesto de esa dificultad. Porque, al curar al hombre de la mano atrofiada, Jesús no hace literalmente *nada*[73]. Se limita a dar al hombre dos órdenes sencillas y breves: "Ponte ahí de pie, en medio... [y]

extiende la mano" (3,3 + 5). El hombre obedece, y la mano le queda curada. Pues bien, los sábados, tanto en las sinagogas de Palestina como en las de la diáspora, toda clase de judíos estudiaban las Escrituras, debatían con vehemencia sobre su exégesis y aplicación e instaban a los otros judíos a actuar de tal o cual modo, sin que nadie les acusase de violar el precepto sabático. No hay más que pensar en el áspero debate político que tuvo lugar un sábado, en la "casa de oración" de Tiberíades, cuando Josefo trataba de afirmar su jefatura militar al comienzo de la primera rebelión judía (*Vida* 54 §276-79). Al parecer, ningún judío presente en la "casa de oración" consideró como violación del descanso sabático una exhortación o conminación enérgica a emprender una acción de fuerza. ¿Por qué las dos breves órdenes de Jesús, que no instan a realizar ninguna acción considerada ilícita en sábado, habrían de ser una transgresión del precepto?[74]

Quizá alguien podría replicar que sí lo son, por estar constituidas por palabras de un tipo especial: son unas palabras que curan, y curar está prohibido en sábado. Es aquí donde entran en juego las percepciones que hemos logrado hasta ahora en el presente capítulo. Como hemos visto, ningún documento judío anterior a 70 d. C. contiene la menor indicación de que un acto de curación se considerase una violación del descanso sabático[75]. Y esto no es un argumento basado en el silencio, susceptible de ser empleado en una dirección y en la contraria. Porque en este caso (con un gesto de asentimiento al ciceroniano *cum tacent clamant* ["cuando callan, gritan"])[76] el silencio de las fuentes es un grito metafórico. El hecho de que haya un mutismo total en una amplia variedad de ellas, correspondientes a diferentes épocas y tendencias –las Escrituras judías, los libros deuterocanónicos, *Jubileos,* el *Documento de Damasco*, los fragmentos de la cueva 4 de Qumrán, Filón y Josefo–, sitúa la carga de la prueba en quien pretenda afirmar que, antes de 70 d. C., algún segmento significativo de opinión judía consideraba que un acto de curación era inobservancia del sábado. Este silencio es especialmente revelador en el caso de *Jubileos* y el *Documento de Damasco,* que ofrecen elencos de acciones prohibidas, muchas de las cuales van más allá de lo dispuesto en las Escrituras judías. Pese a toda la rigurosidad –por no decir extremismo– de los grupos que están detrás de esos documentos, la acción de curar no figura en ninguna de las listas[77].

Además, desde un punto de vista crítico-formal, la verdadera sucesora de esas listas después de 70 d. C. es la serie de 39 acciones prohibidas que la Misná enumera en *Sab* 7,2. Ni siquiera entre esa plétora de prohibiciones se encuentra la de curar en sábado. Es cierto que algo en este sentido figura por primera vez en otros dos pasajes misnaicos del tratado *Sabbat* (14,3-4). Pero, en ellos, la prohibición parece basada en un principio específico: que la acción de curar prohibida entrañe alguna acción especial,

distinta de las que normal y lícitamente se realizan en sábado. *Esto* es lo que hace de la curación un "trabajo" prohibido. Por consiguiente, ni aun con arreglo a criterios posteriores al año 70 establecidos en la Misná, la curación efectuada en Mc 3,1-6 constituye violación del precepto sabático. Porque Jesús *no* realiza ninguna acción aparte de las normalmente permitidas y realizadas en sábado: no "trabaja". Simplemente habla a una persona en la sinagoga y le pide que realice unas acciones que en sí son perfectamente lícitas en sábado: situarse de pie ante la asamblea sinagogal y extender la mano.

Por eso, cuando unimos 1) nuestro juicio de *non liquet* en el tomo II/2 de *Un judío marginal* y 2) el conocimiento adicional obtenido en el presente capítulo –que la simple acción de hablar en Mc 3,1-6, aunque sanadora, no habría constituido un trabajo prohibido según los cánones de los judíos palestinos después del año 70 d. C.–, la curación del hombre con la mano atrofiada queda "fuera de concurso" en nuestra búsqueda de disputas sobre el sábado que verdaderamente se remonten al Jesús histórico[78]. No olvidemos, sin embargo, que Mateo añade a su versión de este episodio un dicho de Jesús que requiere un examen adicional (12,11: en realidad, una pregunta retórica que plantea una cuestión de *hălākâ* sobre adecuada observancia sabática). Volveremos sobre él un poco más adelante, cuando nos ocupemos de los dichos de Jesús relativos al sábado.

b) La tradición especial L del evangelio lucano contiene dos relatos en los que entran disputas concernientes al precepto sabático provocadas por curaciones de Jesús. En Lc 13,10-17, Jesús está enseñando en una sinagoga en sábado cuando procede a curar a una mujer que llevaba dieciocho años encorvada. Una vez más, el análisis de este relato en el tomo II/2 nos hizo emitir el juicio de *non liquet*[79]. El único factor significativo que diferencia este texto de Mc 3,1-6 es que Lc 13,10-17 presenta a Jesús dirigiendo a la enferma palabras de curación (v. 12: "Mujer, quedas libre de tu enfermedad") e imponiéndole las manos (v. 13). Pero nada en el judaísmo anterior a 70 d. C. considera una acción curativa mediante palabras e imposición de manos como inobservancia del sábado. Y los dos pasajes de *m. Sabbat* que prohíben ciertos actos de curación no mencionan ninguno de esta clase[80]. En suma, dado que Lc 13,10-17 mereció el juicio de *non liquet* en el tomo II/2 y que probablemente el judaísmo anterior al año 70 no habría visto en esa acción de Jesús una transgresión del precepto sabático, este relato, al igual que el de Mc 3,1-6, no puede ser incluido entre las disputas sobre el sábado que se remontan al Jesús histórico. Sin embargo, como la versión mateana de la curación del hombre con la mano atrofiada, el relato lucano sobre la mujer encorvada contiene una pregunta retórica de Jesús relativa al problema de las acciones permisibles en sábado (Lc 13,15). Este dicho lo examinaremos más adelante.

c) Creando una especie de trinca exegética, el caso del hidrópico (Lc 14,1-6) también mereció el juicio de *non liquet*[81]. En este relato, Lucas describe la acción curativa de Jesús más vagamente que en el de la mujer encorvada (Lc 13,10-17). Tan sólo se nos dice que Jesús "tomó de la mano al enfermo, lo curó y lo despidió" (14,4). El texto no menciona ninguna palabra o acción sanadora como la imposición de manos. Por eso, todavía menos que en 13,10-17 hay algo dicho o hecho por Jesús que, según el judaísmo anterior al año 70, pudiera haberse entendido como "trabajo". Al igual que en los casos anteriores, en Lc 14,1-6 difícilmente tenemos el relato de una disputa sobre el sábado que se remonte al Jesús histórico. Pero, como en la versión mateana de la curación del hombre con la mano atrofiada y en la versión lucana del enderezamiento de la mujer encorvada, este relato sobre el hidrópico contiene un dicho de Jesús –en realidad, también como en los otros casos, una pregunta retórica– que plantea una cuestión haláquica respecto a qué acciones son permisibles en sábado. De hecho, el dicho que encontramos en Lc 14,5 parece ser una versión alternativa del conservado en Mt 12,11. Por eso, junto con los otros dos dichos, este *logion* será estudiado más adelante.

Resumiendo: los tres relatos sinópticos sobre curaciones de Jesús en sábado plantean demasiados problemas para que puedan ser aceptados como referencias de disputas sobre el sábado surgidas realmente en el ministerio del Jesús histórico. Examinados simplemente como relatos de milagros, todos ellos conducen a un juicio de *non liquet.* Cuando a este juicio se añade el problema adicional de que los documentos del judaísmo anterior al año 70 no atestiguan ninguna prohibición de curar en sábado, los obstáculos para declarar auténtico alguno de esos relatos parecen insuperables[82]. Y ¿qué decir de las preguntas retóricas sobre *hălākâ* sabática contenidas en ellos? Antes de pasar a examinarlas tenemos que ver primero las dos disputas sobre el sábado narradas en el evangelio de Juan.

2) Los relatos joánicos

Una mirada a mi estudio, en el tomo II/2, de los dos relatos joánicos que narran curaciones de Jesús en sábado podría suscitar en un principio más esperanzas de búsqueda fructífera que los relatos sinópticos. Porque, en mi opinión, la curación del paralítico junto al estanque de Betesda (Jn 5,1-9a) y la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-7) muy probablemente se remontan a hechos del ministerio del Jesús histórico[83]. Pero, por desdicha, este juicio positivo no contribuye en nada a dilucidar la cuestión de las disputas en torno al sábado del Jesús histórico. Como ha mostrado mi análisis de Jn 5 y Jn 9 en el tomo II/2 de *Un judío marginal,* las formas primitivas de estos dos relatos de milagros –y, de hecho, incluso

las formas de ellos tal como los encontramos hoy en Jn 5,1-9a y 9,1-7– carecen de toda referencia al sábado[84].

Es sólo después de terminado el relato de milagro –visto desde una perspectiva crítico-formal– cuando el evangelista añade la información de que la curación tuvo lugar un sábado (5,9b y 9,14)[85]. En ambos casos, la mención del sábado una vez concluido el relato de milagro propiamente dicho sirve a los particulares propósitos literarios y teológicos de Juan. De hecho, la mención del sábado encaja perfectamente en un patrón característico que configura grandes unidades del cuarto evangelio. En muchos relatos sobre hechos de Jesús, señaladamente en sus intervenciones milagrosas o "señales", Juan emplea un tipo especial de progresión: 1) el hecho inicial de Jesús lleva a 2) un diálogo (a veces choque dialéctico) que a su vez conduce a 3) un monólogo, es decir, a uno de los discursos cristológicos que son tan característicos del evangelio joánico.

En el capítulo 5, por ejemplo, la mención del sábado (5,9b) después del milagro propiamente dicho (5,1-9a) lleva a una serie de intercambios verbales (5,10-18): primero, entre los "judíos" (esto es, las autoridades de Jerusalén hostiles a Jesús) y el hombre curado (5,10-13); luego, entre Jesús y ese mismo hombre (5,14); a continuación, entre éste y los "judíos" (5,15) y, finalmente, en una relación sumaria del evangelista, entre los "judíos" y Jesús (5,16-18). Este pasaje de diálogo e interacción sirve de puente hacia un complicado discurso cristológico sobre la relación de la autoridad del Hijo con la del Padre (5,19-47).

En el capítulo 9 (la curación del ciego de nacimiento), esta estructura básica de "señal" que lleva a diálogo, que a su vez lleva a monólogo, es más barroca todavía en su extensión. Realizada la "señal" (9,1-7), se nos ofrece una serie de diálogos entre el ciego ya curado y sus vecinos (9,8-12), entre el hombre beneficiado con la curación y los fariseos (alias los "judíos", 9,13-17), entre los fariseos y los parientes del antiguo ciego (9,18,23), entre los fariseos y el hombre curado (9,24-34), entre éste y Jesús (9,35-39) y, por último, entre los fariseos y Jesús (9,40-41). Esta larga cadena (o, mejor, espiral) de diálogos conduce al gran monólogo de Jesús que suele ser llamado el discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18).

Además de este patrón básico, los capítulos 5 y 9 comparten otro elemento estructural. Así como el tema del sábado está ausente de los relatos de curación con que empiezan los dos capítulos, también desaparece toda mención de ese día una vez que comienzan los monólogos cristológicos[86]. Sólo en la sección-puente compuesta de diálogo entra en escena el tema del sábado para desaparecer rápidamente[87]. En otras palabras: el sábado funciona en ambos capítulos como simple artificio literario y como

vínculo teológico que conecta unos breves relatos de curación originalmente breves con los largos discursos joánicos.

De algún modo estamos, pues, ante una paradoja. En cada uno de los relatos sinópticos de curación en sábado, el tema sabático es mencionado con anterioridad. Una vez introducido, configura todo el relato, en particular lo que dice Jesús y la reacción de sus adversarios. Por desdicha, como hemos visto, ninguno de esos relatos sinópticos puede ser declarado auténtico en el sentido de remontarse al Jesús histórico. En cambio, los relatos de curación propiamente dichos de Jn 5,1-9a y 9,1-7 tienen que ver muy probablemente con sucesos de la vida de Jesús. Pero el tema del sábado en ambos relatos fue añadido secundariamente, lo más seguro por el evangelista, atendiendo a sus propios fines literarios y teológicos[88].

Al final, pues, el prometedor conjunto de relatos de disputas que contenían curaciones en sábado queda en muy poco a la luz del análisis crítico. Y aunque las versiones sinópticas están centradas en el sábado, no tienen su arranque en Jesús, mientras que, probablemente, las raíces de los dos relatos joánicos llegan hasta él, pero sin las posteriores adiciones del tema del sábado. Así, a pesar de las apariencias iniciales, llegamos a una conclusión desconcertante y sorprendente: en los cuatro evangelios no hay un solo relato de disputa sabática ocasionada por una curación que se remonte con bastante probabilidad al Jesús histórico. Y ¿qué decir de los dichos haláquicos de Jesús concernientes a observancia sabática que hemos encontrado incluidos en los relatos sinópticos sobre curaciones en sábado? Es el momento de ver si tenemos en ellos un material más prometedor.

C. Dichos de Jesús sobre hălākâ sabática en relatos de milagros de los sinópticos

Al estudiar en la sección anterior los tres relatos de disputas sobre curaciones en sábado, notamos una curiosa afinidad entre todas las desemejanzas. En el relato de Marcos sobre el hombre con la mano atrofiada (3,1-6, así como los paralelos Mt 12,9-14 y Lc 6,6-11), en el relato de Lucas sobre la mujer encorvada (13,10-17) y en el relato también lucano sobre el hidrópico (14,1-6), cada versión de estas disputas sobre milagros en sábado contiene alguna forma de pregunta retórica planteada por Jesús como respuesta a objeciones explícitas o implícitas de sus críticos.

1) En Mc 3,4, Jesús pregunta a quienes lo observan en silencio y con hostilidad para ver si cura en sábado: "¿Qué es lícito en sábado: hacer el bien o hacer el mal; salvar una vida o destruirla?"[89]. Sus adversarios (presumiblemente, a la luz del v. 6, los fariseos) permanecen en silencio. Con ligeras

diferencias, Lc 6,9 repite la forma marcana de esta pregunta retórica de carácter general.

2a) Sin embargo, en la versión mateana del mismo relato, los adversarios no especificados (a la luz de Mt 12,14, también los fariseos) hacen la disputa manifiesta en vez de solapada, empezando el ataque al comienzo del relato. En Mt 12,10, con la intención de acusar a Jesús, le preguntan: "¿Es lícito curar en sábado?". En 12,11, Jesús responde con una pregunta retórica mucho más específica que 3,4 en cuanto que aborda una cuestión haláquica discutida entre los judíos durante la época del cambio de era: "¿Quién de vosotros que tenga una oveja y la ve caer a un pozo en sábado no le echa mano y la saca?"[90]. En el v. 12a, Jesús añade una nueva pregunta retórica, haciendo explícito su argumento *a fortiori* (el *qal wāḥômer* rabínico): "¿No vale, acaso, mucho más un hombre que una oveja?". Luego, en el v. 12b, Mateo responde a su texto marcano. Pero, al hacerlo, no sólo abrevia la pregunta retórica de Marcos (Mc 3,4), sino que además la convierte en la conclusión lógica de sus dos preguntas retóricas: "Por tanto, es lícito hacer el bien en sábado". Y con ello, mediante una *inclusio,* responde a la pregunta formulada por los adversarios de Jesús en Mt 12,10[91]. Uno tiene la clara impresión de que las dos preguntas retóricas de 12,11-12a son una inserción redaccional en el relato marcano. Pero ¿fueron creadas por el mismo Mateo o representan algún dicho tradicional que él introdujo en el texto de Marcos?

2b) Este interrogante que planteamos tiene respuesta en un paralelo sinóptico a las preguntas retóricas de Mateo. Sorprendentemente, el paralelo no se encuentra en una perícopa marcana o Q redactada por Mateo y Lucas, sino en el relato lucano especial (L) sobre el hidrópico (14,1-6). En 14,3, Jesús dirige a "los legistas y los fariseos" una pregunta general que, más que retórica, en el episodio de Lucas podría ser real en su intención: "¿Es lícito curar en sábado, o no?". Cuando, en buen estilo marcano, sus adversarios guardan silencio, Jesús cura al hombre con hidropesía. Sólo entonces, en 14,5, Jesús les plantea una pregunta retórica (paralelo aproximado de Mt 12,11): "¿Quién de vosotros, si se le cae su hijo o un buey a una cisterna, no lo saca inmediatamente en sábado?"[92].

Suponiendo que las versiones mateana y lucana de lo que es básicamente un mismo dicho puedan ser consideradas como una tradición Q, se plantea una interesante cuestión de semántica. Si entendemos como material Q todo *logion* o relato que, ausente de Marcos, se encuentra, sin embargo, tanto en Mateo como en Lucas, este dicho es una tradición Q por definición. Ahora bien, si consideramos material Q sólo lo que supuestamente estuvo en un documento escrito, del que se sirvieron Mateo y Lucas independientemente el uno del otro, entonces el marbete Q se vuelve más

discutible. Podría ser que Mt 12,11 y Lc 14,5 representasen dos versiones de una tradición oral suelta (originalmente en lengua aramea) que Mateo y Lucas hubieran conocido cada uno por su lado y en formas algo diferentes[93]. Luego, cada evangelista habría decidido utilizar este dicho suelto insertándolo en un contexto adecuado, que en la práctica era un relato de curación practicada en sábado. Sin embargo, Mateo eligió como contexto un relato de disputa (el hombre con la mano atrofiada), mientras que Lucas optó por un relato exclusivo de su propia tradición (la curación del hidrópico).

3) Una tercera forma principal de la tradición de que Jesús defendió posibles excepciones al descanso sabático sirviéndose de preguntas retóricas se encuentra en el relato lucano de la mujer encorvada (13,10-17). Como la disputa de Lc 14,1-6 sobre curación, y a diferencia de la discusión de Mc 3,1-6, el relato de Lc 13,10-17 contiene una pregunta retórica específica relativa a *hălākâ* sabática después de la curación propiamente dicha. Exclusiva de Lc 13,10-17 es la manera en que el crítico de Jesús (aquí, también exclusivamente, "el jefe de la sinagoga", que no es identificado como fariseo) empieza su ataque dirigiéndose no a él, sino a la gente, por acudir a la sinagoga en busca de curaciones en sábado, disponiendo de los seis días laborables para hacerlo (13,14).

Sorprendentemente, aunque se dice que Jesús respondió al jefe de la sinagoga ("*le* replicó" en el v. 15a), sus palabras son puestas en plural, al parecer dirigidas a un supuesto grupo de oponentes (13,15): "¡Hipócritas! ¿No desata cada uno de vosotros en sábado a su buey o asno para llevarlo a abrevar?"[94]. La mala conexión (o falta de ella) entre la protesta de su solo crítico y la réplica general de Jesús a un grupo de adversarios (en el v. 17a, difícilmente identificables con "toda la multitud" alegre de sus milagros en el v. 17b) podrían indicar que Lc 13,15, como Mt 12,11-12a, es una adición secundaria a una forma anterior del relato sobre una curación en sábado. El dicho de Lc 13,15 recuerda Mt 12,11 || Lc 14,5, que habla de animales domésticos a cuyas necesidades debe proveer su dueño aunque sea sábado. La obvia diferencia es que mientras que Mt 12,11 || Lc 14,5 se refiere a una situación de emergencia inusual (el animal caído en pozo o cisterna), Lc 13,15 pone como ejemplo una necesidad que podría surgir cualquier sábado y a la que debería atender cualquier judío que criara animales.

El relato lucano concluye en 13,16 con el recurso de Jesús a la práctica sabática generalmente aceptada que él ha descrito en el versículo anterior, a fin de justificar por analogía su curación en sábado: "En cuanto a esta mujer, siendo como es hija de Abrahán, a la que Satanás ató hace ya dieciocho años, ¿no era necesario desatarla de esta cadena en día de sábado?". Si toda analogía cojea, ésta se arrastra. La forzada conexión entre la norma haláquica del v. 15 (desatar un buey o asno para llevarlo a abrevar, algo que

tenía que hacerse cada sábado, además de cada día laborable) y su aplicación en el v. 16 (desatar a una mujer en el sentido metafórico de realizar el milagro singular, y supuestamente para toda la vida, de enderezar su espalda encorvada) podría constituir un indicio añadido de que el v. 15 era originariamente un dicho haláquico suelto[95].

El resultado de este examen de los dichos sobre *hălākâ* sabática que figuran en relatos de milagros es claro: tenemos testimonio múltiple (Marcos, Q [considerado en sentido amplio] y L) para la afirmación de que Jesús empleó preguntas retóricas para discutir con otros judíos sobre la adecuada observancia del descanso en sábado[96]. Aunque esa conclusión puede parecer a algunos una ganancia exigua, es un dato de gran importancia. Como ya hemos visto en su enseñanza sobre el divorcio y los juramentos, Jesús no es un predicador de vaguedades ni un profeta que ofrezca visiones gran-angulares y verdades de carácter general, evitando entrar en el terreno práctico de las cuestiones detalladas sobre observancia de la Ley mosaica. Jesús, como cabía esperar de todo judío palestino del siglo I seriamente comprometido con la vida religiosa de su pueblo, define sus posiciones haláquicas e intenta persuadir a otros para que las adopten. Esto es así en el caso del divorcio y de los juramentos y también en el de la observancia sabática. No sorprendentemente, un Jesús judío que discute y debate con correligionarios suyos acerca del modo adecuado de observar determinadas normas de la Ley de Moisés rápidamente se desvanece de muchas presentaciones cristianas de su figura. Estas descripciones del "Jesús histórico" tienden a estar dominadas por la teología cristiana tradicional o, en una sustitución radical de ella, por cualquier cosa estimada relevante en un determinado año o dentro de un determinado movimiento. En realidad, el Jesús histórico es el Jesús haláquico, un sólido baluarte frente a quienes desearían convertirlo en la encarnación de la Carta a los Gálatas o en la suma y compendio del cualquier programa por el que estén luchando en el momento.

En este punto, sin embargo, alguien podría plantear una posible objeción a la línea de argumentación que he seguido respecto a estos dichos. Después de todo, como vimos en la sección II.B, el testimonio múltiple de *relatos* que narran disputas surgidas de curaciones no garantiza por sí mismo la historicidad. Los relatos recibieron, uno tras otro, el veredicto de *non liquet.* ¿Por qué el testimonio múltiple de los *dichos* de Jesús sobre *hălākâ* sabática habría de garantizar la presencia de esas discusiones en la predicación del Jesús histórico? Mi respuesta es que, en el tema del sábado, el caso de los *relatos* no es el mismo que el de los *dichos*: de ahí mi insistencia en distinguir unos de otros desde el principio. Antes de cualquier consideración sobre disputas sabáticas, los relatos fueron analizados en el tomo II/2 de *Un judío marginal,* bajo la rúbrica "Los milagros", para conocer su historicidad. Juzgados como cualesquiera otros relatos de milagros,

los de curaciones en sábado causantes de disputas no lograron superar en ningún caso la ambigüedad del *non liquet*. Y ahora, al abrirse paso en el presente capítulo la idea de que los actos de curación no eran entendidos probablemente como violaciones del sábado entre los judíos de tiempos anteriores al año 70 d. C., los relatos que entrañan disputas sobre esta cuestión se han vuelto aún más problemáticos.

No ocurre lo mismo con los *dichos* relativos al sábado recién examinados. Ninguno de ellos había recibido el veredicto de *non liquet* por otras razones. Tampoco, por otro lado, indica ninguno de ellos explícitamente que, a juicio de algunos judíos, curar en sábado significase violar el preceptivo descanso. Y, lo que es más importante, lejos de contradecir lo que sabemos del judaísmo palestino del siglo I, algunos dichos parecen presuponer y rechazar la *hălākâ* sabática que enseñaban ciertos grupos de judíos palestinos durante la época del cambio de era. El primer ejemplo es el dicho Q que supone el derecho a sacar a una persona o un animal del pozo o cisterna en que haya caído, aun en sábado. Como vimos en este mismo capítulo, en la sección I.C, el *Documento de Damasco* prohíbe explícitamente sacar en sábado a un animal caído a un pozo o cisterna (CD 11,13-14a). Un enfoque también riguroso, aunque con un atisbo de condescendencia, rige en el caso de un ser humano que cae al agua o a una cisterna. Esa persona no podrá ser sacada con ayuda de escalera, cuerda o cualquier otro instrumento (CD 11,16-17). Ahora bien, un fragmento procedente de la cueva 4 de Qumrán, donde se sigue un enfoque similar, parece indicar que el rescate puede llevarse a cabo por otro medio. Ese texto (4Q265, fragmento 7, 1,6-8) permite que el rescatador utilice alguna de sus prendas de vestir para que pueda agarrarse a ella la persona caída al agua en sábado, aunque sigue vedado cualquier instrumento.

Esta clase de casuística inexorable es la que Jesús rechaza con la pregunta retórica de la tradición Q, presente en Mt 12,11 || Lc 14,5. El uso de una pregunta como ésa tiene más sustancia de la que perciben algunos comentaristas. Al decir "¿quién de vosotros que tenga una oveja y la ve caer a un pozo en sábado no le echa mano y la saca?" (o, alternativamente, "¿quién de vosotros, si se le cae su hijo o un buey a una cisterna, no lo saca inmediatamente en sábado?"), Jesús, retóricamente, trata de poner a los oyentes de su lado suponiéndoles de acuerdo con la adopción de unas medidas humanas tan obvias para ellos como para él mismo. De hecho, argumenta sobre la base de una visión de la observancia que es común a su auditorio; una visión que contrasta con la extremadamente rigurosa de la comunidad esenia, perceptible en el *Documento de Damasco,* y quizá con la de otros grupos sectarios judíos, reflejada en fragmentos de la cueva 4[97]. Si, como han sugerido algunos comentaristas, las estrictas reglas de grupos esotéricos tenían cierta aceptación e influencia entre los judíos piadosos

que no pertenecían a ningún partido ni movimiento[98], quizá Jesús intentó fomentar entre los campesinos judíos una actitud humana y de sentido común que permitiera ayudar a personas y animales en peligro el día de descanso. Aunque aparentemente Jesús supone que ésta es la opinión compartida por la mayoría de los judíos palestinos, es posible que también pretendiese reforzarla en ellos como medida preventiva contra la intrusión de ideas esenias. En estos dichos sobre el sábado podríamos tener, pues, un raro ejemplo de lucha de Jesús a distancia con el movimiento esenio (u otros grupos sectarios de Palestina) por la fidelidad de los judíos corrientes.

Si la *hălākâ* esenia era el objetivo de las preguntas retóricas sobre los límites del descanso sabático, ¿iban esas preguntas también contra alguna enseñanza de los fariseos? Esto es difícil de determinar, porque, a diferencia de los esenios, que nos dejaron el *Documento de Damasco* como testimonio de sus normas legales, de los fariseos no tenemos ningún documento anterior al año 70 d. C. que ofrezca una descripción detallada de su *hălākâ,* incluida la relativa a observancia sabática[99]. Cuanto podemos decir es que en posterior enseñanza rabínica (*t. Sab.* 14,3) se permite echar forraje a un animal que ha caído a un pozo o cisterna en sábado. Se trata de mantenerlo vivo hasta que pueda ser sacado una vez que el sábado haya llegado a su final. Esta posición algo más suave que la sostenida por el *Documento de Damasco* implica que la prohibición de rescatar al animal en sábado, claramente enunciada en CD 11,13-14a, está aún vigente entre los rabinos de época tan tardía como la Tosefta (siglo III d. C.).

Por eso, aunque no hay testimonio directo de la actitud de los fariseos al respecto, la coincidencia del *Documento de Damasco* (documento esenio del siglo II a. C.) con la Tosefta hace probable que, en el primer tercio del siglo I, los fariseos también prohibieran el rescate de un animal en sábado. Mucho más difícil de colegir es si ellos hubieran aceptado la posición más suave de la Tosefta, que permitía alimentar al animal para mantenerlo con vida hasta que pudiera ser rescatado después del sábado[100]. Cabe suponer, sin embargo, que en la apelación a sus oyentes ("¿quién de vosotros...?") en Mt 12,11 || Lc 14,5, Jesús rechaza la norma estricta de los esenios y los fariseos sobre la cuestión del animal atrapado y apoya el enfoque basado en el sentido común de los campesinos judíos. La inmensa mayoría de ellos, incluso los más devotos, difícilmente se habrían quedado cruzados de brazos en sábado viendo a un animal suyo en peligro de perecer en un pozo[101].

Si además, conscientemente, Jesús trataba de evitar la influencia de la *hălākâ* esenia o farisea en judíos que no pertenecían a ningún grupo concreto (algunos de los cuales podrían haberse sentido atraídos por una observancia más estricta de la Ley), se puede entender por qué habría entrado en colisión especialmente con los fariseos, que intentaban extender

su ascendiente entre el pueblo llano. Quizá no se deba a la casualidad o al influjo de polémica cristiana posterior el hecho de que sean los fariseos, y no los esenios ni ninguna otra parcialidad sectaria del judaísmo, los que son presentados como *el* grupo que discute con Jesús sobre observancia sabática. Como Jesús, y a diferencia de los esenios, los fariseos estaban activos entre la gente corriente en su afán de dar a conocer su interpretación de la Ley. Los saduceos debatían con Jesús sobre la resurrección de los muertos, un escriba docto deseaba saber cuál era el mandamiento más importante según Jesús, los discípulos preguntaban qué recompensa recibirían en el reino de Dios, Caifás y Pilato se inquietaban respecto a la capacidad de Jesús para agitar a las multitudes jerosolimitanas, pero, naturalmente, eran los fariseos quienes desempeñaban la función de adversarios de Jesús en las disputas sobre *hălākâ* sabática.

Así sucedió, al menos, en el debate sobre el animal caído a un pozo. En el caso de la vida humana que corre peligro en sábado, los frentes debieron de cambiar un tanto. Como hemos visto, lo más que permitían los sectarios que están detrás del *Documento de Damasco* y de los fragmentos de la cueva 4 era arrojar el propio manto a una persona que hubiera caído al agua. Ningún instrumento, como una escalera o una cuerda, se podía utilizar en sábado, ni siquiera para salvar una vida humana (CD 11,16-17a). Pero, ya durante la época de composición de la Misná, no es ésa, ni mucho menos, la perspectiva de los rabinos. En el tratado misnaico *Yoma* se enseña específicamente que el deber de salvar una vida humana en peligro está por encima del sábado (el principio de *piqqûaḥ nepš*). De hecho, incluso la posibilidad de que una vida humana peligre es razón suficiente para dejar a un lado el precepto sabático (*m. Yom.* 8,6). La Tosefta es aún más específica respecto a esta cuestión. Según *t. Sab.* 15,17, para salvar una vida se puede tomar y aplicar en sábado cualquier medida que no implique idolatría, actividad sexual ilícita o derramamiento de sangre.

Desafortunadamente, falta un testimonio indudable de la existencia de ese principio en el judaísmo palestino anterior a los documentos tanaíticos de la Misná y la Tosefta[102]. No está claro si los fariseos de antes del año 70 sostenían este principio o si, por el contrario, tendían al rigorismo del *Documento de Damasco.* Existen, sin embargo, algunos indicios de que, estando en peligro vidas humanas, los fariseos podían justificar que se hiciera caso omiso del precepto sabático. Como vimos en el capítulo 31, Josefo refiere que por los siglos I a. C y d. C., los judíos en general consideraban lícito emprender en sábado acciones militares defensivas. Esto sería en realidad un caso especial amparado por el principio de salvar la vida humana incluso en sábado. Luego, también, la pregunta retórica de Jesús en Mc 3,4 ("¿qué es lícito en sábado... salvar una vida o destruirla?"), que no encuentra respuesta por parte de los que le miran con hostilidad, sugiere

que Jesús y sus oyentes comparten la idea de que es lícito intentar salvar una vida humana que peligre en sábado. La tensión se eleva en Mc 3,1-6 sólo cuando Jesús pretende extender este principio –ilegítimamente, en opinión de sus críticos– a la curación en sábado de una deformidad física o parálisis (una mano atrofiada) no estando en inmediato peligro la vida. Por eso, aunque no hay certeza sobre la cuestión (sólo el contexto marcano da a entender que son fariseos los críticos de Jesús en ese incidente), creo que lo más probable es que la mayoría de los fariseos en tiempos de Jesús, si no todos ellos, habrían permitido en sábado intervenir en favor de alguien que, de no hacerlo, pudiera perecer.

Si esto es así, entonces hay que diferenciar quiénes son aquellos a los que Jesús se dirige en la forma lucana del dicho Q sobre el salvamento de una vida en peligro. Sólo Lc 14,5, entre los dichos que hemos examinado, presenta a Jesús preguntando: "¿Quién de vosotros, si se le cae su hijo o un buey a una cisterna, no lo saca inmediatamente en sábado?". En lo tocante al buey, Jesús y los campesinos judíos están de un lado (¡claro que todo el mundo lo haría!), mientras que los esenios y los fariseos están del opuesto (no, no se puede sacar directamente al animal). Tratándose de la vida humana en peligro –y aquí muestra Jesús una gran habilidad dialéctica con su referencia concreta y gráfica al hijo de cada oyente–, Jesús, los campesinos y probablemente los fariseos se sitúan en una misma posición (¡pues claro que es lícito sacar al propio hijo!), en tanto que los esenios, quizá con cierta incomodidad, mantienen la distancia (arrojarle el manto, quizá, ¡pero nada de utilizar una escalera o una cuerda!).

Lo que Lc 13,15 tiene en común con Mt 12,11 || Lc 14,5 es una acción en sábado que los campesinos judíos corrientes habrían considerado obvia ("¿quién de vosotros no...?"). Pero, como ya hemos señalado, la situación que se percibe en Lc 13,15 difiere de la reflejada en el dicho Q que hace referencia a una necesidad cotidiana (desatar un buey o un asno para llevarlo a abrevar), en vez de a un accidente más bien extraordinario (caída a un pozo o cisterna). Además, a diferencia del problema planteado por Mt 12,11 || Lc 14,5, ninguna *hălākâ* documentada antes del año 70 toma una posición contraria a la de Lc 13,15. Es más, CD 11,5-6 (y, aparentemente, 4Q265, fragmento 7, 2,5) permite a los esenios seguir a sus animales, yendo éstos a pastar en sábado, hasta una distancia de dos mil codos fuera de su ciudad. Salvo que imaginemos que los esenios tenían a sus animales moviéndose libres todo el tiempo, esta concesión sabática presupone, sin plantear realmente la cuestión, que los animales podían ser desatados en sábado (y presumiblemente, de un modo u otro, llevados a abrevar)[103].

En realidad, por lo que respecta a desatar animales en sábado, quizá los esenios eran más "liberales" que muchos de los rabinos posteriores.

Atar y desatar nudos son acciones enumeradas entre los 39 trabajos que no se podían realizar en sábado según *m. Sab.* 7,2, aunque las disputas entre los rabinos recogidas en *m. Sab.* 15,1-2 indican que la prohibición era mitigada por toda clase de excepciones. Aun cuando tales opiniones hubieran existido entre los fariseos anteriores al año 70 (y no hay ningún testimonio de ello), poco tendría de sorprendente que las disquisiciones de expertos no se hubieran reflejado en la práctica habitual que Jesús parece atribuir a sus oyentes en Lc 13,15[104].

La diferencia de *hălākâ* entre los textos sectarios y rabínicos (posteriores), por un lado, y Lc 13,15, por otro, reside en el enfoque básico. Los textos sectarios y rabínicos muestran un gran interés por la distancia que las personas pueden andar y por la que pueden recorrer sus animales para pastar en sábado. Los textos rabínicos añadieron a esto la cuestión del atado y desatado de nudos. Es revelador que Lc 13,15 no muestre interés en lo uno ni en lo otro. No hay indicación de distancias en ninguna de las declaraciones sobre *hălākâ* atribuidas a Jesús, y se da por supuesto que desatar un animal para llevarlo a abrevar es algo que haría todo el mundo. Una vez más, encontramos la visión pragmática, de sentido común, que caracteriza a los campesinos, cuya necesidad de atender a sus animales excluye las sutilezas haláquicas que podían interesar a eruditos o a miembros de sectas.

Estos detallados debates sobre la *hălākâ* sabática nos llevan a un aspecto fundamental de Jesús. El Jesús *judío* histórico debe ser visto como un Jesús inmerso en las discusiones y debates haláquicos y consciente de la práctica real de los judíos palestinos del siglo I. En particular, la actitud de Jesús contrasta manifiestamente con el rigor de los esenios, de los qumranitas y, en algunos casos, de los fariseos o incluso los discípulos de Juan el Bautista (¡los discípulos de Jesús no ayunan!). El estudioso moderno tiende a etiquetar la posición de Jesús con respecto al sábado de "liberal", "abierta" o "humana", pero esa actitud era ante todo el enfoque práctico de la *hălākâ* que los campesinos judíos corrientes no tenían más remedio que seguir en su estrecha y precaria existencia. Lo que hace Jesús es confirmar ese enfoque como la *hălākâ* que refleja adecuadamente la voluntad de Dios, a la vez que se permite rechazar lo que algunos podían ver como el admirable celo y rigor de determinados partidos y sectas. Quizá creyera Jesús que era parte de su labor de enseñanza proteger a la gente común del influjo del rigorismo sectario.

Pero, en todo caso, mis observaciones tienen como fin principal mostrar por qué es razonable aceptar como histórica la tradición de las preguntas retóricas de Jesús sobre la *hălākâ* sabática, aun conservando dudas respecto a la historicidad de los relatos de disputas surgidas de curaciones en sábado. Sin duda, tanto los dichos como los relatos cuentan con testi-

monio múltiple de fuentes. La diferencia crítica es que los relatos de disputas tienen sentido sólo si, durante la época de Jesús, la generalidad de los judíos consideraban los actos de curación en sábado como violaciones del preceptivo descanso. Pero ese punto de vista no está atestiguado en corriente alguna del judaísmo por documentos anteriores al año 70 d. C. Lo cual no hace sino agravar el problema de que, aun aparte de esta cuestión haláquica, los relatos de milagros que incluyen disputas concernientes al sábado ya habían recibido el veredicto de *non liquet* en el tomo II/2.

En cambio, las preguntas retóricas sobre observancia sabática, además de contar con testimonio múltiple, concuerdan perfectamente con el *Sitz im Leben* de los debates judíos sobre *hălākâ* sabática durante la época del cambio de era, como lo prueban *Jubileos,* el *Documento de Damasco,* los fragmentos de la cueva 4, Filón, Josefo y el material de la Misná y la Tosefta, que seguramente puede ser atribuido a tiempos anteriores a 70 d. C. También concuerdan a la perfección con un retrato creíble de un Jesús verdaderamente judío.

D. Sobre las espigas arrancadas en sábado (Mc 2,23-28)

Hay varios motivos para tratar aparte el relato sobre las espigas arrancadas en sábado (Mc 2,23-28 parr.), pero todos se reducen a una impresión básica: la rareza, por no decir la unicidad, de esta perícopa[105]. El relato se caracteriza porque su contenido y estructura no tienen paralelo exacto en ningún otro pasaje de los cuatro evangelios. Sólo Mc 2,23-28, entre los relatos de disputas sobre el sábado, está desconectado de los milagros de Jesús. Sólo la controversia de Mc 2,23-28, entre los relatos de disputas, no viene originada por algo que Jesús diga o haga. Sólo esa discusión, entre los relatos del mismo género, no culmina en un dicho o hecho de Jesús, sino en una cadena de tres dichos independientes cuya interconexión, en el mejor de los casos, es bastante débil[106]. Cuando a todos estos rasgos extraños se añaden las dificultades causadas por la gramática, la sintaxis y la línea de argumentación del texto, más una discutida historia de la tradición, entonces se comprende por qué sobre este relato hay casi tantas opiniones como exegetas[107].

En lo que sigue, no tengo el propósito de estudiar cada uno de los problemas que genera la perícopa[108]. Lo que haré, en cambio, será: 1) situar 2,23-26 en su contexto literario más amplio del evangelio de Marcos; 2) examinar luego la estructura interna de esta perícopa; 3) abordar sólo entonces la hipotética forma original del relato, y 4) centrarme, por último, en los aspectos del relato que puedan ayudarnos a decidir si se remonta a algún determinado acontecimiento del ministerio del Jesús histórico.

1. El lugar del relato dentro del ciclo marcano de relatos de disputa situados en Galilea (Mc 2,1–3,6)

El episodio de las espigas en sábado es el cuarto de cinco relatos de disputa situados por Marcos en el comienzo del ministerio público de Jesús (2,1-3,6)[109]. Este ciclo tiene su equivalente aproximado en la serie de controversias que marcan la estancia de Jesús en Jerusalén (11,27–12,44). El ciclo galileo responde a un esquema complicado en sus dimensiones literaria y teológica. Por una parte, está estructurado con arreglo a un patrón *concéntrico;* por otra, un *impulso hacia delante* tiende a una creciente confrontación.

a) Dentro de la estructura *concéntrica,* el primer relato (la curación del paralítico en 2,1-12) corresponde al quinto (la curación del hombre con la mano atrofiada en 3,1-6). En ambos, Jesús sana públicamente a un hombre que sufre parálisis. La curación, así como la autoridad que se atribuye implícitamente Jesús al llevarla a cabo, encuentran oposición por parte de los dirigentes religiosos. El segundo relato (la llamada a Leví y la comida con recaudadores de impuestos y pecadores en 2,13-17) corresponde al cuarto relato (las espigas arrancadas en sábado [2,13-28]). En estos dos relatos, el comer aparece conectado con objeciones procedentes de los fariseos. La escena, en el segundo relato, de Jesús a la mesa con recaudadores de impuestos y pecadores mueve a los escribas de los fariseos a dirigir una pregunta hostil a los discípulos, aunque no son éstos, sino el mismo Jesús, quien da la réplica. En el cuarto relato, el comer de los discípulos, que arrancan espigas en sábado, hace que los fariseos objeten ante Jesús, quien defiende a sus discípulos con tres argumentos distintos. En medio de esta estructura concéntrica se encuentra el tercer relato (2,18-22), en el que comer sigue siendo el tema principal, con la pregunta de por qué los discípulos de Jesús no ayunan, cuando sí lo hacen los discípulos de Juan y los de los fariseos. Jesús responde mediante la parábola del banquete de boda y con las metáforas del remiendo que produce un desgarrón y de los odres que revientan: el júbilo debido a la presencia del Mesías quedará atenuado por los trastornos violentos a los que esa presencia dará lugar.

b) A través de ese esquema concéntrico, un *impulso hacia delante* avanza en dirección a una oposición creciente y un odio mortal a Jesús. Dentro de la narración general del evangelio, esa hostilidad cada vez mayor contra Jesús apunta hacia su pasión y muerte. En el primer relato, los escribas objetan silenciosamente en sus pensamientos (2,6) a la declaración de Jesús de que los pecados del paralítico son perdonados. La acusación silenciosa pero inquietante que brota automáticamente en las mentes de los escribas es la de blasfemia (2,7), porque "¿quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?". Dentro de la estructura narrativa de Marcos, ésta es ya

una acusación que apunta hacia el relato de la pasión. Allí, al final de la narración marcana del proceso judío (en el que tomarán parte los escribas), Jesús será condenado a muerte bajo la acusación de blasfemia (14,64)[110]. En el segundo relato del ciclo, los escribas de los fariseos objetan en voz alta contra las acciones de Jesús, pero expresan sus objeciones a los discípulos, no a Jesús mismo (2,16). En el tercer relato, personas anónimas se dirigen a Jesús de manera directa, preguntándole por qué sus discípulos no ayunan, en contraste con los miembros de otros grupos religiosos. Jesús replica con una parábola que culmina al ser arrebatado el novio (2,20), otra referencia a la muerte de Jesús, la cual causará que los discípulos ayunen en el futuro. En el cuarto relato, los fariseos ponen ya directamente reparos a Jesús por las acciones de sus discípulos en sábado (2,24). En el quinto y último relato, una curación practicada en sábado por Jesús mueve a los discípulos a estudiar con los herodianos el modo de acabar con él (3,6). El tema del encaminarse de Jesús hacia la muerte es, pues, una lúgubre campana que tañe cada vez más fuerte en la serie de cinco relatos.

Claramente, este ciclo galileo constituye una intrincada pieza de arte y artificio literario, escrita por un teólogo cristiano para exponer su visión general de Jesús como el Mesías, el Hijo del hombre y el Hijo de Dios, que, aunque oculto, tiene plena autoridad. Al ponernos a examinar el cuarto de los cinco relatos, el de las espigas arrancadas en sábado, lo último que debemos hacer es tratarlo como si fuera el vídeo de un debate habido entre varios judíos palestinos el año 28 d. C. Es, ante todo, una composición cristiana que promueve teología cristiana. Y sólo analizando el texto cristiano llegado hasta nosotros es posible conocer hasta qué punto puede conservar también recuerdos de un choque dialéctico entre el Jesús histórico y los fariseos.

2. Estructura del relato de las espigas arrancadas en sábado

Es sorprendente y entristecedor ver cuántos comentaristas se precipitan a entrar en consideraciones sobre la tradición premarcana subyacente a esta perícopa, o incluso sobre la historicidad del relato, antes de haber analizado cuidadosamente la estructura literaria del pasaje marcano tal como ha llegado hasta nuestros días. Parecen olvidar que el único acceso directo que tenemos es al complicado texto que nos dejó Marcos. Se puede penetrar el texto yendo a través de él, no rodeándolo[111].

La narración sobre las espigas arrancadas en sábado pertenece a la categoría crítico-formal de relato de disputa (*Streitgespräch*). Aunque la forma puede concretarse de diversos modos, básicamente consta de tres partes principales: *a*) descripción de la escena, donde son presentados algunos –cuando no la totalidad– de los actores implicados en la disputa,

a veces con mención de la acción o circunstancia causante de la controversia; *b*) pregunta u objeción (articulada o no) que reprueba la acción o postura de Jesús o de sus discípulos; *c*) réplica de Jesús (a menudo en forma de contrapregunta) y derrota o silencio de los que formularon la pregunta y objeción. En algunos relatos, las partes *a* y *b* están entrelazadas, mientras que a veces la parte *c* suscita una reacción, positiva o negativa, de los presentes.

Aplicando esta cuadrícula al caso un tanto peculiar de Mc 2,23-28 se percibe la siguiente estructura detallada:

a) *Descripción de la escena* (aquí, en dos partes [primero Jesús, luego sus discípulos], v. 23):

i) Y sucedió que, un sábado, *Jesús* pasaba por los sembrados [v. 23a],
ii) y *sus discípulos,* al pasar, se pusieron a arrancar espigas [v. 23b].

b) *Pregunta reprobatoria* (v. 24):

Y los fariseos *le* dijeron: *"Mira,* ¿por qué *hacen* en sábado lo que no es lícito?".

c) *Réplica de Jesús* (aquí, en tres partes [escriturística, antropológica y cristológica], vv. 25-28):

i) Y les dice: "¿Nunca habéis leído lo que hizo *David* cuando estaba en necesidad y tuvo hambre, *él y los que estaban con él* [v. 25], cómo entró en la casa de Dios, siendo Abiatar sumo sacerdote, y comió los panes de la presencia, que a nadie, salvo a los sacerdotes, le es lícito comer, y *dio* [de los panes] además a *los que estaban con él* [v. 26]?".

ii) Y les dijo: "El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado [v. 27].

iii) Por tanto, el Hijo del hombre es también señor del sábado [v. 28]".

Como podemos ver por este esquema, las tres partes principales de un relato de disputa encuentran una complicada expresión en la perícopa de las espigas arrancadas en sábado.

a) En la *descripción de la escena,* dos protagonistas esenciales son presentados en las dos mitades del v. 23: Jesús, que no hace nada censurable mientras pasa por los sembrados, pero que replicará a la objeción expresada, y sus discípulos, quienes realizan la acción mal vista de arrancar espigas, pero que no dicen nada en su propia defensa. Como se puede apreciar con una simple ojeada a la primera réplica de Jesús basada en la Escritura (vv. 26-26), esta presentación bipartita introduce la pauta de la distinción

aunque con conexión entre el líder y sus seguidores (Jesús y sus discípulos) que es adoptada en el relato veterotestamentario (David y los que estaban con él).

b) Quizá es la necesidad de introducir esa pauta en el v. 23 lo que explica por qué la mención de las personas que hacen la *objeción,* los fariseos, es pospuesta hasta el comienzo de la segunda parte principal del relato: la pregunta reprobatoria (v. 24). Los dos verbos de acción contenidos en la pregunta refuerzan la pauta de distinción aunque con conexión. El primer verbo (ἴδε, "mira", "ve") es un imperativo dirigido a Jesús, como indica claramente la frase introductoria, "y los fariseos *le* dijeron". Se le pide a Jesús que observe y explique aquello a lo que se refiere el segundo verbo, o sea, lo que hacen (ποιοῦσιν) en sábado los discípulos. Éstos están haciendo algo objetable, pero se considera a Jesús, su maestro, responsable de esa acción: un criterio habitual en el mundo antiguo, tanto entre los judíos como entre los paganos[112]. Ya se tratase de Sócrates y sus discípulos o de los rabinos y los suyos, los maestros que formaban a sus seguidores en su doctrina y modo de vida eran considerados responsables de las acciones de quienes recibían sus enseñanzas. Así pues, la pauta de distinguir entre el maestro y sus discípulos pero conectándolos tácitamente pasa desde la descripción de la escena a la pregunta reprobatoria.

c) La misma pauta es continuada en la primera de las *réplicas* de Jesús a los fariseos (vv. 25-26), pero no en la segunda (v. 27) ni en la tercera (v. 28). En la primera réplica (vv. 25-26), el relato de la visita de David al santuario de Nob (1 Sm 21,2-10) es condensado y alterado de tal manera que tanto el v. 25 como el v. 26 reflejan la pauta de distinción aunque con conexión introducida con la descripción de la escena y continuada con la pregunta reprobatoria. En el v. 25 se menciona sólo a David al comienzo del relato (lo mismo que sólo Jesús fue mencionado al comienzo de la perícopa), con todos los verbos que narran la acción puestos en singular (lo que hizo *David* cuando *él* estaba en necesidad y *él* tuvo hambre)[113]. Tras este relato básico sobre David concluye el v. 25 algo torpemente con la adición de "él y los que estaban con él" (αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ). Si aquí es clara la pauta de distinción aunque con conexión, lo mismo sucede en la continuación del relato. En el v. 26a, sólo de David se dice que entró en la casa de Dios y comió de los panes que únicamente podían consumir los sacerdotes. Esto corresponde a la mención de David solo en la mayor parte del v. 25. Luego, en el v. 26b, se narra que David dio de los panes *además* (nótese el segundo καί en el texto griego) "a los que estaban con él", lo cual está en correspondencia con "él y los que estaban con él" del final del v. 25.

Cuando se percibe que las tres partes principales de la disputa (la descripción de la escena, la pregunta reprobatoria y la primera réplica) están

configuradas según la pauta subyacente de distinción aunque con conexión entre líder y seguidores, sorprende la desaparición repentina y total de esta pauta en la segunda y tercera réplicas de Jesús[114]. La segunda, una declaración de tipo axiomático respecto a la finalidad antropológica (o humanitaria) del sábado ("el sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado"), no menciona al líder (Jesús/David) ni a los seguidores (los discípulos/los que estaban con él). La tercera respuesta, un "as" cristológico, se refiere a Jesús con la descripción en tercera persona del Hijo del hombre, pero sin hacer la correspondiente mención de sus seguidores. Exclusivamente alusiva a Jesús, la réplica final tiene un sentido claramente cristológico: "El Hijo del hombre es también señor del sábado"[115]. La unidad estructural de 2,23-26 es reforzada también por la repetición de la expresión clave "no está permitido" (οὐκ ἔξεστιν) en los vv. 24 + 26 y del verbo "hacer" (ποιοῦσιν, ἐποίησεν) en los vv. 24 + 25, expresión y verbo que no figuran en los vv. 27 + 28[116].

3. Del análisis estructural a una forma original hipotética

El hecho de que la pauta de distinción aunque con conexión esté presente sólo en la primera de las réplicas de Jesús resulta sorprendente a quien se da cuenta de que esa pauta formal, estructural, no está presente en el relato sobre David en Nob de 1 Sm 21,2-10. Allí, tanto en el TM como en los LXX (y además en fragmentos procedentes de la cueva 4 de Qumrán)[117], David está desesperadamente solo cuando huye de la ira homicida del rey Saúl. Únicamente David habla con el sacerdote en Nob y recibe los panes de la presencia. Como parte de su embuste al sacerdote, le dice a éste que está citado con sus hombres (soldados del ejército de Saúl) en cierto lugar. Puesto que esos hombres no vuelven a ser mencionados en el relato, la referencia de David a ellos parece deberse a su petición de un número de panes excesivo, que, por lo mismo, sólo podía ser atendida con la entrega de unos panes cuyo consumo estaba prohibido en principio a todo el que no fuera sacerdote. Por eso, ni en este episodio de Nob, ni en el subsiguiente relato de las actividades de David, menciona el AT a "los que estaban con él". Se hace referencia a ellos –y de manera torpe– en la primera réplica de la disputa marcana, al parecer por una sola razón: la réplica de los vv. 25-26 forma parte orgánica del relato de los vv. 23-26, que está estructurado conforme a la pauta de distinción aunque con conexión[118].

Es revelador que, una vez desaparecida esta pauta al comenzar el v. 27, la unidad literaria del relato de disputa sea alterada con una nueva frase introductoria: "y [Jesús] les dijo" (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς). Esta frase (o su equivalente) se emplea en diferentes pasajes de Marcos para conectar material antes aislado con otro mayor que forma un todo[119]. Ésta parece ser también aquí la función. Los dos usos anteriores del verbo "decir" (λέγω) en nues-

tro relato de disputa (v. 24 + 25) tienen perfecto sentido, ya que introducen y unen la objeción de los fariseos (v. 24) y la réplica de Jesús (v. 25). La repentina reaparición de "y les dijo" en el v. 27 no sirve a ningún propósito dentro de la estructura literaria, que de hecho es alterada por la presencia de esa frase. La alteración literaria coincide con la alteración en el pensamiento cuando la pauta de distinción aunque con conexión, que ha estructurado la perícopa hasta ahora, desaparece de repente[120].

Todo esto configura una probable historia de la tradición de Mc 2,23-28. En mi opinión, la forma compacta que tenía originalmente el relato consistía en la descripción de la escena (v. 23), la pregunta reprobatoria (v. 24) y la réplica de Jesús en los vv. 25-26, partes las tres perfectamente vertebradas por la pauta de distinción aunque con conexión entre líder y seguidores. La ausencia total de la pauta en la segunda y tercera réplicas, que carecen de la misma integración estructural en la perícopa, sugiere que tanto el v. 27 (el argumento antropológico) como el v. 28 (el argumento escatológico explícito) fueron añadidos secundariamente, bien a la vez o en distintas etapas[121]. En sí, este juicio no decide si estos dos dichos aislados proceden o no del Jesús histórico. Todo lo que afirma es que los dos dichos no pertenecían en un principio al relato de las espigas arrancadas en sábado.

Por anticipar brevemente lo que no tardaremos en examinar: yo añadiría que la razón por la que fueron insertadas las dos réplicas de los vv. 27-28 –produciendo así un relato de disputa recargado al final con distintos argumentos– es que la respuesta original se sintió cada vez más como inadecuada con el paso del tiempo. Se podría traer aquí a colación la crítica textual para establecer una analogía aproximada. En crítica textual, la *lectio difficilior*, es decir, la lectura más difícil, tiende a ser juzgada la lectura original del texto (aunque pueden entrar otros factores en una decisión final). La razón de este juicio es sencilla. La lectura más difícil tiende a provocar la creación de una lectura que armonice más con el contexto o se entienda mejor en él. Una lectura fácil nunca provoca la creación de una más difícil como mejora del texto[122]. Por eso, siendo todos los otros elementos iguales, la lectura más difícil suele ser preferida a una más fácilmente entendible como la forma original del texto o, al menos, como la forma más antigua.

Concretando la analogía: si los vv. 25-26 (la primera réplica) constituían originariamente el final del relato, no cuesta entender por qué los finales más inteligibles o convincentes de los vv. 27-28 –dos réplicas que mencionan específicamente el sábado– habrían sido añadidas para reforzar el argumento de Jesús. Si, por otro lado, los vv. 27-28 formaban el final original de la disputa, se entiende difícilmente por qué habría sido insertada

en el relato la réplica de los vv. 25-26, siendo tan problemática (hasta qué punto lo es, no tardaremos en verlo)[123]. De hecho, la incongruencia de la primera réplica suscita algunos interrogantes sobre la historicidad de la forma original del relato.

4. *Historicidad de la forma original*

Supongamos, pues, como hipótesis de trabajo, que la forma original de la disputa sobre las espigas arrancadas en sábado constaba de Mc 2,23 (descripción de la escena) + 2,24 (pregunta reprobatoria) + 2,25 (réplica consistente en un argumento con base en 1 Sm 21,2-10). Aceptada esta hipótesis, ¿qué fundamentos hay para afirmar o negar que esta tradición traiga su origen de algún incidente ocurrido en el ministerio del Jesús histórico? En mi opinión, varias consideraciones inclinan la balanza en contra de la historicidad.

En primer lugar está el aspecto chocante subrayado por E. P. Sanders: que unos fariseos aparezcan de pronto en medio de un trigal, en sábado, para poner reparos a la acción de los discípulos[124]. La escena casi parece sacada de un musical de Broadway: *Oh what a beautiful sabbath!* ¿Cabe imaginar que los fariseos patrullaban regularmente por los sembrados en sábado para prevenir posibles violaciones del preceptivo descanso? ¿O que los fariseos enviaron una comisión especial a espiar a Jesús y sus discípulos en aquel particular campo de trigo? Hay diversos relatos de disputa evangélicos donde los fariseos u otros adversarios de Jesús tienen un extraño modo de aparecer repentinamente en escena cuando él o sus discípulos hacen o dicen algo objetable[125]. La improbabilidad de lo narrado aumenta si aceptamos la posición de los comentaristas que sostienen que en tiempos de Jesús era más bien escasa la presencia de fariseos en Galilea[126]. Además, aun cuando los fariseos hubieran tenido allí una presencia organizada, se podría esperar que encontrasen a Jesús y quizá discutieran con él, en sábado, en alguna sinagoga. Pero ¿en un trigal?

Luego está la cuestión de la distancia a la que Jesús y sus discípulos se encontraban de algún pueblo o asentamiento cuando se entabló la disputa. Si suponemos por el momento que Jesús y sus discípulos, como muchos judíos piadosos, respetaban el límite establecido más allá del cual no estaba permitido caminar en sábado (en la Misná, dos mil codos, unos novecientos metros), hay que preguntarse por qué los discípulos, teniendo hambre, no fueron simplemente a ese lugar a conseguir comida. Y si, por el contrario, pensamos en un Jesús despreocupado con respecto al mencionado límite sabático, que, en cambio, solían respetar los observantes rigurosos de la Ley, los fariseos no podían estar presentes para ver a los discípulos arrancando espigas y dirigir a Jesús sus protestas. Ciertamente,

ninguna de estas consideraciones, ni siquiera todas ellas, constituyen un argumento suficiente contra la historicidad de 2,23-26, pero sí dan ocasión al nacimiento de dudas.

A reforzar esas dudas contribuye la grave dificultad que cualquier historiador crítico puede encontrar en las palabras con que Jesús contesta en 2,25-26. La réplica empieza muy adecuadamente. Mediante un hábil recurso retórico utilizado tanto en la tradición filosófica rabínica como en la grecorromana, Jesús responde a la pregunta con otra pregunta. Pero el modo en que empieza la respuesta (v. 25) anuncia ya los problemas que van a surgir: "¿Nunca habéis leído lo que hizo David...?". Recordemos cuál es la supuesta situación histórica en Mc 2,23-26. Frente a la objeción de algunos fariseos, famosos por su conocimiento detallado y riguroso de las Escrituras, Jesús pasa al contraataque en el terreno de ellos: el del conocimiento escriturístico ("¿nunca habéis *leído*...?"). No recurre, pues, a alguna tradición oral perdida ni a una versión del episodio de David ideada por él mismo en aquel momento. Conscientemente reta a los expertos en las Escrituras a recordar y luego interpretar debidamente un determinado texto: 1 Sam 21,2-10.

El problema está en que Jesús, en presencia de esos expertos, cambia y desvirtúa ese episodio de David, ya leamos el texto en su forma hebrea masorética, en la forma alternativa correspondiente al fragmento qumránico de 4QSm^{b}, en la forma griega de la Septuaginta (que coincide bastante con 4QSm^{b} frente al TM) o en la forma aramea targúmica[127]. Ya hemos visto algunas de las inexactitudes. Jesús dice que David iba acompañado cuando se entrevistó con el sacerdote en Nob y que dio algunos panes de la presencia "a los que estaban con él"[128]. Ni de que hubiera allí compañeros de David ni de que éste les diera pan se refiere nada en este texto veterotestamentario, ya sea su forma hebrea, griega o aramea. De hecho, al ver a David, el sacerdote del santuario le pregunta preocupado (1 Sm 21,2): "¿Por qué vienes solo y no hay nadie contigo?". En otras palabras, el texto de 1 Sm 21,2 de manera clara y directa contradice lo que, según Jesús, expresa el texto en cuestión. Además, 1 Sm 21,2-10 nunca refiere explícitamente que David (y menos aún sus inexistentes compañeros) tuviera hambre y comiese de los panes allí y entonces. Esos detalles podrían se inferidos de la petición de David, pero, puesto que el texto no dice que David coma los panes en Nob, cabe deducir, por el contrario, que se abasteció de alimento para el subsiguiente viaje.

Una dificultad de más calado reside en la esencial falta de pertinencia del texto escogido por Jesús para defender la conducta de sus discípulos. En el relato de 1 Sm 21,2-10, nada hace pensar que la petición de alimento por parte de David ocurra en sábado[129]. Ciertamente, la Torá especifica

que los panes de la presencia deben ser sustituidos cada sábado por otros recientes, pero en 1 Sm 21,2-10 no se conecta de ningún modo la entrega de los panes a David por parte del sacerdote con esa sustitución en sábado. Como tampoco hay indicio alguno en fuentes judías anteriores a 70 d. C. de que, en tiempos de Jesús, se entendiera generalmente que el acontecimiento de 1 Sm 21,2-10 había ocurrido en sábado[130]. En cierto modo, la pretensión de algunos comentaristas de leer una referencia al sábado en la apelación de Jesús a la acción David está fuera de lugar, puesto que Jesús presenta como transgresión de David *lo que* éste hizo –comer de algo destinado exclusivamente a los sacerdotes– y no *cuándo* lo hizo[131].

Es curioso que el Jesús marcano, que interpola libremente otros detalles, se ciña con todo cuidado al texto escrito en este punto esencial. Como quedó dicho, ninguna forma textual de 1 Sm 21,2-10 conecta de ningún modo con el sábado los acontecimientos allí narrados; sorprendentemente, tampoco lo hace el Jesús marcano. A pesar de sus otras adiciones, y de su referencia explícita al sábado en su segunda y tercera réplicas (vv. 27 + 28), no inserta el elemento del sábado en el episodio de David, aun cuando ésta es la única adición que habría hecho coherente tal episodio con la objeción formulada por los fariseos en Mc 2,24[132]. Sin esta correspondencia, el caso de David ilustra simplemente la afirmación general de que una extrema necesidad humana o una situación de emergencia puede permitir obviar detalles de las prescripciones religiosas, pero esto no encaja en el relato marcano, donde no se ha dicho que los discípulos tengan una necesidad extrema o estén en una situación de emergencia. Es posible que, en el nivel de la teología redaccional, Marcos viera la mesianidad davídica de Jesús como el verdadero vínculo que conectaba la disputa sobre las espigas arrancadas con el episodio de David de 1 Sm 21,2-10. Pero aunque Marcos hubiera supuesto que esa conexión implícita iba a ser entendida por los creyentes cristianos, esto difícilmente podía entrar en las expectativas del Jesús histórico, y menos aún de las de los fariseos históricos a los que él trataba de superar en argumentación escriturística.

Aún más embarazoso es el error sobre la identidad del sacerdote con el que habla David en Nob. Tanto la forma hebrea como la griega de 1 Sm 21,2-10 aclaran que es "Ajimélek", nombre mencionado en los vv. 3 y 9 (TM). Ningún otro sacerdote se halla presente durante la conversación que David mantiene con él; de hecho, ningún otro sacerdote es nombrado en todo el relato. No hay, pues, base en el texto veterotestamentario para el error del Jesús marcano[133] al decir que el "sumo sacerdote" (este título un tanto anacrónico no aparece en 1 Sm 21,2-10) de entonces era Abiatar (Mc 2,26): "Cómo entró [David] en la casa de Dios, siendo Abiatar sumo sacerdote [ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως]". Abiatar, al me-

nos según la tradición veterotestamentaria más fiable, era el hijo de Ajimélek, con el que lo confunde el Jesús marcano[134].

Conmueve ver la cantidad de comentaristas que han buscado por todas partes una salida exegética para no tener que admitir que Jesús, al menos como lo presenta Marcos en 2,26, comete un error manifiesto respecto a lo que dice el texto de 1 Sm 21,2-10[135]. Pero ninguna de esas salidas es convincente, al menos para quien de antemano no esté determinado a dejarse convencer. La conclusión que se saca de este error y de otros ejemplos de inexactitud en el recurso de Jesús al relato del AT es simple y obvia: esa referencia al episodio de David en Nob no sólo muestra una patente ignorancia de lo que realmente dice el texto de 1 Samuel, sino también una sorprendente incapacidad para construir un argumento a partir del relato.

Acaso alguien objete que en ninguna de estas observaciones se tiene en cuenta que Jesús, de manera soberana, reescribe el relato del AT atendiendo a sus propios fines. A esa objeción se podría responder sencillamente que, sin la muy necesaria inserción del sábado en la referencia marcana al episodio de David, queda nebulosa la finalidad de Jesús al introducir supuestamente cambios. Por otro lado, la alegación de que Jesús, con libertad soberana, reescribe el relato sobre David en Nob está en contradicción con la escena de Mc 2,23-26, cuya historicidad tratamos de evaluar. Al considerar tal escena necesitamos recordar la cultura "agonística" del mundo mediterráneo antiguo, donde los debates públicos eran una cuestión de honor/humillación para las partes que contendían en ellos. Según Marcos, Jesús ha elegido dar la réplica a los fariseos en el propio terreno de ellos, retándolos respecto a su conocimiento del texto de 1 Sm 21,2-10 ("¿nunca habéis *leído*...?"). Pero ese reto se convierte irremediablemente en fracaso si Jesús, de inmediato, procede a documentar su propia ignorancia del texto en cuestión, lo que, según el relato marcano, es precisamente lo que hace.

En este punto, algunos estudiosos conservadores optarían gustosamente por negar la historicidad de Mc 2,23-26, con la idea de evitar un importante problema teológico atribuyendo los embarazosos errores a Marcos en vez de a Jesús. Pero resulta que el cónclave no papal que he propuesto como símbolo de investigación histórico-crítica ecuánime no admite preocupaciones teológicas en su valoración de los argumentos en pro y en contra de la historicidad. La postura adecuada de un historiador profesional, que está obligado a sopesar los datos con arreglo a los cánones del razonamiento histórico, es clara. Si el Jesús histórico tuvo esas embarazosas equivocaciones al rivalizar en conocimiento de la Escritura, acaso fue porque no la conocía lo suficiente[136]. Un historiador honrado debe admitir la verdad, sea cual sea.

Dicho esto, creo que tales errores manifiestos en el argumento escriturístico de Jesús ofrecen una razón para atribuir el relato a los primeros cristianos en vez de a Jesús, pero la razón es histórica, no teológica. Si hay algo indudable en lo concerniente al ministerio del Jesús histórico y su desenlace es que Jesús era un impresionante maestro y polemista. En la feroz competición por reconocimiento e influencia entre los judíos palestinos del siglo I, logró fama y seguidores en cantidad suficiente como para ser percibido como peligroso. Tal imagen básica del Jesús histórico parece incompatible con el Jesús que involuntariamente nos presenta aquí Marcos. Este Jesús marcano no sólo es ignorante. Peca también de imprudente al retar a expertos en la Escritura a un debate público sobre la adecuada lectura de un texto específico, sólo para poner enseguida de manifiesto ante sus discípulos y sus adversarios su imperfecto conocimiento del texto que él mismo ha propuesto a discusión.

Si esta escena indicase verdaderamente el conocimiento de la Escritura y la capacidad docente del Jesús histórico, entonces la respuesta natural y adecuada de los fariseos no habría sido de odio feroz y confabulación contra Jesús, sino de burla estruendosa. A mandíbula batiente se habrían reído (instando a la gente a hacer lo mismo) de aquel carpintero inculto que insistía en ponerse públicamente en ridículo mostrando una ignorancia supina del mismo texto sobre el que pretendía dar lecciones a unos fariseos supuestamente ignorantes. Me atrevo a manifestar que, si ésa hubiera sido la capacidad real del Jesús histórico para enseñar y debatir, su movimiento no habría durado un mes en la Palestina judía del siglo I. Ese retrato no sólo no explica la gran popularidad de Jesús, su fin consecuentemente violento y la enorme repercusión de su ministerio en la historia posterior; es que ni siquiera tiene que ver con algunos de los rasgos más significativos del Jesús histórico destacados por Josefo (*Ant.* 18.3.3 §63): "Jesús, un hombre sabio... maestro de gente que recibe con gusto la verdad... Atrajo a muchos judíos".

Por consiguiente, me inclino a pensar que en Mc 2,23-26 tenemos una composición polémica creada por judíos cristianos en Palestina antes de 70 d. C. (la época aproximada de composición del evangelio marcano). La objeción natural a mi idea es que no hay un contexto vital (*Sitz im Leben*) para ese relato entre los primeros cristianos palestinos. ¿Es imaginable que algunos cristianos hubieran hecho de arrancar espigas en sábado tal costumbre como para que ello se convirtiera en importante motivo de disputa con sus vecinos judíos, que indujera a los cristianos a crear esta anécdota a modo de justificación?[137] Realmente, esa objeción pasa por alto dos importantes aspectos.

Primero, salvo las noticias sazonadas de apologética y polémica que encontramos en las primeras cartas paulinas y en los Hechos de los Apóstoles, prácticamente no tenemos ningún conocimiento de cómo era la vida, antes de 70 d. C., de los judíos cristianos corrientes en Palestina, especialmente en Galilea. De hecho, los expertos no llegan a ponerse de acuerdo sobre si hubo comunidades judeocristianas en Galilea antes del emperador Constantino[138]. Lo poco que sabemos acerca del cristianismo en la Palestina anterior a 70 d. C. se refiere normalmente a los dirigentes cristianos en sus contiendas de unos con otros y, a veces, con el *establishment* sacerdotal de Jerusalén.

Segundo y más importante, la apologética y la polémica religiosas no suelen ofrecer una visión objetiva de ninguna de las partes enfrentadas dialécticamente. Pese a su finalidad teórica de convencer y refutar a los adversarios *externos,* el objetivo de la apologética y la polémica religiosas es generalmente *interno.* Su verdadera función es infundir confianza y firmeza al grupo generador de la polémica. Con la apologética y la polémica se intenta las más de las veces reforzar la cohesión y las convicciones dentro de una comunidad que se siente insegura y atacada. La idea *a priori* de esa polémica es simple e inamovible: "Nosotros estamos en la verdad, ellos en el error, y ahora vamos a exponer algunas razones que lo demuestran". ¿Podemos imaginar que fariseos palestinos prestasen atención y respondiesen a tradiciones polémicas como Mc 2,23-26? Yo creo más bien que este relato de disputa, como la mayor parte de las tradiciones evangélicas, va dirigido principalmente al interior, a la comunidad cristiana necesitada de apoyo moral e intelectual[139].

La situación general de un grupo demasiado pequeño de judíos palestinos seguidores de Jesús, que se sienten sitiados dentro de un mar de judíos no seguidores de él, es el verdadero *Sitz im Leben* de este relato de disputa. Dirigiéndose más al propio grupo que a sus oponentes, estos judíos cristianos tratan de justificar su conducta laxa en cuanto a la observancia sabática narrando cómo Jesús puso de manifiesto que sus adversarios arquetípicos, los fariseos, no conocían la Escritura y eran de una intolerancia absurda en su actitud con respecto a una actividad inocente realizada en sábado. Esto constituye un buen ejemplo de cómo la polémica religiosa genera más calor que luz. El argumento creado en 2,23-26 no sólo habría parecido poco convincente a un fariseo docto (si alguna vez lo hubiera oído), sino que tampoco debió de parecer convincente a Marcos (o su fuente), puesto que creyó necesario añadir argumentos teológicamente más coherentes en los vv. 27-28, dos réplicas donde al menos se tiene el buen sentido de mencionar el sábado. Por eso, aunque la certeza no es algo que vayamos a obtener en estas cuestiones, tiendo a pensar que el núcleo del relato sobre las espigas arrancadas en sábado (vv. 23-26) es una creación

polémica no particularmente hábil, atribuible a judíos cristianos palestinos del período anterior a 70 d. C.

Como ya quedó indicado, el juicio de que los vv. 27 y 28 estuvieran ausentes del relato original no decide la cuestión de si los dos dichos que contienen se remontan o no al ministerio de Jesús. Es más, paradójicamente, una vez que vemos en Mc 2,23-26 una composición cristiana, es precisamente la misma independencia de los vv. 27 y 28 con respecto al resto de los relatos de disputa lo que deja abierta la posibilidad de que uno de los dichos, o los dos, se remonten a Jesús. Es a este asunto al que seguidamente vamos a dirigir nuestra atención.

E. Los dichos sobre el sábado de Mc 2,27-28

Ya en la idea de que los vv. 27-28 fueron añadidos con posterioridad al relato de disputa original a fin de reforzar el argumento no muy convincente de los vv. 25-26, surge la pregunta de si los vv. 27-28 fueron añadidos a la vez o en diferentes momentos y, si ocurrió esto último, en qué orden. Aunque no cabe aquí la certeza, creo que la mucha diferencia de argumento entre los dos versículos y su diversa importancia teológica sugieren que el v. 27 ("el sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado") se añadió antes que el v. 28 ("por tanto, el Hijo del hombre es también señor del sábado"). Así como la insuficiencia del razonamiento de los vv. 25-26 provocó la adición del v. 27, la naturaleza problemática de éste hizo necesario echar el "as" cristológico del v. 28, que pone fin a la disputa sobre el sábado apelando a la autoridad soberana de Jesús como Hijo del hombre.

Si algún maestro cristiano hubiera añadido la importante declaración cristológica del v. 28 inmediatamente después de los vv. 25-26, no sólo habría ofrecido en el v. 28 *el* argumento decisivo para un público cristiano, sino que además habría establecido una conexión siquiera tenue con la implícita comparación cristológica de los vv. 25-25 entre David y Jesús. El ὥστε ("por tanto") inicial del v. 28 habría tenido engarce en el versículo inmediatamente anterior, al contrario de lo que sucede ahora. Pero interrumpir esa conexión entre los vv. 25-26 y el v. 28 insertando un argumento más débil y carente de todo vínculo cristológico hacia atrás y hacia delante, no habría tenido sentido alguno. Por eso parece probable que el actual orden de los vv. 27-28 refleje realmente las etapas en las que estos dos versículos tan diferentes fueron añadidos al relato de disputa original.

1. Versículo 27: El sábado fue hecho para el hombre

De todos los versículos de este relato de disputa, el v. 27 es el que, según los comentaristas, tiene más probabilidades de proceder del Jesús

histórico[140]. Hay que admitir, sin embargo, que también aquí los argumentos en pro de la historicidad son más alusivos e indirectos que sustanciales y decisivos. Por ejemplo, muchos buscadores del Jesús histórico sostienen que, al enseñar, él empleaba declaraciones precisas, agudas, memorables, estructuradas en forma de paralelismo antitético o de quiasmo. Ésta es una afirmación ante la que conviene una actitud de cautela cuando es elevada a la categoría de principio *a priori* o criterio de autenticidad; si no, se acabaría incurriendo en el clásico error de dar por supuesto lo que necesita ser probado. No obstante, esa afirmación ha sido verificada *a posteriori* en numerosos dichos juzgados auténticos a lo largo de los volúmenes de *Un judío marginal*[141]. Y como esta preferencia retórica del Jesús histórico se percibe también en el breve y denso *logion* de Mc 2,27, con su notable fusión de paralelismo antitético y quiasmo, tenemos aquí cuando menos un indicio de autenticidad del dicho:

El sábado	τὸ σάββατον
para el hombre	διὰ τὸν ἄνθρωπον
fue hecho	ἐγένετο
y no el hombre	καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος
para el sábado	διὰ τὸ ἄνθρωπον[142]

Luego está el hecho de que, a diferencia del embrollado argumento de los vv. 25-26 y del "as" cristológico del v. 28, el *māšāl* (proverbio, axioma, aforismo, dicho sapiencial o declaración aguda, concisa y memorable) del v. 27 es perfectamente inteligible y probable en labios de un maestro judeopalestino durante la época del cambio de era. Indefectiblemente, los comentaristas citan el notable (aunque parcial) paralelo que se encuentra en el gran comentario rabínico al libro del Éxodo, la *Mekilta.* Al tratar sobre Éx 31,13-14 (cf. *b. Yom.* 85b) se cita en la *Mekilta* este dicho de Rabí Simeón ben Menasya (*ca.* 180 d. C.): "El sábado os es entregado a vosotros, pero no vosotros al sábado [*lkm šbt mswrh w'yn 'tm mswryn lšbt*]"[143]. El paralelo no deja de ser sorprendente, aunque hay diferencias entre el dicho de Simeón y el de Jesús, al menos en los contextos actuales de las dos declaraciones.

En primer lugar, a quienes Rabí Simeón se dirige con el pronombre "vosotros" es a compatriotas israelitas (más específicamente, en el contexto inmediato, a rabinos como él), no a la humanidad en general[144]. Los rabinos pusieron de relieve que el maravilloso regalo del sábado no se hizo indiscriminadamente a todos los seres humanos, sino sólo al pueblo elegido[145]. Indicio de esto es también el uso de un importante verbo de la tradición rabínica: *māsar,* "entregar", "pasar", "transmitir"[146]. Para Rabí Simeón, el

sábado es una institución sagrada recibida de Dios en el monte Sinaí, que ha sido transmitida fielmente a las sucesivas generaciones de judíos observantes. Es un don que Dios hizo a Israel y que, lejos de someter a este pueblo a una carga que lo aplaste, esclavice o ponga en peligro, mejora su vida. En otras palabras, el sábado es un medio para un fin, no un fin en sí. Como en el dicho de Jesús, en el de Rabí Simeón se trata de establecer prioridades; hasta la observancia del sábado tiene sus limitaciones. En el contexto inmediato, Rabí Simeón utiliza el dicho para enseñar que salvar vida humana en peligro tiene prioridad sobre el sábado. Por eso, no se debe entender el dicho como la recomendación de una actitud laxa con respecto al descanso preceptivo o contraria a él, sino como la especificación del tipo de situación que permite pasar por alto las prescripciones sabáticas.

El vocabulario, el mundo pensado y el contexto inmediato en el dicho del Jesús marcano son algo diferentes. La diferencia es quizás más clara en dos palabras concretas. En vez de "vosotros", Jesús habla del "hombre" (ἄνθρωπος en el sentido de "ser humano", "humanidad"); en vez de emplear el verbo "entregar", usa el verbo "llegar a ser" o "suceder" (γίνομαι). Como el AT, la literatura intertestamentaria y los rabinos afirman que el sábado es un don especial de Dios a Israel, al principio es casi desconcertante que Jesús hable del "hombre", o sea, de la humanidad en general[147]. En la frase griega de Mc 2,27, la explicación de esta elección viene en la palabra que sigue de inmediato a "hombre": ἐγένετο, "sucedió", "llegó a ser" y, en este contexto, "fue hecho" o "fue creado". El Jesús marcano alude al relato de la creación narrado en los capítulos 1-2 del Génesis. En la versión de los LXX de ese mismo relato, el verbo griego ἐγένετο ("fue hecho") suena como una campana a lo largo de Gn 1,3-2,4[148]. En particular, Gn 1,26-30, donde se narra la creación del "hombre" (ἄνθρωπος, esto es, los seres humanos como grupo), termina con la expresión fija καὶ ἐγένετο οὕτως ("y fue hecho así", "y así fue creado" o, simplemente, "y así fue"). Por eso, en su enseñanza sobre las adecuadas prioridades, Jesús se remonta al relato de la creación de la humanidad, seguido inmediatamente (Gn 2,1-3) por la referencia al descanso de Dios el día séptimo, bendiciéndolo y santificándolo, una obvia alusión al don del sábado hecho por Dios a Israel al revelar la Torá en el monte Sinaí. En realidad, el argumento de Jesús no es tanto "antropológico" o "humanitario" como una expresión de teología de la creación en el contexto del tiempo final. Tanto los seres humanos como el sábado, situados en este contexto, son vistos desde una perspectiva correcta y en su adecuada interrelación. La prioridad temporal de los seres humanos (creados el día sexto) parece aludir a su prioridad sustantiva sobre el sábado (día séptimo)[149].

Esta vuelta al orden de la creación divina antes de que fuera echada a perder por el pecado es típica del pensamiento apocalíptico judío y se

encuentra en otras enseñanzas de Jesús, señaladamente en la relativa al matrimonio y el divorcio de Mc 10,2-9[150]. En un sentido amplio es parte del anuncio por Jesús del reino de Dios, futuro y a la vez ya presente, que dará cumplimiento a las originales intenciones divinas con respecto a la creación. Por eso, a diferencia del uso que Rabí Simeón hace del dicho para apoyar la posición haláquica de que el salvamento de vida humana en peligro prima sobre el precepto sabático, el dicho de Jesús acerca del sábado y el hombre alude a la creación y a las correctas prioridades, cuya validez viene del orden original querido por Dios. La profundidad teológica y la fuerza de estas palabras de Jesús podrían ser la razón por la que el dicho, suelto originariamente, fuera agregado al relato de disputa de Mc 2,23-26. Sin duda, Mc 2,27, como remate del *Streitgespräch* proporciona la clase de "moraleja" teológicamente poderosa y retóricamente sucinta que se avenía a la forma y función de un relato de disputa sobre el sábado mucho mejor que la prolija y escasamente convincente reelaboración de 1 Sm 21,2-10 en Mc 2,25-26.

Pero, a la vez, la misma amplitud cósmica de Mc 2,27, que cualifica a este dicho como una mejor conclusión para la disputa que el relato sobre David, podría plantear un nuevo problema. Su holgura quizá fue sentida por algunos cristianos como un tanto excesiva. En su función de frase conclusiva de lo que constituye una conducta permisible en sábado, el dicho, con el transcurso del tiempo, pudo parecer a algunos demasiado abierto a un libertinismo del tipo "ama a Dios y haz lo que quieras". En otras palabras, el nuevo final parecía desproporcionado en exceso con respecto a la cuestión originariamente planteada. La disputa se inicia en 2,23-24 con respecto a si arrancar espigas constituye un tipo de siega prohibido en sábado. Lejos de responder a esta cuestión tan concreta, la réplica final de Jesús en 2,27 podría ser entendida como apoyo a una postura laxa en relación con el precepto sabático. Irónicamente, Mc 2,27, añadido al relato de disputa como solución a la falta de un argumento efectivo, también se convirtió en problema y requirió a su vez la solución cristológica definitiva de Mc 2,28. Pero, antes de dirigir nuestra atención a este otro texto, consideremos el asunto de si 2,27 se remonta o no al Jesús histórico.

El argumento en favor de la autenticidad no tiene tanto peso como en principio se podría imaginar, pero, en mi opinión, varias consideraciones convergen para formar un adecuado argumento a partir del criterio de coherencia. Primera: como hemos visto, el dicho constituye un buen ejemplo de *logion* sucinto, compacto y memorable, marcado por paralelismo antitético y quiasmo; es precisamente la clase de axioma o aforismo típico de la enseñanza de Jesús. Segunda: a diferencia del texto torpe y plagado de errores de los vv. 25-26, y en contraste también con el argumento intensamente cristológico del v. 28, el v. 27 (véase la declaración similar aun-

que no idéntica de la *Mekilta*) es creíble como orientación ofrecida por un maestro judeopalestino a otros judíos sobre el modo adecuado de guardar el sábado. En otras palabras, el recurso a la cristología o a determinados precedentes tomados de los textos escriturísticos (por ejemplo, Mc 2,25-26; Mt 12,5-6), perceptible en versículos considerados generalmente creaciones cristianas, está llamativamente ausente de 2,27[151]. Tercera: el método de discernir lo que es observancia sabática correcta en el tiempo final recordando la intención original de Dios con respecto a su creación se ve en otras enseñanzas de Jesús; su *hălākâ* es una *hălākâ* cristológica. A diferencia de notables ejemplos de teología de la creación presentes en otros pasajes del NT, el argumento no se apoya implícita ni explícitamente en ninguna base cristológica[152].

Además, la actitud respecto al sábado reflejada en este dicho es coherente con las otras declaraciones de Jesús sobre el sábado que ya hemos visto. Esa actitud es de oposición a una observancia rigurosa que suponía una pesada carga para las personas corrientes, sobre todo para las más necesitadas, pero de ningún modo rechaza Jesús globalmente el precepto sabático. Más bien ve el sábado como un don de Dios –don con base última en la creación misma–, cuya observancia debe ser interpretada correctamente. Reflejando la seguridad en sí mismo de un verdadero carismático, Jesús no duda en manifestar a todo el mundo cuál es la interpretación correcta. Por eso, aunque puede entender que algunos prefieran el juicio de *non liquet* (no está claro), creo que los indicios favorecen ligeramente la opinión de que el v. 27 se remonta al Jesús histórico.

Tal juicio, sin embargo, no resuelve todos los problemas de interpretación. Después de todo, el v. 27 es un *logion* aislado. Si lo separamos de su contexto inmediato (secundario), no tenemos otro contexto que nos ayude a entender en mayor detalle qué quería decir Jesús cuando expresó este *māšāl* o qué particular asunto o problema evocaba su declaración. Pero, entonces, lo mismo se puede decir del dicho de Rabí Simeón en la *Mekilta,* consideración que debe prevenirnos de entrar en una especie de competición teológica, tratando de demostrar lo esencialmente superior que es la postura de Jesús a la de Rabí Simeón[153]. En ambos casos, la antítesis que se encuentra en el centro del axioma debe ser entendida como una negación "dialéctica" o "relativa" típica del discurso semítico. Esa negación dialéctica no indica que el sábado sea totalmente rechazado por el bien de los seres humanos, sino que, en su condición de medio, está subordinado a un fin: el bien último de la humanidad[154]. Una vez entendida la relativa importancia y subordinación a que se refiere el v. 27, pasemos a considerar la declaración categórica del v. 28, con la que concluye el relato de disputa en su forma actual.

2. Versículo 28: El hijo del hombre es también señor del sábado

El v. 28 implica un tema espinoso que no abordaré directamente hasta un capítulo posterior: se trata de las referencias de Jesús a sí mismo como "el Hijo del hombre" (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)[155]. Pero como un estudio completo de Mc 2,23-28 exige que el v. 28 sea examinado aquí, haré, a modo de breve anticipo, algunos comentarios sobre el problema del Hijo del hombre, dirigidos especialmente a evaluar el *logion* de Mc 2,28.

Bajo la influencia de Rudolf Bultmann[156], los dichos sobre el Hijo del hombre contenidos en los sinópticos suelen ser divididos en tres categorías principales: 1) dichos referentes a Jesús durante su ministerio público; 2) dichos que predicen su pasión, muerte y resurrección, y 3) dichos que predicen su papel futuro como testigo escatológico, juez o salvador en el día último. Esta división tripartita no tiene debidamente en cuenta la variedad de contenido y formas que se encuentra en los dichos sobre el Hijo del hombre, pero la acepto provisionalmente como una herramienta útil aunque poco precisa.

Esa falta de precisión se ve en el hecho de que las tres categorías pueden ser subdivididas según los tipos de verbos que expresan lo que el Hijo del hombre hace, es o experimenta en el presente, en el futuro próximo o en el futuro absoluto del día último. No sorprendentemente, la forma y el contenido de los dichos sobre el Hijo del hombre pueden cambiar con el cambio de los verbos. Centrándonos por el momento en los dichos sinópticos, notamos las siguientes divisiones según los verbos usados (y, en consecuencia, según el contenido y las afirmaciones teológicas):

1. En referencia al *ministerio público* de Jesús: el Hijo del hombre "tiene" algo; el Hijo del hombre "ha" hecho algo (por ejemplo, "ha venido" o "vino" para algún fin); el Hijo del hombre "es" o "será" alguien o algo, o el Hijo del hombre es objeto de expresiones hostiles. Por ejemplo, el Hijo del hombre "tiene" poder para perdonar pecados (Mc 2,10); el Hijo del hombre no "tiene" dónde reclinar la cabeza (Mt 8,20 par.); el Hijo del hombre no "vino" a ser servido, sino a servir (Mc 10,45)[157]; el Hijo del hombre "vino", y es denigrado porque come y bebe (Mt 11,19; el paralelo lucano, 7,34, tiene "ha venido"); el Hijo del hombre "vino a buscar y salvar lo que estaba perdido" (Lc 19,10); perdón para quien "diga una palabra contra" el Hijo del hombre (Mt 12,32 par.); Jesús pregunta quién dicen que "es" el Hijo del hombre (Mt 16,13); como Jonás fue una señal para los ninivitas, "así lo será el Hijo del hombre" para esta generación (Lc 11,30).

2. En referencia a la *pasión, muerte y resurrección* de Jesús: el Hijo del hombre "tiene que sufrir... y ser muerto... y resucitar" (Mc 8,31); el Hijo del hombre "está a punto de sufrir" (Mt 17,12)[158]; el Hijo del hombre "re-

sucitará de entre los muertos" (Mc 9,9); está escrito que el Hijo del hombre "sufrirá muchas cosas" (Mc 9,12); el Hijo del hombre "va a ser entregado" o "será entregado" (Mc 9,31; cf. 10,33); el Hijo del hombre "se va" [camino de la muerte] (Mc 14,21); Judas "traiciona con un beso al Hijo del hombre" (Lc 22,48); el Hijo del hombre "estará en el seno de la tierra" (esto es, será sepultado, Mt 12,40).

3. En referencia al futuro absoluto del *juicio final y/o de la salvación*: cuando venga en gloria, el Hijo del hombre "se avergonzará" de quien se haya avergonzado de él en esta vida (Mc 8,38); el Hijo del hombre, ante los ángeles, se declarará a favor de todo aquel que se declare a favor de él en esta vida (Lc 12,8); "verán venir al Hijo del hombre sobre las nubes... y él enviará a los ángeles y reunirá a sus elegidos" (Mc 13,26-27); "veréis [el sumo sacerdote y el sanedrín] al Hijo del hombre sentado a la derecha [de Dios] y viniendo con las nubes del cielo" (Mc 14,62); los discípulos no habrán acabado de predicar a las ciudades de Israel "antes de que venga el Hijo del hombre" (Mt 10,23); el Hijo del hombre va a venir en la gloria de su Padre para pagar a cada uno según sus acciones (Mt 16,27); algunos no probarán la muerte "hasta que vean al Hijo del hombre venir en su realeza" (Mt 16,28); "la venida [parusía] del Hijo del hombre será como el relámpago" (Mt 24,27); "la señal del Hijo del hombre aparecerá en el cielo" (Mt 24,30); "la venida del Hijo del hombre será como" los días de Noé (Mt 24,37.39); "el día en que el Hijo del hombre se manifieste" será como el día en que Lot salió de Sodoma (Lc 17,29-30); "a su venida, ¿encontrará el Hijo del hombre fe sobre la tierra?" (Lc 18,8); "el Hijo del hombre va a venir a una hora que no esperéis" (Mt 24,44); "cuando el Hijo del hombre venga en su gloria... todas las naciones serán reunidas ante él" (Mt 25,31); "rogad que podáis... estar de pie ante el Hijo del hombre [el día último]" (Lc 21,36).

Algunos dichos sobre el Hijo del hombre, en particular los que probablemente proceden de la tradición cristiana más que del Jesús histórico, quedan fuera de esta clara división tripartita por cuanto introducen el tiempo presente de la Iglesia y la correspondiente relación del Hijo del hombre. Por ejemplo, en su interpretación alegórica de la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,36-43), Mateo (o su tradición M) explica que es el Hijo del hombre quien siembra buena semilla en este mundo durante la misión de la Iglesia (Mt 13,37): "El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre"[159]. Luego, reflejando su tendencia a unir diferentes etapas de la historia del Hijo del hombre, Mateo concluye su explicación alegórica diciendo que, en el juicio final, el Hijo del hombre enviará sus ángeles a sacar de "su" reino a todos los inicuos (13,41)[160]. Por poner otra clase de ejemplo: Lucas podría abarcar varias etapas de la historia de la salvación cuando presenta a Jesús diciendo a sus discípulos de manera enigmática

que "días vendrán en que desearéis ver uno solo de los días del Hijo del hombre y no lo veréis" (Lc 17,22)[161]. Que Lucas se centra en el tiempo presente de la Iglesia se ve claramente en su alteración de la declaración de Jesús en el momento culminante de su comparecencia ante el sumo sacerdote (22,69): "De ahora en adelante, el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios", omitiendo con todo cuidado la referencia a su venida sobre las nubes en el juicio final[162]. Lucas refleja conscientemente este uso del Hijo del hombre relacionado con el tiempo presente de la Iglesia en el discurso de Esteban de Hch 7,56: "Veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios", único caso en el que alguien que no sea Jesús habla del Hijo del hombre[163]. Esta tendencia redaccional de Mateo y Lucas a trasladar al Hijo del hombre al tiempo presente de la Iglesia deberemos tenerla en cuenta cuando entremos en el estudio detallado de Mc 2,28. Pero antes dirijamos nuestra atención al uso de "el Hijo del hombre" en el cuarto evangelio.

También en el evangelio de Juan podemos encontrar dichos sobre el Hijo del hombre relativos al ministerio público de Jesús, a su muerte y resurrección y a su gloriosa posición como juez del mundo. Sin embargo, las palabras y las referencias temporales difieren de las que se encuentran en los sinópticos porque toda la tradición del Hijo del hombre ha sido filtrada a través de la alta cristología y la escatología realizada que caracterizan la teología de Juan[164]. En vez de descender del cielo en el día último, el Hijo del hombre baja a la tierra en la encarnación y vuelve a subir triunfante al cielo por medio de la cruz (3,13; 6,62). Como el Jesús que habla en el cuarto evangelio –incluso durante el ministerio público– suena a menudo como si fuera ya el Jesús exaltado, las referencias temporales son con frecuencia vagas y poco fiables. Por ejemplo, dirigiéndose a Nicodemo al comienzo del ministerio, Jesús declara solemnemente: "Nadie ha subido al cielo, excepto el que bajó, el Hijo del hombre". Pero de inmediato habla de ser "levantado" en la cruz como un acontecimiento aún futuro (3,14-15; cf. 8.28; 12,32-34): "El Hijo del hombre tiene que ser levantado para que todo el que crea en él tenga vida eterna". Esta exaltación en la cruz es el momento fundamental en la glorificación del Hijo del hombre a su regreso en triunfo a su Padre (12,23; 13,31)[165].

Dado este cambio en la teología de los dichos sobre el Hijo del hombre, no es sorprendente que, a diferencia de los sinópticos, el evangelio joánico lo convierta en el objeto directo de la fe (cristiana). El primer ejemplo de este cambio en el uso del título del Hijo del hombre se encuentra en la culminación del relato sobre el ciego de nacimiento de Jn 9. Después de haberle devuelto la vista, Jesús espera que el ciego reciba también la luz de la fe (9,35): "¿Crees en el Hijo del hombre?"[166]. Una razón por la que el Hijo del hombre puede ser objeto de fe *ahora* es que, de acuerdo

con la teología realizada de Juan, el juicio final tiene lugar ahora, en el momento de la fe o la incredulidad en el Hijo encarnado (5,24-27). Cuando Jesús, la Palabra hecha carne, encuentra a los seres humanos en el curso de sus vidas ordinarias, les insta a ponerse a favor o en contra de él y a juzgarse a sí mismos (9,39-41; cf. 3,18-21). Según el evangelista, este encuentro de juicio y salvación ocurre ahora, en el tiempo de la predicación cristiana, tal como sucedió realmente durante el ministerio público de Jesús. Por eso, a cada creyente cristiano se le promete la visión de fe que a Natanael y a los otros primeros discípulos les fue prometida en 1,51: "Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre [quien deviene así la nueva escala de Jacob que, en Gn 28,12, une el cielo y la tierra]"[167]. Jesús, el Hijo del hombre, la Palabra encarnada, personifica la unión entre lo divino y lo humano, entre cielo y tierra, que se esperaba para el día último. En la comunidad de Juan, esta unión de lo divino y lo humano en Jesús deviene una experiencia real en la eucaristía para cada creyente cuando "come la carne del Hijo del hombre y bebe su sangre" (6,58; cf. v. 27)[168].

Este traslado del Hijo del hombre al tiempo presente de la Iglesia contrasta sobremanera con las anteriores declaraciones sobre esa figura de Marcos y Q[169]. En esas tradiciones primitivas, el Hijo del hombre siempre está conectado con el ministerio de Jesús, con su muerte y resurrección o con su futura venida gloriosa. No vemos en ellas dichos sobre el Hijo del hombre que hagan referencia directa al reino presente y la actividad de Jesús como Hijo del hombre durante el tiempo actual de la Iglesia. En cambio, los dichos sobre el Hijo del hombre centrados en el presente de la Iglesia son claramente visibles en el evangelio de Juan, como también en las tradiciones especiales mateana y lucana. Tenemos, pues, en resumen: al expandirse las tradiciones evangélicas relativas al hijo del hombre en la última parte del siglo I d. C., "Hijo del hombre", que desde la perspectiva de los primeros cristianos hacía referencia solamente al pasado sagrado de la vida, muerte y resurrección de Jesús o a su venida futura, comienza ahora a tener relación con la presente experiencia de él en la fe y el culto de la Iglesia.

Esta percepción enlaza con nuestra idea del dicho sobre el Hijo del hombre de Mc 2,28. El problema de la autenticidad de Mc 2,28, que es de una dificultad extrema tratado aisladamente o sólo dentro del contexto de Mc 2,23-28, gana en claridad una vez situado en el contexto más amplio de las varias formas verbales y conceptuales de los dichos sobre el Hijo del hombre y de su trayectoria por el siglo I. Lo que suele escapárseles a los comentaristas es que, entre toda la variedad de tales dichos en los cuatro evangelios, Mc 2,28 destaca como único en forma y contenido. Sólo este dicho presenta la precisa construcción gramatical: sujeto ("el

Hijo del hombre") + presente de verbo copulativo ("es") + predicado nominal (concretamente, un nombre en nominativo seguido por un nombre en genitivo con artículo determinado), que describe la dignidad, autoridad o posición del sujeto de la oración. Esto es exactamente lo que tenemos en Mc 2,28: "El Hijo del hombre es también señor del sábado". De hecho, el texto griego de Mc 2,28 hace aún más compacta la solemne declaración trasladando el predicado nominal "señor" (κύριος) al comienzo de la oración y manteniendo "del sábado" al final, de lo cual resulta una especie de quiasmo o "emparedado": κύριος ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου ("señor es el Hijo del hombre también del sábado")[170].

La peculiar formulación gramatical de este dicho sobre el Hijo del hombre corresponde a su peculiar contenido. Significativamente, el verbo que acompaña a "el Hijo del hombre" en Mc 2,28 no es de acción, como "venir", "sufrir" o "subir". Tampoco es "el Hijo del hombre" el sujeto de un verbo auxiliar como "tener que" (δέω) o "estar a punto de" (μέλλω). Ni tampoco es el objeto de verbos como "ver" o "hablar contra", sino que, en Mc 2,28, "el Hijo del hombre" funciona como sujeto del presente del verbo "ser" seguido por un sintagma de predicado nominal que expresa un cuasi título de dignidad y poder. Por eso, ni siquiera los otros pocos dichos relativos al Hijo del hombre que emplean alguna forma del verbo "ser" (εἰμί) son paralelos exactos. Por ejemplo, cuando Mateo reescribe Mc 8,27 ("¿quién dicen los hombres que soy yo?") para dejarlo en "¿quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?" (Mt 16,13), el Hijo del hombre pasa a ser el sujeto del infinitivo εἶναι ("ser") con el pronombre interrogativo τινά ("¿quién?") como predicado nominal. Las comparaciones sinópticas con figuras veterotestamentarias tampoco ofrecen paralelos exactos. Por ejemplo, Lc 11,30 nos dice que "así como Jonás fue una señal para los ninivitas, así lo será el Hijo del hombre para esta generación". Aun cuando Lucas hubiera incluido la vaga expresión "una señal" en la oración principal de la comparación, difícilmente habría tenido el mismo peso de significado solemne que la afirmación casi titular de Mc 2,28, en que el Hijo del hombre es identificado única y exclusivamente con una función o posición específica. Sólo puede haber un "señor del sábado", mientras que Jonás y Jesús pueden ser señales para sus respectivas generaciones. Aún más obviamente, el uso del verbo εἰμί en Mt 12,40 para predecir la sepultura de Jesús ("el Hijo del hombre estará en el seno de la tierra") no es paralelo; no expresa identificación, sino situación.

Así pues, en contraste con todas las declaraciones acerca de lo que el Hijo del hombre hará, de lo que le harán a él o de cómo será, Marcos formula una identificación directa, exclusiva y solemne en presente: Jesús, el Hijo del hombre, es señor (dueño, soberano) de la sagrada institución judía sancionada en el Decálogo, el sábado. Es un contenido que pone aún

más de relieve el carácter único de 2,28: de todos los dichos sobre el Hijo del hombre, sólo éste tiene relación con una cuestión específica de *hălākâ* judía. Combinada la sorprendente afirmación del peculiar estatus de Jesús con la peculiar estructura gramatical de la frase, las declaraciones comparables más próximas que podemos encontrar en los cuatro evangelios son quizá las formadas por "yo soy" + un predicado nominal en el evangelio de Juan. Realmente, si olvidamos de momento el diferente orden de las palabras en los dos tipos de autodescripción, el paralelo es aún más estrecho de lo que en principio podía parecer. Tanto en Mc 2,28 como en algunas autodescripciones joánicas de Jesús en Juan hay un sujeto oracional solemne (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου en Marcos o el ἐγώ enfático en Juan), el verbo "ser" (ἐστιν en Marcos, εἰμί en Juan) y un predicado nominal seguido de un nombre en genitivo con artículo determinado. Comparemos, por ejemplo,

Mc 2,28:	El Hijo del hombre	es	señor	del sábado
	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	ἐστιν	κύριος	τοῦ σαββάτου[171]

con

Jn 6,35:	Yo	soy	el pan	de la vida
	ἐγώ	εἰμί	ὁ ἄρτος	τῆς ζωῆς

Por supuesto, la correlación no es perfecta. El orden de las palabras en Mc 2,28 difiere del que encontramos en Jn 6,35. Y lo que tiene mayor importancia: la teología de Juan es mucho más alta y más sistemáticamente desarrollada que la de Marcos. Pero el paralelo, aunque imperfecto, pone de relieve cuánto diverge Mc 2,28 –tanto en forma como en contenido– de todos los otros dichos sobre el Hijo del hombre de los cuatro evangelios y hasta qué punto la autodescripción de Jesús en el pasaje marcano recuerda algunas de sus declaraciones con "yo soy" del cuarto evangelio.

Una vez profundizado nuestro conocimiento de la forma y el contenido de Mc 2,28 situándolo en el contexto de todos los dichos sobre el Hijo del hombre presentes en los evangelios, consideremos el mismo texto, pero ahora en su contexto inmediato: es decir, su posición como clímax y conclusión del relato de disputa de Mc 2,23-28. La disputa sobre las espigas arrancadas en sábado progresa desde un argumento embrollado e inexacto como texto de la Escritura (vv. 25-26), pasando por un argumento antropológico general (quizá demasiado general) basado en Gn 1-2 (v. 27), hasta llegar al "as" cristológico que es el argumento basado en la autoridad de Jesús como el Hijo del hombre (v. 28). El carácter problemático de los vv. 25-26 y 27 pierde importancia ante el argumento decisivo basado en quién es Jesús. En el presente contexto marcano, "el Hijo del hombre" es

el modo enigmático, lingüísticamente inusitado, pero característico de Jesús para referirse a sí mismo solemnemente en tercera persona. Como el Hijo del hombre, el Jesús marcano declara no sólo que *tiene* autoridad para interpretar las normas sabáticas, no sólo que *tiene* autoridad sobre el sábado (en otros dichos, el Hijo del hombre *tiene* algo), sino que *es* algo, y que ese "algo" es ser *señor* del sábado.

Esta solemne declaración "titular" supera cualquier otro argumento, pero sólo porque en ella osa Jesús hacer una afirmación que es casi inconcebible en el contexto de las disputas entre los maestros judeopalestinos durante la época del cambio de era sobre interpretación correcta de las nimiedades de la *hălākâ* sabática. Aun si no se da a κύριος toda la importancia que tiene en el cristianismo como título de majestad –aunque esa connotación sería casi inevitable para lectores cristianos[172]–, el v. 28 identifica solemnemente a Jesús como quien tiene poder, dominio, soberanía sobre el sábado. Tal identificación no es base para un nuevo argumento; más bien constituye una declaración terminante que hace inútil todo argumento ulterior, poniendo punto final a la cuestión. Más aún, aunque el v. 28 concluye lo que supuestamente es un relato sobre cierto debate sostenido por Jesús con otros judíos en tiempos de su ministerio público, ese versículo rompe tácitamente los vínculos de tiempo mediante la autodescripción intemporal de Jesús. El Hijo del hombre *es* señor del sábado durante todo el tiempo de la Iglesia; ésta, en realidad, no debe preocuparse por esa clase de argumentos haláquicos, puesto que el mismo Jesús es la norma viviente que orienta a los fieles sobre cómo guardar debidamente el sábado. Como sucede con los dichos sobre el Hijo del hombre de Mateo, Lucas y Juan, que están dirigidos no al sagrado pasado del ministerio de Jesús, sino al tiempo y las necesidades presentes de la Iglesia, de igual modo deja Mc 2,28 el sagrado pasado de disputas como la de Mc 2,23-28 y se traslada al presente, en donde huelgan esas discusiones porque el Hijo del hombre es señor del sábado y de todo lo demás (de ahí el empleo de "también").

Aquí tenemos la diferencia esencial, desde un punto de vista histórico, entre los argumentos de Mc 2,25-27 y el argumento concluyente ofrecido en el v. 28. Por torpes, erróneos, vagos o excesivamente generales que puedan ser los argumentos de carácter bíblico y antropológicos, al menos son imaginables en labios de un judío palestino del siglo I (acaso no gran conocedor de sus Escrituras) que discute con otros judíos sobre observancia sabática. El v. 28, en cambio, no es concebible en ese contexto. Mientras que, por otro lado, teniendo en cuenta 1) la evolución de los dichos sobre el Hijo del hombre hacia referencias al presente de la Iglesia, 2) los sorprendentes paralelos con los dichos de Juan iniciados mediante la expresión "yo soy" y 3) la desconcertante y rotunda afirmación efectuada por Je-

sús en Mc 2,28, este versículo es perfectamente inteligible en el contexto de la fe cristiana en Jesús del siglo primero.

De hecho, es también perfectamente inteligible dentro de la estructura de los cinco relatos de disputa que Marcos ensambló en 2,1-3,6. Si miramos hacia atrás, nos damos cuenta de que el v. 28 ("el Hijo del hombre es también señor del sábado") concuerda muy bien con el primer relato de disputa (2,1-12), que contiene el primer dicho sobre el Hijo del hombre de todo el evangelio marcano (2,10): "El Hijo del hombre tiene autoridad para perdonar pecados en la tierra". Ambos dichos invitan a ver a Jesús rodeado de un halo sobrehumano de imperio y poder. En particular, καί ("también") en el v. 28 apunta deliberadamente a la declaración de 2,10 sobre autoridad del Hijo del hombre[173]. Y si miramos hacia delante encontramos que 2,28 prepara el camino para la disputa final de este ciclo marcano, que se centra en lo que el mismo Jesús (no ya sus discípulos) hace en sábado.

Ahora bien, si en su condición como de Jano Mc 2,28 conecta la primera disputa con la última, resulta que la forma, el contenido y la función niegan que este versículo proceda del Jesús histórico. Todo indica que es una creación del propio evangelista o de un redactor premarcano que articuló la colección de relatos de disputa. Éstos fueron luego ampliados y encajados en el contexto general de Marcos, evangelio en el que "Hijo del hombre" desempeña un papel esencial[174].

Como podemos ver ahora, un análisis del desarrollo del relato de disputa narrado en 2,23-28 lleva a diferentes juicios históricos para sus diversas partes. 1) La parte original y principal del relato (vv. 23-26) surgió de disputas entre judíos cristianos y otros judíos en la Palestina anterior a 70 d. C. El *Sitz im Leben* de la disputa no era, naturalmente, una extraña manía que se hubiera extendido entre los judíos cristianos de arrancar espigas al pasar por los sembrados en sábado. Y sí, en cambio, la atmósfera general de polémica religiosa entre los dos grupos y un intento por parte de los judíos cristianos de plasmar su enfoque de la observancia sabática en un relato paradigmático sobre Jesús. Su primer intento (vv. 23-26) no puede calificarse, por cierto, de éxito arrollador. 2) La necesidad de un final más eficaz desde el punto de vista retórico hizo que algún editor, en una segunda etapa, añadiera el originariamente independiente axioma del v. 27, el único versículo de la perícopa que tiene buenas probabilidades de provenir del Jesús histórico. 3) En una tercera etapa, a Marcos o al redactor premarcano del ciclo de relatos de disputa le pareció que tampoco el v. 27 era una conclusión enteramente satisfactoria (por su carácter demasiado vago y general o por carecer de una referencia y una base explícitas). En consecuencia, Marcos o el redactor premarcano hizo historia cristiana

componiendo un dicho sobre el Hijo del hombre que, aunque carente de todo paralelo preciso en los cuatro evangelios, proporciona, desde la perspectiva de la fe cristiana, la única solución adecuada y permanente al problema de *hălākâ* sabática: el Hijo del hombre *es señor,* incluso del sábado.

Quizá percibiendo que la conexión con el v. 27 era forzada –por no decir inexistente–, el redactor trató aparentemente de hacer que el v. 28 pareciera la conclusión natural de todo lo expresado hasta entonces en los vv. 23-27, introduciendo el v. 28 con un brusco ὥστε ("por tanto", "en consecuencia", etc.)[175]. Realmente, aparte del tema general de la observancia sabática, cualquier relación lógica de este versículo con los precedentes es muy tenue. No hay verdadera conexión directa del v. 28 con el argumento antropológico del v. 27[176], y apenas existe un débil vínculo entre el v. 28 y los vv. 23-26. Lo más que se puede decir es que el relato original presuponía en los vv. 23-26 que sólo Jesús tenía autoridad para enseñar correctamente *hălākâ* sabática, y argumentaba al respecto, de manera no muy sólida, sobre una tipología implícita David-Jesús. Pese al ὥστε, todo esto tiene poco que ver con la declaración solemne y categórica de que el Hijo del hombre es también señor del sábado. Se puede hablar, como mucho, de un tenue ruido fondo cristológico en la primera parte del relato, que recibe una amplificación ensordecedora en el versículo final.

Habiendo espigado todo lo posible por los sembrados de todos los relatos de disputas y dichos sobre el sábado contenidos en los evangelios, es momento de reunir y pesar el modesto producto de nuestra cosecha crítica.

III. Conclusión

Nuestro estudio de Jesús y el sábado ha mostrado perfectamente los peligros de aplicar el criterio de testimonio múltiple de manera apresurada y superficial. A primera vista, el testimonio múltiple de material sobre Jesús y el sábado en prácticamente cada una de las fuentes evangélicas (Marcos, M, L y Juan) prometía abundantes dichos y acciones verdaderamente atribuibles al Jesús histórico. De hecho, para algunos comentaristas, la cuestión de la observancia del sábado parecía tan importante en la enseñanza y el proceder de Jesús que suscitaba interrogantes sobre su subversión (acaso inconsciente) de la Ley mosaica o al menos del precepto sabático.

Al final del capítulo nos damos cuenta de lo engañosas que eran esas primeras impresiones. Un cuidadoso examen del material ha mostrado la necesidad de distinguir entre los relatos sobre Jesús y el sábado y los varios dichos aislados de Jesús con comentarios sobre esta misma cuestión. In-

cluso dentro de los relatos hay necesidad de ulteriores distinciones: relatos de milagros frente al único relato carente de referencia a un hecho extraordinario, y relatos de milagros sinópticos frente a relatos joánicos de milagros. Con una sola excepción, las narraciones concernientes al sábado refieren curaciones prodigiosas que Jesús realiza en sábado y que suscitan objeciones sobre su actividad indebida en el día de descanso. Incluso antes de que abordásemos en este capítulo la cuestión de la observancia sabática, nuestro anterior estudio de los milagros de Jesús en el tomo II/2 de *Un judío marginal* había dado como resultado un juicio de *non liquet* para cada uno de los correspondientes relatos sinópticos. En cambio, se juzgó que los dos relatos de milagros joánicos se remontaban a acontecimientos reales de la vida de Jesús.

Después, cuando los relatos sinópticos de curaciones en sábado han sido reexaminados en el presente capítulo, su valor histórico ha resultado todavía más cuestionable. Cada uno de ellos presupone que todo acto de curación viola el sábado. Sin embargo, ni el *Libro de los Jubileos,* ni el *Documento de Damasco,* ni los fragmentos haláquicos de la cueva 4 de Qumrán, ni autores como Aristóbulo, Filón y Josefo dan a entender en modo alguno que curar sea una violación del sábado. Esta idea está completamente ausente de la literatura judía anterior al año 70 d. C. Una ausencia tanto más reveladora cuanto que desde el principio se nota la tendencia, primero en *Jubileos* y luego en el *Documento de Damasco,* de presentar listas cada vez más amplias y rigurosas de actividades vedadas en sábado. Incluso cuando en *m. Sab.* 7,2 llegamos a la floración plena de esta tradición de enumeraciones con la lista de 39 trabajos prohibidos, no son mencionados los actos de curación. En otros dos pasajes del tratado se prohíben por primera vez ciertas actividades sanadoras, pero no sin hacer distinciones entre ellas. La presencia de opiniones dispares sugiere que esta innovación rabínica no fue acogida con un aplauso general.

Ayudados por esta percepción del desarrollo de la tradición judía, hemos podido apreciar más claramente por qué carecen de credibilidad histórica las disputas sinópticas derivadas de curaciones realizadas por Jesús en sábado. Aunque es posible que detrás de algunas de esas disputas narradas haya sucesos históricos en los que se creyó que Jesús había curado a alguien (quizá en sábado), los relatos, tal como los conocemos, se basan esencialmente en la suposición de que algunos –incluso muchos– judíos en tiempos de Jesús consideraban que curar en sábado era infringir el descanso preceptivo. Ésta es la razón de su ataque a Jesús: realizar curaciones cuando no estaba permitido. Pero, dados los verdaderos puntos de vista del judaísmo (o judaísmos) de tiempos de Jesús, esa suposición es imposible de sostener. Los relatos, según están ahora en los evangelios, no pueden ser considerados históricos. Su forma presente refleja polémica cris-

tiana, no al Jesús histórico. Sin duda, la situación es compleja, como se ve por la necesidad de emitir un juicio distinto respecto a los milagros en sábado de los capítulos 5 y 9 del cuarto evangelio. Esos dos breves relatos de curación joánicos reflejan probablemente sucesos del ministerio de Jesús. Es más bien el tema del sábado lo que parece una adición posterior, puesto que no está presente en los relatos de milagros propiamente dichos, sino en subsiguientes secciones de diálogo que a su vez conducen a grandes monólogos cristológicos de Juan.

Un juicio también diferente merece el único relato de disputa en torno al sábado que no está conectado con un milagro en los evangelios: el episodio sinóptico de las espigas arrancadas en sábado. Aquí, el tema del sábado es parte original del relato, pero el núcleo de éste (Mc 2,23-26) encierra demasiadas improbabilidades y errores para que pueda ser considerado histórico. Muy verosímilmente, ese núcleo es de principio a fin producto de polémica cristiana. Vemos así que el prometedor campo narrativo sobre Jesús y el sábado resulta ser un decepcionante desierto. Ningún relato resiste un examen a fondo. Considerados en su estado actual, es decir, como relatos sobre disputas de Jesús con sus adversarios respecto a actividades suyas o de sus discípulos en sábado, aparecen todos como probables creaciones de polémica y apologética cristiana. Un juicio similar, aunque por razones distintas, merece la norma explícitamente cristológica para evaluar el sábado expresada en el dicho tan especial de Mc 2,28: "El Hijo del hombre es también señor del sábado". Forma, contenido y función, todo indica que se trata de una composición realizada por Marcos o por un redactor premarcano de estos relatos de disputas situadas en Galilea.

El panorama cambia radicalmente cuando examinamos los otros dichos de Jesús relativos al sábado, muchos de los cuales parecen haber sido incorporados secundariamente a relatos sobre la misma cuestión. Algunos de estos dichos reflejan debates haláquicos de tiempos de Jesús, en los que él trata de establecer su propia posición entre puntos de vista contradictorios. Por ejemplo, la tradición conservada en Mt 12,11 || Lc 14,5 indica que Jesús no desdeñaba debatir determinados puntos de observancia sabática muy importantes para los campesinos judíos de Palestina. En Mt 12,11 || Lc 14,5 defendió la opinión de sentido común de rescatar tanto personas como animales caídos a un pozo o cisterna en sábado. Adoptando esta posición, probablemente chocó con el rigorismo de los esenios, reflejado en el *Documento de Damasco,* y de otros sectarios judíos, del que son muestra los fragmentos de la cueva 4 de Qumrán. Si, como sugieren algunos expertos, el admirable celo de los sectarios atraía a los campesinos judíos piadosos, Jesús debió de considerar necesario preservar a los judíos corrientes de esas influencias y confortarlos con un enfoque más moderado y humano de la observancia sabática.

Ciertamente, la cuestión es compleja y confusa. Es posible que las líneas divisorias entre los diferentes grupos judíos variasen de un asunto a otro. Por ejemplo, en el caso de un animal caído a un pozo, Jesús pudo haberse enfrentado al menos con el ala más estricta de los fariseos, así como con los esenios. Pero, tratándose de vida humana que peligrase en sábado, quizá coincidió con los fariseos frente a los esenios en que era lícita una intervención directa para realizar el rescate. En cambio, los esenios u otros sectarios parecen haber permitido que, como mucho, quien pretendiera realizar el salvamento arrojase el propio manto a la persona en peligro.

Otra muestra de sentido común en la postura de Jesús con respecto al sábado la encontramos en Lc 13,15, donde él no se refiere a una situación de emergencia que de repente haga peligrar la vida de un ser humano o de un animal, sino a la necesidad constantemente repetida de desatar a un buey o un asno para llevarlo a abrevar en sábado. Aparte de que alguno de los distintos grupos religiosos rivales podía poner reparos respecto al trabajo de deshacer la atadura, muchos judíos desearían conocer exactamente la distancia que se podía recorrer conduciendo o siguiendo al animal en sábado. El hecho de que, hasta donde sabemos, Jesús no se ocupara en absoluto del problema de los límites sabáticos explica libros enteros sobre la situación. En su ánimo no estaba, ni mucho menos, rechazar el sábado, sino hacerlo llevadero para los campesinos en graves apuros, que difícilmente podían quedarse de brazos cruzados viendo en peligro alguno de sus escasos medios de subsistencia, y no digamos un hijo. La adopción de una actitud pragmática y realista respecto a estas cuestiones refleja el deseo de Jesús de preservar a los judíos piadosos corrientes de la atracción del rigorismo sectario[177].

Con esa postura humana y de sentido común concuerda perfectamente el *māšāl* de Mc 2,27: "El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado". Aunque está en sintonía con el moderado enfoque del sábado adoptado por maestros posteriores, como Simeón ben Menasya (en la *Mekilta*), Jesús subsume esta tendencia en su visión del tiempo final como restauradora de toda la bondad de la creación que Dios quiso al principio de todo. Viendo el sábado desde esta perspectiva escatológica, Jesús trata de infundir un sentido adecuado de las prioridades. Las raíces del sábado están en la creación misma, pero ésta tiene como fin servir al bien de una humanidad que Dios, su creador en los comienzos, restaura ahora, en los últimos días.

Pese a que los resultados pueden parecer a primera vista escasos y decepcionantes, hemos ganado una importante percepción al considerarla *hălākâ* sabática en los evangelios. Los dichos auténticos de Jesús relativos al sábado, que abordan y debaten visiones antagónicas de esa *hălākâ* du-

rante la época del cambio de era, refuerzan la idea de que Jesús no era una especie de *hippy* judío del siglo I, ni un filósofo cínico, ni un profeta apocalíptico idealista sin interés por los detalles haláquicos ni tiempo que dedicarles. Antes al contrario, en esos dichos sobre el sábado vemos a un Jesús auténticamente judío que discute sobre cuestiones haláquicas con judíos de diversas tendencias religiosas que, como él mismo, competían por obtener la adhesión de los judíos corrientes no adscritos a ningún grupo.

Lejos de asemejarse a un Pablo disfrazado de Jesús que predica el Evangelio frente a la Ley (lo que, para empezar, es una caricatura de Pablo), el Jesús histórico resulta ser el Jesús haláquico. Si muchos comentaristas de antes se hubieran detenido un momento a pensar sobre la cuestión desde una perspectiva verdaderamente histórica, lo habrían percibido. ¿Cómo podía ser de otro modo? Dadas las características del judaísmo palestino en el siglo I, un judío que tratase de dirigir un grupo religioso en competencia con otros grupos ¿cómo podía obtener seguidores desentendiéndose por completo de la *hălākâ*? La idea de un Jesús que consciente o inconscientemente ataca, subvierte o anula el sábado –aun dejando aparte la pena de muerte correspondiente (al menos en teoría) a una grave violación de la ley sabática– parece demasiado absurda para ser tomada en serio, pese a que lo haya sido por más de un crítico. Todos los buscadores del Jesús histórico tendrían que repetir hasta en sueños el siguiente mantra: el Jesús histórico es el Jesús haláquico. Ésta es la ganancia segura obtenida en el presente capítulo, a la que nunca debemos renunciar.

Pero este mantra, aunque esencial para entender la cuestión de Jesús y la Ley, no es una llave mágica que abra todas las puertas y resuelva todos los problemas. Para recordar el carácter enigmático de la relación de Jesús con la Ley mosaica, sólo tenemos que cotejar los resultados del presente capítulo con los resultados de los dos capítulos anteriores. En el caso del precepto sabático, Jesús presupone y avala esa sagrada institución recogida en la Torá, lo cual no le impide argumentar en contra del rigorismo sectario y en favor de una visión moderada en cuestiones menudas de observancia. Pero, tratándose del divorcio y de los juramentos, dos instituciones permitidas y reguladas por la Torá, Jesús prohíbe totalmente divorciarse y jurar: dos prohibiciones que, hasta donde sabemos, eran inauditas entre los varios grupos y sectas de su tiempo. Al judío devoto y sincero que sigue los trámites legales para divorciarse de su primera esposa y casarse con otra, Jesús le está diciendo de hecho que va a violar uno de los mandamientos del Decálogo, que divorciándose y volviéndose a casar comete adulterio. Similarmente, Jesús rechaza toda clase de juramentos, pese a que la Torá dispone que se jure en determinadas circunstancias legales. Aceptación del sábado y rechazo del divorcio y de los juramentos: ¿cómo se conjugan estas dos posturas aparentemente opuestas en la men-

te del maestro haláquico y profeta carismático llamado Jesús? Tendremos que tener presente esta cuestión cuando examinemos otros aspectos de la enseñanza haláquica de Jesús en los próximos capítulos.

Notas al capítulo 34

[1] Sobre el sábado y temas relacionados ofrece una abundante bibliografía Lutz Doering, *Schabbat* (Texts and Studies in Ancient Judaism 78; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1999) 589-639. Para trabajos generales sobre el sábado, véanse el diccionario y los artículos de enciclopedia de Julian Morgenstern, "Sabbath", *IDB* IV, 135-41; Eduard Lohse, "σάββατον, etc.": *TDNT* 7 (1971) 1-35; Gerhard F. Hasel, "Sabbath", *AYBD* V, 849-56; E. Haag, "šabbāt": *TWAT,* vol. 7, fasc. 8 (1992) cols. 1047-1057. Cf. también Asher Eder, "The Sabbath: To Remember, to Observe, to Make": *Jewish Bible Quarterly* 34 (2006) 104-109. Entre las monografías cabe mencionar Niels-Erik A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath. A Tradition-Historical Investigation* (SBLDS 7; Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1972); Kenneth A. Strand (ed.), *The Sabbath in Scripture and History* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1982) 21-129; Gnana Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath* (BBET 21; Fráncfort: Lang, 1988); Eric Spier, *Der Sabbat* (Das Judentum 1; Berlín: Institut Kirche und Judentum, 1989); Heather A. McKay, *Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism* (Religions in the Graeco-Roman World 122; Leiden: Brill, 1994); Sven-Olav Back, *Jesus of Nazareth and the Sabbath Commandment* (Abo: Abo Akademi University, 1995); Yong-Eui Yang, *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel* (JSNTSup 139; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); Andrea J. Mayer-Haas, *Geschenk aus Gottes Schatzkammer (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften* (NTAbh 43; Münster: Aschendorff, 2003); Henry Sturcke, *Encountering the Rest of God. How Jesus Came to Personify the Sabbath* (Zúrich: Theologischer Verlag, 2005).

[2] Para la gama de puntos de vista sobre si Jesús se opuso o no al precepto sabático y, en caso afirmativo, en qué medida, véase Back, *Jesus of Nazareth,* 2-13, donde se pasa revista a las investigaciones al respecto. Las posiciones varían desde la negación de todo conflicto sustancial entre Jesús y los fariseos sobre el sábado (así Sanders, *Jesus and Judaism,* 264-269; cf. su *Jewish Law,* 6-23), pasando por la opinión de que lo que Jesús rechazó de un modo radical fue la *hălākâ* farisaica o rabínica sobre el sábado (así Jeremias, *New Testament Theology,* 208), hasta la idea de que Jesús no sólo puso en cuestion "las sutilezas casuísticas de los fariseos", sino también el precepto sabático, "que esclavizaba a las personas" (así Willy Rordorf, *Der Sonntag* [ATANT 43; Zúrich: Zwuingli, 1962] 63). A veces, los estudiosos cristianos no son del todo coherentes en sus exposiciones; Back (pp. 3-4) cree que éste es el caso de Lohse en su artículo de *TDNT* sobre el sábado.

[3] Véase, por ejemplo, Haag, "šabbāt", cols. 1047-1051; Morgenstern, "Sabbath", 135-137; Hasel, "Sabbath", 849-851; Spier, *Der Sabbat,* 11-13; Lohse, "σάββατον, etc.", 2-3. Como representación de una de las partes en el debate sobre el sábado, la monografía de Robinson, *The Origen and Development,* está dedicada a la tesis de que antes del exilio la práctica de abstenerse de trabajar no estaba relacionada con el sábado, sino que correspondía a una fiesta mensual de plenilunio. Para argumentos en contra de esta tesis, véase Haag, "šabbāt", col. 1052; cf. Andreasen, *The Old Testament Sabbath,* 3-5, 94-121. Junto con Doering (*Schabbat,* 3) podemos ser escépticos ante una posición tan discutible, puesto que por lo menos desde los comienzos del período

posexílico en adelante, *el šabbāt* fue identificado, sin lugar a dudas, con el descanso observado un día de cada siete.

[4] Para exámenes de textos de las Escrituras judías (*Tanak,* esto es, la Ley de Moisés, los Profetas y los Escritos) que tratan sobre el sábado, véase McKay, *Sabbath and Synagogue,* 15-42; Yang, *Jesus and the Sabbath,* 22-50; Haag, "šabbāt", cols. 1051-1055; Hasel, "Sabbath", 851-853; Morgenstern, "Sabbath", 137-140. Un estudio similar, éste circunscrito al Pentateuco, es el de Andreasen, *The Old Textament Sabbath,* 62-92.

[5] Para breves exámenes de trabajos relativos al Decálogo, con bibliografía, véase Raymond F. Collins, "Ten Commandments", *AYBD* VI, 383-387; Baruch J. Schwartz, "Ten Commandments", en R. J. Zwi Werblowsky – Geoffrey Wigoder (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (Nueva York/Oxford: Oxford University, 1997) 683-684. Para estudios completos, véase Augustin I. Patrick, *La formation littéraire et l'origine historique du décalogue* (ALBO serie 4, fasc. 15; Lovaina: Publications Universitaires; Brujas/París: Desclée de Brouwer, 1964); Johann J. Stamm, *The Ten Commandments in Recent Research* (SBT 2/2; Naperville, IL: Allenson, ²1967); Eduard Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective* (SBT 2/7; Naperville, IL: Allenson, 1968); Bo Reicke, *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart* (BGBE 13; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1973); Frank-Lothar Hossfeld, *Der Dekalog* (OBO 45; Friburgo: Universitätsverlag; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982); Norbert Lohfink, "Zur Dekalogfassung von Dt 5", *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literature I* (Stuttgarter Biblische Aufstazbände 8; Stuttgart: KBW, 1990) 198-209; Ben-Zion Segal – Gershon Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition* (Jerusalén: Magnes/Hebrew University of Jerusalem, 1990); Werner H. Schmith, *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (Erträge der Forschung 281; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993); Timo Veijola, *Moses Erben* (BWANT 8/9; Stuttgart: Kohlhammer, 2000) 29-75; David Noel Freedman, *The Nine Commandments. Uncovering a Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible* (Nueva York: Doubleday, 2000); Alex Graupner, "Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik", en Henning G. Reventlow (ed.), *Weisheit, Ethos und Gebot* (Biblisch-Theologische Studien 43; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001) 61-95; Ulrich Kellermann, "Der Dekalog in den Schriften des Frühjudentums", *ibíd.,* 147-226; Innocent Himbaza, *Le Décalogue et l'histoire du texte* (OBO 207; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht; Friburgo: Academic Press, 2004). El artículo de Kellermann es muy útil, ya que pasa breve revista a las formas variantes del Decálogo que se encuentran en los fragmentos de Qumrán (manuscritos del Pentateuco, filacterias y *mezuzot*), así como en el papiro Nash. Algunos fragmentos de Qumrán podrían reflejar un tipo presamaritano de ampliación del Decálogo que también se halla en textos samaritanos; el papiro Nash coincide en parte con los LXX. Esto es un saludable recordatorio de que, en los últimos siglos anteriores a la era cristiana, la significación del Decálogo para el judaísmo no garantizó la existencia de un solo texto autorizado. Con todo, el hecho de que el Decálogo como unidad distinta de la tradición toraica tenía verdadera importancia para judíos de diversas tendencias durante la época del cambio de era está corroborado por su presencia en el papiro Nash (un extracto de Dt 5,6-6,5, datado *ca.* 150 a. C. y procedente de Egipto), en los fragmentos de Qumrán y (si podemos dar crédito a lo referido en *m. Tam.* 5,1) en la recitación durante el servicio diario en el templo de Jerusalén. (Quien se introduzca en la lectura de estudios sobre el Decálogo debe tener presente que los mandamientos son enumerados según órdenes distintos en el judaísmo, en las tradiciones católica y luterana y en las tradiciones calvinista/reformada y ortodoxa oriental. Para católicos y luteranos, el mandamiento de guardar el sábado es el tercero y, para otras tradiciones,

el cuarto. Sobre esto, cf. Nielsen, *The Ten Commandments,* 10-13; Freedman, *The Nine Commandments,* 14-19).

[6] En el judaísmo rabínico (por ejemplo, en *Bereshit Rabá*), la interrelación entre el mandamiento sabático basado en la creación y el mandamiento sabático basado en el éxodo ha demostrado ser una rica fuente para el desarrollo de toda una espiritualidad en torno al sábado, que conecta la creación del mundo por Dios con su creación del pueblo de Israel. A modo de advertencia quiero señalar desde el principio que este capítulo, estando centrado en la enseñanza haláquica de Jesús sobre el sábado, tiene por lo mismo un foco muy estrecho y de ningún modo pretende hacer del sábado un estudio exhaustivo. Durante la época del cambio de era, el judaísmo había elaborado una profunda "teología vivida" del sábado, que iba a alcanzar ulterior desarrollo en la literatura rabínica y más allá. Una de las admirables cualidades del libro de Doering, *Schabbat,* es que su análisis minucioso de la *hălākâ* sabática en los escritos judíos de tiempos inmediatos al comienzo del siglo I d. C. va de la mano con una debida apreciación de la espiritualidad del sábado en las obras tratadas.

[7] Véase McKay, *Sabbath and Synagogue,* 13-14, 18-19, 24, 41-42. La distinción entre la *observancia* del sábado (consistente esencialmente en abstenerse del trabajo) y el *culto* sabático (en la concepción de MacKay, oración comunitaria específica del sábado y dirigida a Dios con intención de adorarlo) es fundamental en *Sabbath and Synagogue;* véase, por ejemplo, pp. 1-10, 247-251. McKay afirma la realidad (abundantemente atestiguada) de lo primero en el judaísmo durante la época del cambio de era, pero se muestra escéptico respecto a la existencia de lo segundo (aunque admitiendo la posible excepción de Qumrán, véanse pp. 59-60). Para breves exposiciones de sus tesis fundamentales, cf. su ensayo "New Moon or Sabbath?", en Tamara C. Eskenazi – Daniel J. Harrington – William H. Shea (eds.), *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions* (Nueva York: Crossroad, 1991) 19-20, 25; íd., "From Evidence to Edifice: Four Fallacies about the Sabbath", en Robert P. Carroll (ed.), *Text as Pretext,* Robert Davidson Festschrif (JSOTSup 138; Sheffield: JSOT, 1992) 179-199. Para una crítica de la posición de McKay, que reconoce sus aspectos válidos pero afirma mediante pruebas indirectas la existencia de algún tipo de culto sabático en las sinagogas antes de 70 d. C., véase Pieter W. van der Horst, "Was the Synagogue a Place of Sabbath Worship before 70 C.E.?", en Steve Fine (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue* (Baltimore Studies in History of Judaism; Londres/Nueva York: Routledge, 1999) 18-43. Aunque nuestro interés en este capítulo es básicamente la observancia del sábado, no está de más señalar que una definición distinta (quizá más amplia) del concepto "culto sabático" (por ejemplo, la lectura y el estudio comunitarios de la Escritura como actos de culto públicos) podría conducir a conclusiones distintas de las de McKay.

[8] Con su lectura de la Torá como un todo (en contraste con nuestra tendencia histórico-crítica a distinguir varias fuentes retocadas por manos diversas), los rabinos posteriores veían en lo narrado sobre el maná en Éx 16 –episodio precedente a la entrega de decretos y normas, incluido el Decálogo en el monte Sinaí (con inicio en Éx 20)– una indicación de que el mandamiento relativo al sábado era el primero de la Torá al que el pueblo de Israel estuvo sujeto durante su marcha por el desierto.

[9] Por su misma naturaleza, el material narrativo de los "primeros profetas" o "libros históricos" (Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes) no tiende a proponer una *hălākâ* sabática normativa; más bien se limita a reflejar aquí y allí ciertas costumbres o ideas sobre el sábado. Por ejemplo, un comentario hecho de paso nos permite saber que antes del exilio existía en algunos lugares la costumbre de visitar a un profeta en sábado (2 Re 4,23). Más informativo es el relato del levantamiento contra la reina Atalía en Jerusalén, narrado en 2 Re 11. Esa insurrección exitosa fue preparada por el

sumo sacerdote Yehoyadá y emprendida en el templo un sábado, durante el cambio de guardia en el palacio y el templo. Para ello –todo en el mismo sábado–, el sacerdote proporcionó armas a la guardia, hizo que el pueblo conociera al joven heredero al trono (que él había mantenido oculto dentro del recinto del templo), lo ungió rey y dispuso la ejecución de Atalía. Lo único en lo que el sumo sacerdote se atuvo a las normas fue en mandar sacar a Atalía del templo antes de que se le diera muerte, y esa medida estaba relacionada con el mantenimiento de la pureza del templo, no con la observancia sabática. Uno tiene la clara impresión de que ni siquiera en Jerusalén el sábado era guardado con tanta exigencia y meticulosidad antes del exilio como luego lo fue en torno al cambio de era y, especialmente, en el período rabínico.

[10] Sobre Am 8,5 y su contexto más amplio, véase Francis I. Andersen – David Noel Freedman, *Amos* (AYB 24A; Nueva York: Doubleday, 1989) 799-817; Pietro Bovati – Roland Meynet, *Le Livre du prophète Amos* (Rhétorique biblique 2; París: Cerf, 1994) 320-326; Marvin A. Sweeney, *The Twelve Prophets. Volume One* (Berit Olam; Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000) 251-268.

[11] Como guía para el lector moderno, en el texto principal y en las notas hago referencias ocasionales a las probables datas de diferentes libros bíblicos y tradiciones, así como a posibles marcos históricos y líneas de desarrollo. Como es obvio, esas cuestiones que no eran las que interesaban al lector o oyente antiguo.

[12] Hay discrepancias entre los estudiosos sobre si en el sentido –si no en las palabras– de Jr 17,19-27 se refleja el pensamiento del Jeremías histórico. Después de considerar los argumentos a favor de una data posterior al exilio para este pasaje, Jack R. Lundbom (*Jeremiah 1-20* [AYB 21A; Nueva York: Doubleday, 1999] 802-805) decide que "no hay ninguna razón para negar que este pasaje procede de Jeremías". John Bright (*Jeremiah* AYB 21: Garden City, NY: Doubleday, 1965] 120) adopta un enfoque algo más matizado: Jr 17,19-27 podría representar un desarrollo del pensamiento de Jeremías torcido por los que conservaron y transmitieron sus palabras, pero sin duda este profeta respetaba el sábado como parte integral de la Ley de la alianza; en consecuencia, el texto está basado seguramente en sentimientos que expresó el propio Jeremías. Para una visión similar, que defiende una fecha no posterior a la mitad del siglo VI a. C., véase Andreasen, *The Old Testament Sabbath,* 31-34. Más común es la idea de que 17,19-27 pertenece a la época del destierro o incluso posterior y refleja redacción deuteronomística; véase, por ejemplo, Louis Stulman, *The Prose Sermons of the Book of Jeremiah* (SBLDS 83; Atlanta Scholars, 1986) 70-73; William McKane, *Jeremiah,* 2 vols. (ICC; Edimburgo: Clark, 1986, 1996) I, 414-19. Jacques Briend ("Le Sabbat en Jr 17,19-27", en A. Caquot – S. Légasse – M. Tardieu (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* [Alter Orient und Altes Testament 215; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985] 23-35) adopta la visión más radical, atribuyendo Jr 17,19-27 (que, en su opinión, no es deuteronomístico, sino sacerdotal en su orientación) a una de las últimas redacciones posexílicas del libro, y datando en consecuencia el texto a finales del siglo V ó comienzos de IV a. C.

[13] Sobre los pasajes de Ezequiel con referencias al sábado, cf. Andreasen, *The Old Testament Sabbath,* 40-48.

[14] Según Doering (*Schabbat,* 269), Is 58,13 es el texto de las Escrituras judías más frecuentemente utilizado en los manuscritos subsistentes en Qumrán que tratan sobre la *hălākâ* sabática.

[15] Para la exégesis de Is 58,13-14, véase John L. McKenzie, *Second Isaiah* (AYB 70; Garden City, NY: Doubleday, 1968) 162-167; Claus Westermann, *Isaiah 40-66* (OTL; Filadelfia: Westminster, 1969) 340-342; H. A. Brongers, "Einige Bemerkungen zu Jes 58:13-14": *ZAW* 87 (1975) 212-16; Brevard S. Childs, *Isaiah* (OTL; Louisville: West-

minster/John Knox, 2001) 473-481; Jan L. Koole, *Isaiah. Part III, Volume 3* (Lovaina: Peeters, 2001) 155-161; Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56-66* (AYB 19B; Nueva York: Doubleday, 2003) 174-75, 181-82. Brongers y Koole argumentan convincentemente que las referencias del texto son a actividades y tratos comerciales. Westermann opina que el texto refleja un tiempo en el que se realizaban negocios en Jerusalén en sábado sin preocuparse por las leyes sabáticas del Pentateuco ni por la pena de muerte conectada con la infracción de esas leyes. Para un breve estudio de todos los pasajes del Tercer Isaías relativos al sábado, véase Andreasen, *The Old Testament Sabbath,* 36-40.

[16] Una *inclusio* más pequeña es creada por las referencias al sábado de Is 56,2 y 58,13, destacando los capítulos 56-58 como una unidad distinta. Sobre la idea de que redacción efectuada muy posteriormente en el libro de Isaías subrayó el papel del sábado, véase Bernard Gosse, "Les rédactions dans le Deutéronome et dans le livre d'Esaïe": *ETR* 70 (1995) 581-585.

[17] Doering (*Schabbat,* 23-42) interpreta los datos fragmentarios de los papiros de Elefantina (siglo V a. C.) en el sentido de que los judíos sincretistas de Elefantina conocían el sábado como día especial de la semana pero se sentían libres de realizar actividades comerciales en él: una situación no muy diferente de aquella que Nehemías denunció y trató de cambiar en Jerusalén y sus alrededores; sobre los problemas de los pasajes de Nehemías, véase Andreasen, *The Old Testament Sabbath,* 21-31. Resulta interesante recordar que el libro de Nehemías es el único de la tercera parte del canon judío de la Escritura (los *kĕtûbîm,* esto es, los "Escritos") que presta gran atención al sábado como fuente de disputa haláquica. El sábado no es mencionado en Job, Proverbios, Daniel o (exceptuada la referencia hecha de paso en Lam 2,6) los cinco *mĕgillôt* ("rollos", esto es, Rut, Cantar de los Cantares, Qohelet, Lamentaciones y Ester). La única mención en los Salmos se halla en el título o inscripción incluida secundariamente al comienzo del salmo 92, en lo que ahora es el v. 1 en el TM: "cántico para el día del sábado". Las referencias incidentales de los libros primero y segundo de las Crónicas (1 Cr 9,32; 23,31; 2 Cr 2,3; 8,13; 23,4.8; 13,3; 36,21) nada añaden a nuestro caudal de información; no sorprendentemente, dado el objetivo teológico de las Crónicas, todos estos textos, salvo el último, se refieren directa o indirectamente a la liturgia del templo de Jerusalén. Sobre los pasajes de las Crónicas relativos al sábado, cf. Andreasen, *The Old Testament Sabbath,* 53-57.

[18] Según Doering (*Schabbat,* 386-397) ciertos fragmentos de óstraca procedentes de Palestina (Óstraca Y 1, 2 y 3, datados hacia la primera mitad del siglo I d. C.) indican que al menos algunos judíos palestinos ejercían actividad comercial en sábado (por ejemplo, entregando mercancía). Aunque la interpretación que hace Doering de los textos fragmentarios es ciertamente posible –quizá incluso probable–, hay que tener en cuenta las dudas del editor original, Ada Yardeni, antes de emitir un juicio definitivo; véase el artículo de Yardeni, "New Jewish Ostraca": *IEJ* 40 (1990) 130-152, con un resumen que expresa las dudas del autor en pp. 151-512.

[19] La palabra "sábado" no aparece en Tobías, en las adiciones a Ester, en las adiciones a Daniel, en la Sabiduría de Salomón, en Ben Sirá (Eclesiástico), en Baruc ni en la Carta de Jeremías; tampoco en la Oración de Manasés, en el salmo 151 ni en 4 Esdras. Como apunta McKay (*Sabbath and Synagogue,* 44), la ausencia de la palabra es especialmente sorprendente en contextos donde cabría esperarla; por ejemplo, Tobías y Ben Sirá. Es posible, sin embargo, que McKay haya llegado a una deducción demasiado general del silencio en la mayor parte de los libros deuterocanónicos (apócrifos) del AT; según McKay, ese silencio "refuerza nuestra anterior conclusión de que los distintos grupos integrantes de la sociedad judía diferían en sus ideas del *valor* [la cursiva es mía] y el papel del sábado en la vida de esa sociedad". Esto podría ser, pero conviene recordar que, a veces, un libro luego declarado parte de la Escritura podía

guardar silencio sobre un asunto simplemente porque, no siendo visto ese asunto como discutible o problemático, era dado por supuesto.

[20] De hecho, *Jub.* 50,12-13 prohíbe ayunar en sábado bajo pena de muerte; esta prohibición se encuentra también, posiblemente, en los manuscritos del mar Muerto y, desde luego, en la literatura rabínica. Sobre la alegría del sábado, que excluye el ayuno, véase Doering, *Schabbat,* 105-106.

[21] Véase el estudio de Mc 2,18-20 en *Un judío marginal* II/1, 521-534.

[22] Véase 1 Mac 1,39.43.45; 2,32.34.38.41; 9,34 (repetición errónea del v. 43) 9,43; 10,34; 2 Mac 5,25; 6,6; 8,26.27.28; 12,38; 15,3; para un examen de los textos sobre el sábado de 1 y 2 Macabeos, véase McKay, *Sabbath and Synagogue,* 45-50. Las tres referencias de Esdras (1 Esd 1,58 [55] [*bis*]; 5,52 [51]) simplemente reelaboran versículos presentes en las Escrituras judías (aunque una referencia al sábado que falta en Esd 3,5 aparece insertada en 1 Esd 5,52 [51]) y no aportan nada a nuestra búsqueda.

[23] Recuérdese que en 2 Mac 8,24-29 se presenta al piadoso Judas Macabeo interrumpiendo la persecución de un ejército derrotado porque estaba a punto de comenzar el sábado. Similarmente, en 2 Mac 12,38 encontramos a Judas poniendo fin al combate y dirigiendo su ejército a una ciudad, a fin de poder purificarse, "según la costumbre", dada la llegada del sábado. El texto no aclara si esa purificación era "costumbre" que regía sólo para los soldados después de haber terminado un combate o para todos los judíos. Como señala Goldstein (*II Maccabees,* 447-448), ni las Escrituras judías ni los rabinos posteriores conocen una *ley* que imponga pureza ritual en sábado; por eso, el autor de 2 Macabeos hace bien en hablar de "costumbre".

[24] Sobre este texto, cf. Goldstein, *I Maccabees,* 409.

[25] Aquí acepto la datación que propone James C. VanderKam en varios de sus escritos; cf. *Un judío marginal* III, 364 n. 14. Aun reconociendo la dificultad de ser preciso especto a esta cuestión, Doering (*Schabbat,* 49) prefiere la data aproximada 170-168 a. C.

[26] Hay discrepancias sobre cuáles son exactamente los tipos de trabajo prohibidos en las listas de *Jubileos.* Unos especialistas opinan que 16, y otros que 22, mientras que para Yang (*Jesus and the Sabbath,* 60 n. 32) son sólo 14. Un problema básico con tales cuentas es que algunas prohibiciones están repetidas de forma ligeramente diferente, en tanto que otras podrían ser contadas como subdivisiones de prohibiciones más genéricas.

[27] En particular, me parece que la colocación de la prohibición de la guerra en el culminante final de la última lista, en la conclusión del libro, representa un ataque consciente contra la pragmática decisión de los seguidores de Matatías (la defensa contra una agresión del enemigo es permisible es sábado); véase el estudio de esta cuestión en el capítulo 31, *supra;* cf. McKay, *Sabbath and Synagogue.* En general, Doering (*Schabbat,* 50) no percibe indicios de actitud crítica contra las prácticas de los asmoneos en las listas tradicionales de preceptos sabáticos que él aísla (*ibíd.,* 60-62); en cambio ve rastros de modificaciones introducidas en las listas por el autor y sugiere, por ejemplo, que la manera en que éste incluye el sábado en la creación misma podría reflejar una polémica contra un calendario lunisolar.

[28] En lo que sigue, pensando en los estudiantes que no tengan acceso a una abundante biblioteca, empleo la traducción de O. S. Wintermute, en el tomo II de *OTP* (pp. 57-58, 142). Sin embargo, para una edición crítica, véase James C. VanderKam, *The Book of Jubilees. A Critical Text* (CSCO 510-511, Scriptores Aethiopici 87-88; Lovaina: Peeters, 1989).

[29] A menudo se afirma (como hace, por ejemplo, Yang, *Jesus and the Sabbath,* 55) que, con su insistencia en la pena de muerte, *Jubileos* supera en severidad al *Documento de Damasco,* que sólo impone una separación de la comunidad durante siete años, bajo la vigilante supervisión de los guardianes (CD 12,3b-6a). Pero acaso el *Documento de Damasco* no se refiera aquí a transgresiones de los preceptos básicos de la Torá mosaica escrita, sino a normas propias de las comunidades esenias; véase el análisis de las distintas opiniones en Doering, *Schabbat,* 210-215.

[30] La construcción de la sentencia en lengua etiópica es especialmente enrevesada; véase Doering, *Schabbat,* 83-87.

[31] Un argumento a favor de la existencia de distintas listas de actividades prohibidas en sábado, listas que el autor de *Jubileos* luego modifica, es la presencia tanto en el capítulo 2 como en el capítulo 50 (cf. 2,29-30 y 50,8) de las acciones de sacar agua y transportar objetos al interior y al exterior de la propia tienda o casa; sobre esto, véase Doering, *Schabbat,* 59-60. Por otro lado, sigue sin estar claro si las dos listas del capítulo 50 eran tradicionalmente una sola, que luego fue dividida por una inserción redaccional del autor de *Jubileos.*

[32] Aquí, la expresión etiópica es muy vaga ("ir de camino"). Los especialistas no se ponen de acuerdo sobre si esa prohibición concierne a emprender viaje o, simplemente, a salir fuera del campamento o población donde se está. Doering (*Schabbat,* 87-94) argumenta decididamente en favor de lo segundo y cree percibir aquí una posición sobre la cuestión del movimiento en sábado más antigua y estricta que las regulaciones contenidas en el *Documento de Damasco* o en la Misná.

[33] CD 10,14 introduce formalmente el código sabático con la frase "concerniente al sábado, para guardarlo conforme a su normativa" (*'l hš[b]t lšmrh kmšpṭh*). El código está flanqueado también por reglas de pureza en los contextos precedente (cf. 10,10b-13) y subsiguiente (cf. 11,18b-12,22a). Lohse, ("σάββατον, etc.", 11) y Yang (*Jesus and the Sabbath,* 62-63) cuentan 28 normas sabáticas distintas en este corpus, mientras que Doering (*Schabbat,* 133-205) cuenta 20. Comprensiblemente, como en el caso de *Jubileos,* diferentes autores modernos agrupan o subdividen de maneras diversas las normas del código sabático. Éste no sería una pieza de tradición unitaria, sino que estaría compuesto por varias fuentes, en opinión de Tzvee Zahavy, "The Sabbath Code of Damascus Document X, 14–XI, 18: Form Analytical and Redaction Critical Observations": *RevQ* 40 (1981) 589-591. En diálogo con la magistral obra de Lawrence H. Schiffman (*The Halakhah at Qumran* [SJLA 16: Leiden: Brill, 1975]), Zahavy cree que varias leyes ahora incluidas en el código son en realidad normas de pureza y no sabáticas, en tanto que otras podrían ser normas relativas al campamento del grupo más que al sábado. Comoquiera que sea, la redacción final del *Documento de Damasco* colocó todas estas diversas regulaciones dentro de la sección correspondiente al sábado. Sobre el código sabático y sus normas, véase también Charlotte Hempel, *The Laws of the Damascus Document. Sources, Tradition, and Religion* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 29; Leiden/Boston/Cologne: Brill, 1998) 187; Cana Werman, "CD XI:17: Apart from Your Sabbaths", en Joseph M. Baumgarten – Esther G. Chazon – Avital Pinnick (eds.), *The Damascus Document. A Centennial of Discovery* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 34; Leiden/Boston/Colonia: Brill, 2000) 201-212; Joseph M. Baumgarten, "The Laws of the Damascus Document–Between Bible and Mishnah", *The Damascus Document. A Centennial of Discovery,* 17-26, esp. 21-23.

[34] Véanse, por ejemplo, las normas contenidas en 4Q264a y 4Q265, fragmento 7, columnas 1 y 2. Sobre otras referencias al sábado en documentos de Qumrán, cf. McKay, *Sabbath and Synagogue,* 51-56; también Yang, *Jesus and the Sabbath,* 62-67.

Un aspecto sorprendente del material de Qumrán es que, mientras que en el *Documento de Damasco* se encuentra un código completo de normas pormenorizadas sobre el sábado, la *Regla de la Comunidad* no contiene nada similar. Sirva esto como recordatorio de las limitaciones de un argumento basado en el silencio y del peligro de decidir, por las normas recogidas en un documento, qué cuestiones legales eran importantes para un determinado grupo. Presumiblemente, puesto que la comunidad de Qumrán gobernada por la *Regla de la Comunidad* parece haber sido en muchas cuestiones haláquicas aún más radical que el movimiento de los esenios al que estaba circunscrita y del que es reflejo el *Documento de Damasco,* esa comunidad debía de observar el sábado de manera muy estricta. Quizá el silencio de la *Regla de la Comunidad* respecto a las regulaciones sabáticas podría indicar simplemente que este documento daba por supuesto todo un corpus de normas detalladas acerca del sábado, contenidas tanto en las Escrituras judías como en varios escritos sectarios. Por eso, también podría ser que las normativas haláquicas de Qumrán abarcasen tradiciones tanto escritas como orales. Sobre todo este asunto, véase Sanders, *Jewish Law,* 15-16.

[35] Véase *Un judío marginal* III, 536-537, donde examino brevemente las posiciones de los esenios o de Jesús sobre el sábado. No considero necesario un estudio por separado de lo que refiere Josefo sobre la observancia del sábado entre los esenios en *G.J.* 2.8.9 §147. La mayor parte de lo que allí encontramos es simplemente una repetición de los mandatos bíblicos básicos que deben obedecer todos los judíos piadosos para guardar el sábado: abstenerse de trabajar, no preparar comida, no encender fuego ni transportar recipientes; todas estas prohibiciones figuran de una forma o de otra en el *Documento de Damasco* y/o en fragmentos de la cueva 4 de Qumrán. La única norma llamativamente distinta que menciona Josefo (no defecar en sábado) es irrelevante para lo que ahora nos ocupa.

[36] Por ejemplo, Sanders (*Jewish Law,* 13) menciona CD 11,10 junto con *m. Sab.* 14,3-4 como un ejemplo de oposición a "pequeñas curas en sábado", pero no cita el texto de CD 11,10 ni analiza su contenido.

[37] Joseph M. Baumgarten (*The Dead Sea Scrolls. Volume 2. Damascus Document. War Scroll, and Related Documents* [Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project; ed. James H. Charlesworth; Tubinga: Mohr (Siebeck); Louisville: Westminster/John Knox, 1995] 48-49 y n. 168) traduce *sammānîm* en CD 11,19 como "especias". Al parecer no ve referencia a medicina o curación en el texto. Florentino García Martínez y Eibert J. C. Tigchelaar (*The Dead Sea Scrolls Study Edition,* 2 vols. [Leiden/Boston/Colonia: Brill, 1997, 1998] I, 568-569) traducen el discutido nombre como "perfumes"; de nuevo, "medicina" es un significado que parece estar lejos de la mente de los autores.

[38] La presencia en el contexto inmediato de verbos como *yṣ'* ("salir", en hifil "sacar"), *nś'* ("llevar", "levantar") y de frases como "de la propia casa hacia fuera y de fuera hacia la propia casa" indica que se está hablando de transportar objetos y no de actos de curación. Ésta es la opinión de Baumgarten (*Dead Scrolls* II, 49 n. 168), quien explica que "los frascos de especias y de perfumes no eran considerados parte de la indumentaria [por la comunidad del *Documento de Damasco*] y, en consecuencia, no podían ser llevados al exterior ni al exterior de la propia casa". Como sucede con muchas otras cuestiones, el *Documento de Damasco* es más estricto sobre este asunto que la mayor parte de los maestros posteriores. En *m. Sab.* 6,3, Rabí Meir prohíbe que una mujer salga en sábado de su casa llevando un perfume-amuleto o un frasco con ungüento. Pero los "sabios" lo permiten, y su dictamen en la Misná es considerado determinante. (En la Tosefta, Rabí Eliezer aprueba que una mujer lleve una caja de perfume, y también los "sabios" le permiten llevar un frasco de bálsamo cuando hay perfume en él [*t. Sab.* 4,11].) Más curioso todavía es el precedente párrafo de la Mis-

ná (*m. Sab.* 6,2), que prohíbe a un hombre salir de su casa en sábado llevando un amuleto (supuestamente dotado de poder para curar) si el objeto en cuestión no había sido fabricado por un experto capaz de hacerlo verdaderamente curativo. (Sobre los criterios para un amuleto genuino elaborado por un experto, véase *t. Sab.* 4,9.) Lo interesante aquí es que salir de casa con un amuleto en sábado se permite *solamente si* sus poderes curativos son auténticos: lo contrario de lo que cabría esperar si cualquier actividad sanadora estuviera prohibida en sábado. Acerca de todo esto, véase *infra,* en la sección sobre la Misná.

[39] Junto con Doering (*Schabbat,* 1989 n. 423) prefiero la lectura enmendada *tpwl* (forma qal con el significado de "caer") a la lectura atestiguada *tpyl* (forma hifil con el significado de "hacer caer", "arrojar" [al animal recién nacido]). Las razones para preferir la lectura qal son sólidas: 1) esta forma del verbo se halla atestiguada en fragmentos de CD procedentes de la cueva 4 (4Q270, fragmento 6, 5,18a [*ypwl*] y 4Q271, fragmento 5, 1,8c [*tpwl*]; 2) el sufijo pronominal en *yqymh* ("*lo* levantará") es mucho más fácil referirlo al animal ya mencionado que a la cría no mencionada, y 3) el problema de qué hacer con un animal que ha caído a un lugar peligroso se encuentra atestiguado en el texto similar de 4Q265, fragmento 7, 1,6b-7a (con un claro *tpwl* en qal), así como en los textos evangélicos (Mt 12,11 || Lc 14,5), que al parecer se ocupan de una situación de este tipo.

[40] El griego de los dos evangelios es aquí torpe. Literalmente, en Mt 12,11 dice: "¿Qué hombre habrá entre vosotros que tenga una oveja, y si esa [oveja] cae en sábado a un pozo, no le echa mano y [la] levanta?". El texto literal de Lucas es no menos tortuoso: "Un hijo o un buey del que de vosotros caiga a una cisterna, y ¿no será sacado inmediatamente en el día del sábado?". La mala sintaxis de ambos textos podría apuntar a un dicho original arameo que hubiera circulado en la tradición oral y que luego hubiera llegado a Mateo y Lucas en diferentes versiones griegas.

[41] No es clara la expresión hebrea "un lugar de agua". Varios estudiosos han tratado de enmendar el texto. Por desdicha, los fragmentos de la cueva 4 de Qumrán (4Q270, fragmento 6, 5,19b-20a, y 4Q271, fragmento 5, 1,10b-11a) tienen lagunas en esta parte. Sin embargo, por el contexto y las palabras conservadas, se percibe relativamente bien que en el dicho se quiere hacer referencia a algo así como una cisterna, depósito o embalse de algún tipo. Sobre esto, véase Doering, *Schabbat,* 201-202.

[42] Sigue sin estar clara la relación exacta entre la *hălākâ* contenida en fragmentos de la cueva 4 como 4Q65 y el código sabático del *Documento de Damasco.* Doering (*Schabbat,* 224) apoya la hipótesis de que los fragmentos 4Q son, desde la perspectiva de la historia de la tradición, aclaraciones posteriores de problemas sin resolver en el código sabático. Al mismo tiempo admite que la redacción final del *Documento de Damasco* podría ser posterior, desde un punto de vista literario, a los fragmentos 4Q. Aun más problemática es la precisa relación entre las distintas regulaciones sabáticas de *Jubileos* y las del *Documento de Damasco.* En éste, por lo general, las *hălakôt* del sábado son más detalladas y diferenciadas (más "casuísticas", si se me permite emplear este término sin las connotaciones negativas con las que a menudo aparece cargado); en este sentido, probablemente representan una etapa posterior en la historia de la tradición de las normas sabáticas correspondientes al judaísmo palestino (así Doering, p. 281). Frente a las posteriores normas rabínicas que gobiernan el sábado en la Misná, el *Documento de Damasco* y los fragmentos 4Q son generalmente más estrictos. Pero, a la luz de las breves, lapidarias normas de *Jubileos,* tan salpicadas de insistentes peticiones de la pena de muerte, el *Documento de Damasco* quizá no represente el ala más rigurosa del judaísmo sectario del siglo II a. C. A este respecto, véase Yang, *Jesus and the Sabbath,* 66-67; cf. Doering (*Schabbat,* 79-83) sobre la prohibición en *Jubileos* de las relaciones sexuales en sábado y la mención supuesta (pero improbable) de esa

prohibición en CD 11,4-5 y en el muy incompleto texto de 4Q270, fragmento 2, 1,18-19. Por eso, la conocida declaración de Josefo (*G.J.* 2.8.9 §147) de que los esenios eran más estrictos que todos los demás judíos en abstenerse del trabajo el día séptimo no se debe aceptar sin hacer distinciones entre diversas posibles corrientes dentro del más amplio movimiento protoesenio y esenio antes y después del asentamiento de uno de sus grupos en Qumrán.

[43] Una doctrina plenamente enunciada de *piqqûaḥ nepš* (salvar una vida humana en peligro) no se encuentra antes de la literatura rabínica. Para la enseñanza de que *piqqûaḥ nepš* está por encima de las leyes sabáticas, véase, por ejemplo, *b. Yom.* 84b-85a.

[44] Aunque los comentarios paganos sobre las observancias judías, especialmente la del sábado constituyen una lectura fascinante, no tienen una relación directa con nuestra búsqueda del Jesús histórico. Para un estudio de esos textos, véase McKay, *Sabbath and Synagogue,* 84-131. Esas páginas, que forman el capítulo 4, parecen un tanto erráticas y mal conectadas con el resto del libro (y a veces con el tema del sábado), pero contienen un útil inventario de ideas paganas sobre los judíos y su sábado durante la época del cambio de era. McKay trata de probar en ese capítulo dos cuestiones principales: 1) que los autores griegos y romanos no eran por lo general tan acerbamente hostiles a los judíos como afirman algunos intérpretes, y 2) que las referencias paganas al sábado no mencionan nunca servicios de culto colectivos judíos (esto es, actos litúrgicos públicos de oración directa a Dios) como parte de la observancia sabática. Yang (*Jesus and the Sabbath,* 80-83, esp. 80) tiene razón en señalar que, en la mayor parte de las referencias paganas, la atención se centra en el carácter de día de descanso del sábado (o, más hostilmente, en la ociosidad de quienes lo celebran). Para un estudio más breve de las fuentes paganas, incluidas algunas referencias dispersas al sábado en papiros egipcios, cf. Doering, *Schabbat,* 285-294. Doerin también examina las citas de documentos públicos y decretos paganos que se encuentran en Filón y Josefo; las cuestiones de mayor interés para los judíos reflejadas en esos documentos son tres exenciones: del servicio militar, de depositar fianza y de comparecer ante la justicia en sábado (pp. 294-306).

[45] Para una introducción a los fragmentos de Aristóbulo, con las traducciones correspondientes, véase Adela Yarbro Collins, "Aristobulus", *OTP* II, 831-842; el fragmento 5, que contiene las consideraciones de Aristóbulo sobre el sábado, se encuentra en pp. 841-842. Para estudios acerca de este autor alejandrino, véase Nikolaus Walter, *Der Thoraausleger Aristobulus* (TU 86; Berlín: Akademie, 1964); Martin Hengel, *Judaism and Hellenism,* 2 vols. (Filadelfia: Fortress, 1974) I 163-169; John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem* (Grand Rapids, Mi/Cambridge, UK: Eerdmans, ²2000) 186-190; Doering, *Schabbat,* 306-315.

[46] Esas obras son *Sobre la migración de Abrahán* (*De migratione Abrahami*), *Sobre los sacrificios de Abel y Caín* (*De sacrificiis Abelis et Caini*), *Sobre el Decálogo* (*De Decalogo*), *Sobre la embajada a Cayo* (*De legatione ad Gaium*) y *Sobre los sueños* (*De somniis*); todos los textos correspondientes están en Doering, *Schabbat,* 328-366. Para las ideas de Filón con respecto al sábado, sobre todo en relación con su propia situación en el mundo grecorromano, véase Isaak Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung* (Hildesheim/Nueva York: Olms, 1973) 110-118; Jean LaPorte, *Eucharistia in Philo* (Studies in Bible and Early Christianity 3; Nueva York/Toronto: Mellen, 1983) 75-76; Alex Mendelson, *Philo's Jewish Identity* (Brown Judaic Studies 161; Atlanta: Scholars, 1988) 58-62.

[47] Entre las prescripciones positivas, algunas de las cuales son simplemente el reverso de las prohibiciones, están permitir que los esclavos y los animales descansen de su trabajo, reconocer que un ataque militar o un desastre natural deja en suspenso

el precepto sabático (admitiendo así la prioridad incluso en sábado de salvar una vida humana en peligro), afirmar la obligación de los sacerdotes de ofrecer sacrificios en sábado además de los *tāmîd* diarios, sostener como permisible el mecimiento de las *'ōmer* (primicias de la cosecha de cebada) en sábado y, finalmente, manifestar la obligación de los judíos en general de reunirse en sábado para recibir instrucción sobre las leyes. Filón propugna la pena de muerte para las violaciones intencionales del precepto sabático, aunque probablemente ese castigo era sólo teórico en la Alejandría romana.

[48] Sólo en cierto sentido se puede agrupar a Josefo con escritores de la diáspora judía como Aristóbulo y Filón. Nacido hacia año 37 o 38 d. C. en Palestina, Josefo pasó allí la mayor parte de su vida, hasta ser capturado por el futuro emperador Vespasiano durante la primera guerra judía. Pero, como todas las obras de Josefo de las que se tiene conocimiento son posteriores a su traslado a Roma, y dado que al menos parte de su público estaba compuesto por judíos de la diáspora, se le suele identificar con ella. Para una comparación entre Filón y Josefo sobre la cuestión del sábado en relación con la sinagoga, véase McKay, *Sabbath and Synagogue,* 85-88.

[49] Véase *Cont. Ap.* 2.17 §175 (cf. *Ant.* 16.2.4 §43) y lo dicho en el capítulo 31, *supra,* acerca de la asistencia a la sinagoga en sábado como mandamiento de la Ley mosaica.

[50] Aunque ciertamente, como señala Yang (*Jesus and the Sabbath,* 69), las obras de Josefo contienen abundantes referencias al sábado, el número de normas sabáticas claras examinadas en ellas es bastante exiguo (así Yang, p. 74).

[51] En contraste con la prohibición de hablar de trabajo, que encontramos en *Jub.* 50,8 y CD 10,17-19.

[52] Sobre el desarrollo de esta cuestión haláquica desde el tiempo de los macabeos en adelante y su tratamiento por Josefo, véase el capítulo 31, *supra.* Yang (*Jesus and the Sabbath,* 69-71) señala casos excepcionales en los que, incluso durante la época del cambio de era, algunos judíos tomaron la iniciativa de entablar combate en sábado, en vez de renunciar a todo intento de defenderse. Como observa Yang, dada la naturaleza de las obras histórico-narrativas de Josefo, no es sorprendente que muchas de sus referencias a regulaciones sabáticas tengan que ver con la cuestión de combatir o no en sábado.

[53] Para los correspondientes pasajes en Josefo y un estudio de cada texto, cf. Doering, *Schabbat,* 492-505.

[54] Sanders, *Jewish Law,* 8-13, estudia brevemente qué *hălākôt* de la Misná pueden remontarse a los fariseos de época anterior a 70 d. C. (y, por oposición, a los saduceos). La mayor parte de las cuestiones (por ejemplo, el *'erûb,* el trabajo empezado antes del sábado que continúa por su propia inercia el día de descanso, los sacrificios en sábados y días festivos, la imposición de manos sobre víctimas sacrificiales) son irrelevantes para el asunto que ahora nos ocupa, esto es, la actitud de Jesús con respecto al sábado.

[55] Una traducción excesivamente literal de la expresión hebrea que yo interpreto como "los principales trabajos" daría "los padres de los trabajos" [*'ăbôt mĕlā'kôt*]. El carácter de categorías generales que tienen esas actividades, que les permite servir de fuentes para nuevas *hălākôt,* es reflejado en la traducción creativa de Jacob Neusner (*A History of the Mishnaic Law of Appointed Times. Part One. Shabbat* [SJLA 34; Leiden: Brill, 1981] 81): "Las categorías generativas como acciones laborales". Para una reflexión teológica de Neusner sobre el lugar de la *hălākâ* sabática en el pensamiento rabínico, véase su "Reading Scripture Theologically: The Shabbath Halakhah in the Context of Rabbinic Judaism's System", *Aproaches to Ancient Judaism. New. Series. Volume Fourteen*

(South Florida Studies in the History of Judaism; Atlanta: Scholars, 1998) 197-210; con ligeras modificaciones y el mismo título, este artículo se puede encontrar también en Randal A. Argall – Beverly A. Bow – Rodney A. Werline (eds.), *For a Later Generation* (George W. E. Nickelsburg Festschrift; Harrisburg: Trinity, 2000) 183-195.

[56] Doering (*Schabbat,* 475) ve también una posible conexión con *m. Sab* 24,3 (se puede poner agua en el salvado, pero no amasarlo).

[57] La palabra "ámbito" (hebreo, *rĕšût*) hace referencia aquí a la distinción rabínica entre los ámbitos privado y público. Buena parte del pensamiento sobre la ley sabática gira en torno al problema de si se puede transportar un determinado objeto desde la propia casa (u otro ámbito privado) a un ámbito público, y viceversa.

[58] Doering (*Schabbat,* 268-269) se inclina a pensar que el hombre de Jn 5,10 infringe la prohibición de llevar una carga, en sábado, en un espacio público.

[59] Esa otra lista de *m. Bes.* 5,2 es muy reveladora, por cuanto enumera catorce acciones distintas de las catalogadas en *m. Sab.* 7,2. Que entre todas las actividades mencionadas no esté ninguno de los repertorios de practicar curaciones revela, a mi modo de entender, lo relativamente reciente que era la prohibición de curar en la tradición haláquica judía.

[60] Tal es, al menos, el sentido de *m. Sab.* 14,3 en su presente forma. Sin embargo, si en una etapa anterior algunas de las especificaciones de la Misná circularon separadamente en la tradición oral, cabe preguntarse si había maestros que apoyaban la posición radical derivada de leer 14,3de por separado, es decir, sin las salvedades acompañantes: *kol-hā' ôkĕlîn 'ôkēl 'ādām lirĕpû' â wĕkol hammašqîn šôteh* ("se puede comer todo tipo de alimento [pensado] para curar y se puede beber toda clase de bebida [destinada a curar]").

[61] Un enfoque similar se percibe en las normas de *m. Sab.* 22,6.

[62] Sobre el "pueblo de la tierra", véase *Un judío marginal* III, 53-54; cf. *m. Abot* 2,5.

[63] Como sucede con gran parte de lo que viene a continuación, examino este material de manera sumaria porque los relatos de milagros de los cuatro evangelios, incluidos los concernientes al sábado, ya fueron estudiados detenidamente en *Un judío marginal* II/2. Las más de las veces será suficiente remitir al lector al material de ese volumen.

[64] Cf. *Un judío marginal* II/2, 748-750.

[65] La frase introductoria en 1,29, que indica que Jesús y sus discípulos salen de la sinagoga, podría sugerir que era sábado, pero tanto dentro como fuera de Palestina los judíos, por diversas razones, visitaban las sinagogas también otros días de la semana. Por otro lado, era normal que la llegada de un huésped distinguido a una casa diera ocasión a una comida; considerado el episodio en sí, esa comida no tenía por qué ser la tomada tradicionalmente los sábados hacia el mediodía. Que este relato de milagro podía ser narrado sin un contexto sabático lo demuestra la adaptación mateana de Marcos. Mateo reordena sus diversas fuentes en Mt 8–9 para crear tres ciclos de milagros, cada uno con tres relatos. La curación de la suegra de Pedro aparece agrupada con la de un leproso (8,1-4) y la del criado del centurión (8,5-13) en el primer ciclo, sin que el contexto sea de sábado. Sobre esto, cf. John P. Meier, *Matthew* (NT Message 3; Wilmington, DE: Glazier, 1980) 81-86.

[66] Véase *Un judío marginal* II/2, 816-817. También, como un aparte, se puede señalar que las curaciones, mencionadas sumariamente, con las que concluye el día "ideal" en Cafarnaún según Marcos (1,32-34) son realizadas cuando ya se ha puesto el sol. Y como los días se contaban de ocaso a ocaso, obviamente estos últimos milagros

no podían generar ninguna discusión sobre violación del sábado (algo que, por lo demás, no cabría esperar de una descripción sumaria).

[67] Éste es el caso, *mutatis mutandis,* de la versión lucana del relato (4,16-30), la consideremos o no una simple adaptación imaginativa del episodio narrado por Marcos; sobre esto, cf. *Un judío marginal* I, 281-282.

[68] Tal es, por ejemplo, la posición de Doering (*Schabbat,* 445), quien, aunque cauteloso respecto a la historicidad de determinados relatos, cree que el testimonio múltiple sobre las curaciones en sábado justifica el juicio de que Jesús curó en el día de descanso y que esas curaciones le ocasionaron disputas con otros judíos.

[69] Véase *Un judío marginal* II/2, 745-1182. El estudio de Doering sobre las curaciones en sábado se encuentra en *Schabbat,* 441-478. Es importante que el lector recuerde lo que, como historiador, quiero decir cuando hablo de los "milagros" de Jesús. No creo que un historiador, *en su capacidad como tal,* pueda decidir que determinado hecho del pasado, por más asombroso o inexplicable que parezca, es un milagro en el sentido de algo llevado a cabo directamente por Dios aparte y más allá de cualquier habilidad o poder humano. Esa decisión constituye en esencia un juicio *teo*lógico: *Dios* hizo directamente tal cosa. Y un juicio, además, hecho desde el mirador de la fe (ya de partida, fe en la existencia de un Dios que actúa directamente en la historia humana). Con esto no quiero decir que ese juicio sea correcto o errado, sino simplemente que queda fuera de las competencias del historiador que, *como historiador,* opera con los métodos, instrumentos y fines de su disciplina académica y dentro de los límites que ella le impone. Por eso, cuando hablo de "milagros de Jesús", lo que quiero decir es que ciertos episodios asombrosos narrados en los evangelios se remontan a sucesos o hechos reales del ministerio público de Jesús y que Jesús y sus seguidores creían y afirmaban que esos sucesos y hechos habían sido obrados por el poder divino. Más en concreto, creían que tales prodigios eran propios del ministerio profético de Jesús, similar al de Elías, de anunciar y realizar parcialmente la venida del reino de Dios. Pero si declararlos milagros está fuera de sus competencias, el historiador, como historiador, puede afirmar que algunas referencias de los milagros de Jesús y la fe en que él había realizado milagros no surgieron por primera vez en la Iglesia primitiva, sino ya en el ministerio del Jesús histórico. Sobre todo esto, véase *Un judío marginal* II/2, 595-729.

[70] Véase *Un judío marginal* II/2, 785-688.

[71] Sobre los herodianos y la dudosa historicidad de su presencia en Mc 3,6 y 12,13, véase *Un judío marginal* III, 572-577.

[72] Sobre esto, véase Joel Marcus, *Mark 1-8* (AYB 27; Nueva York: Doubleday, 2000) 251, 253-254. Marcus (p. 252) observa que, al menos en el nivel de la teología marcana, tiene sentido la pregunta retórica de Jesús. Dentro del escenario apocalíptico del evangelio de Marcos, ya ha empezado la batalla escatológica. Dado este contexto, todo lo que se hace apoya la causa de la vida o la causa de la muerte. Así, para el Jesús marcano, posponer una curación siquiera unas pocas horas habría sido equivalente a asestar un golpe mortal, mientras que curar al hombre se equipara a salvar su vida. Aunque todo esto puede ser cierto en el nivel de la teología marcana, es difícil no estar de acuerdo con la observación de Sanders (*Jewish Law,* 21) cuando se considera la realidad de los debates judíos sobre la *hălākâ* sabática en la Palestina del siglo I: "La conclusión 'lícito hacer el bien' es demasiado vaga y podría significar cualquier cosa". Lo importante de la *hălākâ* cuando se desarrolla y amplía es dar normas concretas para casos particulares. Enseñar simplemente que en sábado hay que hacer el bien y evitar hacer el mal deja perplejo a quien pregunta con sinceridad, y libres las manos a quien pregunta hipócritamente. Doering (*Schabbat,* 440-457) defiende la

autenticidad del *logion* de 3,4. Sobre todo el complicado asunto de la tradición y redacción en Mc 3,1-6, véase Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 56; Helsinki: Suomalainen, 1990) 87-94, 105-109.

[73] Así, acertadamente, Sanders, *Jewish Law,* 21. A mi entender, Doering falla en su intento de responder a esta objeción (*Schabbat,* 446-447). No sólo no hay prueba de un documento escrito en el siglo I de nuestra era en el que algún grupo anterior a 70 d. C., dentro del judaísmo, afirmase que curar era una violación del sábado (punto sostenido por Doering en p. 448), sino que, lo que es más importante, cuando empieza a aparecer esa opinión en la Misná y en la Tosefta, lo que se pone de relieve es siempre alguna *acción, actividad* o *práctica* que es considerada trabajo y, por lo tanto, está prohibida en sábado. La conclusión de Doering (pp. 449-450) de que en el período anterior al año 70 curar era para los fariseos transgresión del sábado no se apoya en ninguna prueba convincente.

[74] Sobre esto, véase Marcus, *Mark 1-8,* 253: Jesús cura al hombre "de un modo inteligente que evita la acusación de trabajar en sábado"; los fariseos son "nuevamente derrotados". Doering (*Schabbat,* 446-448) trata de explicar cómo la orden de Jesús podía constituir en sí una violación del sábado, pero es revelador que tenga que leer en Mc 3,1-6 material de otras relatos de disputas.

[75] Según Marcus (*Mark 1-8,* 248), CD 11,9-10 enseña que no se deben tratar en sábado enfermedades que no supongan peligro de muerte. Sin embargo, como vimos antes, este texto se ocupa de lo que una persona puede transportar dentro de su casa y fuera de ella en sábado (véase Doering, *Schabbat,* 449); además, no está claro si el texto hebreo habla de medicina, en lugar de referirse a perfume o especias. Marcus parece interpretar CD 11,9-10 a través de la Misná.

[76] Esta frase se encuentra en la primera catilinaria (8.21) de Cicerón.

[77] Hago hincapié en esto aquí y en otros lugares de este capítulo porque demasiados comentarios sobre los evangelios dan por supuesto que, si no todos, al menos algunos grupos judíos de Palestina en el siglo I d. C. consideraban que no se podía curar en sábado sin violar el precepto correspondiente. Véase, por ejemplo, el comentario de Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* II, 318: "¿Estaba en realidad permitido curar en sábado? Los esenios y el autor de *Jubileos* habrían dado, ciertamente, una respuesta negativa". Los autores no mencionan ningún texto concreto en apoyo de esta afirmación. A pesar de ello, proceden a declarar que la pregunta planteada en Mt 12,10 ("¿es lícito curar en sábado?") indica que la opinión predominante en la Misná (curar no está permitido en sábado a menos que haya inmediato peligro de muerte) "abundaba o era mayoritaria entre los maestros en tiempos de Jesús".

[78] Doering (*Schabbat,* 445) cree que, aunque el texto de Mc 3,1-6 no es una referencia precisa sobre un determinado suceso del ministerio de Jesús, puede ser considerado un relato que conserva auténtico recuerdo de que Jesús realizó curaciones en sábado, de que esas acciones causaron conflicto y de que Jesús tuvo que defenderlas frente a quienes protestaban por ellas. Pero surge la pregunta: ¿qué grupo de judíos palestinos del siglo I d. C. consideraba que esos actos de curación eran violaciones del sábado? Doering reconoce que no hay ni una sola fuente no cristiana de antes de 70 d. C. que mencione las curaciones en sábado como transgresiones del precepto sabático. Pero los relatos de disputas evangélicos, más las prohibiciones recogidas en la Misná y en la Tosefta, llevan a Doering a suponer que, durante la época de Jesús, los fariseos u otros judíos similares a ellos enseñaban que curar en sábado era violarlo (pp. 466-450). Cabe preguntarse si en esta línea de argumentación no hay parte de razonamiento circular.

[79] Véase *Un judío marginal* II/2, 788-789.

[80] Hay que distinguir entre la imposición de manos (en el cuerpo de un enfermo) empleada por Jesús para curar y la imposición de manos que ocasionó una disputa entre la casa de Shamai y la de Hillel, según *m. Hag* 2,2-3 y *m. Bes.* 2,4; sobre esto, cf. Sanders, *Jewish Law,* 10-12. En estos textos misnaicos, la disputa gira en torno a la imposición de manos a una víctima sacrificial a punto de ser inmolada en el templo de Jerusalén. En ese rito, la imposición de manos requería que la persona que realizaba el sacrificio se inclinase con todo su peso sobre el animal. En el pensamiento rabínico, esa inclinación con todo el peso sobre el animal convertía a éste en bestia de carga, con la que se estaba trabajando en sábado. La casa de Shammai prohibía esa imposición de manos en día festivo, mientras que la casa de Hillel la permitía. Pues bien, si aunque sea como hipótesis aceptamos que esta disputa aconteció realmente en el período anterior al año 70, lo que tenemos aquí es una discrepancia entre dos corrientes del movimiento fariseo, en la que ninguna de ambas partes logró convencer ni forzar a la otra a que siguiera su criterio en el momento de ofrecer sacrificio. *A fortiori,* los sacerdotes del templo y los judíos corrientes que no perteneciesen al movimiento fariseo no se sentirían obligados a tener en cuenta la prohibición de los shammaítas. Por tanto, ¿cómo podía verse una violación del sábado en la imposición de manos de Jesús, un simple tocar, tan diferente de la solemne inclinación con todo el peso sobre la víctima sacrificial? Hacer algo así a la frágil mujer encorvada de Lc 13,10-17 habría producido, sin duda, el efecto contrario de una curación.

[81] Véase *Un judío marginal* II/2, 819-821. Es sumamente interesante que los tres relatos merecieran el mismo juicio de *non liquet* en el tomo II/2, puesto que allí los tres fueron enfocados y analizados principalmente como relatos de milagros, no de disputas sobre observancia sabática. Doering (*Schabbat,* 462-463) cree que Lc 14,1-6 no representa una tradición especial L, sino simplemente el relato sobre una disputa sabática creado por Lucas con arreglo al modelo de Mc 3,1-6. Según la percepción de Doering no hay, pues, razón para plantearse la historicidad de este relato lucano especial. Como indiqué en *Un judío marginal* II/2, 821, entiendo que el relato tiene suficientes rasgos distintivos para ser considerado una tradición L independiente; aunque, a fin de cuentas, no creo que nada de esto pueda decidir la cuestión de si se remonta a algún acontecimiento de la vida de Jesús.

[82] Véase en particular Frans Neirynck, "Jesus and the Sabbath: Some Observations on Mark II, 27", en Jacques Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40; Lovaina: Universidad de Lovaina – Peeters, [2]1989) 227-270 (con bibliografía y consideraciones adicionales en pp. 422-427), esp. 230. Allí, Neirynck es rotundo en su juicio: "No puede haber duda sobre el carácter secundario de los dos relatos de curación de los capítulos 13 y 14 de Lucas. A mi entender, son casi completamente producto de la redacción lucana".

[83] Véase *Un judío marginal* II/2, 783-785 (el paralítico junto al estanque de Betesda) y 801-805 (el ciego de nacimiento).

[84] Sobre esto, cf. Neirynck, "Jesus and the Sabbath", 229. Otra referencia al sábado se encuentra en el material polémico dialogado de Jn 7, donde Jesús justifica su curación en sábado del paralítico junto al estanque de Betesda apelando a la obligación de circuncidar a todo niño judío al octavo día, aun cuando ese día caiga en sábado (Jn 7,22-23). En un argumento *a fortiori,* Jesús alega que, si se puede infringir el precepto sabático para una circuncisión (que "cura", por así decir, un miembro del cuerpo [obviamente en un sentido religioso, no físico]), el sábado también puede ser violado para curar el cuerpo de un hombre. Ahora bien, puesto que lo más probable es que la transformación del relato de milagro de Jn 5,1-9a en uno de curación en sábado

(5,9b) sea obra del evangelista, esta referencia a la curación en sábado tiene seguramente origen redaccional y no puede ser atribuida al Jesús histórico. Sobre el pasaje, véase Doering (*Schabbat,* 472-475), quien en la formulación del argumento joánico percibe una posible influencia de discusiones habidas en tiempos de Juan dentro del judaísmo tanaítico.

[85] Sobre la cuestión de la observancia sabática en el evangelio de Juan, particularmente en sus capítulos 5 y 9, véase Doering, *Schabbat,* 468-472, 475-476.

[86] Se puede percibir en Jn 5,19-30 una referencia implícita a la actividad de Dios en su dar vida y juzgar (o resucitar) a los muertos incluso en sábado, pero, explícitamente, nunca es mencionado ese día.

[87] Nótese cómo, en el capítulo 5, las referencias explícitas al sábado están agrupadas al comienzo (vv. 9b-10) y el final (vv. 16 + 18) de la parte dialogada que sirve de puente, creando así una *inclusio* que delimita esta sección. En la sección equivalente del capítulo 9, las referencias explícitas al sábado están circunscritas a los vv. 14 + 16, en el primer diálogo entre el hombre curado y los fariseos.

[88] En su estudio del material joánico sobre el sábado (*Schabbat,* 468-476), Doering sostiene que el tema sabático no pertenecía originalmente a los relatos de curación de Jn 5 y 9.

[89] Sobre el esfuerzo de Doering por interpretar este dicho en contexto, véase *Schabbat,* 450-57. Cabe preguntarse, empero, si la cuestión tan general planteada en Mc 3,4 concierta realmente con el relato de milagro en que figura, o si su función principal es anunciar y condenar el intento de destruir la vida (de Jesús), descrito en la conclusión redaccional del v. 6. La imperfecta conexión de Mc 3,4 con el relato en que está y la dificultad de ver la fuerza probatoria de su argumento quizá llevaron a Mateo a insertar un argumento haláquico mucho más específico (Mt 12,11), que refleja auténticos debates sobre *hălākâ* sabática en su versión del relato.

[90] Según Davies y Allison (*The Gospel According to Saint Matthew* II, 319), la forma griega de la pregunta de Mt 12,11, τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος (lit., "¿qué hombre habrá entre vosotros...?"), es un semitismo característico de Jesús; contrástese con la simple introducción lucana (14,5) τίνος ὑμῶν ("¿quién de vosotros...?").

[91] Cf. Davies – Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* II, 321.

[92] Esta parece ser la mejor lectura del texto griego de Lc 14,5; está apoyada por papiros de época temprana (45 y 75) y por el códice Vaticanus. Las lecturas alternativas se explican fácilmente como intentos de escribas por mejorar la *lectio difficilior* de "su hijo o un buey", una extraña combinación, por decirlo suavemente. Algunos manuscritos, como el códice Sinaiticus, cambian "hijo" por "asno": una sustitución fácil, puesto que además de proporcionar una lectura más inteligible (cf. Is 1,3) altera poco el discutido nombre griego ("hijo" es υἱός), y "asno" ὄνος). Que la combinación de "buey" y "asno" parecía natural se ve no sólo por Lc 13,7 sino también por *m. B.Q.* 5,6 (donde el buey o el asno cae en un pozo). El códice Koridethi mezcla las lecturas para formar la insólita tríada "asno, hijo o buey". El códice Bezae crea una lectura más fácil sustituyendo "hijo" por "oveja" (probable influencia de Mt 12,11). Tenemos aquí un buen ejemplo de cómo una lectura (la del Vaticanus) puede explicar el origen de las demás. Sobre todo esto, véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1042.

[93] Sobre los varios modos de entender la cuestión de las fuentes, véase Davies – Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* II, 319. Doering (*Schabbat,* 458-459) adopta la idea, propuesta, reformulada y debatida por conocidos aramaístas como Matthew Black, Joachim Jeremias y Joseph Fitzmyer, de que en la mención de una

"oveja" que cae en un "pozo" (Mt 12,11) y de un "hijo o un buey" que cae a una "cisterna" (Lc 14,5) subyace un juego de palabras en el original arameo; véase también Eduard Lohse, "Jesu Worte über den Sabbat", en Walther Eltester (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Joachim Jeremias Festschrift; BZNW 26; Berlín: Töpelmann, 1960) 79-89, esp. 86-87. Supuestamente, el dicho arameo original hablaba de *bĕ'îrā'* (animal que podía ser un buey o una oveja), *bêrâ'* (pozo o cisterna) y *bĕrā'* (hijo). Los textos griegos llegados hasta nosotros reflejarían, pues, traducciones variantes del dicho original. Mientras que Black y Jeremias apoyan esta teoría, Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1042) la cree improbable. A diferencia de Fitzmyer, Doering se muestra de acuerdo con la hipótesis del arameo subyacente, pero cree que la referencia al "hijo" fue introducida secundariamente ya en la fase aramea del *logion.* David y Allison (*ibíd.,* 320) explican la forma redaccional mateana de la pregunta señalando 1) que el deseo de Mateo de construir un argumento *a fortiori* excluye el uso de "hijo"; 2) que Mateo asimila esta pregunta a la parábola de la oveja perdida (18,12-14), y 3) que la palabra griega para "oveja" (πρόβατον) es frecuente en Mateo (11 veces: más que en cualquier otro libro del NT, exceptuado el evangelio de Juan), mientras que nunca emplea la voz griega equivalente a "buey" (βοῦς). En realidad, todo el debate, aunque redunda en beneficio de una fecha muy temprana para este *logion* en la tradición arameo-palestina de las palabras de Jesús, no afecta a la línea de argumentación que sigo en el texto principal.

[94] Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1011) cree que, tal como aparece en el relato, el dicterio "¡hipócritas!" va dirigido a "la multitud" (v. 14), aunque "el epíteto es evocado por el subterfugio del jefe... quien dirige su queja no a Jesús, sino a la gente". A mí, esta explicación no me parece convincente. Lucas narra en el v. 15a que Jesús "le replicó" (esto es, al jefe de la sinagoga), declaración que choca frontalmente con el plural "¡hipócritas!" del v. 15b. Difícilmente puede estar Jesús apostrofando así a la gente, puesto que, en la típica conclusión coral de un relato de milagro, Lucas distingue cuidadosamente la alegre multitud (πᾶς ὁ ὄχλος en el v. 17b) de "todos los que se oponían a él en el v. 17a, como indica el mismo Fitzmyer (p. 1014). La tensión en el texto justifica la sospecha de que una tradición suelta fue insertada en Lc 13,15b.

[95] Lucas podría haber preparado deliberadamente para esta conexión entre dos tipos de atadura o desatadura (expresados con el verbo λύω en los vv. 15 y 16), narrando en el v. 12 que la palabra sanadora dirigida por Jesús a la mujer fue: "Mujer, estás libre de [o "desatada de", empleando la forma compuesta del verbo ἀπολύω] tu enfermedad". Hay, sin embargo, una inconsecuencia manifiesta en el paso desde la obvia necesidad de llevar los animales a abrevar aunque sea sábado hasta la no explicada necesidad (ἔδει en el v. 16c) de curar en sábado a la mujer encorvada.

[96] Si se prefiere clasificar Mt 12,11 || Lc 14,5 no como tradición Q, sino como tradiciones M y L, respectivamente, en realidad podría cobrar fuerza adicional el argumento de testimonio múltiple. Sin embargo, se considera generalmente que la tradición Q fue formulada hacia 50-70 d. C., mientras que al menos parte de las tradiciones M y L debió de surgir en el período posterior al año 70 de nuestra era.

[97] Sobre esto, véase Davies – Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* II, 320.

[98] Doering hace esa sugerencia repetidas veces al estudiar la *hălākâ* sabática de varios grupos judíos durante la época del cambio de era; véase, por ejemplo, *Schabbat,* 576.

[99] Sobre la dificultad de conocer en detalle mucho sobre los fariseos y sus doctrinas en el período anterior al año 70, y para un resumen de lo que puede decirse con probabilidades de acierto, véase *Un judío marginal* III, 303-358. Quizá algunos críticos pretendan sostener aún la vieja idea de que los *Salmos de Salomón* son composiciones fariseas, pero esta posición es hoy ampliamente rebatida.

[100] Hasta que llegamos al Talmud no encontramos ulterior mitigación del sufrimiento del animal caído a un pozo. En *b. Sab.* 128b, algunos rabinos amoraítas permiten, al menos en la imposibilidad de suministrar forraje, que sean arrojados cojines y otros enseres donde ha caído el animal, en la esperanza de que éste, subiendo sobre ellos, logre salir por sí mismo. La suposición es que sigue estando vigente la prohibición de rescatar directamente al animal empleando cuerdas u otros instrumentos. Véase al respecto Doering, *Schabbat,* 195.

[101] Véanse las observaciones de Doering (*Schabbat,* 459-460), quien piensa en un *Sitz im Leben* galileo. También opina (p. 441) que la expresión de Mateo πρόβατον ἕν (literalmente, "una oveja" en 12,11) no debe entenderse como un uso arameo equivalente al nombre acompañado del artículo indeterminado ("una oveja"), sino como un énfasis una *sola* oveja, que pone de relieve la pobreza del campesino cuyo modo de vida está amenazado. Al mismo tiempo, Doering prefiere ver el origen de Mt 12,11 || Lc 14,5 no en la enseñanza del Jesús histórico, sino en discusiones intracomunitarias de cristianos judíos.

[102] Quizá lo más cercano al principio de salvar la vida humana aunque sea sábado, correspondiente a época anterior al año 70, se encuentra en la diáspora egipcia, uno de cuyos principales exponentes, Filón, aborda la cuestión en *De somniis* (*Sobre los sueños*) 2.18 §125-28. Pero, incluso en este caso, el texto habla sólo del derecho a huir o a protegerse el individuo a sí mismo, a su familia y a sus amigos frente a una agresión o un desastre natural como inundación, hambre, incendio o terremoto. El pasaje es también problemático porque Filón pone estas ideas en boca de un oficial egipcio que trata de persuadir a unos judíos egipcios de que dejen de guardar el sábado.

[103] Acerca de esto, véase Doering, *Schabbat,* 465.

[104] Un pasaje del Talmud babilónico (*b. Erub.* 20b y 21a) se interesa por la manera en que se podía dar de beber a los animales en sábado. Según ese pasaje, no estaba permitido llenar un cubo de agua y luego sostenerlo delante de un animal. Pero sí llenar de agua un abrevadero, del que luego podía beber el animal por su propia iniciativa. Sin embargo, aunque esta opinión se encuentra en una *baraita* (esto es, un texto talmúdico en hebreo supuestamente depositario de una tradición tanaítica), atribuir esa opinión a algún grupo del primer tercio del siglo I d. C. supone especular en exceso. Además –lo que viene más al caso–, Lc 13,15 no indica el modo ni las circunstancias en las que se da de beber al animal.

[105] Para estudios de Mc 2,23-28 parr. y para bibliografía adicional, véase (además de los comentarios generales a Marcos) I. Abrahams, "The Sabbath", *Studies in Pharisaism and the Gospels,* 2 vols. (Cambridge: Cambridge University, 1917, 1924) I, 139-135; Samuel S. Cohon, "The Place of Jesus in the Religious Life of His Day": *JBL* 48 (1929) 82-108; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge: Cambridge University, 1931) 214; íd., "Mark ii 27f.", *Coniectanea Neotestamentica XI,* Anton Fridrichensen Festschrift (Lund: Gleerup, 1947) 138-146; J. W. Wenham, "Mark, 2,26": *JTS* n.s. 1 (1950) 156; Alan D. Rogers, "Mark 2:26": *JTS* n.s. 2 (1951) 44-45; Jan W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen: van Gorcum, 1954) 263-267; F. W. Beare, "'The Sabbath Was Made for Man?'": *JBL* 79 (1960) 130-136; Lohse, "Jesu Worte über den Sabbat", 79-89, esp. 81-83, 84-85; Alfred Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh: Mohn, 1965) 82-87; H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (Londres: SCM, 1965; 2ª ed. de la original alemana, 1963) 130-133; Ernst Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus", *Essays on New Testament Themes* (SBT 41; Londres: SCM, 1964) 15-47, esp. 38-39; Morna D. Hooker, *The*

Son of Man in Mark (Montreal: McGill University, 1967) 93-102; Joachim Jeremias, "Das älteste Schicht der Menshensohn-Logien": *ZNW* 58 (1967) 159-172; Ernst Haenchen, *Der Weg Jesu* (Berlín: De Gruyter, ²1968) 120-122; Lewis S. Hay, "The Son of Man in Mark 2:10 and 2:28": *JBL* 89 (1970) 69-75; Heinz-Wolfgang Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (SUNT 8; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 72-81; Berger, *Die Gesetzeauslegung Jesu* I, 579-580; Arland J. Hultgren, "The Formation of the Sabbath Pericope in Mark 2:23-28": *JBL* 91 (1972) 38-43; íd., *Jesus and His Adversaries* (Minneapolis: Augsburg, 1979) 111-115; Hans Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1973) 113-123; Robert Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 28; Cambridge: Cambridge University, 1975) 115-123; Hermann Aichinger, "Quellenkritische Untersuchung der Perikope vom Ährenraufen am Sabbat Mk 2,23-28 par Mt 12,1-8 par Lk 6,1-5", en Albert Fuchs (ed.), *Jesus in der Verkündigung der Kirche* (Studiem zum Neuen Testament und seiner Umwelt A/1; Linz: Fuchs, 1976) 110-153; D. N. Cohn-Sherbok, "An Analysis of Jesus' Arguments Concerning the Plucking of Grain on the Sabbath": *JSNT* 2 (1979) 31-41; Andreas Lindemann, "'Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden...'": *Wort und Dienst* (1979) 70-105; C. Shannon Morgan, "'When Abiathar Was High Priest' (Mark 2:26)": *JBL* 98 (1979) 409-410; Joanna Dewey, *Markan Public Debate* (SBLDS 48; Chico, CA: Scholars, 1980) 94-100; Christopher Tuckett, "The Present Son of Man": *JSNT* 14 (1982) 58-81; Barnabas Lindars, *Jesus Son of Man* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983) 103-106; Malcolm Lowe – David Flusser, "Evidence Corroborating a Modified Proto-Matthean Synoptic Theory": *NTS* 29 (1983) 25-47, esp. 32-33; Vernon K. Robbins, *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Filadelfia: Fortress, 1984) 75-123; James D. G. Dunn, "Mark 2.1-3.6: A Bridge between Jesus and Paul on the Question of the Law": *NTS* 30 (1984) 395-415; Jarmo Kiilunen, *Die Vollmacht im Widerstreit* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 40; Helsinki: Suomalainen, 1985) 196-221; Maurice Casey, "Culture and Historicity: The Plucking of the Grain (Mark 2. 23-28)": *NTS* 34 (1988) 1-23; Sariola, *Markus und das Gesetz,* 77-87, 97-105; Douglas R. A. Hare, *The Son of Man Tradition* (Minneapolis: Fortress, 1990) 190-92, 225; Menahem Kister, "Plucking on the Sabbath and Christian-Jewish Polemic", *Immanuel* 24/25 (1990) 35-51; Herold Weiss, "The Sabbath in the Synoptic Gospels": *JSNT* 38 (1990) 13-27; Rod Parrott, "Conflict and Rhetoric in Mark 2:23-28", en Vernon K. Robbins (ed.), *The Rhetoric of Pronouncement* (Semeia 64; Atlanta: Scholars, 1994) 117-137; Back, *Jesus of Nazareth,* 68-105; Loader, *Jesus' Attitude,* 43-53; Doering, *Schabbat,* 408-440; Mayer-Haas, *"Geschenk"* 156-192. El artículo de Neirynck ("Jesus and the Sabbath", 227-270, 422-427) ofrece una buena visión general de casi todas las teorías sobre historia de la tradición y su interpretación que se encuentran en la literatura exegética moderna, especialmente en relación con Mc 2,27.

[106] Este fenómeno, ya observado en la forma marcana de la disputa, lo acentúa Mateo (12,1-8, especialmente vv. 5-7) al intentar mejorar los argumentos escriturísticos de Marcos. Como creo que las formas mateana y lucana de la disputa no reflejan una tradición distinta, sino simplemente los cambios redaccionales de Mateo y Lucas, no examino aquí en detalle las versiones de estos dos evangelistas; cf. Neirynck, "Jesus and the Sabbath", 230-231; Doering, *Schabbat,* 432-438. Para un estudio de la redacción de Mateo en esta perícopa, cf. Martin Vahrenhorst, *"Ihr sollt überhaupt nicht schwören". Matthäus in halachischen Diskurs* (WMANT 95; Neukirchen-Vluyn: Neukircherner Verlag, 2002) 381-392. Para la cuestión especial del *logion* suelto relativo al sábado que se encuentra en el códice Bezae después de Lc 6,4, véase Doering, *Schabbat,* 438-440. Estoy de acuerdo con Doering en que el dicho, cualquiera que sea su origen (¿tradición judeocristiana?), no se remonta al Jesús histórico; por lo tanto,

no vamos a examinarlo aquí. En mi opinión, su testimonio aislado en el códice Bezae, peculiar entre los manuscritos griegos más antiguos, hace casi imposible emitir un juicio positivo sobre su autenticidad. En lo que respecta al texto original del evangelio de Lucas, el *UBSGNT* (4ª edición) considera "seguro" (calificación "A") que el *logion* suelto del códice Bezae no figuraba originariamente en el texto de Lucas; véase el comentario de Metzger en su *TGGNT* (2ª ed.), 117.

[107] Una importante cuestión generadora de debates ha sido el número y orden de las etapas de tradición y de redacción en esta perícopa marcana. Guelich (*Mark 1-8:26,* 119) señala cuatro propuestas principales (acompañándolas de listas de autores que apoyan cada una de ellas): *a*) 2,23-26 + 27-28; *b*) 2,23-26 + 27 + 28; *c*) 2,23-24.27 + 28 + 25-26; *d*) 27 + 23-24 + 25-26.28. Como observa Guelich (y similarmente Back, *Jesus of Nazareth,* 69; Doering, *Schabbat,* 409), estas cuatro propuestas se reducen esencialmente a dos: o bien el argumento de Jesús basado en el comportamiento de David es original, y los vv. 27-28 fueron añadidos posteriormente en una o dos etapas, o bien el versículo 27 (y posiblemente el v. 28) constituía la respuesta original de Jesús, y el ejemplo de lo que había hecho David fue añadido más tarde. Gundry (*Mark,* 148) ofrece una lista aún más detallada de posibles historias de la tradición, para luego –como es usual en él– rechazar todas esas hipótesis, con vistas a mantener la historicidad de la perícopa como está. En cuanto a la formación de este relato en la tradición *marcana,* yo diría que la opinión con más probabilidades de acierto es que 2,23-26 representa la tradición nuclear original y que los vv. 27 + 28 son posteriores adiciones a ese núcleo. Ahora bien, la historia de la tradición de la perícopa en los primeros días de la Iglesia es algo que conviene distinguir cuidadosamente de la cuestión de qué es lo que se remonta –si lo hay– al Jesús histórico. Un versículo que, desde la perspectiva del desarrollo de Mc 2,23-28, acaso sea una posterior adición al relato (por ejemplo, el v. 27) podría revelarse como procedente del mismo Jesús y no así, en cambio, el resto de la perícopa.

[108] Voy a enumerar aquí brevemente unos cuantos de los numerosos problemas exegéticos que plantea esta perícopa, junto con las soluciones que adopto:

1) Un buen ejemplo de esos problemas es la pregunta: ¿qué acción de los discípulos de Jesús origina la disputa? En el v. 23 se dice de ellos en griego: ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας. Algunos han interpretado esto en el sentido de que los discípulos, al avanzar por los sembrados, crean una senda arrancando espigas de trigo. Supuestamente, como escolta de Jesús, le abren camino a través del trigal, realizando así un tipo de trabajo. Contra la opinión de Marcus (*Mark 1-8,* 239-240), esto no tiene sentido por varias razones. El v. 23 presenta a Jesús pasando por los sembrados antes de mencionar a los discípulos. La imagen que naturalmente evoca el versículo es que Jesús precede a sus discípulos, quienes, por lo general, como los discípulos de los rabinos de tiempos posteriores, siguen a su maestro tanto física como simbólicamente. Además, el simple hecho de arrancar espigas no habría podido crear una senda en un campo de trigo, de no existir con anterioridad. Por otra parte, como se supone que Jesús en su réplica se refiere al tipo de acción criticada por los fariseos, obviamente esa acción tiene que estar relacionada con la de comer. La conclusión más natural es que el reparo ha sido puesto a la acción de los discípulos de arrancar espigas para comerlas, que los fariseos interpretan como violación del descanso sabático (probablemente porque la interpretan como una forma siega). Doering (*Schabbat,* 428-429) cree que esa acción podía ser censurable para diversos grupos judíos durante la época del cambio de era a causa de la convergencia de prohibiciones que se encuentran en CD 10,22-23; Filón, *De vita Mosis,* 2.22, y *t. Sab.* 9,16-17 (que interpreta la prohibición de segar de *m. Sab.* 7,2). Nada de lo que sigue en la disputa sugiere que la objeción de los fariseos se centre en la supuesta acción de los discípulos de abrir una

senda (menos aún en la infracción del límite de distancia que se permitía caminar en sábado, asunto no tocado en esta perícopa; véase Doering, *Schabbat,* 429-430). Es preferible, por consiguiente, ver en la discutida frase un ejemplo del poco elegante griego *koiné* de Marcos, quien intenta decir que los discípulos arrancan espigas mientras caminan por los sembrados. En esta interpretación, el verbo activo ποιεῖν es equivalente a la forma media ποιεῖσθαι (en griego clásico, la propia para la idea de ir uno por su camino); la frase significa "hacer camino", pero no en el sentido de abrirlo, de crear una senda, sino simplemente en el de caminar. La misma construcción con la misma idea de caminar se encuentra en LXX Jue 17,8: του ροιησαι ὁδον αὑτου (una traducción literal, aunque no necesariamente correcta, de la frase hebrea *la'ăśôt darkô).* Además, en griego es posible expresar la acción principal del sujeto con un participio mientras el verbo principal indica sólo una acción concomitante o secundaria. Otra posibilidad es que Marcos, cuyo evangelio contiene un número considerable de latinismos, haya sido influido por la expresión latina *iter facere* ("ir de camino", "viajar"). Sobre todo esto, véase Neirynck, "Jesus and the Sabbath", 254-259; Gundry, *Mark,* 139-140; Doering, *Schabbat,* 427-428. Casey ("Culture and Historicity", 1-2) corta el nudo gordiano reescribiendo el texto. Asegura que el relato original arameo (pero ¿existió alguna vez el relato en esa lengua?) decía *'br* ("ir de camino", "ir a través de", "cruzar por", "pasar por"), pero el traductor leyó mal el verbo y tradujo al griego el verbo *'bd* ("hacer"), creando así la difícil expresión ὁδὸν ποιεῖν. Curiosamente, más adelante se nos dice que el traductor, además de bilingüe en cuanto al hebreo y el griego, era "buen conocedor del arameo" (p. 20). La tendencia de Casey no sólo a reescribir el texto, sino también a utilizar material rabínico muy posterior para llenar los silencios de Marcos –justificando todo esto como un recurso a la holgada rúbrica de las "implicaciones culturales"–, echa a perder buena parte de su argumento.

2) Una cuestión relacionada con la anterior concierne al preciso carácter o motivo de la acción de los discípulos de arrancar espigas. Los comentaristas que tratan de explicar la disputa desde la perspectiva de la doctrina rabínica posterior, que permite pasar por alto el sábado en caso de peligro mortal para la vida humana (*piqqûaḥ nepš*), hablan a veces de estado de necesidad de los discípulos o incluso de peligro para sus vidas, algo que no es tenido en cuenta en el por lo demás agudo análisis de Sariola, *Markus und das Gesetz,* 100-101. Lo notable aquí es que Marcos nunca habla de necesidad o hambre de los discípulos. Esto resulta curioso, puesto que refiere que David tuvo necesidad y hambre (v. 25). En efecto, el evangelista no crea una conexión entre la discutida acción de los discípulos y la justificación escriturística, conexión que podía haber sido ofrecida fácilmente. Es cuestionable el argumento de que Marcos da por supuesta el hambre de los discípulos en el v. 23. Al parecer, Mateo pensó que el hambre no se podía suponer sin más; por eso la hizo explícita (Mt 12,1), ofreciendo así un motivo para la acción de los discípulos. Al explicarla, Casey ("Culture and Historicity", 1-4) toma un camino distinto: los discípulos, siendo "pobres" (aunque nunca son designados así en el relato marcano), lo que hacen es aprovecharse de la práctica de la *peá* (el nombre hebreo *pē'â* significa "lado", "borde" o "esquina"). Levítico 19,19 ordena a los agricultores que no sieguen hasta el borde de sus campos: deben dejar en ellos los restos de su cosecha para que los pobres y los extranjeros tengan de qué sustentarse. Con una honradez admirable, Casey reconoce que "no tenemos datos empíricos directos para saber si la *peá* era practicada y en qué medida en tiempos de Jesús" (p. 2); luego procede a explicar la perícopa desde la perspectiva del material rabínico relacionado con la *peá.* Pero este enfoque, aparte de exigir que el relato esté situado en tiempo de siega, se desentiende convenientemente del claro detalle en Marcos de que Jesús y sus discípulos pasaban *por* los sembrados (διὰ τῶν σπορίμων), no espigando en el borde o ángulo del trigal; y tampoco en este caso menciona Marcos la cuestión que es vital para la interpretación de Casey.

3) Varias veces, las versiones mateana y lucana de esta disputa (Mt 12,1-8 || Lc 6,1-5) presentan curiosas "coincidencias menores" entre sí frente al texto marcano. Algunos exegetas suponen que Mateo y Lucas tuvieron acceso a otra forma del relato (ya procediera de Q, de una tradición suelta o de un "Deutero-Marcos"), apuntando así a la posibilidad de un testimonio múltiple de fuentes. Véase, por ejemplo, Aichinger, "Quellenkritische Untersuchung", 110-153; Back, *Jesus of Nazaret,* 69-75. Sin embargo, junto con un buen número de comentaristas, considero que las coincidencias menores tienen su explicación en una mezcla de necesidades redaccionales similares experimentadas por Mateo y Lucas (por ejemplo, la omisión de la problemática expresión ὁδὸν ποιεῖν, así como de Mc 2,27, para destacar el clímax cristológico y soslayar la dificultad de la conexión lógica entre Mc 2,27 y 2,28) y de cierto grado de coincidencia estilística que casi inevitablemente tenía que darse cuando dos autores cristianos, ambos con mejor estilo griego que Marcos, revisaron cada uno por su lado esta perícopa unos veinte años después de la publicación del evangelio marcano. No parece tan arbitraria la apelación a coincidencias estilísticas cuando junto con éstas son considerados los numerosos casos en los que Mateo y Lucas, en sus revisiones de Marcos, toman caminos separados. Para un breve repaso de los puntos de vista y argumentos que acaban rechazando la solución de una segunda fuente al lado de Marcos, cf. Doering, *Schabbat,* 408-409; Sariola, *Markus und das Gesetz,* 84-86; Mayer-Haas, *"Geschenk",* 303-308, 440-442. Sobre la oposición de Doering al intento de David Flusser de atribuir prioridad a la fuente especial supuestamente utilizada por Lucas, véase *Schabbat,* 426-427.

[109] Respecto al ciclo galileo de relatos de disputa, junto con la cuestión más amplia de las colecciones premarcanas de perícopas, véanse los siguientes estudios con extensión de monografías: Kuhn, *Ältere Sammlungen;* Kiilunen, *Vollmacht;* Joanna Dewey, *Markan Public Debate* (SBLDS 48; Chico, CA: Scholars, 1980). Contra la idea de una colección premarcana argumenta Sariola, *Markus und das Gesetz,* 94-97. Sobre el ciclo jerosolimitano de relatos de disputas, véase *Un judío marginal* III, 351-357, así como en el presente tomo, el capítulo 36, sección II.A.

[110] En beneficio de la claridad conviene subrayar que este conjunto de circunstancias es producto del programa teológico de Marcos; sin un detenido examen, no debe ser considerado como una referencia histórica de lo que aconteció después del arresto de Jesús.

[111] En esto reside el fallo fundamental de todo el artículo de Casey, "Culture and Historicity", 1-23; el texto marcano nunca es tratado como un todo literario y tal como nos ha llegado. Lo mismo puede decirse del estudio, por lo demás cuidadoso, de Doering en *Schabbat,* 409-440.

[112] Sobre esto, véase David Daube, "Responsabilities of Master and Disciples in the Gospels": *NTS* 19 (1972-1973) 1-15. Como señala Doering (*Schabbat,* 412-413), la presencia de este tema, aunque no prueba que el relato fuera creado por la comunidad, tampoco prueba necesariamente que tenga su origen en el ministerio de Jesús. La comunidad pudo haber empleado este conocido tema a fin de invocar la autoridad de Jesús para justificar su propia posición respecto al sábado.

[113] Subrayo los dos "él" en mi traducción, pese a que los verbos griegos no van precedidos de pronombre (los pronombres se sobrentienden en las formas verbales ἔσχεν y ἐπείνασεν, ambas en 3ª persona del *singular* del aoristo activo). Hago esto porque muchas traducciones, por mejorar el estilo, adelantan la expresión "él y sus discípulos", convirtiéndola en sujeto de los dos verbos. Esto tiene el desafortunado efecto de transformar los verbos singulares del texto griego en formas plurales, con lo

cual queda oscurecida la pauta de distinción aunque con conexión (así la *NRSV*, a diferencia de la *RSV*, más literal).

[114] Marcus (*Mark 1-8*, 243-244) cree ver la pauta continuada en los vv. 27-28, pasando del modelo "Jesús/sus discípulos" y "David/los que estaban con él" al modelo "humanidad/el Hijo del hombre", lo cual es ver demasiado, a mi entender. Esto exige, entre otras cosas, que se invierta el orden "líder-seguidores" y que el concepto de seguidor o discípulo se amplíe al de humanidad en general (cuando no toda la humanidad sigue al Hijo del hombre).

[115] Conviene recordar que, en este punto, analizamos el texto griego tal como está. Vale la pena considerar si la misma expresión aramea *bar ('ĕ)nāš(ā')* ("hijo de hombre" en el sentido de "ser humano" o "humanidad) subyace a "hombre" y a "Hijo del hombre" en el v. 27, aunque al final no haya forma de averiguarlo. Sin embargo, esa posibilidad (que establecería de nuevo relación entre el grupo y su líder) no existe en el actual texto griego, donde la palabra ἄνθρωπος ("hombre" entendido como "ser humano") del v. 27 es muy diferente de ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου ("el Hijo del hombre") del v. 28, donde, al menos en la teología redaccional de Marcos, es claramente una designación cristológica. Aunque entrásemos en especulaciones sobre ideas de "personalidad grupal" o "figura representativa" conectadas con la designación "Hijo del hombre", difícilmente podríamos considerar tales connotaciones de la expresión como equivalentes a las referencias explícitas del texto a Jesús y sus discípulos o a David y los que estaban con él.

[116] Véase Pesch, *Markusevangelium* I, 179. Las diferentes formas utilizadas para hacer referencia al sábado (τοις σάββασιν en los vv. 23 + 24, τὸ σάββατον y τοῦ σάββατου en los vv. 27 + 28) son quizá menos probatorias (véase Gundry, *Mark*, 143), aunque la distinción encaja en la pauta general ya señalada. Otros posibles indicadores de la unidad original de 2,23-26, cuando se ven en el contexto más amplio de Mc 2,1-3,6, son: 1) sólo 2,23-26, con su tema del comer, conecta hacia atrás con las perícopas relativas al comer de Jesús con recaudadores de impuestos y pecadores (2,13-17) y su prohibición de ayunar (2,18-22), mientras que está ausente de 2,27-28; 2) 2,23-26 conecta estructuralmente con 2,13-17 (en este texto anterior se pide a los discípulos que expliquen la sorprendente acción del maestro, en 2,23-26 se pide al maestro que explique la sorprendente acción de los discípulos) y también con 2,18-22 (en ambas perícopas se pide al maestro que explique la sorprendente acción de los discípulos).

[117] Para una introducción breve y fácil a los textos de 1-2 Samuel hallados en la cueva 4 de Qumrán (a los que se hace referencia como 4QSm[a], 4QSm[b] y 4QSm[c]), véase Martin Abegg, Jr. – Peter Flint – Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible* (San Francisco: Harper, 1999) 212-215; los textos de Qumrán, con las peculiaridades qumránicas subrayadas, siguen en las pp. 215-259. Sobre estudios más detallados de distintas cuestiones, véase, para los fragmentos de 4QSm[a], Eugene Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula, MT: Scholars, 1978); íd., "Josephus's Biblical Text for the Books of Samuel", *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans; Leiden: Brill, 1999) 184-201; para 4QSm[c], véase íd., "4QSamuel[c]: A Fragmentary Manuscript of 2 Samuel 14-15 from the Scribe of the *Serek Hay-yahad* (1QS)": *BASOR* 235 (1979) 1-25 (con láminas y transcripciones). Para la edición príncipe de los tres rollos de Samuel, véase Frank Moore Cross *et al.* (eds.), *Qumran Cave 4. XII. 1-2 Samuel* (DJD 17; Oxford: Clarendon, 2005). Los fragmentos de 1 Sm 21,1-9 (específicamente, 1 Sm 21,1-3.5-7 y 8-10) se conservan en 4QSm[b] (manuscrito de Qumrán sigla 4Q52), que desafortunadamente están mal conservados. En cuanto al carácter textual general de 4QSm[b], hay un número de casos muy notable (diecinueve) en que las lecturas del manuscrito concuerdan con la versión griega antigua (o Septuaginta [LXX]) cuando ésta es supe-

rior al texto masorético (TM). Al mismo tiempo, 4QSm[b] coincide sesenta y tres veces con el TM frente a los LXX cuando el TM es superior. El editor de la edición de DJD (p. 223) señala también quince lecturas únicas de 4QSm[b] que son superiores a las de los LXX y del TM. El editor comenta (p. 223) que "éstas son marcas de un testimonio notablemente prístino". Para el texto de 1 Sm 21,1-3.5-7 en 4QSm[b] (contenido en los fragmentos 6 y 7 de 4Q52) y un comentario filológico sobre él, véanse pp. 230-239 del DJD; para 1 Sm 21,8-10, contenido en el fragmento 8 de 4Q52, véase pp. 239-240. El resultado de todo esto es que ni el texto de Qumrán de 1 Sm 21,2-10 ni tampoco los de los LXX y del TM ofrecen apoyo para el peculiar argumento que elabora el Jesús marcano. Hasta donde podemos saber, ese argumento, pese a su comienzo ("¿nunca habéis leído...?"), no tiene base en ninguna forma escrita del relato sobre David y los panes de la presencia, en circulación durante la época del cambio de era.

[118] Acertadamente, Guelich (*Mark 1-8:26,* 122) pone de relieve la ausencia de "los que estaban con él" en la narración de 1 Sm 21 y su sorprendente presencia en el relato marcano.

[119] Así, al parecer en Mc 4,13 (cf. vv. 2.11).21.24.26.30; 6,10; 7,9.20; 9,1. Para otros ejemplos y literatura al respecto, véase Neirynck, "Jesus and Sabbath", 264 n. 137 (continúa en p. 265). El intento de Gundry (*Mark,* 142-143) de rechazar varios ejemplos de esta técnica marcana tiene más que ver con su rechazo de la crítica de las formas, de la tradición y de la redacción en su exégesis de Marcos (*ibíd.,* 18-24) que con los datos.

[120] Guelich, *Mark 1-8:26,* 124, no tiene en cuenta la diferencia en función de καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς en 2,27 con respecto a las dos formas del verbo "decir" en vv. 24-25. Más perceptivo se muestra Pesch, *Markusevangelium* I, 179, 184.

[121] Neirynck ("Jesus and the Sabbath", 231) cree que ésta es "ciertamente la opinión más común". Para una consideración detallada de las etapas de la tradición que llega básicamente a la misma conclusión que yo defiendo, véase Sariola, *Markus und das Gesetz,* 77-87. Para una posición contraria –que la tradición original consta de 2,23-24.25a.27bc y que los vv. 25b-27a y v. 28 son adiciones secundarias–, véase Mayer-Haas, *"Geschenk",* 172-176. Aunque su punto de vista está cuidadosamente argumentado, su análisis literario pasa por alto un detalle esencial para la historia de la tradición de esta perícopa: la pauta de distinción aunque con conexión entre líder y seguidores que aglutina los vv. 23-26 y que falta en los vv. 27 y 28.

[122] Sin embargo, la crítica textual debe considerar también la posibilidad de que la lectura más difícil sea simplemente producto de un error de escriba.

[123] Como demuestra frecuentemente la crítica de la tradición y de la redacción, el material secundario suele ser colocado al comienzo mismo o al final mismo de la unidad de tradición, puesto que éstos son los lugares donde la adición se puede hacer con más facilidad. Gundry (*Mark,* 148) plantea otra objeción: si el argumento basado en un episodio del AT fue añadido secundariamente, ¿por qué el autor de la adición no escogió un pasaje del AT que al menos mencionase el sábado?

[124] Véanse las objeciones de Sanders en su *Jewish Law,* 20-21, donde habla de "la improbabilidad general del relato"; similarmente, Sariola, *Markus und das Gesetz,* 84; Donahue – Harrington, *The Gospel of Mark,* 112. Refiriéndose al conjunto del relato, Neirynck ("Jesus and the Sabbath", 262) observa: "En la presentación marcana, el incidente de las espigas arrancadas en sábado da la impresión de ser mucho más una cuestión teórica que la reminiscencia de algo sucedido realmente en un trigal de Galilea".

[125] Sobre esto, cf. Markus, *Mark 1-8,* 240.

[126] Hipotéticamente es posible que el episodio hubiera tenido lugar en Judea y que luego Marcos o su tradición lo trasladaran a Galilea. En el texto principal, sin embargo, entro en debate con críticos que casi unánimemente aceptan (de manera explícita o tácita) el marco galileo del incidente como base para la discusión.

[127] Un breve resumen de todos los cambios que el Jesús marcano introduce en el episodio de 1 Sm 21,2-10 se puede ver en Donahue – Harrington, *The Gospel of Mark,* 111.

[128] Pese a lo que da a entender Casey ("Culture and Historicity", 8-9), los fragmentos de 4QSm[b] no indican que David estuviera acompañado por algunos de sus hombres cuando llegó donde el sacerdote en Nob. Como el TM y los LXX, 4QSm[b] presenta al sacerdote alarmado de que David haya llegado solo (1 Sm 21,2). David tiene que mentirle, haciéndole creer que está cumpliendo una misión encargada por el rey Saúl; los hombres que supuestamente tiene citados en determinado lugar son, al parecer, parte de la mentira.

[129] David Daube ("Precept and Example", *The New Testament and Rabbinic Judaism* [Peabody, MA: Hendrickson, 1956] 66-71) entiende que en el argumento de Jesús hay un fallo aún más fundamental: Jesús apela a la conducta de un importante personaje en una sección narrativa de la Escritura, en vez de a un precepto legal recogido en la Torá. Daube explica que, si bien los maestros de la Ley podían utilizar el material narrativo (agádico) para ilustrar o corroborar decisiones haláquicas, no debía ser la fuente primaria de ellas. Por eso concluye Daube que, inteligentemente, Mateo introdujo un argumento haláquico en su versión de la disputa, es decir, lo que a los sacerdotes les está permitido hacer en el templo en sábado (Mt 12,5; nótese la frase introductoria "¿o no habéis leído *en la Ley* que..."). Aunque las observaciones de Daube son valiosas para entender el material rabínico, es discutible que esas reglas de razonamiento legal cuidadosamente formuladas fueran ampliamente conocidas y aceptadas en el judaísmo palestino del primer tercio del siglo I. Este problema de anacronismo se percibe también en Cohn-Sherbok, "An Analysis of Jesus' Arguments", 31-41.

[130] Nada en la literatura judía anterior al año 70 indica creencia en que lo referido en 1 Sm 21,2-10 hubiera acontecido un sábado. Como señalé con anterioridad, la mayor parte del texto hebreo de este pasaje se conserva en fragmentos de un manuscrito de 1-2 Samuel hallados en Qumrán (4QSm[b] [= 4Q52], fragmentos 3-4, datados hacia 250 a. C.). Aunque hay variaciones menores, similares a las de los LXX, con respecto al TM, el sábado no es mencionado en las versiones ofrecidas por los fragmentos de Qumrán y por los LXX. De hecho, este relato sobre lo acontecido en el santuario de Nob podría implicar que, antes de la construcción del templo de Jerusalén, se cambiaban a diario los panes de la presencia; al menos, esto es lo que deduce Jacob Milgrom (*Leviticus,* 3 vols. [AYB 3, 3[a] y 3B; Nueva York: Doubleday, 1991, 2000, 2001; reimpresión New Haven: Yale University Press] III, 2098-299) al interpretar TM 1 Sm 21,7 en conjunción con Éx 25,30.

Incluso cuando examinamos la Misná, concretamente *m. Men.* 11,1-9, donde se trata sobre los panes de la presencia, vemos que el interés se centra simplemente en si las acciones de preparar, cocer y colocar los panes vulneran el precepto sabático; ninguna conexión se establece con el relato de la acción de David en 1 Sm 21,2-10. Lo mismo cabe decir del correspondiente pasaje de *t. Men.* 11,1-18. El comentario a Lv 24,5-9 del haláquico midrás *Sifrá* (Parashat Emor, Pereq 18) hace una referencia a la expresión "cada sábado" (Lv 24,8): "El sábado se pone pan reciente y se quema el pan atrasado". Ninguna mención del episodio de David en Nob. Para una traducción ana-

lítica de este pasaje situado en su contexto amplio, véase Jacob Neusner, *Sifra. An Analytical Translation,* 3 vols. (Brown Judaic Studies 138, 139, 140; Atlanta: Scholars, 1988) III, 279. A la luz de todo esto cuesta entender a Casey ("Culture and Historicity", 9) cuando dice que la idea de que el episodio de David había ocurrido en sábado "estaba en la cultura palestina" del siglo I y era compartida por Jesús y los fariseos. El hecho de que recurra al *Yalqut Shim'oni* para sostener su afirmación muestra la debilidad de su argumento: el autor del *Yalqut* vivió hacia el siglo XIII d. C. Alegremente, aunque dejándonos pasmados, Casey nos informa de que "el argumento de Jesús se inscribe en el mismo ambiente cultural que el *Yalqut,* un ambiente cultural que en muchos aspectos permaneció invariable durante más de un milenio". ¡Ah, las maravillas de la *Kultur!*

De este modo, uno tiene la impresión de que la conexión entre la acción de David y el sábado es amoraica en vez de tanaítica. Puesto que el tratado *Menaḥot* carece de una Gemara en el Talmud jerosolimitano, el Talmud babilónico es el primer texto legal normativo en establecer una conexión entre el consumo del pan por David y el sábado. En *b. Men* 95b-96a, Rabí Judá y Rabí Simeón discrepan sobre si los panes de la presencia deben ser cocidos en día laborable o en sábado; entonces se saca a colación el relato de 1 Sm 21,2-10 para justificar la posición de cada uno. En lo que podría ser una observación conclusiva del redactor final, la acción de David es defendida apuntando a la necesidad de salvar una vida humana en peligro. Así pues, tampoco en el Talmud está el sábado dentro del episodio de David, sino que es más bien un elemento leído en el relato por dos rabinos como parte de su discusión sobre cuándo y por qué se deben considerar santificados los panes de la presencia. Un dato interesante es que, si bien la traducción con paráfrasis de 1 Sm 21,2-10 en el *Targum Jonatán* parece a primera vista reflejar el debate talmúdico entre Rabí Judá y Rabí Simeón, una lectura más atenta deja percibir que el targum se limita a hacer una ampliación desde el sentido literal del texto hebreo. En particular, el targum no indica que la acción de David ocurra en sábado. Para el texto arameo, su traducción y las consideraciones efectuadas sobre este pasaje en el comentario del *Targum Jonatán* a los libros de Samuel, véase Eveline van Staalduine-Sulman, *The Targum of Samuel* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 1; Leiden/Boston/Colonia: Brill, 2002) 412-417, esp. 413-415.

[131] Marcus, *Mark 1-8,* 244, subraya esto acertadamente.

[132] Para explicar esta llamativa omisión, Casey ("Culture and Historicity", 21) aduce que la palabra "sábado" aparece cinco veces en seis versículos, pero él mismo siente la necesidad de reforzar tan débil argumento con una nueva apelación a lo sobrentendido en la cultura de la época y el lugar.

[133] Hago hincapié en la expresión "el Jesús marcano" porque Mateo y Lucas, al parecer independientemente el uno del otro, omiten la frase "siendo Abiatar sumo sacerdote" al utilizar el relato de Marcos. No se puede considerar la equivocación sobre Abiatar como un lapsus insignificante sólo resaltado por críticos pedantes modernos; era lo bastante embarazoso como para que Mateo y Lucas suprimieran la frase. Esto es un buen ejemplo de pequeña coincidencia de Mateo y Lucas frente a Marcos ocasionada por algo ofensivo, preocupante o erróneo en el texto marcano que espontáneamente podía inducir a un revisor culto a corregir u omitir el material problemático.

[134] Hay alguna confusión respecto a la relación entre Ajimélek y Abiatar en algunos textos veterotestamentarios, pero 1 Sm 21,2-10 no es uno de ellos. Véase 2 Sm 8,17 en el TM y en la versión siríaca, así como 1 Cr 18,16 en el TM comparado con los LXX, la versión siríaca y la Vulgata. Sobre todo esto, cf. Keith W. Whitelman, "Abiathar", *AYBD* I, 13.

[135] Quizá la explicación más forzada sea la de Gundry (*Mark,* 141-142), quien trata de justificar el error afirmando que estamos ante un cambio de nombres deliberado: Jesús habría sustituido a Ajimélek por Abiatar para crear un vínculo con la casa de Dios en Jerusalén. En apoyo de esta afirmación gratuita, Gundry emplea una salida utilizada con frecuencia: ἐπί + el genitivo de 2,26 no se refiere a "tiempo en que" o "en tiempo de", sino a la sección de 1 Samuel en que aparece Abiatar (para esa construcción, véase Mc 12,26). Pero esto es difícilmente aplicable en el caso de Mc 2,26, porque 1) Abiatar no aparece hasta 1 Sm 22,20 (pasaje donde no es llamado "sumo sacerdote"), y 2) si ἐπί sirviera en Mc 2,26 para indicar una sección de 1 Samuel, habría sido colocado mucho más cerca de ἀνέγνωτε ("¿nunca habéis leído?") y no veintiuna palabras y varias oraciones después. Gundry trata de reforzar su posición indicando que, de estar él equivocado, 2,26 sería el único versículo donde Marcos emplea ἐπί con sentido temporal. Aun dejando aparte la cuestión del peculiar griego marcano, ésta es una objeción extraña, puesto que los evangelios de Mateo y Lucas, aun siendo mucho más extensos (Mateo tiene 18.278 palabras; Lucas, 19.404, y Marcos, 11.229), usan ἐπί + un nombre propio en genitivo para indicar "tiempo en que" o "en tiempo de" sólo una vez (Mt 1,11) y dos veces (Lc 3,2; 4,27), respectivamente. De hecho, con la excepción de Hch 11,28, esta precisa construcción (ἐπί + un nombre propio en genitivo para indicar "tiempo en que" o "en tiempo de") no vuelve a aparecer en el NT. Incluso se podría argüir que Mt 1,11, no Mc 2,26, es el uso sin paralelo en el NT, por cuanto hace referencia a un acontecimiento durante el que sucede algo ("en tiempo de la deportación a Babilonia"), en vez de al tiempo en que alguien era rey, sacerdote o profeta, como en el caso Marcos, Lucas y Hechos. Así pues, la rareza de esa construcción de Marcos no prueba nada. Para un mejor enfoque de toda la cuestión, véase Guelich, *Mark 1-8:26,* 122. A estas alturas no nos sorprende que Casey ("Culture and Historicity", 8) intente resolver el problema reescribiendo Marcos en su traducción del texto griego al supuesto original arameo. Pero, por si acaso, incluye también el argumento de que Abiatar era mucho más importante que Ajimélek; la presencia de Abiatar "puede ser deducida razonablemente del relato de 1 Samuel". Una vez más, nos vemos forzados a repetir el axioma: lo que se afirma gratuitamente se puede negar gratuitamente. Aunque sin incurrir en "arreglos" apologéticos, Sariola (*Marcus und das Gesetz,* 100) prefiere el significado de "en presencia de" para ἐπί porque, a su entender, este significado destaca la transgresión narrada en el relato: David toma el pan en presencia (y presumiblemente con la ayuda) del sacerdote.

[136] Cuando uno piensa en esto, no puede por menos de sorprenderse al ver conjeturar a Haenchen (*Der Weg Jesu,* 121) que alguien muy conocedor de la Escritura insertó los vv. 25-26 antes del v. 27.

[137] Ésta es la objeción de Haenchen (*Der Weg Jesu,* 122), que luego han repetido numerosos comentaristas. Doering (*Schabbat,* 412-413) la refuta hábilmente: el relato no pretende justificar una determinada práctica (arrancar espigas en sábado) característica de la comunidad cristiana, sino indicar con un ejemplo la posición general de la comunidad con respecto al sábado.

[138] Arqueólogos franciscanos señalan en Cafarnaún una supuesta "casa de Pedro", luego convertida en iglesia, como prueba de una temprana presencia judeocristiana en Galilea; véanse al respecto el sumario y las observaciones de Leslie J. Hoppe, *What Are They Saying about Biblical Archaeology?* (Nueva York/Ramsey, NJ: Paulist, 1984) 71-78. Richard A. Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee* (Valley Forge, PA: Trinity, 1996) 107-114. Para una prudente valoración de los datos, véase Sean Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E.* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 5; Wil-

mington, DE: Glazier; Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1980) 344-391. Sobre la cuestión del cristianismo galileo, cf. también L. E. Elliott-Binss, *Galilean Christianity* (SBT 16; Londres SCM, 1956); Howard Clark Kee, "Early Christianity in the Galilee: Reassessing the Evidence from the Gospels", en Lee I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (Nueva York/Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America, 1992) 3-22; Anthony J. Saldarini, "The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict in the Galilee", *ibíd.,* 23-38; Albert I. Baumgarten, "Literary Evidence for Jewish Christianity in the Galilee", *ibíd.,* 39-73. Dada nuestra incertidumbre, no puede por menos de asombrarme la confianza con la que algunos estudiosos hablan de la comunidad Q o del movimiento de Jesús activo en Galilea en el período pospascual.

[139] Otra posibilidad es que el relato refleje un debate sobre práctica sabática entre dos grupos de judíos cristianos, pero esto no deja de ser especulación. Neirynck ("Jesus and the Sabbath", 269) pone de relieve que, "aparte de la tradición evangélica, no hay datos sobre la práctica cristiana en relación con el precepto sabático, ni sobre los conflictos con los judíos o las disputas dentro de la comunidad".

[140] Neirynck ("Jesus and the Sabbath", 232 n. 11) recuerda que la autenticidad de 2,27 "es generalmente aceptada por autores que, como Lohse, consideran que los vv. 27-28 son dichos independientes agregados a la perícopa"; cf. también pp. 242-244. Para una lista de autores que aceptan la autenticidad de 2,27, véase Doering, *Schabbat,* 414 nn. 91, 92, 93 y 94. Pero luego Neirynck procede a advertir (pp. 253-254) de que una revisión de lo escrito al respecto evidencia la falta consenso en cuanto a contenido, conexiones literarias u origen de 2,27.

[141] Véase, por ejemplo, el dicho sobre los eunucos con su paralelismo tripartito (Mt 19,12; cf. *Un judío marginal* I, 352-354), el paralelismo antitético en la declaración relativa a Juan el Bautista y el más pequeño del reino (Mt 11,11 par.; cf. *Un judío marginal* II/1, 189-192) y en la comparación entre Juan y Jesús (Mt 11,18-19 par.; cf. *ibíd.,* 196-206), el paralelismo sinónimo en el Padrenuestro (Mt 6,10 par.; cf., *ibíd.,* 359-366), el paralelismo en las tres primeras bienaventuranzas (Lc 6,20-21 par.; *ibíd.,* 386-393), el paralelismo antitético y quiasmo en Lc 17,20b + 21b (cf. *ibíd.,* 502-510), el paralelismo sinónimo y antitético en la bienaventuranza sobre los testigos (Lc 10,23-24 par.; cf. *ibíd.,* 515-521), el paralelismo antitético y quiasmo en varios dichos sobre salvar y perder la vida (*Un judío marginal* III, 80-88), el paralelismo sinónimo y antitético en la promesa de Jesús a Santiago y Juan (Mc 10,39 par.; cf. *ibíd.,* 234-239), la estructura quiástica del argumento de Jesús contra los fariseos (Mc 12,18-27 parr.; cf. 423-457), el paralelismo antitético en los dichos de Jesús sobre los ricos (Mc 10,25.27 parr.; cf. *ibíd.,* 524), el paralelismo sinónimo y antitético en la exhortación Q a abandonarse en la Providencia (Mt 6,25-34 par.; cf. *ibíd.,* 526) y en el dicho sobre Mamón (Mt 6,24 par.; cf. *ibíd.,* 527-528), el paralelismo antitético en el dicho sobre la moneda del tributo (Mc 12,17 parr.) y el paralelismo antitético y sinónimo en los varios dichos sobre el divorcio (Mc 10,9 parr.; Lc 16,18; cf. capítulo 32 del presente volumen). Puesto que ya hemos visto razones por las que esos dichos pueden ser atribuidos en su mayor parte al Jesús histórico, no estamos atrapados en el razonamiento circular de Jeremias, quien comienza su estudio del Jesús histórico identificando rasgos tales como el paralelismo antitético con indicios de material auténtico (sobre esto, véase *Un judío marginal* I, 194-195), sino que primero hemos establecido la autenticidad de esos dichos sobre otras bases y luego hemos señalado la frecuente aparición de dichos breves y memorables marcados por características retóricas como el paralelismo antitético y el quiasmo.

[142] A lo largo de los volúmenes de *Un judío marginal* vengo utilizando en lo posible un lenguaje inclusivo en cuanto al género. Pero, como en muchos otros casos, en

Mc 2,27 prefiero atenerme a la traducción tradicional, "hombre", para el sustantivo griego ἄνθρωπος (más literalmente, "ser humano"), no sólo con ánimo de mantener la concisión y compacidad del dicho, sino también para dejar abierta una posible conexión con el Jesús Hijo del hombre en el v. 28. El hecho de que una infinidad de literatura sobre el Hijo del hombre traduzca regularmente la expresión ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου como "el Hijo del hombre" me impide emplear alguna traducción inclusiva (por ejemplo, "hijo de la humanidad"), que sólo serviría para confundir a muchos lectores. Otro asunto relativo a traducción: aunque el valor tradicional de la preposición griega διά es "por", hay que señalar que διά + acusativo puede tener en griego *koiné* tanto el sentido de causa ("por") como el de finalidad ("para"); cf. Doering, *Schabbat,* 416.

[143] Para el texto hebreo, su traducción inglesa y notas críticas, véase Jacob Z. Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael,* 3 vols. (Filadelfia: Jewish Publication Society of America, 1933, 1961) (texto hebreo en líneas 27-28), correspondiente al tratado *Shabbata,* capítulo 1; el texto hebreo se encuentra en la edición editada por H. S. Horovitz – I. A. Rabin, *Mekilta' de Rabbi Yišma'el* (Jerusalén: Shalem, [2]1997). El dicho es repetido un poco más adelante en el estudio; véase p. 199, líneas 43-44 del texto hebreo de la edición de Lauterbach. Curiosamente, Lauterbach oscurece el paralelismo antitético del dicho utilizando una palabra diferente para la segunda aparición del verbo *māsar* ("dar", "transmitir"): "El sábado os fue dado a vosotros, pero vosotros no fuisteis *entregados* al sábado" [la cursiva es mía]. Para una traducción de este texto que es situada dentro de un contexto analíticamente estructurado, véase Jacob Neusner, *Mekilta According to Rabbi Ishmael. An Analytical Translation. Volumen Two* (Brown Judaic Studies 154; Atlanta: Scholars, 1988) 254. El mismo dicho es atribuido a Rabí Jonatán ben José en *b. Yom. 85b,* con una ligera variación en las palabras del hebreo: *hy'* [en el contexto, el sábado] *mswrh bydkem wl' 'tm mswrym bydh* ("él [sábado] es entregado en vuestra mano, pero vosotros no sois entregados en su mano"). La diversidad en la atribución de la autoría, así como la fecha incierta de redacción final de la *Mekilta* (las hipótesis varían desde la segunda mitad del siglo III hasta el VIII), deberían hacer que uno se lo pensase dos veces antes de afirmar que un dicho como el de Rabí Simeón era conocido y aceptado en tiempos de Jesús. Simplemente desde la perspectiva de las composiciones discutibles, el Jesús marcano es el primer judío del que hay noticia que pronunció una declaración como ésta sobre el sábado.

Otros paralelos, aunque más distantes, de este conciso aforismo de la *Mekilta* se pueden encontrar en escritos judíos, cristianos y paganos de hacia la época del cambio de era, pero sin mención del sábado. Por ejemplo, un paralelo judío algo más temprano (comienzos del siglo II d. C.) es el de *2 ApBar* 14,18: "El hombre no fue creado para el mundo, sino el mundo para el hombre". Aquí es el tema de la creación lo que aproxima este dicho a Mc 2,27, aunque el contexto en el *Apocalipsis siríaco de Baruc* indica seguidamente que en contradicción con el principio recién enunciado está el hecho de que el mundo continúe su marcha mientras "nosotros (esto es, los judíos) perecemos". Semejanza en la forma, pero no necesariamente en el contenido, se percibe en la aún anterior declaración de 2 Mc 5,19: "Pero el Señor no escogió al pueblo por el Lugar [esto es, el templo de Jerusalén], sino el Lugar por el pueblo [ἀλλ' οὐ δια τον τοπον το ἐθνος, ἀλλα δια το ἐθνος τον τοπον ὁ κυριος ἐξελεξατο]". Similar en la forma, pero opuesto en el sentido a Mc 2,27, es el dicho atribuido a Pausanias, rey de Esparta (408-394 a. C.): "Porque las leyes, dijo, deben estar sobre [lit., "ser señores" de] los hombres, no los hombres sobre las leyes [τους νομους ἐφη των ἀνδρων, οὐ τους ἀνδρας των νομων κυριους εἶναι δει]". Este dicho lo cita Plutarco en *Moralia* 2.230F. Un principio antitético que gira en torno a la teología de la creación pero no menciona el sábado es enunciado por Pablo en 1 Cor 11,8-9: "Porque el hombre no

procede de la mujer, sino la mujer del hombre. Ni fue creado el hombre por razón de la mujer, sino la mujer por razón del hombre".

[144] Neirynck ("Jesus and the Sabbath", 250) recuerda que, entre los más conocidos exegetas, Ernst Lohmeyer fue el primero en subrayar que el dicho rabínico "el sábado os es dado a *vosotros*" se refiere no al conjunto de la humanidad, sino al pueblo de Israel en particular. De todos modos, Casey ("Culture and Historicity", 15) tiene razón en advertir de que no se debe dar demasiada importancia al empleo de "vosotros" en vez de "el hombre" en el dicho de Rabí Simeón. Al menos en su composición redaccional de la *Mekilta,* ese dicho tiene que ver con el comentario al texto de Éx 31,13-14, que manda guardar el sábado porque "es santo *para vosotros* [*qōdeš hî' lākem*]". Pero, como en opinión de la mayor parte de los expertos, el dicho de Simeón circuló originalmente en la tradición oral como una unidad independiente, la elección de "vosotros" no se puede explicar simplemente recurriendo a su contexto en la *Mekilta.*

[145] Así, por ejemplo, en una frase que sigue casi inmediatamente al conocido dicho de Rabí Simeón en la *Mekilta* al comentar Éx 31,13-14. El texto de Éx 31,13 ("porque [el sábado] es una señal entre yo y vosotros") es explicado con la adición de "y no entre yo y las naciones del mundo" [*wl' byny wbyn 'wmwt h'wlm*]". Para el texto hebreo y la traducción, véase Lauterbach, *Mekilta* III, 199.

[146] Esta importante idea rabínica de transmitir con fidelidad las enseñanzas sagradas de Israel se refleja perfectamente en el uso del adjetivo "masorético" para describir el texto comúnmente aceptado de las Escrituras judías que fue compuesto, editado y difundido por estudiosos rabínicos durante el primer milenio de nuestra era. Doering (*Schabbat,* 418 n. 118) apunta la posibilidad de que el verbo *māsar* ("transmitir", "entregar") aluda a la revelación de la Torá en el Sinaí, pero reconoce que la alusión no es segura.

[147] Los supuestos paralelos que Casey ("Culture and Historicity", 14) cita de Filón y de escritos rabínicos no son realmente adecuados, puesto que los textos hablan de ἀνθρωπων δ' ἑκαστος ("cada uno de los hombres", esto es, "cada hombre") o de *kōl ādām* ("todo hombre").

[148] La forma verbal ἐγένετο (aoristo de indicativo en voz media del verbo γίνομαι, "hacerse", "llegar a ser") se emplea para expresar de maneras un tanto diferentes el acontecimiento de la creación en LXX Gn 1,3-2,4: por ejemplo, para manifestar el resultado inmediato de la orden creadora formulada por Dios, como en 1,3 (και ἐγενετο φως, "y la luz se hizo" o "y la luz llegó a ser"); para significar este resultado más sucintamente con el adverbio οὑτως, como en 1,5 (και ἐγενετο οὑτως, "y fue hecho así" o "y así fue"), y para indicar el paso de cada uno de los días de la creación, como en 1,5 (και ἐγενετο ἑσπερα και ἐγενετο πρωι, "y vino la tarde y vino la mañana"). El verbo vuelve a aparecer, después de la bendición del día séptimo, a modo de *inclusio,* para resumir la creación del cielo y de la tierra ὁτε ἐγενετο ("cuando fueron hechos"). Que el verbo ἐγένετο no aparezca en la referencia al día séptimo de Gn 2,1-3 no es óbice para la alusión en Mc 2,27, porque tampoco el nombre "sábado" se encuentra en Gn 2,1-3. Puesto que el verbo correspondiente en el TM de Gn 1,3-2,4 es *hāyâ* ("ser", "suceder", "hacerse"), el verbo arameo subyacente al texto griego de Mc 2,27 bien podría ser *hăwâ,* con el mismo significado. Esto parece probable porque 1) varias formas de *hăwâ* fueron utilizadas en las traducciones al arameo de Gn 1 presentes en los targumes *Onqelos, Pseudo-Jonatán* y *Neofiti,* y 2) a veces, cuando en un pasaje del TM se usa una forma de *hăwâ,* el verbo empleado para traducir el mismo texto en los LXX es una forma media de γίνομαι (así, por ejemplo, Dn 2,28-29,35 [ἐγενετο]). A la luz de todo esto, Doering (*Schabbat,* 414 n. 94 + p. 415) tiene razón

en rechazar los intentos de evitar una referencia a la creación en el ἐγένετο de Mc 2,27; cf. Pesh, *Markusevangelium* I, 184.

[149] Ésta es la interpretación de Doering, *Schabbat,* 418.

[150] Como vimos en el capítulo anterior, el *Streitgespräch* de Mc 10,2-9 es seguramente una composición cristiana construida a partir de varias tradiciones. Sin embargo, el importante aforismo de 10,9 es muy probablemente auténtico, y, en mi opinión, Mc 10,2-9 representa en esencia el pensamiento de Jesús sobre el matrimonio y el divorcio.

[151] Sobre esto, cf. Doering, *Schabbat,* 415-416.

[152] Famosos pasajes que vinculan la teología de la creación con cristología son 1 Cor 8,6; Col 1,15-20; Heb 1,2-3.10-12; Ap 22,12-13; Jn 1,1-5.

[153] Doering (*Schabbat,* 415-416) percibe esto correctamente. Más problemática encuentro su idea de que el *Sitz im Leben* de Mc 2,27 era en un principio la actividad sanadora de Jesús en sábado. Como he indicado, los relatos de disputa relacionados con curaciones en el día de descanso están llenos de dificultades.

[154] Sobre negación dialéctica, cf. Arnulf Kuschke, "Das Idiom der 'relativen Negation' im NT": *ZNW* 43 (1950-51) 263; Heinz Kruse, "Die 'dialektische Negation' als semitisches Idiom": *VT* 4 (1954) 385-400. Sobre la subordinación del sábado al mayor bien del hombre, véase Pesch, *Markusevangelium* I, 185-186. Tal idea no es expresada precisamente de este modo en el AT, pero sin duda tiene allí precedentes: por ejemplo, la presentación del descanso sabático como un don destinado a beneficiar no sólo a los israelitas libres, sino también a los esclavos y las esclavas (Dt 5,14-15) y como "delicia" o "gozo" (Is 58,13). Este tema pasó al judaísmo rabínico y ha seguido en la enseñanza judía hasta el día de hoy. Según Moloney (*Mark,* 69), el v. 27 afirma la prioridad del ser humano con respecto al sábado, "una línea de pensamiento ya presente en el judaísmo, pero nunca expresada de manera tan sucinta –ni quizá tan universal– como aquí". En cualquier caso, los antecedentes bíblicos y el paralelo rabínico de la *Mekilta* muestran que Mc 2,27 no es entendido como antijudío o como contrario a la Torá; así, acertadamente, Doering, *Schabbat,* 416.

[155] Para no dejar al lector completamente a oscuras sobre mis opiniones respecto a la cuestión del Hijo del hombre, voy a enumerar las posiciones que sostengo al respecto. Todas ellas serán examinadas con mucho más detenimiento en un capítulo posterior: 1) Un amplio testimonio múltiple de fuentes y formas, así como la discontinuidad con el judaísmo antes de Jesús y el cristianismo después de él favorecen considerablemente la idea de que el Jesús histórico habló de sí mismo en tercera persona aplicándose la enigmática denominación "el Hijo del hombre (en arameo, *bar [ĕ]nāša'*). 2) No hay ninguna prueba sólida de que antes de Jesús o durante la época en que él vivió se utilizara *bar [ĕ]nāša'* como una circunlocución en tercera persona para referirse el hablante a sí mismo. Los significados habituales de esa expresión en arameo (y de su equivalente en hebreo) eran "ser humano", "humanidad", "alguien" "cualquiera" y, en una frase negativa, "nadie". 3) En particular, no hay prueba de que antes de Jesús se utilizara *bar [ĕ]nāša'* como título fijo o en sentido casi titular con un contenido o significado preciso (especialmente el de figura salvadora escatológica). 4) A menudo se olvida que el conocido pasaje arameo de Dn 7,13-14 no aplica a la misteriosa figura que venía "con las nubes del cielo" el título fijo de "el Hijo del hombre". Más bien, el pasaje habla descriptivamente, con metáforas e imágenes, de "uno como un hijo de hombre [*kĕbar ĕnāš,* esto es, alguien aparecido en forma humana, en contraste con las bestias que lo habían precedido] viniendo con las nubes del cielo". Ciertamente, Dn 7,13-14 parece haber generado varias corrientes de reflexión y desa-

rrollo teológico en los judaísmos de los siglos siguientes, pero, antes del tiempo de Jesús, no se puede encontrar una sola figura (y menos un personaje histórico) que llevase la designación fija o el título de "el Hijo del hombre". 5) El hecho de que verdaderamente Jesús se refiriese a sí mismo con esa expresión enigmática no garantiza que cada dicho de los cuatro evangelios en que aparece "el Hijo del hombre" se remonte al Jesús histórico. Algunos sí parecen provenir de él (por ejemplo, Mt 11,18-19 par.; véase *Un judío marginal* II/1, 196-201), mientras que otros son claramente creaciones redaccionales (por ejemplo, la adaptación por Mateo de Mc 8,27, donde inserta "el Hijo del hombre" para crear Mt 16,13). Cada dicho debe ser juzgado según sus propios méritos.

[156] Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament,* 2 vols. (Londres; SCM, 1952, 1955) I, 30. Incluso estudiosos que en alguna medida no comparten con Bultmann el enfoque de la tradición del Hijo de hombre suelen utilizar su división tripartita como un útil instrumento pedagógico; véase, por ejemplo, A. J. B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (SNTSMS 39; Cambridge: Cambridge University, 1980) 2; Seyoon Kim, *The Son of Man as the Son of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983) 7; Joseph A. Fitzmyer, *A Christological Catechism* (ed. rev.; Nueva York/Ramsey, NJ: Paulist, 1991) 107-108; Graham Stanton, *The Gospels and Jesus* (Oxford: Oxford University, ²2002) 248; Douglas R. A. Hare (*The Son of Man Tradition* [Minneapolis: Fortress, 1990] 7-9), aparte de señalar que los orígenes de la división tripartita se remontan a eruditos anteriores a Bultmann (por ejemplo, para un tipo ligeramente distinto de división tripartita, véase F. J. Foakes Jackson – Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles. Vol. I. Prolegomena* [Grand Rapids, MI: Baker, 1979, 1ª ed. 1920] 375-376), advierte de los peligros que entraña una aceptación acrítica de esta división.

[157] Este dicho conecta en realidad el presente ministerio de Jesús y su muerte futura, puesto que "no ha venido a ser servido, sino a servir" (dicho con referencia a su ministerio) es desarrollado seguidamente con referencia al futuro inmediato: "y a dar su vida en rescate por muchos".

[158] El verbo auxiliar μέλλω puede significar "estar a punto de" hacer algo, pero también puede indicar la certeza de la acción futura o el hecho de que la acción futura está destinada a ocurrir y tiene que ocurrir. A veces, el verbo auxiliar más un infinitivo funciona simplemente como forma perifrástica del futuro. Conviene tener en cuenta todas estas posibilidades en el caso de las predicciones de la pasión del Hijo del hombre.

[159] Un lugar común entre la mayoría de los críticos actuales es que la parábola del trigo y la cizaña es una creación de la tradición M o de Mateo mismo. Davies y Allison (*Matthew* II, 426-427) apoyan la idea de que procede del propio Mateo: "Hay un acuerdo general en que Mt 13,36-43 es una libre creación mateana. Las estadísticas de vocabulario son decisivas... [Esta interpretación alegórica] muestra tantos indicios de intervención de Mateo que no parece posible encontrar debajo estrato premateano alguno". En esto coinciden con Joachim Jeremias, quien, en su conocido libro *Las parábolas de Jesús* (Estella: Verbo Divino, ¹¹1997) ofrece un estudio minucioso sobre vocabulario y estilo en apoyo de su posición de que la interpretación alegórica es obra de Mateo (pp. 81-85). Sobre este asunto, véase también Harrington, *Matthew,* 208 (Mateo probablemente compuso la interpretación alegórica); Donald A. Hagner, *Matthew,* 2 vols. (Word Biblical Commentary 33A y 33B; Dallas: Word, 1993, 1995) I, 392 (posible creación mateana).

[160] Aunque la referencia en este versículo es al juicio final, con su separación típicamente mateana del bien y del mal, el mismo hecho de que los inicuos vayan a ser "*sacados* de su reino [esto es, reino del Hijo del hombre]" indica que el Hijo del

hombre ha ejercido hasta el día del juicio la soberanía sobre un reino conectado con este mundo. En cambio, se dice que el reino en el que los justos "brillarán como el sol" será "el reino de su Padre"; al parecer, el reino eterno más allá del mundo presente.

[161] Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1164-1169) piensa que la "enigmática frase 'uno solo de los días del Hijo del hombre' (v. 22) suena como un lucanismo". Tras enumerar varios modos en que la frase ha sido interpretada, da su propia opinión sobre cuál es el sentido general del versículo: el carácter repentino y abierto de la revelación del Hijo del hombre en la parusía. Para una lista similar de posibilidades, que termina en preferencia por una alusión al período inaugurado por la parusía, véase Marshall, *Luke,* 657-659. Cualquiera que sea exactamente el sentido del versículo, en el conjunto de la teología redaccional lucana el dicho realiza una especie de conexión entre el presente estado de la Iglesia y el Hijo del hombre.

[162] Luke Timothy Johnson (*The Gospel of Luke* [Sacra Pagina 3; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991] 359) percibe que la redacción lucana de Mc 14,62 pasa del día último a la historia de la Iglesia. Al omitir la frase "venir sobre las nubes del cielo", Lucas hace que la declaración no se refiera a la parusía del Hijo del hombre, sino a la resurrección de Jesús. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1457) opina que la expresión "de ahora en adelante", que Lucas añadió a la versión marcana del dicho, hace referencia a la marcha de Jesús desde este mundo al Padre (a través de su muerte, resurrección y ascensión), a partir de la cual empieza el período de la Iglesia. Marshall (*Luke,* 850) encuentra aquí un énfasis en la presente exaltación del Hijo del hombre y señala una posible conexión con la visión que tiene Esteban en Hch 7,56. Véase también Hans Conzelmann *The Theology of St Luke* (Nueva York: Harper & Row, 1961; ed. original alemana, 1953) 116.

[163] Sobre esto, véase Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte,* 2 vols. (HTKNT 5; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1980, 1982) I, 473-475; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (AYB 31; Nueva York: Doubleday, 1988; reimpreso en New Haven: Yale University Press) 389-393; C. K. Barret, *The Acts of the Apostles,* 2 vols. (ICC; Edimburgo: Clark, 1994, 1998) I, 384-385. Habría que distinguir este uso del que se encuentra en Ap 1,13 (cf. 14,14), donde el Cristo resucitado es descrito, con un solecismo griego, como ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, "uno como un hijo de hombre", que apunta hacia atrás al texto "generativo" de LXX Dn 7,13 (ὡς υἱος ἀνθρωπου).

[164] Para estudios de la teología joánica desde diversos puntos de vista, véase Bultmann, *Theology of the New Testament* II, 3-92; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University, 1953) 133-285; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St John* (Nueva York: Herder and Herder; Londres: Burns & Oates, 1968; original alemán, 1975) I, 153-172; íd., "Paulinischen und johanneische Christologie. Ein Vergleich", *Das Johannesevangelium. IV Teil. Ergänzende Auslegungen und Exkurse* (HTKNT 4; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1984) 102-118; íd., *Jesus in the Gospels* (Louisville: Westminster/John Knox, 1995; original alemán, 1993) 219-294, 307-308; Brown, *The Gospel According to John* I, cv-cxxviii; John Painter, *John: Witness and the Theologian* (Londres: SPCK, 1975); íd., *The Quest for the Messiah* (Edimburgo: Clark, 1991); Marinus de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (SBLSBS 11; Missoula, MT: Scholars, 1977); Jacob Jervell, *Jesus in the Gospel of John* (Minneapolis: Augsburg, 1984; original noruego, 1978); Udo Schnelle, *Antidocetic Christology in the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress, 1989; original alemán, 1987); íd., "Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums": *NTS* 42 (1996) 359-373; Marianne Meye Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1988); M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh* (NTAbh ns 20; Münster: Aschendorff, 1988); Daniel J. Harrington, *John's*

Thought and Theology: An Introduction (Good News Studies 33; Wilmington, DE: Glazier, 1990); A. Stimpfle, *Blinde sehen: Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangeliums* (BZNW 57; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1990); John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon, 1991); íd., *Studying John* (Oxford: Clarendon, 1994); Martin Scott, *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNTSup 71; Sheffield: JSOT, 1992); D. Moody Smith, *The Theology of the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University, 1995); C. Hoegen-Rohls, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* (WUNT 2/84; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1996); P. N. Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6* (WUNT 2/78; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1996); P.-M. Jerumanis, *Réaliser la communion avec Dieu: Croire, vivre et demeurer dans l'Évangile selon s. Jean* (EBib ns 32; París: Gabalda, 1996); J. Frey, *Die Johanneische Eschatologie. Band 1, Ihre Probleme im Spiegel der Forschung* (WUNT 96; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1997); J. J. Kanagaraj, *'Mysticism' in the Gospel of John. An Inquiry into Its Background* (JSNTSup 158; Sheffield: JSOT, 1998); Claus Westermann, *The Gospel of John in the Light of the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1998); A. J. Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); M. Labahn, *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten* (BZNW 98; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1998); *Offenbarung in Zeichen und Word* (WUNT 2/117; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2000); S. Hamid-Kham, *Revelation and Concealment of Christ* (WUNT 2/120; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2000); H.-C. Kammler, *Christologie und Eschatologie* (WUNT 2/126; Tubinga: Mohr [Siebeck] 2000); Adele Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple* (Nueva York/Londres: Continuum, 2001). Entre los útiles estudios sobre la cuestión del Hijo del hombre en Juan cabe citar Francis J. Moloney, *The Johannine Son of Man* (Biblioteca di Scienze Religiose 14; Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1976); M. Pamment, "The Son of Man in the Fourth Gospel": *JTS* 36 (1985) 56-66; Delbert Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John* (JSNTSup 56; Sheffield: JSOT, 1991). Para las ideas más recientes de Moloney sobre el Hijo del hombre en Juan, véase Francis J. Moloney, "Raymond Brown's New *Introduction to the Gospel of John:* A Presentation and some Questions": *CBQ* 65 (2003) 1-21, esp. 8-10. Para una brevísima descripción de la teología joánica (orientada a una consideración de los mandamiento de amor, véase la sección V.A en el capítulo 36.

[165] Sobre toda esta cuestión, véase Wilhelm Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (NTAbh 21; Münster: Aschendorff, [3]1979; Godfrey C. Nicholson, *Death as Departure. The Johannine Descent-Ascent Schema* (SBLDS 63; Chico, CA: Scholars, 1983).

[166] Los mejores y más antiguos manuscritos griegos (papiros 66 y 75, códices Sinaiticus, Vaticanus, Bezae, Washingtonensis), así como la regla de la *lectio difficilior potior* (¿por qué un escriba cristiano iba a sustituir "Hijo de Dios" por "Hijo del hombre" para una confesión formal de fe en Jesús?), todo arguye de manera convincente que la lectura original en Jn 9,35 era "el Hijo del hombre" y no "el Hijo de Dios". Bruce M. Metzger (*TCGNT* [2ª ed.], 194) considera "el Hijo del hombre" la lectura "virtualmente segura".

[167] Sobre ésta y otras posibles interpretaciones de Jn 1,51, véase Brown, *The Gospel According to John* I, 88-91; Moloney, *The Johannine Son of Man,* 23-41; Burkett, *The Son of Man,* 112-119.

[168] Esto sigue siendo cierto ya sea que la parte eucarística (Jn 6,51-58) del discurso sobre el Pan de la Vida proceda del evangelista o del redactor final. En cualquier caso,

la fe y la práctica de la comunidad joánica están reflejadas aquí en la forma final del Evangelio.

[169] Por comodidad empleo la palabra "Iglesia" en referencia a la comunidad joánica, así como a las comunidades mateana y lucana, pese a que el cuarto evangelio no contiene esa palabra (ἐκκλησία) y a que, a lo largo de las tres cartas joánicas, sólo aparece en la tercera (vv. 6, 9 y 10). Sobre esto, cf. John P. Meier, "The Absence and Presence of the Church in John's Gospel": *Mid-Stream* 41/4 (2002) 27-34.

[170] El orden poco habitual (y quizá, para el gusto de algunos, retorcido) lo corrigen Mateo y Lucas, quienes, independientemente el uno del otro, adelantan "del sábado" para que siga de inmediato al verbo ἐστιν, dejando así el sujeto ("el Hijo del hombre") al final de la oración. Esto es un buen ejemplo de "coincidencia menor" de Mateo y Lucas frente a Marcos surgida no de alguna otra fuente, sino de una reacción espontánea, natural, de dos refinados escritores de lengua griega al encontrarse en Marcos con una construcción inusual y, quizá para el gusto de ellos, más bien torpe. La colocación por Marcos de τοῦ σαββάτου al final de 2,28 pudo deberse en parte al deseo de rematar una perícopa no especialmente compacta y lógica. Las palabras τοῦ σαββάτου al final del v. 28 (y, por tanto, al final de toda la perícopa) forman una *inclusio* con el comienzo del relato (ἐν τοῖς σάββσιν, en el v. 23) y un paralelo con el v. 27, que termina con las palabras τὸ σάββατον.

[171] Con vistas a una mejor exposición he reordenado aquí el texto griego de Mc 2,28. Hay que señalar también que κύριος habría estado precedido de artículo determinado en Mc 2,28 si el predicado nominal no hubiera sido colocado delante del verbo copulativo ἐστιν para mayor énfasis retórico. Cuando el predicado nominal se sitúa en la oración antes que el sujeto y el verbo es necesario, en griego, dejar claro qué nombre es el predicado nominal omitiendo el artículo determinado delante de él y conservándolo junto al sujeto. El caso más conocido de esta construcción se encuentra en Jn 1,1c: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ("y la Palabra era Dios"); la omisión del artículo determinado antes de θεὸς impide la que por lo demás sería la traducción natural ("y Dios era la Palabra"). Así pues, contra la opinión de muchos comentaristas, la omisión del artículo determinado ὁ delante de θεὸς en 1,1c no es por razones teológicas, sino gramaticales, como se ve claramente en las palabras con las que Tomás se dirige a Jesús en Jn 20,28: ὁ κύριος μου καὶ ὁ θεός μου ("Señor mío y Dios mío").

[172] Para κύριος en Marcos, véase Sariola, *Marcus un das Gesetz,* 103-104.

[173] Hay discusión sobre si el καί de 2,28 debe traducirse como "incluso" o "también". Cualquiera que sea el matiz preciso, lo casi indudable es que constituye una referencia retrospectiva a 2,10 y, por tanto, una huella de intervención redaccional. Doering (*Schabbat,* 421) objeta que la referencia retrospectiva no es completamente segura. Aunque no le falta razón (pero ¿qué es completamente seguro en exégesis neotestamentaria?), la referencia retrospectiva es el sentido más natural de καί en el presente contexto marcano; véase Gundry, *Mark,* 144. En contraste con Doering, Sariola (*Markus und das Gesetz,* 80-81) se suma convencido a la idea de una referencia retrospectiva, especialmente a 2,10. Señala que 2,10 y 2,28 son paralelos en contenido y estructura literaria; en cada versículo, las dos primeras palabras proclaman el hecho básico de la autoridad de Jesús ("tiene autoridad", "es señor"), las cuatro palabras siguientes expresan el título por el que Jesús se atribuye autoridad ("el Hijo del hombre") y las dos o tres últimas (con el καί del v. 28 apuntando deliberadamente hacia atrás, al v. 10) especifican aquello en que el poder es ejercido en cada caso ("perdonar pecados", "[señor] del sábado"):

2,10:	ἐξουσίαν ἔχει	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	ἀφιέναι ἁμαρτίας
2,28:	κύριος ἐστιν	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	καὶ τοῦ σαββάτου

La idea de Pesch (*Markusevangelium* I, 185-186) de que este καί significa que el hombre (la humanidad) no sólo es señor de todas las cosas creadas durante los primeros seis días de Gn 1, sino también del sábado (el día séptimo mencionado en Gn 2,1-3), descansa sobre la dudosa tesis de que ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου de Mc 2,28 refleja el genérico *bar 'ĕnāšā'* ("hijo de hombre") en el sentido de "ser humano", "humanidad"). Más adelante indico por qué esta posición probablemente no es acertada.

[174] Sariola, que desestima la teoría de una colección premarcana, expresa su convencimiento de que la creación de 2,28 se debe al propio Marcos (*Markus und das Gesetz,* 81-82). Como indica Tuckett ("The Present Son of Man", 58-81), 2,28 adopta un tono más sombrío en el contexto general del evangelio marcano: el Hijo del hombre es el que va a sufrir a causa del rechazo de la autoridad que él se atribuye con todo derecho.

[175] Donahue y Harrington (*The Gospel de Mark,* 112) sostienen que el v. 28, como oración consecutiva, no deriva simplemente del v. 27, sino que "resume la teología de toda la perícopa". Doering (*Schabbat,* 422-424) trata de hallar una conexión lógica entre los vv. 27 y 28, sugiriendo que a ὁ ἄνθρωπος del v. 27 subyace el arameo *'ĕnāšā'* ("hombre" en sentido genérico) y a ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου del v. 28 *bar 'ĕnāšā'* ("hombre" como individuo, esto es, "el hombre individual"). Para encontrar la conexión lógica, Doering tiene que debilitar sobremanera la afirmación obviamente fuerte, por no decir escandalosa, de que "el hombre individual es señor del sábado". Resulta así que el hombre simplemente tiene prioridad sobre la institución del sábado. Provisto ya el dicho de este sentido atenuado, Doering cree que puede atribuir 2,27-28 al Jesús histórico.

[176] A la luz de mi hipótesis sobre el desarrollo en tres etapas del relato de disputa narrado en 2,23-28, creo que está de más introducir un supuesto vínculo entre el v. 27 y el v. 28 con base en un teórico arameo original. En una versión popular de esta teoría, el v. 27 decía originariamente en arameo que "el sábado fue hecho para el hijo de hombre [esto es, los seres humanos en general], no el hijo de hombre para el sábado". El v. 28 continuaba luego lógicamente: "*Por tanto,* el hijo de hombre es también señor del sábado". Así pues, en el original arameo había una conexión lingüística y lógica entre los vv. 27 y 28, pero la subsiguiente traducción al griego oscureció este vínculo traduciendo "hijo de hombre" como "hombre" en el v. 27. Este supuesto vínculo original es entendido de diferentes modos por diferentes comentaristas. Algunos entienden "hijo de hombre" como genérico en ambos casos: porque el sábado fue hecho para los seres humanos, los seres humanos son señores del sábado. Tanto para un judío como para un judío cristiano resultaría sospechoso lo que suena como una invitación a hacer lo que se quiera, en una especie de antinomianismo. Otros comentaristas relacionan "hijo de hombre" del v. 28 con Jesús como el ser humano arquetípico o representativo –o, alternativamente, la encarnación representativa del verdadero Israel–, e "hijo de hombre" del v. 27 entendido como la humanidad en general o el pueblo fiel de Dios (con una mirada de reojo a una posible interpretación de Dn 7,13-14). (T. W. Manson ha hecho suyos ambos puntos de vista en diferentes momentos; compárese su opinión en *The Teaching of Jesus,* 214, con la que expresa en "Mark ii. 27f", 138-146. Sobre las diversas formas de estas teorías y sus proponentes, véase Doering, *Schabbat,* 420-421.) Esta línea de interpretación presenta varias dificultades. 1) Aunque Mc 3,28 ofrece un ejemplo de uso en plural de "los hijos de los hombres" (τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων) en referencia a los seres humanos en general, no hay un solo caso claro en los cuatro evangelios en que un dicho de Jesús tenga "el hijo del hombre" en singular (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) y no haga referencia a Jesús mismo. 2) Otro escollo en el que tropiezan la mayor parte de esas teorías es que se ven en la necesidad de presuponer, sin prueba alguna, que a "hombre" (ἄνθρωπος) del v. 27 no subyace

una de las palabras arameas para "hombre (*ĕnāš gĕbar* y *'ădam* [cf. el uso de *kwl bny 'dm,* "todos los hijos de Adán" o "todos los hijos del hombre" en el texto arameo 4Q544, fragmento 1, línea 12]), sino la expresión "hijo del hombre". Esto es algo que simplemente no podemos saber. 3) Por último, si estoy en lo cierto de que el v. 28 es una creación de Marcos (o de un redactor premarcano que reunió unos relatos de disputa ya existentes en griego), entonces es insustancial la cuestión de una oculta conexión entre las formas arameas del v. 27 y el v. 28, puesto que el v. 28 fue compuesto en griego desde el principio.

[177] Para una evaluación similar de la actitud del Jesús histórico, véase Mayer-Haas (*"Geschenk",* 680), quien describe la interpretación que hace Jesús del precepto sabático como "liberal y determinada por consideraciones prácticas" y, en consecuencia, ajena al rigorismo de ciertos grupos especiales del judaísmo palestino (por ejemplo, los qumranitas).

35

Jesús y las leyes de pureza

Después de los problemas del divorcio, de los juramentos y del sábado, quizá la cuestión más difícil concerniente a Jesús y la Ley sea la de las normas de pureza judías[1]. Se trata de una cuestión formidable, porque no entraña simplemente un conjunto de problemas, sino varios:

1) El origen, el significado y la práctica real de las normas de pureza son objeto de vivo debate entre estudiosos judíos y cristianos actuales, que a veces cambian de opinión con el tiempo[2].

2) El texto evangélico más importante relativo a una actitud de Jesús respecto a normas de pureza es Mc 7,1-23, que combina dentro de una extensa perícopa cuestiones dispares como el lavado de manos antes de las comidas, la práctica del corbán (hebreo, *qorbān,* dedicación u ofrenda de un bien a Dios) y las leyes alimentarias judías (por ejemplo, prohibición de comer cerdo). Los exegetas del NT siguen debatiendo el significado de esta perícopa en su estado actual, el significado de sus varias subunidades en la tradición premarcana y el posible origen de todas y cada una de estas subunidades en la enseñanza del Jesús histórico.

3) Para completar cualquier estudio de la actitud de Jesús respecto a las normas de pureza es preciso incluir otros dichos y hechos de Jesús que atañen a cuestiones de pureza: *a*) diversos "ayes" contenidos en la tradición Q que presentan a Jesús recriminando a los fariseos y a otros grupos por la falta de su coherencia entre sus palabras y sus acciones; *b*) relatos en los que Jesús toca a un muerto o a un leproso o en los que Jesús es tocado por una mujer con flujo de sangre (Mc 5,25-34 parr.)[3].

Se trata de un material considerable, y las cuestiones relacionadas con él han generado libros enteros. El peligro aquí es que, abrumados por los

datos y fascinados por los detalles, nunca seamos capaces de llegar a conclusión alguna. De hecho, este capítulo podría mutar fácilmente en una voluminosa monografía sobre las leyes de pureza judías en la que no se tratara lo más mínimo del Jesús histórico. Por eso debemos armarnos de disciplina y mantener la vista puesta en lo esencial de este capítulo: ¿qué podemos saber acerca de la enseñanza del Jesús histórico sobre las normas de pureza? Todo lo demás ha de quedar subordinado a esta cuestión.

I. Las leyes de pureza en el Pentateuco y fuera de él

Un asunto problemático es determinar exactamente qué entra en el Pentateuco bajo la rúbrica de "leyes de pureza". Por asestar un tajo a este nudo gordiano, yo entiendo por "leyes de pureza" aquellas normas pentateucales que califican ciertas acciones, situaciones, personas o cosas como *ṭāhôr* (adjetivo hebreo que significa "puro", "limpio") o como *ṭāmē'* ("impuro", "sucio")[4]. Aunque algunos estudiosos son más restrictivos en su traducción de estas dos palabras, yo empleo intercambiablemente "puro" y "limpio" para traducir *ṭāhôr*, e "impuro" y "sucio" para traducir *ṭāmē'*[5]. Aparte de estos términos, para expresar un juicio intensamente negativo sobre ciertas acciones o sus consecuencias en cuestión de pureza se habla de *tô'ēbâ* y *šeqeṣ* ("abominación").

Resulta extremadamente difícil a una mente occidental moderna comprender cuál era el significado de "impureza" para el antiguo israelita, sobre todo en lo que se refiere a impureza "cultual" o "ritual". Para empezar señalemos que *ṭāhôr* ("puro", "limpio") y *ṭāmē'* ("impuro", "sucio") no suelen emplearse para designar limpieza o suciedad físicas tal como normalmente entenderíamos estas palabras. En segundo lugar conviene advertir que la "impureza" no es una simple metáfora cuando el AT aplica ese término a una mala acción de carácter grave. La impureza moral en caso, por ejemplo, de asesinato, incesto o idolatría era muy real y tenía efectos muy reales, en lo concerniente a los antiguos israelitas[6].

Haciendo esta advertencia he tropezado con un problema aún mayor que surge al tratar sobre la impureza en el Pentateuco[7]. Los comentaristas modernos distinguimos automáticamente varios tipos de impureza en los textos del AT y luego les aplicamos diferentes marbetes (por ejemplo, "ritual", "moral"). Con el uso de tales adjetivos ¿no atentamos contra la unidad –o vaguedad intencionada– en la visión veterotestamentaria de la impureza? Es cierto que, al tratar sobre la impureza en el AT, hay peligro de imponer cartesianamente "ideas claras y distintas" sobre realidades que se solapan entre ellas, como también lo hay de importar designaciones y categorías nunca utilizadas en los escritos veterotestamentarios. Pero,

como han apuntado varios eruditos judíos actuales, las distinciones que hacemos los modernos no son completamente arbitrarias. Los mismos textos del AT dejan percibir diferencias en los tipos de impureza considerados. Se pueden construir legítimamente categorías distintas según las clases de acción (o de estados) que crean o constituyen la impureza y los diferentes modos de eliminarla o afrontarla. Aunque no se puede evitar cierta arbitrariedad en las categorías y en las designaciones, entiendo que los textos veterotestamentarios justifican la distinción entre impureza ritual, impureza moral y (más tarde) impureza genealógica, y que las leyes sobre alimentos prohibidos constituyen un caso aparte[8]. Por tomar una distinción de la filosofía medieval: esas categorías existen formalmente en nuestras mentes modernas, pero están firmemente cimentadas en la realidad de los textos antiguos.

1) El primer tipo de impureza que hay que someter a examen, y quizá la más difícil de entender para la mente moderna, es la que llamo *impureza ritual.* Conviene subrayar desde el principio que la impureza ritual, en sí, no es mala ni pecaminosa. Por el contrario, suele ser una situación temporal resultante del ciclo normal de la vida humana: nacimiento, enfermedad, actividad sexual y muerte[9]. Dar a luz, tener relaciones sexuales, emitir diversos fluidos corporales relacionados con el sexo (señaladamente la sangre menstrual) y entrar en contacto con el cadáver de un familiar al prepararlo para la sepultura son actividades todas ellas naturales –incluso necesarias e inevitables– para toda persona que vive en sociedad[10]. Y esto era así aún más en el mundo antiguo, donde no había profesionales comparables a los médicos y tanatoprácticos modernos que, con su trabajo, sirviesen a modo de barrera entre la fuente corporal de contaminación y los cónyuges o parientes cercanos.

Según la idea veterotestamentaria de la creación –una idea esencialmente optimista reflejada en Génesis 1– esas actividades y procesos físicos derivaban de la acción creadora de Dios, quien hizo todas las cosas, y todas estaban "muy bien" (Gn 1,31). No había nada moralmente malo ni pecaminoso en tales procesos si eran conducidos debidamente. Sin embargo, esas actividades esenciales de la vida acarrean importantes transiciones de una condición humana a otra. Significan el cruce de un umbral (de ahí que tales experiencias sean designadas "liminares") y a menudo ponen en acción misteriosos y poderosos fluidos que tienen que ver con la potenciación o la disminución de la vida[11].

Por eso, en un universo simbólico, hay necesidad de que tales actividades "liminares" no entren en contacto con la esfera de lo divino, lo sagrado, lo santo, lo "otro". Se las debe mantener separadas de la esfera del Dios vivificador, el que es la plenitud de la vida, una vida que no conoce

nacimiento, cambio, actividad sexual, mengua ni muerte. "Carne" (en hebreo, *bāśār,* existencia humana débil, limitada, mortal) es lo contrario de "espíritu santo" (*rûaḥ haqqôdeš,* la vida y el poder eternos propios sólo de Dios). La santidad absoluta corresponde a Dios y a nadie más. En este sentido, podría ser definida como la verdadera "característica" de Dios[12]. Los seres creados pueden, si acaso, participar en diversos grados de la santidad divina, dependiendo de la medida en que se aproximen a Dios en el culto ritual del templo y de cuánto se ajuste su vida a la alianza[13].

De ahí que la santidad divina, esa cualidad esencial de Dios *como* Dios, suponga una exigencia fundamental: todo lo que se halla en el lado opuesto del espectro de la vida y el poder eternos de Dios (esto es, todo lo que tipifica la debilidad y mortalidad de los humanos) debe permanecer separado de lo divino. Los procesos y estados que hacen la carne carne –nacimiento, sexo, muerte– no tienen que entrar en contacto directo con el Dios santo y el lugar donde él habita, y muy especialmente en ese espacio sagrado que es su templo[14]. La separación constituye la expresión concreta, visible, de la inviolable santidad de Dios. De hecho, algunos estudiosos han sostenido que la etimología original del verbo hebreo *qādaš* ("ser santo", "estar consagrado/dedicado") era "ser apartado/separado", si bien esta posición ha quedado ya abandonada por la mayoría de los expertos. Aunque la separación es parte del conjunto de ideas contenidas en la de santidad, conviene recordar que, en el culto del templo y en la religión israelita en general, "santificar" (*quiddaš,* la forma piel del verbo) significa separación *del* mundo ordinario precisamente para pertenecer *a Dios* y a su servicio. La finalidad última de toda consagración era, pues, positiva, aunque entrañaba separación, espacial o moral, como componente necesario.

Para la mentalidad antigua, infringir esta separación ordenada por Dios entre la carne en estado impuro y la santidad divina debía de ser tan peligrosa como, para la mentalidad moderna, mezclar productos químicos inestables, explosivos, o quitar el blindaje a un reactor nuclear. Los productos químicos y las reacciones nucleares son buenos y útiles manejados adecuadamente, lo mismo que los procesos del nacimiento, del acto sexual y de la muerte. Pero una falta de la debida separación, un fallo en el establecimiento de límites, podría tener consecuencias desastrosas. Fue precisamente para proteger a su pueblo previniendo esos desastres, y no porque los procesos biológicos naturales sean malos, por lo que el Dios de Israel dispuso que la esfera de su santidad, especialmente su templo, se mantuviera aparte de la esfera humana del nacimiento, la actividad sexual y la muerte[15].

Era este protector sistema de espacios separados lo que las leyes de pureza crearon y mantenían. En él, los extremos opuestos eran la impureza

(por ejemplo, el contacto directo de una persona con un cadáver) y la santa presencia de Dios en su templo. La persona ritualmente "contaminada" por un cadáver tenía que pasar por un proceso (una experiencia liminar) que, llevándola desde su estado impuro al estado de pureza, le permitiría acercarse a lo santo: por ejemplo, entrar en el templo o tocar cosas sagradas como alimentos sacrificiales[16]. El proceso implicaba generalmente que la persona en busca de purificación se sometiese a varias combinaciones de inmersión en agua, lavase sus vestidos y esperase hasta la puesta del sol antes de acercarse a lo santo. En casos más graves, se requerían sacrificios y otras acciones rituales.

Esta clase de impureza ritual no era considerada mala ni pecaminosa, pero sí contagiosa en grado considerable[17]. Podía ser fácilmente transmitida de una persona a otra, muy frecuentemente por contacto físico. De ahí que se tuviera gran cuidado de no tocar, por ejemplo, un cadáver o a una persona que lo estuviera preparando para la sepultura. Pero esto mismo pone de manifiesto que había ocasiones y circunstancias en que incurrir en impureza ritual era necesario e incluso decididamente bueno (en un sentido moral). Se consideraba una vergüenza y un pecado que alguien se desentendiera de preparar debidamente el cuerpo de un familiar cercano que acababa de morir, obligación que era sentida hondamente en el mundo mediterráneo antiguo. Otro ejemplo obvio lo tenemos en las relaciones sexuales entre esposos y el consiguiente parto de la mujer. La procreación había recibido la bendición primordial de Dios en la creación (Gn 1,28). Era, pues, un deber de las parejas casadas, y negarse a cumplirlo constituía un pecado grave. Pero el mismo cumplimiento del mandato de Dios "sed fecundos y multiplicaos" (Gn 1,28) conducía a contraer temporalmente impureza ritual. El mal moral en tal situación no lo producían ni el acto sexual ni el parto, sino prescindir deliberadamente de los ritos de purificación, o entrar en el templo de Dios o tocar cosas sagradas antes de haberse sometido a la purificación y haberla completado.

De estos ejemplos se desprende que la impureza ritual en sí no tenía nada que ver con el mal moral ni, en realidad, con la impureza física. Una persona que estuviera totalmente pura en un sentido físico podía contraer impureza ritual entrando en una habitación donde estuviera expuesto un cadáver; para volver a la anterior pureza, esa persona no tenía más que someterse a un rito que incluía la inmersión en un estanque aunque sus aguas lustrales fueran impuras desde la perspectiva moderna de la higiene[18].

2) La *impureza moral* es una cuestión muy diferente, pese al uso del mismo vocabulario de "puro" (*tāhôr*) e "impuro" (*tāmē'*). En los códigos legales del Levítico y el Deuteronomio, ese vocabulario se utiliza para ciertos pecados atroces: asesinato, pecados sexuales graves (como incesto,

homosexualidad y bestialidad) e idolatría. Tan abominables parecen esas acciones a los israelitas que son llamadas "abominaciones" (*tô'ēbôt*)[19]. La impureza moral que resulta de ellas es notablemente distinta de la impureza con respecto tanto a la causa como al efecto. En casos de impureza moral, la acción que origina la impureza no forma parte, en modo alguno, de un ciclo de acontecimientos necesario, inevitable o natural de la vida humana. Más bien, la impureza moral es el resultado de acciones pecaminosas realizadas conscientemente, que suponen graves infracciones de la ley moral; es decir, rebelión deliberada, soberbia del pueblo de Dios contra la voluntad divina tal como se encuentra expresada en la Torá.

Un aspecto interesante es que tratándose de impureza moral, no sólo la contrae quien incurre directamente en ella[20]. Además de la propia impureza, su acción inmoral hace impuro el país de Israel (Lv 18,25) y/o el templo de Yahvé (Lv 20,3)[21]. Otra llamativa diferencia con respecto a la impureza ritual es que el pecador, aunque moralmente impuro, no puede transferir esta clase de impureza a una persona que lo toque. La impureza moral no es, pues, "contagiosa" como la impureza ritual[22]. Ni puede ser eliminada mediante el simple procedimiento de la inmersión con espera de la puesta del sol. Sin embargo, su eliminación es absolutamente necesaria: si no se suprime debidamente, la impureza del país y/o del templo puede acabar causando que el pueblo de Israel sea desterrado y que Yahvé abandone su templo. El único procedimiento para hacer frente a la impureza moral es: 1) que el culpable sea extirpado del pueblo de Dios (por ejecución, destierro o muerte prematura sin descendencia) y 2) que la impureza sea eliminada del templo mediante el rito adecuado (muy especialmente, con los sacrificios expiatorios por excelencia del Yom Kippur)[23]. Huelga decir que el mejor modo de proceder con esta clase de impureza era evitar desde el principio toda actividad inmoral. También aquí vemos una diferencia básica con respecto a la impureza ritual, que muchas veces no puede ser evitada (por ejemplo, en cuestión de nacimiento, actividad sexual, menstruación y muerte)[24].

3) Hay un tercer tipo de impureza de la que no habla la Torá de Moisés y que, en consecuencia, no está regulada por las leyes del Pentateuco como tales. Se trata de la *impureza genealógica,* aparecida en la escena palestina después del destierro en Babilonia (siglo VI a. C.), hacia la época de Esdras y Nehemías (siglos V y IV a. C.)[25]. Por primera vez en la historia de Israel, los matrimonios con gentiles debían ser prohibidos (en opinión de los estrictos partidarios de Esdras) no sólo a los sacerdotes, sino a todos los israelitas. El pueblo de Israel entero era considerado "semilla santa" (Esdras 9,2) y no se debía contaminar mezclándose con semilla gentil en matrimonio. Esta innovación se convirtió en tema de acalorado debate en-

tre los judíos durante los períodos intertestamentario y rabínico. La visión sobremanera restrictiva del libro de Esdras tuvo continuación en escritos sectarios como *Jubileos* y la llamada *Carta haláquica* (4QMMT), que hablan de "profanación" y "contaminación" con referencia a los matrimonios entre judíos (aunque no fueran sacerdotes) y gentiles (aunque se hubieran convertido al judaísmo). En cambio, Filón, Josefo y muchos otros autores de la época del Segundo Templo no extienden la exigencia de pureza genealógica a los israelitas laicos[26].

4) El atento lector familiarizado con las leyes del Pentateuco se habrá dado ya cuenta de que una clase de ley de pureza queda fuera de la pulcra división tripartita de pureza ritual, moral y genealógica. Se trata, sorprendentemente, de *la lista de alimentos prohibidos* –o, mejor, de la lista de animales cuya carne está prohibido comer– que se encuentra en el Levítico y el Deuteronomio[27]. Aunque a veces las leyes alimentarias (o "dietarias") son asimiladas a las leyes de pureza ritual, se diferencian de las de este género relativas a nacimiento, contacto sexual y muerte. Las leyes de pureza ritual regulan cómo proceder durante estas experiencias liminares de impureza derivada de procesos naturales y cómo purificarse luego.

Las leyes alimentarias funcionan de manera muy diferente[28]. En vez de regular cuándo y cómo se puede comer cerdo (por tomar un ejemplo conocido), lo prohíben totalmente como una abominación (*tôʿēbâ*)[29]. El término "abominación" y la prohibición total de la acción de comer, que implica libertad de elección en vez de un proceso físico natural, inevitable, parecen empujar las leyes alimentarias en la dirección de la impureza inmoral. Dicho de otro modo, en lugar de regular actividades que necesaria o regularmente hacen a una persona ritualmente impura en el discurrir natural de la vida humana, las leyes sobre alimentos simplemente prohíben un tipo de actividad como abominable, de manera similar a la prohibición de la idolatría, el asesinato y el incesto. De ahí que, a primera vista, parezca que las violaciones de las leyes alimentarias deben ser tratadas bajo la rúbrica de la impureza moral.

Pero hay diferencias. Por ejemplo, nunca se dice explícitamente que comer alimentos prohibidos acarree impureza al santuario. Más aún: es tan impensable que un israelita coma un alimento prohibido como el cerdo que las leyes dietarias no prescriben ningún castigo específico para esa transgresión ni tampoco medio alguno de recuperar el estado de israelita ritual o moralmente puro después de violar esas leyes[30]. Es como si se descartara la posibilidad práctica de que llegara a cometerse una acción considerada tan reprobable. Las leyes alimentarias dan por supuesto que las prohibiciones serán respetadas, por lo cual no se indica ningún medio de purificación o castigo (ya sea inmersión, ofrenda sacrificial o expulsión de

la comunidad). Al final, lo mejor es quizá admitir que las leyes sobre alimentos constituyen en sí un corpus legal, que fluctúa entre la pureza ritual y la pureza moral en algún lugar indeterminado. Las leyes alimentarias son un saludable recordatorio de que, aunque las distinciones básicas antes subrayadas cuentan con una sólida base en el AT, no dejan de existir coincidencias parciales.

Tiene poco de sorprendente, pues, que las leyes de pureza ritual, moral y genealógica, así como las leyes sobre alimentos, hayan ofrecido un fértil campo de investigación y de hipótesis a las ciencias sociales. Antropólogos, sociólogos y psicólogos han propuesto teorías sobre los orígenes y servicios de esas leyes. Todas, o al menos algunas de ellas, han sido explicadas en diversos momentos como formas primitivas de higiene; como expresiones de aversión o repugnancia instintivas; como medios de prevención frente al poder de los demonios y de la muerte; como estrategias para vencer el caos de la experiencia humana, demarcando distintos ámbitos de vida que no deben ser confundidos ni mezclados; como indicaciones de qué animales se pueden utilizar para el sacrificio, frente a las prácticas de los pueblos gentiles vecinos de Israel; como mecanismos para controlar y ordenar el cuerpo político controlando y ordenando los cuerpos individuales de los miembros de la sociedad; como medios de disciplinar el apetito humano o, especialmente en el caso de los alimentos prohibidos, como expresiones de respeto hacia la vida y, por tanto, hacia los animales que la poseen, siendo la vida el don supremo del Creador, que hizo todas las cosas buenas en el principio[31]. Cabe sospechar que muchas de estas teorías pueden contener su pizca de verdad, al menos en relación con algunas leyes de pureza. Sin embargo, dada la desconcertante complejidad de los diversos tipos de pureza en el AT, parece dudoso que una sola hipótesis o un solo modelo pueda explicar toda la gama de esas leyes[32].

Con esto no digo que no se deba intentar. Algunas de las teorías con origen en las ciencias sociales han proporcionado a los comentaristas del AT y del NT puntos de partida interesantes para sus propios intentos de exégesis sociológica o transcultural de los textos bíblicos. Sin embargo, como en casi todos los empeños exegéticos, es aconsejable proceder con modestia y ponderación para no acabar construyendo castillos en arenas movedizas. Por ejemplo, a lo largo de décadas de investigaciones y escritos, la distinguida antropóloga Mary Douglas cambió considerablemente de opinión sobre el significado y la función de las leyes alimentarias del Levítico. Los exegetas que han elaborado sus interpretaciones científico-sociales de los textos basándose en las ya abandonadas teorías de Douglas deben de sentirse como el pintor al que le quitan la escalera y queda colgado de la brocha. Esto no prueba, claro está, que tales empeños carezcan

de sustancia y deban ser ignorados; simplemente, constituye un recordatorio de lo difícil que es realizar una exégesis sociológica o antropológica de la Biblia: empresa, de todos modos, incitante y merecedora de ser llevada a cabo.

Como indiqué al comienzo de *Un judío marginal,* el objetivo de mi proyecto es muy limitado, sin pretensiones de entrar en una exégesis sociológica formal. Manteniéndome en un "nivel bajo" de interpretación, intento determinar lo mejor posible qué hizo y dijo realmente Jesús de Nazaret durante su ministerio público y cómo entendieron sus palabras y hechos otros judíos en la Palestina del siglo I de nuestra era. Obviamente, aquellos judíos no sabían nada de modelos sociológicos. ¿Por qué observaban las leyes de pureza? En primer lugar lo hacían, como es de sentido común, porque habían sido criados en familias y pueblos donde el cumplimiento de esos preceptos se daba por supuesto. Desde sus primeros años, antes de que pudieran entrar en cuestiones teóricas o emprender algún estudio formal (lo que la gran mayoría de ellos nunca tenían oportunidad de hacer), la observancia de las leyes de pureza era la realidad dada, el orden establecido en el que crecían y en el que aprendían, más por el ejemplo que por enseñanza detallada, a relacionarse con los otros israelitas y con el Dios de Israel.

(A modo de comparación se podría pensar en un niño de origen irlandés que se criase en un barrio radicalmente católico de Boston en los años cuarenta del siglo pasado. Para ese niño, comer carne los viernes no representaba una opción ni por lo más remoto, ni en un desvarío de la imaginación; los viernes sin carne eran lo dado, el orden natural del universo. El cómo y el porqué de esta práctica acaso le serían explicados más tarde en las clases de religión. Pero, desde el punto de vista psicológico, toda explicación sería secundaria a la "experiencia vivida" por el niño dentro de su comunidad. En más de un sentido, las leyes alimentarias rituales son "religión en las entrañas".)

Con el tiempo, muchos de los judíos palestinos contemporáneos de Jesús aprenderían de sus padres, o de maestros en la sinagoga local, que las leyes de pureza formaban parte del pacto de Dios con el pueblo elegido. Eran para los judíos un modo concreto de expresar su pertenencia a Dios y a su pueblo, de practicar la imitación del Dios que les había pedido: "Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo" (Lv 19,2)[33]. La santidad, la alteridad, la separación que, a diferencia de todos los dioses paganos, caracterizaba al único Dios verdadero tenía que caracterizar también a su pueblo, Israel, un pueblo llamado a la diferencia y separación con respecto a las naciones gentiles. Este "acordonamiento" causado por las leyes de pureza llegó a ser muy importante cuando los sucesivos gober-

nantes helenísticos y luego romanos hicieron que sus culturas incidieran en la vida tradicional de los israelitas observantes de la Torá. Era ante todo en este contexto histórico, y no en el contexto de modelos sociológicos inestables, donde los judíos experimentaban las leyes de pureza. Por eso es en este contexto histórico donde debemos tratar de entender cómo veía el Jesús histórico las normas de pureza de la Ley mosaica y cómo reaccionaba con respecto a ellas, si es que reaccionaba de alguna manera.

De momento tenemos una buena percepción de lo complicada que es la cuestión "pureza" en el AT y de las numerosas dificultades que pueden surgir en el intento de llevar sus categorías a diálogo con la enseñanza de Jesús sobre cuestiones de pureza en los evangelios. El problema deviene aún más complicado cuando se cae en la cuenta de que la pureza no era un asunto fijado de una vez para siempre en algunos textos del AT, sino que seguía siendo un vivo objeto de debate en el judaísmo palestino durante la época del cambio de era. No todos los judíos palestinos del período 200 a. C.-200 d. C. veían del mismo modo la pureza ritual y moral.

Muchos autores formados por el judaísmo del Segundo Templo e integrantes de él hacia la época del cambio de era sostenían en lo esencial la distinción del Pentateuco entre impureza ritual e impureza moral, aunque algunos escritos presentaron nuevas dimensiones del problema[34]. En la diáspora, Filón distingue claramente entre estos dos tipos de impureza, pero añade un característico sesgo alegórico: la impureza ritual, aunque es menos importante, ayuda a dirigir nuestra atención a la impureza moral, que mancha nuestras almas[35]. No sorprendentemente, la comunidad de Qumrán, que encarnaba una rama particularmente rigurosa de judaísmo sectario hacia 150 a. C.-70 d. C., adoptó un enfoque más radical. Los qumranitas tendían a mezclar o combinar los conceptos de impureza ritual y de impureza moral[36]. Esta tendencia tiene muy poco que ver con la derivada del pensamiento rabínico posterior. A partir de la Misná (*ca.* 200-220 d. C.), los rabinos tendieron a adscribir la pureza ritual y la moral a compartimentos de la vida humana claramente separados. En otras palabras, los rabinos tanaítas procuraron establecer "la mayor diferencia posible" entre la impureza ritual y el pecado[37]. En la práctica, un buen número de normas de pureza ritual dejaron de tener sentido o de ser practicables después de la destrucción del templo de Jerusalén en 70 d. C. Pero, incluso estando el templo todavía en pie, los fariseos y otros grupos religiosos activos entre el pueblo debían de haber iniciado algo de esa compartimentación[38].

Probablemente, pues, durante la época del cambio de era había tendencias dispares y enfrentadas dentro del judaísmo palestino con respecto

a la pureza[39]. Algunos grupos parecían ejercer presión para que se practicaran las normas de pureza más rigurosamente en la vida diaria o se extendieran a nuevos campos de la existencia, mientras que otros grupos quizá trataban de modificar o adaptar las leyes de pureza a las exigencias prácticas de la vida diaria o incluso restringir su aplicación en un mundo más helenizado, *a fortiori* en la diáspora. Es posible que los partidarios de una tendencia expansiva (esto es, extender la aplicación de las normas de pureza a nuevos campos) y quienes propugnaban una actitud restrictiva (esto es, limitar las obligaciones sobre la pureza a lo exigido explícitamente en la Torá escrita) compitiesen por la adhesión de los judíos palestinos corrientes, es decir, judíos sin especial relación con una determinada tendencia ni profundos conocimientos de la Torá.

Además, las líneas divisorias entre grupos judíos rivales no siempre corrían por donde en principio cabría imaginar. Por un lado, Josefo refiere casos en los que sacerdotes de Jerusalén, en circunstancias extraordinarias, adoptaron medidas extremas para ser fieles a su visión de las leyes de pureza, aun cuando esas medidas sobrepasaran con mucho lo mandado en las Escrituras judías[40]. Conviene recordar que, si bien la severidad procedía de sacerdotes alejados del grupo dominante en Jerusalén, esos sacerdotes rebeldes no tenían el monopolio de la observancia estricta. Al parecer, algunos sacerdotes leales al *"establishment"* jerosolimitano practicaban las normas de pureza con similar rigor. Por otro lado, los fariseos y los primeros rabinos diferían a veces entre ellos sobre aspectos concretos de las leyes sobre alimentos y, sin embargo, al parecer, mostraban tolerancia hacia la idea que mantenía el otro grupo sobre la cuestión[41]. La situación no era, pues, de homogeneidad.

Como vimos en el estudio de Jesús y la Ley (capítulo 31), parece que Jesús fue capaz de gran rigor (por ejemplo, prohibiendo completamente el divorcio y los juramentos) y de indulgencia humana (por ejemplo, en la observancia del sábado). Por eso no es posible decidir *a priori* dónde situarlo exactamente dentro del espectro de observancia de las leyes de pureza en la Palestina del siglo I. Hay, sin embargo, un detalle que puede chocar de inmediato a todo atento lector del evangelio de Marcos. Los pasajes relativos a impureza ritual o a leyes alimentarias son pocos y están muy separados entre sí. Es más, en lo concerniente a tales asuntos, sólo hay un pasaje de considerable extensión: Mc 7,1-23, un texto confuso que empieza con la cuestión del lavado de manos y culmina con un rechazo de las leyes sobre alimentos. Esta larga perícopa tiene una complicada historia de tradición y redacción que exige una investigación cuidadosa. Después de que la hayamos estudiado en detalle, examinaremos más brevemente algunos dichos de Jesús e incidentes de su vida.

II. Jesús y la pureza en Mc 7,1-23

La perícopa más extensa entre las que en los evangelios tratan sobre cuestiones de pureza es la disputa y enseñanza de Jesús sobre lo puro y lo impuro referida en Mc 7,1-23[42]. En ninguna otra perícopa evangélica se aborda el tema de manera tan directa y con tanto espacio. Por desdicha, este único pasaje extenso acerca de la enseñanza de Jesús sobre la pureza está plagado de problemas de interpretación. Una razón de ello es que, al menos en una primera lectura, el centro de discusión en Mc 7,1-23 parece variar –por no decir "errar"– constantemente, de manera que se tiene la desagradable sensación de seguir una lectura sinuosa. Uno intuye desde el principio que puede estar ante varios estratos de tradición engarzados secundariamente.

Otro problema es que, a la vista de todas las confusas cuestiones legales discutidas en la perícopa, el moderno lector tenga la tentación de pasar por alto la presente forma del texto (considerada escasamente valiosa) en un intento de llegar enseguida a la enseñanza del Jesús histórico (la verdadera perla de gran valor). Pero, como hemos visto a lo largo de los tres primeros tomos de *Un judío marginal,* al estudiar el presente texto cristiano no es posible tomar atajos que nos lleven rápidamente y sin esfuerzo al Jesús histórico. El texto evangélico es todo lo que tenemos; sólo luchando con él y recorriéndolo con atención tendremos posibilidad de llegar al Jesús histórico, que puede estar o no detrás[43]. Dada la impresión de desorden que inicialmente nos ha producido 7,1-23, quizá el mejor modo de empezar su estudio sea echarle una ojeada más de cerca, para comprobar si efectivamente Marcos pudo haber compuesto una perícopa más ordenada de lo que nos ha parecido a primera vista. Nuestra búsqueda preliminar de algún orden o estructura en el texto nos servirá también como observación inicial de los temas tratados en él.

A. La estructura de Mc 7,1-23

La mayor parte de los comentaristas distinguen en Mc 7,1-23 dos partes principales: 1) 7,1-13 (un *Streitgespräch,* esto es, un debate sobre manos impuras y la tradición de los antiguos) y 2) 7,14-23 (un *Lehrgespräch,* esto es, la enseñanza de Jesús sobre qué hace impuro: si lo que llega de fuera o lo que sale de dentro). Aunque básicamente estoy de acuerdo con esta división, en lo que sigue explicaré que es mejor considerar los vv. 14-15 (el aforismo de Jesús dirigido a la multitud) como eje de la perícopa o transición entre sus dos partes principales. Unos pocos comentaristas creen percibir una perícopa tripartita: vv. 1-5, 6-13 y 14-23[44]. Frente a estas diferentes opiniones, ¿qué justifica la preferencia por una determinada división?

Para responder a esta pregunta, nuestro primer paso será tratar de descubrir en el texto indicadores de la estructura general y las principales divisiones pretendidas por el autor. Una pista importante, como veremos, son el claro cambio de lugar y la introducción de nuevos personajes o interlocutores en un punto clave del texto.

1. Principales indicadores de la estructura literaria de Mc 7,1-23

En Mc 7,1, "los fariseos y algunos de los escribas" se reúnen en torno a Jesús, a quien en la perícopa anterior se dejó haciendo un recorrido sanador por pueblos y aldeas de Galilea (6,53-56). La aparición de los fariseos y los escribas en este punto de la narración marcana es bastante abrupta e inesperada. Aunque se dice que los escribas han llegado de Jerusalén, desde un punto de vista narrativo no proceden de ninguna parte. Lo mismo se podría decir de los fariseos. Aunque Marcos describe a estos últimos como presentes y activos en Galilea, la última vez que habló de ellos fue al final del ciclo galileo de relatos de disputas (2,1-3,6, específicamente en 2,16.18[*bis*].24 y 3,6). De hecho, en 3,6, los fariseos conspiran con los herodianos para acabar con Jesús y, en ésas, desaparecen de escena hasta 7,1. Los escribas, primero mencionados de paso en 1,22, también figuraban como adversarios de Jesús en el ciclo galileo de disputas (2,6.16). La última vez que se habló de ellos fue en 3,22, cuando una delegación de escribas bajó de Jerusalén (como en 7,1) y acusó a Jesús de exorcizar por el poder del príncipe de los demonios. La desaparición de los fariseos y los escribas de la narración marcana hacia el final del capítulo 3 coincidió, no sorprendentemente, con la desaparición de toda oposición abierta a Jesús por parte de grupos organizados.

En Mc 7,1 esos dos grupos reaparecen de pronto, pero ahora (por primera vez en la narración de Marcos) juntos: un momento que marca la escalada de la oposición a Jesús[45]. Claramente, Mc 7,1 indica el comienzo de una nueva perícopa, muy caracterizada por su atmósfera polémica, tras el tono triunfante y feliz del exitoso recorrido sanador por Galilea en 6,53-56. Al comienzo de 7,1-23 son presentados los dos grupos, que ven a algunos discípulos de Jesús comer con manos impuras (esto es, no lavadas), una práctica que supuestamente viola "la tradición de los mayores", que los adversarios de Jesús siguen estrictamente. En respuesta a la objeción de ellos, Jesús expone en los vv. 6-13 dos argumentos, el primero (vv. 6-8) con base en los Profetas, específicamente en Is 29,13, y luego (vv. 9-13) en la Ley mosaica, concretamente en el mandamiento del Decálogo, que en Éx 20,12 manda honrar padre y madre. Con su primera réplica (vv. 6-8), Jesús acusa de hipocresía a sus adversarios: se desentienden del mandamiento de Dios, mientras que se aferran a la tradición[46]. La segunda réplica (vv. 9-13) apoya esta acusación general ofreciendo un ejemplo concreto de su hipocresía: per-

miten que un hombre aparte ciertos bienes como dedicados a Dios (*qorbān*), privando a sus padres de aquello con lo que podía ayudarles[47].

Así, el debate de Jesús con los fariseos y los escribas termina tan abruptamente como empezó. A diferencia de algunos relatos de disputas, no se da noticia de reacción (por ejemplo, asombro, aclamación, hostilidad o miedo) por parte de los adversarios de Jesús ni de los presentes en general. De hecho, los fariseos y los escribas desaparecen del relato tan de improviso como aparecieron. En el v. 14, que suena a nuevo comienzo, Jesús llama a "la multitud" (un auditorio útil y siempre disponible en los relatos evangélicos)[48] y pide a esa gente que le oiga y entienda. Luego, en el v. 15, pronuncia un aforismo: nada que entre en una persona puede hacerla impura; lo que sale de ella es lo que hace impura a la persona[49]. Nada más pronunciarlo, Jesús, en el v. 17, entra de repente en "una casa [habiéndose] apartado de la multitud". No se dice –nótese bien– que se aparte de los fariseos y los escribas, con los que estuvo discutiendo en los vv. 1-13. Los fariseos y los escribas no se van al final del v. 13, ni Jesús los deja; simplemente, se desvanecen en el aire. De ahí que los vv. 14-15 funcionen como eje. En la medida en que Jesús todavía está hablando en público, sin ningún cambio de lugar, los vv. 14-15 conectan con los vv. 1-13. Pero, dado que Jesús pronuncia de repente un aforismo denso, enigmático, sobre lo puro y lo impuro, que tendrá que ser explicado durante el resto de la perícopa, la conexión de los vv. 14-15 es con los vv. 17-23. Hay razón, pues, para considerar los vv. 14-15 como una transición o un eje.

El movimiento físico de Jesús desde un espacio público a otro privado (una casa) y el hecho de que los discípulos sean ahora quienes preguntan (a diferencia de su anterior papel pasivo en los vv. 2 + 5 como objeto de observación por parte de los adversarios) indican que el v. 17 da comienzo a la segunda mitad de la perícopa (vv. 17-23)[50]. Además, para referir la acción de preguntar, el texto griego tiene el mismo verbo y esencialmente la misma construcción en los vv. 5 y 17. En el v. 5, los fariseos y los escribas "le preguntaron" (καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτόν) sobre el comer de los discípulos con manos impuras, y en el v. 17 los discípulos "le preguntaron" (καὶ... ἐπερώτων αὐτόν) sobre su aforismo.

Al cambio de escena corresponde el cambio de asunto. Ya no se dice nada sobre lavado de manos o tradición de los padres, como en los vv. 1-13. Por el contrario, esta segunda mitad de la perícopa está totalmente ocupada con la explicación del aforismo que pronunció Jesús ante la multitud en el v. 15. Después de un reproche inicial –y muy marcano– por no haber entendido (v. 18a), Jesús explica la primera parte del aforismo en los vv. 18b-19. El v. 18b repite básicamente el v. 15a, mientras que el v. 19 ofrece una explicación "racionalista" de la incapacidad de todo alimento

para hacer impura a una persona en la que entre: el alimento no entra en el corazón (el centro íntimo de la persona), sino en el vientre y va a parar a la letrina. El v. 19 termina con una frase interpretativa dirigida por el narrador al lector: así declaró Jesús puros todos los alimentos.

En el v. 18a, Marcos introduce la explicación por Jesús de la primera parte de su aforismo con la frase "y les dice" (καὶ λέγει αὐτοῖς). De manera similar, en el v. 20a es introducida la explicación de la segunda parte del aforismo con la frase "pero dijo" (ἔλεγεν δέ). La explicación sigue en el resto de los vv. 20-23. Después de repetir en lo sustancial el v. 15b en el v. 20, Jesús procede a definir en los vv. 21-22 "lo que sale del hombre" como malas acciones (expresadas con nombres en plural) y malas actitudes (expresadas con nombres en singular). Los vv. 21-22 forman así un "catálogo de vicios" típico del NT. Empieza en el v. 21 con la rúbrica general de "malos pensamientos", seguida por seis nombres en plural y otros seis en singular (vv. 21b-22). Todo el catálogo (y, en cierto sentido, toda la perícopa) concluye con la observación sumaria de Jesús en el v. 23: "Todas estas cosas malas salen de dentro y hacen impuro al hombre". Con eso, la perícopa llega claramente a su final, puesto que el versículo siguiente (7,24) presenta a Jesús dejando la región de Judea para ir al territorio de Tiro, donde accederá a la petición de una importuna mujer sirofenicia de que exorcice a su hija (vv. 25-30)[51].

Así pues, resulta que nuestra inicial impresión de que Mc 7,1-23 es una perícopa prolija y deslavazada no se corresponde con el intento de Marcos de elaborar una composición ordenada. Pese a todas las dificultades para interpretar la línea de pensamiento, las principales divisiones literarias marcanas son claras. Por resumir lo que hemos visto: la primera mitad de la perícopa, vv. 1-13, trata sobre la observación de los fariseos y los escribas de que los discípulos no se lavan las manos antes de comer, faltando así a la tradición de los mayores; la doble réplica de Jesús a esa acusación basada en los Profetas (Isaías) y la Ley (el Decálogo). La transición, en los vv. 14-15, presenta a Jesús dirigiendo a la multitud su desconcertante aforismo bipartito acerca de lo que realmente hace impuro. Luego, en la segunda mitad de la perícopa (vv. 17-23) Jesús explica detalladamente y en privado a sus discípulos las dos partes del aforismo expresado en el v. 15.

2. Vínculos verbales y temáticos

Pese a toda su habilidad al estructurar el conjunto de 7,1-23, Marcos podía haber acabado fácilmente con tres unidades yuxtapuestas, dos extensas y una breve, sin ninguna verdadera conexión interna entre ellas. El evangelista evitó esa burda construcción literaria procurando que un buen número de palabras y expresiones clave, así como de temas, estuvieran presentes en va-

rias unidades y subunidades para enlazarlas y obtener una perícopa en lugar de tres. Cuanto más de cerca se examinan esos conectores mayores y menores, mejor se percibe la mano continuamente presente del redactor, cosiendo diestramente las muy diferentes piezas que integran Mc 7,1-23.

a) Conectores entre las dos mitades de la perícopa. Por empezar por el conector más obvio: Jesús es quien lleva la voz cantante –y con fuerza– en la perícopa. De hecho, prácticamente es el único que habla. Los fariseos y los escribas, pese a su larga presentación en 7,1-5a, sólo hablan directamente en el v. 5bc. La doble réplica de Jesús ocupa el resto de la primera mitad de la perícopa (vv. 6-13). También es Jesús el único hablante en la transición (vv. 14-15). Aunque se nos dice en el v. 15 que "sus discípulos le preguntaron sobre el aforismo", sólo Jesús habla en discurso directo en la segunda mitad de la perícopa; de hecho, prácticamente desde el v. 18 hasta el mismo final del v. 23.

Es revelador que, junto con la persona de Jesús[52], entre los temas o las palabras que sirven de puente entre las partes y dan unidad al conjunto de la perícopa estén *a)* el adjetivo κοινός (literalmente, "común", pero aquí "impuro", describiendo las manos de los discípulos en los vv. 2 + 5) y *b)* el verbo κοινόω (literalmente, "hacer común", pero aquí "hacer impuro", describiendo lo que los factores externos y externos pueden o no pueden causar, en los vv. 15 [*bis*], 18, 20 y 23). La impureza, de cualquier clase, es claramente un tema que abarca toda la perícopa.

Curiosamente, la otra palabra clave que recorre las dos mitades es ἄνθρωπος ("hombre" en el sentido genérico). Este nombre, que sólo en 1-23 del capítulo 7 se encuentra más veces que en cualquier otro capítulo entero del evangelio de Marcos, sirve como una especie de bajo continuo a los siempre cambiantes temas de la perícopa. Merece más atención de la que habitualmente ha recibido. En dos primeras apariciones (vv. 7 + 8) tiene el sentido negativo de "símples seres humanos" (y sus doctrinas/tradiciones) frente al Dios cuyo mandamiento es abandonado o anulado en aras de las tradiciones humanas. La tercera aparición de ἄνθρωπος, la última en la primera mitad de la perícopa, ocurre en la disputa sobre la práctica del corbán; tiene el sentido vago de "si alguien...". Los otros ocho casos de ἄνθρωπος están en los versículos de transición (vv. 14-15) y en la segunda mitad de la perícopa (vv. 17-23). Todos ellos se encuentran en el aforismo bipartito que define lo que realmente hace impuro y en su explicación, ofrecida seguidamente por Jesús. En resumen (según el v. 15), nada hay fuera del "hombre" que, entrando en él, pueda hacerlo impuro[53]; lo que sale del "hombre", sólo eso puede hacer impuro al "hombre".

Aunque hay aquí peligro de excederse en la interpretación, quizá no sea puramente casual que ἄνθρωπος empiece a aparecer en el texto justa-

mente después de la desaparición de las palabras "fariseos" y "escribas". Los primeros cinco versículos de la perícopa tienen gran cuidado en definir "fariseos" y de hecho "todos los judíos" desde la perspectiva de la pureza ritual. Luego, implícitamente, son identificados en los vv. 7-8 como los "hombres" que, con sus tradiciones, anulan el mandamiento de Dios. Después de este uso restringido y polémico de ἄνθρωπος en la primera mitad de la perícopa, la segunda mitad amplía decididamente el sentido de ἄνθρωπος para darle el significado de simple ser humano, sin ninguna restricción religiosa ni étnica. Este sentido universal es el que tiene ἄνθρωπος a lo largo de la segunda mitad, cuando el Jesús marcano insiste en la verdad de que ningún ser humano puede devenir impuro por los alimentos que entren en él. Sólo las malas acciones y actitudes que proceden del hombre tienen el poder de hacerlo impuro.

El cambio de significado de ἄνθρωπος a lo largo de la perícopa refleja, pues, el cambio de pensamiento desde las normas de pureza de los fariseos, las cuales separan a éstos de los discípulos de Jesús y de otros que no las siguen, hasta el principio expuesto por Jesús de que ningún alimento es causa de impureza, puesto que sólo las malas acciones y actitudes pueden hacer impuro al ἄνθρωπος. El derribo de barreras étnicas/religiosas en la definición de qué hace contraer impureza se corresponde con el derribo de barreras étnicas/religiosas en la definición de quién es el ἄνθρωπος sobre el que gira la reflexión religiosa y ética. Obviamente, en este cambio no escuchamos las palabras del Jesús histórico, sino las de Marcos, quien se expresa polémicamente desde la distancia que lo separa de "todos los judíos" del v. 3[54].

Además de Jesús como hablante y de ἄνθρωπος como concepto, algunos otros vocablos y temas crean unidad entre las dos mitades de Mc 7,1-23. Una ligera conexión se debe a "los discípulos". Se les menciona como objeto de la acusación de los adversarios de Jesús en los vv. 2 + 5, pero no entran activamente en el debate ni vuelven a ser mencionados en la primera mitad. Reaparecen en el v. 17, aunque sólo lo justo para pedir a Jesús que les explique el aforismo y recibir a cambio, en el v. 18a, un reproche, típicamente marcano, por su falta de entendimiento. Luego, la acción de preguntar (ἐπερωτάω, un verbo favorito de Marcos) ofrece también una conexión menor entre las dos mitades de la perícopa: los fariseos y los escribas "preguntan" a Jesús en el v. 5, y los discípulos le "preguntan" por la explicación de su aforismo en el v. 17. Otro vínculo verbal menor, la palabra "corazón" (καρδία) se encuentra en el v. 6 (la cita de Is 29,13) y en el v. 20 (explicación de Jesús sobre por qué los alimentos no pueden causar impureza). En sí, la conexión es tenue, pero se puede entender que "corazón" simboliza el tema más amplio de "lo de dentro y lo de fuera", predominante en la perícopa.

b) Conectores en unidades y subunidades. Otras palabras y temas sirven para dar cohesión no al conjunto de la perícopa, sino a sus varias unidades y subunidades[55]. Por ejemplo, la expresión "los fariseos" (vv. 1, 3 y 5) ayuda a enlazar los primeros cinco versículos (vv. 1-5) de la primera mitad (vv. 1-13) de la perícopa. El nombre "fariseos" desaparece a continuación, como si se diera por entendido que los fariseos y los escribas son el objeto de la reconvención de Jesús en el resto de la primera mitad. Quizá la expresión que más contribuye a mantener la cohesión de esa primera mitad no sea "los fariseos", ni "manos impuras", sino "la tradición de los mayores" [ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων]. Esta frase aparece como rasgo distintivo de los fariseos y, de hecho, de "todos los judíos" en el v. 3 y constituye la esencia de la objeción de los adversarios de Jesús en el v. 5. Luego, en un inteligente cambio, el nombre "tradición" reaparece *tanto* al final de la primera réplica de Jesús en el v. 8 (donde es ahora "la tradición de los hombres" [esto es, de simples seres humanos], en contraste con el mandamiento de Dios) *como,* a manera de *inclusio,* al comienzo y al final de la segunda réplica de Jesús (vv. 9 + 13), donde es transformado en *"vuestra* tradición". Así pues, el paso de "la tradición de los mayores" (vv. 3 y 5) a "la tradición de los hombres [esto es, simples seres humanos]" (v. 8) y, por último, a *"vuestra* tradición" (vv. 9 y 13) refuerza la polémica teológica, así como la unidad literaria[56]. Contrariamente a muchas exposiciones de 7,1-13, la tradición de los mayores es la verdadera causa de la disputa, no el hecho de comer con manos impuras, que es sólo la ocasión de ella. La frase "comían/comen con manos impuras" la tienen únicamente los vv. 2 + 5. En cambio, en la subunidad final (vv. 9-13) de la primera mitad de la perícopa, es el corbán, no la impureza de las manos, lo criticado como ejemplo de tradición humana que suplanta al mandamiento de Dios.

De hecho, además de "tradición", las palabras ἐντάλματα ("mandamientos", esto es, de los hombres), en el v. 7, y ἐντολή ("mandamiento", esto es, de Dios), en los vv. 8 + 9, contribuyen a unir la primera y segunda respuestas de Jesús a sus adversarios en el contraste entre mandamientos divinos y humanos. Por otro lado, "rescindís [ἀθετεῖτε] el mandamiento de Dios", en el v. 9, forma con "invalidando [ἀκυροῦντες] la palabra de Dios", en el v. 13, una *inclusio,* que "empaqueta" cuidadosamente la segunda réplica de Jesús y envuelve y encierra en su conjunto la primera mitad de la perícopa[57]. Las dos réplicas de Jesús están también unidas entre sí por el adverbio καλῶς ("bien", "bellamente") en los vv. 6 + 9. En el v. 6, el sentido de καλῶς es satírico ("¡qué acertadamente profetizó Isaías acerca de vosotros, hipócritas!"), mientras que en el v. 9 el sentido es irónico ("¡sois unos artistas en esto de rescindir el mandamiento de Dios!")[58]. Otro vínculo menor entre las dos réplicas de Jesús es el doble uso del verbo ἀφίημι (literalmente, "dejar ir" o "despedir"). En el v. 8 signifi-

ca que los adversarios de Jesús "abandonan" o "descuidan" el mandamiento de Dios, mientras que en el v. 12 se emplea en el sentido de que los adversarios, con su interpretación del corbán, "ya no permiten" (οὐκέτι) a un hombre utilizar sus bienes, ahora dedicados a Dios, para ayudar a sus padres. Muy posiblemente, Marcos da a entender con esta remisión que ese impedimento, basado en la práctica del corbán, es un ejemplo de cómo los adversarios "abandonan" o "descuidan" el mandamiento de Dios. Un último vínculo verbal menor entre la primera y segunda réplicas de Jesús es el verbo "honrar" (τιμάω), que aparece tanto en la cita de Isaías (honrar a Dios con los labios) como en la del Éxodo (honrar padre y madre).

De más importancia que las palabras recién mencionadas es el tema general de comer. El verbo "comer" (ἐσθίω) se encuentra en los vv. 2, 3, 4, 5; de ahí que, junto con "los fariseos", contribuya a dar cohesión a la primera subunidad en la primera mitad de la perícopa. Por la misma razón, sin embargo, ἐσθίω está aislado en esta primera subunidad, no volviendo a aparecer en la perícopa. Y algo más importante: el tema general de comer, aunque no el verbo ἐσθίω, es retomado en la interpretación marcana del aforismo de Jesús ofrecida en la segunda mitad de Mc 7,1-23. Al menos en la visión de Marcos, todas las declaraciones sobre "lo que entra en el hombre" se refieren a los alimentos que son prohibidos por la Ley mosaica, pero que, según Jesús, no causan impureza.

Los versículos de transición (vv. 14-15) y la segunda mitad de la perícopa (vv. 17-23) están vinculados por una serie de palabras clave que aparecen en el aforismo bipartito del v. 15 y en la explicación de su significado en dos partes, que se extiende desde el v. 18 al v. 23. El vocabulario del v. 15 reaparece en varias combinaciones a lo largo de la segunda mitad: ἔξωθεν ("de fuera"), ἄνθρωπος ("hombre", "ser humano"), δύναται ("puede"), κοινόω ("hacer impuro") y especialmente la pareja εἰσπορεύομαι ("entrar") y ἐκπορεύομαι ("salir de"). El tema típicamente marcano de entender/no entender se encuentra en el v. 14 (σύνετε, "entended"), el v. 18 (ἀσύνετοί, "faltos de entendimiento", o οὐ νοεῖτε "¿no entendéis?") y quizá, a modo de *inclusio* en el último de los males enumerados en el v. 22, ἀφροσύνη ("insensatez", "falta de sentido"). Como ya hemos visto, el catálogo de vicios del final de la perícopa está claramente estructurado para presentar una lista de seis nombres en plural seguida de seis nombres en singular, todos bajo la rúbrica general de "malos pensamientos", de los que, presumiblemente, proceden todas las otras acciones y actitudes reprobables. Así pues, a una lista de vicios que fácilmente podía haber creado la impresión de que el relato se perdía en vagas generalidades al llegar a su final, se le dio una estructura paralela, clara, que subraya la intención principalmente pastoral, moral y catequética de Marcos en esta larga y curiosa perícopa.

Larga y curiosa, pero –ahora podemos apreciarlo– no errática y deslavazada, como acaso nos pareció en un principio. Marcos, y quizá redactores premarcanos, trabajaron considerablemente para unir tradiciones dispares en un todo coherente. Este hecho, sin embargo, no es muy alentador para los buscadores del Jesús histórico. Porque la estructura compleja y artificiosa de Mc 7,1-23 nos recuerda que estamos ante un relato con varios estratos de composición, no ante una grabación en vídeo de algo que Jesús dijo e hizo allá por 28 d. C. El buscador moderno ha de empezar, pues, por desmontar la estructura artificial que utilizó Marcos en la combinación de todo este material heterogéneo y luego someter a examen cada una de las unidades para ver si la disputa básica o al menos algunos de los dichos incluidos en ella se remontan al Jesús histórico. Por fortuna, no sólo los conectores literarios distribuidos a lo largo del texto, sino también otros indicios de redacción marcana (dualidad, apartes explicativos, generalizaciones reiteradas, multiplicación de verbos declarativos) nos pueden ayudar en nuestra búsqueda. De todas maneras, cuanto hemos visto será conveniente reunirlo primero en una traducción estructurada y analítica de Mc 7,1-13 que ponga de relieve tanto las divisiones como las conexiones del texto.

B. Traducción estructurada de Mc 7,1-23

PRIMERA MITAD (7,1-13): JESÚS CRITICA LA TRADICIÓN DE LOS MAYORES

Primera unidad (vv. 1-5): La disputa sobre comer con manos impuras [marco narrativo]

1. Y se reúnen en torno a él los *fariseos* y algunos de los
escribas, venidos de Jerusalén
2. Y viendo que algunos de sus discípulos *COMÍAN* los panes
con **manos** *IMPURAS*
–es decir, [manos] no lavadas– *[paréntesis]*

[paréntesis explicativo]

3. –Porque los *fariseos* y todos los judíos, si no se **lavan** las **manos**
con un puñado de agua,
no *COMEN,*
aferrados a la TRADICIÓN de los mayores;
4. Y [cuando vienen] de la plaza,
si no se bañan,
no *COMEN,*
y hay muchas otras cosas que ellos han recibido [como
tradiciones], a las que se aferran,
inmersiones de copas y jarros y vajilla de cobre y bandejas–

[acusación bipartita en forma de doble pregunta]
5. Y los *fariseos* y los *escribas* le preguntaron:
"¿Por qué tus discípulos no caminan según la TRADICIÓN
de los mayores,
sino que ***COMEN*** pan con **manos** *IMPURAS?"*

Segunda unidad (vv. 6-13): Las dos réplicas de Jesús, basadas *primero en los profetas y luego en la Ley*
Primera subunidad (vv. 6-8): réplica con cita de Is 29,13
6. Pero ***él les dijo:***
"Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, como
está escrito: *[acusación]*
'Este pueblo me honra con los labios, *[cita del AT]*
pero su **CORAZÓN** está lejos de mí.
7. En vano me rinden culto,
enseñando [como] enseñanzas [divinas] preceptos
de **HOMBRES**'.
8. *Descuidando* el mandamiento de Dios, os aferráis a la
TRADICIÓN de los **HOMBRES**" *[acusación]*
Segunda subunidad (vv. 9-13): réplica con cita de Éx 20,12 y Éx 21,17 (LXX 21,16).
9. Y ***él les dijo:***
"Bien rescindís el mandamiento de Dios *[acusación]*
para establecer vuestra TRADICIÓN.
10. Porque Moisés ***dijo:***
'Honra a tu padre y a tu madre', y *[cita del AT]*
'el que hable mal de su padre o de su madre, muera
sin remisión'.
11. Pero vosotros **decís:**
'Si un **HOMBRE** dice a [su] padre o a [su] madre:
Aquello que [para ayudarte] pudieras recibir de mí
[lo declaro] corbán –es decir, ofrenda [dedicada a Dios]–',
12. ya no permitís que haga nada por su padre
o su madre *[acusación]*
13. –anulando [así] la palabra de Dios por vuestra TRADICIÓN
que os habéis transmitido.
Y hacéis muchas cosas como éstas" *[conclusión generalizadora]*

EJE (7,14-15): JESÚS ENSEÑA A LA MULTITUD SU AFORISMO SOBRE IMPUREZA
14. Y llamando otra vez a la multitud,
les dijo:
"Oídme *todos* y entended".

15. No hay nada fuera del **HOMBRE** que, *entrando en*
él *[primera parte del aforismo]*
pueda *HACERLO IMPURO;*
sino lo que *sale del* **HOMBRE**, *[segunda parte del aforismo]*
eso es lo que *HACE IMPURO* al **HOMBRE**".

SEGUNDA MITAD (7,17-23): JESÚS EXPLICA A SUS DISCÍPULOS EL AFORISMO SOBRE IMPUREZA

Primera unidad (vv. 17-18a): Pregunta de los discípulos y preguntas recriminatorias de Jesús

17. Y cuando entró en una casa lejos de la
multitud, *[marco narrativo]*
sus discípulos le preguntaron por [el significado de] el
aforismo. *[pregunta]*
18. Y ***él les dice:*** *[preguntas retóricas como respuesta]*
a. "¿Así que también vosotros estáis sin inteligencia?
¿No entendéis que

Segunda unidad (vv. 18b-19). Explicación de la primera parte del aforismo: nada de fuera hace impuro

b. nada de fuera, *entrando en* el **HOMBRE**, puede *HACERLO*
IMPURO, *[primera parte]*
19. porque no *entra* en su **CORAZÓN**, sino en su
vientre *[razón: digestión]*
y *sale* a la letrina?"
–[diciendo esto] hacía [declaraba] puros todos los
alimentos–. *[paréntesis]*

Tercera unidad (vv. 20-23). Explicación de la segunda parte del aforismo: hace impuro lo de dentro

20. Pero ***él dijo*** que
"lo que sale del **HOMBRE**, *[segunda parte]*
eso *HACE IMPURO* al **HOMBRE**.
21. Porque de dentro, del **CORAZÓN** de los **HOMBRES**, *salen* malos
pensamientos *[razón: vicios]*
fornicaciones, robos, asesinatos, [v. 22a] adulterios,
actos de codicia, maldades,
22b. fraude, libertinaje, envidia, calumnia, arrogancia, insensatez.
23. Todas estas cosas malas *salen* de
dentro *[conclusión generalizadora]*
y *HACEN IMPURO* al **HOMBRE**".

C. La intervención de uno o más autores cristianos

Nuestro estudio de la estructura general de Mc 7,1-21, así como de los vínculos literarios mayores y menores que cohesionan la perícopa, nos recuerdan una verdad básica de crítica evangélica. Toda perícopa de los evangelios –ya resulte remontarse o no al Jesús histórico– es, tal como está, una composición cristiana. Los exegetas no pueden ejecutar una especie de salto de *ballet* que, con maravillosa gracia y facilidad, les lleve al Jesús histórico de manera directa e inmediata. No hay atajos que eviten la molestia de analizar y valorar cuidadosamente las diversas palabras, expresiones y frases de la perícopa para ver qué elementos proceden más verosímilmente del redactor cristiano y qué elementos pueden satisfacer los criterios de historicidad y permiten buscar un origen en el Jesús histórico.

Todo es especialmente válido por lo que respecta a 7,1-23, donde enseguida se detecta no ya la intervención de un solo redactor, sino de varios autores cristianos. En este caso prefiero hablar de autores más que de redactores, puesto que en nuestro análisis hemos descubierto materiales dispares que fueron unidos hábilmente en un todo mayor. Es cierto que aún se perciben las uniones y suturas y que el flujo del pensamiento no es completamente regular. Pero, considerada la variedad de temas tratados, no se puede menos que admirar la habilidad de los autores cristianos para obtener de tantas tradiciones diferentes un conjunto con sentido. Quienes produjeron los textos finales eran autores auténticamente creativos, y no simples redactores que introdujesen una frase aquí o allí.

Hablo de autores en plural porque, en detallados estudios de Mc 7,1-23, muchos especialistas han percibido no sólo redacción marcana, sino también un par de capas de tradición que alcanzaron su forma definitiva mediante la modificación de lo escrito por Marcos. De hecho, uno de los puntos de vivo debate entre los exegetas es cuántos estratos de diferentes unidades de tradición cristiana se pueden discernir y cuánto –mucho o poco– contribuyó Marcos al producto final[59]. Los juicios varían entre la idea de que Marcos, un redactor conservador, adoptó con muy pocas alteraciones una perícopa preexistente, y la visión de que su trabajo consistió principalmente en forjar una unidad de tradiciones dispares e imprimir en ese todo su marca característica[60].

Por fortuna, nuestro objetivo específico nos ahorra entrar en debates minuciosos acerca de qué debe ser asignado a Marcos y qué a los autores que le precedieron. Aquí, nuestro interés principal es determinar qué hay –si hay algo– que se remonte al Jesús histórico. Por eso, la cuestión de si una particular formulación o adición cristiana proviene del mismo Marcos o de sus predecesores carece de relevancia para nuestra búsqueda. En

cualquier caso, hay que poner entre paréntesis toda contribución cristiana, al no ser un dicho o hecho del Jesús histórico. Por comodidad, en lo que sigue hablaré simplemente de Marcos y sus adiciones o modificaciones, aun admitiendo tácitamente que algún trabajo redaccional pueda venir en realidad de predecesores cristianos del evangelista[61]. Es posible que, a veces, los que consideramos rasgos redaccionales del propio Marcos estuvieran ya en su fuente o fuentes y que él los aceptase e imitase[62]. La distinción es importante para quienes se centran en la crítica redaccional del evangelio de Marcos, pero no para los buscadores del Jesús histórico.

Hecha esta advertencia, pasemos a examinar nuestra presentación estructurada de Mc 7,1-23, donde varios elementos parecen claros candidatos a la categoría de redacción marcana. Tres clases principales de actividad redaccional son especialmente prominentes[63]:

1) *Explicaciones parentéticas.* En varias partes de su evangelio –aunque no tan frecuentemente como Juan–, Marcos tiene para el público apartes explicativos u observaciones parentéticas. Pueden variar desde simples traducciones de palabras arameas (por ejemplo, *Abba* = "Padre" en Mc 14,36) hasta guiños al lector acerca de referencias veladas al AT (13,14), pasando por explicaciones torpemente colocadas relativas a detalles de su narración (11,13; 16,4). Pero en ningún lugar de su evangelio encontramos una perícopa tan llena de explicaciones parentéticas y apartes, largos y breves[64]. Los casos más claros, marcados por varias señales lingüísticas, son los siguientes: *a*) la frase "es decir, [manos] no lavadas" en el v. 2; *b*) la larga explicación de varios ritos de pureza observados por los fariseos "y todos los judíos" (una evidente exageración) en los vv. 3-4 (esto es un anacoluto que altera la sintaxis entre los vv. 2 y 5)[65]; *c*) la frase, "es decir, ofrenda", que explica el significado de la palabra corbán (en hebreo, *qorbān*) en el v. 11; *d*) la frase "declaraba puros todos los alimentos" que fue añadida al final del v. 19 (y que aclara cuál es, para Marcos, el significado del aserto de Jesús en el v. 18, eco a su vez de la primera mitad del v. 15)[66].

2) *Declaraciones generalizadoras.* Dispersas a lo largo de Mc 7,1-23 se encuentran las palabras πάντα ("todos") y πολλά ("muchos"), que amplían de repente una determinada declaración para hacerla general o universal. Dado que las declaraciones generalizadoras se utilizan sobre todo al describir a los adversarios, cabe sospechar su intención polémica.

a) Cuando el paréntesis del v. 3 empieza a describir los ritos de pureza de los fariseos, la descripción se amplía súbitamente para incluir a "todos los judíos". Una ampliación extraña, porque se sabe que, hacia la época del cambio de era, los fariseos se distinguían precisamente por sus particulares posiciones acerca de la pureza. Tradiciones fiables recogidas en la Misná y la Tosefta indican que, en cuestiones de pureza, fariseos y sa-

duceos tenían opiniones dispares[67]. Además, documentos de Qumrán (la *Regla de la Comunidad,* el *Documento de Damasco,* el *Rollo del Templo* y la llamada *Carta haláquica*), así como las descripciones debidas a Josefo de diferentes sectas judías e individuos, nos informan de la existencia de grupos judíos más estrictos en su observancia de las leyes de pureza de lo que –hasta donde podemos saber– lo eran los fariseos. Por eso, el paso repentino desde "los fariseos" a "todos los judíos" en Mc 7,3 está manifiestamente injustificado[68].

b) La tendencia a generalizar continúa mientras se prolonga el paréntesis de los vv. 3-4. Después de una referencia a la práctica judía del baño a la vuelta de la plaza, Mc 7,4 añade: "Y hay muchas otras cosas que ellos han recibido [como tradiciones], a las que se aferran".

c) Lo que llama especialmente la atención en la generalización del v. 4 –un aparte en el que Marcos, el narrador, habla al lector– es que la misma clase de generalización polémica se encuentra al final de la segunda réplica de Jesús a sus adversarios (vv. 9-13). Tras acusarles (por tercera vez) de descuidar, rescindir o anular el mandamiento (o la palabra) de Dios, Jesús concluye en el v. 13 su acusación con una generalización similar a la del v. 4: "Y hacéis muchas cosas como éstas". La misma clase de generalización polémica sobre los fariseos, primero en la narración de Marcos y luego en labios de Jesús, nos insinúa que en las palabras de Jesús pueden resonar las del redactor. Todo esto recuerda el modo en que la voz del cuarto evangelista se mezcla con la voz del Jesús joánico. Claramente, el buscador del Jesús histórico es puesto sobre aviso de que no debe aceptar cándidamente las palabras del Jesús marcano en 7,1-23 como una pura y simple transcripción histórica de lo que Jesús realmente dijo allá por el año 28 d. C.

d) La tendencia a hacer declaraciones demasiado generales vuelve a la voz de Marcos al final del v. 19, cuando el evangelista interpreta la primera parte del aforismo bipartito sobre impureza en el sentido de que Jesús estaba declarando y haciendo puros todos los alimentos. Sea éste o no el significado natural del dicho, la tendencia de Marcos a lo largo de la perícopa a generalizar el alcance de determinadas declaraciones permanece constante. Es obvio que en Mc 7,1-23 estamos ante el predominio de un continuo interés redaccional, no ante anotaciones ocasionales o comentarios improvisados.

e) La perícopa termina con una conclusión universal, pero ahora la voz generalizadora ha pasado nuevamente de Marcos al Jesús marcano. Éste, después de enumerar seis ejemplos en plural y otros seis en singular de vicios que hacen impuro por dentro al ser humano, sentencia en estilo muy característico de Marcos: "Todas estas cosas malas salen de dentro y hacen impuro al hombre". Así pues, la cadena de generalizaciones que, saliendo

del v. 3, pasa por los vv. 4, 13 y 19 para llegar hasta el v. 23, funciona a la vez como parte de la estructura narrativa y como parte de la persistente actitud polémica de esta perícopa tan marcana.

3) Las tendencias redaccionales de Marcos no se agotan en nuestros dos primeros puntos. Algunos de los modos característicos en que Marcos estructura los relatos en otras partes de su evangelio se encuentran también en esta perícopa:

a) El patrón consistente en declaración pública de Jesús, su retirada a espacio privado, pregunta de los discípulos, reproche de Jesús y, finalmente, explicación ofrecida por él. Este patrón es parte del tema más amplio del misterio o secreto, frecuente en el evangelio de Marcos. Su más destacado ejemplo es el discurso en parábolas del capítulo 4. En público, Jesús enseña la parábola del sembrador (Mc 4,2-9). Luego se retira a un espacio privado, donde sus discípulos le preguntan por el significado de las parábolas (v. 10). Jesús les hace primero un reproche mediante una pregunta retórica: "¿No entendéis esta parábola?" (v. 13). Seguidamente les explica el significado de la parábola (vv. 15-20). El mismo patrón es discernible en la perícopa de Mc 7,1-23: enseñanza de Jesús a la multitud (vv. 14-15), su retirada a una casa (v. 17a), pregunta de los discípulos sobre el sentido de la parábola (v. 17b), reproche de Jesús a los discípulos mediante una pregunta retórica (v. 18a) y luego su explicación de la enseñanza (vv. 28b-23). Ejemplos similares, aunque parciales, de este patrón se pueden encontrar en la enseñanza sobre el divorcio (10,1-12), en el comienzo del discurso escatológico (13,1-8) y en la cura del muchacho endemoniado (9,14-29).

b) El cuidadoso emplazamiento de relatos de disputa dentro del evangelio. A lo largo de los capítulos 2–3, que contienen un ciclo de *Streitgespräche* en Galilea, Jesús es hostigado con retos, preguntas y acusaciones primero por los escribas y luego por los fariseos. En Mc 7,1-5, sin embargo, los fariseos y los escribas se juntan por primera vez para formar un frente unido contra Jesús. La trama narrativa de Marcos, que describe una tensión creciente mientras se acumulan los nubarrones de tormenta, es, pues, clara. Al final del ministerio público en Jerusalén, Marcos volverá a introducir en escena a los escribas (11,27; 12,35-40) y a los fariseos (12,13) como oponentes de Jesús en el *Streitgespräch* final del evangelio, aunque los escribas y los fariseos no volverán a aparecer en una misma perícopa. En este sentido, Mc 7,1-23 constituye un punto central o eje de todos los *Streitgespräche* de Marcos, puesto que sólo aquí –entre el ciclo galileo (2,1–3,6) y el ciclo de Jerusalén (11,27–12,37)[69]– fariseos y escribas aparecen codo a codo en la misma disputa. Una vez más, la mano modeladora del evangelista es muy visible.

c) La tendencia de Marcos a encadenar una serie de verbos declarativos. A veces, los relatos marcanos se encuentran estructurados mediante una serie de verbos declarativos, siendo normalmente Jesús el hablante (véase, por ejemplo, Mc 4,2.9.11.13.21.24.26.30.33-34.35; 14,18.20.22.24.25. 27.30.32.34.36.37.39.41). En muchos casos, el nombre "Jesús" es sobrentendido como sujeto elíptico del verbo. Al igual que en los capítulos 4 y 14, en 7,1-23 los verbos declarativos funcionan casi como signos de puntuación o sangrías de párrafo:

v. 5 y los fariseos y los escribas le preguntaron
v. 6 pero él les dijo
v. 9 y él les dijo
v. 10 porque Moisés dijo
v. 11 pero vosotros decís
v. 14 y... les dijo
v. 17 sus discípulos le preguntaron
v. 18 y él les dice
v. 20 pero él dijo

Los dos últimos ejemplos son especialmente llamativos, dado que el v. 20 presenta a Jesús hablando de nuevo, aunque entretanto no ha hablado ningún otro personaje del relato. Casos similares se encuentran en otros lugares de Marcos (por ejemplo, 2,25.27; 8,34; 9,1). Los dos verbos declarativos de 7,18 + 20 contribuyen a crear una clara división entre la primera parte de la explicación del aforismo (vv. 18-19) y la segunda parte (vv. 20-22). Desde el principio al fin es visible la labor estructuradora del evangelista.

d) Dualidad en Marcos[70]. Un destacado rasgo redaccional marcano es la tendencia a emplear elementos emparejados. Ya se trate de simples palabras o expresiones, ya de frases o párrafos completos, Marcos tiende a presentarlos de dos en dos. Tal es ciertamente el caso de Mc 7,1-23. Como muestra la traducción estructurada, 7,1-23 se compone de dos mitades (vv. 1-13 + vv. 17-23), a la vez unidas y separadas por el eje de transición (vv. 14-15).

A la macrodualidad corresponde la microdualidad[71]. En los vv. 1-2, la expresión "algunos de los escribas" sirve de contrapeso a la anterior "los fariseos", del v. 1, y a la posterior "algunos de sus discípulos", del v. 2. En el v. 3 tenemos "los fariseos y todos los judíos"; en el v. 5, simplemente "los fariseos y los escribas". Tanto en el v. 3 como en el v. 4, los fariseos son el sujeto de οὐκ ἐσθίουσιν ("no comen"). La pregunta de los adversarios de Jesús en el v. 5b está dividida en dos partes, una negativa y la otra positi-

va: "¿Por qué tus discípulos no caminan según la tradición de los mayores, sino que comen pan con manos impuras?".

Como ya hemos visto, la respuesta de Jesús a esta pregunta puede ser dividida en dos subunidades: vv. 6-8 y vv. 9-13. Ambas están articuladas por la mención del "mandamiento de Dios" y por la repetición de "tradición" en el v. 8 y en el v. 9. Además, la palabra "tradición" crea una *inclusio* para la segunda subunidad con su aparición en el v. 9 y en el v. 13. Marcos formula una especie de antítesis mateana (cf. Mt 5,21-48) en los vv. 10 + 11: "Porque Moisés dijo... pero vosotros decís", con la cita mosaica constituida en realidad por dos citas del Éxodo. El v. 11 contiene dos referencias al padre y la madre (de cualquier persona), al igual que los vv. 11-12.

En el eje de transición (vv. 14-15), Jesús da órdenes a la multitud con un doble imperativo: "Oídme... y entended". El centro de la perícopa encierra además el aforismo bipartito pronunciado por Jesús en el v. 15. Este versículo utiliza el verbo κοινόω, "hacer impuro", dos veces (una en cada mitad del aforismo), y la segunda mitad de ese dicho contiene dos casos del sustantivo "hombre". Por otro lado, las dos partes del aforismo están equilibradas con las expresiones antitéticas "entrar en" y "salir de".

La segunda mitad de la perícopa (vv. 17-23) refiere dos casos en los que Jesús "dice" algo a sus discípulos (vv. 18 y 20), casos correspondientes a las dos mitades de su explicación del aforismo (vv. 18-19 + 20-23). Jesús amonesta a sus discípulos y les responde con dos preguntas retóricas en el v. 18: "¿Así que también vosotros estáis sin inteligencia? ¿No entendéis que...?". Los vv. 18b y 19a contienen dos casos del verbo "entrar en", mientras que dos casos de "salir de" articulan los vv. 19b y 20b, como también sucede con los vv. 21 y 23. Cada una de las dos partes del v. 20 encierra la palabra "hombre". Tras la rúbrica introductoria "malos pensamientos", el catálogo de vicios de los vv. 21-22 está compuesto de dos listas de seis vicios cada una, la primera con los nombres en plural y la segunda en singular. La conclusión a que llega la perícopa en el v. 23 contiene un doble verbo: "Todas estas cosas malas salen de dentro y hacen impuro al hombre". Así pues, decir que la dualidad marcana impregna toda la perícopa no es una exageración.

Llegados a este punto, vemos claro que la cuestión con la que tenemos que lidiar en Mc 7,1-23 no es si hay suficientes indicios de que un autor cristiano (o más de uno) estructuró toda la perícopa con su estilo, poniendo su pensamiento en los labios de los personajes y saturándola de su teología. La cuestión ha pasado a ser más bien si entre los indicios de composición cristiana aún se pueden percibir señales de material que se remonte al Jesús histórico[72]. Dada la prolijidad de 7,1-23 y su variación temática, el mejor modo de dilucidar esa cuestión es considerar una unidad

o subunidad cada vez, para conocer si contiene algún dicho o enseñanza que proceda del mismo Jesús.

Para ese estudio, lo normal sería seguir el orden en el que Marcos dispuso las diferentes unidades. Pero Mc 7,1-23 constituye un caso especial desde más de un punto de vista. En toda la primera unidad (vv. 1-5) de la primera mitad de la perícopa, Jesús no habla ni actúa. La unidad está dedicada a referir acciones y palabras de los fariseos, junto con una larga descripción parentética de sus ritos de pureza procedente del narrador cristiano. Jesús no empieza a hablar hasta la segunda unidad (vv. 6-13), pero, desde ese punto, la perícopa está ocupada casi enteramente por su discurso. Puesto que el objeto de nuestra búsqueda es el Jesús histórico y no el narrador cristiano, empezaré con el v. 6 y seguiré por orden todas las declaraciones de Jesús en cada una de las subunidades de la perícopa, desde el v. 6 hasta el v. 23. Una vez completada esa tarea, volveré a la unidad introductoria (vv. 1-5) y examinaré su valor histórico a la luz de lo que nos hayan enseñado las otras partes de la perícopa.

D. Búsqueda del Jesús histórico en las subunidades de Mc 7,6-23

1. Versículos 6-8: Primera réplica, citando Is 29,13

La primera réplica de Jesús a los fariseos y los escribas está compuesta casi enteramente de una cita de Is 29,13 (Mc 7,6b-7), con una breve interpretación en el v. 8 que aplica la censura de Isaías a la tradición de los fariseos y los escribas. Por eso es vital saber *a*) si el Jesús histórico pudo citar Is 29,13 como lo presenta Marcos y *b*) si es probable que Jesús aplicase ese texto al comportamiento de sus interlocutores. Empecemos por examinar las varias formas del texto de Isaías existentes hacia la época del cambio de era.

Por de pronto resulta sorprendente que Marcos presente a Jesús citando no el texto hebreo de Isaías en su forma masorética o en alguna otra forma hebrea –o aramea– que conozcamos de aquella época, sino tal como se encuentra en el griego de la Septuaginta (LXX). Esto puede parecer poco importante a primera vista. Después de todo, la versión de los LXX a menudo varía del texto hebreo en tal o cual aspecto, sin que ello suponga una notable diferencia de significado. Pero en el caso de Mc 7,6-8 la diferencia es sensible, tanto en lo relativo a las palabras de Isaías como en el modo en que Jesús utiliza ese texto del AT para argumentar contra sus adversarios.

En el hebreo de Is 29,13-14, Isaías censura a los jerosolimitanos por rendir al Señor en el templo un culto externo que no va de la mano con

una íntima y verdadera entrega al Dios de Israel (y, en el contexto más amplio, con la justicia social que esa entrega demanda). Utilizando una típica forma de discurso profético llamado oráculo de juicio, Isaías hace una declaración bipartita de reproche y amenaza en nombre del Señor[73]. En este oráculo el Señor *a*) expresa su *reproche* o *acusación* contra el pueblo en el v. 13 y luego *b*) formula su correspondiente *amenaza* o *veredicto* en el v. 14[74]. En el texto masorético (TM) podemos leer:

v. 13 Y dijo el Señor: "*Porque* este pueblo se acerca [a mí] con su boca,
y me honran[75] con sus labios,
pero su corazón está lejos de mí,
y su temor de mí es un precepto de hombres aprendido
[de memoria],

v. 14 *por eso,* una vez más, haré maravillas con ese pueblo
de manera portentosa y sorprendente;
y se acabará la sabiduría de sus sabios,
y se eclipsará la inteligencia de sus hombres inteligentes.

Isaías critica la reverencia cultual (= "temor de mí") expresada en la liturgia del templo, porque es simplemente religión convencional y rutinaria, establecida y regulada por el rey y la aristocracia sacerdotal ("un precepto de hombres aprendido [de memoria]"). Las oraciones prescritas son debidamente recitadas ("boca", "labios"), pero este acceso y acercamiento litúrgico a Dios en el templo visible enmascara un alejamiento de Dios interior, invisible, en las profundidades de la vida religiosa de la gente ("corazón"). Dios castigará al pueblo por esa contradicción entre la apariencia externa y la realidad interna, dando al traste con la tranquila rutina religiosa y el sistema creado por el sector dominante en Jerusalén (los "sabios" y los "inteligentes" integrados en la burocracia del palacio real y del templo)[76].

Aunque hay variaciones con respecto al TM en los textos de Isaías procedentes de Qumrán y en el *Targum de Isaías,* compuesto en arameo y de época posterior, la estructura gramatical y el mensaje teológico son esencialmente los mismos en todas las formas hebreas y arameas del texto[77]. Por el contrario, percibimos un cambio notable en estructura gramatical y en significado teológico cuando pasamos a la tradición de los LXX. A complicar en este caso la situación contribuye el hecho de que el texto de LXX Is 29,13-14 está representado por dos tradiciones distintas: una extensa, recogida en el códice Vaticanus B, y una ligeramente más breve, atestiguada en los códices Sinaiticus (ℵ), Alexandrinus (A) y Marchalianus (Q). La que sigue es la forma extensa del Vaticanus, con la forma breve de los otros tres códices indicada por las palabras del v. 13a puestas entre corchetes:

v. 13 Y dijo el Señor: "Este pueblo se acerca a mí [con su boca,
y] me honran con sus labios,
pero su corazón está lejos de mí.
En vano me veneran,
enseñando preceptos de hombres y enseñanzas,
y su temor de mí es un precepto de hombres aprendido
[de memoria],

v. 14 Por eso, he aquí que, una vez más, quiero trasladar a este pueblo, y lo trasladaré
y destruiré la sabiduría de los sabios
y eclipsaré la inteligencia de los inteligentes.

En medio de las diversas diferencias menores entre los LXX y el texto hebreo, notamos algunas diferencias mayores[78]. Por de pronto varía la estructura gramatical. En el texto hebreo (en todas sus formas), Is 29,13 es una oración subordinada ("*porque* este pueblo...") que con una acusación divina pone de manifiesto el pecado del pueblo de Jerusalén. Durante el culto en el templo, cuando se "acercan" formalmente al Señor, dicen todas las debidas palabras de alabanza y siguen los ritos adecuados de la liturgia. Pero su culto religioso externo ("su temor de mí [esto es, su veneración]") es una simple ceremonia mecánica aprendida de memoria y realizada regularmente sin ninguna devoción interior ("su corazón está lejos de mí"). Luego, *porque* este pecado es denunciado en el v. 13, el veredicto y el castigo del Señor son anunciados en la oración principal del v. 14 ("por eso"). En cambio, en los LXX, el v. 13 es sintácticamente independiente del v. 14: "Este pueblo se acerca a mí", no "*porque* este pueblo se acerca a mí", como en el TM.

Es esta forma de oración independiente la que Marcos (y más adelante Mateo, siguiendo a Marcos) cita en Mc 7,6-7: "Este pueblo me honra", no "*porque* este pueblo me honra". Dado que Marcos trata Is 29,13 según la versión de los LXX, como una oración independiente, no necesita citar también Is 29,14. En la mente de Marcos, Is 29,13 no tiene por qué funcionar como oración subordinada; de hecho, 29,13, y no 29,14, encierra la cuestión teológica en la que él quiere centrarse. Ya empezamos a ver que Marcos no sólo elige los LXX en vez del TM, sino que además lo hace por alguna razón.

La dependencia marcana de los LXX deviene más llamativamente manifiesta y congruente cuando examinamos en detalle las palabras y el significado de Is 29,13 en Mc 7,6-7. En las palabras iniciales de Is 29,13, Marcos no sólo representa los LXX, sino que toma la forma de los LXX atestiguada en los códices Sinaiticus, Alexandrinus y Marchalianus y abre-

via más todavía. En vez del corto texto de los LXX ("este pueblo se acerca a mí, me honran con sus labios"), Marcos nos ofrece el aún más corto "este pueblo me honra con [los] labios"[79]. Al parecer, Marcos no está tan interesado en la primera parte de LXX Is 29,13 como en la última oración de este mismo versículo, oración que en su forma de los LXX diverge notablemente del texto y el pensamiento hebreo. Mientras que en hebreo se sigue reprendiendo a "este pueblo" por su culto litúrgico ("su temor de mí") en el templo, que es simplemente rutinario ("un precepto de hombres aprendido [de memoria]"), en los LXX se toma una dirección muy diferente. El Isaías de los LXX declara que le rinden a Dios un culto sin sentido, "en vano" (μάτην)[80], porque –y aquí hay un notable cambio de enfoque teológico– *enseñan* (διδάσκοντες) preceptos de hombres (esto es, simples disposiciones humanas de ritual, a diferencia de los mandamientos de Dios) y enseñanzas (esto es, simples doctrinas humanas, a diferencia de la revelación divina)[81].

Así pues, con la oración final de Is 29,13, el traductor de los LXX ha introducido una nueva idea en el texto, algo nada insólito en su versión de Isaías, donde tiende a ofrecer una traducción libre e interpretativa, sobre todo en las partes poéticas del libro[82]. Lo que en hebreo era simplemente crítica de la liturgia rutinaria, mecánica, en el templo de Jerusalén se amplía en los LXX con la denuncia de una enseñanza tan sólo humana, implícitamente contrapuesta a la verdadera enseñanza de Dios, que es la Torá (*tôrâ* significa "enseñanza" o "instrucción"). Pero, al introducir la idea de un grupo de personas que enseñan (διδάσκοντες), el traductor de los LXX ha introducido también cierta tensión en el texto. La denuncia de Isaías en LXX Is 29,13 va dirigida contra todo el pueblo, que honra a Dios sólo con los labios, pero el participio διδάσκοντες parece implicar un grupo especial de maestros dentro del pueblo. Esta distinción implícita es explotada hábilmente por Marcos, quien ya ha dicho que "todos los judíos" observan las leyes de pureza, pero que ha presentado a Jesús acusando a fariseos y escribas en particular de ser maestros hipócritas.

Marcos explota aún más este aspecto específico de los LXX con un ligero retoque del griego al final de LXX Is 29,13. Reordenando las palabras de los LXX "enseñando preceptos de hombres y enseñanzas" (διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας), adelanta el nombre "enseñanzas" (διδασκαλίας), torpemente colocado al final de la oración de los LXX, y elimina la conjunción "y" (καί), colocando así el nombre "enseñanzas" en aposición al complemento directo ("preceptos de hombres"). De este modo, Marcos subraya algo que estaba implícito en la formulación de los LXX: la oposición entre los simples preceptos humanos y la enseñanza del mismo Dios. Según la acusación de Mc 7,7b, los escribas y los fariseos son

maestros que pecan "enseñando [como] enseñanzas [divinas] preceptos de [simples] hombres (διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων)[83].

Es precisamente a esta cuestión, que aparece específicamente en el texto de los LXX de Is 29,13 tal como fue reelaborado por Marcos, a la que recurre el Jesús marcano al aplicar el texto a sus adversarios en Mc 7,8: "Descuidando el mandamiento de Dios, os aferráis a la tradición *de los hombres*"[84]. Los fariseos y los escribas se han quejado en 7,5 de que los discípulos de Jesús no observan la tradición de *los mayores,* pero Jesús responde al ataque revelando que los preceptos y enseñanzas de (simples) hombres, como ya fue criticado en Is 29,13, son precisamente la tradición de los mayores, es decir, la tradición de simples hombres, enseñada por los fariseos y los escribas. Éste es el acierto que alaba Jesús al introducir la profecía de Isaías en Mc 7,6 ("bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas"). Denunciando a los que enseñan los preceptos y enseñanzas de simples hombres y no *el* mandamiento de Dios[85], Isaías –a juicio de Jesús– profetizó con admirable acierto sobre los fariseos y los escribas, que descuidan y rescinden el mandamiento de Dios por favorecer la tradición de los mayores. Y, como ejemplo de ello, Jesús procede a citar la práctica del corbán (7,6-13).

Sólo hay un problema con toda esta denuncia y reinterpretación profética. La línea argumental de Jesús funciona solamente si él parte de la forma de Is 29,13 atestiguada en los LXX y ligeramente reordenada por Marcos, no de la que se encuentra en el texto hebreo. Esa versión de Is 29,13 no acusa a nadie de enseñar simples preceptos y doctrinas humanos, limitándose a criticar la liturgia del templo de Jerusalén como un culto sin sentido, practicado mecánicamente y aprendido de memoria. Claramente, el Jesús marcano argumenta desde el texto de los LXX tal como lo retocó Marcos. Esto presenta un grave obstáculo a quien pretenda sostener que el argumento de Mc 7,6-8 procede del Jesús histórico[86].

El problema no hace sino aumentar cuando ampliamos el foco y percibimos que el autor de la Carta a los Colosenses emplea también Is 29,13 al polemizar con sus adversarios. La epístola censura cierta clase de enseñanza que se imparte dentro de la comunidad cristiana y que propaga diversas normas o tabúes relativos a la pureza[87]. En Col 2,21-22, el autor se queja a sus oyentes de que ellos se someten sin pensar a normas y regulaciones como si todavía viviesen en el mundo antiguo, irredento de sus vecinos paganos. Las normas son resumidas en el v. 21 como "¡no tomes, no gustes, no toques!". Aunque hay una eterna discusión sobre el preciso "error" o "herejía" en que han incurrido los colosenses (quizá una mezcla sincrética de misticismo pagano y normas de pureza, como parece sugerir Col 2,16-20), lo que aquí nos importa es que Colosenses rechaza esos ta-

búes porque son "conforme a los preceptos y enseñanzas de los hombres [κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων]". Esto es una clara alusión; de hecho, prácticamente, una cita de LXX Is 29,13: "enseñando preceptos de hombres y enseñanzas [διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας]".

Es significativo que Marcos y el autor de Colosenses hayan alterado ligeramente la torpe construcción de LXX Is 29,13, donde "y enseñanzas" queda colgando al final de la frase, y que los dos autores cristianos hayan elegido caminos diferentes al efectuar la alteración. Para adaptar la cita al argumento de Mc 7, más extenso, que opone el mandamiento de Dios a la tradición de los hombres, Marcos elimina "y", dejando "enseñanzas" en aposición (y oposición) a "preceptos de hombres": "enseñando [como] enseñanzas preceptos de hombres". El error de los fariseos, según Marcos, es que enseñan simples preceptos humanos como si fueran enseñanzas divinas. Éste no es exactamente el modo en que se utiliza el texto en Colosenses. Su autor sitúa "hombres" (ἀνθρώπων) al final de la frase, lo que le sirve para mejorar el orden de las palabras y para utilizar toda la frase "los preceptos y enseñanzas de los hombres" como un resumen de las normas a las que no se deben someter los cristianos de Colosas. Mientras que Marcos contrasta los "preceptos de hombres" con el "mandamiento" o la "palabra" de Dios, Colosenses, con su teología intensamente cristocéntrica (cf. Col 1,15-20), los contrapone simplemente a Cristo ("si habéis muerto con Cristo... si habéis resucitado con Cristo": Col 2,20; 3,1)[88].

Esta comparación entre Marcos y Colosenses deja dos cosas claras: 1) Colosenses no es literariamente dependiente de Marcos en su uso de LXX Is 29,13. Como Marcos, pero independientemente de él, Colosenses utiliza LXX Is 29,13 con una ligera alteración, atendiendo a sus fines polémicos. 2) Podemos, pues, inferir que Is 29,13 –y *precisamente* en la versión de los LXX– circulaba entre los cristianos primitivos como texto probatorio que justificaba el rechazo de las leyes de pureza, especialmente las concernientes a tocar o ingerir alimentos[89]. Por eso no es extraño que el versículo inmediatamente siguiente, LXX Is 29,14 –de nuevo, con una ligera variación– sea citado por Pablo en 1 Cor 1,19 al rechazar la "sabiduría mundana" de los corintios. Hay también una posible alusión a LXX Is 29,14 en Mt 11,25. Allí (compárese con Lc 10,21), Jesús se dirige al Padre: "Has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes [ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν]". Muy probablemente, esto representa un eco de la versión de los LXX de Is 29,14, con su vocabulario de σοφῶν ("sabios"), συνετῶν ("inteligentes") y κρύπψω ("ocultaré"). En el contexto más amplio del evangelio de Marcos, en los "sabios e inteligentes" están incluidos los fariseos, con los que Jesús debate en la perícopa siguiente (Mt 12,1-8).

Nos encontramos, en suma, ante dos hechos: *a*) La fuerza del argumento de Jesús en Mc 7,6-8 depende del texto de Is 29,13 en la versión de los LXX, tal como fue reelaborado por Marcos[90]; y *b*), como se desprende de la presencia de LXX Is 29,13 en otros pasajes del NT, los cristianos utilizaron este texto para combatir las posiciones de adversarios judíos y paganos, incluidas las leyes de pureza[91]. A la luz de estos dos factores, sobre quien intente presentar Mc 7,6-8 como palabras auténticas del Jesús recae toda la carga de la prueba. Los comentaristas que defienden la historicidad de lo narrado en Mc 7,6-8 suelen emplear uno de los razonamientos siguientes:

1) Cabe pensar que, durante el debate con sus adversarios, el Jesús histórico citó el texto hebreo de Is 29,13 y que Marcos, puesto que escribía en griego, sustituyó ese texto por su correspondiente en la versión de los LXX. Naturalmente, para sostener este argumento se debería suponer que, al citar Is 29,13, el mismo Jesús modificó ligeramente las palabras de la versión hebrea, dado que, en ella, Is 29,13 es una oración subordinada (*porque* este pueblo...") y, citada sola, queda en el aire. Sin embargo, aunque admitamos que el Jesús histórico realizó alguna leve modificación, subsiste un notable problema. Pese a quienes sostienen lo contrario[92], la forma hebrea de Is 29,13 no sirve para la afirmación que hace Jesús en Mc 7,6-13. La razón de ello es que la forma hebrea de Is 29,13 no contiene una crítica de los maestros que enseñan meros preceptos y doctrinas humanos, es decir, la cuestión añadida en los LXX, resaltada en la redacción marcana y utilizada por Jesús para acusar a los fariseos y los escribas de descuidar el mandamiento de Dios y dar preferencia a la simple tradición humana. En suma, el texto hebreo de Is 29,13 no proporciona a Jesús la base escriturística que él necesita frente a sus adversarios y que, en cambio, tiene en los LXX.

2) Se podría argüir que el Jesús histórico conocía una diferente forma hebrea de Is 29,13, la cual fue reproducida fielmente por el traductor de los LXX[93]. Pero, como ya hemos visto, tampoco figura tal forma hebrea (o aramea) en el Gran Rollo de Isaías hallado en Qumrán (1QIs[a]), que a veces difiere del TM de Isaías. El diferente sentido de LXX Is 29,13 se debe aparentemente a una interpretación teológica creativa del traductor que vertió al griego el texto isaiano. ¡Y es de esa interpretación teológica creativa de la que depende el Jesús marcano para su argumento!

3) Como los dos primeros razonamientos no valen, alguien podría alegar que en realidad el Jesús histórico conocía y citó Is 29,13 en la forma de los LXX. Esto tiene mucho de agarrarse a un clavo ardiendo. Como vimos en el tomo I de *Un judío marginal,* Jesús hablaba en arameo, la lengua que utilizaban ordinariamente la mayor parte de los judíos en la Pa-

lestina de su época[94]. Quizá había aprendido suficiente hebreo para citar las Escrituras judías en hebreo. Pero, si llegó a tener algún conocimiento de griego, habría sido un "griego de artesano" con el que escribir facturas y hacer otras anotaciones necesarias en su actividad laboral. Parece muy poco probable que conociera el suficiente griego para enseñar en esa lengua y, menos probable aún, que pudiera citar los LXX de memoria. Hay que forzar demasiado la imaginación para pensar que un Jesús de lengua aramea, discutiendo en la Palestina del siglo I con fariseos –reputados por su estudio minucioso de las Escrituras (hebreas)– se pusiera de pronto, en medio de una discusión teológica, a citar en griego un pasaje de los LXX, precisamente con referencia a una cuestión no presente en la forma hebrea de Isaías.

La única conclusión probable a que lleva todo lo que hemos visto es que el debate escriturístico de Mc 7,6-8 no se puede concebir como un suceso vivido por el Jesús histórico. El argumento que Jesús elabora con base en Is 29,13 necesita los LXX de Isaías; más aún, los LXX de Isaías con un ligero retoque de Marcos. Debemos admitir, pues, que, al menos en lo tocante a Mc 7,6-8, estamos ante una composición que tiene que ver con la actividad de un escriba cristiano[95].

2. *Versículos 9-13: Segunda réplica de Jesús, con citas de Éx 20,12 y 21,17*

Nuestra decisión de que la primera réplica de Jesús a sus oponentes (Mc 7,6-8) es una composición cristiana tiene consecuencias inmediatas a la hora de ponernos a valorar la historicidad de la segunda réplica (7,9-13). En la estructura actual de Mc 7,1-23, los vv. 9-13 funcionan como el ejemplo concreto que ilustra el principio general expuesto en los vv. 6-8. En su primera réplica, Jesús critica a los maestros que sitúan sus preceptos humanos al nivel de la enseñanza divina. Acerca de esos falsos maestros profetizó Isaías, y, tristemente, su profecía –según el Jesús marcano– se ha cumplido en los fariseos y los escribas, que se aferran a la tradición de los mayores hasta el punto de desentenderse del mandamiento de Dios, en favor de simple tradición humana. En los vv. 9-13, Jesús hace su acusación más específica poniendo de manifiesto cómo sus adversarios sustituyen con la práctica del corbán la obligación fundamental impuesta por el Decálogo de que cada uno honre a su padre y a su madre (Éx 20,12 || Dt 5,16)[96]. De hecho, tan seria es esta obligación en la Ley mosaica que quien injurie o maldiga a su padre o a su madre será castigado con la muerte (Éx 21,17 [= LXX Éx 21,16])[97]. Jesús pronuncia seguidas las dos citas del Éxodo, con lo cual queda subrayado que la gravedad del mandamiento positivo y apodíctico del Decálogo es reforzada por la ley casuística que decreta la muerte para quienes violen lo dispuesto en ese mandamiento[98].

Como hemos visto en la traducción estructurada de Mc 7,1-23, el evangelista sumó cuidadosamente el ejemplo concreto del corbán al argumento de Jesús. En el v. 5, los fariseos y los escribas han puesto como norma de conducta "la tradición de los mayores". En los vv. 6-7, citando Is 29,13, Jesús identifica implícitamente esa tradición con "preceptos de [simples] hombres", en oposición (según la reelaboración marcana de los LXX) a las enseñanzas (divinas). En el v. 8, Jesús hace explícita esta acusación culpando a sus adversarios de descuidar (o abandonar) el mandamiento de Dios y aferrarse a la tradición de (simples) hombres. Con terminología de Is 29,13 ("preceptos de *hombres* [ἀνθρώρων]"), Jesús no habla como los fariseos de "tradición de los *mayores*", sino de "tradición de [simples] *hombres*".

Para su segunda réplica (que ilustra la primera con el ejemplo del corbán), el Jesús marcano echa mano de la misma palabra con la que empezó la primera réplica, καλῶς ("bien"), para iniciar un nuevo ataque: "Bien [esto es, en una hábil muestra de casuística] *rescindís* el mandamiento de Dios *para establecer* [en lugar de ese mandamiento] *vuestra* tradición"[99]. Pero, a la vez que alude a su primera réplica (con la repetición del adverbio "bien"), Jesús agudiza la polémica acusando a sus oponentes no sólo de descuidar, sino incluso de rescindir el mandamiento de Dios y de hacerlo deliberadamente, con la aviesa intención (ἵνα, "para") de sustituir con su tradición el mandamiento de Dios. En el v. 9, la polémica llega a su clímax retórico cuando la definición de "tradición", que empezó en el v. 5 siendo de los *mayores* y pasó a ser preceptos de *hombres* en el v. 7 y luego, en el v. 8, tradición de los *hombres,* se convierte ahora (v. 9) en *vuestra* tradición, que, por definición, significa la tradición de unos *hipócritas,* puesto que así definió Jesús a sus adversarios en el v. 6. El caso concreto del corbán queda, pues, perfectamente enmarcado en una *inclusio* retórica: la acusación del v. 9 es repetida en el v. 13, cuando Jesús dice en resumen a los fariseos la consecuencia de su práctica del corbán: Estáis "anulando [así] la palabra de Dios por *vuestra* tradición que os habéis transmitido"[100].

En suma, una vez decidido que la primera réplica de Jesús (vv. 6-8) es una composición cristiana y no un incidente que se remonte al Jesús histórico, se sigue necesariamente que los vv. 9-13, *al menos en la presente forma y contexto* de esta subunidad, tampoco tienen su origen en el Jesús histórico. Toda la razón de ser de los vv. 9-13 es ilustrar con un ejemplo concreto la acusación basada en la Escritura de los vv. 6-8, a los que los vv. 9-13 están unidos mediante flejes retóricos. Cuando por no proceder del Jesús histórico se omiten los vv. 6-8, entonces quedan colgando los vv. 9-13. No hay más que leer los vv. 1-5 y seguir de inmediato con los vv. 9-13 para percibir que esta subunidad sólo tiene sentido en el flujo de la narración si está precedida por el primer argumento de Jesús (vv. 6-8). Sin el

argumento tomado de Is 29,13 y sin la escalada exegética de Jesús desde "tradición de los mayores" a "tradición de los hombres" y finalmente a "vuestra tradición", el v. 9 y el ejemplo introducido en él son demasiado abruptos e inconexos para servir de réplica inicial lógica a la pregunta acusatoria del v. 5[101]. Por eso la segunda réplica de Jesús, dependiente como es de la primera, debe ser descartada junto con ésta como la verdadera respuesta que dio el Jesús histórico a la pregunta específica formulada en la primera unidad (vv. 1-5)[102].

Lo cual no significa, sin embargo, que el argumento sobre el corbán, sacado del contexto más amplio de la perícopa de Mc 7,1-23, no pueda reflejar alguna enseñanza haláquica del Jesús histórico. En esto, el núcleo de los vv. 10-12 (sin la polémica circundante sobre *vuestra* tradición) difiere notablemente de la primera respuesta de Jesús (vv. 6-8). La fuerza de la primera depende de las palabras de la formulación de Is 29,13 según los LXX y tal como fue reelaborada por Marcos; por eso es ajena al preciso tiempo y lugar del Jesús histórico. Con el argumento relativo al corbán, la situación es muy diferente. El núcleo del argumento concuerda perfectamente con el tiempo y el lugar de Jesús.

Como vimos en el tomo III de *Un judío marginal*[103], así como en el capítulo 33 del presente volumen, durante la época del cambio de era varias corrientes del judaísmo mantenían un vivo y al parecer muy pertinente debate respecto a los juramentos y los votos, incluido el problema de obligaciones enfrentadas derivadas de ellos. El tema recibe tratamientos diversos y a veces contradictorios en los manuscritos del mar Muerto, en Filón, en Josefo y en los rabinos posteriores[104].

Los datos procedentes de los manuscritos del mar Muerto son interesantes pero fragmentarios. La cuestión de los juramentos y votos era muy importante para los esenios, puesto que la entrada en la "nueva alianza" acontecía por medio de una solemne ceremonia que implicaba juramentos y maldiciones[105]. De ahí que los apóstatas de la comunidad esenia sean descritos en el *Documento de Damasco* como los que "han renegado del pacto y el acuerdo que hicieron en la tierra de Damasco, es decir, la nueva alianza" (CD 20,11-12). Las columnas 15-16 (desdichadamente fragmentarias) del *Documento de Damasco* determinan cómo y en qué medida pueden pronunciarse los votos o juramentos. Un esenio no debe invocar los nombres divinos "Dios" y "Señor", siendo preferible el empleo (en caso necesario) de los juramentos y maldiciones utilizados para la entrada en la alianza (CD 14,1-8). En CD 16,10-12 se considera la cuestión de la anulación de votos y juramentos hechos por un familiar (más concretamente, por la propia mujer o hija), y el texto (CD 16,13-14) prosigue con la cuestión de qué dones pueden ser ofrendados mediante voto ante el altar. Jus-

to cuando se interrumpe el texto (CD 16,14-20) hay una prohibición que despierta viva curiosidad: no está bien "santificar la comida de su boca", porque es una maldad "atrapar al prójimo con una prohibición" (línea 15, citando Miq 7,2)[106]. Aunque oscuro, el texto parece condenar un tipo de subterfugio religioso particular: dedicar los propios alimentos a un uso sagrado con tal de no ayudar al prójimo en necesidad.

Aunque no aparece la palabra "corbán" en este contexto, hay una llamativa analogía con el caso expuesto por Jesús en Mc 7,10-12: el recurso a un voto con el que dedicar posesiones propias a un uso sagrado, a fin de no tener que usarlas para ayudar a alguien en necesidad (los propios padres en Mc 7,10-12, "el prójimo" en CD 16,14-15)[107]. Tanto el Jesús marcano como el *Documento de Damasco* rechazan este subterfugio. Mientras que CD 16,15 basa su rechazo en la sutil interpretación de un texto del profeta Miqueas, Jesús apela sin rodeos al primer mandamiento "social" del Decálogo: "Honra a tu padre y a tu madre" (Éx 20,12). Haciendo esto, Jesús presupone y refuerza una parte importante del significado original de "honrar" en ese mandamiento: no sólo mostrar respeto y deferencia a los propios padres, sino además brindarles ayuda concreta, especialmente en su vejez[108]. Jesús recalca que ninguna innovación o institución específica de la Ley permite soslayar esta obligación básica recogida en el Decálogo.

Hay aquí una notable similitud con la postura de Jesús sobre el divorcio en Mc 10,2-12. En el caso de la institución específica del divorcio, Jesús apela a la más básica y primordial institución de la unión entre hombre y mujer ordenada por el Creador en el Génesis (capítulos 2–3). En el caso de la institución del corbán (un ejemplo de voto regulado por la Torá), Jesús apela al mandamiento más básico y primordial del Decálogo. Da la impresión de que él actuaba, al menos implícitamente, con la convicción de que en la Torá mosaica había ciertos mandamientos e instituciones fundamentales que opacaban o anulaban otras obligaciones e instituciones que entraban en conflicto con ellas. En el caso del corbán, el conflicto no parece anular (en este texto) la práctica misma de hacer un voto. Sin embargo, en el caso del divorcio, la voluntad primordial del Creador es percibida como en contradicción directa con la institución misma del divorcio, que es permitido y regulado por la Torá.

Si bien "corbán" (*qorbān*) no figura en el importante texto de CD 16,14-15, sabemos que tanto esa palabra como la institución por ella designada estaban en uso en tiempos de Jesús. Lo atestiguan varias fuentes judías fuera de los manuscritos del mar Muerto. Un famoso paralelo de las palabras de Jesús en Mc 7,11 es la inscripción aramea en un osario encontrado en Jebel Hallet eṭ-Ṭûri, lugar a poca distancia de Jerusalén, en dirección sudeste[109]. Datada hacia el comienzo de la era cristiana, la ins-

cripción contiene la palabra "corbán" (*qrbn* en arameo sin vocalizar)[110]. Aunque *qorbān* denota en el AT la idea general de "don", "ofrenda" o "sacrificio", la inscripción del osario es mucho más específica en su utilización: "Todo lo que un hombre puede hallar de aprovechable en este osario [es] una ofrenda (*qrbn*) a Dios del que está dentro"[111]. Estas palabras, que hablan de lo que podría ser de utilidad o de uso para otra persona, y luego prohíben ese uso a causa de una anterior dedicación a Dios, encuentran un eco en Mc 7,11: "Aquello que [para ayudarte] pudieras recibir de mí [lo declaro] corbán, es decir, ofrenda [dedicada a Dios]". Claramente, en Marcos tenemos una específica institución judía con paralelo en la inscripción de un osario judío palestino de tiempo no muy anterior.

La institución del corbán y el uso de la palabra para designarla eran al parecer tan frecuentes en el judaísmo durante la época del cambio de era que Josefo explica la una y la otra dos veces en sus obras, en todos los casos utilizando la misma transliteración del hebreo al griego (κορβᾶν) y la misma traducción de la palabra al griego (δῶρον, "ofrenda"), también usada en Mc 7,11[112]. En sus *Antigüedades judaicas,* al tratar sobre la cuestión más amplia de los diezmos y otros dones debidos a los sacerdotes, Josefo menciona de paso el caso especial del corbán (*Ant.* 4.4.4 §73): "Los que se designan 'corbán' a Dios –palabra que significa "ofrenda" [δῶρον] en griego–, si quieren ser exonerados de esta obligación religiosa tienen que pagar a los sacerdotes cierta cantidad de dinero". Nótese que en este pasaje la cuestión central es cómo librarse de la obligación impuesta por el particular voto llamado "corbán". En cambio, en su escrito *Contra Apión* (*Cont. Ap.* 1.22 §167), Josefo emplea κορβᾶν para designar los juramentos (ὅρκοι), pero interpretando una vez más la palabra κορβᾶν con el significado "ofrenda a Dios" (δῶρον θεοῦ)[113]. Por su parte, Filón no utiliza la palabra κορβᾶν al tratar sobre la cuestión en *Hypothetica* 7.3 §358, pero conoce la institución del corbán. Afirma que todo el que invoca el nombre divino sobre ciertas posesiones y las declara dedicadas a Dios, a partir de ese momento y para siempre debe considerarse impedido de usarlas.

Aunque con mutaciones, la práctica del corbán y su designación continuaron presentes en la enseñanza rabínica posterior. El tratado de la Misná *Nedarîm* ("Votos") utiliza la voz *qorbān* junto con la palabra relacionada *qônām* para hacer referencia a algo dedicado a Dios que, en consecuencia, queda vedado a los seres humanos. Por ejemplo, en *m. Ned.* 1,4, *qorbān* se aplica al alimento cuyo consumo no está permitido al hombre, caso similar al de CD 16,14-15. Que la práctica del corbán (o una aseveración similar) podía dar lugar a casuística y convertirse en un subterfugio se ve en *m. Ned.* 2,5, donde la formulación de ciertos votos origina una disputa sobre si los votos deben ser anulados formalmente. En algunos pasajes, sin embargo, se difumina el sentido de dedicación a Dios, que-

dando sólo el de algo prohibido a otro. Además, en *m. Ned.* 4,6 vemos la aparición de un nuevo significado de *qônām:* protesta contra una persona o incluso maldición invocada sobre ella. Esta otra connotación está más allá del pensamiento y del marco temporal de Mc 7,9-13.

Y surge la pregunta: ¿es posible que los fariseos del período anterior al año 70 d. C. se sirviesen del subterfugio que se les atribuye en la polémica de Mc 7,10-12? No resulta fácil la respuesta, dado que carecemos por completo de escritos directamente procedentes de los fariseos. Pero puede ser significativo que la práctica del corbán continuara siendo objeto de discusión entre los rabinos cuyas opiniones figuran reflejadas en la Misná (redactada hacia 200-220 d. C.). Por ejemplo, en *m. Ned.* 9,1 encontramos una variedad de opiniones sobre las razones que justificarían la anulación de un voto que alguien hubiera pronunciado en detrimento de sus padres. El hecho de que se recogieran puntos de vista antagónicos sobre el tema en la época de composición de la Misná (aunque se impusiera al final la opinión de los sabios) sugiere que ya antes la cuestión era debatida sin que llegara a imponerse ninguna posición.

Aún más reveladora es la anécdota narrada en *m. Ned.* 5,6. Un hombre había hecho un voto que impedía que su padre recibiera de él cualquier ayuda alimenticia. Para proporcionar alimento al padre, el hombre recurrió a un complicado subterfugio basado en una ficción legal. El relato presupone *a*) que se hacían realmente votos de ese tipo, y *b*) que no había un modo sencillo de anularlos[114]. Una situación similar se desprende del tratado de Filón sobre los votos y los juramentos en su *Hypothetica* 7,3-5. Filón toma una postura estricta sobre la irrevocabilidad del voto, aun cuando vaya en perjuicio de los familiares de quien lo pronunció. En ese estudio, los modos de anular un voto son muy limitados: el rechazo de la ofrenda por el sacerdote o –según los vagos términos empleados aquí por Filón– la declaración de algún gobernante. Su carácter estricto aproxima esta visión a la postura que Jesús rechaza en Mc 7,10-12. Podría ser, por tanto, que *m. Ned.* 5,6 represente el primitivo estado de la casuística en tiempos de Jesús y que la posición que él critica fuera mantenida realmente por algunos judíos o grupos de ellos (posiblemente, algunos fariseos)[115]. Como mínimo, CD 16, Filón, Mc 7,11 y *m. Ned.* 5,6 sugieren que durante la época del cambio de era había un vivo debate *a*) sobre el voto llamado "corbán", con el que se podía privar a los propios padres o al prójimo de ayuda imprescindible, y *b*) sobre la posibilidad de anular ese voto.

¿Qué decir, pues, sobre el origen de la tradición nuclear de Mc 7,10-12 (dejando a un lado la *inclusio* que la flanquea [vv. 9-13])? El testimonio del *Documento de Damasco,* probablemente de la úitima parte del siglo II a. C., y las varias opiniones acerca del corbán contenidas en la Misná, además de

los diversos puntos de vista al respecto datados en el siglo I o II de nuestra era, sitúan la declaración de Jesús sobre el corbán precisamente dentro del período en que esta cuestión era real, pertinente y muy debatida entre los judíos palestinos. El hecho de que la tradición nuclear de Mc 7,10-11 parezca ser una unidad suelta que Marcos introdujo en su perícopa de 7,1-23 invita a datar esa tradición algún tiempo antes de 70 d. C., la fecha generalmente aceptada para la composición del evangelio de Marcos. La aparición, en la tradición premarcana, de la palabra aramea (o hebrea) *qorbān,* que Marcos necesita explicar en griego y que Mateo, supuestamente judío, elimina en su adaptación del relato (Mt 15,5), indica que esa palabra tenía su origen en el judaísmo palestino, como la naturaleza misma de la disputa.

Estamos, en consecuencia, ante la siguiente alternativa[116]: el argumento básico (no necesariamente las palabras exactas) de Mc 7,11-12 o bien se remonta al Jesús histórico, o bien es una creación efectuada por cristianos judíos de lengua aramea dentro de Palestina en las primeras décadas del cristianismo. Cada una de ambas opciones es posible en teoría. Pero ¿cuál es la más probable?

Ninguna fuente sugiere que la cuestión menor de la adecuada práctica del corbán preocupase a los judíos cristianos o a sus convertidos en los comienzos del nuevo movimiento. Hasta donde podemos saber por las cartas de Pablo, los Hechos de los Apóstoles y los primeros estratos de Marcos y Q, fueron múltiples los problemas teóricos y prácticos a los que se enfrentaron los judeocristianos en Palestina antes de 70 d. C. Entre esas dificultades estaban la persecución por el *"establishment"* sacerdotal jerosolimitano; la incapacidad para atraer a la mayoría de los judíos palestinos al cristianismo; la cuestión del liderazgo y las luchas internas a causa de él; la aparente demora de la parusía; la falta de una definición más completa de la posición y la obra de Jesús el Mesías; la observancia del sábado; la observancia de las varias formas de pureza ritual, y las adecuadas relaciones con los gentiles que se sumaban al movimiento cristiano, en las que entraban las espinosas cuestiones de la circuncisión y las leyes alimentarias. No hay el menor indicio de que los cada vez más acosados cristianos en la Palestina inmediatamente anterior a 70 d. C., mientras se esforzaban en dar respuesta a todos esos problemas y veían inquietos cómo iban desapareciendo sus primeros dirigentes, tuvieran tiempo ni interés en ponerse a debatir sobre la oscura cuestión del corbán, que, aparte de Mc 7,10-12 || Mt 15,4-6, no aparece en ninguna parte del NT. Por eso, si bien no hay posibilidad de llegar a una certeza plena, me parece lo más probable, por el criterio de discontinuidad (con respecto al cristianismo primitivo), que la pequeña unidad de tradición conservada como un fósil en Mc 7,10-12 se remonte al Jesús histórico[117].

En sí, esto no nos dice gran cosa, puesto que nos falta el contexto original de las observaciones de Jesús sobre el corbán, y dado que ellas parecen ser parte de una réplica *ad hominem* más que una disquisición detallada sobre la cuestión de los votos. Esas observaciones debieron de ir dirigidas a un grupo de fariseos (no a *todos* los fariseos)[118] cuya actitud con respecto a la institución era muy estricta y se oponían a la anulación del voto, cualesquiera que fueran las consecuencias, quizá por temor de abrir la puerta al tipo de casuística que se ve a veces en el tratado misnaico *Nedarîm*. Pero debemos reconocer que esto es una simple conjetura; ya hay posibilidad de saber quiénes eran los interlocutores originales. Lo que se puede deducir de esta breve tradición confirma, sin embargo, lo que ya hemos visto en los capítulos anteriores del presente volumen (y, en esa medida, también el criterio de coherencia apoya la historicidad). Lejos de ser un simple creador de aforismos o de parábolas enigmáticas, Jesús el judío, como el maestro intensamente comprometido y profundamente religioso que era en la Palestina del siglo I, exponía sus puntos de vista sobre la Ley y la *hălākâ* mientras discutía con judíos defensores de posiciones opuestas a las suyas. Y lo hacía no sólo en el caso de cuestiones mayores como el divorcio y el sábado, sino también en el de cuestiones menores como el corbán.

Además, esta breve tradición acerca del corbán nos recuerda que Jesús, como judío palestino que discutía sobre todo tipo de asuntos relativos a la observancia de la Ley mosaica, inevitablemente habría tenido que citar a veces las Escrituras judías en apoyo de sus afirmaciones. La idea, tan arraigada en la crítica de las formas y de la tradición desde los tiempos de Rudolf Bultmann, de que toda cita del AT en los evangelios constituye una señal segura de composición cristiana no sólo es improbable *a priori*, sino que además es refutada *a posteriori* por unidades como el debate sobre el corbán de Mc 7,10-12. Aparte de citar el AT para sostener sus posiciones, el Jesús histórico era capaz de interconectar textos escriturísticos (como en Mc 7,10) o de oponerlos (si podemos suponer que el argumento básico de Mc 10,2-9 sobre el divorcio se remonta al mismo Jesús). Por supuesto, esto no significa que toda cita de la Escritura en los evangelios provenga del Jesús histórico. Ya hemos visto que en la primera réplica (Mc 7,6-7) no sucede tal cosa. Pero la yuxtaposición de la cita de Isaías en la segunda réplica (probablemente traducción auténtica de Jesús) nos recuerda que los juicios deben hacerse atendiendo a particularidades. En crítica formal no hay varita mágica que permita decidir automáticamente en todos los casos.

Como mínimo, la tradición del corbán nos recuerda que un Jesús que nunca hubiese citado las Escrituras sería prácticamente una contradicción en los términos. Las Escrituras judías estaban en el centro de su tradición, le proporcionaban a él la base y los modelos para su mensaje y misión y

eran objeto de feroz debate entre sus contemporáneos judíos. De no haberse referido nunca a ellas, Jesús habría sido el más extraño maestro de Palestina en el siglo I, un maestro al que difícilmente se habría tomado en serio y que habría acabado sin oyentes. Por este pequeño recordatorio de quién era Jesús como maestro y cómo debió de enseñar a sus compatriotas judíos podemos estar agradecidos a la tradición del corbán de Mc 7,10-12.

3. Versículos 14-23: El aforismo de Jesús sobre impureza y su explicación

Aquí voy a ocuparme tanto del eje de la perícopa (vv. 14-15) como de toda la segunda mitad de ella (vv. 17-23) por dos razones:

1) Como vimos en nuestro examen inicial de la estructura de Mc 7,1-23, los vv. 14-15 + 17-23 reflejan el estilo literario y las tendencias teológicas de Marcos en un grado considerable. Jesús enuncia primero en público una desconcertante enseñanza y luego se retira a un espacio privado, donde *a*) sus discípulos le preguntan (v. 17), *b*) él los reprende porque no entienden (v. 18a), y, *c*) a solas con ellos, les da a conocer el significado de su oscura enseñanza en público, mediante la explicación bipartita (vv. 18b-19 + 20-23), en paralelo con el aforismo bipartito del v. 15[119].

2) Esta composición marcana hace que, en lo tocante a la búsqueda del Jesús histórico, todo dependa aquí de la autenticidad del v. 15. Si su aforismo bipartito procede de ese Jesús, entonces es grande la probabilidad de que la explicación bipartita (vv. 18b-23), que repite y amplía el lenguaje del v. 15, también proceda de él, al menos en parte. Pero si no es auténtico el v. 15, del que surge toda la segunda mitad de la perícopa, entonces se hace extremadamente difícil defender la autenticidad de los vv. 18b-23. Debemos centrarnos, pues, en los versículos axiales 14-15.

a) El eje de los vv. 14-15

1) La mayor parte de los comentaristas no tienen inconveniente en ver el v. 14 como una introducción debida al evangelista[120]. La razón es sencilla: ese texto refleja de varios modos la estructura y el vocabulario de otros versículos redaccionales de Marcos. La frase participial con la que comienza el v. 14, "y llamando otra vez a la multitud" (καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον), está llena de vocabulario marcano. Además de la partícula και ("y"), tan empleada por Marcos para introducir una oración, el verbo προσκαλέομαι ("llamar", "convocar") goza de preferencia marcana, como lo demuestra su aparición en los cuatro evangelios (Mateo, 4 veces; Marcos, 9; Lucas, 4; Juan, 0)[121]. Encontramos al Jesús marcano llamando a los discípulos, a los Doce o a las multitudes en 3,13.29; 6,7; 7,4; 8,1.34; 10,42, y 12,43. En varios de estos pasajes, él hace la llamada para impar-

tir enseñanza nueva y sorprendente. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en el estrecho paralelo de Mc 7,14 contenido en 8,34, "y llamando a la multitud" (καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον), donde Jesús anuncia la necesidad de que cada discípulo tome su cruz y lo siga por el camino de su pasión. También el adverbio πάλιν ("de nuevo", "otra vez") destaca en Marcos, entre los evangelios sinópticos, como palabra preferida para iniciar perícopas o secciones de ellas (Mateo, 17 casos; Marcos, 28; Lucas, 3). En cuanto a "les dijo", ya vimos en nuestro análisis de la estructura de 7,1-23 (C.3.c) como utiliza Marcos verbos declarativos para articular las diversas subunidades de esta perícopa. La orden enfática "oídme todos y entended" evoca las exhortaciones del Jesús marcano a prestarle oídos, y sus quejas –así como las de Marcos– de que, al final, ni la gente ni sus discípulos entienden ni creen (por ejemplo, 4,3.9.12.23.40; 6,52; 8,14-21). Cuando además consideramos las semejanzas estructurales, más notables, amén de las similitudes verbales particulares, con la composición marcana del discurso en parábolas (4,1-34)[122], sin temor a equivocarnos podemos atribuir el v. 14 a redacción de Marcos. Él creó este versículo para introducir el eje (v. 15) de toda la perícopa.

II) Un breve examen inicial de 7,15 sugiere argumentos tanto a favor como en contra de su autenticidad. Visto del lado positivo, el v. 15 es un aforismo inquietante, subversivo, expresado en paralelismo antitético bipartito:

> No hay nada fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerlo impuro;
> sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre.

Así pues, la discontinuidad con respecto al judaísmo del tiempo de Jesús (que, casi sin excepción, inculcaba las leyes alimentarias del Pentateuco)[123], más un estilo coherente con los dichos de Jesús que generalmente son considerados auténticos, abogan en favor de la historicidad.

Del lado negativo, después de todo lo que llevamos visto hasta ahora en los cuatro tomos de un *Judío marginal,* no parece creíble que el maestro judío popular llamado Jesús hubiera rechazado con un simple *logion* todas las leyes sobre alimentos prohibidos recogidas en el Levítico y el Deuteronomio. Hacerlo habría significado eliminar una de las principales líneas divisorias y barreras que separaban a los judíos del mundo gentil, que amenazaba con absorberlos. ¿Es imaginable que ese profeta judío del siglo I enseñase tan escandalosa revocación de un elemento clave de la Ley mosaica, revocación que podía poner en peligro la misma existencia del pueblo judío como un grupo religioso y étnico distinto? Si Jesús anuló realmente las leyes sobre alimentos, ¿cómo es que siguió siendo tan popular

e influyente entre la gente común, hasta el punto de llegar a considerarlo las autoridades jerosolimitanas una amenaza para su poder? La coherencia con la conciencia de Jesús de ser un profeta enviado al pueblo de Israel –y no a los gentiles–, así como la coherencia con el judaísmo palestino del siglo I (por variado y sectario que fuera), parecerían argüir contra la autenticidad de 7,15. Por otro lado, y quizá más al caso, una revocación tan revolucionaria de las leyes alimentarias judías ¿cómo podría haber sido olvidada tan rápidamente por los mismos discípulos de Jesús? Como vemos en las cartas paulinas y en los Hechos de los Apóstoles, la Iglesia de la primera generación cristiana estaba enzarzada en agrias disputas internas respecto a si los gentiles convertidos (y no digamos los cristianos judíos) debían observar las leyes sobre alimentos, sin que ninguna de las partes enfrentadas se remitiese a las supuestas enseñanzas de Jesús sobre la cuestión. Más adelante me referiré con más detalle a esas disputas.

Estos argumentos en favor y en contra de la historicidad de 7,15 han generado una interesante historia de interpretación. Por centrarnos en el último medio siglo: durante la "segunda búsqueda del Jesús histórico" (décadas de los cincuenta y sesenta del siglo pasado), autores como Ernst Käsemann y Norman Perrin, en la estela de Rudolf Bultmann, defendieron la autenticidad del dicho basándose en su discontinuidad con respecto al judaísmo de tiempos de Jesús[124]. Con el énfasis de la "tercera búsqueda" en que Jesús era judío, muchos estudiosos recientes han rechazado el *logion* por considerarlo incompatible con un maestro judío palestino que en el siglo I se hubiera dirigido a oyentes judíos como él[125].

Otros han buscado una posición intermedia: a su entender, Mc 7,15 es concebible en labios de Jesús el judío si separamos el dicho de la teología cristiana con que lo envolvió y modificó el redactor marcano. En otras palabras, leyendo este *logion* judío con la lente de las disputas de varios decenios sobre las leyes alimentarias, Marcos le ha imprimido un giro radical ajeno a la enseñanza de Jesús. Los intérpretes de esta escuela basan su enfoque en diversas combinaciones de tres argumentos básicos:

1) Hay que apreciar el fenómeno de la "negación dialéctica" en el antiguo discurso semítico, sobre todo en la encendida retórica de los profetas veterotestamentarios[126]. Más de una declaración profética parece decir "no *x*, sino *y*", cuando realmente está subrayando que "*y* es más importante que x", aunque sin rechazar *x* por completo. Un ejemplo conocido es la insistencia de Yahvé en Os 6,6: "Amor quiero, y no sacrificio". Lo que trata de decir Oseas es que, en el culto de Yahvé, el amor al prójimo es mucho más importante que el sacrificio cultual, aunque éste no sea totalmente rechazado[127]. Marcos ofrece asimismo casos de negación dialéctica. La declaración de Jesús en Mc 9,37, "el que me recibe, no me recibe a mí,

sino al que me envió", no pretende negar que la persona que acoge a Jesús físicamente (en su casa) o en la fe (en su corazón) acoge realmente a Jesús[128]. La cuestión es de énfasis: al recibir a Jesús se recibe a quien es más importante: el Dios que lo envió a él. Dada la retórica de negación dialéctica, quizá la cuestión original reflejada en Mc 7,15 era el hincapié de Jesús en la importancia de evitar la impureza *moral* que los seres humanos generan dentro de sí mismos y luego descargan sobre el mundo. Tal impureza debía constituir la mayor preocupación, aunque sin olvidar del todo la impureza *ritual.*

2) Según Joachim Jeremias, en muchos de los dichos de Jesús constituidos como paralelismo antitético se percibe el recurso retórico del "final realzado"; es decir, lo destacado del dicho está en la segunda mitad (así sucede, por ejemplo, en Mc 6,10-11; 8,12.35; 10,18.27.31; 11,17; 12,44; 13,20.31; 14,7)[129]. Conforme a esa percepción, 7,15 tiene puesto el acento en el v. 15b, donde se hace referencia a la impureza moral que sale de dentro del corazón humano.

3) En apoyo de esta interpretación "moderada" del *logion* de Jesús sobre impureza, algunos autores arguyen que la forma original del dicho no está en Mc 7,15, sino en Mt 15,11, que algunos consideran una tradición independiente: "No es lo que entra en la boca lo que hace impuro al hombre; sino lo que sale de la boca, eso es lo que hace impuro al hombre". En opinión de esos críticos, el criterio de testimonio múltiple corrobora que esta versión mateana es la forma primitiva. Porque, según ellos, el *Evangelio de Tomás* copto conserva una forma independiente del dicho (al final del *logion* 14) muy parecida a Mt 15,11: "Porque lo que entre en vuestra boca no es lo que os hará impuros, sino lo que salga de vuestra boca, eso es lo que os hará impuros". A juicio de algunos comentaristas, esta interpretación menos radical de Mt 15,11 (sin la rotundidad marcana de "no hay *nada* fuera del hombre que... pueda hacerlo impuro") es perfectamente inteligible en labios del Jesús judío, quien, como antes los profetas, dio prioridad a la pureza moral interior sobre la pureza ritual externa, aunque sin rechazar ésta por completo. En Mt 15,11, lo que se subraya no es un rechazo, sino prioridades: una buena descripción de gran parte de la exhortación moral de Jesús.

Aunque a primera vista estos tres argumentos parecen convincentes, un examen más detenido les resta validez.

1) Se puede ver en Mc 7,15 una negación dialéctica, pero no es necesaria tal interpretación. La Biblia contiene numerosas declaraciones de paralelismo antitético que significan precisamente lo que dicen en un sentido excluyente: "no *x*, sino *y*". Esta oposición excluyente se percibe con mayor nitidez en el AT cuando el texto insta a rendir culto a Yahvé sólo

(Dt 5,6): "Yo soy el Señor, tu Dios... no tendrás otro Dios delante de mí". La oposición absoluta se expresa también en reglas de conducta (Dt 5,13): "Seis días trabajarás y harás todo tu trabajo... pero el día séptimo... no trabajarás". La misma oposición absoluta se encuentra en algunas declaraciones neotestamentarias de paralelismo antitético, entre ellas dichos atribuidos a Jesús. Por ejemplo, Mc 2,17: "No necesitan médico los sanos, sino los enfermos"; Mc 2,27: "El sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado"; Mc 10,45: "El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir"[130]. Dicho brevemente: en sí, la forma de paralelismo antitético no nos dice si la declaración se debe entender en sentido relativo o en sentido absoluto; sólo nos lo puede decir un examen del contenido y el contexto.

2) Quienes apelan al modelo del "final realzado" en dichos de Jesús pasan por alto una peculiaridad importante en el paralelismo antitético de Mc 7,15[131]. La primera parte del versículo se expresa de manera rotunda, enfática, sobre la *imposibilidad* de que suceda una determinada cosa; ese énfasis no tiene paralelo en la segunda parte del dicho:

> No hay *nada* [οὐδέν] fuera del hombre que, entrando en él,
> *pueda* [δύναται] hacerlo impuro;
> sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre.

La vigorosa afirmación de la imposibilidad absoluta ("no hay *nada*... que *pueda* hacerlo impuro") no tiene equivalente en la segunda mitad, que, en comparación, es blanda desde el punto de vista retórico ("eso es lo que hace impuro"). Lo cual no significa que la segunda mitad de la declaración no sea importante para Marcos. Ciertamente lo es, como lo demuestra la explicación de los vv. 21-23 (con la larga lista de vicios)[132]. Pero, retóricamente, el acento está puesto sin duda en la primera mitad; la ausencia de un correspondiente verbo δύναμαι ("poder") en la segunda resulta reveladora. Esto es así tanto más cuanto que la presencia de δύναμαι habría dado mayor precisión a la frase de la segunda mitad del dicho. Después de todo, ¿se puede asegurar sin hacer ninguna salvedad que "lo que sale del hombre" es lo que lo hace impuro?[133]. Del hombre salen toda clase de palabras y acciones buenas sin hacerlo impuro (y no digamos secreciones físicas). Por eso, el verbo "poder" habría introducido una restricción capaz de precisar el sentido de la declaración. La ausencia de "poder" en el v. 15b, cuando bien podría haber estado allí, contribuye de manera considerable a realzar retóricamente la primera mitad. En consecuencia, el aserto de que "nada... puede hacerlo impuro" tiene más de declaración absoluta que de relativa. De hecho, en mi opinión, interpretar esta afirmación radical, por no decir escandalosa, como un caso de dialéctica relativa

es ir contra el sentido natural del *logion*[134]. Lo que se afirma es una imposibilidad absoluta, no una importancia relativa[135].

3) Se podrían eludir las obvias consecuencias de esta observación si fuera posible establecer que Mt 15,11 (junto con *EvTom* 14) es una forma independiente –de hecho, la forma original– de la declaración de Jesús, reflejada también en Mc 7,15. La primera mitad de Mt 15,11 no tiene la enfática formulación de Marcos ("nada... puede hacerlo impuro"). Y por carecer de todo δύναμαι ("poder") auxiliar, Mt 15,11 muestra un mayor equilibrio (y una mayor blandura) en su paralelismo antitético:

"No es lo que entra en la boca lo que hace impuro al hombre;
sino lo que sale de la boca, eso es lo que hace impuro al hombre".

No habiendo en este versículo la negación enfática ni la afirmación de la imposibilidad, Mt 15,11 admite mejor que Mc 7,15 una interpretación relativa: esto es, lo que sale de la boca origina más impureza que lo que entra en ella. Sin embargo, la negación absoluta no deja de ser posible en la interpretación de Mt 15,11; este *logion* encierra más ambigüedad que Mc 7,15.

¿Qué se puede decir, entonces, de la idea de que Mt 15,11 representa una versión independiente y más primitiva del dicho? A mi juicio, no mucho. Toda la perícopa de Mt 15,1-20 deja ver las típicas tendencias redaccionales de Mateo en su adaptación de textos marcanos. Es una pena que la importancia dada recientemente –y con razón– a la influencia de la tradición oral en la Iglesia del siglo I haya llevado a algunos exegetas a olvidar o desdeñar valiosas percepciones obtenidas por la crítica redaccional, especialmente la obra realizada sobre la redacción mateana de Marcos en los años cincuenta y sesenta de la pasada centuria[136]. Así, el magistral ensayo de Gerhard Barth sobre la Ley en Mateo –aunque tal vez discutible en algún que otro aspecto– muestra cómo Mt 15,1-20 es un caso en el que Mateo redacta Marcos –y Mc 7,1-23 en particular– atendiendo a sus propias preferencias teológicas y literarias[137].

Por ofrecer algunos ejemplos: en su redacción de Marcos, Mateo regularmente abrevia o condensa relatos marcanos extensos. Esto implica a menudo omisión de errores, abreviación de exposiciones prolijas y a menudo superfluas, reordenación de partes de la perícopa en busca de una presentación más lógica, atenuación de declaraciones que podían ser ofensivas para cristianos judíos observantes y mejora del vocabulario y el estilo griegos.

Todas estas tendencias se pueden apreciar en la redacción mateana de Mc 7,1-23. El material marcano es abreviado omitiendo el paréntesis ino-

portuno, deslavazado, erróneo y, para cristianos judíos piadosos, ofensivo de Mc 7,2-4. Mateo, siempre preocupado por "la Ley y los profetas", invierte las dos réplicas de Jesús en Mc 7,6-7 y 7,9-13 para crear su orden preferido de la Ley (honrar padre y madre, del Pentateuco) y los profetas (la cita de Isaías). Por otro lado, silencia la frase de polémica, vaga y generalizadora, "y hacéis muchas cosas como éstas" (Mc 7,13b; cf. la omisión de "todos los judíos" [v. 3] y de "muchas otras cosas" [v. 4]). También característico de Mateo es su alargamiento, en ciertas ocasiones, de la estructura narrativa que ha heredado de Marcos con el fin de *a*) crear o ampliar un lugar para Pedro (Mt 15,15; cf. Mt 14,28-31; 16,17-19; 17,24-27; 18,21) o *b*) intensificar en este punto de su relato la polémica contra los fariseos (Mt 15,12-14), pero no contra los judíos en general. De hecho, como en otros pasajes, Mateo se esfuerza por eliminar en lo posible declaraciones sobre la Ley que podrían escandalizar a cristianos judíos piadosos. Elimina el comentario del propio Marcos respecto a que Jesús, con su enseñanza sobre lo de dentro y lo de fuera, declaraba puros todos los alimentos (Mc 7,19). Mediante un diestro retoque final, Mateo concluye su perícopa con la adición redaccional "comer sin lavarse las manos no hace impuro al hombre". Así, de un plumazo, crea una *inclusio* con el comienzo de la perícopa (15,2), condensa el deslavazado asunto de Mc 7,1-23 y desvía la atención de la problemática declaración de que los alimentos prohibidos no comunican impureza (conservada atenuadamente en 15,11), volviendo menos central y comprometida la cuestión de comer con manos no lavadas.

Dada esta abundante y deliberada redacción perceptible en la reelaboración mateana de Mc 7,1-23, es difícil sostener que las diferencias de Mt 15,11 con respecto a Mc 7,15 no se deben a una intervención redaccional de Mateo, sino a un *logion* independiente surgido de repente en medio de una perícopa que, por lo demás, es simple y únicamente producto de adaptación por Mateo de un texto de Marcos. Esto parece confirmarse cuando notamos que en Mt 15,11 se ha hecho la misma "labor de lima" (para evitar en lo posible el conflicto directo con lo central de la Ley) que podemos ver en otros pasajes de Mateo e incluso en esta perícopa (por ejemplo, la omisión de Mc 7,19c). En Mt 15,11, la intervención redaccional de Mateo se manifiesta en la introducción de la palabra στόμα ("boca"), característicamente mateana, y en la abreviación del *logion* marcano para crear un mayor equilibrio entre las dos mitades[138]. Salvo que hayamos olvidado de repente todo lo que la crítica redaccional nos enseñó acerca de las constantes modificaciones introducidas por Mateo a lo largo de su evangelio en textos tomados de Marcos, la explicación más sencilla y natural de Mt 15,11 es que, como el resto de Mt 15,1-20, constituye una reelaboración de Mc 7,15 hecha por motivos teológicos.

Esta conclusión lleva consigo un importante corolario. Si Mt 15,11 no es sino el resultado de la redacción por Mateo de Mc 7,15 –con la típica palabra mateana "boca" introducida en el dicho–, entonces *EvTom* 14 no debe ser considerada una tradición independiente, sino una versión de Mt 5,11 levemente redactada: "Porque lo que entre en *vuestra boca* no es lo que os hará impuros, sino lo que salga de *vuestra boca*, eso es lo que os hará impuros". La presencia de "[vuestra] boca" en las dos mitades del aforismo, el reiterado empleo de "lo que" y el paralelismo cuidadosamente equilibrado son huellas de Mateo en el dicho 14 del *Evangelio de Tomás*[139]. Una vez más comprobamos que el dogma académico de la independencia de este apócrifo con respecto a los sinópticos y su posición de una tradición más primitiva no resiste un examen de cerca[140].

Los resultados de esta comparación de Marcos, Mateo y el *Evangelio de Tomás* sugieren las siguientes conclusiones sobre la autenticidad de Mc 7,15: 1) Mc 7,15 representa la forma más antigua disponible de este dicho; Mt 15,11 es simplemente la versión del *logion* reelaborada por Mateo y reflejada en *EvTom* 14. 2) Mc 7,15 es la forma más antigua y la única que contiene las palabras enfáticas y radicales οὐδεν... δύναται, que Mateo consideró necesario atenuar. 3) En consecuencia, la forma más antigua disponible de este *logion,* Mc 7,15, presenta a Jesús declarando enfáticamente que ningún alimento que entre en el hombre puede hacerlo impuro[141].

Estas conclusiones, a su vez, nos plantean una pregunta básica: ¿es Mc 7,15 creíble en labios del Jesús histórico? El hecho de que esas palabras revoquen leyes fundamentales del Pentateuco que habían llegado a ser signos distintivos de los judíos frente a los gentiles podría, acaso, hacernos renuentes a dar una respuesta afirmativa, pero ese hecho, en sí, difícilmente prueba que Jesús no pronunció el aforismo. Como hemos visto, el Jesús histórico prohibió el divorcio y los juramentos, instituciones sancionadas y reguladas por el Pentateuco y consideradas prácticamente por todos, judíos y gentiles, necesarias para el buen funcionamiento de la sociedad. Si Jesús revocó esas dos prácticas, lo mismo pudo hacer con otras disposiciones pentateucales.

Aunque esto es cierto, hay notables diferencias entre el divorcio y los juramentos, por un lado, y las leyes alimentarias, por otro. Para empezar, el Pentateuco nunca establece ni ordena el divorcio, sino que más bien lo presupone como una institución social conocida y utilizada por todas las poblaciones circundantes. Lo que hace el Pentateuco es simplemente regular el divorcio en unos cuantos casos extraordinarios. Además, aunque la prohibición total del divorcio por Jesús pudo ser escandalosa e irritante para otros judíos, en la práctica sólo afectaba a algunos judíos varones en

determinados momentos de sus vidas, no a cada judío cada día. En cuanto a los juramentos, aunque estaba prescrito pronunciarlos en dos situaciones concretas (bienes confiados a alguien y luego perdidos; mujer bajo sospecha de adulterio), estos dos casos difícilmente se daban en la vida diaria de la mayor parte de los judíos. En cambio, las leyes concernientes a alimentos permitidos y prohibidos están consignadas por extenso y son impuestas a todos los israelitas en el Levítico y el Deuteronomio. A diferencia del divorcio y de los juramentos, las detalladas leyes alimentarias constituían una peculiaridad porque, en algunos casos, contrastaban con las prácticas alimentarias de los pueblos vecinos de Israel, creando un signo de identidad para los israelitas. Borrar la distinción entre alimentos puros e impuros significaba, pues, alterar los hábitos cotidianos de todos los judíos y eliminar las líneas divisorias sociorreligiosas entre judíos y gentiles. Por eso, aunque la revocación de las leyes sobre alimentos puede ser similar en algunos aspectos a la anulación del divorcio y a la de los juramentos –las tres implican una impresionante afirmación de autoridad por parte de Jesús–, la revocación de las leyes alimentarias ataca mucho más radicalmente la autoridad de la Ley mosaica y la identidad separada de los judíos en un mundo gentil.

Una vez captada esta diferencia fundamental, se empiezan a percibir otras disparidades entre la revocación del divorcio y de los juramentos, por un lado, y la anulación de las leyes alimentarias, por otro. Estas ulteriores diferencias inducen a poner en tela de juicio la autenticidad de Mc 7,15 (y recordemos que toda la cuestión de la abrogación por Jesús de las leyes sobre alimentos pende básicamente del solo hilo de 7,15).

1) Uno de los principales argumentos de apoyo a la historicidad de la prohibición por Jesús del divorcio es el testimonio múltiple de fuentes y formas: Marcos, Q y Pablo. Aunque no tan poderosamente en lo que respecta a los juramentos, el testimonio múltiple también puede prestarles apoyo si al testimonio de Mt 5,34-37 se suma el muy probable de Sant 5,12. En cambio, sobre la anulación por Jesús de las leyes alimentarias no hay testimonio múltiple[142].

2) La prohibición por Jesús del divorcio no debió de tener un efecto inmediato en su propia conducta (suponiendo que estuviera casado) ni en la de sus discípulos (algunos de los cuales, aunque viajaban con Jesús, sí que lo estaban, pero no parece que ninguno de ellos hubiese repudiado a su cónyuge antes o después de su llamada al discipulado)[143]. Tampoco la prohibición de los juramentos, al menos en los dos casos en que la prestación de juramento era prescrita por la Torá, habría repercutido gran cosa en la vida diaria de Jesús y sus discípulos. Esta falta de impacto inmediato en el maestro y sus discípulos en los casos del divorcio y de los juramentos

contrasta intensamente con la única enseñanza de Jesús sobre alimentos considerada auténtica, es decir, su prohibición de ayunar (Mc 2,18-20 parr.)[144]. Surge la cuestión del ayuno, y Jesús explica las razones para no ayunar, ante la crítica de que sus discípulos no practican el ayuno voluntario, en contraste con grupos de judíos piadosos, como los fariseos y los discípulos del Bautista. Lo que Jesús había enseñado sobre el ayuno, sus discípulos lo practicaban públicamente. Cuesta creer que éstos hubieran actuado así de haber sido otra la postura de Jesús al respecto. Es precisamente esta práctica de no ayunar de manera voluntaria, observada públicamente, lo que provoca la pregunta de miembros de esos dos grupos y la respuesta de Jesús.

El caso de Mc 7,15 es justamente el contrario. En Mc 7,15 tenemos un dicho en el que Jesús revoca las leyes alimentarias, y, sin embargo, en ningún evangelio se dice que Jesús o sus discípulos tomaran alguna vez alimentos prohibidos. De hecho, dado el carácter explosivo de las disputas legales entre diferentes grupos judíos en la Palestina del siglo I, es fácil imaginar el tremendo alboroto que se habría armado si los discípulos de Jesús hubieran tomado regularmente esa clase de alimentos. Tal desprecio en público de prescripciones fundamentales del Pentateuco fácilmente podría haber provocado una protesta violenta. Pero no hay en ninguno de los evangelios el menor indicio o vestigio de acción tan provocativa por parte de los discípulos, ni de la correspondiente reacción por parte de un grupo judío o de la gente. En los evangelios, gran porción de la enseñanza de Jesús en parábolas y controversias y mucha de su actividad como taumaturgo, así como su despreocupado sentarse a la mesa con recaudadores de impuestos y pecadores, suscitan extrañeza, interrogantes, admiración o agrias objeciones. Sin embargo, la revocación verdaderamente escandalosa referida en Mc 7,15 no provoca reacción alguna entre la multitud ni entre los discípulos y los adversarios de Jesús. De hecho, una de las contradicciones más sorprendentes en Mc 7,1-23 es que la cuestión relativamente menor de comer pan sin previo lavado de manos (menor, al menos, en el siglo I d. C.) produce una áspera objeción por parte de los fariseos y escribas, mientras que nadie –ni los fariseos y escribas, ni los discípulos, ni la multitud– pone reparo alguno a la pasmosa declaración de 7,15 sobre las leyes alimentarias. Es cierto que, de manera muy marcana, los discípulos piden en privado una explicación al respecto (7,17). Pero cuando el Jesús marcano les hace ver sin lugar a dudas que declara puros todos los alimentos (véase el comentario de Marcos en 7,19c), los discípulos no dicen la menor palabra.

Esta absoluta falta de eco en la tradición evangélica plantea serios interrogantes sobre la autenticidad de Mc 7,15. Si Jesús anuló realmente las leyes del Pentateuco sobre alimentos, y si (como tras el rechazo del ayuno)

los discípulos procedieron a poner en práctica la enseñanza de su maestro, ello debió de despertar entre toda clase de judíos una gran tormenta de indignación con graves consecuencias para el Nazareno y para sus seguidores. Sin embargo, nada se oye sobre esta enseñanza durante el resto del ministerio público, ni tampoco resuena un eco de ella en las diversas acusaciones contra Jesús de los relatos de la pasión[145]. Tan pronto como termina la perícopa de Mc 7,1-23, la cuestión no vuelve a ser mencionada.

3) Este silencio de los evangelios (aparte de Mc 7,15-23 par.) en lo tocante a la revocación por Jesús de las leyes alimentarias está en sintonía con el extraño silencio perceptible en la respuesta de la Iglesia primitiva a la crisis sobre la observancia de esas mismas leyes[146]. Tanto Pablo en sus epístolas (especialmente Gálatas y Romanos) como Lucas en sus Hechos de los Apóstoles abordan la cuestión de por qué los gentiles convertidos al cristianismo no tienen que observar las leyes sobre alimentos –en el caso de Lucas, no *todas*– del Levítico y el Deuteronomio[147]. Es cierto que Pablo y Lucas difieren en sus enfoques y razones fundamentales. Pablo predica que la muerte-resurrección de Jesús y el don del Espíritu recibido a través de la fe han liberado a sus convertidos gentiles de esas prescripciones mosaicas (Gál 2,15-4,7; Rom 2,1-8,39). Lucas, en cambio, apela en Hechos *a)* a una revelación especial que tiene Pedro (Hch 10,9-16; cf. 11,5-17; 15,7-11.14) en el contexto más amplio de la conversión del centurión Cornelio (Hch 10,1-48), y *b)* a la decisión, inspirada por el Espíritu, del llamado "Concilio de Jerusalén" (Hch 15,1-29). Pero, pese a todas las variaciones en los argumentos de Gálatas, Romanos y Hch 10-11, la sorprendente realidad es que ni Pablo ni las partes en disputa de la narración de Lucas nunca piensan en apelar a la enseñanza de Jesús sobre el tema, ya sea en el *logion* de Mc 7,15 o en algún otro dicho. De hecho, pese a sus diferencias, Pablo y el Lucas de Hechos coinciden en dar la impresión general de que el carácter obligatorio de las leyes alimentarias para los convertidos gentiles era un problema nuevo, que, de pronto, había hecho eclosión en escena. Y, según dan a entender ambos autores, la Iglesia primitiva necesitaba afrontarlo y considerarlo a fondo, ya fuera *a)* sobre la base de la nueva situación creada por la muerte-resurrección de Jesús y el envío del Espíritu (así Pablo), o *b)* sobre la base de la nueva revelación hecha a Pedro (Hch 10,9-16) y luego confirmada mediante la interpretación escatológica de Am 9,11-12 hecha por Santiago en el Concilio de Jerusalén (Hch 15,13-21), junto con su compromiso programático contenido en el llamado "decreto apostólico" (dentro de la carta de Hch 15,23-29).

Por eso, precisamente a causa de sus considerables diferencias en perspectiva teológica, situación eclesial y género literario elegido, impresiona el silencio tanto de Pablo como de Lucas sobre la supuesta enseñanza de

Jesús. Entre Pablo y Lucas, en sus actividades, viajes, fuentes, escritos y seguidores (así como en los problemas y adversarios que tenían frente a ellos), abarcaban casi todas las regiones en las que estaba presente el cristianismo del siglo I. Que ninguno de los dos, ni tampoco sus compañeros y sus oponentes dentro de la Iglesia, recurrieran jamás a Mc 7,15 como texto pertinente en el duro debate mantenido por la primera generación cristiana sobre alimentos prohibidos resulta extraordinariamente significativo[148]. Dada su generalización, es un silencio ensordecedor.

La objeción de que Pablo simplemente desconocía esta particular enseñanza de Jesús y por eso no recurrió a ella no es tan convincente como podría parecer a primera vista. Por de pronto, sus epístolas difícilmente confirman que él ignorase las enseñanzas de Jesús[149]. Cuando Pablo tiene que tratar con sus oyentes cristianos sobre cuestiones específicas como el divorcio (1 Cor 7,10-11), el mantenimiento económico de los apóstoles (9,14) o la adecuada observancia de la Cena del Señor (11,23-26), es muy capaz de citar o parafrasear dichos que muy probablemente se remontan al Jesús histórico[150]. Esta parece ser su táctica, sobre todo cuando teme que sus habituales argumentos teológicos, sólo avalados por su propia autoridad y basados en su propia idea de lo que Cristo crucificado resucitado significa para los creyentes, no van a convencer a su auditorio. Cuesta creer que, frente a una de las cuestiones fundamentales que agitaron la Iglesia primitiva, y que encima podía poner en peligro su misión entre los gentiles, Pablo no se hubiese tomado la molestia de indagar sobre esa cuestión ni de citar todo dicho de Jesús relacionado con ella que estuviera circulando en la Iglesia primitiva[151].

Esto puede parecer al principio sólo una vaga conjetura, pero tiene su punto concreto de conexión en una de las declaraciones de Pablo efectuadas en debates sobre alimentos[152]. Abordando conflictos sobre observancia alimentaria surgidos entre los "fuertes" y los "débiles" en la comunidad cristiana de Roma, Pablo manifiesta solemnemente: "Sé, y estoy convencido de ello en el Señor Jesús, que nada es impuro [κοινόν][153] en sí, pero si alguien piensa que algo es impuro, entonces es impuro para esa persona". Aunque algunos críticos han interpretado la frase "sé... en el Señor Jesús" en el sentido de una apelación a la enseñanza de Jesús en Mc 7,15,[154] esa misma frase en otros pasajes paulinos, más el sentido general de Rom 14, indican que Pablo está proponiendo, sobre la base de su autoridad apostólica, una visión correcta de la vida cristiana que deriva de la muerte y resurrección de Cristo (véase Rom 14,7-9)[155]. Tal es claramente el caso en el v. 14, puesto que Pablo apoya su argumento en el v. 15 con esta exhortación: "Que mediante tu comida no destruyas a aquel [hermano] por el que murió Cristo".

Así pues, Rom 14,14 arroja una curiosa luz sobre la cuestión del origen de Mc 7,15. Allá por el año 58 d. C., Pablo explica a la comunidad romana que ningún alimento es intrínsecamente "común" o "impuro" (κοινόν). Y lo hace basándose en la nueva situación escatológica que la muerte y resurrección de Jesús ha creado para los creyentes, no en ninguna enseñanza especial impartida por Jesús durante su ministerio (confróntese con 1 Cor 7,10-11). Luego, hacia el año 70, Marcos escribe su evangelio, muy probablemente para la iglesia de Roma. Ese documento, por única vez en el NT (en lo relativo a dichos independientes) presenta a Jesús, durante su ministerio, revocando las leyes alimentarias del NT (Mc 7,15). Como Rom 14,14, Mc 7,1-23, emplea la palabra κοινόν ("común") para referirse a lo que es "impuro" como alimento. Si tuviéramos que trazar una línea de influencia desde un punto A hasta un punto B, la dirección más probable de la línea sería desde la declaración de Pablo en Rom 14,14, basada en su entendimiento de la nueva situación creada por la muerte y resurrección de Jesús, hasta lo dicho del Jesús marcano en 7,15[156]. Aunque es imposible demostrar que la línea de influencia fuera en esa dirección –y no estoy afirmando que Marcos conocía la Carta a los Romanos como tal–, creo más probable esta teoría que la contraria: o sea, que el dicho de Mc 7,15, una vez pronunciado por el Jesús histórico, quedó incomprensiblemente envuelto en brumas, permaneciendo desconocido de Pablo y, por lo visto, de todos los demás involucrados en la controversia sobre alimentos durante la primera generación cristiana, sólo para reaparecer –no se sabe cómo– en el evangelio de Marcos y luego desvanecerse de nuevo sin dejar más rastro adicional en el NT que el débil eco del paralelo mateano (Mt 15,11).

La posición de que Mc 7,15 es un dicho auténtico de Jesús misteriosamente desaparecido durante la primera generación cristiana se hace aún más problemática cuando comparamos los enfoques lucano y paulino de la cuestión de los alimentos. Lucas, que omite las declaraciones sobre lo puro y lo impuro efectuadas en Mc 7,1-23[157], intenta en sus Hechos de los Apóstoles poner de relieve que en la Iglesia de la primera generación reinaban la paz y la unidad. Pero no puede ocultar el hecho, al parecer bien conocido, de que dentro y fuera de Palestina, a finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, habían surgido disputas sobre observancia de la Ley mosaica y que esas disputas eran lo bastante graves como para implicar a los más destacados dirigentes de la Iglesia. Según Lucas, la cuestión se resolvió finalmente mediante una reunión de alto nivel en Jerusalén, donde, considerada la revelación de Pedro y la experiencia de su conversión de Cornelio, "los apóstoles y los presbíteros" de la Iglesia decidieron que los convertidos gentiles no estaban obligados a sufrir la circuncisión ni a observar la Ley mosaica en su totalidad. Sin embargo, como

concesión pragmática para no herir la sensibilidad de judíos y judeocristianos[158], a los cristianos gentiles que viven en una misma comunidad con cristianos judíos se les pide que se abstengan de la carne sacrificada a los ídolos, de alimentos hechos o mezclados con sangre, de carne de animales que hayan sido estrangulados (esto es, no sacrificados de manera propiamente *kosher*, con la sangre extraída de la carne) y de uniones sexuales ilícitas[159]. Pero ni en el debate inicial ni en esta solución final de la controversia hay el menor indicio de que, en la Iglesia primitiva, alguien conociera alguna enseñanza del Jesús terreno que pudiera ayudar a resolver el problema.

Pese a todas las diferencias de carácter narrativo y teológico, hay una interesante conexión entre Hch 10-15 y la noticia ofrecida por Pablo en Gál 2,11-14 del debate sobre leyes alimentarias[160]. Según Gálatas, el conflicto en relación con esas leyes (a diferencia de lo concerniente a la circuncisión de los convertidos gentiles) se originó *primero* en Antioquía, no entre Pedro y Pablo (Gál 2,12 da noticia de que Pedro había estado comiendo tranquilamente allí con gentiles), sino entre Pedro y "algunos hombres de Santiago". A su llegada a Antioquía, esos "hombres de Santiago", que pertenecían al grupo de los "circuncisos", habían comenzado a presionar a Pedro y a los otros cristianos judíos para que dejasen de compartir mesa con cristianos gentiles. Pues bien, si el conflicto surgió originariamente entre Pedro, Bernabé y algunos judeocristianos prominentes conectados con Santiago, ¿por qué Pedro, u otro de los que habían seguido a Jesús durante el ministerio público, no pudo o no quiso citar la enseñanza que conocemos por Mc 7,15 y decidir así el debate? Si Pedro ni ningún otro seguidor inicial de Jesús conocía, recordaba o citaba la radical declaración de Mc 7,15, supuestamente efectuada por Jesús en presencia de sus discípulos, ¿qué miembro de la primera generación cristiana podía haberla conocido o recordado? En otras palabras, si –en la suposición de que Mc 7,15 sea auténtico– Pedro, los Doce u otros primeros discípulos de Jesús no funcionaron como portadores de tradición en el caso de este dicho durante la primera generación cristiana, ¿quién pudo ser el transmisor? Esta cuestión primordial de la historia de la tradición de Mc 7,15 se les suele escapar a los comentaristas[161].

En suma, la objeción de mayor peso a la autenticidad de Mc 7,15 es su falta de impacto o de eco en los discípulos de Jesús durante los años 30-70 d. C., precisamente el período crítico en el que el *logion* habría tenido mayor trascendencia. Cuando nos damos plena cuenta del hecho de que este dicho radical aparece primero en lo que, desde la perspectiva crítico-formal, es una unidad aislada en Mc 7,15-23 y de que esta enseñanza no tiene efecto ni eco en el resto del evangelio de Marcos –y no

digamos en el resto del NT fuera del paralelo mateano–, llegamos inevitablemente a dos posibles conclusiones:

1) El debate sobre leyes alimentarias en la Iglesia primitiva se desarrollaba sin que entrara en él para nada esta declaración de Jesús en Mc 7,15, la cual habría resultado extraordinariamente útil en la discusión si hubiera sido conocida por alguna de las partes.

2) En consecuencia, lo más probable es que Mc 7,15 sea una formulación cristiana creada para proporcionar a la enseñanza y la práctica establecidas de la Iglesia hacia 70 d. C. una base en la enseñanza del Jesús terreno. Quizá, secundariamente, el texto de Mc 7,15 estaba dirigido también a personas que, dentro de los círculos judeocristianos, seguían apegadas a las leyes de pureza[162].

b) Versículos 17-23

La decisión de que Mc 7,15 no procede del Jesús histórico tiene una influencia inmediata en nuestra percepción de todo lo que sigue en Mc 7,17-23. Como ya he indicado, 7,17-23 no es más que una extensa explicación y aplicación del v. 15. De ser auténtico este versículo, existiría la posibilidad de que los vv. 17-23, al menos en lo sustancial, procedieran de Jesús. Pero si –como hemos decidido– el v. 15 es una creación de la Iglesia primitiva, entonces podemos decir casi con seguridad que Mc 7,17-23 tampoco es auténtico[163]. En consecuencia, el estudio de estos versículos podría concluir aquí mismo.

La prudencia, sin embargo, nos recomienda que busquemos confirmación de este aserto global mediante una rápida inspección de los vv. 17-23. Como ya he mostrado detenidamente en este mismo capítulo (sobre todo en la sección II.A), los vv. 17-23 presentan claros rasgos marcanos en su vocabulario, estructura y teología. El patrón básico es claramente marcano: después de una declaración enigmática hecha públicamente (v. 15), Jesús se retira a un lugar privado (a veces, como aquí, una casa), donde los desconcertados discípulos le preguntan por el significado de su enseñanza en público (v. 17). Él les reprocha su falta de entendimiento (v. 18a) y procede a brindarles la explicación solicitada (vv. 18b-23)[164].

La explicación se divide en dos partes (vv. 18b-19 + vv. 20-23), correspondientes a las dos mitades del aforismo del v. 15. La división y la correspondencia son manifiestas *a*) porque Marcos introduce las dos mitades de la explicación con el mismo verbo declarativo (λέγω) que él ha empleado como elemento estructural a lo largo de la perícopa, y *b*) porque el v. 18b (lo que entra en el hombre) y el v. 20 (lo que sale del hom-

bre) repiten las palabras del v. 15a (lo que entra en el hombre) y del v. 15b (lo que sale del hombre) sólo con ligeras variaciones. Obviamente, pues, si el v. 15 no procede de Jesús, tampoco los vv. 18b y 20.

El v. 19 se limita a ofrecer una explicación fisiológica –o "racionalista", como dicen algunos críticos– de por qué el alimento no puede hacer impuro al hombre: pasa a través del vientre, no del corazón (el verdadero asiento de la pureza y la impureza), y es evacuado en la letrina[165]. Haciendo hincapié en esto, Marcos añade al final del v. 19 el comentario parentético de que diciendo esto, Jesús "declaraba [y hacía] puros todos los alimentos"[166]. No siendo sino una razón fisiológica, casi filosófica para el v. 18b (de hecho, una razón en armonía con el pensamiento grecorromano, pero muy poco convincente para un judío palestino observante), el v. 19 no tendría ninguna posibilidad de ser auténtico si tampoco lo fuera el v. 18b, y no lo es.

La ampliación de la explicación del v. 20 ofrecida en los vv. 21-23 parece traer su origen de un diferente universo teológico. Los vv. 21-22 constituyen un distinto género literario conocido como "catálogo de vicios". Aunque abundan los ejemplos al respecto en la filosofía grecorromana y en las epístolas neotestamentarias, la lista de Mc 7,21-22 || Mt 15,19 es única dentro de los cuatro evangelios. En ningún otro pasaje de ellos es presentado Jesús enumerando semejante catálogo de actitudes y hábitos reprobables. Por supuesto, listas similares a ésta se encuentran en *Jubileos,* en *1 Henoc,* en los manuscritos del mar Muerto y en la literatura rabínica posterior. No se puede, por lo tanto, declarar *a priori* que el Jesús histórico nunca expresó el contenido de Mc 7,21-22. Pero considerado *a*) que los vv. 21-22 son la explicación del v. 20, no auténtico; *b*) que el catálogo de vicios de Mc 7,21-22 || Mt 15,19 no tiene paralelo en ningún otro dicho de Jesús recogido en los cuatro evangelios, y *c*) que, salvo dos, todas las palabras griegas (o sus afines) del catálogo se encuentran también en las listas de vicios de las epístolas neotestamentarias, la procedencia de los vv. 21-22 del Jesús histórico es improbable por demás[167].

El v. 23, con el que finaliza la perícopa, es casi con seguridad producto de la redacción marcana. Se limita a repetir los vv. 18b y 20 en una forma ligeramente modificada, en la que destaca la tendencia de Marcos a generalizar o universalizar ("*todas* estas cosas malas"; cf. 7,3-4.13.19). En suma, la inspección que hemos realizado de las distintas partes de los vv. 17-25 confirma nuestra sospecha inicial. Así como el v. 15 es una creación de la Iglesia primitiva, también lo son los versículos que lo siguen y explican.

E. Versículos 1-5: la disputa sobre comer con manos impuras

Por último, volvemos a la primera unidad (vv. 1-5) de la perícopa, donde los fariseos y escribas inician la disputa poniendo en evidencia la práctica de los discípulos de comer con manos impuras (lit., "comunes"), es decir, no lavadas. Cuando empecé a examinar 7,1-23 unidad por unidad, adopté lo que a algunos lectores debió de parecer una estrategia extraña: posponer la "presentación del problema" de la primera unidad hasta haber examinado en detalle el resto de 7,1-23. Tal decisión estaba basada en lo peculiar que es el "planteamiento" de esta perícopa, la cual difiere notablemente de muchos otros relatos de disputa. En toda esta parte inicial, Jesús no dice ni hace nada. De hecho, ni siquiera es mencionada su presencia hasta el versículo final de la unidad (v. 5), y aun entonces lo es por la forma pronominal "le" y el posesivo "tus", no por su nombre. Sólo los fariseos y los escribas observan y hablan en esta primera unidad, y el objeto de su observación y protesta es un determinado grupo de discípulos, no el mismo Jesús (vv. 1-2). Una buena parte de la unidad (vv. 3-4) está ocupada por la larga explicación parentética –y poco exacta– del narrador sobre prácticas de pureza judía. De modo que sólo en el v. 5 los fariseos y los escribas expresan realmente su objeción.

En consecuencia, hasta la segunda unidad (vv. 6-13) no habla Jesús, y hay que llegar al eje de la perícopa (vv. 14-15) y a la segunda mitad de ella (vv. 17-23) para ver a Jesús realizando alguna acción (convocar a la multitud [v. 14] y entrar en una casa [v. 17]). Por la extraña configuración de este relato de disputa, y dado el objeto de nuestra búsqueda (el Jesús histórico), me pareció que convenía examinar primero las unidades en las que habla Jesús y casi nadie más (vv. 6-23) y volver luego a la unidad de comienzo, donde él no dice ni hace nada.

El beneficio de esta posposición pragmática ya debe de ser patente. Nuestro examen de los vv. 6-23 ha puesto de manifiesto que, con la posible excepción de la tradición suelta relativa al corbán (vv. 10-12), la totalidad de los vv. 6-23 procede de la tradición cristiana y de la redacción de Marcos. Los exegetas han concebido diferentes procesos de desarrollo y convergencia de las subunidades integrantes de los vv. 6-21 y mantienen un debate sobre la exacta medida de la contribución marcana al conjunto de la perícopa[168]. Sin embargo, cualquiera que sea la precisa teoría de tradición y redacción que adoptemos, el resultado global de nuestro análisis es claro: la sustancia de los vv. 6-23, con la posible excepción de los vv. 10-12, no se remonta al Jesús histórico[169]. En particular, Jesús nunca utilizó la forma reelaborada de LXX Is 29,13 como argumento *ad hominem* para res-

ponder a una objeción sobre comer con manos no lavadas. Ni pronunció el aforismo bipartito que anula las leyes alimentarias en el v. 15. Ni, *a fortiori,* ofreció la explicación bipartita del aforismo que sigue en los vv. 17-23. En cuanto a la tradición del corbán de los vv. 10-12 (los vv. 9 + 13 son la *inclusio* que conecta esa tradición con la subunidad anterior, donde se cita Is 29,13), podría venir realmente del Jesús histórico. Pero, privado de los versículos redaccionales que lo rodean, no tiene la menor conexión con la protesta por comer con manos no lavadas de los vv. 1-5. Sólo la actividad redaccional moderna de un exegeta imaginativo, que reemplazase la actividad redaccional antigua de un imaginativo Marcos, podría forjar una conexión directa entre los vv. 1-5 y 10-12.

Ahora queda de manifiesto toda la utilidad de posponer el estudio de los vv. 1-5. Tal como están en el capítulo 7 de Marcos, sólo tienen sentido y razón de ser como introducción al relato de disputa que continúa en los vv. 6-23. Si los vv. 6-9 + 13-23 no proceden del Jesús histórico, y si los vv. 10-12 no tienen conexión con el problema expuesto en los vv. 1-5, entonces no hay ninguna tradición del Jesús histórico a la que los vv. 1-5 puedan servir de introducción. En otras palabras: los vv. 1-5 son una puerta de acceso, el planteamiento de una situación: su única función es conducir a una disputa entre Jesús y sus oponentes. Si casi todo el material sobre Jesús de los vv. 6-23 que podría ofrecer una respuesta a la objeción presentada en los vv. 1-5 resulta no ser auténtico, entonces tampoco se puede considerar auténtica esa objeción inicial. Por eso no hay necesidad de examinar a fondo los vv. 1-5. Por más interesantes que sean para un estudio de la polémica cristiana primitiva o de la redacción marcana, carecen de valor para una búsqueda del Jesús histórico[170].

Así pues, la principal razón para juzgar los vv. 1-5 como no auténticos es la misma naturaleza del material que introducen, es decir, la no autenticidad de la mayor parte de 6-23. Me parece necesario, sin embargo, aducir otros argumentos. En mi opinión, el dudoso carácter histórico de la primera unidad, considerada en sí, refuerza adicionalmente la razón principal para juzgar no auténticos esos versículos.

1) Empezando por lo evidente, no es verdad que "todos los judíos" en las décadas iniciales del siglo I observasen todos los ritos de pureza enumerados en los vv. 3-4. De hecho, allí se raya en la contradicción, ya que aferrarse a "la tradición de los mayores" (v. 3), además de las obligaciones impuestas por la Escritura, era una característica de los fariseos que les distinguía de los judíos en general y de otras agrupaciones y sectas judías en particular.

2) Aunque muchos comentaristas rechazan sin más la inexactitud de los vv. 3-4 con nombres como "hipérbole" o "exageración", queda la cues-

tión de si todas las prácticas de pureza de los vv. 3-4 eran observadas en tiempos de Jesús por todos los fariseos, ya que no por "todos los judíos"[171]. Ninguna de las leyes de pureza contenidas en el Pentateuco obliga a los laicos a lavarse las manos antes de comer[172], y tampoco se impone esa obligación en ninguna otra parte del AT[173]. Pese a que tenemos abundante información sobre diversas normas de pureza, procedente de *Jubileos,* manuscritos del mar Muerto (*Regla de la Congregación, Documento de Damasco,* 4QMMT, *Rollo del Templo* y varios fragmentos de regulaciones sobre pureza hallados en la cueva 4, quizá algunos originarios de grupos ajenos a Qumrán), Filón, Josefo, la *Carta de Aristeas* y pasajes de los *Oráculos sibilinos,* no hay claros indicios de que algún grupo judío de Palestina o de la diáspora enseñase en el período anterior a 70 d. C. que era obligatorio para los laicos lavarse las manos antes de comer[174]. En la literatura de Qumrán, la total inmersión del cuerpo, no el lavado de manos, es la preparación adecuada para las comidas comunitarias. En la literatura de la diáspora, cuando hay referencias a laicos que se lavan (las manos o el cuerpo entero), esa acción está casi siempre relacionada con la oración, no con comidas.

3) El primer testimonio indiscutible sobre lavado de manos de los judíos laicos obligatorio antes de las comidas se encuentra en la Misná (concretamente en el tratado *Yadayim*) y –como sucede en la prohibición de las curaciones en sábado– la mención a esa obligación va acompañada de opiniones que la contrarrestan. Por ejemplo, en *m. Eduy.* 5,6-7, los "sabios" (un título genérico de los eruditos rabínicos representantes de la opinión mayoritaria normativa) excomulgan a Eleazar ben Henoc (o, en algunos manuscritos, Eleazar ben Ha-Ner) porque pone en cuestión su enseñanza sobre la "purificación de manos"[175]. Parece, pues, que la obligación del lavado de manos era relativamente nueva incluso cuando fue compuesta la Misná. Opiniones respecto a la obligatoriedad de lavarse las manos antes de las comidas aparecen dispersas posteriormente en la Tosefta, el Talmud jerosolimitano y, más tarde todavía, en el midrás rabínico *Números Rabbá* (*Bemidbar Rabbah*)[176]. En *t. Ber.* encontramos la enseñanza rabínica de que la obligación de "lavarse las manos no concierne a alimentos profanos" [*ḥûllîn*]. Un texto hebreo (una *baraita*) del Talmud babilónico (*b. Ber.* 52b) presenta a la casa de Hillel diciendo francamente a la casa de Shammai que la norma de lavarse las manos antes de tomar alimentos no consagrados no procede de la Torá, lo que equivale a declarar que es una invención de los rabinos[177]. De hecho, es posible (aunque no probable) que el lavado de manos previo a las comidas, junto con otras prácticas de pureza, surgiese primero en la diáspora, quizá como observancia compensatoria para los judíos que durante largos períodos no tuvieron fácil acceso al templo de Jerusalén y a sus ritos de purificación.

Como seguramente Marcos y Mateo compusieron sus evangelios fuera de Palestina en el período inmediatamente posterior al año 70 d. C., en sus presentaciones del judaísmo pudo influir su conocimiento de las prácticas de la diáspora, con las que ellos estaban familiarizados[178].

4) A reforzar mis dudas respecto a la historicidad de Mc 7,1-5 no hacen sino contribuir los esfuerzos de algunos estudiosos por buscar un *Sitz im Leben* verosímil para la disputa de 7,1-23 dentro del ministerio del Jesús histórico. Un buen ejemplo de gran erudición dedicada a salvar la historicidad de la disputa es el que ofrece Roger P. Booth en su monografía *Jesus and the Laws of Purity.* Resulta revelador que, en su intento de elaborar un marco histórico creíble para la disputa, Booth tenga que introducir importantes factores no mencionados ni indicados por el texto marcano:

a) Para hacer que la cuestión del lavado de manos abordada en Mc 7,1-5 sea más verosímil en un contexto palestino anterior a 70 d. C., Booth se extiende en explicaciones sobre el carácter exacto de las leyes de pureza que, supuestamente, están en discusión en los vv. 1-5. Con ese fin reúne diversas discusiones y normas rabínicas dispersas por la Misná, la Tosefta, el Talmud jerosolimitano y el Talmud babilónico, intentando probar su afirmación de que, no después de 10 d. C., Hillel y Shammai decretaron que las manos eran susceptibles de contraer impureza ritual. (Recordemos que, en las Escrituras judías, es todo el cuerpo de la persona, no solamente las manos, lo que deviene ritualmente impuro[179].) Ese decreto de Hillel y Shammai habría sido luego reforzado con dieciocho leyes promulgadas en 51 d. C. Ahora bien, toda persona introducida en los estudios críticos actuales sobre la literatura rabínica sentirá de inmediato que, en conjunto, no es aceptable la tesis de Booth. Para empezar, afirmaciones efectuadas en libros rabínicos escritos entre los siglos II y VI de nuestra era las admite Booth como prueba histórica de lo que sucedió realmente en la Palestina judía en el período anterior al año 70, sin ningún dato judío procedente de este período que las apoye[180]. Luego, el hecho de que los mismos textos rabínicos aducidos por este autor sean objeto de diversas interpretaciones no hace sino debilitar aún más su argumento. Por último, Booth crea una dificultad adicional retrotrayendo al período anterior al año 70 las distinciones entre pureza de primer grado, de segundo grado y de tercer grado, que no están atestiguadas tan temprano en la literatura rabínica.

Al final, todo esto no conduce a nada, puesto que Booth se ve forzado a admitir que, como los discípulos itinerantes de Jesús debían de ser ritualmente impuros en todo el cuerpo (a causa, por ejemplo, de poluciones seminales regulares y, posiblemente, de contacto con cadáveres), el simple

lavado de manos no habría bastado para purificarlos. Esa impureza corporal, en la interpretación de Booth, habría sido transmitida al pan que comían los discípulos, al tocarlo ellos con unas manos que supuestamente habían tenido contacto con agentes contaminantes. Llegado a este callejón sin salida, Booth ejecuta un giro repentino en su argumento.

b) No eran los judíos en general –nos dice ahora–, ni siquiera los fariseos en general, quienes consideraban necesario lavarse las manos antes de las comidas[181]. Los adversarios de Jesús que hacen la observación sobre el lavado de manos pertenecían a un grupo especial conocido por la literatura rabínica posterior, la *ḥabûrâ,* una hermandad o asociación de fariseos especialmente observantes, unidos con el fin de mantener las leyes sobre alimentos y diezmos con el rigor de los sacerdotes[182]. Sus miembros, llamados *ḥăbērîm* ("compañeros", "asociados"), adoptaron la práctica supererogatoria de lavarse las manos antes de las comidas y trataron de persuadir a otros judíos a que hicieran lo mismo. Pero ¿es justificable esta importación de los *ḥăbērîm* a Mc 7,1-5?

c) La mayor objeción a la lectura de los *ḥăbērîm* en Mc 7,1-5 refleja el problema básico con el que tropieza toda la tesis de Booth: ninguno de los escritos neotestamentarios, como tampoco ningún documento judío anterior al año 70, menciona una institución establecida o agrupación sectaria llamada *ḥabûrâ* con miembros conocidos como los *ḥăbērîm.* Si la obligación de lavarse las manos antes de las comidas y la prohibición de practicar curaciones en sábado son mencionadas por primera vez en la Misná, algo similar sucede con *ḥabûrâ* y *ḥăbērîm,* términos que de la Misná pasan a la literatura rabínica subsiguiente y tienen en ella larga vida[183]. Pero ni siquiera entonces es claro si los *ḥăbērîm* son los mismos que los fariseos, una subsecta de ellos, un grupo parcialmente coincidente con los fariseos o bien un grupo distinto de éstos pero también intensamente observante. Convertir a los fariseos de antes del año 70 –en realidad, a "todos los judíos" (v. 3)– en los *ḥăbûrôt* de la Misná supone una alteración arbitraria de lo que dice Marcos. Aun cuando aceptásemos la conversión de "los fariseos y algunos de los escribas" de Mc 7,1 en *ḥăbērîm* –miembros, a juicio de Booth, de una subsecta más rigurosa de los fariseos–, quedarían varios problemas por resolver. El lavado de manos antes de las comidas es considerado en Mc 7,1-5 un ejemplo de "la tradición de los mayores", la fidelidad a la cual caracteriza a los fariseos en general (de hecho, en inadecuada declaración de Marcos, a "todos los judíos"). Ahora bien, para que funcione la reconstrucción histórica que hace Booth de la escena marcana, el lavado de manos tiene que ser una costumbre supererogatoria que han adoptado los estrictos *ḥăbērîm,* no los fariseos en general (ni, por supuesto, "los fariseos y algunos de los escribas" de Marcos)[184]. Luego hay también una cuestión de sentido común: ¿por qué los *ḥăbērîm* no tratan de

ganar para su especial costumbre a los fariseos, tan próximos a ellos en todos los sentidos, en vez de desplazarse hasta Galilea y centrar sus esfuerzos en gente que iba más bien por libre, como Jesús y sus discípulos? En muchas construcciones intelectuales hay un punto en el que son tantas las hipótesis frágiles que descansan sobre hipótesis frágiles que toda la teoría se derrumba bajo su propio peso. Esto es, a mi juicio, lo que sucede con la tesis de Booth y con otras similares.

5) A menudo se afirma que el aforismo de 7,15, con o sin el material que sigue, es la respuesta original que dio el Jesús histórico a la objeción expresada en los vv. 1.5[185]. Incluso dejando a un lado por el momento las razones que nos han llevado a juzgar que el v. 15 no es auténtico y que, en consecuencia, no puede contener la respuesta del Jesús histórico, hay otra razón para poner en duda el emparejamiento original de los vv. 1-5 y 15 como pregunta y respuesta. La razón se encuentra en nuestro estudio sobre las leyes de pureza del Pentateuco, ofrecido en la sección I del presente capítulo.

Allí vimos que el Levítico y el Deuteronomio regulan dos formas de impureza notablemente dispares: la impureza ritual y la impureza moral. Tal distinción, que proviene de diferentes causas y efectos de estos dos tipos de impureza, no es producto de algún ingenioso comentarista moderno, sino que se halla en los libros del Pentateuco. Como sabemos, el libro de Esdras añadió un nuevo tipo de impureza, la genealógica, aunque no todos los judíos aceptaban esta categoría o la interpretaban de la misma manera.

Lo que resultó especialmente sorprendente en nuestra investigación de esta tipología de leyes de pureza fue que las leyes que prohibían emplear ciertos animales como alimento eran distintas de las leyes de impureza ritual. Éstas regulaban y proporcionaban medios para remediar estados de impureza corporal inevitables o temporales, debidos al ciclo normal de nacimiento, relaciones sexuales, enfermedad y muerte. En cambio, con el terrible marbete de "abominación", y con la total prohibición de comer nunca voluntariamente los animales prohibidos, las leyes sobre alimentos parecían en algunos aspectos más cercanas a las de los graves pecados que causaban impureza moral (asesinato, incesto e idolatría). La diferenciación de las leyes alimentarias con respecto a las leyes de impureza ritual es ya manifiesta en el Pentateuco. Por eso, la Misná se limita a continuar, aclarar y confirmar esa distinción situando el tratado sobre normas de pureza ritual –el lavado de manos, en particular– dentro del orden (*seder*) sexto, *Toharot* ("Purezas"), y el tratado sobre las leyes alimentarias en el orden quinto, *Qodasîn* ("Cosas sagradas")[186]. Dada esta continuidad (desde el Pentateuco hasta la Misná) en distinguir entre impureza ritual y leyes so-

bre alimentos, ¿es probable que a una pregunta malévola sobre impureza ritual de las manos respondiera el Jesús histórico abordando la muy diferente cuestión de los alimentos prohibidos? ¿Era él tan ignorante de unas distinciones básicas establecidas en el Pentateuco, continuadas en el judaísmo palestino y finalmente recogidas en la Misná? Una explicación más verosímil es que tenemos en Mc 7,1-23 una colección de diversas tradiciones cristianas que Marcos fusionó, más preocupado por las conexiones literarias y la teología cristiana que por la pertinencia haláquica[187].

Considerados uno a uno, los problemas planteados por los vv. 1-5 no prueban necesariamente que la situación descrita en este relato de disputa no puedan remontarse al tiempo y lugar del Jesús histórico. La verdadera importancia de tales problemas es que concuerdan con la decisión a la que hemos llegado por otras razones y sirven para confirmarla: dado que el conjunto de Mc 7,6-23 no es auténtico, tampoco puede ser considerada auténtica la escena (7,1-5) que introduce los vv. 6-23 y plantea la pregunta que supuestamente es respondida en ellos.

III. Otras posibles referencias a la pureza ritual en los evangelios

Concluyendo que Mc 7,1-23 no nos dice nada sobre los puntos de vista del Jesús histórico acerca de la pureza ritual, quedamos en una posición difícil. Aparte de esta perícopa marcana, en los cuatro evangelios sólo hay –en el mejor de los casos– referencias de paso a la posición de Jesús sobre esa cuestión. Los pocos pasajes posiblemente relacionados con ella han sido interpretados con frecuencia a la luz más intensa de las declaraciones de Jesús en Mc 7,1-23. Pero, una vez descartada esta perícopa, los fragmentos o alusiones que aparecen sueltos en los evangelios carecen de un contexto interpretativo más amplio. Así, lo que esos fragmentos pueden decir o no sobre Jesús y la pureza ritual deviene más discutible ahora que tienen que ser leídos de manera aislada. Esto resulta dolorosamente claro cuando examinamos las restantes cuestiones de pureza ritual sobre las que el Jesús de los evangelios podría indicar una opinión[188].

1) *La impureza contraída a través de cadáveres* era la forma de impureza ritual más virulenta de todas; de ahí su designación en la literatura rabínica posterior: "el padre de los padres de la impureza"[189]. Según las Escrituras judías, quien tocase un cadáver, estuviera en el mismo espacio cerrado que un cadáver o simplemente anduviese por un cementerio quedaba impuro durante siete días. El proceso de purificación era más complejo que en la mayoría de los otros casos: alguien puro tenía que asperjar al impuro los

días tercero y séptimo de su impureza, utilizando agua de manantial mezclada con las cenizas de una vaca roja sacrificada para ese rito; aparte de ello, la persona sometida al proceso tenía la habitual obligación de lavar sus vestidos, bañarse y esperar hasta el atardecer (del séptimo día). Casi inevitablemente, en una sociedad como la judeopalestina de entonces, con altos índices de mortalidad infantil y puerperal, aparte de cortas expectativas de vida en comparación con las de las sociedades occidentales modernas, la mayoría de los judíos observantes tendrían no raras ocasiones de contraer impureza a través de cadáveres. Dado el complicado rito de purificación ritual, es muy posible que los judíos palestinos no pertenecientes a ningún movimiento sectario de carácter estricto esperasen a su próxima peregrinación a Jerusalén para limpiarse de ese tipo de impureza[190]. Si esto es así, muchos judíos corrientes podían haberse mantenido en estado de impureza ritual durante meses seguidos.

Por lo que respecta a Jesús, los evangelios nunca indican explícitamente si él contrajo impureza ni si se purificó de ella. Como profeta itinerante que estuvo alejado de su ciudad y familia durante la mayor de su ministerio, Jesús no tuvo quizá muchas ocasiones de tocar un cadáver o de encontrarse en el mismo cuarto que un cuerpo muerto. Sin embargo, como vimos en el tomo II de *Un judío marginal,* el testimonio múltiple de fuentes y formas muestra que el Jesús histórico dijo haber resucitado muertos y que sus seguidores creyeron esa declaración[191]. Al mismo tiempo, como hemos llegado a conocer mediante la exégesis minuciosa de tres narraciones concernientes a resurrecciones obradas por Jesús, tales relatos experimentaron un largo proceso de reelaboración cristiana. Por eso sería estéril tratar de exprimirlos en sus pormenores. Ciertamente, Jesús es presentado tocando a la hija de Jairo (Mc 5,41), yendo al sepulcro de Lázaro (Jn 11,38) y tocando el féretro del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,14), y al menos por las dos primeras de esas acciones habría contraído impureza derivada de cadáveres[192]. Los textos evangélicos, sin embargo, no señalan este hecho. Es más, no parece que los evangelistas se plantearan siquiera el problema. Nunca se nos dice si a Jesús le preocupaba contraer ese tipo de impureza, ni si hizo algo al respecto durante sus viajes por Galilea.

Quizá un intérprete imaginativo podría vislumbrar en el evangelio de Juan alguna conciencia de impureza contraída a través de cadáveres. En Jn 11,55 se dice que judíos del campo habían subido a Jerusalén antes de la Pascua para purificarse (cf. *G.J.* 1.11.6 §229), mientras que en Jn 12,1 se declara que Jesús fue a Betania "seis días antes de la Pascua"[193]. Considerando juntos estos dos textos, cabría deducir que 11,55 se refiere al rito de purificación, durante siete días, de impureza contraída a través de cadáveres; que Jesús se hallaba Betania (localidad cercana a Jerusalén) *seis días* antes de la Pascua porque estaba participando en ese proceso de puri-

ficación, y que, por lo tanto, no se había preocupado de eliminar de sí ese tipo de impureza mientras viajaba por Galilea. Pero esto sería inferir demasiado de dos referencias hechas de paso y no conectadas directamente entre sí por el cuarto evangelista[194].

Temáticamente relacionado con la cuestión de la impureza proveniente de cadáveres encontramos uno de los "ayes" recogidos en Mateo y en Lucas:

Mateo 23,27-28	*Lucas 11,44*
v. 27	
Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, porque sois como sepulcros decorados[195], que por fuera parecen vistosos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia.	Ay de vosotros, porque sois como **los sepulcros** disimulados,
v. 28	
Así también vosotros por fuera parecéis justos a la gente, pero por dentro estáis llenos de hipocresía e iniquidad.	y la **gente que camina sobre** ellos no **sabe** [que **allí** hay tumbas].

Los expertos debaten sobre si estos dos dichos representan uno solo procedente de Q y objeto de redacción intensa por parte de Mateo, o si se trata de dos dichos distintos que comparten la forma literaria de la lamentación, la imagen de los sepulcros y alguna suerte de contraste entre apariencia y realidad[196]. Puesto que las únicas palabras griegas compartidas por las formas mateana y lucana son οὐαὶ ὑμῖν ("ay de vosotros") y ὅτι ("porque"), el argumento en favor de un *logion* Q común parece bastante endeble. Es más probable que estemos ante dos dichos (M y L) diferentes, que, sin embargo, tengan sus raíces en uno solo procedente del mismo Jesús. En ese caso, tras desarrollarse en corrientes de tradición oral distintas, los dichos habrían sido redactados de maneras muy diversas por los dos evangelistas. El lado positivo de este juicio es que así tenemos testimonio múltiple para un dicho original subyacente a los dos formas actuales. El lado negativo es que la forma original no puede ser reconstruida palabra por palabra, sino sólo descrita de manera vaga: en un dicho de lamentación, forma de uso frecuente entre los profetas de Israel para recriminar a sus compatriotas israelitas, Jesús critica a sus adversarios comparándolos con sepulcros y/o con el contenido de ellos. La crítica se sirve del contraste entre apariencia externa (favorable) y realidad interna (fuente de impureza).

En la forma mateana, los adversarios tienen una apariencia favorable, como sepulcros decorados o blanqueados recientemente, pero por dentro están llenos de impureza moral, como llenos están los sepulcros de lo que

produce impureza ritual. En la metáfora lucana, aunque diferente y más sencilla –sepulcros disimulados que contaminan ritualmente a quienes de manera inadvertida caminan sobre ellos–, el mismo contraste entre lo que se ve y lo que en realidad hay por dentro sirve de base para la mordaz crítica de Jesús a sus oponentes. Si éstos eran efectivamente los fariseos –identificación que podría deberse a redacción de Mateo y Lucas[197]–, quizá Jesús estuviera apuntando con su acerada crítica a la gran preocupación por los ritos de pureza que mostraban los fariseos, quienes por otro lado tenían un efecto moralmente nocivo en los otros judíos. El problema es que, aunque alguna forma de este dicho procediera del Jesús histórico, seguiríamos sin conocer sus opiniones sobre la contaminación por cadáveres y sobre la observancia de la correspondiente normativa. El dicho simplemente refleja la común creencia judía, basada en las leyes de Nm 19 y claramente imperante durante la época del cambio de era[198], de que los cadáveres y los sepulcros transmitían impureza ritual. Respecto a la medida en la que Jesús aceptó, rechazó o modificó esa creencia no hay ninguna indicación.

Puesto que estamos examinando material sobre pureza compartido por Mateo y Lucas, es oportuno retroceder un poco y echar una ojeada a Mt 23,25-26 ‖ Lc 11,39-41. Este dicho se asemeja a Mt 23,27-28 par. en que ha generado debates sobre fuentes, muestra un carácter metafórico y, en principio, podría arrojar luz sobre la postura de Jesús respecto a las normas de pureza.

Mt 23,25-26

v. 25
Ay de vosotros, escribas y fariseos **hipócritas,**
porque limpiáis por fuera la copa
y la escudilla,
pero por dentro estáis llenos de
codicia e incontinencia.

v. 26
Fariseo ciego,
limpia primero por dentro la copa
para que también lo de fuera quede limpio.

Lc 11,39-41

v. 39
Vosotros, los fariseos,
limpiáis por fuera la copa
y el plato,
pero vuestro interior está lle**no de**
codicia y maldad.

v. 40
Insensatos,
el que hizo lo de fuera,
¿no hizo también lo de dentro?

v. 41
Pero, en cuanto a lo de dentro, **dad**
limosna, y he aquí que todo
queda limpio para vosotros.

Que las dos formas del dicho proceden de alguna fuente común parece evidente. 1) Estructuralmente hay semejanza: *a*) estructura bipartita antitética que opone la limpieza exterior de una copa a un interior lleno de

codicia; *b*) discurso vehemente dirigido en segunda persona como una crítica por falta de percepción moral; *c*) comentario que restablece la debida preeminencia de lo interior sobre lo exterior. 2) Hay también vocabulario compartido, sobre todo en la primera parte del dicho: el pronombre "vosotros" (ὑμεῖς o ὑμῖν), el nombre "fariseo" (φαρισαῖος), el verbo "limpiar" (καθαρίζω), el verbo "estar lleno de" (γέμω), los adverbios "fuera" (ἔζωθεν) y "dentro" (ἔσωθεν, también ἐντός y ἐνόντα), el nombre "copa" (ποτήριον), el nombre "codicia" (ἁρπαγή) y el adjetivo "limpio" (καθαρός). Por otro lado, hay muchas disparidades, algunas de las cuales pueden ser atribuidas a las tendencias redaccionales de cada evangelista (por ejemplo, la afición de Mateo a emplear la expresión polémica "escribas y fariseos", señaladamente en su lista de siete "ayes"; la preocupación de Lucas por los pobres y su recomendación de dar limosna). El resultado de este breve análisis es que hay muchas probabilidades de que el *logion* subyacente a Mt 23,25 ‖ Lc 11,39 provenga de Q[199]. Detrás de Mt 23,26 ‖ Lc 11,40 podría haber una continuación del dicho de Q que subrayaba la prioridad de la pureza interior sobre la exterior, pero sería demasiado aventurado conjeturar la formulación original[200]. Por último, Lc 11,41, ya sea tradición L o redacción Lucana, parece ser una adición secundaria al dicho[201].

La conclusión de que las versiones mateana y lucana proceden del mismo dicho Q nos priva de un argumento de testimonio múltiple. En todo caso, aun cuando el núcleo del *logion* de Mt 23,25 ‖ Lc 11,39 tuviera su origen en el Jesús histórico, poco nos diría sobre sus puntos de vista respecto a las leyes de pureza. Este dicho, como el relativo a la impureza derivada de cadáveres que antes he examinado, trata la cuestión de la pureza ritual de un modo metafórico para recalcar la importancia de la pureza interior, moral[202].

2) Se suele citar el episodio de la mujer que padecía un *flujo de sangre* (Mc 5,25-34) como una situación en la que Jesús es contaminado de impureza ritual, pero, en realidad, este relato puede carecer de interés para nuestro estudio. En el vocabulario de las normas de pureza rabínicas, la mujer de Mc 5,25-26 no sería descrita como menstruante (una *niddâ*), sino como afectada de un flujo corporal anormal y crónico –de sangre en este caso– en la zona genital (una *zābâ*)[203]. Las leyes de pureza del Pentateuco (Lv 15,25-30) no determinan que la *zābâ* transmita impureza ritual a otra persona simplemente por tocarla, y menos aún –como en este episodio– con sólo tocar su ropa (Mc 5,27-28)[204]. Salvo que supongamos que los campesinos galileos conocían y observaban las normas de los esenios, más rigurosas que las de los judíos corrientes, o que se habían adelantado con una *hălākâ* similar a la de los rabinos posteriores, no hay razón para imaginar que la mujer o Jesús, durante el episodio narrado en Mc 5,25-34, pensasen que ella le comunicaba impureza tocándole los vestidos. Quizá

lo más posible, como sucede en los relatos donde Jesús resucita muertos, es que la idea de la transmisión de impureza ritual no estuviese siquiera en el horizonte mental de los evangelistas al referir el episodio de la mujer con flujo de sangre. Fueron comentaristas posteriores, empezando por los Padres de la Iglesia, quienes leyeron el problema en el texto[205].

3) Similares a las prescripciones de pureza referentes a la *zābâ*, y demasiado frecuentemente confundidas ellas, son las leyes relativas a la *mujer menstruante* (Lv 15,19-24). Aunque tales leyes no tienen especial importancia en el Pentateuco, la literatura judía durante la época del cambio de era refleja un creciente interés en la impureza menstrual y en los debates al respecto[206]. Esto, en cierto sentido, fue profético. La aplicación real de la normativa que gobernaba la impureza menstrual –a diferencia de la mayor parte de las leyes de pureza– sobrevivió a la destrucción del templo en 70 d. C. porque podía ser observada –como así ocurrió– sin necesidad de ritos en él. Más aún: con la destrucción del templo, y con él de gran parte del sistema de pureza veterotestamentario, las leyes de impureza menstrual ganaron en importancia, hasta el punto de ser dedicado a ellas todo un tratado de la Misná, *Niddah*[207]. Entre todos los tratados del orden de las Purezas (*Toharôt*), sólo *Niddah* es considerado de lleno en la Guemará del Talmud babilónico[208].

Ese mayor interés por la observancia de las normas sobre impureza menstrual, a diferencia de muchas otras prescripciones de pureza que necesariamente cayeron en la obsolescencia, es todavía más sorprendente cuando se tiene en cuenta la ausencia total de consideraciones respecto a impureza menstrual en la enseñanza de Jesús. Es cierto que la falta absoluta de dichos y hechos de Jesús sobre esa cuestión podría atribuirse simplemente al estado célibe de él[209]. Pero, incluso teniendo en cuenta ese estado, el silencio total no deja de resultar extraño. Su celibato no impidió a Jesús impartir una enseñanza nueva y sorprendente sobre el divorcio. Mas aún: como vimos en el tomo III de *Un judío marginal,* Jesús viajaba en compañía de mujeres devotas y, al parecer, en posición económica holgada, que proveían a las necesidades materiales de este nazareno carismático y de sus discípulos. La imagen de un profeta, maestro y sanador judío célibe que recorría la región de Galilea con discípulos varones (algunos de los cuales habían dejado esposas en casa) y con mujeres que le apoyaban (algunas de las cuales habrían dejado atrás maridos) seguramente hizo fruncir el ceño a más de un judío piadoso. Si añadimos a todo esto que por razón *a*) de las probables menstruaciones entre las mujeres acompañantes y *b*) del estrecho contacto impuesto por los viajes, casi inevitablemente los discípulos varones se verían expuestos con frecuencia a la impureza menstrual, el completo silencio de Jesús sobre ella es notable, por no decir desconcertante[210].

Además, si suponemos que los seguidores varones de Jesús se abstenían de relaciones sexuales cuando viajaban con él, esos hombres –como por otro lado el mismo Jesús– tendrían regularmente *emisiones seminales* durante el sueño. Según Lv 15,16-17, esto habría creado un estado de impureza ritual que exigía bañar el cuerpo entero, lavar todos los vestidos sobre los que se hubiera derramado el semen y esperar hasta la puesta del sol. Los evangelios nunca abordan la cuestión de cómo Jesús y sus discípulos se las componían con el problema de la impureza durante sus viajes por zonas rurales de Galilea en compañía de mujeres. De nuevo hay silencio y nada más. Cuando a estos silencios se añade el que al parecer guarda Jesús sobre la impureza derivada de cadáveres, se diría que a Jesús simplemente no le interesaban las normas de pureza que tan gran atención y debate suscitaban en muchos sectores del judaísmo intertestamentario. No es que en los evangelios él exprese críticas o argumentos contra esas normas o que las modifique. A diferencia de asuntos como el divorcio, los juramentos y el sábado, que sí son abordados, el entero sistema de pureza no parece existir para Jesús, al menos como objeto de reflexión y enseñanza.

Se podría argüir que ese silencio es debido a que los primeros cristianos omitieron o suprimieron material histórico, pero ésta no es una explicación adecuada. Se sabe que, hasta 70 d. C. y quizá después, una parte importante del naciente movimiento cristiano estaba integrada por personas de origen judío. Además, Mc 7,1-23 atestigua la habilidad de los cristianos de la primera generación para crear relatos y dichos sobre impureza cuando ello era adecuado para sus fines. Por eso, la conclusión más natural a partir de los datos disponibles es que Jesús nunca hizo declaraciones significativas sobre normas de pureza y que, dado el interés que había en la época por este material, su silencio debe ser interpretado más bien como falta de interés o estudiada indiferencia. Si hizo o dijo algo respecto a normas de pureza mientras viajaba en compañía mixta por tierras de Galilea, ya no es posible saberlo.

4) En lo tocante a las leyes de pureza, los pasajes evangélicos sobre curaciones por Jesús de *enfermedades de la piel* (inadecuadamente traducidas casi siempre como "lepra")[211] se asemejan un tanto a los relatos en los que él obra resurrecciones. Una vez más, el testimonio múltiple de fuentes y formas indica que Jesús dijo curar leprosos y que sus seguidores creyeron que realmente lo hacía[212]. Pero no todo pasaje de los evangelios concerniente a curaciones de lepra presenta a Jesús entrando en contacto físico con leprosos. En el relato de Mc 1,40-45 parr. se dice que Jesús tocó a un leproso al curarlo, pero en el relato sobre los diez leprosos de Lc 17,11-19, Jesús obra la curación a distancia. Es imposible determinar la historicidad del contacto físico referido en Marcos, porque no hay testimonio múltiple

para ese relato en particular y, *a fortiori,* para ese dato[213]. Quizá venga más al caso la observación de que, como en los relatos sobre resurrecciones, en las curaciones de leprosos no se da particular importancia al contacto físico de Jesús con ellos. Ésa cuestión no aparece en el horizonte mental de los evangelistas.

De hecho, la historicidad de esos contactos podría estar fuera de lugar. Aunque Lv 13,45-46 ordena que el leproso vaya gritando "¡impuro, impuro!" y viva aparte, "fuera del campamento", las leyes que se ocupan de la lepra en los capítulos 13–14 del Levítico no prohíben, estrictamente hablando, que un leproso toque a otra persona, ni –lo que viene más al caso– declaran impuro a quien toque a un leproso[214]. Alguien podría argüir que la impureza así adquirida se da por supuesta, pero tal suposición tropieza con dificultades prácticas. De creerse que tocar a un leproso comunicaba impureza, entonces habría sido necesario saber cuánto tiempo habría durado ese estado antes de poder someterse a los ritos necesarios para recobrarla y en qué consistían tales ritos. El silencio de la Ley sobre puntos tan esenciales hace sumamente problemática la presunción de que tocar a un leproso era causa de impureza.

Es cierto que una ley rabínica posterior establecía que quien tocase a un leproso contraía impureza, y que un dictamen en este sentido se encuentra ya en la obra apologética de Josefo *Contra Apión*[215]. Sin embargo, en el pasaje de ella que se ocupa del asunto (1.31 §281), Josefo entra en encendida polémica contra el historiador egipcio Maneto, por la afirmación de éste respecto a que Moisés fue expulsado de la ciudad egipcia de Heliópolis porque tenía lepra. Para refutar a Maneto, Josefo recuerda las rigurosas leyes del Levítico que aislaban a los leprosos y arguye que Moisés jamás habría decretado semejantes leyes de haber sido leproso él mismo. En el acalorado debate, Josefo sostiene que, en la Ley de Moisés, cualquier persona que toque a un leproso o duerma bajo el mismo techo que él deviene impura. Obviamente, esa medida no figura en la Ley mosaica, y puede ser significativo que Josefo no hable de impureza contraída por el contacto con leprosos al ocuparse de la cuestión en su obra ligeramente anterior *Antigüedades judaicas*[216]. Por eso cabe preguntarse a qué respondía la declaración de Josefo en *Cont. Ap.* 1.31 §281. ¿Estaba él exagerando para reforzar su argumento apologético?[217] ¿Quiso reflejar exactamente la práctica judía en la Palestina anterior al año 70, pese a que él escribía en Roma a finales del siglo primero o comienzos del segundo? ¿O se limitó a ofrecer el primer atisbo de un nuevo cambio haláquico que acabaría recogido en la Misná? No hay modo de saberlo con certeza.

Por desdicha, el primer testimonio firme que tenemos en el judaísmo de esta idea de que tocando a un leproso se contrae impureza es el de Jo-

sefo. El material procedente de Qumrán no contiene, en cambio, ninguna afirmación clara al respecto. La mayor parte de los pasajes relativos a la lepra no abordan la cuestión del contacto, y el único texto que posiblemente lo hace, 4Q274, es fragmentario y ambiguo[218]. En todo caso, las estrictas normas de Qumrán o de los esenios en general sobre la pureza no eran, ni mucho menos, las del común de los galileos. Algo quizá más al caso: los fragmentos del *Documento de Damasco* procedentes de la cueva 4 de Qumrán exigen que un sacerdote inspeccione el cuerpo, la barba y el pelo de un leproso de la manera más rigurosa imaginable (contando, por ejemplo, los pelos vivos y los pelos muertos). Que el sacerdote pudiera hacer esto sin tocar al leproso es poco menos que inconcebible, y, sin embargo, no se vislumbra la idea de que el sacerdote corra peligro de contraer impureza por su inspección[219]. Queda, por tanto, la duda de si el punto de vista rabínico respecto a tocar a un leproso era compartido por los judíos palestinos corrientes –o incluso por sectas estrictas– en tiempos de Jesús. No tenemos ningún indicio inequívoco de que lo fuera; la minuciosa inspección del leproso por el sacerdote exigida en los fragmentos del *Documento de Damasco* parece argüir en sentido contrario.

Por último, en los relatos de Marcos y Lucas tenemos la orden de Jesús a los leprosos de que se presenten inmediatamente ante un sacerdote para obtener la declaración oficial de que están limpios y ofrecer el preceptivo sacrificio. Se ha dado excesiva importancia a esta orden. En ella Jesús refleja prescripciones recogidas en el Pentateuco, pero no su propia postura con respecto a la Ley mosaica. *a*) Desde un punto de vista práctico, los leprosos, por más que estuvieran curados, no podían reintegrarse a la vida social y religiosa normal sin un "certificado de salud" expedido por un sacerdote[220]. *b*) Desde un punto de vista crítico-formal, la orden de obtener una declaración oficial de estar curado actúa como la confirmación o demostración del hecho prodigioso, una parte habitual de todo relato de milagro de curación[221]. En suma, las pocas referencias evangélicas de curaciones de leprosos no nos dicen nada sobre enseñanza de Jesús de las leyes de pureza ni sobre su observancia de ellas.

IV. Conclusiones sobre Jesús y la pureza cultual

Quienes han seguido pacientemente todo este largo capítulo quizá se sientan defraudados al llegar a su término. La mayor parte del material que hemos investigado, o bien ha resultado no auténtico, o bien guarda silencio sobre la actitud de Jesús sobre la pureza ritual. A algún lector le parecerá que se han realizado enormes esfuerzos para obtener tan mezquina cosecha. Me permito discrepar de esa conclusión. Como hemos comprobado

en otros momentos de nuestra búsqueda, aunque sondeos específicos de la tradición de Jesús pueden parecer al principio completamente estériles, de ellos se derivan con frecuencia percepciones importantes[222]. A mi entender, también aquí se da ese caso.

1) Nuestro juicio de que, aparte del *logion* sobre el corbán, la disputa y enseñanza de Mc 7,1-23 no proviene del Jesús histórico hace una significativa contribución a la búsqueda. Desde Rudolf Bultmann hasta Roger Booth y Jonathan Klawans, pasando por Ernst Käsemann, han sido muchos los autores eminentes que han utilizado diversas partes de esta larga perícopa para establecer la actitud de Jesús respecto a las leyes de pureza. No sin cierto sentimiento de liberación y alivio hemos llegado a la percepción inversa de que ese enfoque es equivocado. Salvo, posiblemente, la tradición subyacente a Mc 7,10-12 (el dicho sobre el corbán), las unidades integrantes de 7,1-23 representan diversas etapas de tradición judeocristiana y de redacción marcana. Con la excepción, pues, de 7,10-12, nada de la perícopa se remonta al Jesús histórico. En la medida en que podemos juzgar por el material conservado en los evangelios, el Jesús histórico nunca hizo declaraciones programáticas sobre cuestiones como el lavado de manos previo a las comidas o la distinción entre alimentos puros e impuros.

2) Tal silencio, que considerado aisladamente sería de escaso valor para la búsqueda, adquiere considerable significación cuando es puesto en el contexto más amplio de otras tradiciones de Jesús (ya juzgadas auténticas) en las que, razonablemente, se podía haber esperado el planteamiento de cuestiones de pureza ritual. Por ejemplo, lo lógico sería que en relatos donde Jesús entra en contacto con cuerpos muertos y en dichos sobre sepulcros hubiera alguna referencia a la más virulenta de las impurezas, la derivada de los cadáveres. Igualmente, que en relatos donde mujeres que experimentan algún flujo de sangre normal o anormal y entran en contacto con Jesús se sacara a colación el problema de tocar a una *niddâ* o a una *zābâ*. Asimismo, es muy concebible que entre un grupo de hombres que viajaban juntos durante un tiempo considerable absteniéndose de relaciones sexuales hubiera surgido alguna vez la cuestión de la impureza por emisiones seminales durante el sueño. Y, en opinión de muchos estudiosos, en los episodios donde Jesús trata con leprosos se podía haber esperado encontrar referencias a la impureza producida por esa clase de enfermos. Sin embargo, en cada una de las situaciones enumeradas, cualquiera que sea el caso específico de que se trate, la auténtica tradición de Jesús guarda un completo silencio sobre la cuestión de la impureza ritual, a veces en marcado contraste con los debates originados en la Iglesia primitiva.

Pero ¿se puede inferir algo del simple silencio de Jesús? Obviamente el silencio significa algo o nada, dependiendo del contexto más amplio en que se produzca. Dado el contexto de interés por las leyes judías sobre pureza y de debates al respecto tanto en el judaísmo como en el cristianismo del siglo I, el silencio de Jesús, sobre todo cuando ocurre en situaciones donde normalmente habría surgido el asunto de la pureza, adquiere una considerable importancia. Comparado con sus contemporáneos judíos y con los judíos cristianos que emergen de su movimiento, Jesús destaca como una singularidad teológica (proporcionando así un argumento con base en la discontinuidad). Al parecer, Jesús no sólo no ve en la pureza ritual una cuestión candente, sino que ni siquiera se la plantea como cuestión. Pero ¿por qué?

3) Cualquiera que sea la razón, no es posible que el Jesús histórico fuera indiferente respecto a la Ley judía en general ni, menos aún, que la rechazase en su totalidad como un marcionita o gnóstico extremado. Ya hemos visto que Jesús abordó cuestiones discutidas como el divorcio, los juramentos y la observancia sabática y que hizo declaraciones específicas sobre ellas. Y si no hay modo de conocer exactamente su actitud con respecto a la Ley judía, desde luego no consistía en rechazarla por completo ni en ignorarla alegremente en su conjunto. Más bien, como nuestros estudios de la postura de Jesús sobre el divorcio, los juramentos y el sábado ya permitieron vislumbrar, y como lo ahora expuesto respecto a él y las leyes de pureza deja aún más claro, es un error tratar de encontrar en Jesús una línea de pensamiento coherente o un enfoque sistemático con respecto a la Ley mosaica. Muchos teólogos cristianos, en particular, se dejan llevar por el deseo de encontrar algún "principio" (el amor casi siempre) del que deriven o puedan ser deducidas las varias enseñanzas de Jesús sobre la Ley. Pero no hay tal principio. Por remitirnos a todo lo que hemos aprendido en los anteriores tomos de *Un judío marginal,* Jesús se veía como un profeta escatológico y taumaturgo en la línea de Elías. No era un maestro, escriba o rabino sistemático, sino un religioso carismático. Ahora bien, en la naturaleza del religioso carismático no está derivar su enseñanza de las fuentes de autoridad tradicionales (por ejemplo, la Escritura, la ley, la costumbre, la función litúrgica o política) o de minuciosa argumentación lógica. El religioso carismático, de manera implícita o explícita, afirma conocer directa e intuitivamente cuál es la voluntad de Dios en una situación o cuestión particular. No cabe, pues, recurrir a un determinado razonamiento o a una enseñanza concreta de un maestro carismático como Jesús. Él sabe lo que sabe porque está, por así decir, en conexión directa con la voluntad de Dios. El característico "en verdad os digo" con el que Jesús inicia algunas declaraciones es su modo particular de recalcarlo: esto que yo os digo es verdad porque lo digo yo, y asunto terminado. En su calidad

de profeta escatológico similar a Elías, que trata de reunir a todo Israel y de prepararlo para el reino de Dios (inminente pero ya presente de algún modo), él y sólo él puede decir a Israel cómo interpretar y practicar la Ley de Dios de modo conveniente para miembros del reino. Nada más y nada menos explica lo que nos parece ser un enfoque heterogéneo de la Ley por parte de Jesús. En suma, la estudiada indiferencia de Jesús con respecto a la impureza ritual debe verse dentro de este marco más amplio de su afirmación de ser el profeta carismático del tiempo final.

Notas al capítulo 35

[1] La bibliografía sobre las leyes de pureza judías, las cuestiones de pureza neotestamentarias (especialmente Mc 7,1-23) y temas relacionados es abundantísima. Yo presento aquí una bibliografía básica de libros y artículos (ordenados cronológicamente) que, a su vez, ofrecerán al lector interesado todavía más recursos: Adolf Büchler, *Der Galiläische 'Am-ha'Ares des zweiten Jahrhunderts. Beitrage zur inneren Geschichte des palästinischens Judentums in dem ersten zwei Jahrhunderten* (Viena: Alfred Hölder, 1906); íd., *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century* (Londres: Oxford University, 1928); íd., "The Law of Purification in Mark vii. 1-23": *ExpTim* 21 (1909-1910) 34-40); J. H. A. Hart, "Corban": *JQR* 19 (1907) 615-50; Wilhelm Brandt, *Die jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien* (BZAW 19; Giessen: Töpelmann, 1910); Solomon Zeitlin, "The Halaka in the Gospels and its Relation to the Jewish Law at the Time of Jesus": *HUCA* 1 (1924) 357-73; C. H. Turner, "Parenthetical Clauses in Mark": *JTS* 26 (1925) 145-56; Abraham I. Schechter, *Lectures on Jewish Liturgy* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1933); David Daube, "Public Pronouncement and Private Explanation in the Gospels": *ExpTim* 57 (1945-46) 175-77; H. Idris Bell, "The Gospel Fragments P. Egerton 2": *HTR* 42 (1949) 53-63; S. Stein, "The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature", en K. Aland – F. L. Cross (eds.), *Studia Patristica. Volume Two. Papers Presented to the Second International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1955* (Berlín: Akademie, 1957) 141-54; Jacob Neusner, "The Fellowship in the Second Jewish Commonwealth": *HTR* 53 (1960) 125-42; S. Safrai, "Teachings of Pietists in Mishnaic Literature": *JJS* 16 (1965) 15-33; Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (Londres/Nueva York: Routledge, 1966, 2002 [con un nuevo prólogo]); Stephen M. Reynolds, "ΠΥΓΜΗ (Mark 7:3) as 'Cupped Hand'": *JBL* 85 (1966) 87-88; Joseph M. Baumgarten, "The Essene Avoidance of Oil And the Laws of Purity": *RevQ* 6 (1967) 183-92; Helmut Merkel, "Markus 7.15: das Jesuswort über die innere Verunreinigung: *ZRGG* 20 (1968) 340-63; Charles Carlston, "The Things that Defile (Mark VII.15) and the Law in Matthew and Mark": *NTS* 15 (1968-69) 75-96; Martin Hengel, "Mc 7:3 πυμῇ: Die Geschichte einer exegetischen Aporie und der Versuch ihrer Lösung": *ZNW* (60 (1969) 182-98; Wildfried Paschen, *Rein und Unrein* (STANT 24; Múnich: Kösel, 1970); M. Simon, "The Apostolic Decree and Its Setting in the Ancient Church": *BJRL* 52 (1970) 437-600; Thomas L. Budesheim, "Jesus and the Disciples in Conflict with Judaism": *ZNW* 62 (1971) 190-209; Jacob Milgrom, "Prolegomenon to Leviticus 17:11": *JBL* 90 (1971) 149-56; íd., "Sin-Offering or Purification-Offering?": *VT* 21 (1971) 237-39; Klaus Berger, *Die Gesetzeauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil 1: Markus und Parallelen* (WMANT 40; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1972); Neil J. McEleney, "Authen-

ticating Criteria and Mark 7:1-23": *CBQ* 34 (1972) 431-460; John Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge: Cambridge University, 1973); Jacob Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism. The Haskell Lectures 1972-1973* (SJLA 1; Leiden: Brill, 1973); Baruch Levine, *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (SJLA 5; Leiden: Brill, 1974); Jacob Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities,* 22 vols. (SJLA 6; Leiden: Brill, 1974-1977); Robert J. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 28; Cambridge: Cambridge University, 1975); Benjamin Mazar, *The Mountain in the Lord* (Garden City, NY: Doubleday, 1975); W. D. McHardy, "Mark 7:3. A Reference to the Old Testament?": *ExpTim* 87 (1975-1976) 119; J. M. Ross, "With the First": *ExpTim* 87 (1975-1976) 374-75; Lawrence H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran* (SJLA 16; Leiden: Brill, 1975); Hans Hübner, "Mark vii.1-23 und das 'Judisch-Hellenistische' Gesetzesvertändnis": *NTS* 22 (1976) 319-345; Jacob Neusner, "'First Cleanse the Inside'. The 'Halakhic' Background of a Controversy-Saying": *NTS* 22 (1976) 486-495; Graydon F. Snyder, "The *Tobspruch* in the New Testament": *NTS* 23 (1976-1977) 117-120; Gedalyahu Alon, *Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud* (Jerusalén: Magnes, 1977); Joseph M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law* (SJLA 24; Leiden: Brill, 1977); Emanuel Feldman, *Biblical and the Post-Biblical Defilement and Mourning. Law as Theology* (Library of Jewish Law and Ethics; Nueva York: Yeshiva University; Jan Lambrecht, "Jesus and the Law: An Investigation of Mark 7:1-23": *ETL* 53 (1977) 24-82; reimpreso en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40; Lovaina: Universidad de Lovaina/Peeters, 1989) 358-413 con apéndice en pp. 413-415 y 428-29; Aharon Oppenheimer, *The 'Am ha-Aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period* (ALGHJ 8; Leiden: Brill, 1977); K. Romaniuk, "Le problème des Paulinismes dans l'Évangile de Marc": *NTS* 23 (1976-1977) 266-274; K. Tagawa, "'Galilée et Jérusalem'. L'attention portée par l'évangéliste Marc à l'historie de son temps": *RHPR* (1977) 439-470; Robert C. Tannehill, "The Disciples in Mark. The Function of Narrative Role": *JR* 57 (1977) 386-405; Michael J. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders* (NovTSup 51; Leiden: Brill, 1978); Ellis Rivkin, *A Hidden Revolution. The Pharisees' Search for a Kingdom Within* (Nashville: Abingdon, 1978); Stephen Westerholm, *Jesus and Scribal Authority* (ConBNT 10; Lund: Gleerup, 1978); Arland Hultgren, *Jesus and His Adversaries* (Minneapolis Augsburg, 1979); Barbara Thiering, "Inner and Outer Cleansing at Qumran as a Background to New Testament Baptism": *NTS* 26 (1979-1980) 266-277; Joseph M. Baumgarten, "The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts": *JJS* 31 (1980) 157-170; Johanna Dewey, *Markan Public Debate. Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1-3:6* (SBLDS 48; Chico, CA: Scholars, 1980); N. R. Petersen, "The Composition of Mark 4,1-8,26": *HTR* 73 (1980) 194-217; John K. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1980); Jacob Milgrom, "The Paradox of the Red Cow (Num. xix)": *VT* 31 (1981) 62-72; Yochanan Ronen, "Mark 7:1-23. 'Tradition of the Elders'": *Immanuel* 12 (1981) 44-54; Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology* (Nueva York: Pantheon, 1982; orig., 1970); Isidor Grundfeld, *The Jewish Dietary Laws,* 2 vols. (Londres/Jerusalén/Nueva York: Soncino, [3]1982); Hyam Maccoby, "The Washing of Cups": *JSNT* 14 (1982) 3-15; Elizabeth S. Malbon, "Galilee and Jerusalem. History and Literature in Marcan Interpretation": *CBQ* 44 (1982) 242-255; Ehud Netzer, "Ancient Ritual Baths (*Miqvaot*) en Jericho", en L. I. Levine (ed.), *The Jerusalem Cathedra. Studies in the History, Archaeology, Geography and Ethnography of the Land of Israel. Volume Two* (Jerusalén/Detroit, MI: Yad Izhak - Ben-Zvi Institute/Waine State University, 1982) 106-119; Jacob Neusner, "Two Pictures of the Pharisees. Philosophical Circle or Eating Club": *ATR* 64 (1982) 525-538;

Heikki Räisänen, "Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7:15": *JSNT* 16 (1982) 79-100; íd., "Zur Herkunft von Markus 7.15", en J. Delobel *et al.* (eds.), *Logia. Les Paroles de Jésus. Mémorial Joseph Coppens* (BETL 59; Lovaina: Peeters, 1982) 477-484; Phillip Sigal, "Matthean Priority in Light of Mark 7", *Proceedings. Eastern Great Lakes Biblical Society. Volume 2* (Grand Rapids, MI: Eastern Great Lakes Biblical Society, 1982) 76-95; Jacob Milgrom, *Studies in Cultic Terminology* (SJLA 36; Leiden: Brill, 1983); Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford: Clarendon, 1983); G. Wenham, "Why Does Sexual Intercourse Defile?": *ZAW* 95 (1983) 432-434; Nahmend Avigad, *Discovering Jerusalem* (Oxford: Blackwell, 1984; orig., 1980); T. Frymer-Kensky, "Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel", en C. L. Meyers – M. O'Connor (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Sixtieth Birthday* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983) 399-414; B. Van Iersel, "Locality, Structure, and Meaning in Mark": *LB* 53 (1983) 45-54; Ronney Reich, "A *Miqweh* at 'Isawiya near Jerusalem": *IEJ* 34 (1984) 220-223 + lám. 28; Marla J. Selvidge, "Mark 5,25-34 and Leviticus 15:19-20. A Reaction to Restrictive Purity Regulations": *JBL* 103 (1984) 619-623; D. Wendebourg, "Die alttestamentlichen Reinheitgesetze in der frühen Kirche": *ZNW* 95 (1984) 149-170; James D. G. Dunn, "Jesus and Ritual Purity", *A Cause de l'évangile,* Jacques Dupont Festschrift (LD 123; París: Cerf, 1985) 251-276; Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985); M. Kichelmacher – I. Magli, "A Brief Anthropological Analysis of Connections Between 'Impurity', 'Zara'at' and Slander in Jewish Culture": *Koroth* 9 (1985) 136-143; Michael Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul* (SNTSMS 53; Cambridge: Cambridge University, 1985) 10-51; Robert A. Wild, "The Encounter between Pharisaic and Christian Judaism. Some Early Gospel Evidence": NovT *27* (1985) 105-124; David F. Wright, "Papyrus Egerton 2 (the *Unknown Gospel*). Part of the *Gospel of Peter*?": *Second Century* 5 (1985-1986) 129-150; David P. Wright, "Purification from Corpse-Contamination in Numbers XXXI 19-24": *VT* 35 (1985) 213-223; Roger P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7* (JSNTSup 13; Sheffield: JSOT, 1986); Daniel Boyarin, "Voices in the Text. Midrash and the Inner Tension of Biblical Narrative": *RB* 93 (1986) 581-597; Gerhard Dautzenberg, "Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition", en K. Kertelge (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament* (QD 108; Friburgo: Herder, 1986) 46-70; Richard K. Fenn, "Sources of Social Credit in 1st Century Palestine. Immanence and Authority in the Jesus Movement": *Éx Auditu* 2 (1986) 19-33; Hans Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition: Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1986; orig., 1973); Marius Young-Heon Lee, *Jesus und die jüdische Autorität. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 11,27-12,12* (FB 56; Wurzburgo: Echter, 1986); Elizabeth S. Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco: Harper & Row, 1986); Jerome H. Neyrey, "The Idea of Purity in Mark's Gospel", *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social Word* (Semeia 35; Decatur, GA: Scholars, 1986) 91-128; Heikki Räisänen, *The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity* (Publications of the Finnish Exegetical Society 45; Helsinki: Finnish Exegetical Society, 1986); Daniel R. Schwartz, "Viewing the Holy Utensils (P. Ox. V, 840)": *NTS* 32 (1986) 153-159; M. Slusser, "The Corban Passages in Patristic Exegesis", en T. Halton – J. P. Williman (eds.), *Diakonia. Studies in Honor of Robert T. Meyer* (Washington: Catholic University of America, 1987) 101-107; Michael Fitzpatrick, "From Ritual Observance to Ethics: The Argument of Mark 7:1-23": *AusBR* (1987) 22-27; N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function* (JSOT-Sup 56; Sheffield: JSOT, 1987); Ronny Reich, "Synagogue and Ritual

Bath during the Second Temple and the Period of the Mishna and Talmud", en A. Kasher *et al.* (eds.), *Synagogues in Antiquity* (Jerusalén: Yad Yitzhak Ben-Tsevi, 1987) 205-212; David P. Wright, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS 101; Atlanta: Scholars, 1987); Klaus Berger, "Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer": *NovT* 30 (1988) 231-262; Barnabas Lindars, "All Foods Clean: Thoughts on Jesus and the Law", en Barnabas Lindars (ed.), *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity* (Cambridge: James Clarke, 1988) 62-71; Bruce J. Malina, "A Conflict Approach to Mark 7": *Forum* 4 (1988) 3-30; Jerome H. Neyrey, "A Symbolic Approach to Mark 7": *Forum* 4 (1988)63–91; John J. Pilch, "A StructuralFunctional Analysis of Mark 7: *Forum* 4 (1988) 31-62; Ronny Reich, "The Hot Bath-House (balneum), the Miqweh and the Jewish Community in the Second Temple Period": *JJS* 39 (1988) 102-107; Joshua Schwartz, "On Priests and Jericho in the Second Temple Period": *JQR* 79 (1988) 23-48; Peter J. Tomson, "Zavim 5:12. Reflections on Dating Mishnaic Halakhah", en A. Kuyt – N. A. Van Uchelen (eds.), *History and Form. Dutch Studies in the Mishnah. Papers Read at the Workshop "Mishnah"* (Publications of the Juda Palache Institute 4; Amsterdam: University of Amsterdam, 1988) 53-69; Noam Zohar, "Repentance and Purification. The Significance and Semantics of *ḥṭ't* in the Pentateuch": *JBL* 107 (1988) 609-618: Iain Ruai Mac Mhanainn Bóid, *Principles of Samaritan Halachah* (SJLA 38; Leiden: Brill, 1989); Elizabeth S. Malbon, "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark. A Literary Study of Marcan Characterization": *JBL* 108 (1989) 259-281; Jacob Milgrom, "Rationale for Cultic Law: The Case of Impurity": *Thinking Biblical Law* (Semeia 45; Atlanta: Scholars, 1989) 103-109; R. J. Miller, "The Inside Is (Not) the Outside. Q 11:39-41 and Thomas 89": *Forum* 5 (1989) 92-105; Frans Neirynck, "The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark. 5: Papyrus Egerton 2", en J. M. Sevrin (ed.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitive* (BETL 86; Lovaina: Universidad de Lovaina, 1989) 161-167; Lawrence H. Schiffman, "The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law of the Second Temple Period", en G. J. Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 7; Sheffield: JSOT, 1989) 239-255; S. H. Smith, "The Role of Jesus' Opponents in the Markan Drama": *NTS* 35 (1989) 161-82; Joseph M. Baumgarten, "The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease": *JJS* 41 (1990) 153-165; Roger P. Booth, *Contrast. Gospel Evidence and Christian Beliefs* (W. Sussex: Paget, 1990); James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians* (Londres: SPCK, 1990); Martin Goodman, "Kosher Olive Oil in Antiquity", en P. R. Davies – R. T. White (eds.), *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History* (JSOTSup 100; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990) 227-245; íd., "Sacred Scripture and 'Defiling the Hands'": *JTS* 41 (1990) 99-107; Jack D. Kingsbury, "The Religious Authorities in the Gospel of Mark": *NTS* 36 (1990) 42-65; Jacob Milgrom, "The Scriptural Foundations and Deviations in the Laws of Purity of the *Temple Scroll*", en L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 8; JSOT/ASOR Monographs 2; Sheffield: JSOT, 1990) 83-99; Lawrence H. Schiffman, "The Impurity of the Dead in the *Temple Scroll*", *ibíd.*, 135-156; Kevin Reinhart, "Impurity/No Danger": *History of Religions* 30 (1990) 1-24; E. P. Sanders, "The Synoptic Jesus and the Law", *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies* (Londres: SCM, 1990) 1-96, esp. 23-42; Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz. Eine redaktionskritische Untersuchung* (Annales Academiae scienciarum fennicae; Dissertationes Humanarum Litterarum 56; Helsinki: Suomalaimen Tiedeakatemia, 1990); T. C. Skeat, "A Note on πυγμῇ in Mark 7:3": *JTS* 41 (1990) 525-527; Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT

3/1; Assen/Maastricht/Minneapolis: Van Gorcum/Fortress, 1990); Jacob Milgrom, *Leviticus* (AB 3, 3A; Nueva York: Doubleday, 1991, 2000, 2001); Albert I Baumgarten, "Rivkin and Neusner on the Pharisees", en P. Richardson – S. Westerholm (eds.), *Law in Religious Communities in the Roman Period. The Debate over* Torah *and* Nomos *in Post-Biblical Judaism and Early Christianity* (Studies in Christianity and Judaism 4; Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University, 1991) 109-125; Joseph M. Baumgarten, "Recent Qumran Discoveries and Halakhah", en S. Talmon (ed.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period* (Filadelfia: Trinity, 1991) 147-158; Shaye J. D. Cohen, "Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity", en S. B. Pomeroy (ed.), *Women's History and Ancient History* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1991) 273-299; James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (Londres: SCM, 1991); Jacob Milgrom, "The Composition of Leviticus, Chapter 11", en Gary A. Anderson – Saul M. Olyan (eds.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (JSOTSup 125; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) 182-191; íd., "Deviations from Scripture in the Purity Laws of the *Temple Scroll*", en S. Talmon (ed.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period* (Filadelfia: Trinity, 1991) 159-167; David P. Wright, "The Spectrum of Priestly Impurity", en Gary A. Anderson – Saul M. Olyan (eds.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (JSOTSup 125; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) 150-81; John Christopher Thomas, "The Fourth Gospel and Rabbinic Judaism": *ZNW* 82 (1991) 159-182; Gary A. Anderson, "The Interpretation of Purification Offering in the *Temple Scroll* (11QTemple) and Rabbinic Literature": *JBL* 111 (1992) 17-35; Joseph M. Baumgarten, "The Purification Rituals in *DJD* 7", en D. Dimant – U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (STDJ 10; Leiden: Brill, 1992) 199-209; Bruce Chilton, "The Purity of the Kingdom as Conveyed in Jesus' Meals" (SBLASP 31; ed. Eugene H. Lovering; Atlanta: Scholars, 1992) 473-488; íd., *The Temple of Jesus. His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice* (University Park: Pennsylvania State University, 1992); Shaye J. D. Cohen, "Purity and Piety. The Separation of Menstruants from the Sancta", en Susan Grossman – Rivka Haut (eds.), *Daughters of the King. Women and the Synagogue* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1992) 103-115; James D. G. Dunn, "Jesus, Table-Felowship, and Qumran", en James H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (Nueva York: Doubleday, 1992) 254-272; Sean Freyne, "Locality and Doctrine. Mark and John Revisited", en F. van Segbroeck *et al.* (eds.), *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck. Volume III* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1992) 1889-1900; Philip Jenson, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTSup 106; Sheffield: JSOT, 1992); Menahem Kister, "Some Aspects of Qumran Halakhah", en J. T. Barrera – L. V. Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March, 1991. Volume Two* (STDJ 11; Leiden: Brill, 1992) 571-588; E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE–66 CE* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity, 1992); Lawrence H. Schiffman, "Was There a Galilean Halakhah?", en Lee I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (Nueva York: The Jewish Theological Seminary/Harvard University, 1992) 143-156; Daniel R. Schwartz, "'Kingdom of Priests'–A Pharisaic Slogan?", *Studies in the Jewish Background of Christianity* (WUNT 60; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1992) 44-56; Terrance Callan, "The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20,29; 21:25)": *CBQ* 55 (1993) 284-297; Roland Deines, *Jüdische Steingefässe und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historicher Beitrag zum Verständis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu* (WUNT 2/52; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1993); Mary Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOTSup 158; Sheffield: JSOT, 1993); S. Friedman, "The Holy Scriptures Defile the Hands. The Transformation of a Biblical Concept in Rabbinic

Theology", en Marc Brettler – Michael Fishbane (eds.), *Minhah le-Nahum. Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of His 70th Birthday* (JSOTSup 154; Sheffield: JSOT, 1993) 117-132; Hannah K. Harrington, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis. Biblical Foundations* (SBLDS 143; Atlanta: Scholars, 1993); Walter Houston, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (JSOTSup 140; Sheffield: JSOT, 1993); Jacob Milgrom, "On the Purification Offering in the Temple Scroll": *RevQ* 16 (1993) 99-101; íd., "The Concept of Impurity in *Jubilees* and the *Temple Scroll*": *RevQ* 16 (1993) 277-284; íd., "The Rationale for Biblical Impurity": *JANESCU* 22 (1993) 107-111; Jacob Neusner, *Judaic Law from Jesus to the Mishnah. A Systematic Reply to Professor E. P. Sanders* (South Florida Studies in the History of Judaism 84; Atlanta: Scholars, 1993); Ronny Reich, "The Great Mikveh Debate": *BARev* 19 (1993) 52-53; Joseph M. Baumgarten, "Liquids and Susceptibility to Defilement in New 4Q Texts": *JQR* 85 (1994) 91-101; íd., "Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q and Jubilees", en G. J. Brooke – F. García Martínez (eds.), *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization of Qumran Studies, Paris, 1992* (Leiden: Brill, 1994) 3-10; íd., "Zab Impurity in Qumran and Rabbinic Law": *JJS* 45 (1994) 273-277; Ilana Be'er, "Blood Discharge: On Female Impurity in the Priestly Code and the Biblical Literature", en Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 152-164; Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University, 1994; orig. 1990); Shaye J. D. Cohen, "Judaism at the Time of Jesus", en A. E. Zannoni (ed.), *Jews and Christian Speak of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1994) 3-12; Anthony Saldarini, "Pluralism of Practice and Belief in First-Century Judaism", *ibíd.*, 13-34; G. Feeley-Harnik, *The Lord's Table. The Meaning of Food in Early Judaism and Christianity* (Washington/Londres: Smithsonian Institution, 1994); Bernard S. Jackson, "The Prophet and the Law in Early Judaism and the New Testament", en S. M. Passamaneck – M. Finley (eds.), *Jewish Law Association Studies VII. The Paris Conference Volume* (Atlanta: Scholars, 1994) 67-112; Peter S. Zaas, "Paul and the Halakhah: Dietary Laws for Gentiles in I Corinthians 8-10", *ibíd.*, 233-245; Yitzhak Magen, "Jerusalem as a Center of the Stone Vessel Industry during the Second Temple Period", en H. Geva (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed* (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1994): 244-257; Jacob Milgrom, "Confusing the Sacred and the Impure. A Rejoinder": *VT* 44 (1944) 554-559; Jacob Neusner, *Purity in the Rabbinic Judaism. A Systematic Account* (South Florida Studies in the History of Judaism 95; Atlanta: Scholars, 1994); Zeev Safrai, *The Economy of Roman Palestine* (Londres/Nueva York: Routledge, 1994); Gregory Salyer, "Rhetoric, Purity, and Play: Aspects of Mark 7:1-23": *The Rhetoric of Pronouncement* (Semeia 64; Atlanta: Scholars, 1994) 139-169; Lawrence H. Schiffman, "Pharisaic and Sadducean Halakhah in Light of the Dead Sea Scrolls. The Case of Tevul Yom": *Dead Sea Discoveries* 1 (1994) 285-299; Sorour Soroudi, "The Concept of Jewish Impurity and Its Reflection in Persian and Judeo-Persian Traditions", en Shaul Shaked – Amnon Netzer (ed.), *Irano-Judaica III. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages* (Jerusalén: Ben Zvi Institute, 1994) 142-165; Michael D. Swartz, "'Like Ministering Angels'. Ritual Purity in Early Jewish Mysticism and Magic": *AJS Review* 19 (1994) 135-167; Joseph M. Baumgarten, "The Law about Fluxes in 4QTohora[a] (4Q274)", en D. Dimant – L. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STDJ 16; Leiden: Brill, 1995) 1-8; Jacob Milgrom, "4QTohora[a]: An Unpublished Qumran Text on Purities", *ibíd.*, 59-68; Joseph M. Baumgarten, "The Red Cow Purification Rites in Qumran Texts": *JJS* 46 (1995) 112-119; Craig A. Evans, *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies* (AGJU 25; Leiden: Brill, 1995); Paula Fredriksen, "Did Jesus Oppose the Purity Laws?": *Bible Review* 11 (1995) 18-25, 42-47; Florentino

García Martínez, "El problema de la pureza. La solución de Qumrán", en F. G. Martínez – J. T. Barrera (eds.), *Los hombres del mar Muerto: Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid, Trotta, 1993); Hannah K. Harrington, "Did the Pharisees Eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity?": *JSJ* 26 (1995) 42-54; Martin Hengel – Roland Deines, "E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees": *JTS* 46 (1995) 1-70; René Kieffer, "Traditions juives selon Mc 7,1-23", en T. Fornberg – D. Hellholm (eds.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman* (Oslo: Scandinavian University, 1995) 675-688; Jonathan Klawans, "Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism": *AJS Review* 20 (1995) 285-312; Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence. The Priesly Torah and the Holiness School* (Minneapolis: Fortress, 1995); Tan Giok Lie, "Analysis of Jesus'. Teaching Episode within the Framework of the Seven Components of Teaching: Conflict over Tradition of Ceremonial Defilement (Matt 15:1-20; Mark 7:1-23)": *STJ* 3 (1995) 83-94; Ronny Reich, "The Synagogue and the *Miqweh* in Eretz-Israel in the Second-Temple, Mishnaic, and Talmudic Periods", en Dan Urman – Paul V. M. Flesher (eds.), *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery,* 2 vols. (SPB 47; Leiden/Nueva York/Colonia: Brill, 1995) I, 289-297; Lester Grabbe, "Synagogues in Pre-70 Palestine: A Re-Assessment", *ibíd.,* I, 17-26; Paul Virgil McCracken Flesher, "Palestinian Synagogues before 70 C.E.: A Review of the Evidence", *ibíd.* I, 27-39; Rolf Rendtorff, "Another Prolegomenon to Leviticus 17,11", en David P. Wright – David Noel Freedman – Avi Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995) 23-28; Albert Baumgarten, "The Temple Scroll, Toilet Practices, and the Essenes": *Jewish History* 10 (1996) 11-13; Edward M. Cook, "A Ritual Purification Center": *Bar* 22 (1996) 39, 48-51, 73-75; Kurt Erlemann, "Papyrus Egerton 2". 'Missing Link' zwischen synoptischer und johanneischer Tradition": *NTS* 42 (1996) 12-34; J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26* (VTSup 67; Leiden: Brill, 1996); James Kugel, "The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Time", en M. V. Fox *et al.* (eds.), *Text, Temple and Tradition. A Tribute to Menahem Haran* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996); William R. G. Loader, "Challenged at the Boundaries. A Conservative Jesus in Mark's Tradition": *JSNT* 63 (1996) 45-61; J. Magonet, "'But If It Is a Girl She Is Unclean for Twice Seven Days...'. The Riddle of Leviticus 12.5", en J. F. A. Sawyer (ed.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas* (JSOTSup 227; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 144-152; Daniela Piattelli – Bernard S. Jackson, "Jewish Law during the Second Temple Period", *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (Oxford: Clarendon, 1996) 19-56; John C. Poirier, "Why Did the Pharisees Wash Their Hands?": *JJS* 47 (1996) 217-233; Eyal Regev, "Ritual Baths of Groups and Sects in Israel in the Days of the Second Temple", *Cathedra* 79 (1996) 3-21; Frank Matera, *New Testament Ethics* (Louisville: Westminster/John Knox, 1996) 25-30; Peter S. Zaas, "What Comes Out of a Person Is What Makes a Person Impure. Jesus as Sadducee", en E. A. Goldman (ed.), *Jewish Law Association Studies VIII. The Jerusalem 1994 Conference Volume* (Atlanta: Scholars, 1996) 217-226; Hans Dieter Betz, "Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15-18). A Comparative Approach": *JBL* 116 (1997) 455-72; Bruce Chilton – Craig A. Evans, *Jesus in Context. Temple, Purity, and Restoration* (AGJU 39; Leiden: Brill, 1997); Roland Deines, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen un jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* (WUNT 101; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1997); Esther Eshel, "4Q414 Fragment 2. Purification of a Corpse-Contaminated Person", en Moshe Bernstein *et al.* (eds.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995. Pu-*

blished in Honour of Joseph M. Baumgarten (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 3-10; Lester L. Grabbe, "4QMMT and Second Temple Jewish Society", *ibíd.*, 89-108; Hannah K. Harrington, "Holiness in the Laws of 4QMMT", *ibíd.*, 109-128; Hanan Eshel, "A Note on 'Miqvaot' at Sepphoris", en D. R. Edwards – C. T. McCollough (eds.), *Archaeology and the Galilee. Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods* (South Florida Studies in the History of Judaism 143; Atlanta: Scholars, 1997) 131-133; Jonathan Klawans, "The Impurity of Immorality in Ancient Judaism": *JJS* 48 (1997) 1-16; R. A. Kugler, "Holiness, Purity, the Body and Society": *JSOT* 76 (1997) 3-37; Joel Marcus, "Scripture and Tradition in Mark 7", en C. M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BETL 81; Lovaina/Universidad de Lovaina/Peeters, 1997) 177-195; Gerard Mussies, "Jesus and 'Sidon' in Matthew 15/Mark 7": *Bijdr* 58 (1997) 264-278; Eyal Regev, "The Use of Stone Vessels at the End of the Second Temple Period", en Ya'acov Eshel (ed.), *Judea and Samaria Research Studies. Proceeding of the 6th Annual Meeting–1996* (Kedumim-Ariel: Research Institute, College of Judea and Samaria, 1997); N. A. van Uchelen, "Halakha at Qumran?": *RevQ* 70 (1997) 243-253; Jürgen Wehnert, *Die Reinheit des "christlichen Gottesvolkes" aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets* (FRLANT 173; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997); Benjamin C. Wright III, "Jewish Ritual Baths. Interpreting the Digs and the Texts. Some Issues in the Social History of Second Temple Judaism", en N. A. Silberman – D. Small (eds.), *The Archaeology of Israel. Constructing the Past, Interpreting the Present* (JSOTSup 237; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 190-214; Markus Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity, 1998; orig., 1984); Jonathan Klawans, "Idolatry, Incest, and Impurity. Moral Defilement in Ancient Judaism": *JSJ* 29 (1998) 391-415; Rebecca Macy Lesses, *Ritual Practices to Gain Power. Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism* (HTS 44; Harrisburg, PA: Trinity, 1998); William Loader, "Mark 7:1-23 and the Historical Jesus", *Colloquium* 30/2 (1998) 123-51; Risto Uro, "Thomas and Oral Gospel Tradition", en R. Uro (ed.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Sayings Gospel Q* (Studies of the New Testament and Its World; Edimburgo: Clark, 1998) 8-32; Joseph M. Baumgarten, "The Purification Liturgies", en Peter W. Flint – James C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assesment. Volume Two* (Leiden: Brill, 1999) 200-212; Philip R. Davies, "Food, Drink and Sects: The Question of Ingestion in the Qumran Texts", *Food and Drink in the Biblical Worlds* (Semeia 86; Atlanta: SBL, 1999) 151-163; Peter J. Tomson, "Jewish Food Laws in Early Christian Discourse", *ibíd.*, 193-211; Christine Hayes, "Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources": *HTR* 92 (1999) 3-36; Martha Himmelfarb, "Sexual Relations and Purity in the Temple Scroll and the Book of Jubilees": *Dead Sea Discoveries* 6 (1999) 11-36; Hyam Maccoby, *Ritual and Morality. The Ritual Purity System and Its Place in Judaism* (Cambridge: Cambridge University, 1999); Scot McKnight, "A Parting within the Way. Jesus and James on Israel and Purity", en Bruce Chilton – Craig A. Evans (eds.), *James the Just and Christian Origins* (NovTSup 98; Leiden: Brill, 1999) 83-129; Fritz Stolz, "Dimensions and Transformations of Purification Ideas", *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (Studies in the History of Religions [libro de la serie *Numen*] 83; Leiden: Brill, 1999] 211-229; Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University, 1999); íd., "A Bird, a Mouse, a Frog, and Some Fish: a New Reading of Leviticus 11", *Literary Imagination, Ancient and Modern,* David Grene Festschrift (Chicago/Londres: University of Chicago, 1999) 110-126; Markus Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edimburgo: Clark, 2000); François Bovon, "Fragment Oxyrhynchus 840. Fragment of a Lost Gospel. Witness of an Early Christian Controversy over Purity": *JBL* 119 (2000) 705-728; Jonathan Klawans,

Impurity and Sin in Ancient Judaism (Oxford: Oxford University, 2000); íd., "Ritual Purity, Moral Purity, and Sacrifice in Jacob Milgrom's *Leviticus*": *RelSRev* 29 (2003) 19-28; íd., *Purity, Sacrifice, and the Temple* (Oxford: Oxford University, 2006); Bart J. Koet, "Purity and Impurity of the Body in Luke-Acts", en Marcel J. H. M. Poorthuis – Joshua Schwartz (eds.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus* (Jewish and Christian Perspectives 2; Leiden: Brill, 2000) 93-106; Chaim Milikowsky, "Reflections on Hand-Washing, Hand Purity, and Holy Scripture in Rabbinical Literature", *ibíd.*, 149-162; Jacob Milgrom, "The Dynamics of Purity in the Priestly System", *ibíd.*, 29-32; Eric Ottenheijm, "Impurity between Intention and Deed: Purity Disputes in First Century Judaism and in the New Testament", *ibíd.*, 129-147; Eyal Regev, "Non-Priestly Purity and Its Religious Aspects according to Historical Sources and Archaeological Findings", *ibíd.*, 223-244; íd., "Pure Individualism. The Idea of Non-Priestly Purity: *JSJ* 31 (2000) 176-202; Baruch J. Schwarz, "Israel's Holiness: The Torah Traditions", en Marcel J. H. M. Poorthuis – Joshua Schwartz (eds.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus* (Jewish and Christian Perspectives Series 2; Leiden: Brill, 2000) 47-59; Joshua Schwartz, "On Birds, Rabbis and Skin Disease", *ibíd.*, 207-222; Peter J. Tomson, "Jewish Purity Laws as Viewed by the Church Fathers and by the Early Followers of Jesus", *ibíd.*, 73-91; Cana Erman, "The Concept of Holiness and the Requirements of Purity in Second Temple and Tannaic Literature", *ibíd.*, 163-79; Aharon Shemesh, "The Holiness According to the *Temple Scroll*": *RevQ* 19 (2000) 369-382; Jesper Svartvik, *Mark and Mission. Mk 7:1-23 in Its Narrative and Historical Contexts* (ConBNT 32; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2000); Risto Uro, "'Washing the Outside of the Cup'. *Gos. Thom.* 89 and Synoptic Parallels", en J. M. Asgeirsson – K. de Troyer – M. W. Meyer (eds.), *From Quest to Q. Festschrift for James M. Robinson* (BETL 146; Lovaina: Universidad de Lovaina, 2000) 303-322; Charlotte Fonrobert, *Menstrual Purity* (Stanford, CA: Stanford University, 2000); Martha Himmelfarb, "Impurity and Sin in 4QD, 1QS, and 4Q512": *Dead Sea Discoveries* 8 (2001) 9-37; Tom Holmén, *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (Biblical Interpretation Series 55; Leiden: Brill, 2001); Menahem Kister, "Law, Morality, and Rhetoric in Some Sayings of Jesus", en J. L. Kugel (ed.), *Studies in Ancient Midrash* (Cambridge, MA: Harvard University Center for Jewish Studies, 2001); Anders Runesson, "Water and Worship. Ostia and the Ritual Bath in the Diaspora Synagogue", en Birger Olsson – Dieter Mitternacht – Olof Brandt (eds.), *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome. Interdisciplinary Studies* (Skrifter Utgivna av Svenska Institutet I Rom 4/57; Estocolmo: Paul Åströms, 2001) 115-129; Peter J. Tomson, *"If This Be from Heaven...". Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism* (Biblical Seminar 76; Sheffield Academic Press, 2001); Hannah K. Harrington, *Holiness. Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman World* (Londres/Nueva York: Routledge, 2001); Lawrence H. Schiffman, "Jewish Law at Qumran", *Judaism in Late Antiquity. Part Five. The Judaism of Qumran: A Systemic Reading of the Dead Sea Scrolls* (Boston/Leiden: Brill, 2001) 75-90; Johann Maier, "Purity at Qumran: Cultic and Domestic": *ibíd.*, 91-124; Justin Taylor, "The Jerusalem Decrees (Acts 15.20,29 and 21.25 and the Incident at Antioch (Gal 2.11-14)": *NTS* 46 (2001) 372-380; Bruce Chilton – Craig A. Evans – Jacob Neusner, *The Missing Jesus. Rabbinic Judaism and the New Testament* (Boston/Leiden: Brill, 2002); James D. G. Dunn, "Jesus and Purity. An Ongoing Debate": *NTS* 48 (2002) 449-467; íd., *Jesus Remembered* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002; trad. española, *Jesús recordado* [Estella: Verbo Divino, 2009); Thomas R. Hatina, *In Search of a Context. The Function of Scripture in Mark's Narrative* (JSNTSup 232; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 8; Londres/Nueva York: Sheffield Academic Press, 2002); William R. G. Loader, *Jesus' Attitude towards the Law. Study of the Gospels* (Grand Rapids, MI/Cambridge: Eerdmans, 2002; orig., 1977); David J. Rudolph, "Jesus and the Food Laws. A

Reasessment of Mark 7:19b": *EvQ* 74 (2002) 291-311; Thomas Kazen, *Jesus and Purity* Halakhah. *Was Jesus Indifferent to Impurity?* (ConBNT 38; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2002); Halvor Moxnes, "Jesus the Jew. Dilemmas of Interpretation", en I. Dunderberg – C. Tuckett – K. Syreeni (eds.), *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honor of Heikki Räisänen* (Leiden: Brill, 2002) 83-103; Jacob Neusner, *The Halakhah. Historical and Religious Perspectives* (Brill Reference Library of Ancient Judaism 8; Leiden: Brill, 2002); íd., *Judaism When Christianity Began. A Survey of Belief and Practice* (Louisville: Westminster/John Knox, 2002); Liora Ravid, "Purity and Impurity in the Book of *Jubilees*": *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13 (2002) 61-86; Ronny Reich, "They Are Ritual Baths": *BARev* 28/2 (2002) 50-55; Franz Georg Untergassmair, "Jesus und die Jüdische Gesetzestradition im Lichte urchristlicher Interpretation (Mk 7,1-13)", en Christoph Niemand (ed.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt,* Albert Fuchs Festschrift (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 7; Fráncfort: Lang, 2002) 175-90; Christine E. Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities* (Oxford: Oxford University, 2002); James G. Crossley, "Halakah and Mark 7.4, '...and beds'": *JSNT* 25 (2003) 433-447; John C. Poirier, "Purity beyond the Temple in the Second Temple Era": *JBL* 122 (2203) 247-265; Eyal Regev, "Abominated Temple and a Holy Community: The Formation of the Notions of Purity and Impurity in Qumran": *Dead Sea Discoveries* 10 (2003) 243-278; Michael J. Kruger, *The Gospel of the Savior. An analysis of P.Oxy 840 and Its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity* (Texts and Editions for New Testament Study 1; Leiden/Boston: Brill, 2005); Jay Sklar, *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions* (Hebrew Bible Monographs 2; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005); Hannah K. Harrington, "Purity and the Dead Sea Scrolls–Current Issues": *Currents in Biblical Research* 4 (2006) 397-428; Jonathan D. Lawrence, *Washing in Water. Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (SBL Academia Biblica 23; Atlanta: SBL; Leiden: Brill, 2006); Eyal Regev, *Sectarianism in Qumran. A Cross-Cultural Perspective* (Religion and Society 45; Berlín/Nueva York: de Gruiter, 2007), esp. 95-32. Para una breve historia de puntos de vista sobre la pureza en escritos del siglo XX, véase Harrington, *The Impurity Systems,* 2-28; Klawans, *Impurity and Sin,* 3-20.

[2] El caso clásico es el de Mary Douglas, quien, habiendo interpretado antropológicamente las leyes alimentarias del Levítico en su *Purity and Danger* (1966), cambió de opinión en *Leviticus as Literature* (1999); véanse sus observaciones preliminares en esta obra posterior, pp. v-viii y 134-175, así como su ensayo programático, "A Bird, a Mouse, a Frog, and Some Fish", *Literary Imagination, Ancient and Modern,* 110-126. Klawans (*Impurity,* 18) no puede evitar una sonrisa al entender que, modificando su posición, Douglas "ha tirado de la alfombra" sobre la que estaban aquellos que utilizaron su anterior *Purity and Danger* para interpretar la impureza ritual como "una imagen demasiado jerárquica de los sacerdotes bíblicos o de los antiguos fariseos". Véanse también los comentarios sobre la obra anterior de Douglas en Neusner, *The Idea of Purity,* 119-129; Harrington, *Holiness,* 171. Está bien una exégesis desde las ciencias sociales, pero ¿vistas por quién?

[3] Como quedó indicado en el tomo I de *Un judío marginal* (pp. 131-133), no creo que, en general, los *agrapha* (supuestos dichos y hechos de Jesús usualmente conservados en forma fragmentaria dentro de documentos de los primeros siglos del cristianismo) ofrezcan ninguna información fiable sobre el Jesús histórico. En mi opinión, esto es también aplicable a un fragmento de papiro griego llamado papiro Oxyrhynchos 840 (P.Oxy. 840), que, pretendidamente, narra un vitriólico debate sobre pureza entre Jesús y un jefe sacerdotal fariseo en el templo de Jerusalén. Un estudio completo del texto y de los muchos problemas en torno a él se encuentra en Kruger, *The Gospel of the Savior.* Sus conclusiones son que el fragmento de papiro data

de 300-350 d. C. y su contenido fue compuesto originariamente hacia 125-150 d. C.; que muestra dependencia indirecta de los evangelios canónicos; que es producto de una secta judeocristiana de nazarenos que se oponía al judaísmo rabínico en cuestiones de pureza, y que es una composición original del autor, quien no utilizó ninguna fuente anterior aparte de recuerdos de los evangelios canónicos (cf., por ejemplo, pp. 45, 203-204, 238, 244, 265). Estas conclusiones inducen a considerar como virtualmente seguro que el fragmento no nos ofrece ningún dato fiable sobre el Jesús histórico. Para una idea diferente de P.Oxy 840 –que el fragmento refleja controversias sobre el bautismo en la Iglesia primitiva–, véase Bovon, "Fragment Oxyrhynchus 804", 705-728.

[4] Para una información filológica básica sobre *ṭāhôr* (o la forma defectiva *ṭāhōr*), así como sobre *ṭāmē'* y palabras relacionadas, véase H. Ringgren, "*ṭāhar,* etc.": *TDOT* 5 (1986) 287-296; G. André – H. Ringgren, "*ṭāmē',* etc.": *TDOT* 5 (1986) 330-342; véase también Friedrich Hauck, "κοινός, etc.": *TDNT* 3 (1965) 789-809. El uso más habitual de *ṭāhôr* ("puro") y *ṭāmē'* ("impuro") en las Escrituras judías es dentro del contexto de culto; menos frecuente, en el contexto ético/moral. De hecho, como señala Houston (*Purity and Monotheism,* 42), el adjetivo *ṭāmē'* se encuentra casi exclusivamente en contexto ritual; no así la forma verbal, cuyo campo de aparición es mucho más amplio. El adjetivo *ṭāhôr* se usa también para el oro y los objetos hechos de oro. Las traducciones habituales de los adjetivos *ṭāhôr* y *ṭāmē'* en los LXX son καθαρός y ἀκάθαρτος, respectivamente. El adjetivo κοινός (literalmente, "común", "compartido") no se aplica a alimentos prohibidos ni a otras cuestiones de impureza ritual en los libros protocanónicos de los LXX (en contraste con Mc 7,2.5; Hch 10,14; 11,8 y, más vagamente, Rom 14,14). En referencia a alimentos prohibidos aparece unas cuantas veces en los libros apócrifos/deuterocanónicos (véase 1 Mac 1,47.62). Basándose en la obra de Paschen (*Rein und Unrein,* 165-167), Brooks (*Jesus and the Laws of Purity,* 120-121) opina que los animales prohibidos pasaron a llamarse κοινά en 1 Macabeos porque su consumo era "común" a las naciones gentiles circundantes, mientras que los judíos los consideraban impuros. (Paschen [*ibíd.,* 167] señala también que a ese cambio pudo contribuir, además, el hecho de que, incluso en griego ordinario, κοινός podía significar a veces "común" en el sentido peyorativo de "vulgar", "bajo", "no refinado".) Brooks apunta a la teoría de que el nuevo significado judío de κοινός, "impuro", fue luego transferido, por analogía, de los alimentos prohibidos a los tipos de impureza ritual que son contagiosos (por ejemplo, recipientes y líquidos impuros). El verbo factitivo κοινόω, cuando tiene el significado especial de "hacer ritualmente impuro", "manchar ritualmente", es sin duda una formación secundaria a partir del adjetivo κοινός en su sentido especial judío de "ritualmente impuro"; véase 4 Mac 7,6. Para un estudio más detallado de éste y otros términos relativos a pureza e impureza, cf. Paschen, *Rein und Unrein,* 19-81. Más esquemáticamente, David P. Wright, "Unclean and Clean (Old Testament)", *AYBD* VI, 729-741; Hans Hübner, "Unclean and Clean (New Testament)", *ibíd.* 741-745. En el NT, una de las divergencias más sorprendentes respecto al uso en los LXX es que el adjetivo ἀκάθαρτος ("impuro", habitual traducción por los LXX del adjetivo hebreo *ṭāmē'*) nunca se emplea con respecto a impureza ritual en los cuatro evangelios. En Marcos, ἀκάθαρτος se encuentra once veces, siempre con referencia a un espíritu "impuro" en el contexto de un exorcismo. También el evangelio de Lucas tiene sus seis casos de ἀκάθαρτος referidos a un espíritu impuro o demonio. El evangelio de Juan no emplea ἀκάθαρτος, lo cual podría tener relación con la ausencia allí de exorcismos. El panorama cambia un tanto cuando salimos de los cuatro evangelios. En los Hechos de los Apóstoles aparece ἀκάθαρτος cuatro veces. Hechos 5,16 y 8,7 utilizan ἀκάθαρτος en contextos de exorcismo similares a los evangélicos, mientras que Hch 10,14.28; 11,8, textos relativos a la visión de Pedro y a la conversión de Cornelio emplean la curiosa combinación κοινὸν ἢ [o: καὶ] ἀκάθαρτον (nada "común o [o: y] impuro"). Sobre la

base de esta combinación se podría conjeturar que los judíos cristianos adoptaron tempranamente la terminología tardía de los LXX concerniente a κοινός ("común") para objetos ritualmente impuros (más los alimentos prohibidos) y que Lucas, no siendo judío, sintió la necesidad de hacer inteligible este uso especial a un público gentil añadiendo ἀκάθαρτος ("impuro") a modo de explicación. Fuera de los evangelios y Hechos, el uso más frecuente de ἀκάθαρτος se encuentra en un escrito claramente judeocristiano, el Apocalipsis de Juan; el adjetivo es utilizado cinco veces en referencia a espíritus, aves y animales impuros o, en general, a actos impuros (esto es, pecaminosos). En el corpus paulino, ἀκάθαρτος aparece sólo tres veces: 1 Cor 7,14, donde vemos una desconcertante mezcla de connotaciones morales y rituales en relación con los hijos de matrimonios mixtos; 2 Cor 6,17, una cita de LXX Is 52,11a en un contexto de advertencia contra el contacto con incrédulos, y Ef 5,5, en referencia a una persona inmoral. Para mayor complicación, el antónimo, καθαρός ("puro", "limpio"), no se emplea nunca en Marcos y sólo parcamente en los otros tres evangelios (Mateo tres veces, Lucas una y Juan cuatro). La imagen física de la pureza, todavía claramente presente en pasajes como Jn 13,10, se utiliza en el NT más frecuentemente como metáfora de la pureza moral, aunque el sentido ritual no falta, a menudo mezclado con una connotación moral (por ejemplo, Mt 23,26). El sentido ritual es todavía claro en Rom 14,20, mientras que los sentidos ritual y moral se encuentran combinados en Tít 1,15. La pureza física y la ritual pueden estar mezcladas en pasajes como Mt 27,59 y Heb 10,22. El resultado de este breve examen es que se necesita un extremo cuidado al tratar de la pureza/impureza moral y/o ritual en el NT, dado que las categorías y distinciones académicas que empleamos legítimamente podrían no corresponder a las palabras griegas que aparecen en un determinado contexto. Siempre hay que atender a la presencia o ausencia de términos clave y al sentido específico que les impone un contexto determinado.

[5] Sobre esto, véase Neusner, *The Idea of Purity,* 1.

[6] Si se quiere hablar del uso metafórico del lenguaje relativo a impureza, términos como "metafórico" o "figurado" deben quizá ser aplicados mejor a declaraciones genéricas sobre el pecado pertenecientes a los Salmos y a los Profetas (a menudo en textos poéticos), donde el pecado en general se equipara a una mancha que debe ser lavada (por ejemplo, Sal 51,4-5,9; Is 1,15-17). En tales pasajes, los procedimientos para eliminar la impureza ritual (sobre todo el lavado) son referencias metafóricas al perdón de los pecados que otorga Dios en respuesta al arrepentimiento y reforma de los hombres. Lo que hace distinto a este uso verdaderamente metafórico es que las diversas normas de pureza ritual (por ejemplo, la espera hasta el ocaso después de la inmersión, el número de días que deben pasar antes de poder entrar en el templo después de haber contraído grave impureza ritual) no desempeñan papel alguno; al mismo tiempo, los efectos de una impureza moral grave (arrojar una mancha sobre el país, ser apartado del pueblo) no son contemplados en estas declaraciones generales acerca del pecado. Tal vez parte del problema en los debates sobre cuándo el lenguaje relativo a impureza tiene un carácter verdaderamente metafórico o figurado (véase el estudio de Klawans en *Impurity and Sin,* 32-36; cf. Neusner, *The Idea of Purity,* 9) es que, en un sentido amplio, todo lenguaje religioso es metafórico. Al final, probablemente acierta Kazen (*Jesus and Purity* Halakhah, 204-207) al sugerir que sería mejor no introducir categorías como "literal" y "metafórico" en la discusión sobre normas de pureza veterotestamentarias.

[7] Conviene subrayar que, en esta exposición inicial, la impureza ritual y la impureza moral son consideradas según su presentación en los cuerpos legales del Levítico y el Deuteronomio. Como veremos, la relación entre estos dos tipos de pureza cam-

bia cuando pasamos del sentido original de los textos de la Torá a su reinterpretación en los manuscritos del mar Muerto y en la literatura rabínica.

[8] Para la distinción entre pureza ritual y moral, véase Klawans, *Impurity,* 21-42; para la idea de impureza genealógica, véase Hayes, *Gentile Impurities,* 3-44. Para un enfoque diferente que quizá se esfuerza demasiado en demostrar continuidad entre el pensamiento bíblico, el período intertestamentario y el período rabínico, véase Maccoby, *Ritual Purity and Morality,* esp. 193-208. En lo que sigue, buscando claridad pedagógica, empleo las categorías desarrolladas y defendidas por Klawans; algo similar hacen Svartvik, *Mark and Mission,* 354-373, y Kazen en su *Jesus and Purity* Halakhah (véase, por ejemplo, 3-4), con diversas reservas y modificaciones. Esto no es canonizar un enfoque entre otros muchos, sino adoptar una útil herramienta expositiva para lectores que acaso no estén familiarizados con un campo tan confuso. Categorías similares a las de Klawans, aunque no las mismas, son las de Wright, "Unclean and Clean (Old Testament)" 729-741. Wright distingue entre impurezas "permitidas" (que son naturales y necesarias, aproximadamente equivalentes a las impurezas "cultuales" de Klawans). Como admiten ambos autores, hay ciertos casos de impureza que desafían toda sistematización precisa; las diversas leyes relativas a tocar, llevar y comer distintos animales son un claro ejemplo.

[9] Dada la conexión de las impurezas rituales con el gran ciclo del nacimiento, el sexo, la enfermedad y la muerte, no es sorprendente que en el AT y la Misná las tres grandes fuentes de impureza ritual sean los cadáveres (y los contaminados por ellos), las secreciones sexuales y la "lepra". Sobre esto, véase Kazen, *Jesus and Purity* Halakhah, 4-7. Sólo ciertos tipos de enfermedades figuran bajo la rúbrica de la impureza ritual. Son aquellas que, al cesar, obligan a someterse a algún proceso de purificación ritual, como determinadas secreciones genitales anormales y varias enfermedades a las que se aplica el nombre común de *ṣāra'at* (palabra que, traducida habitual pero erróneamente como "lepra", designa también diversas infestaciones fúngicas de casas y tejidos). Sobre el significado de "lepra" como enfermedad cutánea en la Biblia, véase *Un judío marginal* II/2, 805-807. Un tipo especial de impureza "ritual" o "cultual" es la contraída por personal dedicado al culto o por objetos durante la realización de ciertos ritos de purificación (por ejemplo, el rito del chivo expiatorio en el Yom Kippur).

[10] Klawans (*Impurity and Sin,* 23) enumera tres características distintivas de la impureza ritual: 1) es una impureza generalmente natural y más o menos inevitable; 2) no se comete pecado contrayéndola; 3) no implica un contagio permanente. Se podría añadir que fenómenos patológicos como secreciones genitales inusuales y ciertos tipos de enfermedad de la piel (arbitrariamente traducidos como "lepra") constituyen casos especiales, puesto que sólo los sufren algunas personas y no siempre son afecciones temporales. Además, aunque algunos pasajes bíblicos conectan la "lepra" con fallos morales, ésta no es la visión preponderante en las Escrituras.

[11] En su estudio de las leyes de pureza, Paschen (*Rein und Unrein,* 61-64) hace hincapié en la esfera destructiva de la muerte. Yo prefiero considerar esas leyes desde la perspectiva más compleja del flujo y reflujo de la fuerza de la vida y de la muerte. En esto me encuentro más cerca de Maccoby (*Ritual and Morality,* 207), quien muestra su desacuerdo con que Jacob Milgrom destaque el poder de la muerte solamente. Sin embargo, reconozco que mi enfoque es una manera pedagógica simplificada de abordar la complejísima realidad de las leyes de pureza. No intento en modo alguno explicar por completo un fenómeno para el que probablemente es imposible ofrecer una explicación clara y única. Una vez más estoy de acuerdo con Maccoby en que detrás de todas las normas de pureza ritual pudo haber originariamente diversas causas, más que una sola razón fundamental, y en que debemos dar cierto margen a un elemento de arbitrariedad (*ibíd.,* 205).

[12] Sobre esto, véase Harrington, 12-12; cf. Houston, *Purity and Monotheism,* 54. Aunque Harrington se refiere principalmente al concepto de santidad en el judaísmo rabínico, su definición básica de la santidad de Dios sirve también para el período bíblico. En opinión de Jenson (*Graded Holiness,* 48 n. 14), la separación no es el significado esencial de la santidad, sino más bien su necesaria consecuencia. En opinión de Houston (*Purity and Monotheism,* 55), "teológicamente, la separación existe por razón de la santidad, la cual constituye la exigencia prioritaria, señaladamente en el Código de Santidad". Respecto a la idea de que hay dos raíces semíticas con la grafía *qdš,* entre las que conviene distinguir, porque una significa "separado" y la otra "purificado", "limpio", véase Schwartz, "Israel's Holiness", 47-48.

[13] Aunque ciertamente la pureza ritual revestía importancia en el período bíblico porque era una condición necesaria para entrar en el templo, no hay que reducir a ello su significación (para la opinión contraria, cf. Maccoby, *Ritual Purity and Morality,* 206). Respecto a esto coincido con lo que dice Poirier –aunque puede haber ido demasiado lejos– en "Purity beyond the Temple", 265 (véase también su artículo "Why Did the Pharisees Wash Their Hands?", 217-233) de que es un error aceptar "la idea de que las leyes de pureza ritual del judaísmo del Segundo Templo tenían *solamente* en el templo su razón de ser" (la cursiva es mía). Incluso en el período bíblico, los judíos observantes evitaban los alimentos impuros y las mujeres judías se purificaban después del período menstrual, pero ese acatamiento cotidiano de las normas de pureza no tenía una conexión directa con el acceso al templo, y menos aún tratándose de judíos de la díáspora, que vivían a grandes distancias del templo y no podían entrar regularmente en él (véase sobre esto Paschen, *Rein und Unrein,* 60-61). O, por poner otro ejemplo: los afectados de "lepra" eran excluidos de las ciudades y pueblos, así como del templo. Es cierto que, en las Escrituras judías, se habla de "pureza/impureza" sobre todo en referencia a actos de culto. Pero, como pone de relieve Neusner (*The Idea of Purity,* 1, 26, 30, 32, 118) junto con otros estudiosos, debemos tener en cuenta el sesgo ínsito de nuestras fuentes: las consideraciones sobre lo puro y lo impuro nos son transmitidas en gran parte por la tradición sacerdotal de las tradiciones veterotestamentarias (sobre todo Levítico y Números), que naturalmente se centra en la cuestión de la pureza/impureza en relación con el culto del templo. Según Neusner (p. 26), la raíz hebrea *ṯm'* ("impuro") aparece 283 veces, y 212 veces la raíz *ṯhr* ("puro"); estos casos, en su mayoría, se dan en fuentes sacerdotales o en referencias al culto.

[14] No sorprendentemente, el corpus principal de las leyes de pureza veterotestamentarias procede de la tradición sacerdotal (en sentido amplio; por ejemplo, todo el Levítico y el capítulo 19 de Números); véase Paschen, *Rein und Unrein,* 42. Sin embargo, leyes de pureza se encuentran también fuera de la tradición sacerdotal; por ejemplo, la lista de alimentos prohibidos de Dt 14,3-21.

[15] Los varios grados de separación crean un sistema de gradación en santidad y, por consiguiente, en pureza; véase Wright, "Unclean and Clean (Old Testament)", 738-739; también Jenson, *Graded Holiness,* 15-35. En este primer capítulo de su monografía ofrece Jenson la explicación esencial del "espectro de santidad" (como se percibe en los escritos sacerdotales) en sus dimensiones espacial, personal, ritual y temporal; luego, en capítulos posteriores, expone más detalladamente la cuestión. Dentro de ese espectro de santidad distingue Jenson (p. 37) los cinco grados de: santísimo, santo, puro, impuro y muy impuro. Estos cinco grados corresponden a las cinco dimensiones *espaciales* del santo de los santos, el lugar santo, el patio del templo, el campamento (tal como es entendido en los escritos sacerdotales) y el lugar fuera del campamento. Estos cinco elementos corresponden por su parte a las dimensiones *personales* del sumo sacerdote, los sacerdotes, los levitas e israelitas puros, los israelitas con impurezas menores y los israelitas con grandes impurezas (más los muertos). Estos

cinco grados corresponden a las dimensiones rituales de las ofrendas que no está permitido comer, las ofrendas que sólo pueden comer los sacerdotes, las ofrendas que pueden comer los no consagrados, la purificación que dura un solo día y la purificación que dura siete días. Sólo los tres primeros grados tienen las correspondientes dimensiones *temporales*: Yom Kippur, fiestas y sábados, y días ordinarios. Jenson reconoce con franqueza que está ofreciendo una "representación ideal". Sin duda, esa representación podría ser criticada en algunos aspectos, pero ilustra bien los grados espaciales y rituales de santidad en el pensamiento israelita antiguo. Claramente, lo santo y lo puro estaban en estrecha relación, pero no eran fácilmente identificados: cf. Neusner, *The Idea of Purity,* 18.

[16] Como observa Jenson (*Graded Holiness,* 49), ese proceso era necesario, dada la incapacidad de los seres humanos de permanecer siempre en un estado de santidad. En esto diferían de ciertos objetos (por ejemplo, el arca de la alianza) que, una vez consagrados, eran permanentemente santos. La cardinal intersección de lo puro y lo santo en la vida humana consistía en que devenir ritualmente puro era una condición necesaria para acercarse al espacio sagrado (el templo) y a las cosas sagradas (los alimentos sacrificiales).

[17] Harrington (*Holiness,* 39), siguiendo a Milgrom, apunta que tanto la santidad como la impureza ritual son muy contagiosas; se trata de fuerzas actuantes sobre personas y cosas que existen en medio, estados neutros o "inactivos" de lo "puro" (como opuesto a lo "impuro") y de lo profano (u "ordinario" como opuesto a lo "santo"). Por eso, como explica Paschen (*Rein und Unrein,* 64), la pureza, a diferencia de la impureza y la santidad, no es transferible. Hay, pues, cuatro etapas del ser: santo (*qādôš*), puro (*ṭāhôr*), profano (*ḥōl*) e impuro (*ṭāmē'*). Los dos polos extremos (o "antónimos") especialmente contagiosos de lo santo y lo impuro deben tener fuerzas interpuestas; "el contacto entre estas dos categorías –dice Harrington (p. 39)– ocasiona desastre". Nótese que esto no ocurre necesariamente con los simples opuestos. Como señala Jenson (*Graded Holiness,* 43), son parejas opuestas lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro. Por ejemplo, un israelita puro está obligado a contraer impureza ritual para dar sepultura a un familiar fallecido, pero ésta es una acción buena y piadosa que ciertamente no provoca desastre. Jenson (pp. 47-48) entiende que la pareja santo-profano expresa la realidad sobre todo desde la esfera divina, mientras que puro-impuro expresa la realidad principalmente desde la esfera humana. Sin embargo, como Dios y su santo templo se encuentran en medio de Israel, las dos esferas están imbricadas de manera compleja.

[18] Sobre esto, cf. Neusner, *The Idea of Purity,* 1; Harrington, *Holiness,* 174; Maccoby, *Ritual and Morality,* 154; cf. Ronny Reich, "They *Are* Ritual Baths"; *BARev* (28/2 (2002) 50-55, esp. 53. Harrington señala que el adjetivo *ṭāhôr* ("limpio") "raramente refleja pureza física".

[19] La diferencia entre impureza ritual e impureza moral se manifiesta no sólo desde la perspectiva de la causa y el efecto, sino también con el vocabulario. Así, aunque ambos tipos de impureza son expresados con la palabra *ṭāmē'* ("impuro", "sucio"), sólo la impureza moral es descrita como "abominación" (*tô'ēbôt,* por ejemplo, en Lv 18,30) y como algo que "contamina" (*ḥānap* en hifil, en Nm 35,33).

[20] Que acciones extremadamente inmorales vuelven impuro (moralmente) a quien las comete se afirma en textos como Lv 18,20.23 (*lĕtom'â*) y 18,24 (*tiṭṭammĕ'û*).

[21] Nótese que el verbo *ṭāmē'* ("hacerse impuro") se emplea con referencia al pecador y luego al país en los versículos siguientes (Lv 18,24-25).

[22] Quizá la prueba más clara de que la impureza moral no crea impureza ritual es que el que comete un grave pecado no hace impuro el templo con su presencia. Por

ejemplo, cuando se sospecha que una mujer ha cometido adulterio, es llevada ante el sacerdote para ser sometida a una ordalía (Nm 5,11-31); pues bien, no hay indicio de que el sacerdote tema que la presencia de la adúltera pueda hacer impuro el lugar sagrado. Similarmente, los acusados de homicidio podían buscar refugio en el santuario (Ex 21,13-14). Como indica Klawans (*Impurity and Sin,* 29), en la Ley mosaica la impureza moral afecta al santuario, pero no porque el pecador entre en él: su impureza le afecta ya desde lejos.

[23] Véase Klawans, "Ritual Purity, Moral Purity, and Sacrifice", 21, acerca de la opinión de Jacob Milgrom respecto a que una "ofrenda por los pecados" es en realidad una "ofrenda de purificación"; no hace que los pecados del culpable sean expiados, sino que purga el templo de la impureza causada por la conducta inmoral del pecador. Klawans (pp. 23-26) observa que, como muchos otros estudiosos, Milgrom trata favorablemente las leyes de pureza ritual, mientras que denigra el sacrificio de animales como un vestigio fósil de un oscuro pasado. Wright ("Unclean and Clean [Old Testament]", 733-734) cree que los pecados deliberados se podían tratar mediante confesión y expiación sacrificial (el medio normal en el caso de los pecados cometidos inadvertidamente) si el pecador estaba arrepentido.

[24] Svartvik (*Mark and Mission,* 348-349, 373-375), aunque' sigue en lo esencial la argumentación de Klawans, la desarrolla afirmando que la impureza ritual es una cuestión de *hălākâ*, mientras que la impureza moral es una cuestión de *'aggādâ.* Luego procede a utilizar esta distinción como ayuda en la interpretación de Mc 7,1-23. El problema de usar esa distinción para explicar Marcos (o el supuesto contexto del ministerio del Jesús histórico) es que los nombres hebreos *hălākâ* y *'aggādâ* quizá no existían antes del año 70 d. C.; o, si existían, no hay indicio del uso técnico de estos nombres, presentes, en cambio, en la literatura rabínica posterior; cf. John P. Meier, "Is There *Halākâ* (The Noun) at Qumran?": *JBL* 122 (2003) 150-155. No dudo de que existieran las realidades designadas por los dos nombres, pero, sin los dos términos disponibles como instrumentos categóricos, la distinción teórica efectuada en la literatura rabínica habría sido difícil de crear, expresar o aplicar.

[25] Hayes (*Gentile Impurities,* 5-7) acepta en lo esencial la distinción de Klawans entre impureza ritual y moral. Pero subraya que, durante la época de Esdras y Nehemías, los judíos más estrictos entre los que habían regresado del exilio babilónico modificaron la visión israelita de la pureza introduciendo el concepto de la *pureza genealógica.* La preocupación de que no se contaminase la "semilla santa" –cuidado que en el Pentateuco se manifiesta sólo en relación con el sumo sacerdote y, de manera más amplia, con los sacerdotes en general– se "democratiza" en el libro de Esdras hasta el punto de ser expresada con respecto a todos los israelitas (pp. 19-44).

[26] Cf. Hayes, *Gentile Impurities,* 58-59. Para opiniones mayoritarias judías durante el Segundo Templo sobre los convertidos al judaísmo, véase Josefo, *Contr. Ap.* 2.28 §209-210; Filón, *De virtutibus* 20 §102-104. Para la evolución del concepto de impureza genealógica en el período rabínico posterior, que queda fuera de nuestro estudio, cf. *Gentile Impurities,* 107-192.

[27] Aunque hay importantes diferencias de 'vocabulario y contenido entre las leyes de pureza del Levítico y las del Deuteronomio (por ejemplo, en el uso de términos como *šeqeṣ, tāmē* y *tô'ēbâ;* véase Houston, *Purity and Monotheism,* 60-61; cf. Douglas, "A Bird", 114), los judíos del siglo I verían las diversas leyes de pureza como un solo corpus recibido de Dios a través de Moisés. Por eso no me ocupo pormenorizadamente de lo que fue sin duda una complicada historia de composición y tradición en Lv 11 y Dt 14; véase Paschen, *Rein und Unrein.* Tampoco trato en detalle la distinción entre animales cuya carne no se puede comer nunca, en ninguna circunstancia (como el cerdo), y animales cuya carne no se puede comer a causa del modo en

que se ha producido su muerte: por ejemplo, los que han muerto de manera natural sin ser sacrificados debidamente (*nĕbēlâ*) y los que han sido víctimas de alimañas (*ṭĕrēpâ*). En los dos últimos casos se prescribe un fácil medio de purificación: lavarse los vestidos y el cuerpo y esperar, aún impuro, hasta la puesta del sol (Lv 17,15); a la acción con la que en estos casos se contrae impureza no se le da el sentido de abominación absoluta que tiene el comer cerdo. Aunque estas distinciones son importantes dentro de los cuerpos legales del Pentateuco, no desempeñan ningún papel en la disputa neotestamentaria sobre si los cristianos pueden comer alimentos "impuros".

[28] Sin embargo, no se puede negar cierta relación con las leyes de pureza ritual. El redactor del Levítico veía al parecer una conexión, puesto que las leyes sobre alimentos puros e impuros (Lv 11,1-23) son seguidas en el Levítico por leyes de pureza ritual (Lv 12-15: parto, "lepra" y secreciones corporales). Un claro vínculo se crea en Lv 11,24, donde el pensamiento pasa de los animales cuya carne no se puede comer nunca a la impureza ritual temporal de tocar cadáveres de animales terrestres impuros. Klawans (*Impurity and Sin,* 31-32) señala que los estudiosos modernos difieren sobre si la ley de alimentos prohibidos debe ser incluida en la pureza ritual o en la pureza moral (o en las categorías equivalentes propuestas por varios autores). Otro indicio de que las leyes alimentarias no son asimilables, estrictamente hablando, a las leyes de pureza ritual es el hecho de que los rabinos tanaíticos, al crear la estructura de la Misná, situaron el tratamiento de las leyes alimentarias no en el orden "Purezas" (*Toharôt*), sino en el orden "Cosas Santas" (*Qodasîm*). Sobre esto, cf. Svartvik, *Mark and Mission,* 372-373.

[29] Nótese que la abominación no es el animal mismo, creado por Dios y, en consecuencia, presumiblemente bueno, sino el hecho de comer su carne estando prohibida.

[30] Sobre esto, cf. Houston, *Purity and Monotheism,* 28, 53-54; Sanders, "The Synoptic Jesus", 24. Quizá se da por supuesto que el libre acto de comer el alimento prohibido significa que el infractor se ha apartado voluntaria y permanentemente del pueblo de Israel. Ante ese abandono definitivo del pueblo elegido, no tiene sentido indicar un modo de que el culpable recupere la pureza ritual ni establecer un castigo que aplicar dentro de la comunidad de la alianza. Respecto a la Palestina del siglo I, Sanders (*ibíd.,* 27-28) opina que, excepto en las ciudades parcialmente gentiles, debía de ser difícil obtener alimentos no *kosher,* razón por la cual, simplemente desde un punto de vista práctico, resultaría casi imposible infringir las leyes alimentarias básicas. (Pero ¿y los moluscos y crustáceos a lo largo de la costa palestina?).

[31] Para una lista de las explicaciones propuestas más significativas y de los principales autores que las defienden, véase Wright, "Unclean and Clean (Old Testament)", 729-741; esp. 739-740; Jenson, *Graded Holiness,* 75-80; Houston, *Purity and Monotheism,* 68-123; cf. Neusner, *The Idea of Purity,* 12; Kazen, *Jesus and Purity* Halakhah, 2-3.

[32] Véanse, por ejemplo, los comentarios de Klawans ("Ritual Purity, Moral Purity, and Sacrifice", 20-21) sobre la problemática empresa de explicar todas las leyes de pureza ritual como un intento de protegerse de los poderes de la muerte; cf. Harrington, *Holiness,* 170-171. Paschen (*Rein und Unrein,* 61-64) es un buen ejemplo de estudioso que propugna la idea de que la impureza de la muerte está en la raíz de toda impureza. Klawans (*Impurity and Sin,* 36-38), en cambio, opina que seguramente no hay un común denominador subyacente a todas esas leyes; por eso, en vez de considerar un solo sistema de pureza, prefiere hablar de dos: uno ritual y el otro moral, con las leyes alimentarias subyacentes entre ambos sistemas.

[33] De ahí la denominación "Código de Santidad" aplicada a esta parte (capítulos 17–26) del Levítico.

[34] Por ejemplo, *Jubileos* pone de relieve la pureza moral, mientras que apenas dedica espacio a la pureza ritual. El *Rollo del Templo* (cuya composición precedió probablemente a la fundación de la comunidad de Qumrán) aumenta los casos de impureza ritual del Pentateuco e introduce el soborno como una nueva impureza que contamina el templo. La situación en el *Documento de Damasco* resulta más difícil de juzgar (por ejemplo, la precisa significación de CD 4,12-5,11 es debatida entre los expertos), probablemente por su compleja historia de composición, pero la distinción general entre impureza ritual y moral parece mantenerse, aunque el *Documento de Damasco* amplía la categoría de pecado sexual. La preocupación por la contaminación del santuario a causa del pecado sexual es común a varios escritos intertestamentarios, entre ellos *1 Henoc* 2-36, el posible sustrato judío de los *Testamentos de los Doce Patriarcas,* y los *Salmos de Salomón.* Acerca de estas obras, véase Klawans, *Impurity and Sin,* 43-62. Aun cuando se pueda discrepar de Klawans sobre determinadas cuestiones de interpretación, su tesis general parece sólida: en muchos escritos tardíos de la época del Segundo Templo (excluidos los propios de Qumrán) se mantiene la distinción entre pureza ritual y moral. Para un estudio del concepto de pureza en 4QMMT y CD en particular, véase Regev, "Abominated Temple", 243-278.

[35] Véase *De specialibus legibus* 1.48 §257-261; 1.50 §269-271. Klawans (*Impurity and Sin,* 64-65) señala dos adiciones que hace Filón a la visión de la impureza presentada en el Levítico y el Deuteronomio: 1) todos los pecados, no sólo la idolatría, el incesto y el asesinato contaminan el alma; 2) hay una analogía explícita entre impureza ritual y moral, con la primera recordándonos la segunda.

[36] Klawans (*Impurity and Sin,* 90-91; cf. Neusner, *The Idea of Purity,* 54-55) aclara que esto es así sólo en los documentos que, a su entender, se originaron en la secta de Qumrán: por ejemplo, la *Regla de la Comunidad,* el *Rollo de la Guerra,* el *Péser de Habacuc* y los Himnos (*Hodayot*). En cambio, el *Rollo del Templo* y la llamada *Carta haláquica,* que él juzga "protosectaria", no parecen integrar los dos tipos de pureza. Para un estudio más extenso de las normas de pureza en Qumrán, véase Harrington, *The Impurity Systems,* 47-67; cf. Newton, *The Concept of Purity,* 10-51. Klawans (*Impurity and Sin,* 12) critica a Harrington por no reconocer éste que el pecado era una fuente de impureza en Qumrán y, en consecuencia, por no percibir importantes diferencias entre los qumranitas y los rabinos tanaítas sobre el poder del pecado para manchar (ritualmente). De un modo similar, subrayando que varios documentos encontrados en Qumrán podrían ser anteriores a la fundación de la comunidad, Maier ("Purity at Qumran", 91-124) evita la tendencia de Harrington a homogeneizar los diferentes puntos de vista expresados en el material de Qumrán. Además afirma que las normas de pureza de los textos qumránicos no deben ser consideradas principalmente productos de exégesis bíblica (pp. 96-97), posición contraria a la de Harrington (*The Impurity Systems,* 59) de que los qumranitas veían sus normas de pureza como resultado de la interpretación de la Escritura. Para un estudio detallado de las leyes de pureza en partes esenciales de la *Regla de la Comunidad,* cf. Paschen, *Rein und Unrein,* 85-152.

[37] Klawans, *Impurity and Sin,* 95.

[38] Entiende Klawans que la compartimentación perceptible en la Misná podría haber existido ya en la *ḥăbûrâ* ("asociación" o "compañía") de los fariseos. Kazen (*Jesus and Purity* Halakhah, 216-217) se muestra en desacuerdo, señalando que la compartimentación habría sido más propia de los saduceos, mientras que el enfoque de los fariseos debió de aproximarse en mayor medida al de Qumrán, en cuanto que veían conexiones entre la impureza corporal y el pecado. Todo esto es muy especulativo, principalmente porque no hay prueba firme de la existencia de una "*ḥăbûrâ* farisaica" antes del año 70 d. C. Sobre esto véase *Un judío marginal* III, 395 n. 161. En su

Jüdische Steingefässe, Deines ofrece corroboración arqueológica (especialmente en lo tocante a recipientes de piedra que no comunicaban impureza) de la extendida preocupación que había por la pureza entre los judíos palestinos durante la época del cambio de era. Es discutible, sin embargo, su ulterior afirmación de que esa preocupación se puede relacionar principal o solamente con la enseñanza y la práctica de los fariseos. La "biblioteca" de Qumrán, aparte de otros escritos intertestamentarios judíos, induce a pensar en la existencia de varias sectas o grupos en el judaísmo palestino de la época preocupados todos por las leyes de pureza y con sus propias interpretaciones de ellas. Además, el hecho de que, en una determinada cuestión legal, la práctica de la mayor parte de los judíos palestinos del siglo I coincidiera con la de los fariseos no prueba automáticamente que los fariseos hubieran convencido a los judíos corrientes para adoptar su práctica específicamente farisaica. También es posible que en varias observancias los fariseos simplemente siguieran la práctica mayoritaria entre los judíos palestinos. Poirier ("Purity beyond the Temple", 258) opina que durante el judaísmo del Segundo Templo era corriente una práctica de pureza no necesariamente orientada al templo. A su entender, ese interés generalizado por la pureza no se puede reducir a la influencia de los fariseos; "el impulso hacia la pureza no sacerdotal estaba mucho más extendido".

[39] Sobre la tendencia "expansionista" en el judaísmo del Segundo Templo, cf. Kazen, *Jesus and Purity* Halakhah, 72-78.

[40] Un ejemplo de ello se entrevé en el curioso incidente narrado en *Ant.* 20.8.9 §181 y 20.9.2 §206-207: jefes sacerdotales desaprensivos mandan esclavos a recoger los diezmos debidos a sacerdotes comunes cuando el cereal está aún en la era; como resultado, algunos de los sacerdotes más pobres mueren de hambre. Cuesta creer que los parientes o los compañeros de esos sacerdotes –o los judíos piadosos en general– permitiesen que murieran simplemente por falta de alimento. La implicación parece ser que tales sacerdotes se creían obligados a no comer alimento ordinario (profano). Sanders ("The Synoptic Jesus", 24-25) apunta que, en el siglo I, acaso algunos sacerdotes interpretaban las disposiciones de Dt 18,1-4 sobre ofrendas debidas a los sacerdotes en el sentido de que éstos podían comer *sólo* de las ofrendas y derechos sacrificiales. Un apagado eco de este incidente se encuentra en una anécdota que narra Josefo (*G.J.* 2.8.8 §143-144) acerca de unos esenios que, aunque expulsados de su comunidad a causa de graves transgresiones, rechazan todo alimento que no cumpla los especiales requisitos esenios de pureza; en consecuencia, algunos de esos esenios mueren de inanición. El elemento común subyacente a estos dos episodios tan distintos podría ser el tradicional celo y rigor con el que los sacerdotes fervientes observaban las reglas del templo. En otro caso referido por Josefo, unos sacerdotes que estaban cautivos en Roma se negaron tomar todo alimento, salvo higos y nueces (*Vida* 3 §14): un modo radical de asegurarse de que nunca ingerirían accidentalmente alimento no *kosher* ni comerían de recipientes en los que algo no *kosher* se hubiera cocinado previamente. Sobre los diversos problemas de interpretación que esta breve referencia entraña, véase Steve Mason, *Flavius Josephus* (Leiden/Boston/Colonia: Brill, 2001) 23-24. En otro caso más, Josefo parece contar (el texto es algo oscuro en *Ant.* 3.15.3 §320-321) que, durante una celebración de la fiesta de los Ácimos que tuvo lugar en un período de mucha hambre, los sacerdotes se negaron a tocar el único pan disponible porque había sido hecho con levadura (éste es al menos el sentido probable del texto). Lo interesante es que Josefo no atribuye también ese escrúpulo a los laicos judíos durante la difícil situación, aunque se habrían encontrado ante el mismo dilema. Sobre este pasaje, cf. Louis H. Feldman, *Flavius Josephus. Translation and Commentary. volume 3. Judean Antiquities 1-4* (Leiden/Boston/Colonia: Brill, 2000) 328-329.

[41] Por ejemplo, se nos dice (*m. Eduy.* 5,2; *Hull.* 8,1) que, según la casa de Shammai, se podía servir carne de ave en la misma mesa en la que hubiera queso, siempre que

ambos alimentos no se consumieran juntos, mientras que la casa de Hillel sostenía que la carne de ave y el queso no podían estar a la vez en una misma mesa. No hay indicio de que esta discrepancia llevara a los miembros de una de esas dos escuelas a negarse a compartir mesa con los miembros de la otra.

[42] Buscando uniformidad terminológica, en lo que sigue la expresión "la perícopa" hará referencia al conjunto de Mc 7,1-23, y las varias divisiones de ella serán "unidades" o "subunidades". Más específicamente –como veremos por los resultados del análisis literario–, me referiré a Mc 7,1-13 como "la primera mitad de la perícopa" y a 7,17-23 como "la segunda mitad de la perícopa". Mc 7,14-15 será designado como "los versículos de transición", "la transición-eje" o simplemente "el eje".

[43] Uno de los problemas del notable trabajo de Svartvik (*Mark and Mission*) es que, aunque tiende muy ancha su red sobre temas tan dispares como el estado actual de los estudios marcanos y la interpretación patrística de Mc 7,15, no hace una exégesis detallada de la totalidad de Mc 7,1-23. Proporciona, eso sí, una buena visión panorámica del contexto más amplio de Mc 7,1-23 dentro de la "sección del pan" en Marcos; véanse pp. 295-305; cf. *Un judío marginal* II/2, 1036-1037. Svartvik explica acertadamente que un tema dominante en la sección del pan es la relación entre judíos y gentiles, con Mc 7,15 otorgando de hecho carta blanca para la misión entre los gentiles de la época de Marcos.

[44] Sobre todo esto, véanse los comentarios a Marcos más generalmente aceptados; por ejemplo, Pesch, *Das Markusevangelium* I, 367-384 (con las habituales denominaciones de *Streitgespräch* y *Lehrgespräch*); también Sariola, *Markus und das Gesetz*, 23, y Guelich, *Mark 1-8, 26*, 360-362, 371-373. Aunque distingo los vv. 14-15 de las dos partes principales de la perícopa (una posición próxima a la de Marcus, *Mark 1-8*, 447-448), muchos otros autores (por ejemplo, Pesch), sitúan en el v. 14 el comienzo de la segunda parte. A diferencia de numerosos comentaristas, Francis J. Moloney (*The Gospel of Mark* [Peabody, MA: Hendrickson, 2002] 137) prefiere una división tripartita: 1) introducción, vv. 1-5; 2); Jesús defiende a sus discípulos, vv. 6-13; 3); Jesús explica su nueva ley de pureza *a*) a la gente, vv. 14-15, y *b*) a los discípulos, vv. 17-23. Kazen (*Jesus and Purity Halakha*, 60-61) cuenta seis partes en 7,1-23, sin tener en cuenta las sutilezas de la estructura literaria. El atento lector notará que no se dice nada del v. 16 ("si alguien tiene oídos para oír, que oiga" [o, como se lee en algunos manuscritos: "Quien tenga oídos para oír, oiga"]). La razón para omitir todo tratamiento del v. 16 es la idea, casi unánime entre los críticos, de que el v. 16 es una glosa insertada en el texto de Mc 7 por un escriba posterior que tomó la frase de Mc 4,27 (o 4,9). Aunque presente en la mayoría de los textos griegos posteriores, Mc 7,16 no figura en manuscritos tempranos e importantes como el Vaticanus y el Sinaiticus. Sobre esto, cf. Metzger, *TCGNT* ([2]1994) 81.

[45] Marcos 2,16 habla (según la lectura más probable del texto, atestiguada, por ejemplo, en el códice Vaticanus) de "los escribas de los fariseos", pero 7,1 es la primera ocasión en Marcos donde son dos grupos distintos (fariseos y escribas) que actúan juntos. El carácter inusitado de la frase "los escribas de los fariseos" fue probablemente lo que indujo a muchos escribas cristianos posteriores a cambiar las palabras (por ejemplo, en los códices Alexandrinus, Ephraemi, Rescriptus y Bezae) para obtener una expresión menos extraña: "los escribas y los fariseos".

[46] Como señala Marcus (*Mark 1-8*, 444), en las antiguas polémicas judías, "hipócrita" se empleaba frecuentemente en el sentido de "persona cuya interpretación de la Ley difiere de la mantenida por uno mismo". Un buen ejemplo son las polémicas que se encuentran en algunos manuscritos del mar Muerto. Según Marcus, los "buscadores de cosas suaves" (CD 1,18; 1QpNah 1,2) –ya se trate de los fariseos o de otros oponentes sectarios– son tachados de "hipócritas" (una posible traducción de *na'ălāmîm*

en 1QH 4,13) porque practican una exégesis enraizada en la "obstinación de su corazón" (*šĕrîrût libbām* en 1QH 4,15), que, aparentemente, significa para los qumranitas una interpretación demasiado laxa de las obligaciones de la Torá. Por el contrario, en las polémicas cristianas primitivas se solía acusar a los fariseos de ser demasiado exigentes o estrictos.

[47] Sobre el corbán (*qorbān*), véase *Un judío marginal* III, 519-521. Marcus (*Mark 1-8,* 450) hace una interesante sugerencia respecto a la polémica de 7,6-13: ¿podría ser que el Jesús marcano estuviera dando la vuelta a una acusación judía contra los cristianos de haber abolido las leyes alimentarias? Después de todo, al menos en la visión marcana de 7,15, Jesús pone su enseñanza sobre la pureza de todos los alimentos por encima de las leyes alimentarias recogidas en el Levítico.

[48] Sobre las multitudes de los evangelios, cf. *Un judío marginal* III, 43-55.

[49] Traduzco el nombre griego παραβολή como "aforismo" en Mc 7,17 para captar la naturaleza de ese texto como dicho sugestivo y memorable, a la par que conciso, denso, desconcertante y, esencialmente, subversivo del orden tradicional. (Otros comentaristas prefieren traducir παραβολή como "máxima" o "dicho epigramático".) El uso un tanto sorprendente de παραβολή en este punto de Marcos (su última aparición fue en 4,34) sirve para conectar toda la perícopa de 7,1-23 con el discurso en parábolas del capítulo 4, con el que guarda varias semejanzas estructurales. Pero el sentido preciso de παραβολή en 7,17 difiere del que tiene la misma palabra en el capítulo 4 (así, acertadamente, Marcus, *Mark 1-8,* 455); Mc 7,15 no ofrece una narración o comparación ilustrativa como la que encontramos en el capítulo 4. Sin embargo, el significado básico de *māšāl* (la palabra hebrea frecuentemente traducida por παραβολή) no falta por completo. Mc 7,15 es un dicho sucinto, memorable, que incita a la mente al pensamiento activo; su naturaleza enigmática exige interpretación; véase Gundry, *Mark,* 354; cf. Svartvik (*Mark and Mission,* 220) respecto a los diversos significados de παραβολή en Marcos. Aquí, para Marcos, funciona como el verdadero conector de los varios usos de παραβολή en su evangelio: una "parábola" se hace inteligible a los seres humanos sólo cuando Jesús aporta la interpretación correcta.

[50] Como señalan la mayor parte de los comentaristas, el paso de Jesús del espacio público al privado, el acercamiento de los discípulos para pedirle que explique en privado la misteriosa enseñanza ofrecida en público, el reproche que Jesús les dirige por su falta de entendimiento y la subsiguiente conformidad de él a ofrecer la explicación son todas técnicas de la composición redaccional de Marcos. El caso más claro lo tenemos en el discurso en parábolas de Mc 4, especialmente en 4,10-13; ejemplos parciales se encuentran en 9,28-29; 10,10-12; 13,3-4. Junto con otros indicios de redacción marcana presentes a lo largo de 7,1-23, esta señal de la mano de Marcos se revelará importante más adelante en nuestro análisis.

[51] Sobre la delimitación de Mc 7,1-23 como una sola perícopa, véase Moloney, *Mark,* 136-137.

[52] Deliberadamente digo "la persona de Jesús" y no "la palabra 'Jesús'" porque, en estilo típico de Marcos, el nombre propio "Jesús" no aparece ni una sola vez en toda la perícopa. A Jesús se hace referencia siempre mediante el pronombre personal (sus adversarios se reúnen en torno a "él" en el v. 1 y "le" preguntan en el v. 5 por sus discípulos, como los discípulos "le" preguntan a él en el v. 17) o con el sujeto implícito en un verbo principal ("y [él] les dijo", v. 9; "[él] les dijo, v. 14; "y [él] les dice", v. 18; "pero [él] dijo", v. 20). Es más, la palabra "Jesús" nunca aparece en todo el capítulo 7; un dato interesante es que el único otro capítulo de Marcos en el que ocurre esto mismo es el capítulo 4, que contiene el discurso en parábolas. Típicamente, Mateo redacta Mc 7,1-23 identificando al personaje principal en las palabras iniciales de su perícopa paralela (Mt 15,1): "Entonces, fariseos y escribas se acercaron *a Jesús*".

[53] Puesto que, en la traducción estructurada que ofrezco más adelante, traduzco el griego muy literalmente para poner de manifiesto todos los elementos estructurales, conservo la traducción "hombre" para ἄνθρωπος y la forma pronominal correspondiente "le" (el griego utiliza constantemente la forma masculina singular αὐτόν). Pero el sentido de las declaraciones indica claramente que es general su validez, siendo aplicables a hombres y mujeres por igual.

[54] McEleney ("Authenticating Criteria", 459) opina que en el texto marcano, tal como ha llegado hasta nosotros, la expresión "este pueblo" de la cita de Is 29,13 (Mc 7,6) debe ser entendida en contraste con los cristianos. A la vista del dato redaccional "todos los judíos" en el v. 7,3, es muy probable que McEleney tenga razón. Sobre "todos los judíos", véase Kazen, *Jesus and Purity* Halakha, 64; Svartvik, *Mark and Mission,* 297-98. Svartvik destaca lo inusitada que es la presencia de Ἰουδαῖος en 7,3. Fuera de este texto, el uso de Ἰουδαῖος en Marcos está limitado al relato de la pasión en el capítulo 15 (vv. 2, 9, 12, 18 y 26) y a la pregunta sobre si Jesús es "rey de los judíos". Por otro lado, el uso de Ἰουδαῖος que encontramos en 7,3 se acerca mucho más a la función polémica de ese nombre en el evangelio de Juan.

[55] Para un examen de los componentes literarios de los vv. 1-13, véase Untergassmair, "Jesus und die jüdische Gesetzestradition", 177-180. Algunas de las conclusiones de Untergassmair sobre historicidad, tradición y redacción adolecen de haber sido sacadas atendiendo exclusivamente a los vv. 1-13, y no al conjunto de los vv. 1-23.

[56] También refuerzan las conexiones literarias los varios verbos relacionados con "tradición": κρατέω ("aferrarse" [a la tradición, vv. 3, 8), παραλαμβάνω "recibir" [como t., v. 4]), ἵστημι ("establecer") y παραδίδωμι ("transmitir" [como t., v. 13]).

[57] Algunos comentaristas (por ejemplo, R. T. France, *The Gospel of Mark* [New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans/Paternoster, 2002] 285-288) ven una curiosa escalada en la acusación de Jesús: sus adversarios *descuidan* [ἀφέντες] el mandamiento de Dios en el v. 8 (fin de la primera réplica), *rescinden* [ἀθετεῖτε] el mandamiento de Dios en el v. 9 (al comienzo de la segunda réplica y *anulan* [ἀκυροῦντες, un término legal de los papiros griegos] la palabra de Dios en el v. 13 (fin de la segunda réplica). Aunque esto es posible, la escalada exige que no demos a ἀφέντες, en el v. 8, el sentido riguroso de "abandono" y que distingamos entre ἀθετεῖτε y ἀκυροῦντες, palabras ambas que pueden tener el sentido de "abrogar", "anular", "rescindir". Además, los tres verbos aparecen a veces en contextos legales.

[58] Aunque me parece que una búsqueda de equilibrio entre la ironía y la sátira es la explicación preferible para este doble uso de καλῶς, cabe también entender el v. 9 como una pregunta: "¿Y lo bien que rescindís vosotros...?". En favor de la interpretación del v. 9 como pregunta se pronuncian Donahue y Harrington (*Mark,* 222).

[59] Véanse, por ejemplo, las diferentes opiniones sobre la historia de la tradición, así como las reconstrucciones de ella, ofrecidas por Lambrecht, "Jesus and the Law", 400-405; Booth, *Jesus and the Laws of Purity,* 55-114, con una exposición esquemática en pp. 51-53; Marcus, *Mark 1-8,* 447-448. Kazen (*Jesus and Purity* Halakha, 62) no cree que estudios de crítica redaccional permitan distinguir lo que es tradición de lo que es redacción en Mc 7,1-23; cf. McEleney, "Authenticating Criteria", 459.

[60] Lambrecht ("Jesus and the Law", 362-372) enumera posiciones representativas sobre tradición y redacción en lo tocante a esta perícopa. Entre quienes ven a Marcos como un redactor conservador destaca Pesch (*Das Markusevangelium* I, 368, 378). Pesch opina que Marcos probablemente utilizó el *Streitgespräch* sobre la tradición de los mayores (7,1-13) tal como lo había encontrado, mientras que admite alguna ligera intervención redaccional marcana en 7,14-23.

[61] Esta posición es similar a la adoptada por Lambrecht, "Jesus and the Law", 374.

[62] Tal redacción "imitativa" se puede ver en el modo en que Mateo toma e imita material de Marcos y Q (y, presumiblemente, también de su tradición "M").

[63] Sobre el discernimiento de redacción típicamente marcana, cf. Lambrecht, "Jesus and the Law", 374-377, 404-405.

[64] Respecto a las numerosas explicaciones parentéticas y declaraciones generalizadoras en los vv. 1-13, véase Untergassmair, "Jesus und die jüdische Gesetzestradition", 177-180.

[65] France (*Mark,* 279) rechaza la opinión general de que Mc 7,2-5 contiene un anacoluto (esto es, el v. 5 como torpe continuación de la frase que fue interrumpida al final del v. 2 por las observaciones parentéticas de los vv. 3-4). France se inclina a pensar que los vv. 1-2 forman una oración completa (en vez de ser una oración completa el v. 1), con καὶ ἰδόντες en el v. 2 como ulterior oración participial coordinada con ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων (v. 1) y regida por συνάγονται como su verbo principal. Aunque posible, esta teoría tropieza con un considerable problema. Dentro de la narración, ἐλθόντες (v. 1) representa una acción ya realizada cuando la reunión comienza, mientras que ἰδόντες (v. 2) describe una acción que está sucediendo o acaba de suceder cuando los fariseos expresan su objeción a Jesús en el v. 5. Resulta, pues, difícil leer καὶ ἰδόντες como coordinado con ἐλθόντες en la misma oración en la que συνάγονται es el único verbo principal. Además, Gundry (*Mark,* 357) afirma que, si no se lee el v. 1 como una oración completa, la declaración explicativa que empieza en el v. 3 ("porque los fariseos y todos los judíos...") tendría que ser interpretada como la explicación de por qué los fariseos y los escribas se han reunido en torno a Jesús. Después de todo, creo que la presencia de un anacoluto en los vv. 2-5 es la mejor interpretación sintáctica. Pesch (*Das Markusevangelium* I, 368), con su visión de un Marcos redactor conservador, piensa que no necesariamente fue el mismo evangelista quien introdujo las explicaciones en los vv. 2-4, sino que éstas pueden representar tradición oral. Puesto que mi interés se centra en averiguar qué proviene –si proviene algo– del Jesús histórico, no me entretendré en distinguir distintos niveles de redacción cristiana.

[66] Paschen (*Rein und Unrein,* 200) defiende la improbable idea de que la frase καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα ("hacía [declaraba] puros todos los alimentos") de Mc 7,19 estaba ya presente en la tradición recibida por Marcos, el cual la tomó por fidelidad a esa tradición.

[67] Véase *Un judío marginal* III, 412-413, 444-445.

[68] Los comentaristas suelen recordar que la *Carta de Aristeas* §305 incurre también en una generalización fácticamente incorrecta al atribuir el lavado de manos ritual (relacionado con la oración como preparación para la lectura y traducción de las Escrituras) a todos los judíos (ὡς δε ἐθος ἐστι ρασι τοις Ἰουδαιοις, ἀπονιψαμενοι τῇ θαλασσῃ τας χειρας...). Para el texto griego y una traducción francesa, véase André Pelletier (ed.), *Lettre d'Aristée à Philocrate* (SC 89; París: Cerf, 1962) 232-233. Hay que señalar dos cuestiones: 1) Comparando la *Carta de Aristeas* §305 con Mc 7,3, vemos que, en esencia, la misma generalización puede ser utilizada con fines positivos (apologéticos) o negativos (polémicos) por diferentes grupos religiosos. 2) Que la *Carta de Aristeas* incurra en una generalización fácticamente incorrecta con una finalidad positiva no hace la generalización menos falsa desde la perspectiva de los hechos históricos. Por eso cabe preguntarse qué quiere decir Moloney (*Mark,* 138) declarando que, aunque la referencia a "todos los judíos" "no es precisa, difícilmente puede ser calificada de 'incorrecta'".

[69] Cf. *Un judío marginal* III, 425-426.

[70] El estudio clásico sobre esta cuestión es el de Frans Neirynck, *Duality in Mark* (BETL 31; Lovaina: Universidad de Lovaina, 1972).

[71] En su *Duality in Mark,* Neirynck (pp. 139-191) presenta el texto griego entero de Marcos con todos los posibles ejemplos de dualidad subrayados. Es instructivo ver cómo acaba subrayada buena parte del texto de Mc 7,1-23 (pp. 158-159).

[72] A juicio de Lambrecht ("Jesus and the Law", 377), catorce de veintidós versículos de 7,1-23 muestran señales de actividad redaccional. Aparte de los indicios mayores que hemos visto en nuestro examen, se podría descender a la cuestión de las palabras que son típicamente marcanas: por ejemplo, el verbo συνάγομαι ("reunirse", "concurrir"), que Marcos utiliza para introducir nuevas situaciones (por ejemplo, 2,2; 4,1; 5,21; 6,30; 7,1, usualmente en el sentido de reunirse un grupo en torno a Jesús, a menudo con las preposiciones πρός o ἐπί); el verbo ἐπερωτάω ("preguntar"), que en números absolutos y relativos es mucho más frecuente en Marcos que en los otros evangelios y Hechos (8 veces en Mateo, 25 en Marcos, 17 en Lucas, 2 en Juan, 2 en Hechos).

[73] Sobre esta conocida forma de discurso profético (que usualmente predice una catástrofe inminente) y las diferentes designaciones que se le aplican, véase John J. Schmitt, "Preexilic Hebrew Prophecy", *AYBD* V, 482-489, esp. 484. Además de "reproche", se suelen usar nombres como "invectiva", "censura" y "acusación"; en cuanto al nombre "amenaza", puede ser sustituido por "juicio", "sentencia" y "veredicto".

[74] Para la exégesis del TM en contexto, véase Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39* (AYB 19; Nueva York: Doubleday, 2000; reimpresión, New Haven: Yale University Press) 402-406.

[75] Mi traducción trata de representar el movimiento de vaivén entre el singular y el plural en el texto hebreo del TM.

[76] Algunos comentaristas de Isaías opinan que la acusación de Isaías va dirigida concretamente contra la política exterior del rey Ezequías de Judá por los años 703-701 a. C., cuando Judá buscó ayuda de Egipto contra Asiria; así Otto Kaiser, *Isaiah 13-39* (OTL; Filadelfia: Westminster, 1974) 274.

[77] Para notas sobre el texto hebreo, cf. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39,* 403. Para fotografías del Gran Rollo de Isaías de Qumrán (1QIs^{a}), realizadas por John C. Trever, véase Frank Moore Cross *et al.* (eds.), *Scrolls from Qumrân Cave I* (Jerusalem: Albright Institute of Archaeological Research/The Shrine of the Book, 1972) 16-123; Is 29,13-14 se encuentra en p. 61 (lámina XXIII), líneas 22-25. Para indicaciones escribales de unidades mayores y menores en el texto de 1QIs^{a}, véase Odil Hannes Steck, *Die erste Jesajarolle von Qumram (1QIsa^{a}),* 2 vols. (SBS 173; Stuttgart: KBW, 1988). Una traducción inglesa de Is 29,13-14 según 1QIs^{a}, con notas en las que se coteja el TM con los LXX, se encuentra en Martin Abegg, Jr. – Peter Flint – Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible* (San Francisco: Harper, 1999) 131. Entre las pocas diferencias (aparte de las de simple grafía) que los críticos subrayan en 29,13 de 1QIs^{a} están las expresiones "temor de mí", en vez de "su temor de mí" (así el TM) y "como preceptos de hombres" en vez de "un precepto de hombres" (así el TM). Paulson Pulikottil (*Transmission of Biblical Texts in Qumran. The Case of the Large Isaiah Scroll 1QIsa^{a}* [Journal for the Study of the Pseudoepigrapha, Supplement Series 34; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001] 139) percibe en el cambio a "como preceptos de hombres" –que crea una comparación en lugar de identidad con el temor de Dios– un ejemplo de la exégesis teológica vista en 1QIsa^{a}. Conviene, por otro lado, señalar que la partícula comparativa *kĕ* ("como") se encuentra también en este punto del texto en el *Targum de Isaías.* Por desdicha, los fragmentos de Isaías procedentes de la cueva 4 de Qumrán no contienen Is 29,13, aunque 4Q1Is^{k} contiene renglones incompletos de

Is 28,26-29,9. Véase Eugene Ulrich, Frank Moore Cross *et al.* (eds.), *Qumran Cave 4. X. The Prophets* (DJD 15; Oxford: Clarendon, 1997) 125-127. Para comparaciones críticas de las formas textuales del TM, los LXX, Marcos/Mateo y el *Targum de Isaías,* véase Krister Stendahl, *The School of St. Matthew's Gospel and Its Use of the Old Testament* (ASNU 20; Lund: Gleerup, 1954, ²1968) 56-58; Robert Horton Gundry, *The Use of the Old Testament en St. Matthew's Gospel* (Leiden: Brill, 1975) 14-16. Para el texto arameo (con traducción inglesa) de Is 29,13-14 en el *Targum de Isaías,* véase J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah* (Oxford: Clarendon, 1949) 92-95, y la edición crítica de Alexander Sperber, *The Bible in Aramaic. Volume III. The Latter Prophets According to Targum Jonathan* (Leiden: Brill, 1962) 57. Una traducción inglesa con notas críticas es la de Bruce D. Chilton, *The Isaiah Targum* (The Aramaic Bible 11; Wilmington, DE: Glazier, 1987) 58. Al abrir el *Targum de Isaías* conviene recordar la valoración que de él hace Sperber (*The Bible in Aramaic* III, xi): "El texto del targum, hasta los profetas posteriores, nos ha llegado en el más deplorable estado de corrupción".

[78] Para un análisis de las diferencias entre el TM y los LXX y entre los LXX y Mc 7,6-7, véase Lambrecht, "Jesus and the Law", 384-386.

[79] Pese a toda su abreviación de la primera parte de Is 29,13, Marcos conserva el verbo τιμᾷ (honra) en Mc 7,6 porque desea establecer un vínculo con la primera cita que hace Jesús en la segunda réplica (7,10): "Honra [τίμα] a tu padre y a tu madre". Acerca de esto, cf. Gundry, *Mark,* 350. En todo caso, Marcos sustituye con la tercera persona del singular del verbo τιμάω [τιμᾷ, "él honra"] la forma plural de los LXX (τιμωσιν, "ellos honran"), al parecer prefiriendo una concordancia gramaticalmente más correcta del nombre singular (λαός, "pueblo") con el verbo en singular a la *constructio ad sensum* de los LXX, que emplea el verbo en plural por el sentido plural inherente a "pueblo" (en el texto hebreo, el nombre singular *'ām*). En los códices Bezae y Freerianus se lee "ama" en vez de "honra" en Mc 7,6, pero la mayor parte de los comentaristas consideran, con razón, que es una alteración secundaria del texto de Marcos; véase, sin embargo, la duda de Stendahl, *The School of St. Matthew,* 57. El Bezae tiene unas cuantas lecturas irregulares de Mc 7,6-8. Algunos comentaristas (por ejemplo, Donahue y Harrington, *Mark,* 226; cf. Marcus, *Mark 1-8,* 450) entienden que la referencia a "labios" de Is 29,13, tal como es citada en Mc 7,6, puede tener como objeto crear una conexión irónica con la preocupación de los fariseos por lo que pasa a través de los labios, esto es, los alimentos. Pero la palabra "labios" nunca es empleada en la disputa circundante. Además, si Marcos hubiera querido crear esa conexión, habría hecho mejor optando por la forma más extensa de LXX Is 29,13, que incluye la expresión "con su boca".

[80] Muchos comentaristas de Isaías sostienen que el griego μάτην ("en vano") de Is 29,13 procede de una mala lectura del hebreo *wthy,* que el TM vocaliza como el verbo *wattéhî,* esto es, el verbo "ser" en imperfecto, tercera persona del femenino singular y vav conversiva, con el simple significado de "es" en este contexto. Supuestamente, el traductor de los LXX malinterpretó *wthy* por el nombre *wĕtōhû* con el sentido de "y el vacío", dentro de una oración que significaba "y su temor de mí [el culto que me rinden] es vacío [o vano]"; sobre esto, véase por ejemplo, France, *Mark,* 284; cf. Loader, "Mark 7:1-23", 130. De hecho, Kaiser (*Isaiah 13-39*) afirma que éste era el significado original del texto hebreo, bien entendido en los LXX y mal en el TM. Sin embargo, junto con Blenkinsopp (*Isaiah 1-39*), creo que el TM tiene la lectura correcta del hebreo. Es más, yo preguntaría si μάτην de los LXX se puede explicar por una mala lectura del las consonantes hebreas *wthy* como *wĕtōhû.* Dos consideraciones hacen esta teoría de la mala lectura menos segura de lo que algunos piensan: 1) El verbo "ser" (*hāyâ*) es tan omnipresente en las Escrituras judías y el nombre "vacío" (*tōhû*) tan poco frecuente comparativamente (veinte casos en la totalidad de ellas) que resul-

ta difícil entender cómo el traductor de los LXX pudo tomar el corrientísimo verbo "ser" por el nombre relativamente raro "vacío". Pero es de justicia señalar que *tōhû* aparece con más frecuencia en el libro de Isaías que en ningún otro de los que forman el canon judío. 2) Y lo que viene más al caso, el adverbio griego μάτην se emplea en los LXX para traducir cinco palabras hebreas diferentes. De ellas, la que con mucho tiene más traducciones como μάτην es el adverbio hebreo *ḥinnām* ("en vano"); las menos frecuentemente representadas son *'awen, hebel, šāw'* y *šeqer.* Excepto en el hipotético caso de Is 29,13, el nombre *tōhû* nunca es traducido en los LXX por μάτην; en cambio, lo es por ἄβατος, ἄδικος, ἀόρατος, ἀπολλύειν, δίψος, ἔρημος, εἰς κενόν, μάταιος, τα μηδεν ὄντα y οὐδεις. Por eso, en suma, tiendo a pensar que μάτην, como el resto de la última oración de LXX Is 29,13, no representa una lectura equivocada del texto hebreo, sino una traducción creativa, interpretativa de él. Admito, eso sí, que es imposible la certeza sobre este punto.

[81] El participio activo διδάσκοντες de los LXX forma un extraño paralelo con la oración final de 29,13 según el *Targum de Isaías.* En ella se lee: "Y su temor de mí es como un precepto de hombres que enseñan [*mallĕpîn*]". Puesto que el *Targum de Isaías* fue escrito siglos después de la traducción de los LXX, y puesto que ese participio activo no está atestiguado en el Gran Rollo de Isaías de Qumrán ni en el TM, me inclino a pensar que el *Targum de Isaías* fue influido en este punto por la tradición de los LXX.

[82] Véase Blenkinsopp, *Isaiah 1-39,* 77. Especialmente en los LXX de Isaías, hay que dar margen a la posibilidad de que una lectura variante no sea resultado de un error o de una diferente fuente textual hebrea, sino de un deseo de interpretar y actualizar el texto profético. Sobre esto, cf. Arie van der Kooij, "The Old Greek of Isaiah in Relation to the Qumran Texts of Isaiah: Some General Comments", *Septuagint, Scrolls, and Cognate Writings* (SBLSCS 33; Atlanta: Scholars, 1992) 195-213. Véase también Isaac Leo Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of Its Problems* (Leiden: Brill, 1948).

[83] Extrañamente, Moloney (*Mark,* 139) entiende que en 7,6-13 el Jesús marcano culpa a "este pueblo" de "cambiar las doctrinas divinas de la Torá en preceptos humanos". Pero, en realidad, Jesús acusa a sus oponentes de transformar simples preceptos humanos en doctrinas divinas, mientras que descuidan o anulan el verdadero mandamiento de Dios.

[84] Donahue y Harrington (*Mark,* 222) creen que la sintaxis de 7,8 (con el participio ἀφέντες ["descuidando"] dependiente del verbo principal κρατεῖτε ["os aferráis a"]) pone de relieve la relación causal entre la observancia de la tradición de los hombres y el abandono del mandamiento divino.

[85] El nombre ἐντολή ("mandamiento") aparece seis veces en Marcos (7,8.9; 10,5.19; 12,28.31) y suele ir seguido de una o más citas de mandamientos divinos del Pentateuco. Sobre esto, véase Donahue – Harrington, *Mark,* 222. Fuera de los pasajes neotestamentarios que se hacen eco de Is 29,13 (Mc 7,7; Mt 15,9; Col 2,22), la forma plural inusual διδασκαλίας ("enseñanzas") se encuentra en el NT solamente en 1 Tim 4,1, de nuevo en un sentido negativo, polémico. Al menos en los pasajes neotestamentarios dependientes de Is 29,13, el plural διδασκαλίας podría estar dirigido a crear un contraste implícito entre la voluntad, única, unitaria de Dios, expresada en la Escritura, y la multiplicidad de preceptos y enseñanzas ideados por seres humanos. Sobre esto, cf. Untergassmair, "Jesus und die jüdische Gesetzestradition", 185.

[86] Sobre esto, véase Booth, *Jesus and the Laws of Purity,* 90-94; cf. McEleney, "Authenticating Criteria", 459; Lambrecht, "Jesus and the Law", 389. Tras barajar brevemente la posibilidad de que Jesús citase el texto arameo del *Targum de Isaías,* tomado del *Targum Jonatán a los Profetas* (de improbable existencia en el siglo I d. C.,

y redactado en Babilonia siglos después), Booth llega a la acertada conclusión de que Mc 7-7-8 es probablemente una creación de la polémica cristiana. También atina en su decisión de no recurrir al material paralelo presente en el papiro *Egerton 2,* que él considera secundario. Sobre tal naturaleza del material de *Egerton 2,* véase *Un judío marginal* I, 138-140; cf. Gundry, *Mark,* 362; Joachim Jeremias – Wilhelm Schneemelcher, "Papyrus Egerton 2", en Wilhelm Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha. I. Gospels and Related Writings* (Tubinga: Mohr [Siebeck]; Cambridge, UK: James Clarke; Louisville: Westminster/John Knox, ²1991) 96-97.

[87] Tiene una larga historia el debate sobre cuál es concretamente el problema al que se refiere el autor de Colosenses; véase, por ejemplo, la colección de ensayos ofrecida en Fred O. Francis – Wayne A. Meeks (eds.), *Conflict at Colossae* (SBLSBS 4; ed. rev.; Missoula, MT: Scholars, 1975). Para estudios más recientes, cf. Richard E. DeMaris, *The Colossian Controversy. Wisdom in Dispute at Colossae* (JSNTSup 96; Sheffield, UK: JSOT, 1994); Clinton E. Arnold, *The Colossian Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (WUNT 2/77; Tubinga [Mohr], 1995); Troy W. Martin, *By Philosophy and Empty Deceit. Colossians As Response to a Cynic Critique* (JSNTSup 118; Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1996).

[88] Para la alta cristología de Colosenses, véase George H. van Kooten, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School. Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology* (WUNT 2/171; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2003); Frank J. Matera, *New Testament Christology* (Louisville: Westminster/John Knox, 1999) 135-146; Ralph P. Martin – Brian J. Dodd (eds.), *Where Christology Began. Essays on Philippians 2* (Louisville: Westminster/John Knox, 1998); Ralph P. Martin, *Carmen Christi* (ed. rev.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983).

[89] Cf. Kazen, *Jesus and Purity* Halakha, 64. Muy probablemente, en Marcos y Colosenses tenemos un tipo de polémica cristiana primitiva que circuló en diferentes iglesias locales. Corroborándolo está el hecho de que antes, en el capítulo 2, el autor de Colosenses previene a los cristianos de Colosas contra el engaño de una filosofía que simplemente refleja "la tradición de los hombres" (τήν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων), la misma frase que aparece en Mc 7,8. Aunque esta frase no está directamente conectada con la alusión a Is 29,13 en Col 2,22, la proximidad entre las dos frases aumenta la probabilidad de que estemos ante un tema fijo de polémica cristiana primitiva. También puede haber un eco de este tema en la observación polémica de Tit 1,14: "En vez de prestar atención a mitos judíos y *preceptos de hombres".* Stendahl (*The School of St. Matthew,* 57) señala que el uso de Is 29,13 en la polémica cristiana continúa en la literatura patrística: por ejemplo, *1 Clemente* 15,2 (la mayor parte de los manuscritos coinciden casi exactamente con Mc 7,6); Justino Mártir en *Diálogo con Trifón* 78.11 (citando la totalidad de Is 29,13-14 y en coincidencia casi perfecta con la versión más breve del texto según los LXX), y el papiro *Egerton 2* (que, aunque difícil de juzgar a causa de su carácter fragmentario, parece seguir en su mayor parte la versión más breve de los LXX). Se podría añadir la cita de Isaías en *2 Clemente* 3,5, que, exceptuadas dos variaciones menores, coincide con la cita abreviada de Is 29,13 que hace Marcos en 7,6. Las muchas variaciones textuales hacen pensar en una interacción de fuentes escritas y orales en el período patrístico.

[90] Stendahl (*The School of St. Matthew,* 58) afirma sin rodeos: "La forma de los LXX es imprescindible para el sentido del relato en Marcos y Mateo". Al menos en la cuestión estrictamente textual, Gundry (*The Use of the Old Testament,* 15-16) opina algo parecido: pese a "menores variaciones estilísticas con respecto a los LXX", la cita de Marcos es la de la Septuaginta, "particularmente en πόρρω ἀπέχει, μάτην, διδάσκοντες, el plural inusual διδασκαλίας y el doble uso de la raíz διδασκ- para una palabra he-

brea, todo, excepto lo primero, diverge del TM". Véase también Sariola, *Markus und das Gesetz,* 32-33.

[91] Otros versículos del contexto más amplio de Is 29 aparecen también en pasajes de polémica dentro del NT. Por ejemplo, en Rom 9,20, Pablo cita Is 29,16 dentro de su largo argumento escriturístico concerniente a la incredulidad de Israel; también parece aludir a Is 29,10 en su cita mixta de Rom 11,8.

[92] Véase, por ejemplo, Pesch, *Das Markusevangelium* I, 373; Guelich, *Mark 1-8:26,* 367-368; France, *Mark,* 284.

[93] Loader ("Mark 7,1-23 and the Historical Jesus", 130) considera posible que la cita marcana de Is 29,13 refleje un texto hebreo variante, pero al final opta por la idea de que Mc 7,6-13 es una expansión secundaria de la forma más primitiva del episodio subyacente a 7,1-23. Gundry (*Mark,* 351) trata de apostar sobre seguro sugiriendo que o bien Jesús citó los LXX, o bien conocía una tradición textual hebrea próxima a los LXX.

[94] En cuanto a las lenguas utilizadas en la Palestina del siglo I y el conocimiento que Jesús podía tener de ellas, cf. *Un judío marginal* I, 267-279.

[95] De hecho, bien cabe la posibilidad de que el escriba cristiano responsable de la adaptación e inclusión de Is 29,13 sea el mismo Marcos. Como señalan Donahue y Harrington (*Mark,* 221), en sus citas y alusiones veterotestamentarias Marcos muestra cierta preferencia por Isaías; cf. 1,2-3; 2,7; 3,21; 9,12; 10,34.45; 11,17; 12,32.40; 13,8.31; 14,49.61; 15,27. Al citar el AT, Marcos no suele nombrar al autor del pasaje citado. Para los relativamente raros ejemplos de lo contrario, véanse las referencias a "Moisés" en 7,10; 10,4; 12,19.26, y a "David" en 12,36-37. Mucho más comunes son las citas anónimas y las alusiones, como en 4,11-12.32; 8,18; 10,6-8,19; 11,9-10.17; 12,10-11.29-33; 13,14.24-26; 14,27.62; 15,24.34. Por eso no deja de ser significativo que, aparte de 7,6, el nombre de Isaías tan sólo aparezca, a lo largo del evangelio de Marcos, en la introducción a otra cita veterotestamentaria explícita, es decir, 1,2. La elección de la cita (mixta) y su colocación justo al comienzo del evangelio se deben, claro está, al mismo Marcos, y es él quien paladinamente, hablando con su propia voz, dice (pasando por alto que la cita es de Éx 23,20 combinada con Mal 3,1): "Conforme a lo escrito en *el profeta Isaías".* Además, la cita de Isaías en Mc 1,3, como la del mismo profeta en 7,6-7, se ajusta más a los LXX que al TM. Por todo ello, en Mc 7 Jesús suena en gran medida como Marcos, al introducir la cita de Isaías en el v. 6: "Bien profetizó *Isaías...* como está escrito...". Al igual que en otras partes de Mc 7,1-23, la voz de Jesús y la de Marcos parecen fundirse en una sola.

[96] La formulación del mandamiento del Decálogo en Mc 7,10, "honra a tu padre y a *tu* madre" (con el posesivo "tu" [σου] repetido junto a "madre"), tiene su paralelo exacto en Dt 5,16; la mayor parte de los manuscritos de los LXX carecen en Éx 20,12 del segundo "tu".

[97] En Mc 7,10 hay algunas variaciones insignificantes con respecto a LXX Éx 21,16: 1) Mc 7,10 omite el pronombre personal (αὐτοῦ) después de "padre" y "madre"; el posesivo sigue a ambos nombres tanto en LXX Éx 21,16 como en LXX Lev 20,9. La omisión es probablemente una abreviación del texto de los LXX con vistas al uso de un pronombre personal después de "padre" y "madre" en la cita del Decálogo inmediatamente precedente. La abreviación es simplemente estilística, para evitar una repetición innecesaria. Otras posibles explicaciones son la influencia de la catequesis oral y el hecho de que varios manuscritos y versiones en griego adoptan diferentes enfoques para traducir o no los sufijos pronominales hebreos; sobre esto, véase Stendahl, *The School of St. Matthew,* 54-55. 2) las palabras de la prohibición de hablar mal de los padres es, en Mc 7,10, ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ ματέρα θανάτῳ τελευτάτῳ (lite-

ralmente, "el que hable mal de padre o madre, encuentre su final con la muerte"). Esta formulación redundante, con el significado de que el maldiciente "morirá de manera inapelable, sin remisión", representa la construcción del infinitivo absoluto de un verbo, más la forma conjugada del mismo verbo para expresar certeza o énfasis retórico. En Mc 7,10 se mantiene la construcción semítica, aunque el verbo conjugado (τελευτάτῳ) no proviene de la misma raíz que el nombre en dativo (θανάτῳ, que representa el infinitivo absoluto hebreo). Las palabras de Mc 7,10 coinciden básicamente con las de LXX Éx 26,16 en B (códice Vaticanus). Sólo hay dos cambios menores: *a*) en LXX Éx 21,16, el nombre en dativo (θανάτῳ) se encuentra al final de la frase, después del verbo, y no antes, como en Marcos; *b*) en LXX Éx 21,16, la forma del verbo es el futuro indicativo de la voz activa, en tercera persona del singular (τελευτησει, "encontrará su final"), mientras que en Mc 7,10 el verbo está en presente imperativo de la voz activa, en tercera persona del singular (τελευτάτῳ, "encuentre su fin"). Estas dos diferencias estilísticas menores se podrían atribuir a diversas causas: *a*) Mc 7,10 podría haber sido influido por las construcciones de los versículos que circundan LXX Éx 21,16. El v. 15 tiene la construcción θανατῃ θανατουσθω ("sea ejecutado con muerte", donde el verbo es en el imperativo singular de la voz pasiva, en tercera persona del singular), mientras que el v. 17 tiene θανάτω τελευτάτω. *b*) Mc 7,10 podría haber sido influido por el mandato paralelo de LXX Lv 20,9, que 1) presenta el nombre en dativo (θανάτῳ) colocado antes del verbo y 2) tiene el verbo principal en imperativo, tercera persona del singular, como Marcos (aunque el verbo en LXX Lv 20,8 es θανατουσθω ["sea ejecutado"], que es el imperativo pasivo). En cualquier caso, ninguna de estas variaciones cambia el sentido del mandato. En cuanto al TM de Éx 21,17, la única diferencia significativa con respecto a LXX Éx 21,16 es que el participio hebreo que sirve de sujeto a la oración es *mēqallēl,* literalmente, "el que maldice". La expresión ὁ κακολογων de los LXX tiene el sentido más general de "el que hable mal a [o de]", "el que vilipendie" o "el que insulte". El estricto equivalente del verbo *qillēl* ("maldecir") es el verbo griego ἀράομαι o καταράομαι. Pero κακολογέω se emplea para traducir la forma piel *qillēl* en Éx 22,27; 1 Re 3,13; Prov 20,20 (= LXX Prov 20,9a), y la forma hifil *heqāllu* en Ez 22,7. De todas maneras, la versión marcana del mandato es claramente similar a la de los LXX. (Otras posibles explicaciones de algunas lecturas variantes de Mc 7,10, que tienen en cuenta las lecturas variantes del códice A [Alexandrinus] de los LXX y de otros manuscritos del AT griego, se pueden encontrar en Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel,* 12-13, y Stendahl, *The School of St. Matthew,* 54-56.) En cualquier caso, el sentido básico del mandato sigue siendo el mismo en el TM, los LXX y Mc 7,10. En esto, la segunda réplica de Jesús (Mc 7,9-13) difiere de la primera (7,6-8): la fuerza del argumento en la segunda réplica no depende de que la formulación de los LXX sea distinta de la hebrea, como sucede en la primera réplica.

[98] Sobre esto, véase Pesch, *Das Markusevangelium* I, 374. Pesch observa que el Jesús marcano enuncia una "antítesis" en 7,10-11, reminiscente de las antítesis mateanas de Mt 5,21-48. La diferencia, sin embargo, salta a la vista. En Mc 7,10-11, la antítesis es entre lo que dice Moisés en el libro del Éxodo y lo que dicen los fariseos en su tradición. Por eso, la oposición que Marcos establece en los vv. 10-11 no es entre un mandamiento de la Torá (honrar a los propios padres [Éx 20,12]) y un mandamiento de la Torá (la fuerza vinculante de los votos [Nm 30]), sino entre un mandamiento de la Torá y la tradición farisaica (así Guelich, *Mark 1-8,26,* 370). En Mt 5,21-48, la antítesis es entre "lo que fue dicho" (por Dios en la Ley mosaica) y lo que "*yo* digo", de modo que la afirmación cristológica mateana es mucho más enfática.

[99] En 7,9 es difícil decidir si el verbo de la oración final debe ser leído como στήσητε ("establecer", "sostener") o como τηρήσητε ("conservar", "mantener"). Aunque algunos manuscritos muy importantes (Sinaiticus, Alexandrinus) tienen τηρήσητε

(y el Vaticanus el presente τηρήτε), creo más probable que la inusitada frase "establecer vuestra tradición" invitó al escriba a cambiar a la más usual "observar vuestra tradición". Pero la grave acusación de que los oponentes rescinden el mandamiento de Dios *precisamente para establecer* su tradición concuerda mejor con la escalada de la retórica polémica.

[100] Sariola (*Markus und das Gesetz,* 33) describe esta estructura como "composición anular", pero llega a la misma conclusión: los vv. 9 y 13 son esencialmente paralelos. A juzgar por la escalada en la retórica polémica, es posible que, en 7,13, "la palabra de Dios" (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, sintagma sólo presente en este versículo a lo largo del evangelio de Marcos) signifique toda la revelación de Dios a Israel o el conjunto de las Escrituras. En ese caso, Jesús habría acusado a los fariseos nada menos que de anular con su tradición toda la revelación de Dios. Como esa acusación parece extremada aun en este contexto polémico (contra la opinión de Sariola, *Markus und das Gesetz,* 55), es más probable, a la luz de la *inclusio* entre 7,9 y 7,13, que "la palabra de Dios" se refiera a determinados mandamientos en discusión; sobre esto, cf. France, *Mark,* 288.

[101] Aquí difiero de Sariola (*Markus und das Gesetz,* 35-36), quien opina que la segunda réplica es la respuesta original de Jesús a la pregunta de los fariseos en el v. 5; similarmente, Untergassmair, "Jesus und die jüdische Gesetzestradition", 177-184. Para hacer su posición sostenible, Sariola ha de admitir 1) que tuvo haber alguna fórmula de introducción a esa respuesta, y 2) que los vv. 9b-13 no constituyen verdaderamente una respuesta directa a la pregunta del v. 5. En realidad, Sariola nunca argumenta debidamente ante la objeción de que los vv. 9-13 presentan un oscuro ejemplo de *hălākā* (en este caso, una disputa sobre la adecuada práctica del corbán) que tiene sentido sólo como ilustración concreta del principio general y de la acusación expresados en los vv. 6-8. Los vv. 9-13 no pueden tener una conexión directa con el v. 5; si el crítico suprime los vv. 6-8, entonces tiene que crear alguna otra transición hipotética entre el v. 5 y los vv. 9-13. En resumen, Sariola (pp. 32-33) acierta en cuanto al carácter redaccional de los vv. 6b-8 y yerra en cuanto a la conclusión que saca respecto a los vv. 9b-13. Una crítica similar se podría hacer de la posición de Untergassmair, quien no percibe suficientemente la naturaleza secundaria en la conexión estructural entre los vv. 9b + v. 13a. Sin esta *inclusio* redaccional, la segunda réplica de Jesús no puede constituir la respuesta inmediata a la pregunta de sus oponentes en el v. 5.

[102] Sobre esto, cf. Lambrecht, "Jesus and the Law", 389.

[103] Véase *Un judío marginal* III, 520-521 y las correspondientes notas. El lector sabrá perdonarme por repetir aquí la sustancia de lo tratado allí. Pero no puedo razonablemente esperar que cada lector del tomo IV tenga al alcance el tomo III, y los datos sobre el corbán son fundamentales para el estudio que ahora desarrollo.

[104] El problema de los derechos y obligaciones contrapuestos en cuestión de juramentos y votos no era un asunto nuevo, surgido hacia la época del cambio de era. Se pueden ver fácilmente las raíces del problema en las leyes acerca de la validez y la anulación de los votos expuestas en el capítulo 30 de Números. Un aspecto interesante en este primitivo abordaje del problema es que está realizado con una visión androcéntrica del universo. La cuestión del voto del hombre es tratada en un solo versículo (v. 3), con una disposición categórica sobre la obligación del hombre de cumplir su voto al pie de la letra. El resto del capítulo se ocupa de considerar en qué circunstancias puede un padre anular el voto de su hija y un marido el de su mujer.

[105] Véase 1QS 1,16-2,18, para la ceremonia de entrada, y 2,19-3,12 para la ceremonia anual de renovación de la alianza. Aunque la exacta relación de la comunidad de Qumrán con el movimiento esenio en general es todavía objeto de debate (y, en

consecuencia, también la relación de la *Regla de la Comunidad* con el *Documento de Damasco*), me inclino por la idea de que Qumrán sirvió como una especie de "casa madre" o de centro espiritual para los esenios que vivían en pequeñas comunidades diseminadas por Palestina.

[106] Como sucede a menudo con el uso de la Escritura en Qumrán (y en el NT), el significado original del texto veterotestamentario fue "torcido" para que sirviera a los fines del intérprete posterior. El significado original de Miq 7,2 es bastante general. Forma parte de una queja sobre el triunfo aparentemente universal del mal en la sociedad. El texto de Miq 7,2 reza así en el TM: "El fiel ha desaparecido de la tierra, ¡no queda un justo entre los hombres! Todos tienden asechanzas para derramar sangre; cada uno atrapa a su hermano [esto es, a otro israelita] con una red [*ḥērem*]". El intérprete esenio "tuerce" y da un sentido específico a la segunda parte del v. 2, entendiendo el nombre *ḥērem* ("red") en su otro significado posible: "algo dedicado a Dios y, como tal, excluido de todo uso profano". El verbo *ṣûd* ("cazar") cobra naturalmente el sentido de "capturar" o "atrapar". De este modo, una condena muy genérica de la injusticia en la sociedad pasa a concretarse en el caso especial de la dedicación de los propios bienes a Dios para evitar compartirlos con el prójimo necesitado. Un aspecto notable es que el intérprete esenio logra esta aplicación práctica sin cambiar las palabras del texto (exceptuada la sustitución de "hermano" por "prójimo"), sólo eligiendo otros significados posibles para dos palabras clave.

[107] En el caso expuesto por Jesús en Mc 7,10-12, no está claro si *a*) el hijo dedica realmente posesiones al templo de Jerusalén, o si *b*) en un instante de acaloramiento declara: "Este dinero es corbán en lo concerniente a vosotros", y luego, arrepentido de su arrebato, busca la anulación del voto. Sobre las dos posibilidades, véase Moloney, *Mark,* 140-141; Guelich, *Mark 1-8:26,* 369. Tampoco está claro si, en el caso expuesto, el hijo podía conservar, al menos por cierto tiempo, el uso de lo dedicado. La retención para el propio uso del bien declarado corbán, aunque de uso prohibido para otros, parece darse por supuesta en algunos de los casos considerados por los rabinos en *m. Nedarîm;* ésta es la interpretación que hace France (*Mark,* 287) de la anécdota de *m. Ned.* 5,6.

[108] Para una mención de la ayuda a los padres enfermos, véase J. J. Stamm – M. E. Andrew, *The Ten Commanments in Recent Research* (SBT 2/2; Naperville, IL: Allenson, 1967) 95-96; Theodor Herr, *Die Zehn Gebote* (Wurzburgo: Naumann, 1992) 75-77; France, *Mark,* 286. Que hacia la época de Jesús entendían los judíos que honrar a los padres incluía ayudarlos en su vejez se desprende del tratamiento de la cuestión por Filón en *De decalogo* 23 §111-120.

[109] Sobre esta inscripción y sobre el corbán en general, véase Joseph A. Fitzmyer, "The Aramaic *Qorbān* Inscription from Jebel Hallet eṭ-Ṭûri and Mk 7:11/Mt 15:5", *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBLSBS 5; Missoula, MT: Scholars, 1974) 93-100; Karl H. Rengstorf, *"Korban, korbanas": TDNT* 3 (1965) 860-866; A. I. Baumgarten, *"Korban* and the Pharisaic *Paradosis": Journal of the Ancient Near Eastern Society,* 16-17 (1984-1985) 5-17; Sanders, *Jewish Law,* 51-57; Max Wilcox, "Corban", *AYDB* 1134.

[110] Dado que la primera sílaba de *qrbn* es cerrada y no lleva el acento, la palabra puede ser vocalizada como *qorbān* ("o" breve) o *qurbān* ("u" breve). Ambas vocalizaciones se encuentran en trabajos de expertos.

[111] Aquí opto por la traducción que hizo Fitzmyer de la inscripción aramea, frente a la originariamente ofrecida por Jozef T. Milik; véase Fitzmyer, "The Aramaic *Qorban* Inscripción", 94-96. Para una visión diferente de la inscripción sobre el osario, cf. Baumgarten, *"Korban",* 7; Sanders, *Jewish Law,* 55. Si la inscripción se refiere sólo a los huesos contenidos en el osario, el sentido de la frase aramea podría ser que

los huesos deben ser tratados con respeto, *como si* fueran una ofrenda a Dios (algo que, estrictamente hablando, nunca podría darse, puesto que los huesos son ritualmente impuros). Si, en cambio, el osario contenía en un principio algo de valor material, la declaración podría interpretarse literalmente: este objeto está dedicado a Dios y, por tanto, no admite ningún otro uso.

[112] Como observa Sariola (*Markus und das Gesetz,* 35), ὅ ἐστιν ("es decir") es una fórmula explicativa típicamente marcana. La conjetura natural es que estamos ante una tradición que se remonta a un estrato semítico (donde *qorbān* era una palabra de significado obvio), que Marcos no sólo traduce, sino que explica con notas filológicas.

[113] En esta expresión, el genitivo θεοῦ es objetivo: ofrenda hecha a Dios. En el cambio semántico de voto a juramento, que es perceptible en el uso de Josefo, trasparece cierta semejanza con CD 16, donde las palabras relativas a juramento (*šĕbû'â*) se mezclan fácilmente con el vocabulario de voto (*neder*). Como hemos visto en el capítulo 33, sección II.A., las precisas distinciones entre juramentos y votos creadas posteriormente por rabinos y teólogos cristianos no habrían sido tan claras para la mayor parte de los judíos hacia la época del cambio de era. De hecho, Baumgarten (*"Korban",* 8 n. 21) señala que "Filón no parece haber conocido la distinción entre votos y juramentos". Cabría, pues, preguntarse: si Filón, el mayor genio producido por la antigua diáspora judía, no conocía esta distinción, ¿cómo podía conocerla la mayoría de los judíos, dentro o fuera de Palestina? Por eso, toda precaución es poca cuando se utiliza material rabínico posterior concerniente a votos y juramentos para estudiar textos de comienzos de la era cristiana. Al verter la palabra hebrea *qorbān* al griego como δῶρον ("ofrenda"), Josefo sigue el uso constante de los LXX, donde *qorbān* (a diferencia de *qurbān,* "provisión", "suministro") se traduce casi siempre por δῶρον.

[114] Sobre este relato, véase Baumgarten, *"Korban",* 10-12.

[115] Véase Pesch, *Das Markusevangelium* I, 375. Hay que recordar que identificamos el "vosotros" de Mc 7,11-12 con los fariseos a causa de la primera unidad de la composición marcana, 7,1-5. En sí, 7,11-12 no indica quiénes son los interlocutores de Jesús.

[116] Para un estudio anterior y menos crítico sobre las posibles explicaciones del pasaje del corbán, véase Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth* (Nueva York: Macmillan, 1925) 289-290.

[117] Ésta es la opinión de muchos comentaristas; véase, por ejemplo, Guelich, *Mark 1-8:26,* 368; cf. Booth, *Jesus and the Laws of Purity,* 95; Kazen, *Jesus and Purity* Halakha, 64; cf. Tomson, "Jewish Purity Laws", 85. Lambrecht ("Jesus and the Law", 389-390) se muestra más dubitativo; piensa que es extremadamente difícil aislar dentro de Mc 7,6-13 cualquier unidad preexistente, aunque Marcos pudo haber utilizado algunos elementos tradicionales.

[118] De vez en cuando, alguien sugiere que el Jesús histórico discutió sobre la cuestión del corbán con algunos sacerdotes que habrían tenido especial interés en mantener la inviolabilidad de un voto con el que se dedicaba dinero u otro tipo de bienes al templo de Jerusalén. Aunque imposible de refutar, esa hipótesis no deja de ser gratuita. Como prueba la literatura judía de la época, el interés en la dedicación de bienes a Dios o al templo de Jerusalén no era exclusivo de los sacerdotes que oficiaban en ese lugar sagrado.

[119] Este modelo marcano de declaración pública y explicación privada ha sido comparado frecuentemente con un modelo similar que se encuentra en la literatura rabínica; véase, por ejemplo, Daube, "Public Pronouncement", 175-177. Pero hay que destacar ciertas diferencias en el caso especial de Mc 7,1-23: 1) Jesús no dirige la desconcertante declaración pública de 7,15 a sus oponentes, que presentaron en el

v. 5 la objeción inicial (es decir, "los fariseos y algunos de los escribas" del v. 1, que, extrañamente, en el v. 15 ya han desaparecido de escena), sino a la "multitud" recién convocada en el v. 14. La explicación en privado de los vv. 18-23 no ofrece un tipo de razonamiento muy diferente de la desconcertante enseñanza del v. 15; simplemente "desempaqueta" esa enseñanza aclarando su fundamento y sus ramificaciones. Por eso, la estructura del argumento de Mc 7,1-23 difiere notablemente de una anécdota (citada a menudo en relación con esta perícopa marcana) concerniente a la explicación de Yohanán ben Zakkai sobre el rito para quitarse la impureza originada por un cadáver, operación en la que se emplean las cenizas de una vaca roja mezcladas con agua. Yohanán ofrece primero una explicación –en realidad una réplica *ad hominem*– a un público no judío: vosotros, los gentiles, utilizáis agua en vuestros ritos, especialmente en vuestros exorcismos. Y luego, en privado, da una explicación distinta a sus discípulos, insatisfechos con la anterior: ni el cadáver ni el rito de purificación tienen ningún poder intrínseco; todo se reduce a una cuestión de cumplir los mandamientos divinos en reconocimiento de la soberanía de Dios. Es revelador que esta anécdota no aparezca hasta una etapa tardía en la literatura midrásica del período rabínico (*Tanhuma Huqat, Pesiqta de Rab Kahana, Números Rabbá*); en opinión de Neusner (*The Idea of Purity,* 105-109), de ningún modo puede ser asignada con seguridad a tiempos talmúdicos.

[120] Véase, por ejemplo, Justin Taylor, *The Gospel According to St. Mark,* 343; Guelich, *Mark 1-8:26,* 374; Marcus, *Mark 1-8,* 453; Paschen, *Rein und Unrein,* 156-158; Sariola, *Markus und das Gesetz,* 50 (donde se pone de relieve la situación poco realista: la multitud aparece de improviso en escena, mientras que los escribas desaparecen también repentinamente); Carlston, "The Things That Defile", 91-93.

[121] Al leer este tipo de estadística conviene recordar que el evangelio de Marcos es mucho más corto que los otros tres canónicos. Según Robert Morgenthaler (*Statistik des neutestamentlichen Worschatzes* [Zúrich/Fráncfort: Gotthelf, 1958] 164), Lucas se compone de 19.404 palabras (más las 18.374 de Hechos); Mateo, de 18.278, y Juan, de 15.420, mientras que Marcos tiene sólo 11.229 palabras.

[122] Véase Donahue – Harrington, *The Gospel of Mark,* 223-224.

[123] La única excepción notable serían los alegoristas extremados de los que habla Filón de Alejandría; véase su *De migratione Abrahami,* 16 §89-93. Que la primera mitad de Mc 7,15 se refiere, en efecto, a pureza ritual y no, metafóricamente, a pureza moral lo indican el uso del verbo κοινόω y la consideración de que Jesús difícilmente negaría que las malas palabras y costumbres de malas compañías, "entrando en" una persona, podían hacerla impura en sentido moral.

[124] Véase Bultmann, *Geschichte,* 110 (Carlston ["The Things That Defile", 94] observa que la aceptación de la autenticidad por Bultmann ha decidido la cuestión para muchos críticos); Ernst Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus", *Essays on New Testament Themes* (SBT 41; Londres: SCM, 1964; artículo alemán original, 1954) 15-47, esp. 39; Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (NTL; Londres: SCM, 1967) 149-150. Para otros autores que han apoyado la autenticidad de alguna forma de Mc 7,15, véase Lambrecht, "Jesus and the Law", 362-364 y notas. Svartvik (*Mark and Mission,* 4) considera que la "opinión general" es que Mc 7,15 corresponde a los *ipsissima verba* de Jesús, pero la juzga indefendible.

[125] Así, por ejemplo, Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* 28.

[126] Sobre el patrón semítico de la negación dialéctica, véase Arnulf Kuschke, "Das Idiom der 'relativen Negation' im NT": *ZNW* 43 (1950-51) 263, y Heinz Kruse, "Die 'dialektische Negation' als semitisches Idiom": *VT* 4 (1954) 385-400. Véase también Räisänen, "Jesus and the Food Laws", 82. A favor de entender Mc 7,15 en labios del

Jesús histórico como un ejemplo de negación dialéctica se pronuncia Marcus (*Mark 1-8,* 453), recordando que Filón afirma que la verdadera impureza es la injusticia y la impiedad, aunque al mismo tiempo destaca la importancia de observar las leyes de pureza ritual (*De specialibus legibus* 3 §208-209). Para otros valedores de la idea de que el Jesús histórico pronunció la frase de Mc 7,15 en el sentido de negación dialéctica, véase Houston, *Purity and Monotheism,* 275; Klawans, *Impurity and Sin,* 146-149. Carlston ("The Things That Defile", 95) adopta básicamente este enfoque, aunque sin una consideración formal de la "negación dialéctica".

[127] Como señalé en el capítulo 31, ésta es la interpretación habitual de Os 6,6; véase, por ejemplo, Frank I. Andersen – David Noel Freedman, *Hosea* (AYB 24; Garden City, NY: Doubleday, 1980; reimpresión New Haven: Yale University Press) 430.

[128] Véase Loader ("Mark 7,1-23", 145-146), quien apunta también a Mc 13,11: "...no seréis vosotros los que hablaréis [al ser procesados], sino el Espíritu Santo". Sorprendentemente, Loader no menciona los casos en los que Marcos sí expresa una antítesis excluyente.

[129] Joachim Jeremias, *New Testament Theology. Part One. The Proclamation of Jesus* (Londres: SCM, 1971) 18. Jeremias afirma que, en la larga lista de dichos antitéticos ofrecida en las pp. 15-16, el acento está puesto casi siempre en la segunda parte del *logion. Que el māšāl de Mc 7,15 debe interpretarse conforme al modelo del "final* realzado" es algo de lo que se muestra convencido Paschen, *Rein und Unrein,* 181.

[130] Fácilmente se podrían añadir otros ejemplos, como Mc 8,35: "Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará"; Mc 10,27: "Para los hombres es imposible, pero no para Dios, porque todo es posible para Dios"; cf. también 10,43; 12,25.

[131] Puesto que los tres argumentos que presento aquí suelen hacer referencia a dichos de Marcos, Mateo y del *Evangelio de Tomás* tal como los conocemos, y no en alguna hipotética forma original aramea, formulo mi exposición con arreglo al presente texto griego de Mc 7,15. Debo señalar que quienes debaten sobre el supuesto arameo subyacente de 7,15 no coinciden respecto las palabras originales del dicho; véase, por ejemplo, la crítica que hace Räisänen ("Jesus and the Food Laws", 83) de la retroversión aramea ofrecida por Paschen (*Rein und Unrein,* 177). Gundry (*Mark,* 365) coincide con Räisänen en que la vigorosa retórica de οὐδέν y δύναται supone un obstáculo para interpretar Mc 7,15 en un sentido relativo; similarmente, Sariola, *Markus und das Gesetz,* 54. Por eso estoy en desacuerdo con la idea de McEleney ("Authenticating Criteria", 449-450) de que δύναται representa el uso blando del verbo en sentido auxiliar y que, en consecuencia, "puede hacer impuro" no significa más que "hace impuro".

[132] Startvik (*Mark and Mission,* 375-409) adopta el inusual enfoque de emplear la teoría del "final realzado" (lo que se destaca está en la segunda parte del *māšāl*) para sugerir que la intención original de Jesús era recriminar a sus adversarios porque habían incurrido en *lāšôn hāra'* ("mal discurso", como calumnia o chismorreo malicioso). En defensa de su idea, Svartvik combina exégesis patrística de Mc 7,15 con la creciente preocupación rabínica por el *lāšôn hāra'*. Como sucede con su recurso a la literatura rabínica en general, este proceso implica un discutible uso de material muy posterior para explicar el NT.

[133] En las consideraciones que siguen doy por supuesto que "lo que sale del hombre" hacía referencia desde el principio a pensamientos, palabras y acciones reprobables y no a secreciones físicas (excrementos, orina). Sobre la posibilidad de interpretar el dicho como referente a excrementos, véase France, *Mark,* 289; cf. Gundry, *Mark,* 355. Las razones por las que no creo que esto sea así en Mc 7,15 son

las siguientes: 1) Las leyes de pureza de los libros Levítico, Números y Deuteronomio nunca enumeran excrementos ni orina entre las fuentes de impureza ritual. La ley de Dt 23,13-15 que ordena defecar fuera del campamento atiende a las circunstancias de un campamento militar en tiempos de guerra "santa", y ni siquiera en esa situación especial se dice que los excrementos causen impureza ritual (compárese con el hombre de los vv. 11-12 que deviene impuro por su polución nocturna). La necesidad de defecar *fuera* del campamento hay que relacionarla con la particular santidad de un campamento militar; de las heces dentro de él se dice que son "algo indecente ['*erwat dābār*]", no algo "impuro" (v. 15). Por eso, a mi entender, Paschen (*Rein und Unrein,* 178) interpreta mal Dt 23,13-15 al considerar que los excrementos son ritualmente impuros. 2) Si la orina y las heces ("lo que sale del hombre") hubieran causado impureza ritual por simple contacto, el entero sistema habría sido inviable en la práctica, porque todos los judíos se habrían encontrado casi constantemente en un estado de impureza. 3) Los casos especiales que citan algunos comentaristas (Ez 4,12-15 y *G.J.* 2.8.9 §147-149) no representan las leyes de pureza ritual del Pentateuco tal como durante la época del cambio de era afectaban a la gran mayoría de los judíos y eran aceptadas por ellos. Ezequiel 4,12-15 describe el caso extraordinario del notablemente extraño sacerdote-profeta al que manda Dios cocinar su comida sobre excrementos humanos como símbolo profético de los terribles sufrimientos y privaciones que iban a acarrear a los jerosolimitanos el asedio de Jerusalén y la posterior deportación. A juicio de Walther Eichrodt (*Ezekiel* [OTL; Filadelfia: Westminster, 1970] 86), el alimento que supuestamente el mismo Ezequiel ha de comer sería impuro según las leyes de Lv 19,19 y Dt 22,9 (por entrar en la composición del pan una mezcla de cereales [aunque no se entiende bien cómo Eichrodt saca este significado de Ez 4,12-15]). Para otras opiniones críticas, véase G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel* (ICC: Edimburgo: Clark, 1936) 55; Walther Zimmerli, *Ezechiel,* 2 vols. (BKAT 13; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969) I, 126-128. Ninguno de los comentaristas aborda la cuestión concreta de por qué el alimento cocido sobre excrementos humanos sería ritualmente impuro, cuando ese caso nunca está contemplado en las leyes del Pentateuco. De todos modos, la causa de la impureza en Ez 4,12-15 parece el cocinar sobre excrementos humanos, no simplemente el contacto físico con ellos. En cuanto a la descripción que hace Josefo de los esenios, las especiales y meticulosas normas que observaban los miembros de este grupo en lo concerniente a las heces humanas ejemplifican muy bien una práctica que les diferenciaba colectivamente (véase la nota editorial de Josefo al final de §149).

[134] Loader ("Mark 7:1-13", 148 n. 64) intenta responder a este argumento apuntando a las negaciones dialécticas contenidas en Mc 9,39 y 13,11, pero ninguno de los dos textos contiene el enfático οὐδέν ἐστιν... ὅ δύναμαι. Con razón Sariola (*Markus und das Gesetz,* 54) considera que la formulación de Mc 7,15 es demasiado vigorosa para una interpretación relativa.

[135] Por supuesto, las palabras οὐδέν... ἀλλά y δύναται abundan en Marcos, pero son tan comunes en griego que no parece razonable eliminarlas automáticamente del dicho como redacción marcana. A juicio de Räisänen ("Jesus and the Food Laws", 81), aunque estas palabras fueran omitidas como procedentes del propio Marcos, el significado del *logion* seguiría siendo esencialmente el mismo. Es más, Räisänen cree que tampoco la formulación de Mt 15,11 altera en lo fundamental la declaración de Mc 7,15. Incluso el conservador France (*Mark,* 279, 290) considera ingenuo todo intento de ver Mt 15,11 como totalmente neutral con respecto a la continua vigencia de las leyes alimentarias.

[136] Éste es un problema que se repite en la obra, por lo demás espléndida, de James D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Christianity in the Making 1; Grand Rapids,

MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 203; trad. esp. *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos* I; Estella: Verbo Divino, 2009). Véase, por ejemplo, su tratamiento de la perícopa sobre la tempestad calmada (trad. esp., pp. 262-263), donde las obvias intervenciones redaccionales mateanas tanto en estilo como en teología quedan opacadas en favor de una tradición oral compartida por ambos evangelistas. No es sorprendente, pues, que se recurra a la común tradición oral para resolver el problema de la relación entre Mc 7,14-23 y Mt 15,10-20, sin gran examen de los claros signos del modo habitual con que Mateo redacta Marcos (pp. 651-655).

[137] Véase Gerhard Barth, "Das Gesetzverständnis des Evangelischen Matthäus", en Günther Bornkamm – Gerhard Barth – Heinz Joachim Held (eds.), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, [5]1968) 54-154, esp. 80-83. Quiero señalar a modo de nota al margen que no estoy completamente de acuerdo con la valoración que hace Barth de la teología redaccional de Mateo, pero Barth demuestra de manera clara la redacción mateana de Marcos. Lo mismo se puede decir de Carlston, "The Things That Defile", 75-96. Por su parte, Davies y Allison (*Matthew* II, 516-517), aunque consideran la posibilidad de que Mt 15,1-20 represente una tradición más primitiva, acaban reconociendo la posible reelaboración de Marcos por Mateo, y entre los ejemplos al respecto señalan Mt 15,11 frente a Mc 7,15 (pp. 526-531). En la misma línea se puede ver Donald A. Hagner, *Matthew,* 2 vols. (Word Biblical Commentary 33A y 33B; Dallas: Word, 1993, 1995) II, 427-437.

[138] El nombre στόμα ("boca") no aparece nunca en Marcos y sólo se encuentra una vez en Juan. Mateo encierra once casos de στόμα (la mayor parte de los cuales corresponden a tradición M o bien a redacción mateana), mientras que el evangelio de Lucas, más extenso, contiene nueve.

[139] En favor de la naturaleza secundaria de la segunda parte de *EvTom* 14 y su dependencia de Mt 15,11 se pronuncia Michael Fieger, *Das Thomasevangelium* (NTAbh 22; Münster: Aschendorff, 1991) 74-76; cf. Booth, *Jesus and the Purity Laws,* 98; Loader, "Mark 7:1-23", 138-145. En mi opinión, lo que ocasiona el cambio de "hombre" a "vosotros" ("os" y posesivo "vuestra") en *EvTom* 14 es el contexto más amplio del *logion* 14, donde Jesús dirige varias órdenes a sus discípulos (en realidad, un pastiche de dichos, a menudo con una inversión de significado típicamente gnóstica, tomados, por ejemplo, de Mt 6,1-8 y Lc 10,8-9). Acerca de esto y sobre la cuestión general de la redacción mateana de Mc 7,15, véase Gundry, *Mark,* 363-64. Curiosamente, Svartvik (*Mark and Mission,* 154) observa con acierto que la segunda parte de *EvTom* 14 se acerca más a Mateo en vocabulario y forma, a Marcos en contenido y a Lucas en aplicación, pero no saca la conclusión muy probable de que el dicho es resultado de una mezcla de elementos procedentes de Mateo y Lucas (y quizá también de Marcos); para su análisis de *EvTom* 14, cf. pp. 139-156. Esta posición no termina de convencer a Kazen (*Jesus and Purity* Halakhah, 86), quien piensa que Mc 7,15, "aunque en una forma anterior, más próxima a Mt 15,11 o a *EvTom* 14, tomado en sentido relativo, podía representar la respuesta de Jesús a una pregunta relativa a lavarse las manos". En su monografía, Kazen muestra conocer admirablemente el judaísmo del Segundo Templo, la literatura secundaria y varios métodos contemporáneos, pero en ese estudio se echa en falta una exégesis versículo a versículo de la perícopa clave, Mc 7,1-23.

[140] Para otros casos manifiestos de dependencia del *Evangelio de Tomás* con respecto a los sinópticos, véase Charles L. Quarles, "The Use of the *Gospel of Thomas* in the Research on the Historical Jesus of John Dominic Crossan": *CBQ* 69 (2007) 517-536.

[141] Recuerdo al lector que, a causa del examen detallado del texto griego que este estudio demanda, empleo deliberadamente la traducción literal de ἄνθρωπος como

"hombre", ya que va acompañado del pronombre masculino αὐτόν. Tanto el uso de ἄνθρωπος en lugar de ἀνήρ ("varón") y el sentido general del dicho dejan pocas dudas de que el Jesús marcano está hablando de todas las personas (o al menos de todas las personas judías), no sólo de los seres humanos del sexo masculino.

[142] Véase al respecto Räisänen, "Jesus and the Food Laws, 83. En opinión de este autor, no se puede considerar Mt 23,25 como un testimonio independiente del dicho de Mc 7,15, puesto que Mt 23,25 no critica las leyes alimentarias en sí. En principio, Lc 11,41 podría interpretarse como testimonio sobre la abolición de las leyes alimentarias, pero, según Räisänen, este versículo depende de Mt 23,25. Además –siempre en opinión de Räisänen–, Lc 10,8 refleja la posterior misión entre los gentiles; su autenticidad haría luego, en Hechos, ininteligible la indecisión de Pedro y todo el subsiguiente debate.

[143] Sobre el probable estado célibe de Jesús, véase *Un judío marginal* I, 341-354. Respecto al estado de casados de Pedro y de "los otros apóstoles y los hermanos del Señor", véase Mc 1,30; 1 Cor 9,5; cf. *Un judío marginal* III, 285 n. 62.

[144] Véase *Un judío marginal* II/1, 521-534.

[145] Sobre esto, cf. Svartvik, *Mark and Mission,* 305, 346.

[146] La falta de cualquier discernible *Wirkungsgeschichte* (esto es, el impacto o efecto que un dicho de Jesús tuvo o debía haber tenido en la subsiguiente historia del cristianismo) de Mc 7,15 en la primera generación cristiana es a juicio de Räisänen una razón de peso para negar que el dicho se remonte al Jesús histórico; opiniones similares se encuentran en Svartvik, *Mark and Mission,* 109-204 (quien ofrece un interesante examen de la *Wirkungsgeschichte* del dicho en la Iglesia patrística); Carlston, "The Things That Defile", 95 (para la forma del *logion* en Mc 7,15); Klawans, *Impurity and Sin,* 145, 147.

[147] Especifico que no son *todas* las leyes sobre alimentos en el caso de Lucas, dada la pragmática concesión a la sensibilidad judía aconsejada por Santiago (Hch 15,20) y efectuada en la llamada "carta apostólica" de Hch 15,23-29, específicamente, en 15,29. Para estudios detallados de los relatos sobre la conversión de Cornelio por Pedro (Hch 10,1-11,18) y el llamado "Concilio de Jerusalén" (Hch 15,1-35), véase C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles,* 2 vols. (ICC; Edimburgo: Clark, 1994, 1998) I, 488-543; II, 695-746; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (AYB 31; Nueva York: Doubleday, 1998; reimpresión New Haven: Yale University Press) 446-473, 538-569. El comentario de Barrett resulta especialmente útil para asuntos de crítica textual y vocabulario y sintaxis griegos; a veces, en cambio, sus juicios sobre el sentido del texto dentro de la teología de Lucas son cuestionables.

[148] De hecho, si, como algunos piensan, Mc 7,15 (en su forma actual o en alguna más primitiva) admitía la interpretación "suave" de que la pureza moral interior era más importante que la pureza ritual externa, los oponentes de Pablo podían haber citado el *logion* y haberlo utilizado en ese sentido para sus argumentos.

[149] Sobre esto, cf. *Un judío marginal* I, 69-71, y los escritos citados en nn. 24-25.

[150] Dado el cúmulo de dichos de Jesús citados o parafraseados en 1 Cor 7, 9 y 11, es sumamente notable que Pablo no haga ninguna cita o paráfrasis de Mc 7,15 en sus consideraciones sobre la carne sacrificada a los ídolos de 1 Cor 8 y 10. Por ejemplo, Mc 7,15 habría tenido una presencia muy oportuna después de la cita de LXX Sal 23,1 en 1 Cor 10,26.

[151] En cambio, la cuestión de los juramentos nunca fue un punto focal de debate entre Pablo y sus adversarios judeocristianos ni –que sepamos– entre otros grupos de la primera generación cristiana. Es más, como hemos visto en el capítulo 33, la prohi-

bición de los juramentos probablemente no era muy conocida, en la primera generación cristiana, ni dentro ni fuera de los círculos paulinos. Esto se explica, al menos en parte, por el hecho de que la prohibición fue conservada y transmitida sólo en los estrechos conductos de la tradición M (Mt 5,34-37) y Sant 5,12.

[152] Los comentaristas debaten sobre cuál era exactamente el problema alimentario tratado por Pablo en Rom 14, así como sobre su conexión o no con la cuestión similar (pero no idéntica) de lo inmolado a los ídolos en 1 Cor 8-10. Para un examen de las principales opiniones que se han expuesto, véase C. E. B. Cranfield (*The Epistle to the Romans,* 2 vols. [ICC; Edimburgo: Clark, 1975, 1979] II, 690-698), quien acertadamente, a mi juicio, opta por la posición de que, en Roma, el problema concernía a los judíos cristianos que aún se sentían en la obligación de observar las leyes alimentarias rituales del AT. Sin embargo, como señala Crandfield, la práctica de abstenerse del vino (Rom 14,21) no encaja en este perfil, por lo cual hay que admitir la posibilidad de que, en la diáspora, tendencias sincretistas de los movimientos religioso-filosóficos paganos se hubieran entremezclado con las leyes de pureza judías. En todo caso, 1) la presencia del vocabulario de κοινόν y καθαρός (vv. 14, 20) aplicado a alimentos dudosamente permisibles, 2) la ausencia de vocabulario que apunte en otra dirección (por ejemplo, εἰδωλόθυτα "carne sacrificada a los ídolos"; para autores que ven una posible conexión entre Mc 7,15 y la cuestión de lo sacrificado a los ídolos, véase Loader, "Mark 7,1-23", 128 con n. 13) y 3) y la actitud amable, comprensiva de Pablo con respecto a los "débiles", no consumidores de carne ni de vino, todo ello indica la existencia de un problema pastoral (más que una cuestión de principio, sobre la que Pablo habría mostrado una mayor inflexibilidad) concerniente a algunos judíos cristianos que todavía se sentían obligados a observar las leyes de pureza. Sobre la cuestión más amplia del lugar de Rom 14 dentro del argumento general de la Carta a los Romanos, véanse los varios ensayos en Karl P. Donfried (ed.), *The Romans Debate* (ed. rev.; Peabody, MA: Hendrickson, 1991); entre ellos hay que mencionar especialmente Robert J. Karris, "Romans 14,1-15,13 and the Occasion of Romans", 65-84; Karl P. Donfried, "False Presuppositions in the Study of Romans", 102-125; Robert J. Karris, "The Occasion of Romans: A Response to Professor Donfried", 125-127; F. F. Bruce, "The Romans Debate–Continued", 175-194; Francis Watson, "The Two Roman Congregations: Romans 14,1-15,13", 203-215.

[153] El adjetivo κοινόν ("común") es la misma palabra que se utiliza para la observación sobre las manos no lavadas de los discípulos en Mc 7,2, con el verbo afín κοινόω empleado en Mc 7,15. El significado de κοινόν en Rom 14,14 es sin duda "ritualmente impuro".

[154] Crandfield (*The Epistle to the Romans* II, 712-713) juzga "sumamente probable" (n. 2 en p. 713) que las consignas de los "fuertes" (aludidas en los vv. 14-20) apelasen a la enseñanza de Jesús y que Pablo estuviese de acuerdo con que las consignas eran coherentes con esa enseñanza. Michael Thompson (*Clothed with Christ* [JSNTSup 59; Sheffield: JSOT, 1991] 199) considera "virtualmente seguro" un eco del dicho de Jesús. James D. G. Dunn (*Romans,* 2 vols. [Word Biblical Commentary 38A y 38B; Dallas: Word, 1988] II, 818-820) cree que a las declaraciones de Pablo en este pasaje de Romanos subyace un ambiguo *logion* del Jesús histórico (una versión más atenuada, próxima a Mt 15,11 y *EvTom* 14); de modo que lo que encontramos aquí en Pablo no es una cita exacta de un determinado dicho de Jesús, sino una "tradición de Jesús reexperimentada, todavía escuchada como palabra del Señor", un buen ejemplo del "carácter pneumático del uso por Pablo de la tradición de Jesús y la tradición carismática". Véase también Otto Michel, *Der Brief an die Römer* (MeyerK 4; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, [4]1966) 343 n. 5. Ernst Käsemann (*An die Römer* [HNT

8a; Tubinga: Mohr (Siebeck), 1973] 359) considera vano todo el debate sobre si en Rom 14,14 apela Pablo a un dicho de Jesús.

[155] Véase Loader, "Mark 7:1-13", 144; cf. Svartvik, *Mark and Mission,* 115-116. Aunque Cranfield (*The Epistle to the Romans* II, 712) tiende a percibir una alusión a la enseñanza del Jesús histórico, admite la posibilidad de que Pablo, con la expresión "en el Señor Jesús", simplemente estuviera declarando que su enfática enseñanza sobre la cuestión era una idea derivada de su unión con Jesús resucitado, o que en conjunto estaba "en consonancia con la autorrevelación de Dios en Jesucristo", o bien que su seguridad sobre la verdad de su posición estaba cimentada en la autoridad del Señor resucitado. Un detalle interesante es que Joseph A. Fitzmyer (*Romans* [AYB 33; Nueva York: Doubleday, 1992; reimpresión New Haven: Yale University Press] 694-695) traduce ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ de este modo: "Como uno que es en el Señor Jesús, sé y estoy convencido de...". Sin embargo, Fitzmyer (p. 969) admite que el v. 14 "podría también reflejar el dicho de Jesús". En cambio, Hans Lietzmann (*An die Römer* [HNT 8; Tubinga: Mohr (Siebeck), [5]1971] 117) rechaza la idea de que Pablo esté pensando en un dicho tradicional de Jesús. Pablo utiliza otras clases de expresiones cuando apela a enseñanzas de Jesús durante el ministerio público; véase, por ejemplo, 1 Cor 7,10-11: "Ordeno no yo, sino el Señor"; 9,14: "Así también ordenó el Señor..."; 11,23: "Porque yo recibí del Señor lo mismo que os transmití a vosotros: que el Señor Jesús...". El uso de expresiones como "en el Señor" o del nombre personal "Jesús" en otros pasajes de Pablo no apunta necesariamente a un dicho pronunciado por Jesús en su ministerio público; véase, por ejemplo, Gál 5,10; Flp 2,24; 1 Tes 4,1; 2 Tes 3,4. Por eso no me convencen los argumentos de Michael Thompson (*Clothed in Christ,* 185-199) en favor de un eco del dicho de Jesús.

[156] Cf. Räisänen, "Jesus and the Food Laws", 88.

[157] Véase Svartvik, *Mark and Mission,* 128. De hecho, si Lucas ya tenía *in mente* los acontecimientos y controversias de Hch 10-15 cuando estaba escribiendo su evangelio, no tenía más remedio que omitir Mc 7,15 y el material circundante. De haber puesto en labios de Jesús la afirmación de Mc 7,15 durante el ministerio público, habría hecho los relatos de Hch 10-15 ininteligibles; Schürmann (*Das Lukasevangelium* I, 526) parece no caer en la cuenta de esto. Implícitamente, pues, Lucas indica con su omisión que Mc 7,15 no puede ser un dicho del Jesús terreno si algo como los sucesos narrados en Hch 10-15 ocurrió alguna vez en la Iglesia primitiva. Sobre la cuestión más amplia de la Gran Omisión (esto es, la omisión por Lucas del material de Mc 6,45-8,26), véase Schürmann, *Das Lukasevangelium* I, 525-527; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 770-771; Marshall, *Luke,* 364. Incluso si se piensa que Lucas omitió buena parte del material marcano porque contenía repeticiones o porque llevaba a Jesús fuera de Galilea propiamente dicha, ese razonamiento no explica la omisión del texto sin paralelo de Mc 7,15, que exige un contexto judío.

[158] Las concesiones de Santiago no son contradictorias con la postura básica de Pedro de que los gentiles estaban exentos de la circuncisión y de la Ley mosaica; más bien, como expone Fitzmyer (*Acts,* 554, 557), "Lucas presenta a Santiago como un representante oficial de la Iglesia que busca un acuerdo razonable entre diversas partes de ella... Las medidas de Santiago están dirigidas exclusivamente a favorecer la convivencia de los gentiles entre los cristianos judíos y no implican ningún fin salvífico". El juicio de Fitzmyer sobre esta cuestión parece preferible al de Barrett (*Hch* II, 745), quien piensa que Lucas entiende las medidas del decreto apostólico "presumiblemente como una condición de salvación". Esto haría muy extraña la decisión de los apóstoles y presbíteros en Jerusalén: para salvarse, no se considera necesaria la circuncisión (el problema inicial planteado en Hch 15,1-5), sino la observancia de ciertas normas *kosher.*

[159] Sobre los problemas crítico-textuales, así como los de crítica de fuentes y los de interpretación conectados con estas cuatro prohibiciones, véase Barrett, *Acts* II, 730-737, 745-746; Fitzmyer, *Acts,* 556-558, 561-566. La duda de Barrett (*Acts* II, 732-733) respecto al significado de algunas prohibiciones del decreto apostólico (por ejemplo, ¿significa αἷμα consumir sangre de animal –la traducción habitual– o derramar sangre humana?) da como resultado una interpretación menos que clara del decreto apostólico dentro de las perspectivas generales histórica y teológica de Lucas.

[160] Respecto a los numerosos problemas conectados con la interpretación del incidente de Antioquía narrado en Gál 2,11-14, véase Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater* (MeyerK 7; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965) 81-117; Hans Dieter Betz, *Galatians* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1979) 103-112; Frank J. Matera, *Galatians* (Sacra Pagina 9; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992) 84-91; James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Black's NT Commentary 9; Peabody, MA: Hendrickson, 1993) 115-131. Los comentaristas debaten sobre la medida en la que Pedro y otros cristianos judíos habían abandonado las leyes de pureza judías en sus comidas con gentiles (y también hasta qué punto entraba en ello la Cena del Señor). Comoquiera que fuere, la gente de Santiago consideraba que la infracción de esas leyes era lo bastante grave como para considerar necesario instar a Pedro y los otros cristianos judíos a que no se sentasen a comer con cristianos gentiles, a pesar del conflicto que esa acción iba a causar. Véase también Raymond E. Brown y John P. Meier, *Antioch and Rome* (Nueva York/Ramsey, NJ: Paulist, 1983) 36-44.

[161] Sobre esto, cf. Räisänen, "Jesus the Food Laws", 89. El intento de Gundry (*Mark,* 370-371) de explicar la ignorancia de la primera generación cristiana con respecto a Mc 7,15 es un buen ejemplo de apologética poco convincente; véase también el enfoque más matizado (pero asimismo cuestionable) de Guelich, *Mark 1-8:26,* 376. Como señala Loader ("Mark 7,1-23", 147 n. 58), "la creencia de Gundry de que Pedro está detrás de Mc 7,15 hace doblemente difícil la teoría de la ambigüedad [esto es, que la declaración de Jesús sobre las leyes alimentarias fue ambigua desde el principio]".

[162] Según algunos comentaristas (por ejemplo, Moloney, *Mark,* 138, 142, 144), la observación efectuada en Mc 7,2 de que "algunos" discípulos comían con manos impuras apunta a una división y discordia dentro de la comunidad cristiana en lo tocante a las leyes de pureza; véanse las opciones que expone Marcus, *Mark 1-8,* 440. Esto puede ser un caso de sobreinterpretación del texto. El enfrentamiento en 7,1-23 es, básicamente, entre Jesús, por un lado, y los fariseos y "algunos" de los escribas, por otro. (¿Debemos pensar que Marcos presenta a los escribas divididos sobre la cuestión de las leyes de pureza porque se refiere a ellos con la expresión "algunos de los escribas"?) Más en concreto: cuando Jesús entra en la casa (v. 17), "sus discípulos" le preguntan por el significado del aforismo, y él, dirigiéndose al parecer a todos los discípulos sin excepción, les dice: "¿Así que también *vosotros* [enfático en griego] estáis sin inteligencia?". Marcos no indica, pues, que los discípulos estén divididos sobre la cuestión; la división la leen en el texto comentaristas que conocen la historia de la primera generación cristiana por otros libros del NT. En esto estoy de acuerdo con Sariola (*Markus und das Gesetz,* 57-60), quien sostiene que las leyes de pureza ya no son un problema para Marcos y su público.

[163] Véase al respecto Booth, *Jesus and the Laws of Purity,* 74; cf. Sariola, *Markus und das Gesetz,* 40.

[164] Cf. Sariola, *ibíd.,* 36 (junto con n. 92), 38. Para un examen sumario de rasgos estilísticos marcanos, véase Paschen, *Rein und Unrein,* 159.

[165] Para el adjetivo "racionalista", véase Guelich, *Mark 1-8:26,* 377; Sariola (*Markus und das Gesetz,* 46) considera que en los vv. 18d-19b.20b hay sarcasmo y falta de

entendimiento de la pureza ritual judía, Algunos comentaristas juzgan grosera o vulgar la explicación ofrecida en el v. 19, pero ese juicio puede reflejar una sensibilidad occidental moderna más que una sensibilidad semítica antigua. Como señala France (*Mark,* 291), en algunos contextos κοιλία se utiliza a veces con referencia al interior de la persona, en un sentido nada diferente de καρδία ("corazón"; así en LXX Sal 39,9; Prov 20,27; Hab 3,16). Pero el contexto aquí, como en algunos otros pasajes del NT, indica que κοιλία hace referencia al vientre, al aparato digestivo o a los apetitos de la persona, tomados en sentido negativo; véase, por ejemplo, Rom 16,18; 1 Cor 6,13; Flp 3,19. Como observan muchos comentaristas (por ejemplo Guelich, *Mark 1-8:26,* 378), el empleo de "corazón" en Mc 7,19 refleja la aparición de esta palabra en la cita de Isaías de 7,6. Pero el vínculo es puramente verbal; la imagen del corazón difiere mucho de un contexto al otro.

[166] En sí, el verbo καθαρίζω puede significar "declarar puro" o "hacer puro", dependiendo del contexto. Como señala Marcus (*Mark 1-8,* 455), ambos sentidos se pueden encontrar en los LXX (por ejemplo, Lv 13,6.23; Éx 29,36-37). En la medida en que Jesús ofrece en 7,15 una enseñanza nueva, rompedora, es obvio que "declara" algo. Pero como en la teología de Marcos quien pronuncia estas palabras es el Hijo de Dios, el Hijo del hombre y el Mesías que enseña y obra con autoridad (ἐξουσία), la declaración tiene carácter "operativo", esto es, realiza lo que enuncia. Declarando puros todos los alimentos, Jesús, instantáneamente, los hace puros, algo que no eran antes; cf. Hch 10,15: "Lo que Dios hizo puro [ἐκαθάρισεν] no has de llamarlo impuro [κοίνου]". Marcus (p. 457) sugiere que quizá Marcos añadió su torpe comentario parentético al final del v. 19 porque era consciente de que el razonamiento del v. 19 no convencería a un "judío observante de la Torá". Para la idea opuesta, la de que el Jesús marcano manifiesta que las leyes alimentarias nunca tuvieron validez y que aquí el verbo καθαρίζω significa "declarar puros", no "hacer puros", véase Loader, "Mark 7:1-23", 125-126. Sobre la cuestión de la torpe sintaxis de la explicación parentética, véase Guelich, *Mark 1-8:26,* 378.

[167] Sobre los catálogos de virtudes y vicios en el NT, véase Siegfried Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (BZNW 25; Berlín: Töpelmann, 1959) 77-127, esp. 78-87. En contraste con las epístolas pastorales, que emplean muchas palabras no presentes en otros catálogos neotestamentarios, el catálogo de vicios de Mc 7,21-22 se asemeja mucho en vocabulario a los que se encuentran en las epístolas del NT, exceptuadas las pastorales. Si se cuentan las palabras afines, sólo dos expresiones de Mc 7,21-22 (οἱ διαλογισμοί, "malos pensamientos", y ὀφθαλμὸς πονηρός, "envidia ['mal ojo']") no aparecen en listas similares del NT (por ejemplo, en Rom 1,29-31; 13,13; 1 Cor 5,10-11; 6,9-10; 2 Cor 12,20-21; Gál 5,19-21; Ef 4,31; 5,3-5; Col 3,5.8 Pe 2,1; 4,3.15; véase también Ap 9,21; 21,8; 22,25; Paschen [*Rein und Unrein,* 187-194] ve también una conexión entre Mc 7,21-22 y el proverbio numérico de Prov 6,16-19). Cuando a estas observaciones se suma el hecho de que el catálogo de vicios de Mc 7,21-22 no tiene paralelo (aparte de Mt 15,19) en los cuatro evangelios, la conclusión natural es que la lista de Marcos es un producto de la predicación cristiana primitiva, no de la predicación del Jesús histórico. Por eso, aunque sería interesante un estudio de las palabras utilizadas en el catálogo, así como del patrón de series en plural y en singular creado por Marcos (véase Gundry, *Mark,* 355-356; France, *Mark* 291-292; Lambrecht, "Jesus and the Law", 398-399), no serviría para la finalidad de nuestra búsqueda. Conviene advertir, sin embargo, que el vicio final, ἀφρσύνη ("falta de inteligencia", "insensatez"), de 7,22, es probablemente una *inclusio* redaccional creada por Marcos para establecer un vínculo con el reproche inicial a los discípulos en el v. 18 (ἀσύνετοί, de ἀσυνεσία "falta de inteligencia", "necedad").

[168] Por ejemplo, Booth (*Jesus and the Laws of Purity,* 23-53) identifica menos redacción marcana que Lambrecht ("Jesus and the Law", 358-413, con apéndice bibliográfico en pp. 413-415 y 428-429).

[169] Contra la opinión de Poirier, "Why Did the Pharisees Wash Their Hands?", 217-233, esp. 225-226. Si Poirier afirma que Mc 7,1-23 forma esencialmente una unidad (exceptuados los vv. 9-13) es porque no ha considerado detenidamente la redacción marcana de la perícopa, ni las distintas etapas en la historia de la tradición del texto griego, ni la extraordinaria adecuación de Is 29,13, en su forma de los LXX, para el argumento del Jesús marcano dentro del contexto más amplio de 7,1-23. Complicando el problema, Poirier mezcla las múltiples cuestiones de Mc 7,1-23 con el diferente asunto de la pureza del interior y el exterior de copas y platos de la tradición Q conservada en Mt 23,25-26 ‖ Lc 11,39-40) (al respecto, véase *infra*). Y luego, para aún mayor confusión, apela a oscuros pasajes de la Tosefta y del Talmud babilónico.

[170] Habiendo concluido que los vv. 1-5 no se remontan al ministerio del Jesús histórico, no me detengo a examinar los numerosos problemas de crítica textual y de interpretación que estos versículos encierran. Para estudios relevantes, cf., por ejemplo, Guelich, *Mark 1-8:26,* 363-366; Marcus, *Mark 1-8,* 440-443. En atención al curioso lector, voy a enumerar aquí mis puntos de vista sobre algunas cuestiones debatidas: 1) "Los fariseos y algunos de los escribas, venidos de Jerusalén" (7,1) refleja y amplía la anterior referencia de Marcos a una suerte de comisión investigadora compuesta de "los escribas que habían bajado de Jerusalén" (3,22). Pensar que un grupo de fariseos y escribas habían llegado de Jerusalén para investigar si los discípulos de Jesús comían pan sin haberse lavado previamente las manos exige llevar al extremo la credulidad; véase Sariola, *Markus und das Gesetz,* 29. 2). Como ya he indicado, la frase "algunos de sus discípulos" de 7,2 no refleja, en mi opinión, una disputa o división en la comunidad de Marcos relativa a observancia de las leyes alimentarias. Cuando la segunda mitad de la perícopa aborda finalmente la cuestión de las leyes sobre alimentos, son "sus discípulos" en general quienes preguntan al respecto (v. 17). En respuesta, el Jesús marcano tiene la típicamente agria e indiferenciada recriminación a los discípulos en general (v. 18); aparentemente, todos ellos tienen dificultad para entender que nada que entre en el hombre puede hacerlo impuro. Dada esta falta de diferenciación entre los discípulos, la frase "algunos de sus discípulos" del v. 2 podría ser un simple caso de dualidad marcana, en la que "algunos de sus discípulos" estaría equilibrando "algunos de los escribas del v. 1. 3) El problema de las explicaciones parentéticas y las declaraciones generalizadoras fue tratado anteriormente, en la sección II.C. 4) Salvo que se descubran nuevas fuentes, dudo que los estudiosos se pongan alguna vez de acuerdo sobre el significado del desconcertante nombre griego πυγμῇ del v. 3. En mi traducción estructurada de II.B. lo he traducido como "con un puñado de agua", pero bien podría significar "con una mano ahuecada", "hasta la muñeca" o "hasta el codo"; sobre esto, véase Hengel, "Mc 7:3 πυγμῇ", 182-198; Skeat, "A Note", 525-527. Algunos manuscritos simplemente omiten la palabra (sin duda porque el escriba consideró que el nombre no se entendía en el contexto), mientras que otros la sustituyen por una más inteligible (por ejemplo, πυκνά, "abiertas"). 5) Al comienzo del v. 4 he vertido la expresión elíptica ἀπ' ἀγορᾶς, "desde la plaza", como "[cuando vienen] de la plaza, si no se bañan, no comen". De hecho, unos cuantos manuscritos añaden la expresión "cuando vienen" para aclarar el sentido de la frase. Otra posible traducción es "[lo que traigan] de la plaza no lo comen, a menos que lo asperjen", leyendo el verbo ραντίσωνται en vez de βαπτίσωται. Sobre las diversas posibilidades, véase Lambrecht, "Jesus and the Law", 377 con n. 58. 6) Algunos manuscritos añaden "y camas" al final de la lista de cosas purificadas con inmersiones. Los argumentos internos y externos en favor y en contra de esa lectura tienden a invalidarse mutuamente. Bien podría ser que un escriba erudito hubiera añadido "y camas" influido por Lv 15 (que

habla de camas impuras, aunque sin especificar cuáles deben considerarse tales ni cómo purificarlas), pero también es posible que Marcos incluyera la expresión como parte de su ataque sarcástico y generalizador.

[171] Sobre la visión de "todos los judíos" como hipérbole, exageración o inexactitud, véase Gundry, *Mark,* 349; Harrington, *The Impurity Systems,* 280; Paschen, *Rein und Unrein,* 172. France (*Mark,* 281-82) opina que la expresión "todos los judíos" es más efectista que históricamente exacta y que, incluso entre los fariseos, la práctica podría haber sido menos rigurosa o uniforme de lo que da a entender Marcos. De manera similar, Svartvik (*Mark and Mission,* 297) considera que, probablemente, "todos los judíos" no responde a la realidad histórica. Véase también Booth (*Jesus and the Laws of Purity,* 153), quien acepta el punto de vista de Alon: decir que todo Israel practicaba el lavado de manos ritual en tiempos de Jesús es una "generalización exagerada". Maccoby (*Ritual and Morality,* 155-161) admite sin vacilación que los fariseos del período anterior al año 70 no exigían que los laicos practicasen el lavado de manos ritual. Pero procede a salvaguardar la historicidad de la disputa marcana afirmando que Jesús rechazaba un tipo de lavado de manos que era simplemente una cuestión de buenas maneras y de higiene. Incluso sugiere la posibilidad de que Jesús fuera miembro de un grupo de fariseos asideos que rechazaban la preocupación por la higiene como falta de fe en la protección de Dios. Como toda esta especulación carece de base firme, Maccoby nos aleja del texto de Marcos; en cambio, nunca aborda la cuestión mucho más pertinente e importante de si la disputa de Mc 7,1-23 se remonta al Jesús histórico.

[172] Sobre esto, véase Booth, *Jesus and the Laws of Purity,* 156-158. Booth observa que la única ley del Pentateuco en la que se prescribe a laicos el lavado de manos (además de otras partes del cuerpo) es la de Lv 15,11. Según esa ley, si un *zāb* (un hombre con flujos seminales) toca a otra persona sin haberse lavado las manos con agua, la persona tocada lavará sus vestidos, se bañará en agua y quedará impura hasta la puesta del sol. Como comenta Booth (p. 174), en el Pentateuco, por regla general, el alimento ordinario no es susceptible de impureza ritual. Un buen ejemplo de esto se encuentra en Dt 12,15.20-21, donde se permite que animales no destinados a holocausto sean carne sacrificada y consumida fuera del santuario; los vv. 15 y 22 recalcan que podrán comerla tanto el puro como el impuro. La gran excepción a esta regla general se encuentra en Lv 11,33-34.37-38, donde se afirma que el alimento ordinario guardado en una vasija se vuelve impuro si *a*) queda húmedo con algún líquido empleado para beber, y *b*) si cae a la vasija el cadáver de uno de los bichos pequeños "que se arrastran por el suelo" (v. 29). Igualmente, si uno de esos cadáveres cae sobre semilla mojada, ésta quedará impura. Para algunos de los problemas exegéticos que plantea este pasaje, véase Booth, *ibíd.,* 174-175.

[173] Tanto en los profetas como en los Salmos se usa la metáfora de las manos lavadas o limpias en referencia a la pureza moral; el origen de la metáfora está probablemente en el lavado de manos ritual practicado por los sacerdotes durante las liturgias del templo (así, por ejemplo, en Sal 26,6). La obligación de los *sacerdotes* de lavarse manos y pies antes de entrar en la "tienda del encuentro" o de acercarse al altar para ofrecer sacrificio es prescrita en Éx 30,19-21; cf. 40,31-32. En cuanto a los libros deuterocanónicos/apócrifos del AT, la situación asombrosa y claramente imaginaria de la heroína Judit, quien, al dejar cada noche el campamento de Holofernes, se baña en una fuente antes de orar hasta el alba (Jdt 12,7-8), no puede ser utilizada como argumento para sostener que el lavado de manos era una práctica corriente entre los judíos laicos antes de las comidas en el siglo II o I a. C. (El libro de Judit fue compuesto probablemente en la Palestina del siglo II a. C.). Además, en la historia de Judit, la heroína no toma comida alguna hasta el día siguiente (12,9); y el baño (ἐβαπτίζετο, inmer-

sión, no simple lavado de manos) está claramente relacionado con la oración, no con comida, y seguramente condicionado por la inusitada finalidad de la estancia temporal de Judit en la tienda de un enemigo gentil de Israel.

[174] El *Documento de Damasco,* en particular, parece preocuparse de que la purificación por agua sea con líquido suficiente para cubrir todo el cuerpo; véase CD 10,10-11 (= textos fragmentarios de 4Q266, fragmento 8, col. 3, líneas 9-10; de 4Q270, fragmento 6, col. 4, línea 20). La *Regla de la Comunidad* especifica que los hombres malos que no pertenecen a la comunidad no tienen derecho a "introducirse en el agua" en preparación para la comida comunitaria (1QS 5,13-14). Esta imagen de los esenios (o qumranitas) bañándose antes de compartir la comida santa de la comunidad es confirmada por Josefo (*G.J.* 2.8.5 §129). Así pues, al menos para los esenios, la norma habitual era el baño completo, no el lavado de manos, antes de las comidas. Sanders ("The Synoptic Jesus and the Law", 31) declara categóricamente que "nada indica en la literatura rabínica que los fariseos se lavasen las manos antes de las comidas ordinarias". En opinión de Sanders, los fariseos practicaban el lavado de manos ritual en tres contextos: 1) antes de tocar alimentos destinados a los sacerdotes, 2) antes de las comidas sabáticas y festivas de los propios fariseos y 3) después de manejar las Escrituras. En cuanto al judaísmo de la diáspora, un importante pasaje de los *Oráculos sibilinos* (4. 591-93) se encuentra, por desdicha, plagado de problemas crítico-textuales. De los fieles mencionados en el texto se dice que alzan sus santos brazos al cielo, que se levantan temprano de la cama y que limpian su *carne* [o, alternativamente, sus *manos*] con agua. Algo más claramente, *OrSib* 4.165-66 habla de personas que se lavan el cuerpo en ríos y, alzando los brazos al cielo, piden perdón. De todos modos, el contexto en los dos pasajes de los *Oráculos sibilinos,* como en Judit, es de oración, no de comidas. Tal es también el caso de la *Carta de Aristeas* §305-6, donde los traductores judíos de las Escrituras hebreas al griego se lavan por la mañana las manos en el mar y ruegan a Dios antes de emprender su labor de traducción. Sanders (*ibíd.,* 30) comenta que ese lavado de manos ritual está, pues, atestiguado en el judaísmo de la diáspora antes que en Palestina. En cualquier caso, no debió de ser una práctica tan sólo de los fariseos (*ibíd.,* 41). Sobre todo esto, véase Runesson ("Water and Worship", 115-129), quien señala que el lavado ritual en conexión con actividades cultuales como la oración está bien atestiguado en religiones grecorromanas, desde las que pudo extenderse al judaísmo de la diáspora. Cabría también la hipótesis de que el lavado de manos ritual antes de las comidas pasó del judaísmo sin templo de la diáspora a un judaísmo palestino sin templo del período posterior a 70 d. C. Poirier ("Why Did the Pharisees Wash Their Hands?", 217-233) intenta situar el origen de la práctica entre los fariseos de Palestina (ya antes de 70 d. C.) de lavarse las manos previamente a las comidas ordinarias en el lavado de manos ritual de los judíos de la diáspora, pero no hay indicios sólidos que lo corroboren.

[175] El texto hebreo de *m. Eduy.* 5,6 que describe la posición de Eleazar es *piqpēq bĕtohŏrat yādayim.* Para el problema de si la forma original del nombre era Eleazar ben Ha-Ner o Eleazar ben Henoc, véase Milikowsky, "Reflections", 151 n. 9. Milikowsky distingue entre "lavado de manos" y "purificación de manos", pero esa distinción no se encuentra antes del Talmud babilónico, e incluso allí la terminología varía de unos manuscritos a otros (véase *ibíd.,* 151 n. 10).

[176] En *t. Ber.* 5,13 se lee que el lavado de manos con agua antes de comer es opcional, y obligatorio después de haber comido; el texto hebreo dice literalmente: "Primero el agua [es] opción, segundo el agua [es] obligación" (*mym r'šwnym ršwt 'ḥrwnym ḥwbh*). Pero el contexto más amplio de *t. Ber 4-6* muestra una amplia variedad de opiniones sobre el orden y la obligatoriedad de diversas acciones rituales durante la comida (especialmente siendo comunitaria o de carácter solemne). Por ejem-

plo, *t. Ber.* 5,26 incluye, presentándola como una interpretación alternativa, la declaración de que es preceptivo el lavado de manos antes de comer. Para el texto correspondiente en el Talmud jerosolimitano, véase Tzvee Zahary, *The Talmud of the Land of Israel. Volume 1. Berakhot* (Chicago/Londres: Universidad de Chicago, 1989) 285-286. En la traducción de Zahary, el texto de *y. Ber.* 8,2 dice lo siguiente: "Se enseñó [que lavarse las manos con] agua antes de la comida es opcional; [lavarse las manos con] agua después de comer es obligatorio". Una explicación más completa de esta enseñanza se encuentra en *Números Rabbá* (acerca de Nm 24,3). Para una traducción inglesa, véase Judah J. Slotki, *Midrash Rabba. Numbers in Two Volumes* (Londres: Soncino, 1939) II, 816: "Halaká: Si un hombre come sin haberse lavado las manos, ¿incurre en falta? Nuestros maestros han enseñado: Lavarse las manos antes de una comida es opcional; después de una comida, obligatorio". Hay que señalar, sin embargo, que el comentario que sigue a la formulación de esta regla básica insiste en la importancia de lavarse las manos antes de las comidas.

[177] El texto manuscrito de *t. Ber.* 5,27 reza así: *'ên nĕṭîlat yādayim lĕḥûllîn* ("no hay lavado de manos para alimentos profanos"). Sin embargo, las ediciones impresas añaden *min hattôrâ* ("en la Torá"), limitando así la declaración general a la cuestión de que figure o no en la Ley de Moisés; sobre esto, véase Milikowski, "Reflections", 149 n. 3. El texto hebreo de la declaración de la casa de Hillel en *b. Ber.* 52b es: *'ên nĕṭîlat yādayim lĕḥûllîn min hattôrâ* (literalmente, "no hay lavado de manos para alimentos profanos en la Torá").

[178] Véase al respecto Sanders, The Synoptic Jesus and the Law", 40.

[179] Sobre esto, cf. Milikowsky, "Reflections", 151.

[180] Deines, en su monografía *Jüdische Steingefässe,* argumenta detenidamente a favor de la afirmación de que el lavado de manos ritual antes de comidas ordinarias, como prescriben la Misná y documentos rabínicos posteriores, fue practicado por muchos judíos laicos en Palestina antes del año 70 d. C. Sostiene que el gran número de vasijas de piedra encontradas en Jerusalén y sus alrededores y datadas desde el siglo I a. C. hasta la destrucción de Jerusalén en 70 d. C. demuestra que muchos judíos del común habían adoptado la práctica del lavado de manos ritual de los fariseos, la cual está reflejada en la literatura rabínica posterior. La razón de que hubiera tanta producción de vasijas de piedra era que, según las normas de pureza farisaicas y rabínicas, los recipientes hechos de ese material no contraían impureza. Una vez que un gran número de personas corrientes aceptaron y practicaron la prescripción de los fariseos de lavarse las manos antes de las comidas ordinarias, la demanda de esas vasijas tuvo que aumentar considerablemente. La argumentación de Deines es ingeniosa e indica un gran conocimiento del material arqueológico y de los textos rabínicos. Pero, examinada a fondo, deja percibir unos cuantos problemas: 1) Hay varias suposiciones previas importantes a las que necesita recurrir el autor. *a*) Como deja claro en su último trabajo, *Die Pharisäer* (WUNT 101; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1997), Deines trata de rehabilitar la idea de que los fariseos de antes del año 70, para el común de sus contemporáneos judíos, encarnaban el "judaísmo normativo" y eran los líderes de la relativamente nueva institución de la sinagoga (sobre lo problemático de la idea de que la sinagoga palestina anterior a 70 d. C. era una institución particularmente farisaica, véase Grabbe, "Synagogues", 17-26, esp. 23). Según Deines, aunque los judíos corrientes aceptaban la autoridad de los fariseos y trataban de imitar su ejemplo, no eran totalmente constantes en ello; sobre todo esto, véase mi artículo "The Quest for the Historical Pharisee": *CBQ* 61 (1999) 713-722. *b*) Para conocer lo que pensaban y practicaban los fariseos anteriores al año 70 se puede recurrir confiadamente a partes considerables de obras rabínicas posteriores, que van desde la Misná a los Talmudes; aquí Deines muestra haber sido influido por su mentor Martin Hengel. Quienes

(como yo mismo) no aceptan estas presuposiciones sobre el "judaísmo normativo" y la quasi identificación de los fariseos con los rabinos posteriores difícilmente encontrarán convincentes los argumentos de Deines; para mi idea de los fariseos, véase *Un judío marginal* III, 303-397. 2) Como señala el propio Deines, la mayor parte de los yacimientos arqueológicos donde se han hallado las vasijas de piedra anteriores al año 70 están en Jerusalén y sus alrededores, es decir, en Judea. Más bien pocas, por contra, han aparecido en Galilea, concretamente en las pequeñas ciudades y aldeas donde Jesús desarrolló una especial actividad. Curiosamente, no ha habido hallazgos significativos en Caná de Galilea, uno de los lugares en los que se ha centrado la investigación de Deines por la mención de las "seis tinajas de piedra para la purificación de los judíos" en Jn 2,6. 3) Puesto que ya he mostrado desde otras perspectivas (*Un judío marginal* II/2, 1070-1089) que el relato de la conversión del agua en vino en las bodas de Caná es muy probablemente una creación del cuarto evangelista y carece de "suceso nuclear" que se remonte al Jesús histórico, el recurso de Deines a Jn 2,6 para corroborar su argumento no resulta convincente. 4) El material hallado en Qumrán también supone un obstáculo para el argumento de Deines. *a*) Aunque en Qumrán se han encontrado muchos recipientes de piedra, ningún texto en los manuscritos del mar Muerto presenta como obligatorio el lavado de manos ritual antes de las comidas, como tampoco prescribe el uso de recipientes de piedra, porque no son susceptibles de contraer impureza. Es cierto que muchos documentos de Qumrán fueron compuestos originariamente antes de que la industria de las vasijas de piedra alcanzara su gran auge en los alrededores de Jerusalén. Sin embargo, no todos los manuscritos qumránicos son tan tempranos, y detrás de algunos de ellos podría haber grupos ajenos a la cerrada comunidad de Qumrán. Además, por las múltiples copias de ciertos documentos, podemos ver que los textos eran sometidos a revisión según se iban haciendo la sucesivas copias de ellos a lo largo de las décadas, pero en ningún texto fue introducida nunca la obligación del lavado de manos ritual ni fueron presentados como inmunes a la impureza los recipientes de piedra. *b*) Deines hace depender una gran parte de su argumento de la inmunidad de los recipientes de piedra a la impureza, una enseñanza contenida en la Misná (*Kel.* 10,1; *Oho.* 5,5; 6,1; *Para.* 5,5; *Yad.* 1,2) y supuestamente vigente ya en el período anterior a 70 d. C. Pero esa orientación haláquica no parece haber tenido ninguna influencia en Qumrán. Sin duda, el texto de CD 12,15-17 es oscuro, y los estudiosos proponen diferentes enmiendas de determinadas palabras (véase, por ejemplo, Joseph M. Baumgarten, "The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity": *RevQ* 6 [1967] 183-192; Hanan Eshel, "CD 12,15-17 and the Stone Vessels Found at Qumran", en Joseph M. Baumgarten – Esther G. Chazon – Avital Pinnick [eds.], *The Damascus Document. A Centennial of Discovery* [Studies on the Text of the Desert of Judah 34; Leiden/Boston/Colonia: Brill, 2000] 45-52 [con otras perspectivas y bibliografía]; cf. Martin Goodman, "Kosher Olive Oil in Antiquity", en Philip R. Davies – Richard T. White [eds.], *A Tribute to Geza Vermes* [Sheffield: JSOT, 1990] 227-245), pero el texto indica que los recipientes de piedra pueden transmitir impureza (posiblemente por medio de manchas de aceite, según una lectura del texto; cf. *G.J.* 2.8.3 §123). Por eso, la presencia y el uso de muchas vasijas de piedra en Qumrán no puede conectarse con la idea de que los recipientes de piedra no transmitían impureza ni probar la existencia de esa creencia. (Véase también la referencia a morteros [de piedra] que había que limpiar de impureza procedente de cadáveres en 11QTemplo 49,14.) Llegados a este punto, el argumento de Deines –que la abundante presencia de vasijas de piedra durante la época del cambio de era indica un concepto extendido de la pureza y la aceptación de la obligación del lavado de manos ritual antes de las comidas– parece muy poco sólido.

[181] Booth (*Jesus and the Laws of Purity*, 189) reconoce honradamente que, aparte de los fariseos, "no hay indicios de que otras sectas practicasen el lavado de manos pre-

vio a las comidas ordinarias en época anterior a la de Jesús". Como con la misma honradez admite también que el lavado de manos antes de las comidas no puede atribuirse indiscriminadamente a todos los fariseos de antes del año 70, su necesidad de encontrar algún grupo al que atribuir la práctica lo lleva a poner los ojos en los nebulosos *ḥăbērîm.* Pero esta estrategia –como señalo en el texto principal– conduce a un problema mayor. Podemos probar que un grupo llamado "los fariseos" existió en la Palestina judía de antes de 70 d. C. No podemos decir lo mismo de los *ḥăbērîm,* ni asegurar que fueran –como demanda la explicación de Booth– un subgrupo de aquellos fariseos. Entretanto, no tiene más remedio que hacer desaparecer silenciosamente "algunos de los escribas" de Mc 7,1.

[182] Sobre la identificación de "los fariseos" de Mc 7,3 con *ḥăbērîm* en particular, véase su *Jesus and the Laws de Pureza,* 190-298, 201-202; cf. Svartvik, *Mark and Mission,* 371-372; Klawans, *Impurity and Sin,* 108-109, 150.

[183] Sobre esto, véase *Un judío marginal* III, 395 n. 161. Subrayo que hablo aquí del sentido sectario, técnico, del hombre *ḥăbēr.* En su sentido no técnico de "compañero", "asociado", está atestiguado en el AT, especialmente en la literatura exílica y posexílica, incluidos algunos pasajes de Ben Sirá (Eclesiástico). Un detalle interesante es que en Ben Sirá se hace un uso sin tono específicamente religioso. Por contra, en Isaías, aplicada a un grupo religioso, la palabra hace referencia a paganos idólatras (así el TM de Is 44,11). Parece haber tres casos de *ḥăbēr* en los manuscritos del mar Muerto, pero, como los tres se encuentran en material fragmentario, no son ni mucho menos seguros; véase Martin G. Abegg *et al.* (eds.), *The Dead Sea Scrolls Concordance. Volume One. The Non-Biblical Texts from Qumran* [*Part One*] (Leiden/Boston: Brill, 2003) 250. En cuanto al nombre abstracto ("asociación"), no hay ningún testimonio claro anterior a la Misná; además, no figura en Abegg, *ibíd.,* 249-50, ni en David J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew. Volume III* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 148-56. Hay, sin embargo, raras apariciones del nombre *ḥibbûr* ("compañía", "comunidad" [una sola vez en CD 12,8]) y del bíblico *ḥebrâ* (también "compañía", "comunidad") en Sal 122,3 (si enmendado) y Job 34,8. Para la discutible idea de que los fariseos y los *ḥăbērîm* eran casi idénticos, véase Poirier, "Why Did the Pharisees", 217-233, esp. 217 n. 4.

[184] Forzado por la lógica de su argumento, Booth (*Jesus and the Laws of Purity,* 217) elimina la frase "tradición de los mayores" de la forma primitiva (y, a su entender, histórica) de la tradición, ya que el grupo que practica el lavado lo limita Booth a una subsecta de los fariseos, los *ḥăbērîm.* ¿Se da cuenta de que así queda destruido uno de los vínculos fundamentales entre el incidente mencionado en los vv. 1-4 y la pregunta formulada en el v. 5?

[185] Así Booth (*Jesus and the Laws of Purity,* 205-206, 214), quien naturalmente interpreta Mc 7,15 más en un sentido relativo que absoluto. Loader ("Mark 7,1-13", 132) cree que en el origen de Mc 7,1-23 hay una *chreia* (esto es, apotegma, anécdota breve con observación ingeniosa de un maestro famoso), reflejada en 7,(2).5.15.

[186] Dentro del orden "Purezas", las consideraciones sobre el lavado de manos están en el tratado *Yadayim* ("Manos"), mientras que, dentro del orden "Cosas sagradas", los alimentos prohibidos tienen su comentario en el tratado *Hullin* ("Alimentos profanos").

[187] Como muchos otros comentaristas, Sariola concluye (*Markus und das Gesetz,* 49), basándose en la crítica de las formas, de la tradición y de la redacción, que en Mc 7,1-23 subyacen dos tradiciones diferentes: un *Streitgespräch* relativo a comer con manos no lavadas (vv. 5-6a.9b-11c.11e) y un *Lehrrede* (un dicho doctrinal) concerniente a impureza ritual verdadera (v. 15); un editor premarcano unió las dos tradiciones e introdujo explicaciones parentéticas. Lo curioso de esto es que una distinción

realizada con ayuda de los modernos métodos críticos coincide con una distinción judía entre dos diferentes tipos de leyes de pureza que acabó plasmándose en diferentes órdenes de la Misná.

[188] Como nos centramos en la enseñanza y en el proceder del Jesús histórico durante su ministerio público, nos abstendremos de considerar algunos textos: 1) posibles referencias a la pureza en los relatos de la infancia (por ejemplo, Lc 2,22, una referencia desvirtuada, en todo caso; cf. *Un judío marginal* I, 224); 2) posibles referencias después de la muerte de Jesús (por ejemplo, Mt 27,59-60); 3) posibles referencias en relatos y dichos que, según ya hemos juzgado, no se remontan al Jesús histórico (por ejemplo, Jn 2,1-11; cf. *Un judío marginal* II/2, 1070-1089).

[189] La expresión rabínica "padre de los padres de la impureza" refleja el hecho de que todas las personas o recipientes hechos impuros por un cadáver se convertían en fuentes de impureza para personas y recipientes, más o menos como sucedía con los leprosos y con los que experimentaban poluciones genitales. Sobre impureza por cadáveres en la Escritura, en la literatura judía y la tradición de Jesús, véase Kazen, *Jesus and Purity* Halakhah, 164-196. Entre los textos pertinentes, cf. Nm 19,11.14.16. El rito de purificación se tomaba muy en serio; todo el que rehusara someterse a él tenía que ser "extirpado" del pueblo de Israel.

[190] Véase el comentario de Filón en *De specialibus legibus* 1.48 §261, con la descripción y la interpretación alegórica del sacrificio de la vaca roja y la mezcla de sus cenizas con el agua de purificación en 1.49.50.

[191] *Un judío marginal* II/2, 885-997.

[192] Kazen (*Jesus and Purity* Halakha, 176-177) señala que tocar el féretro suponía contraer una impureza de siete días en el sistema rabínico y cree que así sucedía también en tiempos de Jesús; cf. Marshall, *Luke,* 286. En el caso de la resurrección de la hija de Jairo, Guelich (*Mark 1-8:26,* 302) argumenta, no sin una pizca de alambicamiento, que el milagro, de suyo, "hace discutible el asunto de la impureza [derivada del contacto con el cadáver], al eliminar la causa [esto es, la muerte] que la provocaba". Para una visión diferente, véase Donahue – Harrington, *Mark,* 177-178; cf. France, *Mark,* 235. Un dato interesante es que muchos afamados comentaristas del evangelio de Juan nunca abordan la cuestión de la impureza derivada del cadáver en el caso de Lázaro; respecto a esto se sitúan en la perspectiva del cuarto evangelista.

[193] Sobre Jn 11,55, véase Brown, *The Gospel According to John* I, 444. Numerosos comentaristas de Juan no se detienen a considerar la existencia de una posible conexión entre 15,55 y 12,1 en relación con las leyes sobre impureza derivada de cadáveres.

[194] Algunos estudiosos introducen en el tema de Jesús y la impureza por cadáveres la referencia al viajero "medio muerto" (ἡμιθανῆ) en la parábola lucana del buen samaritano (Lc 10,30); véase Kazen, *Jesus and Purity* Hakakhah, 189-193. No me ocupo aquí de la cuestión porque 1) la referencia se encuentra en lo narrado dentro de una parábola que carece de testimonio múltiple y que, al menos en su presente forma, podría ser producto de la tradición lucana especial L y de la actividad redaccional de Lucas; 2) la precisa motivación (¿preocupación por razones de pureza sobre posible contacto con un cadáver?) del sacerdote y del levita que al ver al hombre medio muerto pasan de largo "dando un rodeo" no está clara en la parábola; 3) de todos modos, ésta no nos ofrece ningún dato fiable sobre lo que pensaba Jesús respecto a la impureza derivada de los cadáveres.

[195] Se discute sobre el significado exacto del participio κεκονιαμένοις. Tradicionalmente ha sido traducido como "blanqueados" o "encalados", en referencia quizá a la costumbre de enjalbegar las tumbas antes de la fiesta de Pascua para avisar a los transeúntes desconocedores de la zona y evitar así que se contaminaran ritualmente;

véase *m. Seq.* 1,1; *m. M.Q.* 1,2. Se podría objetar, sin embargo, que ese enjalbegado difícilmente podría ser calificado de "vistoso" o "bello" y no ofrece el necesario contraste entre la apariencia externa y la realidad interior, puesto que toda la finalidad del blanqueo era poner sobre aviso a las personas desconocedoras de la realidad oculta. De ahí que se hayan propuesto otras traducciones, como "enyesados" o "decorados" (especialmente si τάφοις de Mateo se toma en el sentido de "monumentos" o incluso de "osarios", en vez de simples "sepulcros" o "tumbas"). Sobre las diferentes posibilidades, véase Davies-Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* III, 300-301.

[196] Para estudios de las diversas opiniones sobre fuentes, véase Davies – Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* III, 300; John S. Kloppenborg, *Q Parallels,* 112; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke,* II, 942-944; Catchpole, *The Quest for Q,* 268. La abundancia de paréntesis, corchetes sencillos y corchetes dobles en el intento de reconstrucción de la forma Q primitiva por Robinson, Hoffmann y Kloppenborg (*The Critical Edition of Q,* 276-277) es sumamente reveladora. Si se puede reconstruir un dicho Q creíble partiendo tan sólo de οὐαὶ ὑμῖν... ὅτι, entonces es posible cualquier reconstrucción de cualquier dicho. Por eso considero más defendible, metodológicamente, la idea de los dichos M y L.

[197] Mt 23,27 tiene la expresión claramente mateana "escribas y fariseos" insertada después del "ay de vosotros" introductorio; la frase resultante une seis de los siete "ayes" que Mateo ha redactado en el capítulo 23. En cuanto a Lc 11,44, no especifica quiénes son los "vosotros" apostrofados; sólo el contexto más amplio (Lc 11,37-39) indica que son fariseos. Esta coincidencia entre Mateo y Lucas en que los adversarios de Jesús son fariseos (si prescindimos de que Mateo tiene "escribas y fariseos"), podría indicar que esa designación es original. Pero ¿no podría ser más bien una coincidencia casual en la elección de los oponentes más probables para destinatarios de la recriminación?

[198] Véase. por ejemplo, 4Q274, fragmento 1, col. 1, línea 9; 4Q396, col. 4, líneas 1-2 (4QMMT[c]); 4Q397, fragmentos 6-13, línea 11 (4QMMT[d]); Josefo, *Cont. Ap.* 2.26 §205; *m. Kel.* 1,4; *m. Oho.* 17-18.

[199] Sobre esto, cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 943.

[200] La dificultad de conjeturar las palabras de una forma Q original se puede apreciar en el intento valioso, pero inevitablemente vago, de Robinson – Hoffmann – Kloppenborg, *The Critical Edition of Q,* 268-273.

[201] Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 943) señala la ausencia de todo paralelo en la versión mateana, la típica preocupación de Lucas por la limosna y los pobres, y la presencia de la conjunción adversativa πλέν ("pero", "excepto"), por la que él tiene preferencia.

[202] Sobre la forma mateana del dicho y su carácter metafórico, véase Hagner, *Matthew* II, 671; sobre la forma lucana, véase Marshall (*Luke,* 494-496), quien piensa que la formulación de Lucas es probablemente secundaria. Las conjeturas sobre (malas) traducciones de varias palabras arameas son demasiado hipotéticas para servirnos de ayuda; por eso discrepo de Davies y Allison (*Matthew* III, 299), que apelan a supuestas diferencias en versiones arameas del dicho. Sobre esta cuestión, véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 947. En cambio, me parece que Davies y Allison tienen razón en un punto básico (p. 296): el texto de Mt 23,25-26 no se refiere de manera literal a la pureza de los recipientes, ni tampoco el v. 25 debe ser entendido literalmente y el v. 26 de manera figurada. De principio a fin, los dos versículos hablan metafóricamente de los escribas y los fariseos. Davies y Allison indican además (p. 297) por qué *EvTom* 89 se explica mejor como una abreviación secundaria de la tradición sinóptica (específicamente, la lucana); véase también Fitzmyer, *o. c.* II, 944.

[203] Algunos comentaristas entienden que la pobre mujer se hallaba en un constante estado de impureza, sin poder entrar nunca en el templo ni participar de una comida pascual. Pero, juzgada estrictamente, esa interpretación carece de verosimilitud. Es de todo punto imposible que ella llevara doce años padeciendo un continuo flujo de sangre; habría muerto mucho antes de ese tiempo. Hay que pensar más en una afección crónica que ininterrumpida.

[204] Sobre esto, cf. Kazen, *Jesus and Purity* Halakhah, 138-144. Parte del problema exegético surge de una aparente incoherencia en el capítulo 15 del Levítico. Se declara en Lv 15,11-12 que un *zāb* (esto es, un varón con una secreción anormal de fluidos corporales procedentes del aparato genital) comunica impureza a otras personas, así como a recipientes, con sólo tocarlos, a menos que primero se haya lavado las manos. Pero nada se dice sobre que la mujer con flujos (*zābâ*) contamine a otra persona al tocarla. Algunos comentaristas consideran lógico inferir que la mujer contamina del mismo modo que el hombre, pero otros niegan la inferencia. Curiosamente, el texto masorético de Lv 15,27 especifica que quien toque el lecho de una *zābâ* o algo donde ella se haya sentado queda impuro, pero no dice que una *zābâ* haga impura a otra persona, ni que quien toque a una *zābâ* contraiga impureza (a diferencia del *zāb* en 15,7 + 11). Para más complicación, algunos manuscritos hebreos y la traducción de Lv 15,27 en la Septuaginta determinan que todo el que toque a una *zābâ* queda impuro, pero ni siquiera en esta lectura alternativa se dice que una *zābâ* contamine a otra persona al tocarla. Por si aún no estaba suficientemente enmarañado el debate, Lv 15 deja sin aclarar si el *zāb* contamina a otra persona no ya tocando su cuerpo, sino con sólo tocar sus vestidos. Pese a la falta de una ley nítida sobre la cuestión en Lv 15, Kazen cree que la mujer afectada del flujo de sangre en Mc 5 habría comunicado impureza a Jesús tocando sus vestidos, pero la especulativa reconstrucción de este autor se basa en una complicada mezcla de textos qumránicos y rabínicos (cf., por ejemplo, 4Q274, fragmento 1, y 4Q277, fragmento 1). Es cierto que, en la Misná, el *zāb* (y presumiblemente la *zābâ*) comunica impureza *tanto* tocando a otra persona *como* siendo tocado por ella (cf. *m. Zab.* 5,1). Pero esto va más allá de lo prescrito en Lv 15 y podría reflejar un intento de introducir cierto equilibrio en unas leyes bastante asimétricas. Comoquiera que sea, hay que señalar que ni en el Pentateuco ni en la literatura rabínica se considera ese contacto una transgresión moral; todo lo que se exige después de ocurrido es someterse al acostumbrado proceso de purificación ritual. Sobre esto, véase Fonrobert, *Menstrual Purity,* 193-195. Conviene evitar, en suma, las generalizaciones que con excesiva seguridad se hacen en muchos comentarios de Marcos; véase, por ejemplo, Guelich, *Mark 1-8:26:* "Esa mujer no sólo estaba impura, sino que comunicaba impureza a toda persona o cosa que tocaba. Su afección la había dejado excluida personal, social y espiritualmente"; cf. Pesch, *Markusevangelium* I, 301-302; France, *Mark,* 236; Donahue – Harrington, *Mark,* 173-174.

[205] Véase el estudio de Fontrobert (*Menstrual Purity,* 186-198) sobre el tratamiento de la cuestión en la *Didascalia Apostolorum* y en Dionisio de Alejandría.

[206] Véase, por ejemplo, en *SalSl* 8,12 la acusación de que sacerdotes asmoneos ofrecían sacrificio "con sangre menstrual"; el autor de este salmo podía ser un sacerdote de la antigua línea sadoquita, un esenio o un fariseo. Un dato interesante es que las mujeres que siguen las normas saduceas de pureza menstrual son equiparadas a las mujeres samaritanas en *m. Nid.* 4,2. También en los manuscritos del mar Muerto se trata de la impureza menstrual: cf., por ejemplo, CD 5,6-7; posiblemente 4Q270, fragmento 7, col. 1, líneas 12-13; 4Q274, fragmento 1, col. 1, líneas 6-9; 4Q284, fragmento 3; 11QTemplo 48,15-17.

[207] Hay que distinguir entre los distintos significados de *niddâ.* En el AT, la palabra se refiere a la menstruación o a la impureza ritual causada por la sangre de la

menstruante. La expresión particular *mê niddâ* ("agua de purificación") hace referencia al agua ritual empleada para eliminar la impureza contraída a través de cadáveres (Nm 19,9-13,20-21). En literatura rabínica, sobre todo en la Misná, la palabra *niddâ* se aplica principalmente a la mujer menstruante; véase Fontrobert, *Menstrual Purity*, 18. Fontrobert rechaza la idea tradicional de que las normas de pureza menstrual recibieran tanta atención en la literatura rabínica porque, a diferencia de muchas otras leyes de pureza, pudieron seguir siendo observadas después de la destrucción del templo. En concordancia con su hermenéutica feminista de los textos rabínicos, prefiere ver el tratado misnaico *Niddah* como un texto teórico, haláquico, "que enfoca la ley judía como una construcción abstracta" (*ibíd.*, 23).

[208] En el Talmud palestino, la Guemará se ocupa sólo de los tres primeros capítulos de la Misná.

[209] Sobre esta cuestión, cf. *Un judío marginal* I, 341-354.

[210] Aun suponiendo que la normativa más detallada recogida en el tratado misnaico *Niddah* no estuviera aún vigente en tiempos de Jesús (o no fuera observada por sus discípulos), ya las simples prescripciones de Lv 15,19-24 habrían creado bastantes problemas prácticos para un grupo itinerante compuesto de hombres y mujeres judíos. Por ejemplo, según el Levítico, la mujer menstruante permanecía en estado de impureza ritual durante siete días; en ese tiempo, toda persona que la tocara contraía impureza hasta el atardecer; todo aquello sobre lo que ella se acostara o se sentara quedaba impuro; quien tocara el lecho de la menstruante tenía que lavar sus vestidos, bañarse en agua y permanecía impuro hasta el atardecer, y lo mismo estaba previsto para quien tocara un mueble cualquiera donde ella se hubiera sentado.

[211] Sobre la naturaleza de la lepra y el vocabulario relativo a ella en la Biblia, véase *Un judío marginal* II/2, 806-808. Atendiendo a fines prácticos (especialmente a la brevedad), hablo de lepra y de leprosos, pero estos nombres debe imaginarlos el lector entrecomillados.

[212] Para la exposición de este asunto y el análisis de los documentos correspondientes, cf. *Un judío marginal* II/2, 805-814.

[213] Kazen (*Jesus and Purity* Halakhah, 104-7) cree que tender la mano hacia el enfermo y/o tocarlo no es un elemento tan común en los relatos de milagro helenísticos como se ha dicho. Sin embargo, como no falta totalmente en ellos, y se encuentra especialmente cuando el que toca es un Dios, carecería de fuerza un argumento basado en la desemejanza o en la unicidad.

[214] Loader (*Jesus' Attitude towards the Law*, 23) se despista por confiar en comentaristas marcanos anteriores cuando afirma sin reservas que "tocar a un leproso habría vuelto a Jesús impuro hasta el final de la tarde".

[215] Véase *m. Zab.* 5,6; Josefo, *Cont. Ap.* 131 §281.

[216] Cf. *Ant.* 3.11.3-4 §261, §264-68; respecto a este pasaje, véase el comentario de Feldman, *Flavius Josephus. Volume 3. Judean Antiquities 1-4*, 308-310.

[217] En su comentario sobre el pasaje, John M. G. Barclay (*Flavius Josephus. Translation and Commentary. Volume 10. Against Apion* [Leiden/Boston: Brill, 2007] 151 n. 955) señala que "la contaminación por dormir bajo el mismo techo es un cambio que va mucho más allá de las leyes bíblicas". Y acertadamente percibe el carácter retórico de la declaración: "Josefo quería poner de relieve el aislamiento social que imponían las leyes, para subrayar la incoherencia del dato ofrecido por Maneto".

[218] Abundan los problemas relacionados con 4Q274, fragmento 1, col. 1. El texto en sí es fragmentario y adolece de numerosas lagunas. A ello se añade el hecho de no estar completamente clara la naturaleza del grupo considerado en esta lista de normas

de pureza. El texto parece tratar sobre la interacción entre personas que han contraído diversos tipos de impureza; la preocupación consiste en que no agraven el problema tocándose unas a otras (o teniendo entre ellas relaciones sexuales). Por eso no se sabe bien si "todo el que toque" de la norma enunciada en las líneas 8-9 ("y todo el que toque a alguna de estas personas impuras durante los siete días de su purificación no comerá") se refiere a alguien del grupo que sufre varias impurezas o a nadie de él. De esta opción depende a su vez la decisión de a quién hace referencia *"su* purificación", si al que toca o al tocado. Para mayor complicación, parte de la frase "de su purificación" es conjetural. Y por último tenemos el hecho de que Joseph Baumgarten, el editor del texto en DJD, cree que 4Q274, fragmento 1, col. 1 no habla en absoluto de un leproso; entiende que las tres primeras líneas del texto, que incluyen el grito "¡impuro, impuro!", se refieren a un *zāb* (un hombre con un flujo irregular y crónico procedente de la zona genital), no a un leproso, si bien reconoce que, a juicio de Jacob Milgrom, esas líneas se refieren a un leproso. Para su presentación del texto, una traducción y un comentario, véase Joseph Baumgarten *et al.* (eds.), *Qumran Cave 4. XXV. Halakhic Texts* (DJD 35; Oxford: Clarendon, 1999) 99-103. En consecuencia, es discutible que el texto tenga algún interés para nuestro estudio. En cuanto a los principales documentos procedentes de Qumrán, el *Rollo del Templo* (11Q19) 46,16-18 establece sitios aparte para leprosos, así como para personas afectadas por diversos tipos de flujos corporales; 48,14-17 también asigna a leprosos lugares aparte "para que no entren en vuestras ciudades y las hagan impuras". Aquí se trata de que una ciudad entera puede contraer impureza por la simple presencia de un leproso; no es la misma cuestión que la posibilidad de que, por tocar a un leproso, un individuo se vuelva impuro. En cuanto a la llamada Carta Haláquica (4QMMT), 4Q396, col. 3, líneas 3-11, trata de las estrictas normas para excluir a los leprosos de todo lugar caracterizado por la pureza sagrada y de alimentos sagrados; una vez más, respecto al caso concreto de la persona que toca a un leproso no se dice nada.

[219] Para un texto compuesto de estos fragmentos del *Documento de Damasco* procedentes de la cueva 4 –4Q[a,d,g,h], esto es, 4Q266, 269, 272 y 273–, véase Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scolls. Volume* 2, 64-75 (cf. CD 13,3-7, que se refiere de paso a inspección por un sacerdote). Leyendo juntos los textos concernientes a la cuestión debidos a Qumrán, Josefo y los rabinos, Kazen (*Jesus and Purity* Halakha, 109-116) concluye que tocar a un leproso habría hecho impura a una persona en el judaísmo del siglo I, pero yo no creo que los datos que ya hemos examinado corroboren su punto de vista en el caso de la Palestina de esa época.

[220] Así, por ejemplo, France, *Mark,* 119-120.

[221] Cf. Guelich, *Mark 1-8:26,* 72.

[222] Véanse, por ejemplo, los dichos de Jesús que establecen un límite de tiempo para la venida del reino (*Un judío marginal* II/1, 411-423), los llamados milagros sobre la naturaleza (II/2 999-1182) o la supuesta conexión de Jesús con los esenios (III, 495-534).

36

Ampliando el foco: Los mandamientos de amor de Jesús

I. Introducción: los diversos mandamientos de amor

Al final del capítulo 31, relativo al problema general de Jesús y la Ley, expliqué la razón del orden en el que son tratados los diversos temas en el presente volumen. Sencillamente, la naturaleza de los materiales recogidos en los evangelios no nos permite estimar *a priori* que la enseñanza de Jesús sobre la Torá fluye en sosegada progresión lógica desde un principio medular hacia diversas conclusiones morales. Como vimos, Mt 5,17 ("no penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas. No he venido a abolir, sino a cumplir"), tan a menudo citado como el resumen más claro de la postura de Jesús respecto a la Ley, es muy probablemente una creación cristiana. Además, contra la habitual tendencia de los cristianos a extraer de los evangelios teología moral, no se puede suponer, antes de un minucioso examen de los datos, que el amor o cualquier otro valor moral elevado proporcione un solo principio que organice de manera adecuada declaraciones sueltas de Jesús en un sistema coherente. Al no poder confiar en la existencia de ese principio o sistema, juzgué que el único abordaje coherente con la heterogeneidad de los dichos evangélicos era explorar determinadas manifestaciones sobre puntos concretos de la Ley. Tuvieron preferencia aquellas que contaban con testimonio múltiple o cualquier otro indicio de que la tradición se remontaba al propio Jesús.

En consecuencia, en el tomo IV de *Un judío marginal* hemos estudiado mandamientos o declaraciones sobre cuestiones tales como el divorcio, los juramentos, el sábado y las leyes de pureza; o sea, importantes instituciones sociales o prácticas religiosas que interesaban a los judíos del siglo I. La misma variedad y concreción de esas cuestiones refuerza la imagen que

tenemos de Jesús como profeta judío del siglo I hondamente involucrado en los debates de su época. Pero el hecho de que tocara una amplia variedad de temas legales y se pronunciara a veces de manera sorprendente hace más apremiante conocer cuál era la disposición de Jesús con respecto al conjunto de la Ley mosaica. Sólo con ese conocimiento tendremos derecho a hablar de una "enseñanza" o "perspectiva" moral general inculcada por Jesús. Y aun entonces deberemos tener en cuenta que, al inculcarla, él pensaba en la Torá, en los mandamientos, en hacer la voluntad de Dios, no en una "ética" o un "sistema moral" abstractos.

Creo que en este capítulo, dejando a un lado creaciones cristianas antiguas (por ejemplo, Mt 5,17) y modernas (teología moral), nos será probablemente más fácil discernir la apreciación global de la Ley por parte de Jesús en sus maneras sorprendentemente distintas de expresar el mandamiento básico de amor[1]. Aquí no voy a tratar sobre todas y cada una de las cosas que Jesús dijo sobre amor, compasión, generosidad y perdón. Hacerlo nos llevaría demasiado lejos y nos enredaría en consideraciones sobre numerosos dichos cuya autenticidad es difícil de medir. Y lo que sería peor: nos desviaría del objeto de este volumen, consistente en el estudio de las distintas *prescripciones* y *prohibiciones* de Jesús directamente relacionadas con la Ley mosaica. Limitémonos, pues, a reconocer y hacer constar algo que no niega ningún crítico solvente: Jesús estaba a favor del amor, la compasión y el perdón. ¿Qué maestro judío de su época no lo estaba?[2] Pero en este capítulo queremos ocuparnos de una cuestión más concreta: el *mandamiento* de Jesús de que *x* debe amar ("amará") a *y*. De hecho, en un caso que vamos a examinar, Jesús emplea palabras de mandamientos formulados en las Escrituras judías. Nuestro enfoque sitúa, pues, el tema del amor, por lo demás vago y prolijo, en el contexto limitado y estructurado de la Ley, la *hălākâ* y los otros mandamientos de Jesús ya estudiados en este volumen.

Paradójicamente, por lo que respecta al mandamiento (o mandamientos) de Jesús sobre el amor, hay y falta testimonio múltiple. Lo hay en el sentido de que tres fuentes principales –Marcos, Q y Juan– describen a Jesús pronunciando algún tipo de mandamiento de amor. 1) En Mc 12,28-34 parr., Jesús, citando Dt 6,4-5, prescribe un amor total a Dios como el *primero* de todos los mandamientos, aunque sin dejar de subrayar que el *segundo* es el amor al prójimo (Lv 19,18b). 2) En la tradición Q (Mt 5,44 ‖ LC 6,27), Jesús manda a los discípulos que amen a sus enemigos, esta vez sin citar la Torá. 3) En Jn 13,34, durante la última cena, Jesús da a sus discípulos "un mandamiento nuevo": "Como yo os he amado, así también vosotros amaos los unos a los otros" (repetido en Jn 15,12.17).

Quizá alguien añadiría a esta lista la llamada "Regla de oro" (Mt 7,12 ‖ Lc 6,31): "Haced por otros lo que quisierais que ellos hicieran por vosotros". Sin embargo, en el NT –como en el antiguo mundo mediterráneo en general– el vocabulario relativo al amor está ausente de la Regla de oro, por lo cual ésta, en sentido estricto, no es un mandamiento de amor. Además, la ausencia de ese vocabulario acaso no sea puramente casual: una mirada fría, crítica, podría ver en la Regla de oro nada más que egoísmo ilustrado. De todas formas, con ánimo de ofrecer un estudio completo, la examinaré brevemente después de los mandamientos de amor propiamente dichos pertenecientes a Marcos y Q, pero no la cuento entre los mandamientos de amor de Jesús.

En suma, a la luz del triple testimonio de Marcos, Q y Juan, estaría justificado decir a modo de vaga generalización que el Jesús histórico pronunció algún tipo de mandamiento relativo al amor. Pero mi cautelosa formulación –"algún tipo de mandamiento"– apunta al problema de ese testimonio múltiple. Como el atento lector ha notado de inmediato, estos tres mandamientos de amor son muy distintos en su alcance y fundamento. No pueden ser combinados o armonizados de manera simplista. Por ejemplo, el mandamiento de Q de amar a los enemigos omite el amor a Dios y va más allá del amor al prójimo ordenado en Marcos. Luego, además, el rechazo en Q de una ética de reciprocidad entre iguales (Lc 6,32-35 ‖ Mt 5,46-47) está en tensión con el énfasis de Juan en el amor recíproco ("los unos a los otros") dentro de la comunidad. De hecho, está en tensión en Q con la propia Regla de oro, que Q (al menos si Lucas conserva la forma más original del dicho) sitúa justo en medio de su exposición sobre el amor a los enemigos (Lc 6,31, dentro de 6,27-35).

De ahí la paradoja: pese al testimonio múltiple del mandamiento de amor de Jesús (en una formulación u otra), ninguna forma particular de este mandamiento está atestiguada más de una vez. El "doble mandamiento" de amor (a Dios y al prójimo) figura sólo en la tradición marcana[3]. El mandamiento de amar a los propios enemigos se encuentra sólo en Q. Por supuesto, tradiciones similares sobre bendecir a los mismos por los que se es perseguido figuran en la parénesis cristiana de las epístolas neotestamentarias (por ejemplo, Rom 12,14), pero la sucinta y directa orden "amad a vuestros enemigos" está llamativamente ausente. Por último, el mandamiento de *Jesús* de amarse "los unos a los otros" lo tiene exclusivamente la tradición joánica[4]. Debemos, en consecuencia, examinar por separado cada forma del mandamiento de amor para captar su contenido concreto y decidir si proviene del Jesús histórico. Tal manera de proceder evitará que, sin darnos cuenta, mezclemos unas con otras las diferentes formas del mandamiento de amor.

Por otro lado, esta compartimentación contribuye a hacer visible una importante realidad que pasa fácilmente inadvertida a causa de cierta idea que, sin el necesario análisis, comparten casi todos los cristianos. La mayor parte de ellos dan por supuesto que lo medular del mensaje de Jesús y lo incesantemente repetido en su predicación es el amor tanto al prójimo como a los propios enemigos. Éste es el "evangelio" recibido por generaciones que han crecido creyendo que *"all you need is love"*. Sin embargo, si nos centramos por el momento en los evangelios sinópticos, no nos dejan esa impresión los dichos de Jesús[5]. El verbo "amar" y el nombre "amor" raramente salen de sus labios; y, cuando eso ocurre, lo normal es que Jesús esté citando o comentando un texto de las Escrituras judías.

Un buen ejemplo de ello lo tenemos en Marcos, en la perícopa del capítulo 12 relativa al mandamiento principal. Allí, aparte de la enseñanza sobre el amor a Dios y al prójimo, donde Jesús se limita a citar dos mandamientos de la Torá (Mc 12,29-31), las palabras "amar" y "amor" nunca aparecen en sus labios. La tradición Q tomada por Mateo y Lucas, con su exhortación a amar a los propios enemigos, ofrece algunos ejemplos adicionales. Además, el mandamiento veterotestamentario de amar al prójimo lo inserta Mateo dos veces en sus tradiciones marcana y Q. En conjunto, dada la gran cantidad de material de dichos existente en los tres evangelios sinópticos, son sorprendentemente pocas las veces que Jesús emplea las palabras "amar" y "amor" en mandamientos o exhortaciones (y aún no hemos entrado en consideraciones sobre cuántos de estos dichos proceden del Jesús histórico)[6]. Si a todo lo anterior se añade la relativa escasez de dichos en que Jesús se refiere al "prójimo" o "enemigo" de sus oyentes[7], empezamos a percibir lo precipitadas que son las generalizaciones homiléticas respecto a la centralidad del amor en el mensaje de Jesús.

Se podría argüir que el amor está presente no tanto en lo que Jesús dice como en lo que hace: sus curaciones, su preocupación por los pobres y su apertura a los recaudadores de impuestos, los pecadores y los demás marginados de la sociedad. Y hay mucha verdad en ello. Pero el asunto del que se ocupa el tomo IV de *Un judío marginal* es la relación de Jesús con la Ley mosaica y su enseñanza de ella. Dado este campo de estudio, la cuestión de "Jesús y el amor" debe abordar las *declaraciones* de Jesús al respecto, en las que a su vez entran sus *mandamientos* (pocos y distanciados) sobre el amor. ¿Cuáles y de dónde son los diferentes tipos de mandamientos atribuidos a él? ¿Qué significa cada uno? ¿Proviene alguno de ellos realmente del Jesús histórico? Éstas son las preguntas a las que el presente capítulo debe intentar responder[8].

II. El doble mandamiento de amor en el evangelio de Marcos

A. El lugar del doble mandamiento de amor (Mc 12,28-34)

Como vimos en el relato sobre la pregunta de los saduceos acerca de la resurrección (Mc 12,18-27)[9], la perícopa en la que Jesús enseña el doble mandamiento de amor (12,28-34) se encuentra dentro de una serie de ataques verbales de las autoridades jerosolimitanas y contraataques por parte de Jesús, que se desarrollan en el templo. Este ciclo de relatos sobre controversias y preguntas, situado por Marcos en Jerusalén, al final del ministerio, se corresponde con un ciclo galileo de relatos sobre controversias y preguntas que encontramos al comienzo del ministerio (2,1-3,6)[10]. Aunque a veces se habla simplemente de relatos de disputas (*Streitgespräge*) jerosolimitanos, esta colección de perícopas es menos rígida en su estructura y más variada en su contenido que el ciclo galileo. Realmente, Mc 11,27-12,40 contiene tres relatos de disputa o conflicto, una parábola de intención polémica, una conversación académica de carácter amistoso, una pregunta cristológica planteada y dejada sin respuesta por Jesús y un vitriólico ataque final de Jesús a los escribas. Hagamos un rápido examen de esta considerable porción de texto antes de centrarnos en Mc 12,28-34.

La *primera* perícopa (11,27-33), que está precedida por la entrada triunfal en Jerusalén, la "purificación" del templo y el descubrimiento de la higuera seca, abre la serie de manera sensacional. Lo hace abordando una cuestión esencial que, de una manera o de otra, está presente a lo largo del ciclo: la autoridad de Jesús. Los que se lanzan al ataque son, adecuadamente, los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos, los tres grupos que condenarán a muerte a Jesús en el relato de la pasión (capítulos 14–15). A modo de *inclusio* es presentado como objeto del contraataque de Jesús, al final del ciclo, uno de los tres grupos: los escribas (12,35 + 38)[11]. En la *segunda* perícopa (12,1-12), la parábola de los viñadores perversos, Jesús pasa a la ofensiva acusando veladamente a quienes le han atacado a él en la primera perícopa. Son los que tramarán la muerte del hijo amado[12]. La *tercera* perícopa (12,13-17) es la pregunta hipócrita sobre el pago de tributo al césar. Significativamente, es planteada por una improbable unión de fariseos y herodianos (v. 13). Tan extraña alianza sólo ha aparecido en Marcos al final del ciclo galileo de relatos de disputas (3,6), donde los mismos grupos planean acabar con Jesús[13]. Esta circunstancia no sólo une los dos ciclos, y con ello el comienzo y el final del ministerio público, sino que sirve además para causar una sensación de amenaza creciente por la mortal hostilidad de los enemigos de Jesús,

hostilidad que no tardará en encontrar su desahogo. Pero, a pesar de ese odio, el Jesús marcano se muestra vencedor en cada caso, porque posee autoridad (ἐξουσία; cf. 11,28), a diferencia de las autoridades de Jerusalén que acabarán ejecutándolo.

En contraste con el tema subyacente de la muerte y a la vez como complemento a él se encuentra la pregunta explícita sobre la resurrección de los muertos, planteada en la *cuarta* perícopa (12,18-27), por los saduceos, que hacen aquí su único acto de presencia en el Evangelio. Parece como si Marcos se sirviera de cada grupo judío que le viene a la mente para presentar un frente unido contra Jesús. Una vez más, Jesús derrota a sus adversarios, haciendo constar su autoridad para interpretar correctamente no sólo las Escrituras, sino también la doctrina de la resurrección de los muertos, resurrección que, en la narración marcana, pronto iba a acontecer en su propia persona. Paulatinamente se lleva al lector a entender que uno de los temas subyacentes que unen todo el heterogéneo material de este ciclo es la muerte y resurrección de Jesús: el misterio que pronto se iba a desarrollar en el relato de la pasión.

Este lúgubre telón de fondo que ha puesto el sobrio, oscuro y lacónico Marcos es atravesado repentina e inesperadamente por un rayo de luz en la *quinta* perícopa (12,28-34), la última del ciclo, que se compone en realidad de un diálogo. En contraste con el tono hostil precedente y subsiguiente, esta perícopa sobre el doble mandamiento presenta a un solo escriba que, con sinceridad, pregunta a Jesús acerca del primer mandamiento. Entonces Jesús cita debidamente, pero en unión, los textos de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b. El escriba se muestra satisfecho con la respuesta y luego, como un buen estudiante de catecismo, repite lo esencial de ella, aunque modificándola al destacar determinados aspectos. Por su parte, Jesús, "viendo que el escriba había respondido inteligentemente [νουνεχῶς]", le dirige un elogio que –en la mente de Marcos– es también una invitación a dar un paso más aceptando a Jesús de manera plena: "No estás lejos del reino de Dios". Este reconocimiento público de la correcta interpretación por Jesús de la Escritura (tema que continúa el de la perícopa anterior sobre la resurrección), por proceder de la única autoridad judía calificada por el Jesús marcano de sincera e inteligente, tiene el efecto de cerrar la boca a todos sus adversarios (12,34).

En este punto (*sexta* perícopa, 12,35-37), por segunda vez en el ciclo, pasa Jesús al ataque planteando una pregunta a la multitud sobre la adecuada interpretación de Sal 110,1: "Dijo el Señor a mi señor: 'Siéntate a mi derecha...'". Marcos ve este texto como una profecía cristológica de la exaltación de Jesús tras su muerte, su triunfo definitivo sobre sus enemigos. La multitud que escucha la pregunta retórica de Jesús parece com-

placida no sólo con su enseñanza, sino también con su ataque a los escribas, que –según da a entender Marcos– no saben interpretar correctamente Sal 110,1. Este ataque implícito se hace explícito en la perícopa *séptima* y final del ciclo (12,38-40), en la que Jesús previene contra la ostentación de categoría y piedad que hacen los escribas incluso mientras oprimen a los pobres (12,40: "devorando los bienes de las viudas"). La palabra "viudas" da pie a la introducción de la perícopa siguiente, el óbolo de la viuda (12,41-44), que, por su parte, sirve de puente hacia el discurso escatológico del capítulo 13 (pronunciado frente al templo) y el relato culminante: el de la pasión (capítulos 14–15). Dando "todo lo que tenía, toda su vida [esto es, lo que tenía para vivir]", la viuda ejemplifica tanto a los explotados por las autoridades religiosas según la crítica de Jesús en la perícopa anterior como la donación total que Jesús hará de su vida en el subsiguiente relato de la pasión.

Es dentro de una visión global de este ciclo jerosolimitano de relatos de disputas y preguntas, de ataques y contraataques, donde se puede apreciar con total claridad hasta qué punto está fuera de lugar y es atípica la perícopa del doble mandamiento de amor. En vez de *grupos* de autoridades hostiles que tratan de atrapar o desacreditar a Jesús mediante preguntas arteras, o de un Jesús que ataca a sus oponentes con aceradas contrapreguntas, con una parábola acusadora, con una burla apenas velada y, finalmente, con una acusación inequívoca, en 12,28-34 tenemos un *solo* escriba que se siente movido a preguntar a Jesús porque le ha oído responder "bien" (καλῶς). Este escriba recalca su conformidad con las palabras de Jesús repitiéndolas de forma resumida, y se hace constar que ha respondido inteligentemente (νουνεχῶς)[14]. Estamos ante un relato muy distinto de los restantes del ciclo jerosolimitano. Aun ahora, antes de haberla analizado versículo por versículo, empezamos a percibir que la perícopa del doble mandamiento, cuyo tono no coincide con el de los otros relatos del ciclo, originariamente circuló fuera de la presente composición marcana. A reforzar esta primera impresión contribuye el hecho de que, exceptuada esta perícopa, la imagen marcana de los escribas es absolutamente negativa, como veremos más adelante. Por anticipar resumidamente lo que examinaremos con mayor detalle en la próxima sección: la perícopa del doble mandamiento no termina de concordar con su contexto redaccional marcano ni con la descripción que hace Marcos de los escribas. Cualquiera que sea nuestro juicio definitivo respecto a la historicidad, lo más probable es que estemos ante una unidad premarcana que existió independientemente en la tradición oral primitiva. Buscando confirmación de esta apreciación preliminar, vamos a analizar seguidamente Mc 12,28-34 en cuanto a su estructura y contenido.

B. La estructura y el contenido de Mc 12,28-34

Como acabamos de ver, hay razones para suponer que el relato del doble mandamiento proviene de una tradición oral premarcana, pero, tal como está ahora, es una composición de Marcos. Por eso, antes de entrar a fondo en la cuestión de las fuentes y del posible origen en el Jesús histórico, tenemos que lidiar con el texto tal como lo dejó el evangelista.

1. Estructura de Mc 12,28-34

La estructura de Mc 12,28-34 es sencilla y complicada a la vez[15]. Lo más importante de ella es que ofrece algunas pistas iniciales en lo relativo a tradición y redacción.

A. Introducción (presentación de la escena): vv. 28abc
- v. 28a Y acercándose uno de los escribas,
- v. 28b que les había oído discutir,
- v. 28c viendo que [Jesús] les había <u>respondido</u> <u>bien</u> [a los saduceos],

B. El escriba se dirige por primera vez a Jesús (pregunta): vv. 28de
- v. 28d le preguntó:
- v. 28e "¿Cuál es [el] primer *mandamiento* de todos?"[16].

C. Primera réplica de Jesús al escriba (respuesta): vv. 29-31
- v. 29a Respondió Jesús:
- v. 29b "[El] primero es:
- v. 29c 'Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es un solo Señor[17],
- v. 30a y amarás al Señor, tu Dios,
- v. 30b con todo tu corazón, con toda tu alma,
  con toda tu mente y con todas tus fuerzas'.
- v. 31a [El] segundo [es] éste:
- v. 31b 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'.
- v. 31c No existe otro mandamiento mayor que éstos".

B'. El escriba se dirige por segunda vez a Jesús (aprobación): vv. 32-33
- v. 32a Y le dijo el escriba:
- v. 32b "<u>Bien</u> [dicho], maestro;
- v. 32c con verdad has dicho que él es uno solo
- v. 32d y que no hay otro excepto él;
- v. 33a y amarlo con todo el corazón,
  con todo el entendimiento y con todas las fuerzas
- v. 33b y amar al prójimo como a uno mismo
- v. 33c vale más que todos los holocaustos y sacrificios".

C'. Segunda réplica de Jesús al escriba
(aprobación y conclusión del diálogo): v. 34abc
v. 34a Y Jesús, viendo que había respondido inteligentemente,
v. 34b *le dijo:*
v. 34c "No estás lejos del reino de Dios".

A'. Conclusión de los diálogos de Jerusalén: v. 34d
v. 34d Y nadie se atrevía a preguntarle [nada] más.

Esta estructura básica de la perícopa es bastante clara, pero encierra algunas interesantes complicaciones y divergencias del modelo habitual del relato de diálogo evangélico, hostil o amistoso. El comienzo narrativo (en la voz del evangelista [v. 28abc]) se corresponde con la conclusión narrativa (en la voz del evangelista [v. 34d). Tenemos así, en A-A', la estructura envolvente, el marco[18]. Pero, en cierto sentido, esta perícopa cuenta con dos conclusiones. La conclusión narrativa del v. 34d no cierra tanto esta perícopa concreta como la serie entera de conversaciones, casi todas hostiles, que empezó con la impugnación inicial de la autoridad de Jesús en Mc 11,27-33. El v. 34c, aparte de concluir el diálogo propiamente dicho, mantiene la regla tácita de que Jesús tiene siempre la última y decisiva palabra en todo diálogo teológico.

Dentro de este marco de introducción y conclusión, la perícopa se ajusta a un patrón simple: el escriba dirige a Jesús la palabra, y Jesús le da la réplica. Pero en este caso –y por única vez en los relatos de disputa y en los diálogos eruditos de los sinópticos– el patrón es doble[19]. De ahí el inusitado patrón B-C + B'-C'. El primer intercambio verbal es el acostumbrado de pregunta del interlocutor y respuesta de Jesús, con la pregunta muy breve (cinco palabras en griego) y la respuesta muy extensa (cincuenta y cuatro palabras). Este primer intercambio está unido por una *inclusio,* consistente en la palabra "mandamiento" (ἐντολή), que aparece en la pregunta del escriba (v. 28e) y al final de la respuesta de Jesús (v. 31c).

El patrón de brevedad y extensión se invierte en el segundo diálogo, un intercambio de aprobaciones unidas por la frase "y le dijo" (καὶ εἶπεν αὐτῷ, v. 32a + v. 34b). La reacción admirativa del escriba (v. 32b-33c), que repite la réplica de Jesús pero abreviando o expandiendo partes de ella para adaptarla a la propia interpretación, consiste en cuarenta y seis palabras, con lo cual la repetición glosada del escriba no llega a la extensión de la enseñanza original del maestro. En cambio, la aprobación final de Jesús (v. 34c) tiene tan sólo ocho palabras, tres más que la pregunta inicial del escriba. Vemos, pues, que las dos declaraciones de Jesús en la perícopa (vv. 29b-31c + v. 34c) son más extensas que las correspondientes frases de su interlocutor (v. 28e + vv. 32b-33c). De este modo, junto con la

estructura paralela de la primera frase del escriba *y* la primera réplica de Jesús, la segunda frase del escriba *y* la segunda réplica de Jesús (el patrón B-C + B'-C'), hay también una estructura quiástica de discurso breve–discurso extenso–discurso extenso–discurso breve[20].

Articulan literariamente la perícopa no sólo estos componentes principales de la estructura general, sino también unas cuantas hábiles referencias y repeticiones de determinadas palabras. Dos veces, el escriba valora positivamente, con el adverbio καλῶς ("bien"), primero en sus pensamientos no expresados ("viendo que les había respondido bien", v. 28c) y luego en su aclamación exteriorizada ("bien [dicho], maestro", v. 32b)[21]. Las dos veces se da especial énfasis a καλῶς situándolo al comienzo de su oración. La evaluación perspicaz que el escriba hace de Jesús en la introducción ("viendo que les había respondido bien", v. 28c) está en correspondencia con la evaluación (naturalmente) perspicaz que hace Jesús del escriba en la primera conclusión de la perícopa ("viendo que había respondido inteligentemente, v. 34a). De hecho, el paralelo entre las palabras griegas del v. 28c y el v. 34a (ἰδὼν ὅτι... ἀπεκρίθη, "viendo que habían respondido") sirve a un par de propósitos. Primero, pone de manifiesto que la aprobación, pensada por el escriba en el v. 28c, pero expresada verbalmente por Jesús en el v. 34, es mutua. Mientras que el escriba ve a Jesús desde un ángulo favorable pero no dice nada al comienzo de la perícopa, Jesús también percibe favorablemente al escriba y así lo manifiesta al final. Segundo, el raro adverbio νουνεχῶς ("inteligentemente", "sabiamente", "sensatamente") resume los dos anteriores usos de καλῶς ("bien") y los supera en un *crescendo* al final del relato. Responder bien es sobre todo responder con inteligencia y perspicacia.

Se podría señalar aquí como nota al margen que ya este análisis estructural pone en cuestión la opinión minoritaria de que Mc 12,28-34 es en realidad un relato de disputa hostil, en el que el escriba es un agudo adversario superado por un Jesús aún más inteligente. La repetida aprobación de Jesús por el escriba (primero en su mente y luego en sus palabras), las mutuas expresiones de beneplácito y la gradación ascendente de "bien" del escriba a "inteligentemente" de Jesús en la segunda réplica hacen improbable una evaluación negativa del escriba como un personaje hostil desde el principio.

Algo que también ha puesto de manifiesto nuestro examen de las macro– y microestructuras de la presente perícopa es que este doble diálogo dentro de un marco narrativo no es una pura creación marcana. Como ya hemos visto, este diálogo positivo destaca como un rayo de sol teológico entre los nubarrones de la serie de disputas y declaraciones hostiles precedentes y subsiguientes, al igual que el escriba de actitud abierta destaca en

medio del permanente retrato hosco de "los escribas" (siempre en plural) en el evangelio de Marcos. Por eso parece lógico que, de haber creado el evangelista toda la perícopa de 12,28-34, la habría hecho mucho más coherente con el ambiente polémico general de los capítulos 11–12. De ahí la dificultad que encuentran algunos críticos en su intento de convertir 12,28-34 en un relato de disputa hostil (como de hecho sucede en Mateo). Marcos se limita a vincular esta perícopa suelta a lo precedente mediante una referencia a la derrota dialéctica infligida por Jesús a los hostiles saduceos, la cual induce al escriba a entablar un diálogo positivo, si bien queda sin explicar *por qué* la derrota de los saduceos le motiva a ello. Al final de 12,28-34, indicando que la sabia respuesta de Jesús desanimó a sus enemigos a plantearle nuevas preguntas arteras (v. 34d), Marcos establece un nuevo vínculo, éste con el monólogo negativo de Jesús dirigido contra "los escribas" en 12,28-40. Así pues, habiéndoselas con una perícopa de difícil colocación por ser completamente opuesta en el tono al restante material del ciclo jerosolimitano, Marcos hace lo que puede. Pero la torpeza de los vínculos por él creados es evidente: las costuras resultan todavía perceptibles[22]. Se confirma, en suma, nuestra idea de que en Mc 12,28-34 tenemos una tradición premarcana aislada que el evangelista ha insertado en su ciclo jerosolimitano de intercambios verbales. Probablemente, el hecho de que esta perícopa sirva para los fines generales de Marcos en los capítulos 11–12 –la manifestación y afirmación públicas de la autoridad de Jesús, su superioridad sobre todos los grupos y maestros judíos y el presagio de la ruina del templo– compensa con mucho, a ojos del evangelista, el inconveniente de tener que meter con calzador 12,28-34 en el lugar que ahora ocupa.

2. Exégesis de Mc 12,28-34

Lo que sigue no es una detenida exégesis de la perícopa en todas sus dimensiones. Se trata de una interpretación versículo por versículo de la unidad literaria, para comprobar el significado general de 12,28-34 y destacar ciertos aspectos que atañen a nuestra búsqueda. La perspectiva utilizada en nuestro recorrido por los versículos será principalmente la de la teología redaccional marcana.

La frase inicial del v. 28, "y acercándose *uno de los escribas*...", anuncia que, en medio de las agrias disputas en Jerusalén que viene narrando Marcos, está a punto de suceder algo insólito. Como un personaje colectivo fijo de la narración marcana, "los escribas" aparecen una y otra vez a lo largo del evangelio desde 1,22 (a diferencia de ellos, Jesús tiene autoridad para enseñar) hasta 15,31 (los escribas, junto con los jefes de los sacerdotes y los ancianos, se burlan de Jesús en la cruz). Como muestran estos dos ejemplos, la intensidad del tono negativo u hostil empleado para hablar de

"los escribas" puede variar en Marcos, pero los miembros de ese grupo nunca son presentados bajo una luz positiva, excepto en Mc 12,28-34. El atento lector empieza a percibir algo inusitado en esta perícopa ya en el sujeto de su primera oración "*uno* de los escribas". En todos los demás pasajes de Marcos, nunca destaca un individuo en la colectividad monocromática de "los escribas", cuya función es servir de contraste, de adversario a Jesús[23]. Desde 8,31 (primera predicción de la pasión) en adelante, Jesús profetiza que los escribas se unirán a los ancianos y a los jefes de los sacerdotes en rechazarlo. El funesto papel de los escribas es predicho de nuevo en el tercer y más largo anuncio por Jesús de su pasión (10,33), el cual empieza a cumplirse tan pronto como Jesús entra en Jerusalén y "purifica" el templo (11,18). Al día siguiente, los escribas se juntan con los jefes de los sacerdotes y los ancianos en un ataque verbal a Jesús. Formando una *inclusio,* Jesús les devuelve el "cumplido" al atacarlos indirectamente en 12,35-37 (justo después de nuestra perícopa) y directamente en los vv. 38-40. Las predicciones de la pasión efectuadas por Jesús se cumplen luego al pie de la letra en el relato de la pasión de los capítulos 14-15, donde los escribas están presentes desde la conspiración contra Jesús (14,1) hasta el escarnio final que se hace de él ya en la cruz (14,31)[24].

Esto explica por qué Marcos, ante una tradición que va en sentido contrario (12,28-34) con su enfoque positivo de un escriba que se muestra de acuerdo con la enseñanza de Jesús, decide empezar el relato hablando de *uno* de los escribas (εἷς τῶν γραμματέων). En desacuerdo con muchos comentaristas, yo no creo que el numeral "uno" (εἷς) sea en el v. 28 el simple equivalente del artículo indeterminado "un" (un débil τις en griego helenístico)[25]. A mi entender, Marcos subraya que de la *massa damnata* de los escribas sale uno –y sólo uno– que reconoce a Jesús como un maestro excelente, le formula una pregunta sincera y recibe su respuesta con aprobación entusiástica. A ojos, pues, de Marcos, este solo escriba puede servir de contraste con todos sus falsos y malignos compañeros y como testigo especialmente fiable de que Jesús es el gran maestro que "enseña el camino de Dios en verdad" (cf. 12,14). No es, por tanto, casual que la palabra "escriba" (γραμματεύς) solamente aparezca en singular en esta perícopa (12,32) dentro del evangelio de Marcos. Tal escriba es realmente singular en más de un sentido; constituye la excepción que confirma la regla.

A diferencia de Mateo, Marcos no dice que el escriba sea fariseo. Por eso, estrictamente hablando, Marcos no nos dice por qué el escriba aprueba la respuesta de Jesús (en la perícopa anterior), quien da a entender que la resurrección de los muertos es enseñada en la Escritura. Sin embargo, a diferencia también de Mateo, explica que la negación de la resurrección es lo que define a los saduceos como grupo especial[26]. Bien podría ser, en consecuencia, que Marcos supusiera que los judíos en general –y, por lo

mismo, este escriba en particular– admitían la resurrección. Por eso, cuando el escriba ve su propia posición sobre la resurrección validada por el argumento de Jesús, que está tomado de la Torá (Éx 3,6.15-16) y que resuelve el problema creado por un mandamiento de la Torá misma (Dt 25,5-6), se siente animado a plantear su pregunta sobre los mandamientos contenidos en ella.

Traducida literalmente, la pregunta del escriba (v. 28e) es difícil de entender: "¿De qué clase es [el] primer mandamiento de todas [las cosas]?". Pero ocurre que el pronombre interrogativo ποία, aunque estrictamente significa "¿qué clase de?", puede tener en griego helenístico el sentido menos intenso de "¿qué?" o "¿cuál?" Éste parece ser aquí el significado. Similarmente, en sentido estricto, πάντων ("de todas las cosas") es un genitivo plural *neutro,* mientras que ἐντολή ("mandamiento") es *femenino.* Ahora bien, en griego helenístico, el plural neutro (πάντων) puede tener el valor del femenino plural de "todo" (πάσων) en una construcción de este tipo[27]. Por eso creo que la traducción habitual es probablemente la correcta: "¿Cuál es [el] primer mandamiento de todos [los mandamientos]?".

Una razón por la que pongo especial cuidado en una traducción correcta es que aquí resulta vital acercarse lo más posible a la formulación marcana. Demasiados comentaristas leen en la escueta pregunta del escriba más de lo que en ella se dice, al importar ideas de la versión mateana o lucana de esta escena. En Marcos, "primer" parece significar "primero en importancia o en rango". Nada en la forma marcana de la pregunta o de la respuesta afirma que este primer mandamiento resuma la Ley entera, ni que de él dependa toda la Ley, ni que los restantes mandamientos deriven de éste o sean reducibles a él[28]. Tales ideas vienen de leer la versión de Mateo (sobre todo 22,40, entendido acertada o erróneamente) en la perícopa de Marcos.

En el v. 29, Jesús responde que el primer mandamiento está contenido en la *Shemá,* la conocida profesión de fe en Yahvé y de amor a él, tomada de Dt 6,4-5. Realmente, ya antes del período rabínico posterior, la oración llamada *Shemá* había llegado a ser definida con la unión de tres textos: Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41. En la época de Jesús, sin embargo, el texto parece haber variado en longitud y en contenido[29]. Jesús se centra en la cuestión fundamental expresada al comienzo de la *Shemá*: la fe en el único Dios verdadero de Israel (Dt 6,4) y, como necesaria consecuencia, un amor a Dios completo y sin reservas (Dt 6,5)[30]. La enumeración en Marcos de cuatro distintas facultades humanas –corazón, alma, mente, fuerza– indica que la entrega del israelita a Yahvé tiene que ser absoluta tanto en el culto como en la vida diaria[31]. Estrictamente hablando, la cita de Jesús comprende una orden inicial ("escucha, Israel"), introduc-

toria de una profesión de fe ("el Señor [= Yahvé], nuestro Dios"), de la que resulta el mandamiento de amor total ("y amarás..."). Pero el Jesús marcano entiende que todo el texto por él citado constituye un solo mandamiento (v. 29ab): "Respondió Jesús: [El] primer(o) [mandamiento] es...".

En este punto debemos dejar a un lado por un momento nuestra mentalidad moderna para percibir mejor que, en este texto, "amar" no significa experimentar emociones que por su naturaleza están sujetas a altibajos. En las referencias del AT al amor a Dios, amar es primordialmente una cuestión de voluntad puesta en práctica, aunque la emoción no queda excluida por completo[32]. Esta prioridad del querer y hacer sobre el sentir se entiende perfectamente cuando se tiene en cuenta un importante telón de fondo del concepto de alianza en el Deuteronomio: los pactos (alianzas) del Próximo Oriente antiguo[33]. En algunos de esos pactos, el vasallo, quizá después de ser derrotado en batalla, promete "amar" a su señor. Lo pactado no es una determinada cantidad o intensidad de sentimientos, sino el cumplimiento de las obligaciones que el señor impone en el acuerdo. Adecuadamente, Dt 6,4-5 está situado en los discursos de introducción deuteronómicos, con su paso por la historia de las relaciones de Dios con Israel y de la resultante alianza exclusiva entre Yahvé y su pueblo elegido. Sólo después de echada esa base histórica son expuestos con detalle los distintos mandamientos de la Torá (capítulos 12–26). Por eso, Jesús es literalmente correcto: la *Shemá* del Deuteronomio viene primero, antes de todos mandamientos pormenorizados concernientes a los distintos aspectos de la vida de Israel dentro de la alianza[34]. Lo que viene primero, lo que resulta esencial y más importante, lo que da sentido a todo el resto es la fe y el amor (la obediencia) a que insta la *Shemá*[35].

Aquí mismo podría haber acabado enteramente la perícopa marcana. El escriba ha preguntado por el primer mandamiento, y Jesús ha dado una respuesta impresionante, memorable. Sin embargo, espontáneamente, mostrando iniciativa, autoridad y conocimiento de la Ley[36], Jesús procede a añadir un mandamiento, que él sitúa junto al primero (v. 31ab): "[El] segundo [mandamiento] es éste: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'". De manera repentina y hábil ha saltado del Deuteronomio al Levítico. A primera vista, el Levítico podría parecer una extraña elección después de la *Shemá* deuteronómica, puesto que el Levítico es en gran medida una colección de leyes relativas a los sacerdotes, los levitas, la pureza ritual y las ceremonias litúrgicas. Pero, soslayando todas esas leyes, Jesús se centra en una lista de obligaciones para con los otros seres humanos (Lv 19,11-18)[37]. La lista se divide en cuatro subunidades, cada una de las cuales termina solemnemente indicando la base teológica de las obligaciones sociales: "Yo soy el Señor" (*'ănî yahweh,* en los vv. 12, 14, 16 y 18). La breve enumeración final de esas obligaciones (Lv 19,17-18), que prohíbe el odio, la ven-

ganza y el rencor contra los otros israelitas, llega a su culminación positiva en Lv 19,18b: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo"[38]. Como sucede en el Deuteronomio, en esta parte del Levítico la palabra "amor" tiene el sentido concreto de querer el bien y hacerlo, no simplemente el de experimentar un sentimiento de afecto más o menos intenso. Ahora, el objeto de ese amor no es Dios, sino un ser humano. Éste es designado como *rēa'* en hebreo, como πλησίον en el griego de la Septuaginta y, tradicionalmente, como "prójimo".

El nombre hebreo *rēa'* admite una amplia gama de significados. Puede tener el sentido general y vago de "otro ser humano" o "el otro", o bien indicar alguien con quien uno suele relacionarse, un miembro de la propia comunidad étnica o religiosa, un amigo, un compañero, un confidente o –más cerca de nuestra traducción tradicional– un vecino, alguien próximo[39]. Para conocer en cada caso el sentido preciso hay que tener en cuenta el contexto correspondiente. Si ampliamos nuestro campo de atención a Lv 19,16-18, versículos que contienen leyes sociales similares, las designaciones que hacen referencia a un tipo de persona igual o semejante al denotado por *rēa'* son "tu pariente", "tu hermano", "un miembro de tu comunidad" y "los hijos de tu pueblo"[40]. Por lo tanto, el significado más probable de *rēa'* en Lv 19,18b es "un miembro [como tú] de la comunidad cultual de Israel", "un varón adulto que [como tú] es 'ciudadano' de pleno derecho del pueblo israelita"[41]. El Levítico distingue implícitamente al "prójimo" de 19,18b del "residente" (*gēr* en el v. 34), el individuo que, por vivir dentro de la comunidad, tiene ciertos derechos aunque no sea miembro pleno de ella[42]. El hecho mismo de que el redactor de Lv 19 haya considerado necesario incluir un mandamiento adicional de amar al residente ("lo amarás como a ti mismo") indica que Lv 19,18b no lo incluye en la categoría de "prójimo" (*rēa'*)[43].

Amar a ese prójimo (*rēa'*) significa querer su bien y hacerle el bien, aun en el caso de sentir alguna enemistad hacia él[44]. Más específicamente, en el contexto inmediato, el amor al prójimo (israelita) significa promover y proteger los derechos, el honor y la posición de esa persona en la comunidad y, si fuera preciso, restablecérselos. Así pues, el amor al prójimo equivale a mostrar y mantener solidaridad entre los miembros plenos del pueblo de Dios, una apremiante necesidad durante el destierro en Babilonia y en el período inmediatamente posterior, cuando el Levítico recibió probablemente su forma final[45]. Este contexto ayuda a entender la última expresión del mandamiento: "como a ti mismo" [*kāmôkā*]". El significado de este sintagma no tiene que ver con la moderna percepción psicológica (por lo demás correcta) de que uno no puede querer y estimar a otro si antes él mismo no se quiere y estima[46]. La frase en cuestión tampoco representa un modo abreviado de dar una razón o motivación para amar

al prójimo (por ejemplo, "que es como tú" o "dado que es como tú"). Más bien, la función de "como a ti mismo" es modificar el verbo "amar" determinando la medida o calidad del amor que profesar al prójimo. Puesto que también éste tiene la condición de miembro pleno de la comunidad cultual de Israel, es acreedor a los mismos derechos, privilegios, apoyo y honor que espera y recibe de la comunidad aquel a quien el mandamiento está dirigido en segunda persona[47].

Es interesante señalar que la Septuaginta, como es su costumbre en el Pentateuco[48], traduce *rēa'* en Lv 19,18b como πλησίον, literalmente, "uno que está cerca", un "próximo" (en latín, *proximus,* y de ahí el español "prójimo"), que ha ocasionado la habitual traducción inglesa de "vecino" (*neighbo[u]r*)[49]. De hecho, algunos comentaristas interpretan que Lv 18,19b, en la traducción griega de los LXX, prescribe amar a todos los seres humanos. Sin embargo, el contexto inmediato de Lv 19,18b, incluso en la traducción griega (que habla de "tu hermano" y de "los hijos de tu pueblo") indica que el punto de referencia sigue siendo otro miembro del pueblo de Israel y no, como en ocasiones se dice, el género humano en su conjunto[50].

Algo que a veces pasan por alto los comentaristas de Mc 12,31 es que nada de este texto sugiere que el Jesús marcano (o el histórico) cambie el significado del griego πλησίον o del hebreo *rēa'* para darle un sentido distinto del que tiene en Lv 19,18b. Demasiado a menudo leemos automáticamente en Mc 12,31 el diferente contexto y mensaje de Lc 10,25-37. Allí, el doble mandamiento de amor –y especialmente el de amor al prójimo– le sirve a Lucas de enlace para la parábola del buen samaritano. Esta misma transforma el significado de "prójimo", dándole primero el sentido de cualquier persona necesitada de ayuda (independientemente de su raza o religión) y luego (en un hábil giro al final de la parábola) el de cualquiera que muestra compasión activa y práctica hacia la persona en una situación difícil. Nada indica que este significado ampliado de Lucas esté presente en Mc 12,28-34. Antes bien, en el contexto de un Jesús judío que cita pasajes de las Escrituras judías a un docto escriba judío dentro del recinto del templo de Jerusalén, el sentido original de *rēa'* (πλησίον) en Lv 19,18b ("un miembro [como tú] de la comunidad cultual de Israel") es el más natural[51]. Sólo nuestro conocimiento de la parábola de Lucas y nuestra tendencia inconsciente a combinar tradiciones sinópticas distintas aunque con puntos similares (por ejemplo, el mandamiento de amor a los propios enemigos y la Regla de oro) nos llevan a ampliar el sentido de "prójimo" en Mc 12,31. Esto es inadmisible si nuestro propósito es hacer la exégesis de Mc 12,28-34 para captar el mensaje de Marcos (y, a ser posible, el de Jesús)[52].

A evidenciar la indiscutible perspectiva judía de la cita por Jesús de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b contribuye la técnica exegética de la que él parece servirse. Uniendo dos mandamientos dispares de diferentes libros del Pentateuco, Jesús utiliza un método judío de interpretación que, más tarde, los rabinos denominarán *gĕzērâ šāwâ*[53]. Esta técnica hermenéutica permitía a un rabino juntar para una interpretación mutua dos textos escriturísticos diferentes, si ambos contenían una misma palabra o frase clave. Ciertamente, la denominación formal *gĕzērâ šāwâ* y las normas que gobiernan su uso y su combinación con otras reglas hermenéuticas no se encuentran hasta más tarde, ya en la literatura rabínica, empezando por la Tosefta[54]. Al parecer, sin embargo, ya en tiempos de Jesús estaba en uso alguna forma del método, como se puede ver por la literatura judía y por el NT, donde se percibe su utilización por Pablo y por el autor de la Carta a los Hebreos[55].

Así pues, empleando esta técnica de la *gĕzērâ šāwâ,* Jesús conecta dos mandamientos dispares procedentes de dos diferentes libros del Pentateuco, en razón de que ambos contienen la orden "amarás [a alguien]". De hecho, con la unión de estos dos mandamientos, muy separados espacialmente entre sí dentro del Pentateuco, Jesús muestra conocer bastante bien el texto hebreo de la Torá mosaica. Porque, en todo el corpus de las Escrituras judías, hay sólo cuatro textos que contienen la precisa forma verbal *wĕ'āhabtā* ("y amarás...") + complemento directo que designa a quien hay que amar[56]. Los dos textos clave son precisamente los citados por Jesús: Dt 6,5 ("y amarás al Señor, tu Dios...") y Lv 19,18b ("y amarás a tu prójimo..."). Los otros dos textos con esta construcción gramatical no son más que ecos de los dos principales. En Dt 11,1 ("y amarás al Señor, tu Dios, y cumplirás sus preceptos...") tenemos simplemente una breve repetición de 6,5. De manera similar, en Lv 19,34 ("y lo amarás como a ti mismo [al forastero residente]"), el redactor del Levítico amplía conscientemente la ley de amor al prójimo de Lv 19,18b para dar cabida en ella al forastero que reside en la misma comunidad. Fuera de estos cuatro textos, como ha quedado dicho, la forma verbal *wĕ'āhabtā* ("y amarás...") + complemento directo de persona no vuelve a encontrarse en la totalidad de las Escrituras judías. Valiéndose de este hecho, Jesús usa la técnica luego conocida como *gĕzērâ šāwâ* para poner de relieve los dos mandamientos de amor que comparten esta forma gramatical especialmente rara. Por otro lado, invierte el orden de aparición en el Pentateuco (donde el Levítico precede al Deuteronomio) para hacer del amor a Dios el *primer* mandamiento y del amor al prójimo el *segundo.* Esto podría ayudar a explicar el interés de Jesús en anunciar el orden numérico de los dos mandamientos[57].

Pero esto no es todo acerca de la engañosamente simple pero sutil enseñanza de Jesús sobre los dos mandamientos de amor. Que él, a pesar

de su afán por distinguir el orden de "primero" y "segundo", une conscientemente los dos mandamientos distintos queda patente en la conclusión de su réplica al escriba: "No existe otro mandamiento mayor que éstos". Jesús crea así una interesante dialéctica. En contraste con buena parte de la teología estadounidense de la última parte del siglo pasado, evita situar el amor a Dios al nivel del amor al prójimo o, lo que es peor, subsumir el amor de Dios en el amor al prójimo. Los dos permanecen distintos y ordenados: primero, Dios; segundo, el prójimo[58]. Al mismo tiempo, Jesús une estrechamente los dos mandamientos y los sitúa por encima de los restantes de la Torá. Ambos –y presumiblemente sólo los dos– tienen mayor rango e importancia que cualquier otro mandamiento mosaico[59]. Combinar los dos mandamientos de amor como una unidad superior a todos los otros mandamientos y, sin embargo, distinguir dentro de esa combinación el amor a Dios como primero y superior al amor al prójimo supone un notable ejercicio de equilibrio y sutileza por parte de Jesús. Pero dejemos esta cuestión por el momento y volvamos a la perspectiva del redactor del evangelio: la finalidad de Marcos, enaltecer a Jesús como *el* maestro con autoridad, está magistralmente lograda[60].

En la presentación marcana, al escriba no se le escapa la gran valía de Jesús. Y al comienzo de la segunda mitad de la perícopa lo aclama entusiasmado como maestro porque ha vuelto a hablar "bien" (καλῶς en el v. 32)[61], un elogio que (como sabe el lector) repite la aprobación no expresada que el escriba dio a la réplica de Jesús a los saduceos en el v. 28. Marcos podría haber reservado el respetuoso vocativo "maestro" (διδάσκαλε) hasta esta segunda ronda de conversación a fin de indicar que el escriba, habiendo obtenido una buena respuesta a su pregunta, ahora reconoce públicamente a Jesús como *el* maestro con autoridad. El escriba se comporta en este momento como un estudiante exaltado que quiere hacer ver a su maestro no sólo que ha entendido la lección, sino que además puede devolverla con sus propias palabras e ideas añadidas. En este punto, la perícopa deviene un verdadero diálogo entre eruditos, con el escriba modificando y aplicando así la respuesta de Jesús al lugar teológico específico en el que los dos se encuentran: el templo de Jerusalén[62].

Las importantes modificaciones del escriba en la respuesta de Jesús son tres. Primero, en el v. 32, en vez de repetir simplemente la primera parte de la *Shemá,* que todo judío piadoso conocía palabra por palabra, el escriba destaca lo más relevante del mensaje contenido en la *Shemá:* el monoteísmo. Empleando frases y temas que en el Deuteronomio aparecen en el contexto circundante (por ejemplo, 4,35.39; 5,6-9; 6,14-15), así como en otros lugares de las Escrituras judías (Éx 8,6; 2 Sm 7,22; 1 Re 8,60; 2 Re 19,19; 2 Cr 33,13; Is 37,20; 43,10; 44,6; 45,21), el escriba subraya la unicidad del Dios verdadero; simplemente, no hay otro aparte de él.

Aunque esto podría parecer un caso de exégesis de lo obvio, conviene recordar nuevamente que es el templo de Jerusalén el lugar teológico del diálogo. Marcos podía conocer o no que los romanos dominaban el templo desde la fortaleza Antonia, pero su relato de la pasión indica que al menos sabía que aquellos paganos tenían bajo su control Jerusalén y, en consecuencia, también el templo. Ya nos vengan a la mente los judíos palestinos de tiempos de Jesús o los cristianos gentiles de tiempos de Marcos, en cualquier caso se trataba de un grupo lamentablemente pequeño de monoteístas por principio en un piélago de politeístas, cuyo predominio se reflejaba en la política, la cultura y la religión del mundo mediterráneo. No hay más que pensar en los templos paganos de Cesarea Marítima, la capital romana de Judea. Así pues, el énfasis en el monoteísmo, lejos de ser inoportuno o de representar un simple recurso catequético del cristianismo posterior, es muy pertinente tanto en lo concerniente al lugar como a la teología[63].

La segunda modificación que hace el escriba en la teología de Jesús (v. 33ab) consiste en la abreviación del mandamiento de amar a Dios ("el Señor, nuestro Dios" se convierte en pronombre y las facultades humanas quedan reducidas a tres) y en la unión directa de este mandamiento con el de amar al prójimo. Ambos son reducidos a su vez a dos infinitivos paralelos ("y amar[lo]... y amar..."), que son sujetos de un mismo verbo (ἐστιν en griego). Lo que Jesús ha indicado como conclusión ("no existe otro mandamiento mayor que éstos") lo afirma, pues, el escriba. En otras palabras, esta segunda modificación subraya la unidad de los dos mandamientos de amor. Su respectiva importancia ("primero"... "segundo") se indica sólo tácitamente por el orden en el que son mencionados.

En la tercera y final modificación, el midrás del escriba sobre la declaración conclusiva de Jesús (v. 31c) especifica qué mandamientos en particular son inferiores a los dos grandes mandamientos de amor: los mandamientos que gobiernan el culto sacrificial en el templo[64]. Una vez más, la interpretación del escriba está condicionada local y teológicamente. Algunos comentaristas marcanos hablan de crítica o incluso rechazo del sacrificio del templo en 12,33c. Entendido el episodio como un suceso posiblemente histórico de hacia 30 d. C. o incluso, en el nivel de 12,28-34, como una tradición independiente, "rechazo" es una palabra excesiva. Desde los profetas del AT a las polémicas de Qumrán, no faltaron judíos de mentalidad reformista que, por diversas razones, criticaron los abusos en el sistema sacrificial del templo, pero sin rechazar los sacrificios como tales[65]. No obstante lo cual, la idea del total rechazo y cese de los sacrificios en el templo podría estar latente en el nivel de la composición y teología redaccional de Marcos. En el orden de la narración marcana, no mucho después de haber juzgado el escriba que el cumplimiento del doble mandamiento de amor es superior a todos los sacrificios (12,33), el mis-

mo Jesús predice la destrucción del templo y, por lo tanto, el final de los sacrificios (13,1-2), una destrucción que podría estar prefigurada por la rasgadura del velo del templo a la muerte de Jesús (15,38)[66].

Lejos de sentirse molesto por las modificaciones midrásicas del escriba, Jesús, de manera similar a lo que hizo con él su interlocutor al principio de la perícopa, le expresa su aprobación. Juzga que el escriba ha interpretado y desarrollado su enseñanza de un modo inteligente, perspicaz (νουνεχῶς). Entre todos los *Streitgespräche* (relatos de disputas) y *Schulgespräche* (diálogos eruditos), sólo esta perícopa es un verdadero diálogo positivo, un intercambio creativo entre dos maestros de la Torá[67].

Y sin embargo... la aprobación de la enseñanza de Jesús sobre la Ley mosaica, aunque laudable y grata después de todos los ataques sufridos por él en el templo, no es bastante. Desde luego, no lo es para Marcos. Desde el capítulo 1 en adelante, él ha presentado a Jesús como el secreto Mesías e Hijo de Dios, que proclama la venida inminente del reino y que ya empieza a hacer realidad el reinado de Dios mediante sus palabras y acciones. Declarándose de acuerdo con la enseñanza de Jesús, aunque sin ir más allá, el escriba ha merecido que Jesús le diga: "No estás lejos del reino de Dios"[68]. Esta sorprendente lítotes o atenuación retórica no tiene paralelo en el NT. De ninguna otra persona ni de ninguna cosa se dice que no está lejos del reino de Dios (aquí, οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ)[69]. La cuestión para Marcos es que, pese a todas sus espléndidas cualidades, el escriba, como el hombre rico demasiado apegado a sus bienes del que habla Mc 10,17-22, todavía está falto de algo esencial (cf. Mc 10,21)[70]. En el caso del escriba, ese "algo" sería aceptar en su vida todo el mensaje de Jesús sobre el reino a punto de venir pero ya presente, lo que desde la perspectiva marcana significa aceptar a Jesús mismo como Mesías e Hijo de Dios. En el fondo, para Marcos, la confesión monoteísta sin confesión cristológica es válida pero incompleta.

Con esto, la perícopa propiamente dicha ha llegado a un ambiguo final en el v. 34c. Estamos, después de todo, en el evangelio del sobrio, oscuro y lacónico Marcos. Todo lo que a él le resta es marcar un nuevo final, indicando que esta clara y espectacular demostración de autoridad de Jesús en su enseñanza, plenamente reconocida por *un* escriba judío, ha puesto fin a los ataques verbales contra Jesús por parte de sus adversarios[71]. En el episodio subsiguiente (12,35-40), es él quien ataca a "los escribas", ahora en plural.

En suma, nuestro estudio ha puesto de relieve el tira y afloja entre la teología redaccional de Marcos y la tradición subyacente a 12,28-34[72].

1) Por un lado, pese a las dificultades que presenta la tradición recibida, Marcos adapta hábilmente el material conforme a sus propósitos redaccionales.

a) Paradójicamente, aunque Mc 12,28-34 no es un relato de disputa, se convierte en la culminación y conclusión de todos los relatos de disputa de la totalidad del evangelio y en particular de los situados en Jerusalén. Desde Mc 2,1 en adelante (con los escribas como oponentes ya en 2,6), Jesús ha sido atacado por varios grupos, todos los cuales han puesto en cuestión su autoridad recibida de Dios para enseñar, perdonar o curar. Ahora, al final del ministerio público y de todas esas escaramuzas –y a punto de comenzar el gran conflicto final del relato de la pasión–, la autoridad de Jesús para enseñar no sólo queda patente, sino que es objeto de reconocimiento y elogio por parte nada menos que de un escriba judío. Este triunfo podría incluir una disculpa implícita con respecto a judíos bien dispuestos: la enseñanza de Jesús no es una doctrina nueva, heterodoxa, sino la suma de todo lo mejor de la tradición de Israel[73].

b) No por casualidad, el triunfo de Jesús sobre las autoridades de Jerusalén es atestiguado por un erudito judío dentro del recinto del templo, junto con una ominosa referencia a la superioridad de los mandamientos de amor sobre el culto sacrificial del templo, que pronto iba a terminar.

c) Al examinar las dos respuestas de Jesús al escriba (vv. 21-31 + v. 34) se ve que en ambos casos Marcos se preocupa por dejar claro que Jesús es quien tiene el control y quien queda por encima. Cuando el escriba le pregunta cuál es el primer mandamiento, Jesús decide enseñarle el primero *y* el segundo. Cuando el escriba parafrasea inteligentemente la respuesta de Jesús, éste le dedica el comedido elogio de no estar lejos del reino. Aunque Mc 12,28-34 puede ser un diálogo erudito amistoso, no es un diálogo entre iguales. Sólo una de las partes es la que lleva la iniciativa, la que domina.

d) De hecho, a pesar de que el escriba es sincero al mostrarse de acuerdo con Jesús y elogiarlo, teológicamente no se halla todavía donde debería estar. Al final de la perícopa (12,34c), Marcos da a entender que la aprobación de la enseñanza de Jesús sobre la Ley no es bastante para estar realmente *en* el reino de Dios. Aceptar la predicación del reino supone al final aceptar al predicador mismo como Mesías e Hijo de Dios.

2) Por otro lado, pese a toda la hábil redacción marcana, la perícopa no parece ser una completa creación de Marcos.

a) Como hemos visto, ésta es la única vez que uno solo entre los anónimos miembros de "los escribas" cobra visibilidad destacándose del grupo y hablando con voz propia. Este solo escriba es singular más que en el sentido numérico. Su actitud positiva y su reacción más positiva todavía

ante las palabras de Jesús son justamente lo contrario de la imagen absolutamente negativa que traza Marcos de los escribas a lo largo de su evangelio.

b) Que el escriba en cuestión es realmente sincero en sus intenciones y palabras quedó de manifiesto al analizar las remisiones recíprocas (vv. 28c + 32b + 34a) y el contenido de la perícopa. En el contexto más amplio de todos los relatos de disputa de este Evangelio, el silencio aquí *suena* a declaración y la ausencia *es* prueba. Porque, de manera constante en los relatos de disputa marcanos, se ha subrayado la hostilidad, la malicia o la hipocresía de los adversarios de Jesús, ya en comentarios narrativos del evangelista, ya en el lenguaje de los interlocutores[74]. Dentro de este gran marco, la falta de toda referencia a intención malévola o falsedad en las palabras del escriba, o a cualquier propósito o plan suyo de destruir a Jesús, dice tanto como sus elogios dirigidos al "maestro". Tenemos aquí el rarísimo caso de una tradición cristiana primitiva destinada a presentar favorablemente a un maestro de la Ley judío que se muestra de acuerdo con Jesús y lo elogia, pero que no lo sigue como discípulo (al menos dentro del relato)[75]. Tiene poco de sorprendente que, dada la creciente polémica entre judíos o cristianos en la última parte del siglo I, esta figura desapareciese rápidamente de la tradición sinóptica.

c) En concordancia con la unicidad del interlocutor de Jesús está el carácter único de la unidad literaria que hemos examinado. Por cuanto se trata de un intercambio no hostil, Mc 12,28-34 suele ser designado como un *Schulgespräche,* es decir, un "diálogo erudito", una conversación amistosa entre maestros o estudiantes de la Ley. Pero el específico *Schulgespräche* de Mc 12,28-34 tiene una estructura peculiar que no se encuentra en ningún otro diálogo erudito ni relato de disputa de la tradición sinóptica. Junto con el habitual intercambio de palabras entre una autoridad judía que pregunta y Jesús que responde, tenemos una segunda ronda de diálogo. En ella, la autoridad judía repite aprobatoriamente la enseñanza de Jesús a la par que la comenta y amplía; Jesús, a su vez, aprueba la interpretación del escriba, pero con una advertencia final. Entre las conversaciones de los sinópticos sobre la Ley, ya sean hostiles o amistosas, no hay ninguna que presente este repetido vaivén dialógico, reflejo del formato real de muchas discusiones amistosas entre eruditos. Por eso, Mc 12,28-34 no sólo contrasta con las tendencias generales de la teología redaccional marcana, sino también con la forma literaria que el relato de disputa y el diálogo erudito adoptan en el resto de la tradición sinóptica.

d) Un indicio final de que en Mc 12,28-34 no tenemos simplemente una creación del evangelista es que el texto se centra en la cuestión fundamental del lugar e interpretación debidos de la Ley mosaica como un todo

y en sus partes. Ésta es una cuestión que no ocupa a Marcos en la medida que a Mateo y Lucas (a éste también en Hechos): prueba de ello es la total ausencia en Marcos de la palabra "ley" (νόμος), así como de los diversos nombres griegos derivados de ella[76]. Ciertamente las respuestas que Mateo y Lucas-Hechos dan a la cuestión del lugar teórico y de la observancia práctica de la Ley de Moisés en la Iglesia cristiana son muy diferentes. Pero ambos evangelistas aprecian la gran importancia del asunto en principio y no ahorran esfuerzos por presentar una solución coherente[77]. Tal preocupación no parece existir en Marcos, quien tiene otros intereses teológicos de los que ocuparse.

Hay, en conclusión, razón más que suficiente para sostener que Mc 12,28-34, pese a toda la redacción de Marcos, contiene tradición premarcana. Puesto que en tono, contenido e intención la perícopa no termina de armonizar con los relatos de conflicto que la preceden ni con el ataque a los escribas que la subsigue, el núcleo de Mc 12,28-34 probablemente circuló al principio como una tradición oral aislada. El carácter casi único que tiene la imagen de un escriba judío que se muestra de acuerdo con Jesús en cuestiones legales y que incluso elogia su posición me induce a pensar que la tradición es muy temprana. Se remontaría, pues, a los mismos comienzos del cristianismo (30-70 d. C.). Esta conclusión nos plantea una conclusión ulterior: la tradición contenida en Mc 12,28-34 ¿procede del Jesús histórico o es una creación originada en la Iglesia judeocristiana de los primerísimos tiempos?

C. El argumento en favor de la historicidad de Mc 12,28-34

1. Breve exposición del argumento

En una cuestión tan complicada como la de si el Jesús histórico enseñó realmente el doble mandamiento de amor, quizá sea lo mejor empezar con una exposición sumaria de mi argumento en favor de la historicidad. Luego lo completaré con los detalles[78].

He aquí, pues, las líneas generales de mi argumento. En Mc 12,28-34, la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento de amor hace cuatro cosas notables: 1ª) Jesús ofrece una cita de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b palabra por palabra (no una paráfrasis, un resumen o una alusión). Conviene señalar que el texto de Dt 6,4-5 o el de Lv 19,18b nunca aparece citado palabra por palabra como mandamiento de la Torá en el resto del AT, ni en los escritos judíos intertestamentarios, incluidos Filón, Josefo y Qumrán (aparte de los manuscritos fragmentarios del Deuteronomio hallados en las cuevas). 2ª) Jesús no cita simplemente uno de esos textos, sino ambos, poniéndolos adosados. 3ª) Pese a citarlos yuxtapuestos, Jesús, de manera

explícita, los ordena numéricamente, destacando que Dt 6,4-5 es el *primero* de los dos y que Lv 19,18b es el *segundo.* 4ª) Jesús concluye esta dialéctica de combinación pero diferenciación numérica afirmando la superioridad de ambos mandamientos sobre todos los demás: no hay ningún otro superior a estos dos.

Como la lógica de este argumento permite suponer, si ningún texto judío anterior a Jesús o de su época hace la primera de las cuatro cosas enumeradas (esto es, citar palabra por palabra Dt 6,4-5 o Lv 19,18b), entonces, obviamente, ningún texto judío del período señalado tampoco hace la segunda, la tercera ni la cuarta. Así pues, tanto la precisa formulación como la configuración global de esta enseñanza sobre el doble mandamiento de amor son exclusivas de Jesús dentro del contexto más amplio de la literatura judía anterior a su ministerio o contemporánea de él. Ciertamente, a veces, se pueden encontrar en esa literatura atisbos o prefiguraciones de la peculiar dialéctica de amor que vemos en Jesús, pero nunca en su cuádruple forma.

Aún más llamativa es la discontinuidad del doble mandamiento de Jesús con respecto al resto del NT. Preguntados si esta enseñanza con la "marca" de Jesús se repite en otros pasajes neotestamentarios, muchos cristianos seguramente responderían de modo claramente afirmativo. En realidad, si con "esta enseñanza" nos referimos a la enseñanza que se distingue por las cuatro características enumeradas, la respuesta correcta es un "no" rotundo. Por un lado, Dt 6,4-5 nunca vuelve a ser citado palabra por palabra en el resto del NT. De hecho, fuera de los evangelios, son bastante raras en el NT las referencias explícitas al amor a Dios. La debida relación de los seres humanos con Dios se expresa mucho más frecuentemente con verbos como "creer", "conocer" y "obedecer"[79]. Por otro lado, de Lv 19,18b hay unas cuantas citas, señaladamente en epístolas paulinas (Rom 13,9; Gál 5,14) y en la carta de Santiago (2,8). Pero, fuera de Mc 12,28-34, no hay lugar en el NT donde Lv 19,18b aparezca directamente unido al mandamiento deuteronómico de amar a Dios, y menos aún donde se establezca un orden numérico entre los dos mandamientos y éstos sean puestos por encima de todos los restantes.

Notable es también la ausencia de este doble mandamiento de Jesús en gran parte de la literatura cristiana primitiva fuera del NT[80]. El primer eco cristiano de la unión efectuada por Jesús de los dos mandamientos se encuentra en la *Didajé,* y ni siquiera allí (*Did* 1,2) tenemos la cita entera de los dos textos veterotestamentarios. En la *Didajé,* el verbo "amar" se emplea una sola vez para los dos mandamientos, como en Lc 10,27; "el Señor, tu Dios" deviene "el Dios que te hizo", y, para colmo, aparece añadida una forma negativa de la Regla de oro. Esto es un buen ejemplo

del tipo de adaptación y combinación que llevaban a cabo diligentes catequistas cristianos. También Justino Mártir, en su *Diálogo con Trifón (Diál.* 93,2), nos ofrece un resumen catequístico de lo que él identifica explícitamente como un dicho "de nuestro Señor y Salvador Jesucristo". Después de aludir a la versión mateana de la perícopa empleando terminología propia de Filón o de Josefo ("en dos mandamientos se cumple toda justicia y piedad [δικαιοσύνην καὶ εὐσέβειαν]"), Justino cita una forma abreviada de los dos mandamientos de amor, con el delator rasgo lucano de un solo uso del verbo "amar"[81]. En suma, hay una clara discontinuidad entre el doble mandamiento de amor (tal como se presenta en Mc 12,28-34 parr.), por un lado, y el AT, la literatura judía de hacia la época del cambio de era y los escritos neotestamentarios, por otro. Vamos a desarrollar este argumento basado en la discontinuidad –o, en cierto sentido, en la ausencia– examinando con minuciosidad sus diversas partes[82].

2. Discontinuidad: El Antiguo Testamento

Sobre todo a los cristianos acostumbrados a oír Dt 6,4-5 y Lv 19,18b citados juntos en la liturgia y en las homilías, les suele causar una enorme perplejidad conocer que ninguno de estos dos textos –y no digamos su combinación– nunca vuelve a aparecer en el AT. Los escritos veterotestamentarios contienen, sí, diversos ecos o fragmentos de los dos mandamientos, mas, para encontrar la cita íntegra de Dt 6,4-5 o de Lc 19,18b, hay que saltar al NT, concretamente a Mc 12,28-34.

El Deuteronomio es uno de los libros del AT en los que mayor uso teológico se hace de las palabras "amar" y amor". Por eso, pese a la mencionada falta de su repetición plena, Dt 6,4-5 reverbera en otros pasajes deuteronómicos. El texto que más se le aproxima es Dt 10,12-13, donde se dice a Israel: "Te pide tu Dios... que temas a Yahvé, tu Dios, que sigas todos sus caminos, que lo ames, que sirvas a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y toda tu alma, que guardes los mandamientos de Yahvé y sus preceptos". Inmediatamente se percibe que, para el Deuteronomista, amar, temer y servir a Yahvé equivale en la práctica a guardar sus mandamientos. También se nota cómo una parte de la fórmula de totalidad ("con todo/a tu...") se puede añadir fácilmente a otros verbos aparte de "amar". De hecho, a veces, en mayor medida que el vocabulario relativo al amor, es esta fórmula de totalidad lo que retrotrae a Dt 6,4-5.

Un buen ejemplo de ello es la alabanza que el historiador deuteronomista dedica al piadoso rey Josías al decir que "nunca hubo antes un rey como él, que se volviera a Yahvé con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas, según la entera Torá de Moisés; ni nunca, después, ha surgido nadie como él" (2 Re 23,25). La triple forma de la fórmula de

totalidad (corazón, alma y fuerzas) es exactamente la de Dt 6,5, aunque el texto no tenga el verbo "amar" ni la forma literaria de un mandamiento. Y la adición en 2 Re 23,25 de "según la entera Torá de Moisés" es claramente una referencia al Deuteronomio, *a fortiori* en el caso del rey Josías, quien inmediatamente antes de esta alabanza había puesto en vigor las palabras de un rollo de la Torá recién encontrado, que muchos investigadores modernos identifican como una forma primitiva del Deuteronomio (Dt 22,3-23,24). Otras expresiones de esta fórmula de totalidad se hallan dispersas por el AT, pero a menudo la alusión a Dt 6,4-5 resulta vaga en el mejor de los casos[83].

Similarmente, el mandamiento de amor de Lv 19,18b nunca se repite palabra por palabra en el resto del AT. Como ya he indicado, el paralelo más cercano es la extensión del mandamiento de amor al residente forastero (Lv 19,34). Pero, fuera de Lv 19,18b, en ningún lugar del AT manda Dios a nadie amar a su prójimo. En todo esto conviene tener presente el estrecho campo de nuestra búsqueda. El AT tiene mucho que decir sobre el amor divino y humano. La relación amorosa entre Dios e Israel es tratada con todo detalle en los profetas, señaladamente en Oseas y Jeremías, y celebrada en los Salmos. Mas lo que a nosotros nos interesa en concreto es determinar si los mandamientos de amar a Dios y al prójimo, *en las palabras* de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b, vuelven a aparecer en el AT. La respuesta a esta cuestión debe ser "no".

La misma ausencia se repite en los libros deuterocanónicos (esto es, los apócrifos) del AT, así como en los protocanónicos (esto es, las Escrituras judías). Encontramos algunas vagas alusiones a Lv 19,18b en Ben Sirá (Eclesiástico), pero ni la forma literaria ni el pensamiento son los del mandamiento de amor. Contra la tendencia igualitaria de Lv 19,18b, Eclo 13,1-23 reflexiona sobre la imposibilidad de que se mantenga una amistad auténtica entre ricos y personas de menos medios. Por eso, Ben Sirá recomienda que cada uno se relacione con sus iguales desde el punto de vista social y económico. En esta línea de pragmatismo sapiencial dice Ben Sirá (13,14-15 en el texto hebreo): "Todo viviente ama a su semejante, y todo hombre a quien es como él. Todo animal se une a su especie, y el hombre se asocia con los de su clase"[84]. Pese a todas sus reservas respecto a la cultura helenística, Ben Sirá refleja aquí el característico espíritu griego de reciprocidad entre amigos que son socialmente iguales[85].

Esta ética de amistad se percibe también en el delicioso ensayo de Ben Sirá sobre la etiqueta en la mesa (31,12-32,13). Recomendando que no hay que ser ávido y acaparador en un banquete, advierte en 31,15a: "Date cuenta de que tu compañero [de mesa] siente como tú". El hebreo contiene en este punto un leve eco de Lv 19,18b, por cuanto dice literalmen-

te: "Conoce a tu prójimo [*r'k*] como a tu propia alma [*npšk*]"[86]. En la segunda mitad del versículo (31,15b) suena una nota que recuerda la ética de reciprocidad de la Regla de oro: "Y piensa en lo que tú mismo detestas". Un mensaje similar de igualdad y reciprocidad entre amigos del mismo nivel social le es dirigido al que preside un banquete (32,1): "Sé entre el resto [de los comensales] como uno de ellos".

Tal vez sea más fácil columbrar una referencia al mandamiento de amor al prójimo en Eclo 17,12-14 (o vv. 10-12), donde Ben Sirá alude claramente al pacto y los mandamientos del Sinaí. En el v. 14b resume los mandamientos dados por Dios a los israelitas, diciendo: "[el Señor] les dio mandamientos, cada uno concerniente a su prójimo". Aunque es posible que se trate de una alusión a Lv 19,18b en particular, la referencia general a dar mandamientos relativos al prójimo podría apuntar más bien a la segunda tabla de la Ley, es decir, a los mandamientos sociales del Decálogo[87]. De hecho, sería posible ver en las dos mitades del v. 14 ("y les dijo: 'Tened cuidado de evitar toda clase de injusticia" y les dio mandamientos, cada uno concerniente a su prójimo) una alusión a las dos tablas del Decálogo, pero quizá esto sea estirar demasiado una buena conjetura para hacerla abarcar una tabla más.

El eco final del mandamiento de amor en Ben Sirá es curioso por cuanto no concierne a alguien socialmente igual, sino a un esclavo (7,21): "Quiere al esclavo inteligente como a la vida misma, y no le niegues la libertad"[88]. En este caso, la razón para querer o amar a una persona como a la vida misma (o como a uno mismo) reside en el aprecio hacia el esclavo inteligente, a quien el amo hace (en una medida muy relativa) su igual social al concederle la libertad. En suma, con su mezcla de sabiduría hebrea y de ética helenística, Ben Sirá tiende a situar el amor o la preocupación por otro en grupos o individuos específicos de la sociedad. Aunque esta visión ética abarca múltiples consideraciones sobre los deberes de los individuos dentro de los diversos estratos sociales, no hay una sola prescripción de amor en general que se asemeje al mandamiento de Lv 19,19b.

Así pues, es inútil buscar citas de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b –y no digamos la yuxtaposición de estos dos mandamientos y su enumeración como primero y segundo– en los libros veterotestamentarios posteriores. Sin embargo, a veces encontramos en el AT una tendencia general a resumir las obligaciones de la Ley en una lista breve[89]. Ejemplos de tales casos son Os 2,19-20 (2,21-22 en el TM); 12,6 (12,7 en el TM); Miq 6,8; Sal 15,2-5 y Zac 7,9-10. Aunque varía la composición de estas listas, son frecuentes en ellas la justicia, la misericordia y la honradez en el trato con el prójimo. Un dato interesante es que, sobre todo en los profetas y los salmos, las listas aparecen en un contexto de culto o acciones rituales en el templo. De

un modo o de otro se subraya que lo que principalmente busca Dios de Israel es adoración y obediencia sinceras, que se expresan especialmente en justicia y misericordia para con el prójimo. Conociendo la posterior enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento de amor, podríamos, con un poco de imaginación, intuir en esos textos las líneas generales de su enfoque de la Ley. Pero sería hacer teología a través de un espejo retrovisor. Lo que podemos decir es que la enseñanza de Jesús el judío sobre el doble mandamiento no viene de la nada. Fue alimentada por tendencias ya manifiestas en el AT. Pasemos ahora a ver cómo, durante la época del cambio de era, se desarrollan algunas de esas tendencias en diversas corrientes del judaísmo, anunciando, pero sin indicar nunca de manera clara, la combinación que hará Jesús de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b y su ordenación como primer y segundo mandamientos de la Ley.

3. Discontinuidad: ausencia en los manuscritos del mar Muerto

Cuando de Ben Sirá, escritor urbano tanto por los modales como por el ambiente, pasamos a los sectarios esenios, notamos una obvia diferencia: en sus escritos abundan las exhortaciones a mostrar a otros amor, atención e interés, pero ahora esos "otros" son exclusivamente los "hermanos", los verdaderos israelitas, los miembros de la secta. A primera vista parece prometedor que varios mandamientos del cúmulo de obligaciones sociales de Lv 19,17-18 sean citados a veces. Pero resulta muy curioso que, mientras que algunos de esos mandamientos son citados casi al pie de la letra, nunca ocurra lo mismo con Lv 19,18b. Este texto aparece sólo en alusiones o adaptaciones hechas desde la perspectiva de la secta. Un buen ejemplo de este extraño fenómeno es CD 9,2, que cita literalmente la primera parte de 19,18 (esto es, 19,18a): "No tomarás venganza ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo". En este punto, el autor del *Documento de Damasco* trunca el versículo, omitiendo 18b: "Y amarás a tu prójimo como a ti mismo". Se diría que hay como una perversa determinación de citar textos circundantes y silenciar el mandamiento de amor. Un poco más adelante (CD 9,7-8) es citado Lv 19,17b: "Corrige firmemente a tu prójimo [*rē'êkā*] para que no incurras en pecado por su culpa"[90]. Pero, pese a la utilización del vocabulario de *rēa'* (que no figura en el TM de Lv 19,17b), es manifiesta la ausencia de Lv 19,18b. Lo más cercano a una cita directa en el *Documento de Damasco* lo encontramos dentro de la larga lista de obligaciones comunitarias de CD 6,14-7,2. Flanqueado por los deberes de "apartar las cosas santas" y "fortalecer la mano del oprimido, el pobre y el residente forastero" tenemos el precepto (CD 6,20-21) de que "cada hombre debe amar a su hermano como a sí mismo". Es decir, cada miembro de la comunidad esenia debe amar como a sí mismo a los otros esenios[91].

De hecho, aunque en los documentos no bíblicos de Qumrán hay referencias a cada uno de los capítulos del Levítico, Lv 19,19b está ausente de todos esos textos. A rematar esa ausencia contribuye una extraña casualidad: si bien los hallazgos del mar Muerto nos han proporcionado dieciséis manuscritos del Levítico, ninguno de los fragmentos contiene Lv 19,18b[92]. Nadie duda de que los manuscritos del Levítico contenían originariamente el texto que nos interesa. El deterioro causado por simple accidente produjo una extraña simetría entre las citas del Levítico en los documentos creados por la secta y los rollos bíblicos conservados por esa misma secta.

Ese extraño fenómeno de la ausencia ocurre también en el caso de Dt 6,4-5 en los rollos no bíblicos de Qumrán. Pese a que la *Regla de la Comunidad* de la cueva 1 (1QS) contiene un detallado rito de renovación de la alianza, completado con bendiciones y maldiciones al estilo del Deuteronomio, nunca aparece citada la *Shemá* de Dt 6,4-5. Y la misma ausencia se produce en los otros documentos sectarios. Somos más afortunados, sin embargo, cuando se trata de los treinta y tres rollos del Deuteronomio numerados entre los hallazgos del mar Muerto[93]. En ellos está presente el texto del Dt 6,4-5, aunque, porque el azar así lo ha querido, en forma fragmentaria. Ningún manuscrito del Deuteronomio procedente de Qumrán contiene Dt 6,4-5 sin alguna laguna[94].

No habiendo una cita directa de Dt 6,4-5 ni de Lv 19,18b en ninguno de los manuscritos bíblicos, lo lógico es pensar que no existe en Qumrán un paralelo directo de la yuxtaposición por Jesús de los dos grandes mandamientos de amor. Se podría argüir, sin embargo, que en la *Regla de la Comunidad* (*serek hayyaḥad*) es aludido o prefigurado el doble mandamiento de Jesús[95]. Mas para percibir esa prefiguración necesitamos ampliar el foco de nuestra lente hermenéutica, lo que nos permitirá captar en conjunto el pensamiento que fluye por la columna 1 de la *Regla*. Sus palabras iniciales (conservadas en forma fragmentaria) hablan de la obligación de la comunidad de "buscar a Dios con todo el corazón y con toda el alma... y amar todo lo que él ha elegido... y amar a todos los hijos de la luz" (1QS 1,1-2.3-4.9). Es cierto que estas prescripciones están dispersas en una lista mucho más larga de deberes, que incluyen el mandamiento de odiar a todos hijos de las tinieblas (1QS 1,10). Pero resulta muy significativo que la mencionada obligación de buscar a Dios "con todo el corazón y con toda el alma" se encuentre al comienzo mismo de la *Regla*, en la enumeración de los deberes básicos de todos los miembros de la "nueva alianza" en Qumrán. Además, aunque separado de este deber primordial (líneas 1-2) por toda clase de obligaciones, el deber de amar a los hijos de la luz se menciona ya en la línea 9, donde por primera vez en la *Regla* es empleado el verbo "amar" con un complemento directo de

persona[96]. Quizá no de un modo claro, en estas dos prescripciones se puede percibir un vislumbre del doble mandamiento de amor, si bien el prójimo queda restringido aquí a "los hijos de la luz", es decir, los miembros de la comunidad de Qumrán.

Por supuesto, ese vislumbre nos llega principalmente porque conocemos la enseñanza de Jesús en Mc 12,29-31. Además, queda el hecho inamovible de que la densa y lacónica formulación por Jesús del doble mandamiento de amor, con Dt 6,4-5 y Lv 19,18b citados palabra por palabra, no se encuentra en ningún texto de Qumrán.

4. Discontinuidad: ausencia en los pseudoepígrafos del AT

Prefiguraciones e indicios del doble mandamiento de Jesús pueden encontrarse también en la colección de material judío no bíblico que fue compuesto hacia la época del cambio de era y que los expertos designan vagamente como "pseudoepígrafos del AT". De nuevo, sin embargo, faltan las citas directas de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b[97]. Un buen candidato para esas prefiguraciones es el *Libro de los Jubileos,* que no tuvo su origen en Qumrán, aunque se hallaron allí numerosas copias de él[98]. En *Jubileos,* al inicio de su discurso de despedida (según el género típico de los testamentos) dirigido a sus hijos y nietos, Abrahán enumera varios mandamientos básicos. Esa deslavazada lista empieza con la recomendación del patriarca a sus descendientes de (20,2) "que guarden el camino del Señor para que hagan justicia y ame cada uno a su prójimo"[99]. Luego la lista se amplía, prescribiendo la circuncisión y prohibiendo en especial la fornicación, la impureza, la contaminación del pecado y la idolatría. Pese al carácter prolijo y errático de este catálogo, resulta sumamente interesante por la prominencia, al comienzo de la lista, de la obligación fundamental de adherirse al Señor, que está seguida casi de inmediato por un claro eco de Lv 19,18b, aunque falta la expresión "como a ti mismo". Igualmente falta al inicio de la lista una alusión a Dt 6,4-5, y no se habla de amar al Señor con todo el corazón. Sólo más adelante en la lista, entre otras exhortaciones, Abrahán manda a sus descendientes amar "al Señor del cielo". A continuación de este posterior mandamiento de amor, emparedada entre dos advertencias contra la impureza y la idolatría, encontramos la prescripción "seguid todos sus mandamientos [esto es, los de Dios]". Esta lista no deja, pues, suponer que los mandamientos enumerados al comienzo de ella sean esencialmente más importantes que los mencionados después.

Un catálogo de obligaciones similar, aunque más breve, se encuentra en *Jub* 7,20, donde Noé da a sus nietos varios mandamientos, incluido el de "amar cada uno a su prójimo". De nuevo falta "como a sí mismo", y no

hay mención, en el contexto inmediato, de amar a Dios. Por último, un discurso de despedida dirigido por Isaac a Esaú y Jacob empieza con una exhortación genérica a obrar con justicia y rectitud. Pero lo más destacado es el mandamiento de amar al propio hermano. Y aunque en este contexto se prescribe brevemente temer y adorar a Dios (36,7), seguidamente se repite el mandamiento de amar al hermano (36,8)[100].

Así pues, lo que encontramos en los manuscritos del mar Muerto y en *Jubileos* es tan sólo cierto rudimento o insinuación de lo que será en Jesús el doble mandamiento de amor. Otro tipo de prefiguración perceptible en estos textos es la creciente tendencia a resumir los mandamientos de la Ley en ciertas obligaciones esenciales, con la obediencia a Dios y/o el amor a los otros miembros de la comunidad (cuya definición es más o menos estricta) situados en los primeros lugares de las listas[101]. Por eso, aunque el doble mandamiento de Jesús es nuevo en su formulación, concisión e insistencia en la superioridad de los dos mandamientos de amor sobre todos los demás, no carece totalmente de precursores dentro del judaísmo palestino durante la época del cambio de era.

Llegados a este punto del argumento, muchos comentaristas creen necesario considerar con detenimiento otro corpus literario normalmente incluido en los pseudoepígrafos del AT: los *Testamentos de los Doce Patriarcas*[102]. En esta colección de exhortaciones pseudoepigráficas realizadas por cada uno de los doce hijos de Jacob (= los doce patriarcas) estando a punto de morir, algunos estudiosos han visto el ejemplo de un auténtico paralelo judío del doble mandamiento recogido en Mc 12,28-34[103]. A mi entender, esa percepción es errónea por varias razones.

Primera, porque la época de composición y la procedencia de los *Testamentos* son sumamente discutibles. Los manuscritos griegos de los que depende casi todo nuestro conocimiento de esas obras datan todos de la Edad Media o de la Edad Moderna[104]. Segunda, y más importante, porque los *Testamentos* presentan claros indicios de autoría o influencia cristiana en la forma final del texto. La extensión de esa autoría o influencia es objeto de debate entre los expertos, cuyas posiciones varían desde un extremo al otro del abanico. Tercera, porque al problema de cuánta es la aportación cristiana se añade el hecho de que gran parte de las exhortaciones morales de las que están impregnados los *Testamentos* son de tipo estoico genérico. Ese moralismo estoico de "marca blanca" tenía acomodo en escritos tanto judíos como cristianos de la Antigüedad tardía. Por eso, aunque se puede argüir que gran parte del material de los *Testamentos* no es específicamente cristiano, ese argumento tiene doble filo: una gran parte del material de los *Testamentos* tampoco es específicamente judío. Desde el NT y luego los Padres de la Iglesia hasta las homilías de hoy,

muchas exhortaciones morales de carácter general lo mismo podrían ser consideradas cristianas que judías (o humanistas). A este respecto tiendo a coincidir con Marinus de Jonge, el gran estudioso de los *Testamentos*, quien insiste en que el moralismo estoico genérico de los *Testamentos* no indica automáticamente que la composición sea judía en vez de cristiana[105].

En suma, consideradas la data tardía de los manuscritos, las claras interpolaciones cristianas y la naturaleza genérica de la parénesis, hay que ver en los *Testamentos,* tal como han llegado hasta nosotros, unas composiciones cristianas[106]. Ciertamente, en los *Testamentos* que conocemos subyacen tradiciones judías y, en algunos casos, documentos judíos. Que existiera una tradición de "testamentos de los patriarcas" durante la época del cambio de era resulta probable por los fragmentos arameos de un documento de Leví (más un fragmento de un documento de Neftalí) hallados en Qumrán[107]. Este *Leví arameo* no es el *Testamento de Leví* tal como lo conocemos en su presente forma; de hecho, ni siquiera es llamado "testamento". Sin embargo, *Leví arameo,* como otros fragmentos similares procedentes de Qumrán, hace probable que, tardíamente en el judaísmo del Segundo Templo, hubiera una tradición "testamentaria", la cual habría estado en el origen de los actuales *Testamentos de los Doce Patriarcas*[108]. A falta, empero, de nuevos descubrimientos de manuscritos, no es posible precisar la naturaleza y el alcance de las tradiciones judías subyacentes en los *Testamentos.* Y una vez catalogados éstos como documentos esencialmente cristianos, no es posible usarlos, en relación con la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento de amor, como fuente ni como paralelo con origen en el período del Segundo Templo.

Aun así, para mayor seguridad, hagamos por un momento de abogado del diablo. Supongamos que estudiosos como Jürgen Becker tienen razón y que se pueden descubrir estratos de material judío subyacente a nuestros actuales *Testamentos,* descubrimiento que de Jonge juzga imposible[109]. Supongamos, incluso, que las exhortaciones morales que no presentan un claro contenido cristiano son tradiciones judías de la época del cambio de era. ¿Tenemos entonces, al menos, fuentes o paralelos exactos de la enseñanza de Jesús?

La respuesta es "no". Los *Testamentos* no encierran enseñanza alguna que posea las cuatro características que hemos distinguido en Mc 12,28-34[110]. Para empezar, en ningún pasaje de los *Testamentos* se cita plena y explícitamente Dt 6,4-5 o Lv 19,18b. Es verdad que a veces aparecen yuxtapuestas exhortaciones generales a amar a Dios y al prójimo (o, más frecuentemente, al hermano, o a amarse los unos a los otros)[111]. Pero estas dos obligaciones suelen aparecer en largas listas de mandamientos diversos y a veces separados entre sí[112]. Además, de acuerdo con el género testamenta-

rio, tales exhortaciones o prescripciones son siempre las líneas de conducta que traza uno de los patriarcas a sus hijos; es decir, algo muy diferente de un mandamiento dirigido por Dios a todo Israel[113]. Tenemos que amar a Dios y amar al prójimo nunca son presentados como el *primer* y el *segundo* mandamientos de la Ley, como los dos mandamientos superiores a todos los demás ni como una especie de compendio de la Ley entera (a semejanza de lo que hace Mateo). Por eso, aun cuando admitiésemos que las exhortaciones morales de los *Testamentos* se remontan al tiempo de Jesús, seguiríamos careciendo de una verdadera fuente o paralelo de la configuración cuatripartita que hace que la enseñanza de Jesús sea única. Tenemos más bien, como en Qumrán y en *Jubileos,* una prefiguración o un atisbo de lo que iba a venir. Personalmente, sin embargo, en lo tocante a los *Testamentos,* dudo que tengamos siquiera eso.

5. Discontinuidad: ausencia en Filón y Josefo

Hemos examinado algunas insinuaciones o prefiguraciones del doble mandamiento de Jesús en el corpus de los manuscritos del mar Muerto y en *Jubileos.* Pero si buscamos un intento sostenido de resumir la Ley en dos deberes básicos, uno para con Dios y el otro para con los seres humanos, tendremos que dirigir nuestra atención hacia la disposición filosófica de la cultura griega[114]. En la diáspora occidental encontramos varios intelectuales judíos que toman y adaptan tradiciones filosóficas y retóricas griegas a fin de ofrecer enseñanzas israelitas sobre la Ley de una manera inteligible y atractiva a mentes helenísticas. Ya en las obras clásicas griegas de Aristófanes y Demóstenes, así como en las de los filósofos, había una tendencia a resumir las obligaciones para con los dioses y para con los humanos como εὐσέβεια ("veneración", "piedad") y δικαιοσύνη ("justicia", rectitud), respectivamente[115]. Esta larga tradición llega hacia atrás hasta el estoico Epicteto e incluso más allá. Ahora bien, se trata de un modelo filosófico que no siempre era presentado del mismo modo ni con el mismo vocabulario. Por ejemplo, Aristóteles y otros filósofos subordinan la εὐσέβεια a la δικαιοσύνη, que para ellos es la gran virtud.

No sorprendentemente, los escritores judíos de lengua griega preferían el modelo bipartito. Que los judíos de la diáspora resumían los mandamientos de la Ley en las categorías de εὐσέβεια y δικαιοσύνη tan tempranamente como el siglo II a. C. lo prueba la *Carta de Aristeas*[116]. Por ejemplo, en *Arist.* §131 se dice que "nuestro legislador" (Moisés) dio a los judíos los mandamientos concernientes a εὐσέβεια y δικαιοσύνη. Tan decidido está el autor a epitomar todas las leyes del Pentateuco bajo esta doble rúbrica que hasta las leyes sobre alimentos *kosher* las interpreta como una expresión de δικαιοσύνη (*Arist.* §168-171). Claramente, el deseo de presentar la Ley judía como un sistema filosófico ordenado lleva aquí a

imponer una pauta intelectual griega sobre los heterogéneos mandamientos de la Torá[117].

Dentro del judaísmo helenístico, Filón debió de sentirse especialmente atraído por esta suerte de resumen bipartito de obligaciones, ya que fue el primer gran pensador judío en reflexionar a fondo sobre el Decálogo, tema al que dedicó todo un tratado. En *De decalogo* (*Sobre el Decálogo*) intenta Filón, como técnica pedagógica, subordinar varios mandamientos distintos a un determinado mandamiento de los diez de la Ley de Dios, creando así un sistema coherente de enseñanza legal/moral judía a la manera griega. La división natural del Decálogo en dos tablas –la primera sobre deberes para con Dios, la segunda sobre deberes para con los otros israelitas– proporcionó a Filón una oportunidad perfecta para rematar su síntesis greco-judía con el par de virtudes tradicionales griegas: la veneración y la justicia[118]. Pero, si bien Filón emplea regularmente εὐσέβεια (a veces en pareja con ὁσιότης ["santidad"]) respecto a los deberes para con Dios, a menudo utiliza φιλανθρωπία ("amor a la humanidad) en vez de δικαιοσύνη respecto a los deberes para con los seres humanos, aunque ambos nombres también pueden aparecer juntos.

Quizá el texto más conocido en el que Filón resume todas las obligaciones morales bajo epígrafes sea *De specialibus legibus* (*Sobre las leyes especiales*) 215 §63. Allí se nos dice que por encima de todas las virtudes estudiadas en la Ley judía están los dos "resúmenes", "principios" o "puntos capitales" (κεφάλαια; lit., "cabecitas")[119]. Hay que señalar que, precisamente en esta importante declaración, Filón dice que el primer epígrafe es "veneración y santidad" (εὐσέβεια καὶ ὁσιότητος) y el segundo, "amor a la humanidad y justicia" (φιλανθρωπία καὶ δικαιοσύνη). Así pues, pese a su interés en presentar la Ley con una estructura bipartita, Filón no ve la necesidad de reducirlo todo a dos palabras o fórmulas intercambiables. De hecho, varía su lenguaje de un pasaje a otro, si bien εὐσέβεια y φιλανθρωπία siguen siendo sus nombres preferidos para resumir la doble obligación de los seres humanos. Claramente, en esos pasajes como en el de *Sobre las leyes especiales* §63, el habitual resumen bipartito de la Ley no corresponde estrictamente a dos tipos de *amor,* sino a veneración y filantropía.

Hay, sin embargo, unos cuantos pasajes en los que Filón sí resume esas dos virtudes griegas esenciales como dos tipos de amor[120]. Como cabía esperar, tales pasajes se encuentran en el contexto más amplio de su estudio del Decálogo. Se da la curiosidad de que es precisamente al criticar Filón a los que atienden sólo a una tabla del Decálogo, ya sea a los deberes con Dios o a los deberes con los hombres (*Sobre el Decálogo* 22 §109-110), cuando emplea dos adjetivos compuestos para designar las dos series de obligaciones como dos tipos de amor, una combinación inusitada en él.

Quienes dedican todo su tiempo a servir a Dios y se desentienden de los demás seres humanos son φιλόθεοι ("amantes de Dios"), y quienes incurren en el error opuesto son φιλάνθρωποι ("amantes de los hombres"). Significativamente, Filón dice que quienes son exclusivamente lo uno o lo otro han alcanzado la meta de la virtud (ἀρετή) sólo a medias y tienen que esforzarse hasta conseguir la virtud doble. Parece obvio que Filón se centra aquí en una combinación de dos virtudes que comprenden todas las obligaciones contenidas en el Decálogo, no en una combinación de los precisos mandamientos de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b, ninguno de los cuales figura entre los diez.

El otro pasaje de Filón cercano al doble mandamiento de amor de Mc 12,28-34 tiene también dos adjetivos compuestos. Pero en éste no habla Filón de obligaciones humanas en general, sino de la excelencia de un individuo concreto, Moisés. En su *De vita Mosis* (*La vida de Moisés*) 2.31 §163, Filón presenta a Moisés en el Sinaí conversando con Dios, mientras sonidos de rebelión e idolatría llegan a sus oídos desde abajo, desde el campamento israelita. Filón nos dice que Moisés no sabía si seguir en la presencia de Dios o bajar a restablecer el orden en el campamento; se sentía desgarrado entre estas dos opciones, porque por un lado era φιλόθεος ("amante de Dios") y por otro φιλάνθρωπος ("amante de la humanidad"). Dios resuelve la cuestión mandándole bajar. Una vez más, el contexto para los dos adjetivos que resumen las dos obligaciones básicas es el Decálogo, no los dos mandamientos no pertenecientes a éste citados por Jesús. Pero algo más significativo es que empezamos a notar en la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento una característica especial que lo relaciona a él más estrechamente con Qumrán y *Jubileos* que con *Aristeas* y Filón. Influidos por la filosofía moral estoica, *Aristeas* y Filón emplean nombres y adjetivos abstractos al hablar de las obligaciones para con Dios o para con los seres humanos. Jesús, en cambio, se inserta de lleno en la tradición que refleja los diversos mandamientos del Pentateuco al referirse a las obligaciones empleando verbos, ya sea en futuro de indicativo, en imperativo o en infinitivo[121].

También es revelador que Filón, pese a todos sus comentarios sobre distintas leyes del Pentateuco, entre ellas algunas de Lv 19, nunca cite ni comente de modo explícito Lv 19,18b. Inevitablemente surge el correspondiente "¿por qué?". Una posible explicación es que, desde la visión amplia de Filón, muy configurada por el platonismo y el estoicismo, relativiza el amor a los otros seres humanos por el deseo místico de la unión con lo divino[122]. El fin último del programa religioso-filosófico de Filón es el ascenso místico del alma individual a Dios. La unión por la que el místico se afana no es entendida como ἀγάπη, sino como ἔρως, la palabra que utiliza Filón para expresar un apasionado amor espiritual a lo trascenden-

te. En este contexto, el interés por el individuo y por la comunidad en general constituye una obligación ineludible. Ahora bien, las personas y sus comunidades pertenecen al mundo de aquí abajo y viven absorbidas por las necesidades y los deseos, que les impiden la visión de Dios. Los otros seres humanos pueden ser útiles en la etapa preliminar del ascenso hasta la divinidad, pero finalmente deben ser dejados atrás.

Además, aunque se exige al sabio preocuparse por quienes él tiene a su alrededor, se distingue cuidadosamente qué personas son dignas de su φιλανθρωπία. Él no puede amar a los pecadores, porque se pondría en peligro entrando en contacto con los enemigos de la virtud. Es más, el sabio debe mantenerse a distancia del común de la gente, dada la tendencia de ésta al mal. Por extraño que parezca, pese a las considerables restricciones que impone al sabio en su relación con otras personas, Filón extiende la φιλανθρωπία a animales y plantas como miembros del orden natural creado por Dios. Uno empieza a entender el sentido de las limitaciones de la φιλανθρωπία en el sistema de Filón. Cuando entra en conflicto con la δικαιοσύνη ("justicia"), la φιλανθρωπία debe ceder el paso a aquélla para que el orden de la justicia no sea subvertido en la sociedad. Al final, el emparejamiento por Filón de la veneración y la filantropía tiene menos que ver con el doble mandamiento de amor de lo que parecía a primera vista.

No sorprende, por tanto, que a la hora de resumir las obligaciones bajo los epígrafes de "veneración" y "justicia" siga Josefo el camino de Filón. Naturalmente, el historiador Josefo no entra en largas disquisiciones filosóficas sobre el Decálogo y toda la Ley como las que encontramos en el alejandrino. Aun así, Josefo refleja la tendencia del judaísmo helenístico a resumir todos los deberes humanos bajo dos rúbricas. A diferencia de Filón, se atiene a la nomenclatura griega tradicional de veneración (εὐσέβεια) y justicia (δικαιοσύνη). En esto podría estar rechazando, al menos implícitamente, la subordinación aristotélica de la εὐσέβεια a la δικαιοσύνη. Sin embargo, como en el caso de Filón, los investigadores buscan en Josefo –a mi entender, inútilmente– algún pasaje que pueda servir de paralelo al doble mandamiento de Jesús. Unos cuantos textos, prometedores en principio, acaban defraudando esa expectativa. Por ejemplo, al hablar de los esenios, Josefo parece acercarse por un momento a la enumeración de las dos principales obligaciones en las que, según Jesús, se resume la Ley[123]. Pero, cuando leemos todo el texto, no hay nada de eso. Josefo nos dice (*G.J.* 2.8.7 §139-140) que al ingresar un esenio en la comunidad, el candidato promete con temeroso juramento *primero* (πρῶτον) venerar (εὐσεβησειν) a la divinidad, *luego* (ἔπειτα) proceder con justicia en su trato con los demás. Por desdicha para los buscadores de paralelos, Josefo no se detiene aquí. Prosigue su segundo punto ("luego") con más obligaciones, entre ellas la de "odiar siempre a los injustos y luchar del lado de los justos". Esto

tiene poco que ver con el segundo mandamiento de amor formulado por Jesús. Y, lo que es más significativo, en ninguna de las dos obligaciones principales emplea Josefo vocablos como "amar" o "amor". Lo que al final queda de especialmente notable en toda esta sistematización filosófica de la Ley es que ni Filón ni Josefo citan nunca Dt 6,4-5 o Lv 19,18 palabra por palabra[124].

¿Cuál es la conexión de todo esto con el doble mandamiento de Jesús? En décadas recientes, un buen número de estudiosos ha adoptado la opinión de Klaus Berger: en el resumen de la Ley como εὐσέβεια y δικαιοσύνη (o φιλανθρωπία) efectuado por el judaísmo de la diáspora debe verse la verdadera fuente histórica de la tradición del doble mandamiento contenido en Mc 12,28-34[125]. A la luz de nuestro examen de paralelos pertinentes creo que esa opinión es equivocada. Ya se trate de los documentos compuestos en Qumrán y de *Jubileos* o de las obras de Filón y Josefo, sigue habiendo una importante diferencia entre estos supuestos paralelos y Mc 12,28-34. Ninguno de los mencionados escritos, de Palestina o de la diáspora, contiene las cuatro características distintivas del doble mandamiento de Jesús. Ninguno de ellos 1) cita explícitamente Dt 6,4-5 y Lv 19,18b palabra por palabra, ni 2) yuxtapone estos dos textos, ni 3) los coloca en orden numérico como primero y segundo, ni 4) declara que ningún otro mandamiento es más importante que estos dos. Aunque alguna de estas cuatro características estuviera ausente, se podría señalar cierto grado de discontinuidad. Pero cuando resulta que toda la constelación de estas cuatro características –la entera *Gestalt*– de la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento falta en todos y cada uno de los supuestos paralelos judíos, entonces el argumento basado en la discontinuidad es prácticamente irrefutable.

6. Discontinuidad: ausencia en los primeros rabinos

¿Y si ampliamos nuestra búsqueda de paralelos judíos a un tiempo posterior a Jesús, concretamente a la época que sigue al judaísmo del Segundo Templo, finalizado en 70 d. C.? Incluso en la literatura rabínica primitiva –el primer ejemplo de la cual es la Misná, redactada hacia 200 d. C.– encontramos, como mucho, citas dispersas de Dt 6,4-5 o de Lv 19,18b. En ningún lugar son citados juntos estos dos textos, por no hablar de las otras características distintivas de la enseñanza de Jesús en Mc 12,29-31.

A veces, en busca de algún paralelo estructural de Mc 12,28-34, los estudiosos modernos ponen de relieve la tendencia –ya vista en sus diferentes formas en el judaísmo de la diáspora anterior a 70 d. C.– a resumir los mandamientos bajo un principio general o rúbrica. En el judaísmo

rabínico, ese principio, asunto, precepto o norma en que son englobados varios mandamientos se denomina *kĕlāl*[126]. Sin embargo, ninguno de los ejemplos mencionados por los estudiosos constituye un verdadero paralelo de lo que hace Jesús en Mc 12,28-34. Los primeros rabinos hablan de "un" *kĕlāl* o "un gran" *kĕlāl* en el que son subsumidos varios mandamientos similares[127]. Nunca de "el" *kĕlāl* que compendie en sí todos los otros mandamientos de la Ley o sirva de principio universal del que deriven esos otros mandamientos. Más bien, bajo la rúbrica de un principio general (*kĕlāl*) se pueden enumerar varios mandamientos relacionados, pero hay diferentes principios para diferentes parcelas de la Torá. Ningún *kĕlāl* puede abarcar o resumir la Torá entera.

Esto suelen olvidarlo los críticos modernos al destacar el primer y probablemente más conocido ejemplo de una cita con comentario de Lv 19,18b presente en la literatura rabínica: el comentario al Levítico, llamado *Sifrá.* Reflexionando sobre Lv 19,18b, declara Rabí Aqiba: "Ésta es una gran regla general [*kĕlāl*] de la Torá"[128]. Al evaluar este texto como un supuesto paralelo de Mc 12,28-34 parr. conviene tener presentes unas cuantas observaciones. Primera: *Sifrá,* tal como lo conocemos, ha pasado por numerosas etapas de tradición y redacción; el núcleo básico de la obra parece datar de la segunda mitad del siglo III d. C[129]. No existe ningún comentario judío sobre Lv 19,18b anterior a ese período y, desde luego, tampoco de tiempos de Jesús[130]. Segunda: el hebreo de la muy citada declaración de Aqiba (*zeh kĕlāl gādôl battôrâ*) se traduce adecuadamente así: "Ésta es *una* gran [o importante] regla general de la Ley". Pero demasiado a menudo los comentaristas modernos insertan un artículo determinado que no está en el texto hebreo (leyendo *hakkĕlāl* en vez de *kĕlāl*), con lo que la cita se convierte en: "Ésta es *la* regla general de la Ley". La inserción introduce un giro neotestamentario en un texto rabínico que no busca *el* principio universal del que la Ley derive o dependa[131]. Tercera: prueba manifiesta de que la declaración de Aqiba sobre Lv 19,18b no trata de expresar el principio universal de la Torá es el hecho de que va seguida de inmediato en *Sifrá* por la opinión contradictoria de Rabí Ben Azzai, quien sostiene que una norma general mayor se puede encontrar en Gn 5,1: "Éste es el libro de generaciones del hombre ['*ādām,* esto es, la humanidad] en el día en que Dios creó al hombre; a imagen de Dios lo creó"[132]. Llama la atención que este desacuerdo entre Aqiba y Ben Azzai pase sin comentario, y *Sifrá* proceda inmediatamente a tratar Lv 19,18. De hecho, la visión de Aqiba y Ben Azzai nunca reaparece ni es sometida a consideración en ningún otro lugar de la literatura rabínica primitiva. Resulta difícilmente probable, pues, que se entendiera la declaración de Aqiba como que el medio versículo de Lv 19,18 es *el* gran principio del que dependía la Ley entera, del que la Ley entera podía deducirse o en el

que la Ley entera podía ser resumida. El resultado de todo esto es que, aparte de que *Sifrá* se escribió siglos después de Marcos, el comentario de Aqiba sobre Lv 19,18b es totalmente diferente en alcance y finalidad del doble mandamiento sobre el amor pronunciado por Jesús en Mc 12,28-34.

Bien podría ser que esa mala interpretación de la declaración de Aqiba tuviera su origen en una lectura cristiana de sus palabras; una lectura derivada no de Mc 12,28-34, sino de la reelaboración mateana de Marcos en Mt 22,34-40. Es Mateo y sólo Mateo, quizá reflejando discusiones rabínicas tempranas, quien añade al final de su versión del relato (22,40): "De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los profetas". La cuestión de si el verbo "pender" tiene aquí el sentido de "derivar de", "ser reductible a" o "resumirse en" no atañe a lo que nos ocupa[133]. Esa conclusión de Mt 22,40 con sabor rabínico es una adición mateana; no nos dice nada sobre la enseñanza del Jesús histórico.

Al final, incluso con la inserción del artículo determinado, la declaración de Aqiba tendría escasa relevancia para nuestra búsqueda. *Sifrá* en particular y la literatura rabínica primitiva en general, no contienen declaración alguna que reúna en su mayoría las características distintivas de la enseñanza de Jesús: citar palabra por palabra los mandamientos de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b, yuxtaponerlos, enumerarlos como primero y segundo y afirmar que no hay otro mandamiento mayor que estos dos. Si al hacer exégesis del NT es importante encontrar paralelos, no lo es menos percibir diferencias.

7. Discontinuidad: ausencia en el resto del Nuevo Testamento

La mayor parte de las personas se sorprenden bastante cuando se les hace notar que el doble mandamiento de amor no se encuentra en el AT, ni en la literatura intertestamentaria, ni en los escritos rabínicos primitivos. Y todavía más sorprendente, incluso asombroso, para los cristianos es que el doble mandamiento de Jesús (tal como figura en Mc 12,28-34 parr.) no tiene paralelo en ningún otro texto del NT. En una extraña coincidencia con el material judío del período anterior a 70 d. C., las cuatro características distintivas de la enseñanza de Jesús faltan en casi todo el resto del NT. Digo "casi todo" porque, en unos pocos casos, hay paralelos parciales de la primera característica (esto es, cita palabra por palabra de Dt 6,4-5 y de Lv 19,18b). Esta complicada realidad requiere alguna explicación.

Por un lado, Dt 6,4-5 nunca se vuelve a citar explícitamente en el NT. Hay alusiones al texto, pero, curiosamente, la más significativa de ellas corresponde a un intento de los primeros cristianos por desarrollar una

alta cristología "desintegrando el átomo" de la *Shemá*[134]. En 1 Cor 8,6, Pablo (o la tradición que él ha aprendido) divide las tres palabras que en la *Shemá* son fundamentales: "Señor [en griego, κύριος]", "Dios [en griego, θεός]" y "uno solo [en griego, εἷς]". Pablo distingue y a la par une estos tres diversos términos para expresar la relación del Padre (designado como θεός) y el "Señor" (Jesucristo, designado como κύριος) con los acontecimientos de la creación ("todas las cosas") y la salvación" ("nosotros", los cristianos):

"Mas para nosotros [los cristianos] no hay sino

[i]	[ii]
un solo Dios, el Padre,	*un solo Señor,* Jesucristo,
por el que [existen] todas las cosas y	*mediante* el que [existen] todas las cosas y
por el que [existimos] nosotros	*mediante* el que [existimos] nosotros
[los cristianos], y	[los cristianos]".

Sin duda, esto es un interesante midrás cristiano sobre la *Shemá,* pero no una cita directa. Las expresiones "un solo Dios" y "un solo Señor" se encuentran también en otros pasajes del NT (por ejemplo, Ef 4,6 + 4,5), pero nada se aproxima a una cita explícita.

Por otro lado, Lv 19,18b, a diferencia de Dt 6,4-5, es citado explícitamente más de una vez en el NT.

1) Aparte de Mc 12,28-34 parr., Mateo inserta Lv 19,18b en dos tradiciones que él ha recibido, una de Q y la otra de Marcos:

i) Como prefacio a la tradición que manda amar a los propios enemigos (Mt 5,44b ‖ Lc 6,27b), Mateo añade a modo de contraste Lv 19,18b (Mt 5,43b): "Amarás a tu prójimo"[135], pero prescinde de las palabras finales ("como a ti mismo") de este mandamiento a fin de dejar espacio a una declaración antitética en el v. 43: "Y odiarás a tu enemigo". Obviamente, de no haber procedido Mateo a esa supresión, un perfecto equilibrio en la declaración antitética le habría obligado a escribir "y odiarás a tu enemigo como a ti mismo", frase carente de sentido[136]. Dada su afición a las antítesis y los contrastes, Mateo usa además el v. 43 como primera parte de la última de sus seis antítesis (5,21-48) incluidas en el sermón del monte. El resultado es que los vv. 43-44 sirven como elemento culminante de la serie antitética mateana: "Habéis oído que se dijo: 'Amarás a tu prójimo' y odiarás a tu enemigo, pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos".

ii) La segunda inserción redaccional de Lv 18,18b efectuada por Mateo se encuentra en su reelaboración del relato sobre el joven rico que pregunta a Jesús cómo obtener vida eterna (Mc 10,17-22 ‖ Mt 19,16-22)[137]. Al final de una lista ecléctica de los mandamientos sociales del Decálogo, citado por

el Jesús Marcano (Mc 10,19), Mateo hace un viraje y añade Lv 19,18b, ahora con "como a ti mismo". Una vez más es reconocible su aportación redaccional. La inserción concuerda perfectamente con su reelaboración de la versión marcana del doble mandamiento de amor. En Mateo, el amor es la clave hermenéutica para interpretar y cumplir la Ley.

2) Pablo cita también Lv 19,18b dos veces, una en Gálatas y la otra en Romanos. Ambos pasajes paulinos hacen la misma afirmación básica, pero sirven a fines distintos es sus respectivos contextos. En su vehemente y polémica Carta a los Gálatas, Pablo se dedica la mayor parte del tiempo a fustigar a los judíos cristianos que quieren imponer la circuncisión, la alimentación *kosher* y otras "obras de la Ley" definidoras de límites a los gentiles que él ha convertido. Tras alegar fogosamente que los cristianos gentiles de Galacia han sido liberados de la Ley (al menos en lo tocante a esas observancias legales), Pablo da un giro en su discurso (capítulo 5). Empieza advirtiendo a los gálatas de que su liberación de la Ley mosaica no debe valerles de excusa para incurrir en una inmoralidad egoísta, sino como una llamada a un servicio recíproco por amor. Es en este contexto donde Pablo declara (Gál 5,14): "La Ley entera llega a su plenitud en un solo precepto: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'"[138].

En Romanos, carta más irénica, que no fue escrita en el calor de la batalla contra los "circuncidadores" judíos convertidos al cristianismo, Pablo exhorta a los varios grupos cristianos de Roma a aceptarse y apoyarse unos a otros a pesar de sus diferencias. En Rom 13,8-10 insta a que sea pagada la deuda de amor mutuo, "porque el que ama al otro ha cumplido la Ley" (13,8)[139]. Y tras mencionar en el v. 9 los deberes sociales del Decálogo, Pablo concluye que éstos y todos los demás preceptos "se resumen en un solo mandamiento: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'". Tanto en una situación de enfrentamiento como en un ambiente más pacífico, Pablo equilibra su mensaje de libertad respecto a la Ley con una insistencia en que el cristiano debe cumplir el mandamiento de amor de Lv 19,18. En el contexto más amplio del hincapié de Pablo en que en Cristo no hay judío ni griego, "tu prójimo" (τὸν πλησίον σου) ha ampliado su sentido original de "otro israelita". Pero, dado el contexto inmediato de amor mutuo dentro de la comunidad, probablemente Pablo da a "tu prójimo" en Gál 5,14 y Rom 13,9 el sentido de "otro cristiano", ya sea judío o griego, libre o esclavo, hombre o mujer (Gál 3,28). En otros pasajes (por ejemplo, 1 Tes 5,15; Gál 6,10), Pablo habla de la obligación de los cristianos de hacer el bien a todos, pero, en Gál 5,14 y Rom 13,9, la preocupación inmediata es acabar con la tensión que hay dentro de la comunidad cristiana[140].

3) La carta de Santiago tiene una parénesis judeocristiana menos centrada, más general que Gálatas o Romanos. Pero también invoca Lv 19,18b

al abordar el problema de las relaciones dentro de la comunidad, concretamente el favoritismo hacia los ricos en la asamblea cristiana. Contra esta parcialidad socioeconómica declara firmemente el autor (Sant 2,8): "Pero si cumplís la ley regia según el pasaje de la Escritura: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo', obráis bien". De un modo que recuerda Rom 13,8-10, el autor de la carta de Santiago procede a citar algunos mandamientos sociales del Decálogo, aunque para una observación distinta de la de Pablo. Santiago afirma que no cumplir un solo mandamiento de la Ley equivale a transgredir la Ley entera, si bien "Ley" parece hacer referencia en este caso a las obligaciones morales básicas expresadas en el Decálogo y Lv 19,18b más que a "las obras de la Ley" que son el centro de atención en Gálatas. De hecho, Santiago nunca utiliza "las obras de la Ley" en el sentido de circuncisión y leyes alimentarias.

Luke Timothy Johnson señala que, en Sant 2,5, muy poco antes de la cita de Lv 19,18b (Sant 2,8), se dice que Dios ha escogido a los pobres según el mundo "como herederos del reino que prometió a los que le aman [τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν]". Así, dentro de unos cuantos versículos, tenemos una referencia al amor a Dios y otra al amor al prójimo[141]. Pero ¿hemos de imaginar que Santiago conocía la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento y la reflejó aquí? Dado que en otros pasajes muestra conocer dichos de Jesús (por ejemplo, la prohibición de los juramentos en Sant 5,12, como vimos en el capítulo 33), no deja de ser posible una alusión al doble mandamiento en Sant 2,5 + 8. Reconozcamos, empero, que hay que esforzarse para ver las dos partes del mandamiento en cuestión, puesto que "los que le aman" es parte del discurso de Santiago en 2,5 y no la cita formal de un mandamiento del Pentateuco, como en el caso de Lv 19,18b en Sant 2,8[142]. Además, la frase "los que le aman" de 2,5 funciona un poco como una *inclusio* con las palabras iniciales de Santiago en el mismo versículo: "Escuchad, mis queridos [ἀγαπητοί] hermanos..."[143]. Sin embargo, definir Lv 19,18b como "la Ley regia [βασιλικόν]" en 2,8 podría ser un intento de vincular el amor al prójimo a 2,5, donde Santiago describe a los pobres como "herederos del reino [βασιλείας] que él prometió a los que le aman". En conjunto, una alusión al doble mandamiento es una posibilidad, pero, aun así, está muy lejos de ser una cita formal de textos de la Escritura que los yuxtaponga y los ordene como primer y segundo mandamientos.

¿Qué decir, pues, del empleo de Lv 19,18b en Pablo y Santiago? Su uso del texto independientemente el uno del otro, más el hecho de que ese texto nunca sea citado palabra por palabra en el judaísmo del Segundo Templo (fuera de los casos cristianos de Mc 12,28-34 parr.; Mt 5,43 y Mt 19,19), hacen pensar en una tradición catequística cristiana que utilizase Lv 19,18b como una especie de clave hermenéutica para dilucidar

obligaciones morales en casos concretos[144]. Ni en Pablo ni en Santiago se invoca Lv 19,18b para declarar abrogados mandamientos morales (específicamente, los del Decálogo).

Curiosamente, lo que vimos en Sant 5,12 con respecto a la prohibición de los juramentos por Jesús podría suceder también en las tradiciones de Pablo y Santiago por lo que respecta a Lv 19,18b. En ambos casos podríamos tener un ejemplo de tradición del Jesús histórico transmitida anónimamente en parénesis epistolar, a diferencia de su uso con atribución que encontramos en los evangelios[145]. Pero aunque esto es muy posible, conviene recordar de paso que aún no hemos formulado nuestro juicio definitivo sobre la historicidad de Mc 12,28-34. De todos modos, lo sorprendente es la diferencia entre la utilización de Lv 19,18b en parénesis epistolar y la función que tiene este texto en Mc 12,28-34. La tradición epistolar emplea Lv 19,18b sin compañía de otro texto veterotestamentario; en las cartas del NT, si por algo destaca Dt 6,4-5 es por su ausencia[146]. Además, claramente en Pablo y de algún modo en Santiago, Lv 19,18b funciona como resumen, quintaesencia o representación de la Ley entera. "Toda la Ley ha llegado a su *cumplimiento*" en el amor al prójimo (Gál 5,14). "El que ama al otro ha *cumplido* la Ley" (Rom 13,8). Todos los mandamientos del Decálogo "se *resumen*" en el amor al prójimo (Rom 13,9). Por consiguiente, "el amor es el *cumplimiento* de la Ley" (Rom 13,10). El mandamiento de amar al prójimo es la ley *regia* (Sant 2,8)[147].

Pero eso no corresponde a la declaración Jesús en Mc 12,28-34. Lo que él afirma es que, en la Ley mosaica, el amor a Dios y el amor al prójimo son, respectivamente, primero y segundo en importancia; no hay ningún otro mandamiento mayor que estos dos. El Jesús marcano no dice que estos dos mandamientos –y menos aún simplemente el de amor al prójimo– sean la suma o el cumplimiento de toda la Ley. Como hemos visto, es Mateo el primero que se mueve en esa dirección añadiendo al relato de Marcos el famoso principio final (Mt 22,40): "De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los profetas". Desde el punto de vista de la historia de la tradición, lo que encontramos en Pablo y Santiago es un paso ulterior en la adaptación de la tradición con fines catequéticos. Sacado de la tradición sobre la enseñanza de Jesús del doble mandamiento, Lv 19,18b se convierte en el instrumento idóneo para instruir a los nuevos convertidos respecto al modo adecuado de interpretar la Ley y de aplicarla a las distintas situaciones.

Resumiendo: en relación con Mc 12,28-34 parr., el resto del NT se diferencia de la literatura del Segundo Templo en una y sólo una característica. Mientras que, aparte de Mc 12,28-34 parr., el NT nunca cita Dt 6,4-5 palabra por palabra, contiene citas explícitas de Lv 19.18b: dos en el evan-

gelio de Mateo y tres en los escritos epistolares. Fuera de esta correspondencia parcial con la primera característica de Mc 12,28-34 parr., no hay en el resto del NT ningún pasaje que responda a las cuatro características, al igual que sucede con la literatura intertestamentaria antes de 70 d. C. Puesto que el resto del NT *a*) nunca cita explícitamente Dt 6,4-5, obviamente *b*) nunca yuxtapone este texto a Lv 19,18b, *c*) ni enumera los dos mandamientos de amor como primero y segundo, ni *d*) declara que ningún otro mandamiento es mayor que estos dos. Así pues, aparte de las dos citas de Lv 19,18b de Mateo y las tres citas de Pablo y Santiago, la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento de amor es tan discontinua con el resto del NT como lo es con los escritos del judaísmo del Segundo Templo. Nuestra conclusión es clara: el criterio de discontinuidad apoya poderosamente la idea de que el Jesús histórico enseñó el doble mandamiento de amor uniendo Dt 6,4-5 y Lv 19,18b, aunque estableciendo entre ellos un orden de prelación, y de que esta enseñanza nuclear ha sido conservada fiablemente en Mc 12,29-31.

El lector atento habrá notado que, en la última frase, mi juicio favorable a la historicidad lo restrinjo cuidadosamente a las palabras de Jesús sobre los dos mandamientos de amor formuladas en los vv. 29-31 de Mc 12. Estrictamente hablando, el argumento que he elaborado con base en la discontinuidad atañe sólo al modo único en el que Jesús cita y comenta Dt 6,4-5 y Lv 19,18b en Mc 12,29-31[148]. Muchos críticos de las formas sostienen que la mayor parte, si no la totalidad, de los relatos de disputas y diálogos eruditos de los evangelios sinópticos fueron creados por la Iglesia primitiva para conservar y explicar dichos nucleares de Jesús que habían circulado originariamente sin un contexto narrativo. No tengo inconveniente en admitir esta posibilidad, al menos en algunos casos. Como hemos visto en el capítulo 32, es posible, aunque no seguro, que los dichos sueltos de Jesús que prohíben el divorcio dieran origen al relato de disputa sobre el divorcio de Mc 10,2-12.

Ahora bien, la creación por la Iglesia primitiva de un relato en el que enmarcar un dicho de Jesús no es una explicación igualmente válida en todos los casos. Como vimos en el tomo III de *Un judío marginal*, la disputa de Jesús con los saduceos sobre la resurrección (Mc 12,18-27) probablemente conserva el recuerdo de un debate real entre Jesús y algunos miembros del grupo de los fariseos en Jerusalén, y no simplemente un dicho aislado de Jesús[149]. De hecho, en el debate sobre la resurrección de los muertos, tal como se conserva en 12,18-27, es casi imposible extraer un dicho de Jesús que pudiera tener sentido completo fuera del relato del que forma parte. Con esto no afirmo que en 12,18-27 haya una transcripción palabra por palabra del suceso original. Tan sólo digo que, en el caso del debate sobre la resurrección, la tradición primitiva ya contenía los

dichos de Jesús en un contexto narrativo y que, con bastante probabilidad, el texto derivado de esa unidad primitiva refleja un suceso real del ministerio de Jesús.

¿Ocurre lo mismo con Mc 12,28-34? Por un lado, en teoría, es posible que la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento de amor circulase originariamente como un simple dicho aislado. Por otro lado, las mismas palabras del dicho de Jesús tal como figura en Mc 12,29-31 parecen requerir algún tipo de introducción o descripción de la escena. Un dicho que empezase sin más con "el primero es: 'Escucha, Israel...'" sería en el mejor de los casos oscuro en cuanto a su objeto y función y, quizá, hasta en cuanto a su preciso contenido. Si no aceptásemos una circunstancia como la que se nos describe en Mc 12,28 (la pregunta del escriba en el templo), tendríamos que crear una situación puramente hipotética mediante nuestra imaginación.

Creo, además, que algunas consideraciones abogan en favor de la historicidad esencial del episodio narrado en Mc 12,28-34. Aparte de 12,28-34, no sólo Marcos, sino casi toda la tradición sinóptica va en dirección contraria a la idea de un escriba judío bien dispuesto hacia Jesús en una discusión sobre un asunto legal, concluida en acuerdo y aprobación mutua[150]. Por eso, la figura del "buen escriba" podría remontarse a un suceso real del ministerio. Luego, el hecho de que Jesús comience su respuesta citando el inicio de la *Shemá* (a partir de Dt 6,4) tendría perfecto sentido si el episodio se desarrolló en el templo de Jerusalén (y más si hemos de dar crédito a la noticia de la Misná [*Tam.* 5,1] de que parte de la liturgia diaria en el templo era la recitación de la *Shemá*).

Como ya quedó señalado, la afirmación monoteísta de Jesús y la enfática repetición por el escriba de esa doctrina son muy verosímiles desde el punto de vista histórico si pensamos que los soldados romanos dominaban desde la fortaleza Antonia el patio del templo donde tiene lugar la conversación entre Jesús y el escriba[151]. Aparte de ello, la presencia de Jesús en el templo sugiere que el marco temporal de ese diálogo es el de una de las grandes fiestas de peregrinación, cuando el prefecto Poncio Pilato subía a Jerusalén desde la capital romana de Judea, Cesarea Marítima, una ciudad adornada con templos paganos. Que tanto Jesús como el escriba pongan de relieve el monoteísmo es perfectamente inteligible en el contexto original judío, y no hay necesidad de pensar en una posterior creación de la catequética judeocristiana dirigida a convertidos gentiles.

Similarmente, el enaltecimiento de los dos mandamientos de amor, que el escriba sitúa por encima de todos los sacrificios del templo, no sólo tiene una sólida base en la enseñanza de los profetas veterotestamentarios, sino además su escenario natural en el recinto del lugar sagrado. El elogio

que Jesús (aunque con alguna reserva) dirige al escriba al final del encuentro carece también de paralelo en la tradición histórica y realmente podría haber puesto broche al diálogo original. No quiero dar a entender, sin embargo, que tengamos en nada de esto algo así como la videograbación de un acontecimiento real del ministerio de Jesús. Como indiqué al iniciar nuestro estudio de Mc 12,28-34, la redacción y los intereses de Marcos son claramente perceptibles. Pero no hay ningún argumento sólido contra la historicidad, en sus líneas básicas, del suceso narrado, que tiene perfecto sentido en el contexto. Si rechazamos el relato de Marcos pero aceptamos la autenticidad de la enseñanza nuclear de Jesús sobre el doble mandamiento de amor, entonces tendremos que inventar una circunstancia en sustitución de la referida por Marcos. Y no estoy seguro de que esa aportación sea positiva.

Una última objeción contra la historicidad de la situación en que está enmarcado el doble mandamiento es la improbabilidad de que un escriba judío formulase una pregunta como "¿cuál es el primer mandamiento de todos?". Muchos autores apuntan a las enseñanzas rabínicas según las cuales tienen igual importancia los 613 mandamientos de la Torá[152]. Algunos rabinos hablaban de mandamientos "leves" y "graves", pero con ello querían indicar, entre otras cosas, el mayor o menor esfuerzo que suponía su cumplimiento[153]. En principio, puesto que nadie sabía exactamente cuál era el premio o el castigo por guardar o infringir un mandamiento determinado, había que poner igual cuidado en la observancia de todos los mandamientos. Por eso, a juicio de muchos críticos, es impensable que un escriba judío plantease jamás la pregunta de qué mandamiento era el primero[154].

Sin duda, es correcta esta descripción del enfoque rabínico de la Ley. Pero hay una cuestión fundamental que suele pasar inadvertida a los estudiosos que utilizan el material de los rabinos para negar la posibilidad histórica de la pregunta dirigida a Jesús por el escriba en Mc 12,28-34: esa Torá monolítica compuesta de 613 mandamientos igualmente importantes es una doctrina rabínica. No hay prueba de que gozase de aceptación general en el judaísmo anterior a 70 d. C[155]. De hecho, el resumen por Filón de todas las obligaciones de la Ley bajo los dos puntos capitales (κεφάλαια) de εὐσέβεια y φιλανθρωπία sugiere la existencia de un enfoque diferente, al menos en el judaísmo de la diáspora. Incluso en el judaísmo palestino, algunos escritos anteriores al año 70 muestran una tendencia a enunciar obligaciones básicas que funcionan como principios generales de la vida judía. Basta con pensar en el comienzo de la *Regla de la Comunidad* de Qumrán o en *Jubileos* con sus listas de obligaciones fundamentales, en las que a veces figuran la obediencia al Señor y el amor al prójimo.

Ciertamente, ninguna de esas tendencias del judaísmo de la diáspora o del palestino nos preparan en grado suficiente para el sorprendente diálogo de Mc 12,28-34. Mi argumento en favor de la historicidad es, después de todo, un argumento basado en la *discontinuidad.* Filón era un judío genial y original, pero también lo era Jesús, aunque de un modo muy diferente. Sin embargo, tanto Filón en la diáspora como *Jubileos* más Qumrán en Palestina indican que buscar resúmenes y principios fundamentales de la Ley estaba "en el aire". Es muy posible que Jesús y el escriba hubieran sido influidos por esas corrientes intelectuales en Jerusalén, la encrucijada del mundo judío. La demasía de algunos en describir a Jesús como un filósofo cínico no debe hacernos reacios a admitir la más que probable influencia en él de la extendida cultura grecorromana. En suma, Mc 12,28-34 narra un suceso imposible sólo si todos los judíos palestinos hacia el año 30 d. C. pensaban exactamente como los rabinos amoraítas[156]. No parece probable que se diera tal caso. Por eso, a mi entender, las líneas generales del relato marcano, así como los dichos de Jesús en 12,29-31, bien podrían ser históricos.

8. ¿Un argumento basado en el testimonio múltiple?

A juicio de algunos autores, en vez del argumento basado en la discontinuidad, o en adición a él, cabría un argumento de historicidad elaborado a partir del testimonio múltiple de fuentes[157]. Esos autores entienden que Mateo y Lucas difieren considerablemente de Marcos en sus versiones del diálogo de Mc 12,28-34, pese a los numerosos elementos compartidos por todos ellos. Por eso llegan a la conclusión de que alguna otra fuente además de Marcos debió de contribuir al menos a uno de los relatos paralelos ofrecidos por Mateo y Lucas, y posiblemente a los dos. Los críticos, sin embargo, no llegan a ponerse de acuerdo sobre cuál podría ser esa fuente. ¿Una tradición Q compartida por Mateo y Lucas? ¿Una tradición especial M? ¿Una tradición especial L? Al final, muchos comentaristas optan por una mezcla de la tradición marcana (quizá en una forma anterior), alguna tradición oral o escrita y las tendencias redaccionales de cada evangelista[158].

En principio, yo debería acoger contento la conjetura de una fuente adicional, puesto que con ella podría potenciarse la historicidad con base en el criterio de testimonio múltiple de fuentes. Si la conjetura resultase válida, fácilmente se podría elaborar el nuevo argumento. Creo, sin embargo, que esta idea es un buen ejemplo de cómo las aportaciones de la crítica redaccional tienden a ser olvidadas en la reciente investigación sobre los evangelios para favorecer la multiplicación de otras fuentes, especialmente de las tradiciones orales[159]. En mi opinión, si se examina cuidadosamente el contexto redaccional, el estilo y la teología de Mateo y Lucas,

se percibe como más probable que sus versiones de Mc 12,28-34 sean simplemente el resultado de la actividad creativa de ambos evangelistas al reelaborar el texto marcano para sus propios fines. Desarrollar con argumentos este punto de vista requeriría una monografía entera. De hecho, esto es lo que ha producido Jarmo Kiilunen al analizar con minuciosidad las adaptaciones redaccionales de Mc 12,28-34 por Mateo y Lucas[160]. Para la argumentación completa en favor de Marcos como única fuente de los paralelos de Mateo y Lucas, remito al lector interesado al libro de Kiilunen; incurriría yo en prolijidad reproduciendo aquí todo el debate. Lo que haré será resumir en lo posible algunos argumentos de Kiilunen tendentes a demostrar que las "coincidencias menores" de Mateo y Lucas frente a Marcos no se deben necesariamente a la influencia de una fuente adicional en las versiones mateana y lucana de Mc 12,28-34.

Cualquier análisis de las coincidencias menores es importante comenzarlo con algunas consideraciones generales de método. Según la hipótesis de las dos fuentes, que sigo, Mateo y Lucas, unas décadas después de haber compuesto Marcos su evangelio, decidieron independientemente el uno del otro escribir un evangelio ampliado, con Marcos como la fuente narrativa básica. Pero Mateo y Lucas eran mejores estilistas griegos y, en consecuencia, reescribieron Marcos para mejorar su griego, así como para adaptar su teología conforme a los propios puntos de vista. Dado este escenario de dos cristianos cultos que reescriben Marcos en busca de un griego más pulido y una teología más próxima a las respectivas posiciones una o dos décadas después de ser compuesto el evangelio marcano, no debe causar sorpresa que, a veces, Mateo y Lucas introduzcan independientemente las mismas "mejoras"[161]. Lo extraño sería que no lo hubieran hecho. Los cambios que son comunes a Mateo y Lucas deben ser considerados teniendo en cuenta todas las veces que los dos evangelistas modifican Marcos sin coincidir el uno con el otro. A la vista de todo esto, muchas de las "coincidencias menores" no resultan tan sorprendentes ni exigen una hipotética segunda fuente. Además, siempre que se cree percibir una "coincidencia menor" conviene echar a los textos una nueva ojeada para comprobar si el cambio común a Mateo y Lucas se encuentra realmente en el mismo lugar de sus narraciones, significa lo mismo y tiene la misma función teológica en ambos casos. A veces, en una inspección más de cerca, aparentes coincidencias resultan ser modificaciones de Marcos que funcionan de maneras muy diferentes en Mateo y en Lucas. Cuando estos dos evangelistas se apartan del texto marcano, cada uno sigue su camino tanto en el aspecto narrativo como en el teológico, pese a una posible apariencia de identidad.

Un buen ejemplo de divergencia entre Mateo y Lucas en su redacción de Marcos es el contexto general en el que cada uno de ellos sitúa su ver-

sión de Mc 12,28-34 dentro del respectivo evangelio. El paralelo mateano (Mt 22,34-40) conserva el contexto narrativo de Marcos, es decir, las disputas finales en Jerusalén durante los últimos días del ministerio de Jesús. Como en Marcos, el diálogo erudito acerca del doble mandamiento está precedido en Mateo por la pregunta de los saduceos sobre la resurrección de los muertos y seguido por la pregunta de Jesús sobre si el Mesías es hijo de David. En manifiesto contraste, Lucas sitúa la tradición del doble mandamiento mucho antes en su evangelio (Lc 10,25-28)), en la primera parte del gran viaje de Jesús a Jerusalén (capítulos 9–19). La reubicación de un relato marcano en un punto narrativo anterior no es una novedad en Lucas. Por ejemplo, este evangelista toma el rechazo de Jesús en Nazaret (Mc 6,1-6) y, después de considerable modificación y ampliación, lo utiliza como acontecimiento inaugural del ministerio de Jesús (Lc 4,16-30)[162]. La misma clase de reubicación ocurre con Mc 12,28-34, que, tras ser muy reelaborado, va a parar, en el evangelio lucano, al comienzo del viaje de Jesús a Jerusalén. De hecho, la solución de continuidad creada por Lucas al trasladar la tradición del doble mandamiento se percibe aún en el flujo narrativo de la versión lucana de los últimos días de Jesús en Jerusalén. En particular, la transición (Lc 20,39-40) desde la versión lucana de la disputa sobre la resurrección de los muertos (20,27-38) a la pregunta de Jesús sobre el hijo de David (20,41-44) es algo forzada, como si mediante un salto en el texto se hubiera prescindido de la perícopa sobre el doble mandamiento[163].

Pasemos de lo general a lo particular examinando dos "coincidencias menores", prominentes y relacionadas, que se dan en la perícopa del doble mandamiento, y que vamos a usar como prueba del complicado argumento sobre fuentes[164].

1) Tanto Mateo como Lucas parecen entender que el interlocutor de Jesús es un legista (νομικός) y no un escriba (γραμματεύς) como en Marcos. Digo "parecen" porque la presencia de νομικός en Mt 22,35 no es absolutamente segura. Algunos manuscritos griegos carecen de esa denominación, y algunas ediciones críticas del NT griego ponen entre corchetes esa palabra en Mt 22,35[165]. Pero, al menos como hipótesis de trabajo, contemos con la presencia de νομικός en ese pasaje, el único de Mateo en el que se encuentra.

Que el tercer evangelista sustituya "escriba" (γραμματεύς) de Marcos por "legista" (νομικός) tiene poco de sorprendente, puesto que Lucas utiliza νομικός más veces que todos los otros libros del NT juntos[166]. Además, su conclusión redaccional (Lc 11,53) a los "ayes" de Jesús contra los fariseos y los legistas (11,42-53) muestra que Lucas tiende a identificar a estos últimos con los escribas. Vemos, por otro lado, que él nunca emplea

"escriba" (γραμματεύς) en singular para designar a un escriba/legista. En cambio, usa νομικός tanto en singular como en plural; de ahí que aparezca esta palabra en su versión del diálogo marcano, donde el relato exige la forma en singular. En cuanto a Mateo, aunque tiene νομικός en 22,35, esta única aparición en todo su evangelio puede explicarse perfectamente por las técnicas redaccionales mateanas empleadas en la adaptación de Marcos. Al igual que Lucas –pero en diferente lugar de la narración y por diferente motivo–, Mateo introduce vocabulario relativo a Ley (νόμος) en una perícopa marcana que carece de él. Su afición a utilizar la *inclusio* y la palabra conectiva para articular perícopas es aquí evidente. El legista (νομικός) de 22,35 pregunta en el v. 36 sobre el "gran mandamiento en [esto es, de] la Ley [ἐν τῷ νόμῳ]". Complaciente, el Jesús mateano pone fin a la perícopa en el v. 40 con una declaración programática sobre toda la Ley (νόμος) y los Profetas, que oportunamente forma la *inclusio* con "legista" y "Ley" del comienzo.

2) Pero ¿qué decir del hecho de que la frase "en la Ley" aparezca en las versiones de Mateo y Lucas y esté ausente de la perícopa marcana? En Lucas, el lugar de la frase y su función son diferentes que en Mateo[167]. A diferencia del legista mateano (Mt 22,36), el lucano no habla de Ley ni de mandamientos en su pregunta inicial a Jesús (Lc 10,25). Más bien –como su ventrílocuo Lucas– se interesa por la cuestión más amplia, capital, de cómo heredar la vida eterna. Es Jesús quien, en un ping-pong dialéctico con el legista desde el v. 25 hasta el v. 37, introduce hábilmente el tema de la Ley en su pregunta-respuesta del v. 26: "En la Ley, ¿qué está escrito?". La frase "en la Ley" es puesta deliberadamente al comienzo para hacer esta aguda observación: "Como *legista,* eres tú el experto, por lo cual debes saber que la respuesta a tu pregunta se encuentra *en la Ley,* sin necesidad de preguntar a un no experto como yo".

Es grande, pues, la diferencia entre los usos mateano y lucano de "en la Ley"[168]. Mateo, apasionadamente interesado por la cuestión de la Ley mosaica a lo largo de su evangelio, utiliza las expresiones "legista", "en la Ley" y "toda la Ley" para estructurar su perícopa porque la quiere integrar en su más amplio proyecto de enunciar la debida interpretación y práctica de la Ley. En cambio, en Lucas, una vez que Jesús formula su pregunta sobre la Ley como contraataque retórico y acicate pedagógico para que el legista avance un paso más en su pensamiento, la Ley como palabra, *leitmotiv* literario y problema teológico desaparece de la perícopa. De hecho, incluso el doble mandamiento de amor (expresado en versión abreviada con un solo verbo en Lc 10,27) sirve sólo de medio para abordar, en la subsiguiente parábola del buen samaritano, la cuestión de quién es el prójimo, que constituye el verdadero punto focal de Lc 10,25-37. Al final, la adaptación con ampliación por Lucas de la perícopa marcana del doble

mandamiento no tiene nada que ver con cuestiones teóricas sobre la Ley mosaica que tanto ocupan a Mateo. Tiene todo que ver, en cambio, con la misericordia y la ayuda práctica mostradas a una persona en necesidad, sin miramientos de raza y religión[169].

He puesto estos dos ejemplos de "legista" y "en la Ley" para subrayar cómo hay entre Mateo y Lucas coincidencias menores frente a Marcos que, a primera vista, podrían representar un contundente argumento respecto a la utilización de una segunda fuente y que, en un examen más de cerca, se revelan muy poco probatorias. En lugar de una fuente adicional, las tendencias estilísticas y las visiones teológicas de Mateo y Lucas, cuando son estudiadas en esta perícopa y a lo largo de sus respectivos evangelios, proporcionan una adecuada explicación de los cambios –a veces coincidentes– efectuados por estos dos evangelistas en el texto de Marcos[170]. Estos dos casos ilustran en miniatura lo que Kiilunen demuestra con todo detalle en su monografía. No es necesario someter a prueba la paciencia de nadie con otros ejemplos, cuando el lector interesado puede consultar el libro de Kiilunen sobre esta cuestión.

Pero hay otra razón por la que puedo abstenerme de presentar nuevos argumentos: una razón estratégica. Mi objetivo principal en esta sección del capítulo 36 ha sido abogar por la historicidad de la tradición conservada en Mc 12,28-34. Creo que el argumento basado en la discontinuidad es poderoso y suficiente en el presente caso, pero, después de todo, la discontinuidad es un solo criterio. Quienes sostienen que Mateo y/o Lucas utilizaron en sus versiones otra fuente además de Marcos no hacen sino reforzar la posición favorable a la historicidad, ya que proporcionan un segundo argumento, éste con base en el testimonio múltiple de fuentes. Por eso, aunque discrepo de ellos, estoy lejos de rechazar ferozmente un punto de vista que sirve para que me confirme en el mío.

Ya sea, pues, desde la sola perspectiva de la discontinuidad o atendiendo también al criterio de testimonio múltiple, creo que hay razón para pensar en la historicidad de al menos el núcleo de la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento de amor recogida en Mc 12,29-31. También tiendo a aceptar como histórico lo esencial del relato que envuelve el diálogo amistoso de Jesús con un escriba, aunque esta posición no es necesaria para mi tesis. El Jesús histórico se distingue tanto del judaísmo de su tiempo como de los primeros autores cristianos (con la obvia excepción de Mc 12,28-34) al seleccionar Dt 6,4-5 y Lv 19,18b de todo el corpus de la Ley mosaica, citar estos dos textos palabra por palabra, yuxtaponer ambos mandamientos como primero y segundo en importancia y declarar que ningún otro mandamiento es mayor que estos dos.

Llegados a este punto, quizá podríamos invocar también –aunque sólo como nuevo apoyo a la posición adoptada– el criterio de coherencia. La mayoría de las descripciones del Jesús histórico nos lo presentan como alguien que en su enseñanza y en su actuación se mostró capaz de mostrar misericordia, de perdonar, de realizar curaciones y de acercarse a los pecadores, característico todo ello de su ministerio profético dirigido a Israel en "los días últimos". Yo diría que el doble mandamiento de amor se ajusta a esta visión panorámica del ministerio de Jesús; concuerda más específicamente con la concepción que Jesús tenía de sí mismo como el profeta escatológico llamado a emprender en el tiempo final la reunión de un Israel disperso. ¿Por qué, de toda la Torá, él selecciona precisamente Dt 6,4-5 y Lv 19,18b? En la *Shemá,* Yahvé llama a todo su pueblo a la obediencia de amor, la obligación primordial que vincula a todos miembros de Israel con Dios y a cada uno de ellos con los otros en la alianza. Las varias divisiones dentro del judaísmo del siglo I ponían en tensión esa unidad del pueblo de Dios, llevándola a veces al punto de ruptura. Por eso, la verdadera obediencia en amor al Dios que creó a Israel y que va a reunirlo ahora, en los últimos días, implica necesariamente el pleno cumplimiento de la obligación de amar al "prójimo", entendido éste en el sentido original de Lv 19,18b: otro miembro de la comunidad cultual del solo Israel establecida por el solo Dios verdadero. Visto en este contexto profético, escatológico, de la reunión de Israel, el primer mandamiento genera naturalmente el segundo[171]. Por lo cual, lejos de ser opuesto o indiferente a la misión de Jesús como profeta escatológico, su doble mandamiento de amor es perfectamente coherente con ella.

Una vez más, el Jesús histórico prueba ser el Jesús haláquico, el Jesús que piensa detenidamente y a fondo sobre la Ley mosaica y luego emite al respecto alguna declaración asombrosa y a veces sin precedentes. De hecho, en la de Mc 12,29-31 Jesús emplea la técnica hermenéutica luego llamada *gĕzērâ šāwâ*, mostrándose así *rabbī* antes de los rabinos[172]. El resultado de su interpretación es que el doble mandamiento de amor tiene primacía en la Ley. Pero también para ese amor primacial establece un orden: primero Dios, segundo el prójimo. Además, como indica la enseñanza de Jesús a lo largo de los evangelios, es un amor verdaderamente bíblico, judío. Aunque sin estar divorciado de las emociones, no es una cuestión de sentir el bien, sino ante todo de querer y hacer el bien. Volvemos, pues, a nuestra cantinela de que el Jesús histórico es el Jesús haláquico. Un Jesús que no entre en los vivos debates haláquicos de los otros judíos palestinos del siglo I, que no razone sobre la Ley de manera típicamente judía y que no despliegue su autoridad carismática de profeta escatológico con alguna sorprendente declaración legal no es el Jesús histórico. Es, en cambio, una imagen moderna y en gran parte americana, favorecida por

algunos cristianos porque ese Jesús resulta atractivo hoy en Estados Unidos dentro del ámbito de la religión popular actual: una religión muy emocional, más bien centrada en sí misma, previsiblemente vuelta de espaldas a los mandamientos rigurosos y lamentablemente desconocedora de la historia. Ese Jesús "histórico" americano nunca podría haber interactuado en la Palestina del siglo I con los judíos, que formaban una comunidad centrada en la Ley y que, a diferencia de muchos americanos actuales, entendían perfectamente a qué se refería su Dios *mandándoles* amar.

III. El mandamiento de amar a los enemigos en la tradición Q

A. Un poco de luz sobre la cuestión

Dejando ya la tradición marcana del doble mandamiento de amor (a Dios y al prójimo), pasemos al mandamiento de amar a los propios enemigos, perteneciente a la tradición. Empecemos por aclarar cuál es exactamente la cuestión abordada en esta sección. Como subrayé al comienzo del presente capítulo, el objeto de mi interés no es todo lo que Jesús dijo sobre el amor, el perdón o la compasión, sino simple y exclusivamente los dichos en los que Jesús *manda amar.* Dado este propósito, el foco de atención se reduce considerablemente cuando llegamos al importantísimo bloque de material Q contenido en Lc 6,27-36 par[173]. Dentro de esta colección heterogénea de exhortaciones a no emplear la violencia, no tomar venganza, obrar con generosidad y mostrar misericordia, nos vamos a centrar de modo exclusivo en el llamativamente lacónico mandamiento de Jesús en Mt 5,44 ‖ Lc 6,27b: "Amad a vuestros enemigos" (ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν). La simple razón por la que nos desentenderemos aquí del restante material Q de la perícopa es que en ningún otro lugar de esta errática composición tenemos una formulación nueva, distinta, del mandamiento de amor[174].

Antes de empezar a investigar la conexión de "amad a vuestros enemigos" con el Jesús histórico será útil hacer algunas observaciones preliminares sobre este mandamiento tan contrario a la tendencia natural en los seres humanos.

1) En comparación con el doble mandamiento de amor, relativamente largo (cuarenta y cuatro palabras griegas en Mc 12,29-31), el mandamiento de amar a los propios enemigos es casi desconcertantemente breve y directo. En griego tiene sólo cuatro palabras, que podrían quedar reducidas a dos o tres en hebreo o arameo[175].

2) Una razón de esta brevedad es que Jesús no cita textos de la Escritura, como en el doble mandamiento. La autoridad con la que habla y las palabras que pronuncia son las suyas propias. (De hecho, Mateo y Lucas, en diferentes formulaciones, presentan a Jesús introduciendo el mandamiento con "yo os digo".) La brevedad podría tener una finalidad retórica, por cuanto aumenta la fuerza o capacidad de impacto de esta orden contraria al sentido común. Aquí se conjugan forma, función y contenido.

3) Una de las pocas cosas que el mandamiento de amar a los enemigos tiene en común con el doble mandamiento de amor es que ambos están atestiguados por una sola fuente, en este caso Q. Por eso, como el doble mandamiento, el de amar a los enemigos no cuenta con apoyo en el criterio de testimonio múltiple[176].

4) Esta falta de apoyo da como resultado otra similitud con el doble mandamiento: entre los criterios de historicidad, el de discontinuidad es el único que, en principio, podría defender el carácter genuino del mandamiento de Jesús. Pero ¿funciona tal criterio en este caso? Como veremos, la respuesta es un "sí" con reservas. Me explico. El argumento basado en la discontinuidad no sirve para apoyar la historicidad de buena parte del material que sigue al mandamiento de amar a los enemigos de Lc 6,27-36 par. y que supuestamente lo explican[177]. La discontinuidad atañe tan sólo al lacónico mandamiento que encontramos en Lc 6,27b par., es decir, las precisas palabras "amad a vuestros enemigos". Las exhortaciones a no tomar venganza, así como a practicar la benevolencia, abundan en diversas culturas del Próximo Oriente antiguo. Lo que no tiene paralelo en ninguna de ellas es el mandamiento brutalmente directo de "amad a vuestros enemigos"[178].

5) Que la mayor parte de los dichos de Lc 6,27c-36 par. cuenten con paralelos antiguos no es lo único que separa a este bloque de material Q de su famosa introducción, "amad a vuestros enemigos" (Lc 6,27b par.). Conviene subrayar que muchos de los dichos subsiguientes al mandamiento de amar a los enemigos no tienen verdadera conexión con él[179]. La razón de que a veces los lectores modernos no lo perciban se debe a que demasiado a menudo expresiones como "no violencia" "abstención de venganza" y "amor a los enemigos" aparecen entremezcladas como si todas ellas vinieran a significar lo mismo y estuvieran relacionadas con actitudes parejas. Esta magnanimidad homilética sólo produce una confusión conceptual y terminológica. No violencia, abstención de venganza y amor a los enemigos no necesariamente significan la misma cosa[180].

Así, entre gente educada, la venganza por un insulto, o incluso por un golpe, puede ser no violenta y, sin embargo, bastante brutal, ya consista en una encendida reprobación o en un gélido ostracismo social. Por otro

lado, el amor a los propios enemigos puede exigir a veces una acción violenta, como ocurriría en el caso de tener que defender a un enemigo personal que estuviera siendo víctima de un atracador. Supongamos que, habiendo visto de lejos el atraco, yo me acercase por detrás del agresor y le golpease en la cabeza, dejándolo inconsciente. Estrictamente hablando, no podría calificarse de venganza la violencia por mí infligida al malhechor, al no ser yo la persona amenazada o robada. Mi acción contra el atracador no sería una respuesta de castigo o desquite por su (inexistente) acción contra mí. Se trataría de un caso de violencia hacia un agresor que no sería venganza, sino una expresión de amor a mi enemigo. O imaginemos otro escenario: facilito dinero en abundancia a un competidor social y enemigo mío, con la esperanza firme de que sus arraigadas tendencias a la prodigalidad, al exceso en la bebida y a la promiscuidad sin freno –facilitadas por mi liberalidad– le conduzcan a la vergüenza pública y la ruina económica. En este caso, *hacer* el bien (en el sentido de dar generosamente a otro sin exigir devolución) no proviene de *querer* el bien; no es amor.

6) Estos ejemplos un tanto estrambóticos sirven para recordarnos el sentido bíblico del *mandamiento* de amar: querer y poner en obra el bien para otro. Por eso, en Lc 6,27b par., lo que hace Jesús es ordenar escuetamente a sus discípulos que quieran y obren el bien para los enemigos, no que alimenten sentimientos cálidos y afectuosos hacia ellos[181]. Aparte de la práctica imposibilidad de pedir a las personas que experimenten determinadas emociones (y más si es amor hacia los propios enemigos), habría que preguntarse si los enemigos seguirían siendo vistos como tales por los discípulos desde el momento en el que éstos tuvieran hacia ellos sólo sentimientos cálidos y de afecto. Pero esas cuestiones están fuera de lugar, puesto que Jesús no incurre en el absurdo de ordenar que se experimenten unas determinadas emociones. Lo que él manda a sus discípulos es que quieran el bien para sus enemigos y que les hagan el bien, cualesquiera que sean los sentimientos que los discípulos abriguen hacia ellos, *y sin que importe que los enemigos sigan siendo enemigos a pesar del bien del que hayan sido objeto.* Conviene hacer hincapié en este último punto. Demasiados comentarios homiléticos sobre las diversas exhortaciones de Lc 6,27-36 par. introducen la idea de que ciertas actitudes y acciones prescritas por Jesús (por ejemplo, poner la otra mejilla) tienen como finalidad producir un cambio en el corazón de la otra persona. Lo cierto es que en esta perícopa no se expresa ni una sola palabra al respecto, aunque esa esperanza de conversión o reconciliación sí se encuentra en muchas tradiciones sapienciales antiguas[182].

7) En suma, todas estas observaciones sobre el amor religioso en las Escrituras tienen como fin poner de relieve un hecho frecuentemente inadvertido por los exegetas: la mayor parte de los dichos de Lc 6,27-37

par. no tienen nada que ver con el mandamiento de amar a los propios enemigos. Los únicos que ofrecen ejemplos concretos de ese mandamiento son los más inmediatamente posteriores: "Haced el bien a los que os odien, bendecid a los os maldigan, rogad por los que os maltraten" (Lc 6,27cde) o, alternativamente, "rogad por los que os persigan" (Mt 5,44c)[183]. Los otros mandamientos que siguen son ejemplos de no violencia, de no resistencia, de estrategias para sobrevivir en casos de injusticia o violencia no controlables o, simplemente, de generosidad ilimitada hacia los que pidan[184]. Aparte de la repetición del inicial mandamiento de amor (Lc 6,27b), nada se dice explícitamente en ninguno de estos *logia* sobre amar a los propios enemigos. Sospecho que, si una persona desconocedora de los evangelios leyera la mayor parte de los dichos de Lc 6,28-36 par. separados de su contexto actual, no los identificaría por sí sola como mandamientos de amar a los enemigos. Vemos aquí el poder inherente a la acción de componer. Quien compuso el documento Q, reuniendo esos *logia* dispares bajo la sorprendente petición inicial, "amad a vuestros enemigos", pudo dar a toda la colección de dichos la apariencia de prescripciones de amor a los enemigos, algo que manifiestan claramente no ser cuando son examinados de manera aislada. Y no otra cosa eran en su origen: dichos sueltos que circulaban en la tradición oral[185]. Por eso no hay base para afirmar que el Jesús histórico los consideraba ejemplos de su mandamiento de amar a los enemigos (suponiendo que alguna vez él los pronunciase). Pero volvamos a la cuestión principal, recordando que la naturaleza del material exige que nos ciñamos al mandamiento "amad a vuestros enemigos" como el único centro de nuestro estudio en la presente sección[186].

Habiendo dejado aparte los otros dichos, creo que la historicidad del que nos ocupa puede tener apoyo en un argumento basado en la discontinuidad. Mi idea es que el lacónico y arduo mandamiento "amad a vuestros enemigos" no tiene una repetición exacta en ninguna parte del AT, de la literatura intertestamentaria anterior a 70 d. C., del resto del NT, y ni siquiera en la literatura más específicamente relacionada con este tema, es decir, las obras filosóficas paganas aproximadamente contemporáneas del Nuevo Testamento. Permítaseme dejar una cuestión clara desde el principio: con "repetición exacta" quiero decir que ningún paralelo, por próximo que esté al mandamiento en la idea o en el espíritu, presenta la concisa y simple conexión del siempre popular imperativo "amad" con el imposible complemento directo "a vuestros enemigos". Como en el caso del doble mandamiento de amor, se impone un rápido recorrido por cada uno de los diferentes corpus de literatura antigua que pudieran encerrar el santo grial de la "repetición exacta", para cerciorarnos de si es posible elaborar un argumento basado en la discontinuidad.

B. "Amad a vuestros enemigos": ¿hay un paralelo exacto?

La tradición sapiencial del Próximo Oriente antiguo estaba muy imbuida del consejo de no responder al mal con mal. A veces recomendaba simple abstención pasiva de tomar venganza; a veces, benevolencia activa, sobre todo si había esperanza de ganar para la amistad (o de avergonzar públicamente) a la parte ofensora. Las diversas maneras de abordar el problema suelen reflejar diferentes posiciones socioeconómicas en la sociedad. La abstención pasiva de tomar venganza era la actitud normal de los subordinados y los excluidos, en particular clientes, esclavos y pequeños movimientos sectarios. Una asombrosa generosidad era la vía usualmente tomada por gobernantes, grandes señores o gente rica que deseaban mostrar en público su poder soberano o la superioridad de su virtud[187]. De hecho, el desdén hacia la "chusma" con su sensibilidad moral envilecida era la altanera actitud de algunos sabios y filósofos que rechazaban la venganza[188].

Ejemplos antiguos de renuncia a la venganza se encuentran en la literatura sapiencial egipcia y babilónica. El libro egipcio *Instrucciones de Amenemope* advierte: "No digas: 'Me he buscado un superior fuerte, porque un hombre de vuestra ciudad se ha metido conmigo'. No digas: 'He encontrado un protector, porque uno que me odia me ha agredido'. Porque ciertamente no conoces los planes de Dios, y mañana podrías sentirte avergonzado. Ponte en las manos de Dios, y tu silencio los derribará"[189]. El *Consejo de la Sabiduría,* documento babilónico, recomienda: "A tu oponente no lo dañes; recompensa con bien al que mal te haga; que tu enemigo [reciba] justicia... no sea inducido tu corazón a hacer mal"[190]. A menudo, como es propio de la literatura sapiencial, hay algún motivo o fin pragmático en la renuncia a la venganza. Más generalmente, a los estudiantes de sabiduría se les recuerda que ellos no pueden conocer ni controlar el futuro, el cual se encuentra en manos de Dios (o de los dioses)[191].

1. "Amad a vuestros enemigos": su ausencia en el Antiguo Testamento

Es dentro de este origen y contexto donde debemos leer los textos sapienciales, y también algunos legales, del Israel antiguo. Comprensiblemente, cuando se trata de abstención de venganza o incluso de benevolencia activa hacia los enemigos, encontramos la idea más ampliamente atestiguada en la tradición sapiencial de Israel que en sus códigos legales. Dentro de una colección titulada "Otros dichos de los sabios", Prov 24,29 ofrece un ejemplo clásico: "No digas: 'Lo que él me ha hecho a mí se lo haré yo a él; pagaré al hombre según su acción'"[192]. Un consejo similar es el de Prov 20,22, dotado en este caso de una base teológica expresa: "No digas: 'Voy a devolver el mal'; espera en [o 'a'] Yahvé y él te ayudará". Aquí se percibe la alusión a que Yahvé se encargará del deseado castigo[193]. La

idea de que hay que dejar la venganza a Dios (o a los dioses) es frecuente, como ya quedó indicado, en los escritos sapienciales del Próximo Oriente antiguo. Esta esperanza no del todo edificante se expresa abiertamente en Prov 24,17-18: "No te alegres por la caída de tu enemigo, no salte de júbilo tu corazón cuando él se derrumba; no sea que lo vea Yahvé y, disgustado, aparte de él su ira".

La paradójica actitud de estos versículos proviene de una visión del mundo esencialmente práctica y, a veces, abiertamente cínica. El sabio, por supuesto, quiere que quien le ha hecho daño sea castigado. Pero, así como no es aceptable adelantarse a la acción de Dios tomando venganza, también se adopta una postura discreta cuando Dios decide aplicar el castigo. En la literatura sapiencial, Dios es visto a veces como un soberano absoluto y distante, cuya voluntad (uno estaría tentado de decir "capricho" o "disposición de ánimo") es difícil de discernir. Por eso, aunque por dentro disfrute con el dolor de su enemigo, el sabio, como un cortesano discreto, evita incurrir en indecorosa *Schadenfreude*. La exultación del inocente que goza de su desquite de manera excesivamente manifiesta podría irritar a Dios, quien quiere que los humanos, sus siervos, sepan cuál es su propio sitio y se mantengan en él. Precisamente porque el sabio desea de manera intensa que su enemigo sea castigado, nunca exterioriza un gozo que podría echar a perder su fruición interior[194]. Como sucede a menudo en la literatura sapiencial, aquí estamos ante una sabiduría para arreglárselas bien con el mundo (y con Dios), no ante un ejemplo sublime de moralidad humana.

Estos diversos consejos negativos de Proverbios sobre la venganza son equilibrados luego por la recomendación positiva de ayudar al propio enemigo, sobre la cual, de todos modos, no deja de flotar la idea de una venganza final a manos de Dios. Dice Prov 25,21-22: "[v. 21] Si el que te odia tiene hambre, dale pan para que coma; si tiene sed, dale agua para que beba. [v. 22] Porque amontonarás brasas sobre su cabeza y Yahvé te lo pagará"[195]. Considerado en sí, el v. 21 parece ofrecer un ejemplo específico de amor a los enemigos, es decir, de querer bien y hacer el bien a alguien por quien se es odiado. Pero, realmente, *¿quiere bien* a su enemigo ese que le da pan y agua? El v. 22 aporta una razón ambigua para lo que parecen gestos magnánimos en el v. 21. Hay entre los comentaristas un incesante debate sobre qué significa exactamente la metáfora de "amontonar brasas" sobre la cabeza de alguien. Para explicarla se indican desde métodos de castigo en el Próximo Oriente antiguo hasta un rito de penitencia, o desde instilación de un sentimiento de vergüenza hasta eliminación del castigo[196]. Algunos exegetas ven aquí la aviesa expectativa de que la indulgencia del justo no hará sino aumentar el castigo final de su enemigo a manos de Dios (interpretando el v. 22b como "y Yahvé te *vengará*"). Otros perciben

la esperanza de que el enemigo será movido a cambiar de actitud o, al menos, a avergonzarse de sus acciones (interpretando el v. 22b como "y Dios te *recompensará*", esto es, por buscar la conversión de tu enemigo). Sin un contexto más amplio es imposible estar seguro del significado original. Yo me inclino por la visión un tanto sombría de que estamos ante una versión agravada de la antigua recomendación de dejar a Dios el castigo. Esto concuerda con dos ideas generales del género sapiencial: 1) no hay que adelantarse a la acción vengadora de Dios, y 2) nunca hay que regocijarse de antemano, aun en la seguridad de que Dios actuará a su debido tiempo. A esto se suma la interpretación del v. 22b de que mostrarse humano con un enemigo (recalcitrante) no hace sino asegurar que el castigo divino será aún más severo.

Ben Sirá continúa la importante cuestión sapiencial de dejar en manos de Dios el castigo de los malos, pero la inserta en un contexto más explícitamente teológico y moral, asimilando la sabiduría internacional a la fe de Israel. En una serie de consideraciones sobre ira, venganza y perdón (Eclo 27,22-28,11) advierte a los vengativos que experimentarán la venganza de Dios, quien lleva cuidadosa cuenta de sus pecados (28,1)[197]. Sabiendo muy bien que él no es Dios, el sabio comprende que debe perdonar el agravio que le ha sido causado por su prójimo (τῷ πλησίον σου) si quiere que sus propios pecados le sean perdonados cuando ruega (28,2). Ben Sirá insta a tomar conciencia de la propia tendencia al pecado, fragilidad y mortalidad como razón para estar siempre dispuesto a perdonar a los demás y evitar conflictos (28,3-7). Nuestro autor podría estar pensando especialmente en el mandato de amar al prójimo (Lv 19,18b) cuando lo expresa en forma negativa (28,7): "Ten presentes los mandamientos, y no odies a tu prójimo [τῷ πλησίον]"[198]. Todo esto nos recuerda que, si bien Eclo 28,2-11 está envuelto en una atmósfera de perdón generoso inspirado por Dios, el contexto está centrado en la relación con el prójimo (aunque sea tormentosa) y no con un enemigo propiamente dicho. En 12,1-7, Ben Sirá distingue cuidadosamente entre quién es receptor digno y quién indigno de la buena obra. Recomienda que se haga el bien al hombre piadoso, porque hacerlo acarrea recompensa, ya del favorecido, ya de Dios (v. 2). Pero no hay que dar ni ayudar al malvado ni al pecador, porque trocarán la generosa ayuda en arma contra el bienhechor (vv. 3-6). Oponerse a los malvados es en realidad imitar a Dios, porque "también el Altísimo odia a los pecadores y se venga de los impíos" (v. 7). No hay aquí espacio para el amor a los enemigos[199].

Cuando desde los textos sapienciales del judaísmo del Segundo Templo retrocedemos a las leyes del Pentateuco sentimos, quizá, que entramos en un mundo más en sintonía con el severo Ben Sirá que con las magnánimas exhortaciones dispersas en el libro de los Proverbios. Dentro de la

Torá mosaica se prescribe la represalia estricta como una obligación en varios códigos legales, señaladamente en Éx 21,23-25; Lv 24,19-20 y Dt 19,21. El Deuteronomio, en general más humano, es de una rigurosidad extrema al respecto: "Tu ojo no se apiadará [del ofensor]: vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie". A primera vista, esta citadísima ley del castigo con un daño igual al causado (talión) parece absolutamente incompatible con los dichos sapienciales que acabamos de examinar. Hay que tener en cuenta, sin embargo, las muy diferentes "situaciones en la vida" (*Sitze im Leben*) o contextos socioculturales de estos dos tipos de literatura. Proverbios y Ben Sirá (o Eclesiástico) están dirigidos a la formación de personas interesadas en aprender cómo triunfar en la vida y cómo conducirse en las relaciones profesionales y personales para conseguir honor y felicidad. Los códigos legales tienen como objeto instruir a los jueces (y a la sociedad en general) sobre cómo hay que impartir, en la audiencia celebrada a las puertas de la ciudad, una justicia estricta tendente a prevenir una interminable espiral de venganza entre familias o clanes enfrentados.

Pero en los mismos códigos legales encontramos también leyes que mitigan el espíritu del "ojo por ojo". El ejemplo más conocido de esta otra legislación en los textos legales se encuentra en el llamado código de la Alianza (o libro de la Alianza) de Éx 20,22–23,19, que contiene numerosas leyes civiles, penales y rituales semejantes a las de otros códigos del Próximo Oriente antiguo. Más específicamente, los versículos concernientes a la cuestión que nos ocupa están en lo que algunos eruditos designan como "código de justicia" de Éx 23,1-8(9)[200]. Emparedados entre normas para conseguir imparcialidad en los procedimientos legales (Éx 23,1-3 + 6-9) se encuentran dos mandamientos sorprendentes que no tienen nada que ver con los procedimientos jurídicos en sí y cuyo cumplimiento seguramente no podía ser impuesto desde un punto de vista legal[201]. En Éx 23,4-5 se lee: "Si encuentras extraviado el buey o el asno de tu enemigo, llévaselo inmediatamente. Si ves caído bajo la carga el asno de una persona que te odia, no lo abandones de ningún modo: acude inmediatamente a ayudarlo"[202]. Estas dos leyes casuísticas, formuladas como oraciones condicionales, contrastan sobremanera con las prescripciones que las flanquean (23,1-3 + 6-9), que están formuladas en estilo apodíctico (como una orden que no admite discusión). Las leyes de antes y después de los vv. 4-5 conciernen al ámbito social público, especialmente el de la audiencia. Los vv. 4-5 se ocupan de casos que pueden sucederle a un individuo, sin que necesariamente los presencie otra persona que pueda servir de testigo o exigir el cumplimiento de la ley. Pese a sus adornos jurídicos, 23,4-5 se mueve, pues, en la dirección del consejo de sabiduría y la exhortación moral[203].

El lugar de estos dos versículos en el código de la *Alianza* es, sin embargo, oportuno, puesto que sus respectivas prescripciones están dirigidas a mantener la necesaria solidaridad para la supervivencia de la comunidad de la alianza, pese a los antagonismos personales que inevitablemente surgen incluso en una sociedad unida como la de Israel. En la sustancia, aunque no en el vocabulario, los vv. 4-5 constituyen dos mandamientos de amor al enemigo. Al mismo tiempo, se notan claras diferencias con respecto al mandamiento de Lc 6,27b par., cuya forma es apodíctica, mientras que la de los mandamientos de Éx 23,4-5 es casuística. En estos últimos, la forma corresponde verdaderamente al contenido. Dentro del código, Éx 23,4-5 trata de legislar (o quizá hacer una exhortación) para ciertos casos precisos[204] en los que el enemigo es personal y conocido a causa de la relación cotidiana dentro de la comunidad local[205]. Muy diferente en la forma y en el sentido es el escueto "amad a vuestros enemigos", sin indicación alguna de limitación de la obligación a ciertas circunstancias o a enemigos personales. Más significativo aún es el choque del verbo positivo "amar" con el nombre negativo "enemigo"; una colisión directa en arameo, que produce como el estallido de una granada teológica en dos palabras. Sin embargo, pese a esas diferencias, Éx 23,4-5 destaca en las Escrituras judías como el gran ejemplo (en la idea, que no en los términos) de un mandamiento de amar a los enemigos, o al menos a ciertos enemigos en ciertas circunstancias.

Con todo, debemos reconocer que algunas partes del Pentateuco en particular y del AT en general permiten o incluso prescriben el odio y la destrucción de los enemigos. En el Pentateuco y en Josué, Yahvé ordena destruir a los pueblos aborígenes de Canaán para castigarlos por sus pecados y para evitar que Israel adopte sus prácticas idolátricas. Israel tiene que llevar la devastación y la muerte a las naciones paganas de la tierra prometida y hacerlo sin compasión (Dt 7,1-5.24-26. También tiene que acabar con los pueblos hostiles de los territorios adyacentes a la tierra prometida, como los amalecitas, los amonitas y los moabitas (Éx 17,8-16; Dt 26,17-19). El libro de Josué narra el exterminio parcial de las poblaciones nativas de Canaán, incluida la matanza de casi todos los habitantes de ciudades como Jericó y Ay (Jos 6,16-17,21; 8,24-25). La campaña continúa en 1 Sm 15,1-35, donde Yahvé ordena al rey Saúl exterminar a los amalecitas. De hecho, Yahvé decide rechazarlo como rey de Israel por no haber realizado una matanza completa. Aunque las relaciones con los pueblos vecinos no fueron siempre tan sangrientas en la realidad, continuó la enemistad básica. En el siglo II a. C., Ben Sirá declara abiertamente (50,25-26): "Hay dos naciones que mi alma detesta, y la tercera no es [siquiera] un pueblo: los que habitan en Seír [= Edom] y Filistea, y la nación estúpida que vive en Siquén [= los samaritanos]"[206]. La historia de Israel podría

proporcionarnos muchos más ejemplos, pero la cuestión esencial ha quedado clara. En algunos textos bíblicos, el odio y la destrucción de los enemigos de Israel como nación son obligaciones impuestas por Yahvé, el guerrero divino, a su pueblo santo, que debe entrar en guerra santa. Las naciones condenadas son ante todo enemigas de Dios y, por tanto, enemigas del pueblo de Dios, para quien suponen una peligrosa tentación de caer en la apostasía.

En los Salmos, junto con el tema de las naciones condenadas por Yahvé a la destrucción, encontramos una obligación más personal impuesta a los justos: odiar a los individuos israelitas cuyas malas acciones los hacen enemigos de Dios y, por lo mismo, del piadoso salmista. Ejemplo diáfano es Sal 139,21-22, donde el justo clama a Dios en protesta: "¿No odio, oh Yahvé, a los que te odian?... Con un odio total los odio; son para mí enemigos". Hay que notar el orden teológico en el pensamiento del salmista, un orden que es similar al caso del odio a los enemigos de la nación. El salmista no pide a Yahvé que sus enemigos personales los considere él como propios. El orden es el contrario. El salmista manifiesta su solidaridad con Yahvé: cuenta como enemigos propios a los que ya lo son de Yahvé a causa de sus malas acciones. Ésta es la luz a la que debemos leer las diversas maldiciones presentes en algunos salmos, así como las advertencias de los profetas. El salmo 109, por ejemplo, está compuesto en buena parte por un intercambio de imprecaciones espeluznantes entre el salmista y sus enemigos. Cercano a este salmo en el veneno se encuentra Sal 35.

En defensa del salmista y de otros piadosos lanzadores de maldiciones como Jeremías (cf., por ejemplo, 15,11.15; 18,18-23; 20,11-12) debemos recordar que los justos refieren cómo primero trataron a sus oponentes con bondad, indulgencia y ruegos por ellos, sólo para encontrar a cambio odio y maquinaciones. En este punto, el talión se activa en el nivel individual y en el nacional. Lo que conviene al justo y a la nación es clamar al que verdaderamente tiene poder sobre el bien y el mal, para que haga triunfar la justicia en un mundo donde con demasiada frecuencia es derrotada. Entonces, como ahora, el Oriente Medio y el Oriente Próximo eran regiones donde abundaba el peligro e imperaba la brutalidad. Por eso, más que las maldiciones y peticiones de venganza, deberían impresionarnos los pasajes veterotestamentarios que hablan de moderación, de renuncia a la venganza y de perdón. El conjunto de libros llamado por los cristianos Antiguo Testamento narra las vidas de naciones e individuos a lo largo de más de un milenio. No debería sorprendernos que en ese gran cajón de sastre entren personajes tan diversos. Así es la condición humana, de la que no se libran ni los que dicen contar con la aprobación de Dios. Otras grandes religiones del mundo, entre ellas el cristianismo, pueden ofrecer ejemplos similares.

2. *"Amad a vuestros enemigos": su ausencia en Qumrán*

El notable dualismo que caracteriza el pensamiento esenio encuentra su expresión clásica en la regla de vida que gobernaba la comunidad de Qumrán[207]. El famoso comienzo de la *Regla de la Comunidad* (*serek hayyaḥad*) es impresionante en su clara y absoluta distinción entre hombres buenos y malos. Allí se dice que "buscar a Dios con todo el corazón y con toda el alma" (1QS 1,1-2) significa, en general, "amar todo lo que él [Dios] ha elegido y odiar todo lo que él ha rechazado" (1QS 1,3-4). Concretamente, esto impone a los miembros de la comunidad "amar a todos los hijos de la luz" (esto es, a los otros qumranitas) y "odiar a todos los hijos de las tinieblas" (esto es, los restantes seres humanos, ya fueran judíos o gentiles) (1QS 1,9-10)[208]. Poco después de este comienzo tan radical encontramos las bendiciones y maldiciones que eran pronunciadas durante la ceremonia anual de renovación de la alianza (cf. 1Qs 2,19). Las maldiciones niegan a los malos toda misericordia y los envían al tormento del fuego eterno (1QS 2,7-8). De hecho, en una irónica inversión de la bendición sacerdotal de Nm 6,24-26, los qumranitas imprecan: "Que Dios *no* sea misericordioso cuando clames [a él] y *no* te conceda perdón y reconciliación por tus iniquidades. Que alce el rostro de su ira para infligirte su castigo y que no haya paz para ti" (1QS 2,8-9).

Después de tan inflamada declaración de que debe caer la venganza sobre los malos (esto es, todo el que no pertenezca a la comunidad de Qumrán), se podía esperar que la *Regla* continuase con normas detalladas sobre cómo los qumranitas debían poner por obra esas palabras. No obstante, sorprendentemente, en 1QS 10,11-18 encontramos una renuncia a toda represalia personal contra los impíos. Consciente de sus propias limitaciones y fragilidad, el qumranita se expresa de este modo: "Sé que en su mano [esto es, la de Dios] está el juzgar a cada ser viviente y que es digno de confianza en todas sus obras... No devolveré a nadie el pago debido a [su] mal, [sino que] seguiré como hombre. Porque a Dios [corresponde] el juicio de cada ser viviente, y él [esto es, Dios] dará a cada hombre el pago que merece". Se nos recuerda aquí el sabio consejo de Proverbios: hay que dejar la venganza a Dios. Sin embargo, un acto de venganza aguarda a los malos al final de los tiempos, y los qumranitas esperan con fruición su participación en ella. El mismo qumranita que rechaza la venganza en el tiempo presente (1QS 10,16-18) añade una salvedad importantísima: "No contenderé con los hombres del abismo [esto es, los condenados a la destrucción final] hasta el día de la venganza. Pero no abandonaré mi ira hacia los hombres de iniquidad ni quedaré satisfecho hasta que [Dios] haya llevado a cabo [su] juicio... ni mostraré clemencia a ninguno de los que se apartan del camino [de la justicia]"[209].

Que el qumranita se abstenga en el presente de la venganza sobre los malos es, pues, una simple expresión de paciencia escatológica. Él confía en que Dios juzgará de manera inexorable a los impíos al final del presente estado del mundo[210]. El aspecto más sombrío de la renuncia sapiencial a la venganza es proyectado aquí en una pantalla apocalíptica. De hecho, el guión de la película que va a proyectarse en esa pantalla se encuentra en el *Rollo de la Guerra* (1QM, 4QM), donde la infantería y la caballería de los hijos de la luz luchan durante cuarenta días contra los *kittim* (originariamente los seléucidas, pero luego los romanos), que representan a los hijos de las tinieblas. El resultado es una gran matanza y la total destrucción del imperio del mal. El inmutable decreto de Dios, que decide la suerte de los buenos y de los malos, llega así a su clímax y conclusión. En ese contexto, el mandamiento "amad a vuestros enemigos" carece de sentido. Hay que odiar a los enemigos (esto es, a todos los hijos de las tinieblas), porque sólo de ese modo puede uno estar del lado de Dios, que también los aborrece y los tiene destinados a la condenación eterna.

3. "Amad a vuestros enemigos": su ausencia en los pseudoepígrafos del AT

Como vimos en nuestro estudio del doble mandamiento de amor, *Jubileos* contiene varias referencias al amor al hermano o prójimo. Lo que de ningún modo hay es ese escrito es un mandamiento de amor los enemigos. Esto es totalmente comprensible, dado el interés de *Jubileos* en que los israelitas, tanto por lo que se refiere al matrimonio como a las relaciones sociales en general, se mantengan separados de los no israelitas. Tal separación se refiere no sólo a no sentarse a comer con gentiles, sino también a toda clase de asociación (véase, por ejemplo, *Jub* 22,16). En cambio, una concienzuda interacción social, y no una separación, constituye el programa de la *Carta de Aristeas,* cuya ética refleja la extendida influencia del estoicismo en la cultura helenística, incluida la de los judíos de la diáspora. Magnanimidad y generosidad hacia todos se le pide al rey de Egipto, el interlocutor ficticio en el gran banquete (culinario e intelectual) que está en el centro de la carta (§187-294). Uno de los invitados judíos que aconsejan al rey da alcance universal y base teológica a lo que podríamos considerar una vaga forma negativa de la Regla de oro (§ 207): "En la medida en que tú no quieres que te sobrevengan males, sino participar de toda felicidad, [sería prudente] que pusieras este principio en práctica con tus súbditos, *incluidos los que obran mal,* y que también a los buenos y rectos los amonestaras con indulgencia. Pues Dios guía a todos los hombres en la misericordia"[211]. A continuación, la pregunta del rey nos abre brevemente una ventana a la filosofía helenística popular (§225): "¿Cómo puede uno desentenderse de sus enemigos?". La pregunta presupone que no es necesario amar a los enemigos, sino simplemente demostrarles a ellos

y a los demás la propia superioridad y capacidad para obviar emociones bajas como la ira y el miedo. (Esta preocupación la veremos reaflorar en Séneca y en Epicteto.) La respuesta que da al rey uno de los invitados judíos sigue esta misma línea de pensamiento: "Haciendo el bien a todos y construyendo amistades, *no tendrás deudas pendientes con nadie*".

Así pues, la razón de hacer el bien a todos es un deseo de alcanzar tranquilidad emocional y demostrar superioridad moral sobre el común de los hombres. Este distanciamiento filosófico no excluye intentar beneficiar a los adversarios. Cuando el rey pregunta (§227): "Con quién debemos ser generosos?", uno de los invitados judíos responde haciendo una cuidadosa distinción que extiende la magnanimidad incluso a los oponentes (aunque la intención última de la persona magnánima queda un tanto ambigua en griego): "[Debemos ser generosos] con los favorablemente dispuestos hacia nosotros. Ésta es la opinión general. Mi opinión es que debemos mostrar generosidad hacia nuestros adversarios para que así podamos convertirlos a lo que es bueno y conveniente para ellos [o, posiblemente, 'para nosotros']"[212]. Una de las principales preocupaciones del estoico –estar libre de sentimientos negativos que perturben la paz de su espíritu– es una razón para esa actitud generosa hacia todos. Cuando el rey pregunta cómo estar libre de pena (§232)[213], un judío responde: "Buscando la justicia, no haciendo daño a nadie y ayudando a todo el mundo. Los frutos de la justicia contribuyen a la ausencia de pena [ἀλυπία]". Así pues, de hecho y de manera indirecta, *Aristeas* enseña el amor a los enemigos, pero no con el breve y terminante mandato "amad a vuestros enemigos" ni sin un toque pragmático de interés propio.

El influjo de la filosofía estoica, con su hincapié en la necesidad de que la razón controle las emociones, es aún más claro en el libro cuarto de los Macabeos, donde se alaba la capacidad de la razón del justo para triunfar hasta en los tormentos de martirio[214]. Cuando esta postura filosófica se combina con la Ley judía, el resultado es una imagen mixta en lo tocante al amor a los enemigos. Del lado positivo, en una notable síntesis del estoicismo y de los mandamientos que hemos examinado en Éx 23,4-5 (sazonada con Dt 20,19) insiste 4 Macabeos (2,14): "No consideréis una paradoja que la razón, por motivo de la Ley, ponga coto incluso al odio, no talando en guerra los árboles plantados por el enemigo, protegiendo los bienes del adversario frente a quienes quisieran destruirlos y ayudando a levantarse a los [animales] caídos [bajo el peso de sus cargas]"[215]. Para los efectos, aunque no expresado, tenemos aquí amor a los enemigos, al menos a ciertos enemigos en ciertas circunstancias. Esta generosidad con los enemigos se basa –muy en consonancia con un tipo de judaísmo de la diáspora muy imbuido de moral estoica– en el gobierno soberano de la razón serena sobre las emociones turbulentas. Ejemplo completo de domi-

nio de las emociones por la razón es el comportamiento del anciano sacerdote Eleazar y de los siete jóvenes hermanos, todos los cuales, junto con la madre de los hermanos, sufren terrible tortura y muerte por su lealtad a la Torá (13,1-9). Este tipo de filósofo santo lo encontraremos de nuevo (aunque con trazas y mentalidad paganas) en el retrato que Epicteto hace del cínico[216].

Pero 4 Macabeos nos enseña también la otra cara de la moneda. En contraste con la declaración global de 4 Mac 2,14 sobre miramientos con los enemigos, las escenas de martirio no contienen la menor formulación de amor ni de oración hacia el perseguidor de los mártires, Antíoco IV Epífanes, el malo de la obra. Antes al contrario, los siete hermanos a los que Antíoco condena a tortura y muerte lo zahieren con la promesa de su condenación eterna. El primer hermano, por ejemplo, ruega a la divina providencia que "castigue al execrable tirano" (9,24). A modo de *inclusio,* el séptimo de los hermanos reitera la promesa de que Dios "te castigará [esto es, a Antíoco] en esta vida y después de tu muerte" (12,18). Significativamente, tras el discurso del séptimo hermano, el narrador resume sus palabras con la frase "y habiendo pronunciado estas maldiciones..."[217]. Aunque las reacciones de los mártires contra su perseguidor son perfectamente comprensibles desde un punto de vista humano, se encuentran en las antípodas de las palabras de Jesús en Lc 6,27-28: "Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rogad por los que os maltratan". Por lo visto, el amor a los enemigos se presenta en varias formas y tamaños.

Estrechamente relacionado con el amor a los enemigos –aunque no identificado con él– está el principio de abstención de venganza, que recibe una notable expresión en la novela judeo-helenística llamada *José y Asenet.* Por desdicha, similarmente a lo que sucede con los *Testamentos de los Doce Patriarcas,* tanto la data como el origen de *José y Asenet* son objeto de debate. Las sugerencias respecto a la época de composición varían desde el siglo II a. C. hasta 200 d. C., si bien parece más probable una composición en los primeros años del siglo II d. C[218]. Parece haber algunas interpolaciones cristianas, aunque no está clara su extensión. Pero a modo de hipótesis admitamos, como hacen muchos, que el núcleo es una novela escrita durante la época del cambio de era. Dada esta hipótesis, puede comprenderse que nos sorprenda un paralelo del libro con las prescripciones de las cartas paulinas sobre abstención de vengarse. En *José y Asenet,* Leví, hermano de José, y Asenet, la mujer de José, expresan dos veces la prohibición básica de la venganza. En 23,9, intentando disuadir a su hermano Simeón de dar muerte al hijo del faraón, que ha amenazado con matarlos a ellos, Leví declara: "No es propio de un hombre temeroso de Dios *devolver mal por mal* [ἀποδουναι κακὸν ἀντὶ κακοῦ] a su prójimo". Leví repi-

te lo esencial de esta admonición con las mismas palabras en 29,3: "No es propio de un hombre temeroso de Dios *devolver mal por mal* [ἀποδουναι κακὸν ἀντὶ κακοῦ]". Asenet sostiene que hay que mantener esa misma actitud "no devolviendo mal por mal [μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ]" (28,4). Cuando Simeón se declara en desacuerdo con esa clemencia, Asenet insiste: "De ningún modo, hermano, devolverás mal por mal a tu prójimo [μηδαμως... ἀποδωσεις κακὸν ἀντὶ κακοῦ]".

La formulación del principio en 28,4 resulta especialmente sorprendente, puesto que no tiene ningún estrecho paralelo en el AT[219] pero coincide casi exactamente con las palabras empleadas por Pablo para prohibir la venganza en 1 Tesalonicenses y en Romanos. Ordena en 1 Tes 5,15a: "Mirad que nadie devuelva mal por mal a nadie [ὁρᾶτε μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδῷ]". Similarmente, en medio de una serie de exhortaciones en el capítulo 12 de Romanos, Pablo utiliza en 12,17a la forma participial que encontramos en *José y Asenet* 28,4: "[no] devolviendo a nadie mal por mal [μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες]". Difícilmente pudo darse el caso de que Pablo leyera y citara *José y Asenet,* puesto que esta obra fue escrita probablemente a finales del siglo I o comienzos del II de nuestra era. Más bien estamos ante un principio muy antiguo y extendido que proviene de la tradición sapiencial, como ya hemos visto por paralelos que se remontan tan atrás como el *Consejo de la Sabiduría* babilónico. Que este axioma internacional lo conocía más de un autor neotestamentario se puede ver por el paralelo exacto que el dicho de Pablo tiene en 1 Pe 3,9: "no devolviendo mal por mal [μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ]"[220].

Así pues, en lo tocante a este particular principio de abstención de venganza, el NT no inventa nada. Se limita a tomar una tradición sapiencial común que dentro del mundo antiguo se encuentra en el Próximo Oriente, en religiones mediterráneas y en filosofías populares helenísticas, especialmente el estoicismo. Por supuesto, el principio de no devolver mal por mal es difícilmente asimilable, en sentido estricto, al mandamiento de amar a los enemigos. De hecho, algunos textos de *José y Asenet* hablan explícitamente del "prójimo". Mas, para todos los efectos prácticos, la prohibición de tomar venganza equivale a una prescripción de amar a los enemigos en el contexto específico de *José y Asenet*[221], donde a unos hermanos encolerizados se les pide que no maten a quien ha tratado de matarlos a ellos[222].

Cuestión muy relevante es que este principio es compartido por más de un autor neotestamentario, pero –que sepamos– no por Jesús. Ciertamente, en la tradición Q, él formula el lacónico mandamiento "amad a vuestros enemigos" y procede a propugnar la resistencia pasiva y una gran generosidad hacia los adversarios. Sin embargo, a diferencia de Pablo, 1 Pedro y *José y Asenet,* Jesús nunca expresa el popular axioma de no

devolver mal por mal en ningún pasaje de los cuatro evangelios[223]. Paradójicamente, pues, Jesús destaca de su ambiente intelectual tanto por lo que dice ("amad a vuestros enemigos") como por lo que no dice ("no devolváis mal por mal"). Esto viene a recordarnos una vez más que no hay una equivalencia exacta entre no tomar venganza y amar a los enemigos; se puede enunciar formalmente un principio sin enunciar formalmente el otro.

Al concluir esta sección sobre los pseudoepígrafos del AT debo señalar que algunos comentaristas incluyen en esos escritos *2 Henoc,* llamado también *Henoc eslavo*[224]. No obstante, en nuestro estudio sobre la prohibición por Jesús de los juramentos (capítulo 33, *supra*), vimos que *2 Hen* es una obra tardía (sin duda, posterior a 70 d. C.) con numerosas interpolaciones –si no una minuciosa adaptación– de origen cristiano. Por eso, difícilmente puede ser fuente del mandamiento de amar a los enemigos ni proporcionar verdaderos paralelos a este dicho de Jesús. Para ofrecer una visión más completa permítaseme añadir que *2 Henoc* contiene la clásica prohibición de la venganza, basada en la clásica razón: el Señor será el vengador de los justos el día del juicio (*2 Hen* 50,3-4). Así como nosotros pedimos cosas buenas de Dios, demos nosotros cosas buenas a los otros seres humanos (61,1-2). No hay que guardar en el corazón malos sentimientos hacia nadie, sino, antes al contrario, ofrecer ayuda a todos, especialmente a los necesitados (44,4). Como sucede en los *Testamentos de los Doce Patriarcas,* esta clase de parénesis general podría ser lo mismo judía que cristiana. En todo caso, lo cierto es que en ningún lugar de *2 Henoc* aparece el mandamiento lacónico y directo de "amad a vuestros enemigos"[225].

4. "Amad a vuestros enemigos": su ausencia en Filón y Josefo

Como vimos al estudiar el doble mandamiento de amor, Filón está hondamente influido por la moral estoica. Es fascinante observar, en su característica síntesis de tradiciones dispares, cómo mezcla estoicismo con leyes veterotestamentarias. Un buen ejemplo de ello es su explicación de los mandamientos de Éx 23,4-5 sobre ayudar a levantarse al animal caído bajo el peso de la carga, aunque pertenezca al enemigo, y sobre devolver a éste el buey que se le ha perdido[226]. No sorprendentemente, en su tratado *Sobre las virtudes* (*De virtutibus*) Filón considera la observancia de estas leyes como una virtud, que él subsume en una virtud mayor, la φιλανθρωπία, "amor a los seres humanos" o, más generalmente, "humanidad". El mandamiento de levantar a un animal perteneciente a un enemigo, dice filón (*Sobre las virtudes* 23 §116-118), nos enseña a no regodearnos con el infortunio de los que nos son hostiles. Tal goce es una pasión indecorosa. Similarmente, la benevolencia mostrada devolviendo un animal perdido a un enemigo, más que en provecho de éste, redunda en el de la persona generosa, que se engalana así con la nobleza proveniente de la bondad

auténtica, aparte de que el gesto magnánimo puede acabar con la enemistad. De este modo, Filón proporciona dos razones para ambas leyes veterotestamentarias: crecimiento en virtud personal (la generosidad con el enemigo acrecienta la virtud de la persona magnánima) y diplomacia práctica (posibilidad de que esa actitud borre los sentimientos hostiles). Pero no hay lugar en los escritos de Filón donde aparezca el tajante mandamiento de "amad a vuestros enemigos".

Como en el caso de Filón, φιλανθρωπία es una divisa para Josefo, especialmente a la hora de rebatir la injuriosa propaganda contra los judíos que acusaba a éstos de odiar a toda la raza humana. La obra de Josefo puramente apologética en la que este autor rechaza acusaciones de ese tipo es su tratado *Contra Apión,* escrito alrededor de 100 d. C. Aunque Josefo contraataca a varios autores antijudíos en los dos tomos de los que se compone la obra, la parte inicial del tomo segundo está dirigida a Apión, un gramático alejandrino[227]. Una de las calumnias de Apión es que los judíos juran por Dios el Creador no mostrar benevolencia a nadie que no sea judío, y menos aún a los griegos (*Cont. Ap.* 2.10 §121). Josefo da a su réplica un sentido negativo y luego positivo. Primero insiste en que los judíos no son hostiles a los griegos ni les tienen envidia. Luego, en sentido positivo, aduce como prueba de la benevolencia judía el hecho de que muchos griegos se han convertido al judaísmo, abrazando "nuestras leyes" (2.10 §123)[228]. Josefo concluye uniendo los dos argumentos: ni siquiera los prosélitos que luego volvieron al paganismo han declarado jamás haber oído a un judío pronunciar ese juramento de enemistad (2.10 §124). Al mismo tiempo, Josefo reconoce honradamente que los gentiles sólo tangencialmente relacionados con la comunidad judía no tienen acceso a la vida interior del judaísmo (2.28 §209-10).

Josefo retorna a este argumento hacia el final de *Contra Apión* (2.36 §261), poniendo de relieve que la disposición del judaísmo a acoger convertidos demuestra el amor de los judíos a la humanidad (φιλανθρωπία) y de magnanimidad (μεγαλοψυχία). Quizá para contrarrestar el carácter restrictivo, frecuentemente mal entendido, de los círculos judíos, Josefo se esfuerza en subrayar que los judíos se sienten obligados a hacer el bien a quienes no lo son. En su enumeración de los varios modos en los que los judíos ayudan a no judíos incluye Josefo el ser benignos, moderados (ἐπιεικέις) aun con los que en conflictos armados luchan contra judíos (aquí resuena la alusión a Dt 20,19, ya oída en 4 Mac 2,14). Tan profundamente están inculcadas la amabilidad (ἐμερότης) y la humanidad (φιλανθρωπία) en los judíos a través de su educación que hacen objeto de ellas hasta a las bestias (2.29 §211-13). Vemos, pues, que la φιλανθρωπία en este contexto (donde es extendida incluso a los animales) puede tener, como en otros pasajes de Filón y Josefo, el sentido general de "humani-

dad" y no específicamente de "amor a los seres humanos". De hecho, Josefo no emplea nunca los verbos ἀγαπάω y φιλέω (ambos significan "amar") con la palabra "enemigos" como complemento directo. Pese a su insistencia en las normas humanitarias que siguen los judíos en la lucha, Josefo –y más a raíz de la primera guerra judía (66-70 d. C.)– probablemente habría pensado que un mandamiento como "amad a vuestros enemigos" se daba de patadas con la realidad y era humanamente imposible.

5. *"Amad a vuestros enemigos": filósofos grecorromanos*

Al estudiar la prohibición de los juramentos por Jesús en el capítulo 33, nos encontramos ante un sorprendente fenómeno. Los paralelos más estrechos de esa prohibición total que pudimos hallar no estaban en el AT, en la literatura intertestamentaria ni en los escritos rabínicos primitivos, sino en algunos filósofos griegos y en escritores judíos intensamente influidos por ellos, como Filón. Pues bien, un caso similar se nos presenta en lo relativo al mandamiento de Jesús de "amad a vuestros enemigos"[229]. No es que sepamos de ningún filósofo pagano que haya expresado ese lacónico mandamiento apodíctico. Lo que hallamos en el estoicismo tardío del Imperio romano son diversas declaraciones y exhortaciones de filósofos estoicos que van desde Musonio Rufo a Marco Aurelio, en las cuales encontramos paralelos realmente cercanos al mandamiento de Jesús. El espacio no nos permite hacer un gran recorrido por diversas escuelas de filosofía griega y romana, ni siquiera examinar en detalle la historia del estoicismo[230]. Por eso, deberé limitarme a tratar sobre los grandes filósofos estoicos más próximos al tiempo de Jesús: Séneca (*ca.* 4 a. C-65 d. C.) y Epicteto (*ca.* 55-135 d. C.).

Significativas declaraciones sobre un adecuado comportamiento ético con los enemigos se pueden ver en cuatro libros de Séneca: *De otio* ("Sobre el ocio"), *De beneficiis* ("Sobre los beneficios"), *De ira* ("Sobre la ira") y *De constantia* ("Sobre la constancia"). En *De otio* 1 §4, Séneca resume brevemente su punto de vista respecto a la cuestión: los filósofos y los políticos activos en la vida pública deben esforzarse de manera constante por el bien común a fin de ayudar a todos y cada uno, "incluso a nuestros enemigos, con nuestra mano añosa". Cuando se es pagado con ingratitud por aquellos a los que se ha ayudado, Séneca aconseja imitar a los dioses, que derraman sus dones sobre quienes les han vuelto la espalda y sobre quienes se les han revelado ingratos. Debemos, pues, dar generosamente a todos, incluso a los que se han mostrado desagradecidos con nuestras acciones benéficas. Porque si rechazamos a esa persona, convertimos un amigo dudoso en un enemigo seguro, que irá por ahí hablando mal de nosotros (*De beneficiis* 7.30 §2.

Al parecer, el propio Séneca sentía que esa magnanimidad filosófica general era simplemente imposible para un filósofo-político que quisiera

sobrevivir mucho tiempo en el Imperio romano. Por eso hace una cuidadosa distinción entre dos tipos de ingratos. Y con ello nos ofrece un sorprendente paralelo del pensamiento –e incluso de las palabras– de Jesús en la versión mateana del mandamiento sobre el amor a los enemigos (Mt 5,44-45). En *De beneficiis* 4.26 §1-3 (cf. 7.31 §2-5), Séneca expresa primero la regla general de la *imitatio dei:* imitemos a los dioses en el beneficiar con sus dones incluso a los desagradecidos, "porque el sol sale también sobre los malos, y los mares están abiertos a los piratas". Enunciado este principio básico de la imitación de los dioses, se apresura a establecer para los estoicos la mencionada distinción entre los dos tipos de ingratos. Por un lado están quienes se muestran desagradecidos simplemente porque son tontos; por otro, ciertas personas muestran ingratitud porque por naturaleza son proclives a ello. Séneca sostiene que un hombre bueno debe hacer el bien a los ingratos del primer tipo, pero no a los del segundo, porque cualquier beneficio sería un despilfarro. En cierto sentido, Séneca hace aquí justamente lo que corresponde a un filósofo moral. Primero enuncia el principio general que sirve de guía y luego introduce las necesarias distinciones para aplicar el principio a las vicisitudes de la vida diaria. Enseguida se ve la diferencia de mentalidad entre el filósofo político de Roma y el profeta escatológico de Nazaret.

En cuanto a la cuestión de la venganza, relacionada con la anterior, Séneca refleja la común postura sapiencial del mundo antiguo reprobando el deseo de pagar un daño con otro daño. La venganza, nos dice (*De ira* 3.32-34), es inhumana. Como era característico de aquellas sociedades mediterráneas, Séneca enfoca la venganza desde la perspectiva de la honra y la deshonra. Contra la opinión popular, él considera que la venganza es un acto deshonroso, porque coloca a quien ha sufrido el mal a la altura del que se lo ha ocasionado. El hombre íntegro es consciente de su superioridad sobre el ofensor. Aquí propone Séneca una paradoja: la mejor manera de humillar al ofensor –tomando así una venganza refinada– es tratarlo como indigno del tiempo y el esfuerzo necesarios para vengarse de él. Un romano noble es como el rey de los animales, que ni siquiera presta atención a los ladridos de los perros que ladran a su alrededor.

La adecuada respuesta, pues, a los que no saben controlar sus pasiones es de desprecio por parte del hombre virtuoso, que se mantiene sereno por encima de la chusma. De este modo, el verdadero estoico controla sus emociones y se resguarda de las amenazas y recompensas que pueden perturbar su equilibrio interior. El desdén por nuestros inferiores nos libra incluso de notar los agravios que ellos nos infligen (*De constantia* 4 §1; *De ira* 3.5 §8). Por añadidura, renunciando a la venganza, el sabio no sólo pone de su parte a los enemigos que le son inferiores, sino que además se preserva de ulteriores males procedentes de los enemigos superiores a él.

Dejar de lado los agravios de los enemigos es, por lo tanto, un importante medio de llevar una vida apacible. Porque, a fin de cuentas, dice Séneca, la ira y la venganza parecen estúpidas y fútiles cuando contemplamos la brevedad de la vida. La muerte no tardará en hacernos a todos iguales (*De ira* 3.42 §3-4; 3.43 §1-2). A pesar de ello, Séneca el político piensa que hay ocasiones en las que el sabio puede estar obligado a castigar a los autores de malas acciones, a veces severamente. Pero esa respuesta no debe surgir como una reacción emocional por el daño causado, sino porque los malhechores necesitan una corrección con la que acaso sean inducidos a no cometer más acciones reprobables (*De constantia* 12 §3; 13 §1-2).

Vemos, en suma, que, para Séneca, en la manera de tratar a los enemigos entran más bien consideraciones prácticas. La respuesta que da a la cuestión de la venganza no tiene que ver con un mandamiento dictado por un dios, y menos aún con una ética escatológica predicada por un profeta, sino con el interior del sabio, que gobierna sus pasiones con la razón y crea así su propia felicidad. El tema de la imitación de los dioses hace algunas apariciones breves, especialmente en relación con las personas ingratas, que pueden ser toleradas cuando son simplemente tontas pero no malas. Al final, sin embargo, cuando se trata de represalias contra los enemigos, la base o medida de las acciones morales es el propio yo, siempre que ese yo sea grande, noble y filosófico. No parece, en consecuencia, que Séneca pudiera entender el mandamiento apodíctico de "amad a vuestros enemigos" como una ley conforme al orden natural de las cosas. Aunque este filósofo imperturbable supo aguantar a Nerón durante mucho tiempo, cuesta imaginar que amase al emperador o que, ya convertido éste en su enemigo, Séneca lo bendijese al sentarse en su baño con agua caliente tras abrirse las venas.

El mismo deseo de tener un dominio completo de los propios sentimientos lleva a Epicteto a recomendar que no se responda a las injurias. Sin duda, esa actitud fue muy útil a Epicteto durante sus años como esclavo en Roma. Estoico radical, Epicteto elige como ideal una piedra, puesto que las piedras son insensibles a todo agravio y dolor (*Dircursos* 1.25 §29; cf. 3.13 §11-13). Consecuentemente, su posición contraria a las represalias mira no tanto al bien del enemigo como al bien propio. Su objeto es conservar la propia calma interior y dignidad. Como reconoce con poca generosidad pero con admirable candor, "nadie me es tan querido como yo mismo" (3.4 §9). Es absurdo, pues, dejarse perturbar y arrastrar por un agravio recibido. Aparte de que ese agravio puede redundar en bien del filósofo si éste lo utiliza para entrenarse en "la impasibilidad (τὸ ἀοργήτον)" (3.20 §9).

Dada esta posición fundamental, resulta al principio sorprendente leer la descripción que hace Epicteto de su héroe filosófico, el cínico, quien es para él una especie de "superestoico". Por su estilo de vida subversivo, con-

trario a las normas convencionales, el cínico suele encontrar oposición. Si es azotado en castigo por sus demostraciones públicas de desprecio hacia la sociedad, el cínico, con la ayuda de Dios, "debe amar [φιλέιν] a los hombres que lo azotan, como si fuera el padre, el hermano de todos ellos" (3.22 §54)[231]. El cínico, nos dice Epicteto, se abstiene del matrimonio porque considera hijos suyos a todos los seres humanos (3.22 §81-82). En ese espíritu "se relaciona con todos y se interesa por todos... y lo hace como un padre, como un hermano, como un siervo del padre común, Zeus". Al menos en un primer momento cuesta relacionar esta presentación positiva del amor a los enemigos con la visión estoica general de la vida que encontramos en Epicteto.

Quizá dos factores puedan ayudarnos a entender este discurso sobre ese amor hacia todos los hombres que lleva a preocuparse por ellos como un padre. Ante todo, Epicteto no habla aquí de obligaciones éticas de los seres humanos en general, sino de las que tienen quienes estudian estoicismo. Se centra en un modelo ideal, el cínico, que por definición está fuera de las normas y de lo normal. El cínico es el "apóstol" célibe de los dioses, enviado como mensajero suyo a toda la humanidad. Y, en segundo lugar, el amor abnegado del cínico por todos los seres humanos tiene una base teológica explícita, inexistente en las enseñanzas de Epicteto que elogian el yo o la piedra. A través del cínico llegamos a esa extraña corriente de religión personal y emocional en Epicteto, que parece un tanto enfrentada a su herencia de filosofía estoica, la cual está basada en un monismo panteísta. Según la cosmología de Epicteto, todo está hecho de la misma "cosa", de la misma materia fundamental. El estoicismo es materialismo puro. El alma humana o los dioses son simplemente tipos más refinados, etéreos, de esa "cosa", algo así como un soplo ardiente. En el fondo, la naturaleza y los dioses –o el dios Zeus (los términos son usados de manera intercambiable)– son lo mismo. Precisamente en este sentido la razón o espíritu divino impregna y ordena la naturaleza y se refleja en la razón del individuo, la cual es un fragmento de la razón de Zeus. Además, como todos los seres humanos se componen de la misma materia y comparten la misma razón divina, todos ellos están relacionados unos con otros como hermanos, al igual que todos están relacionados con Zeus, su padre común[232]. Es difícil decir hasta qué punto la nota religiosa, afectiva y hondamente personal que suena en la descripción del amor del cínico por todos los humanos encaja en el monismo panteísta del estoicismo, si es que encaja de algún modo.

Comoquiera que sea, en su descripción del cínico, Epicteto representa un extraordinario caso de filósofo estoico que celebra el amor de abnegación por todos, incluidos los propios enemigos. Al mismo tiempo, debemos tener presente que estamos ante un ideal filosófico abstracto.

Epicteto no se dirige a todos sus discípulos y/o lectores y les manda: "Amad a vuestros enemigos". En realidad, la idea del amor a los enemigos está presente en pocos pasajes de los *Discursos*. Y, desde luego, el lacónico, abrupto y categórico mandamiento en cuatro palabras –es decir, la *repetición exacta*– no se encuentra en ningún escrito de Epicteto[233].

6. *"Amad a vuestros enemigos": su ausencia en el resto del NT*

Si he subrayado que la *repetición exacta* del mandamiento cuasi capsular de "amad a vuestros enemigos" falta en todos los escritos judíos de época anterior a Jesús y contemporánea de él, se debe, entre otras razones, al deseo de destacar la ausencia más extraña de todas: este preciso mandamiento no figura en ninguna parte del NT fuera de la tradición Q conservada en Mt 5,45b y Lc 6,27b. "Amad a vuestros enemigos" está ausente de Marcos, del resto de Q, del material especial de Mateo y Lucas y –lo más notable– del evangelio, las cartas y el Apocalipsis de Juan. Curiosamente, es sobre todo en las epístolas paulinas donde hallamos ecos de algunos de otros mandamientos presentes en Lc 6,27-36 par. Pero en la parénesis de las epístolas no falta por completo "amad a vuestros enemigos", el mandamiento que, por así decir, da lugar a todos los otros que se encuentran en el citado pasaje de Lucas. Quizá el paralelo más extenso de nuestra perícopa Q en las cartas de Pablo sea Rom 12,9-21, que empieza con una exhortación a un amor sincero (v. 9a) y termina con una recomendación que expresa el principio de abstención de venganza (v. 21): "No te dejes vencer por el mal, sino vence el mal con el bien"[234]. Vemos, pues, que el tono, el tema y el flujo de pensamiento se asemejan en general a los de Lc 6,27-36 par., aunque las metáforas y los ejemplos concretos presentes en la tradición Q falten en el capítulo 12 de Romanos.

A la exhortación inicial a amar con sinceridad de Rom 12,9a sigue una serie de prescripciones expresadas mediante participios, adjetivos, imperativos e infinitivos. Recitando como en un monólogo interior una sucesión de participios, Pablo urge a los romanos a mostrarse amor fraternal los unos hacia los otros (v. 10a). Una vez que las diversas exhortaciones expresadas mediante participios llegan a su fin en el v. 13, el v. 14 empieza con los verbos en imperativo: *"Bendecid a los que os persiguen, bendecid* y no *maldigáis"*. Las palabras de Rom 12,14 reflejan los dichos de la tradición Q que sigue de inmediato al mandamiento "amad a vuestros enemigos" (Mt 5,44b), si bien no hay una coincidencia exacta entre Mateo y Lucas en la formulación de esos dichos. Mateo, a continuación de "amad a vuestros enemigos" (5,44b), tiene "rogad *por los que os persiguen"* (5, 44c). En cambio Lucas, tras "amad a vuestros enemigos" (6,27), escribe: "Haced el bien a los que os odian" (6,27c), *"bendecid* a los que os *maldicen"* (6,28a), "rogad por los que os maltratan" (6,28b). Los temas de "rogar por" o "ben-

decir a" los que persiguen o maldicen parecen remontarse a una tradición compartida, quizá una colección de dichos de Jesús, ya fuera en el documento Q o todavía en pura forma oral[235]. Lo extraño aquí es que, pese a todas las semejanzas del citado pasaje paulino con las prescripciones de Jesús en Lc 6,27-28 y Mt 5,44, el único mandamiento que está completamente ausente es el especialmente memorable por su formulación sencilla y directa de "amad a vuestros enemigos"[236].

Romanos 12 continúa en los vv. 15-16 con la petición de que haya identificación afectiva con los demás, humildad y unidad. En el v. 12, Pablo vuelve explícitamente al tema de la abstención de la venganza, usando la fórmula que hemos visto numerosas veces en los paralelos del Próximo Oriente y el mundo mediterráneo antiguos. Como ya hemos señalado, en el v. 17a, Pablo refleja casi exactamente el rechazo de la venganza que encontramos en *José y Asenet*: "[no] devolviendo a nadie mal por mal [μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες]". Muy adecuadamente –a la luz de todo lo que hemos visto–, Pablo no pretende basar en las palabras de Jesús este principio de abstención de venganza ampliamente atestiguado, puesto que esa fórmula no figura entre los dichos de Jesús, al menos tal como los conocemos. Lo que hace Pablo es recurrir a las Escrituras judías, especialmente a la tradición sapiencial que preconiza abstenerse de tomar venganza: Dt 32,35 y Prov 25,21-22. Colocados juntos en Rom 12,19-20, estos dos textos expresan la común norma sapiencial del Próximo Oriente antiguo: no hay que vengarse; por el contrario, hay que hacer el bien al enemigo y dejar que sea Dios quien le dé el correspondiente castigo. Tal vez para concluirlo de una manera más positiva, Pablo reformula el principio de abstención de venganza al finalizar esa parte de su discurso sin referencia alguna a castigo (v. 21): "No te dejes vencer por el mal, sino vence el mal con el bien".

He seguido el pensamiento de Pablo en su tránsito por Rom 12,9-21 para poner de relieve dos cuestiones: 1) la enseñanza de Pablo sobre la abstención de venganza es la común a las numerosas fuentes no cristianas que hemos investigado; 2) pese al entrelazado de enseñanzas cristianas y ajenas al cristianismo, y no obstante la estrecha conexión en pensamiento entre "bendecid a los que os persiguen" (Rom 12,14a) y "amad a vuestros enemigos", este último mandamiento destaca por su ausencia, no sólo aquí, en Rom 12,9-21, donde los paralelos casi parecen requerirlo, sino en el NT en general.

Nuestro argumento básico es, por tanto, de discontinuidad. Dichos que recomiendan no tomar venganza son frecuentes en el Próximo Oriente Antiguo, el AT, el judaísmo y la cultura grecorromana. Las razones para no tomarla varían desde las pragmático-humanistas hasta las de carácter teológico-espiritual. A veces se encuentran incluso exhortaciones a hacer el

bien a los propios enemigos. En unos pocos casos (por ejemplo, Epicteto), el verbo "amar" aparece en el contexto, aunque en Epicteto se trata de amor a todos los seres humanos por parte de un filósofo que controla perfectamente sus emociones. Pero la enorme cantidad de material que nos proporciona paralelos antiguos no incluye el mandamiento conciso, directo y espinoso de "amad a vuestros enemigos"[237].

Posiblemente, en el caso de "amad a vuestros enemigos", el argumento basado en la discontinuidad no sea tan decisivo como en el doble mandamiento de amor. Después de todo, el doble mandamiento tiene una configuración cuádruple, la cual hace que Mc 12,29-31 destaque claramente de todos los supuestos paralelos. Sin embargo, en el núcleo de Mc 12,29-31 hay simplemente dos citas de la Torá mosaica. El carácter único del doble mandamiento de Jesús no consiste en lo inédito de sus palabras, sino en la unión creativa que él forja entre Dt 6,4-5 y Lv 19,18b. En cambio, la discontinuidad de "amad a vuestros enemigos" está en sus palabras escuetas. Lo retador de su contenido resalta por su formulación, imperiosa en su brevedad y originalidad.

Como una vez me explicó un distinguido estudioso judío, algunos dichos de Jesús son tan directos que resultan especialmente desconcertantes, escandalosos y, en consecuencia, memorables. En cierto sentido, esta observación sobre el estilo llano de dichos como "amad a vuestros enemigos" no es más que otro modo de expresar el criterio de coherencia dentro de la discontinuidad. El Jesús histórico parece haberse esforzado en potenciar el efecto de algunas de sus enseñanzas más incómodas o retadoras expresándolas en formulaciones concisas y directas[238]. Ya hemos concedido la palma de la autenticidad a dichos como "no juréis en modo alguno", "venid conmigo", "dejad que los muertos entierren a sus muertos", "el que pierda su vida, la salvará", "no se puede servir a Dios y al dinero" y "lo que Dios unió, que no lo separe el hombre". A su debido tiempo se añadirá a la lista la breve y escandalosa declaración "éste es mi cuerpo". Así pues, "amad a vuestros enemigos" concuerda perfectamente con el estilo escueto y llano de este desconcertante profeta. Al argumento basado en la discontinuidad podríamos añadir –aunque sólo con una función complementaria– el argumento basado en la coherencia.

IV. La Regla de oro en la tradición Q

Algunos lectores podrían preguntarse por qué, después de largas consideraciones sobre el doble mandamiento de amor y la prescripción de amar a los enemigos, me ocupo con relativa brevedad de la apreciada máxima de tantas lecciones y homilías dominicales.

Por empezar por el principio: ¿qué es la Regla de oro? La denominación "Regla de oro" no puede datarse con certeza antes del siglo XVI, aunque la realidad es antigua[239]. Los cristianos identifican automáticamente la Regla de oro con una máxima atribuida a Jesús y presente en Mateo y Lucas, aunque no en Marcos. La inferencia natural es que la Regla de oro figuraba en Q, a pesar de ligeras diferencias en las formulaciones de los dos evangelistas. Dice Mt 7,12: "Cuanto queráis que los hombres hagan por vosotros, hacedlo también vosotros a ellos". Y Lc 6,31 tiene: "Y como queráis que los hombres hagan con vosotros, haced también vosotros con ellos". Cualesquiera que fueran las precisas palabras en Q[240], el sentido básico es claro e idéntico en ambas versiones. A partir de esa única formulación podemos ya intuir los rasgos fundamentales que hacen de un dicho la "Regla de oro": 1) la regla es una máxima sucinta; 2) da una norma general de conducta moral entre las personas; 3) al menos implícitamente, presupone o espera reciprocidad en la interacción social; 4) en esas relaciones se usan los propios deseos como vara de medir para conocer cuál debe ser la manera de comportarse con los demás; 5) no incluye la palabra "amor"; 6) no hace referencia directa a Dios[241].

Como se puede ver por esta descripción, la razón principal por la que no entro a considerar detalladamente el dicho entre los mandamientos de amor pronunciados por Jesús es que, estrictamente hablando, no es un mandamiento de amor. Ni en Mateo ni en Lucas, como tampoco en ninguna de las formulaciones de la Regla de oro correspondientes a la Iglesia primitiva, aparece la palabra "amor/amar". Además se puede argüir que la regla no es un "mandamiento" en el sentido teológico del término usado en el texto de este capítulo. Su autoridad no se basa en un mandamiento procedente directamente de Dios o transmitido mediante alguna figura religiosa. Más bien, la Regla de oro presupone autonomía humana en cuestiones morales. Siguiéndola, un individuo decide cómo quiere ser tratado y luego convierte esa decisión en el modelo para tratar él a los demás. No es, pues, casual la falta de toda referencia a Dios, explícita o implícita. La regla tiene mucho más sentido para un ateo que para un judío o un cristiano, si bien puede ser practicada igualmente por todos ellos. Por eso, a menos que la designación "mandamiento de amor" pierda su significado habitual (lo que infortunadamente ocurre en muchos comentarios), la Regla de oro no entra en esa categoría[242]. Una segunda razón para prestar menos atención a la regla es que, pese al doble mandamiento de amor y la prescripción de amar a los enemigos, no hay una sólida base para afirmar que el Jesús histórico formulase alguna vez la Regla de oro.

Comprensiblemente, esta declaración puede producir escándalo a más de un cristiano. Muchos no sólo dan por supuesto que la Regla de oro *procede* de Jesús, sino que además la ven como la *cúspide,* el compendio y la

esencia de su enseñanza ética. A forjar esta idea ha contribuido en gran medida la redacción mateana del dicho. Cambiándola de la posición que probablemente ocupaba en el material Q conservado en Lc 6,27-36, Mateo coloca la Regla de oro al final de una serie de dichos sueltos (7,1-12) al acercarse al final del sermón del monte[243]. Después de tomar de Q el texto de Mt 7,12ab (la regla propiamente dicha), Mateo añade de su propia "cosecha" una solemne pero sorprendente declaración en 7,12c: "Porque esto es *la Ley* y los profetas". Crea así una *inclusio* con su impresionante declaración programática de 5,17: "No penséis que he venido a destruir *la Ley o los profetas*; no he venido a destruir, sino a cumplir". Uno no puede por menos de preguntarse si, en este caso, Mateo no se ha dejado llevar por su afición a la estructura y a la *inclusio.* No está nada claro cómo una máxima de ética pagana grecorromana puede ser la equivalencia o la suma de la Ley y los profetas. Al menos cuando Mateo repite este estribillo en 22,40 ("de estos dos mandamientos penden *toda la Ley y los profetas*") hace referencia a dos grandes mandamientos de la Torá (Dt 6,4-5 y Lv 19,18b) unidos por Jesús. Un dicho cuyo origen más remoto es un proverbio popular pagano difícilmente puede tener la misma importancia, aunque haya sido santificado por su inclusión en Q. Es, en suma, Mateo y sólo Mateo quien crea la impresión de que un dicho común de ética popular pagana compendia, a ojos de Jesús, las Escrituras[244]. Como ahora veremos, hay buenas razones para dudar de que Jesús sostuviera este extraño punto de vista.

1) La Regla de oro ciertamente no proviene de Jesús. En una forma u otra, la máxima circuló ampliamente en la cultura griega mucho antes de que fuera incorporada a la literatura judía y luego a la cristiana[245]. Sus raíces están en el consejo de renunciar a la venganza que ya hemos encontrado en las tradiciones sapienciales del Próximo Oriente antiguo. Con el tiempo, la cultura griega desarrolló varios modos de suavizar o eludir la devolución de un daño en medida igual al daño recibido. Un instrumento en ese avance fue la que llamamos "Regla de oro", probablemente surgida del pueblo llano. Esta norma moral influyó de manera muy favorable en la cultura de Occidente, al suponer un paso desde la cruda venganza hacia una ética de reciprocidad: tratar a los demás como uno mismo desearía ser tratado. En la mayor parte de los casos, la persona que sigue la Regla de oro abriga la esperanza –e incluso puede tener la confianza– de que su comportamiento ajustado a ese principio ético inducirá al prójimo a tener un comportamiento similar. De hecho, filósofos grecorromanos se extienden en descripciones de esa esperanza como la base de una ética de reciprocidad, aunque la máxima en sí no necesariamente haga explícita la expectativa.

Las primeras formulaciones de la Regla de oro que podemos encontrar en la literatura griega proceden del historiador Heródoto, por un lado, y de los sofistas, por otro[246]. En los *Nueve libros de la historia* (o, simplemente, *Historias*) 3.142, Heródoto (siglo V a. C.) ofrece una versión primitiva de la regla formulada negativamente cuando refiere cómo Menandrio, que acababa de ser dejado como regente de Samos, habló así a los habitantes de la isla en su discurso inaugural: "Lo que desapruebo en las acciones de otra persona, eso –en la medida en que me sea posible– me abstendré de hacerlo"[247].

El uso de la Regla de oro por Heródoto debe algo a la influencia de los sofistas griegos, que estaban interesados en analizar primero los principios básicos implícitos en la moral popular y expresarlos luego mediante máximas sucintas. El sofista y retórico Isócrates tuvo considerable una influencia en la difusión de la regla. De hecho, dentro de una misma obra (*Nicocles o Los chipriotas*, 49 y 61), formula la regla de manera positiva y negativa. En la formulación positiva (49), el joven monarca chipriota Nicocles habla a su pueblo sobre las obligaciones mutuas de gobernante y gobernados. Reflexionando sobre el hecho de que la Regla de oro admite numerosas versiones y paráfrasis, Nicocles expone una interesante versión de la Regla de oro referente a tres partes: "Es necesario que actuéis en vuestras relaciones con otras personas como esperaríais que actuase yo con vosotros". En el v. 61 presenta el principio es su habitual forma negativa: "No hagáis a otros las cosas que a vosotros os molestan cuando otros os las hacen". Como muchos autores, Isócrates aplica la norma general a relaciones específicas entre grupos concretos. Por ejemplo, en *A Demónico* (14), escribe: "En las relaciones con tus padres, sé la clase de persona que esperas que tus hijos sean en sus relaciones contigo". Gradualmente, la Regla de oro deja de ser un consejo sapiencial para determinados grupos en determinadas situaciones y se convierte en un principio general para todas las personas en todas sus actuaciones sociales.

Desde el siglo IV a. C. en adelante, la Regla de oro se hace tan común entre los escritores griegos, y luego entre los romanos, que un estudio general de los autores y sus formulaciones nos llevaría todo un capítulo de este volumen. Baste decir que encontramos varias formas de la regla citadas por recopiladores de máximas (por ejemplo, las *Sentencias de Sexto*), oradores como Demóstenes, escritores populares como Jenofonte, historiadores como Dión Casio, bibliógrafos como Diógenes Laercio y poetas como Ovidio. A veces, una misma obra emplea las formas positiva y negativa de la regla, llegando a ofrecerlas incluso juntas, como sucede en las *Sentencias de Sexto* (dicho 89 [positivo] y dicho 90 [negativo])[248]. Al parecer, los antiguos no veían gran diferencia entre las dos formas[249].

Un aspecto interesante es que esta destacada expresión de ética popular no encontró acogida en los grandes sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles, ni aparece en los dichos fragmentarios de los estoicos más antiguos[250]. Hasta la época del cambio de era, cuando la filosofía empezó a interesarse (a veces decididamente) por la ética, la Regla de oro no alcanzó prominencia en los escritos de los principales filósofos. Séneca, por ejemplo, sostiene que es una de esas máximas que resultan inmediatamente claras para cualquiera, sin necesidad de ulterior apoyo en razones filosóficas. Con su peculiar concisión resume la regla en una formulación positiva: "Demos como nos gustaría recibir"[251]. Al considerar la cuestión del modo adecuado de tratar a los esclavos, llega a una conclusión que es otro ejemplo de la Regla de oro aplicada a determinadas relaciones sociales: "Éste, por lo menos, es mi precepto en resumen: como querrías que tu superior [en el orden social] se portara contigo, pórtate tú con tu inferior"[252].

Fue probablemente a través de la filosofía estoica popular del período helenístico como entró la Regla de oro en el pensamiento judío de la diáspora y de Palestina. El testimonio perfecto de esa adopción por unos y otros judíos es la presencia de la Regla en la *Carta de Aristeas* (escrita en griego, casi con seguridad en Alejandría) y en los libros deuterocanónicos/apócrifos de Tobías y Ben Sirá (ambos escritos dentro de Palestina en hebreo o, más probablemente, arameo en el caso de Tobías)[253]. La forma de la Regla de oro ofrecida en *Arist* §207, que encontramos al considerar los orígenes del amor a los enemigos, es todavía un tanto rudimentaria y deslavazada, una mezcla de idea positiva y negativa: "En la medida en que tú [esto es, el rey] no quieres que te sobrevengan males, sino participar de toda felicidad, [sería prudente] que pusieras este principio en práctica con tus súbditos, incluidos los que obran mal"[254]. Es curioso que esta formulación de *Aristeas* en griego de la diáspora carezca de la aguda concisión que encontramos en Tobías, dentro de Palestina (4,15): "Aquello que aborreces, no se lo hagas a nadie" [ὁ μισεις μηδενι ποιησης]"[255]. Como ya hemos visto, Ben Sirá aplica la Regla de oro o un aceptable trasunto de ella al caso específico del comportamiento en la mesa (Eclo 31,12–32,13). Recuerda al anfitrión de un banquete (31,15): "Conoce a tu prójimo como a tu propia alma [esto es, date cuenta de que tu prójimo siente como tú] y piensa en lo que tú mismo detestas"[256].

Dada la popularidad de la Regla de oro en el judaísmo durante la época del cambio de era, no es sorprendente que fuera adoptada por los rabinos. El ejemplo más conocido de asimilación rabínica de la regla a cuestiones específicamente judías es la anécdota sobre Shammai y Hillel referida en el Talmud babilónico. Según ese relato, un día entra un gentil en la tienda de Shammai. El gentil dice al famoso sabio rabínico que se

hará judío si puede enseñarle toda la Torá [*kōl hattôrâ*] en el tiempo en que él (el gentil) es capaz de mantenerse levantado sobre un solo pie. El impaciente Shammai echa a su visitante con la vara de medir. Entonces el gentil va a ver al rabino igualmente famoso, pero mucho más paciente y afable, Hillel. Éste, ante la misma propuesta, responde: "Lo que sea odioso para ti, no se lo hagas a tu prójimo. En esto consiste la Torá entera; lo demás es comentario. Vete y aprende" (*b. Sab.* 31a).

Aunque esta anécdota es ampliamente conocida y celebrada entre los expertos, no suele ser leída críticamente. Para una interpretación crítica hay que tener en cuenta estos cuatro puntos: 1) Sabemos muy poco sobre "el Hillel histórico", que vivió al final del siglo I a. C. Muchos textos reflejan "el Hillel talmúdico" de la tradición rabínica[257]. 2) Esta anécdota, la más famosa de todas las relativas a Hillel, no es incorporada a la literatura rabínica antes del Talmud babilónico (siglos V-VI d. C.), ni aparece en el lugar correspondiente del Talmud palestino (o jerosolimitano). 3). En el relato se percibe la creciente tendencia de la tradición rabínica a presentar a Shammai como áspero y severo, mientras que Hillel es progresivamente "canonizado" como el propugnador paciente y benévolo de un enfoque humano y razonable en la interpretación de la Torá. 4) En esta precisa anécdota hay que prestar atención a lo que Hillel hace y no dice. No dice al gentil que todo lo que éste necesita para convertirse en judío sea observar la Regla de oro (formulada negativamente), sino que, en concordancia con la implícita lección del relato sobre cómo atraer gentiles en lugar de ahuyentarlos, Hillel empieza formulando la Regla de oro, un principio ético popular probablemente conocido por el gentil. Pero la regla es sólo el *comienzo.* Porque, de manera similar a la *chreia,* o "relato declarativo" grecorromano, Hillel deja el golpe de efecto (en este caso, la recomendación más importante) para el *final.* Y remata su respuesta aconsejando al gentil que se vaya y aprenda "lo demás". En opinión de Hillel, la Regla de oro no relega el corpus de leyes judías como ocioso u opcional. El gentil, si quiere hacerse judío, debe estudiar el "comentario" sobre toda la Torá y luego obrar en consecuencia. Pero Hillel, el pedagogo perfecto, atrae al gentil a ese nuevo mundo atractivo aunque desconcertante que es la Torá, invitándolo a verla a través del prisma pragmático de la Regla de oro. Así pues, *b. Sab.* 31a representa un buen ejemplo de asimilación de una máxima de ética popular universal (y, para la antigua cultura mediterránea, destacadamente grecorromana) al mundo haláquico del judaísmo rabínico[258].

El resultado de nuestro recorrido por el difundido uso de la Regla de oro en el mundo antiguo es que, a diferencia de lo que sucede con el doble mandamiento de amor y con el mandamiento de amar a los enemigos, en este caso no es aplicable el criterio de discontinuidad o desemejanza[259].

Casi con toda seguridad, la Regla de oro no tuvo su origen en Jesús. Cuando se recuerda que también carece de testimonio múltiple (sólo se encuentra en Q) es fácil comprender que uno empiece a preguntarse si el Jesús histórico enseñó la Regla de oro alguna vez. Ningún criterio indica claramente que lo hiciera.

2) Se podría argüir asimismo que la Regla de oro no es coherente con las exigencias legales/morales de Jesús. En otras palabras, tampoco cumple con el criterio de coherencia. Varios dichos atribuidos a Jesús –señaladamente en el bloque Q reflejado en Lc 6,27-36– indican que él criticó la ética de reciprocidad (*manus manum lavat*) común en el mundo grecorromano. Pero la Regla de oro, aunque refinada y elegantemente formulada, responde precisamente a esa ética de reciprocidad[260]. La yuxtaposición de la crítica que hace Jesús de la ética de reciprocidad y del elogio que hace de esa ética la Regla de oro en Lc 6,31-36 (y probablemente en Q) resulta chirriante a todo el que lee esos versículos en voz alta y seguidos. Tan pronto como Jesús pronuncia la Regla de oro en el v. 31 continúa: "Y si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que les aman. Y si hacéis el bien a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores hacen lo mismo. Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis cobrar, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores esperando recibir de vuelta la misma cantidad. En lugar de eso, amad a vuestros enemigos y haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio". Fácilmente se ve por qué Mateo, tan ordenado, sacó la Regla de oro de este bloque de material Q (Mt 5,38-48), donde no encaja, y la trasladó a un lugar posterior dentro de su sermón del monte (7,12). La colisión entre la Regla de oro y el afilado ataque de Jesús contra una moral del *do ut des* es tan sorprendente como inadvertida por la mayor parte de los cristianos[261]. Sirva esto para recordarnos que Q es más una especie de revoltijo de dichos sobre un tema general que un sistema teológico cuidadosamente elaborado.

Pero el problema de si la Regla de oro satisface los requisitos del criterio de coherencia no queda limitado a Q o Lc 6,27. Se podría plantear la cuestión general de si la calculada búsqueda del beneficio mutuo inherente a la Regla de oro es coherente con las radicales y generosas demandas expresadas por Jesús en el doble mandamiento de amor y en la prescripción de amar a los propios enemigos. Yendo aún más lejos, cabría preguntarse si la Regla de oro, una guía útil (y, por tanto, popular) para conducirse en la vida diaria, concuerda con las exigencias frecuentemente drásticas del profeta escatológico que venimos siguiendo a lo largo de esta obra. Por supuesto, no se puede rechazar la idea de que Jesús no siempre mostrara congruencia en su enseñanza. Él era, después de todo, no sólo un profeta escatológico, sino también un maestro de sabiduría. Y podría ser que, a

veces, adaptase su propia actitud y su mensaje a un público no demasiado agudo ni demasiado heroico. Sin embargo, puesto que la Regla de oro no cumple los requisitos del criterio de discontinuidad ni los del criterio de testimonio múltiple, y dado que el criterio de coherencia tampoco atestigua claramente a su favor, me inclino a pensar que no fue enseñada por el Jesús histórico[262]. Es más probablemente un buen ejemplo de máxima popular de la ética grecorromana, ya incorporada al judaísmo, y puesta secundariamente en labios de Jesús por judíos cristianos que lo veneraban, entre otras cosas, como su maestro de moral. Siendo igualmente inteligible y aceptable para judíos y gentiles, la regla pudo servir de útil instrumento catequético (nótese su presencia en la *Didajé* [1,2]) a toda clase de misioneros cristianos[263].

Estoy dispuesto a admitir, eso sí, que difícilmente puede darse por irrefutable la idea de que Jesús no enseñó la Regla de oro. Después de todo, las más de las veces es casi imposible probar una afirmación negativa en historia antigua. Por eso prefiero compartir la posición de quienes optan por un juicio de *non liquet* ("no está claro")[264]. Al final, coincida o no conmigo el paciente lector en excluir la Regla de oro de la enseñanza del Jesús histórico, nuestro breve examen de este principio magistral de pragmatismo no ha sido inútil. Cuando menos, nuestro largo recorrido por las tres últimas secciones del presente capítulo nos ha enseñado a no asociar la Regla de oro con el doble mandamiento de Jesús ni con su prescripción de amar a los enemigos, como se hace demasiado a menudo. En este aspecto hemos aprendido a discernir mejor que muchos estudiosos modernos, por no hablar de Q y la *Didajé,* documentos que muestran la debilidad de un enfoque ecléctico de Jesús en particular y de la moral en general.

Tras este estudio exhaustivo del material sinóptico en busca de mandamientos supuestos o reales de Jesús sobre el amor, volvamos la mirada a la tradición joánica, que, independientemente de lo que podamos decir de ella, tiene al menos un mandamiento auténtico de este género.

V. El mandamiento de amor en la tradición joánica

A. El contexto teológico del mandamiento de amor en el evangelio de Juan

A lo largo del NT, el mandamiento de Jesús "como yo os he amado, así también vosotros amaos los unos a los otros" se encuentra únicamente en el cuarto evangelio y, dentro de éste, sólo en dos declaraciones efectuadas durante la última cena (Jn 13,34; 15,12 + 17)[265]. Por eso es importante leer

este mandamiento específicamente joánico en el contexto de la teología de Juan, la cual difiere mucho de la sinóptica[266]. En pocas palabras: lo que distingue a la teología del cuarto evangelio es una combinación de 1) alta cristología en una forma muy concentrada, 2) una escatología intensamente realizada y 3) un marcado dualismo. Examinemos cada una de estas características[267].

1. Alta cristología

Otros pasajes del NT mencionan la preexistencia de Cristo (por ejemplo, Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Heb 1,1-4), pero el evangelio de Juan es el único libro neotestamentario que basa todo el entendimiento de la persona y la obra de Cristo en una teología de preexistencia y encarnación[268]. A tal respecto, el prólogo (Jn 1,1-18) es verdaderamente un anuncio programático del punto de vista general del cuarto evangelio. Éste es único dentro del NT porque *tematiza* la preexistencia y la encarnación, es decir, las convierte en el tema central de la reflexión teológica a lo largo de la obra[269]. Como trasfondo del relato o discurso que se desarrolle en un determinado momento está la historia joánica que impregna todo el evangelio de Juan: Dios Padre envía a su Unigénito (= el Hijo de Dios, la Palabra) a este mundo hostil para salvarlo, no para condenarlo[270]. La Palabra se hace carne a fin de que la salvífica palabra divina pueda ser expresada en palabras humanas, logrando con ello que la luz de la revelación brille en las tinieblas de este mundo corrompido y que se suscite fe o incredulidad. Cumplida obedientemente su misión, el Hijo regresa (o asciende) al Padre por el camino de la cruz, que es su glorificación definitiva. Dicho de otro modo: el Hijo del hombre, preexistente, celestial, desciende del "mundo superior" de luz al "mundo inferior" de tinieblas para arrojar la luz de su verdad y ofrecer así la posibilidad de salvación o condenación, dependiendo de la reacción de cada uno a la luz. Luego, el Hijo del hombre hace el camino inverso y asciende al "mundo superior" para ser exaltado en el trono de la cruz, el acto de revelación definitivo, que trae salvación o castigo a quienes lo contemplan, dependiendo de cómo lo ven[271].

En esta alta cristología de la preexistencia y la encarnación, todos los símbolos y sistemas religiosos quedan subsumidos en la persona de la Palabra hecha carne[272]. Tan densa concentración –casi "implosión"– cristológica permite a Jesús decir con solemne sencillez: "Yo soy". De hecho, "yo soy" todo. Llenad el vacío con todo lo bueno y salvífico, y yo soy eso. Y nadie más lo es. Todos y cada uno de los símbolos de revelación y salvación se concentran en Jesús. Consecuentemente, también se concentra en él de manera intensa y exclusiva la atención joánica. Ésta es una de las razones por las que, en el evangelio de Juan, no hay ninguna teología desarrollada de la Iglesia, ni relatos sobre discípulos que realizan milagros o son enviados

en misión por breve tiempo durante el ministerio público de Jesús, ni un extenso cuerpo de enseñanza moral como el sermón del monte. La cristología no sólo ocupa el centro de la escena, sino que ocupa toda la escena. En este contexto intensamente cristológico hay que entender el mandamiento joánico de amor. Cristo es la base y el modelo de todo lo demás.

2. Escatología intensamente realizada

Precisamente porque el acontecimiento que los primeros cristianos esperaban en la parusía –la bajada del glorioso Hijo del hombre desde el cielo a la tierra para traer el juicio final– ya ha ocurrido en la encarnación, las situaciones del fin de los tiempos son ya una realidad en el ministerio de Jesús. Trayendo del cielo a la tierra la luz salvífica de la revelación, el Hijo del hombre, el juez escatológico, adelanta ese juicio al presente, al forzar a los seres humanos a tomar partido por él o contra él, a creer o rechazar su revelación aquí y ahora. Según la acepten o la rechacen, se salvarán o se condenarán también ahora, en el momento presente de fe o de incredulidad. *Ahora* es el juicio (Jn 3,18-21; 12,31), *ahora* es la resurrección de los muertos (5,24-26).

3. Marcado dualismo

En esta breve esquematización de la cristología y escatología joánicas no puede faltar la referencia al empleo por Juan de fuertes contrastes entre fuerzas hostiles. En su drama cósmico se ha agravado el pecado del mundo, la rebelión de la humanidad contra Dios y sus derechos sobre ella, transformando la natural distancia entre cielo y tierra, entre Dios y el mundo, en un doloroso alejamiento. El descenso y la ascensión del Hijo del hombre tiene como fin colmar el abismo abierto por el pecado, rehaciendo los debidos lazos entre el amoroso Creador y su creación rebelde. Pero algunos seres humanos se obstinan en cerrar los ojos a la luz que el Hijo trae y es. Crean así y habitan las tinieblas que definen "el mundo" en el sentido negativo de Juan: todos los que rechazan a Jesús negándose a creer su mensaje.

En realidad, la historia de salvación narrada por Juan implica más de un tipo de dualismo[273]. Mientras que el "dualismo cosmológico" de cielo y tierra, Creador y criaturas, puede ser superado mediante la encarnación, la cruz y la resurrección del Hijo del hombre, el "dualismo de decisión", el dualismo de creer y no creer, que divide a la humanidad en dos campos enfrentados, no se puede superar ni eliminar. En el dualismo cosmológico, Dios puede amar al mundo, la Palabra hacerse carne, el ser celestial bajar a la tierra para abrir el camino del cielo a todos los que creen. Pero, en el dualismo de decisión, la luz (= revelación de la verdad) no puede con-

vertirse en tinieblas (= rechazo voluntario de la verdad), como tampoco las tinieblas pueden convertirse en luz. Los individuos pueden pasar de un campo al otro (piénsese en la oscilación de Simón Pedro o de Nicodemo), pero los campos mismos permanecen inalterablemente opuestos.

Por el tiempo de la última cena, los discípulos de Jesús (a excepción de Judas) están situados en el campo de la luz, mientras que quienes rechazan a Jesús ("el mundo" en el sentido negativo de la expresión) residen en el campo de la oscuridad. Con simbolismo típicamente joánico se describe cómo Judas deja el cenáculo, donde la Luz del Mundo habla ahora solamente para los suyos, para aquellos a los que él ha separado del mundo. Cumpliendo la triste profecía de su maestro, Judas decide sumergirse en las tinieblas de los que odian la luz. Juan termina de narrar la escena refiriéndose escuetamente a ellas: "Era de noche" (Jn 13,30). Sólo entonces, cuando se ha marchado aquel que nunca perteneció en realidad a la comunidad de creyentes, procede Jesús a revelar su "nuevo" mandamiento escatológico de amor a los que se han situado del lado correcto en el dualismo de decisión: "Como yo os he amado, así también vosotros [el pequeño grupo de fieles discípulos reunido en torno a Jesús] amaos *los unos a los otros* [miembros de ese grupo purificado]"[274].

Es, pues, en este triple contexto de alta cristología, escatología realizada y marcado dualismo donde debemos escuchar y entender el mandamiento de amor del Jesús joánico. Tal mandamiento es la última voluntad que Jesús expresa y el testamento que él dirige a la comunidad de creyentes al despedirse de sus miembros con los discursos de la última cena. Quizá el mejor modo de hacer más profundo nuestro conocimiento de este mandamiento único sea compararlo en cuanto a lugar, auditorio y contenido con los mandamientos de amor de los sinópticos.

B. Los mandamientos de amor: comparación entre Juan y los sinópticos

Cuando comparamos Juan con los sinópticos sobre cualquier cuestión, con frecuencia nos produce perplejidad el modo notablemente distinto, a veces totalmente opuesto, en que un mismo relato o dicho figura en el cuarto evangelio. Ya examinemos la profecía del Bautista sobre "el que viene", la confesión de fe en Jesús por parte de Pedro, la unción de Jesús por una mujer o el relato de la pasión en su conjunto, el mismo acontecimiento o dicho de los sinópticos lo encontramos en Juan con diferentes palabras, diferente contenido teológico y, a menudo, diferente escenario. En cuanto a esto, el mandamiento joánico de amor no constituye una excepción.

Cuando nos fijamos en las diversas formas de los mandamientos de amor en los evangelios notamos –aparte de la cuestión esencial del contenido– dos puntos de contraste significativos: diferentes escenarios y diferentes auditorios[275]. En los sinópticos, los mandamientos de amor son pronunciados en público, y el auditorio no está compuesto exclusivamente de discípulos, si es que hay discípulos presentes. En la versión marcana del doble mandamiento de amor (Mc 12,28-34 parr.), el único receptor directo de la enseñanza de Jesús es un escriba judío bien dispuesto hacia él pero (¿aún?) no uno de sus discípulos (12,34: "No estás lejos del reino de Dios"). El auditorio más numeroso puesto en escena en varios momentos del más extenso relato de Marcos (Jesús está enseñando en el templo de Jerusalén) se compone de varios tipos de oponentes (jefes de los sacerdotes, ancianos, escribas, fariseos, herodianos y saduceos) así como de una multitud anónima. Los discípulos de Jesús, precisamente quienes uno esperaría que fueran los receptores inmediatos de una enseñanza tan importante, están casi completamente ausentes de la serie de relatos de disputas y razonamientos que Marcos sitúa en Jerusalén (12,27-44). Sólo al final mismo de ese ciclo, cuando Jesús se dispone a dejar el recinto sagrado, hacen ellos una oportuna aparición ("llamando a sí a sus discípulos" [v. 43: προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ]), para que les sea señalada la viuda que ha contribuido con sus últimas monedas al tesoro del templo. Por eso ni siquiera podemos tener la seguridad de que, en la mente de Marcos, los discípulos estén presentes para escuchar a Jesús enseñar el doble mandamiento de amor. El lector puede suponer que están allí, pero Marcos no tiene interés en mencionar su presencia fuera de escena.

Y si dirigimos la atención al mandamiento de amar a los enemigos (Lc 6,27 ‖ Mt 5,44), el lugar es también público (con una llanura o un monte como paisaje local), pero ahora los discípulos forman el auditorio principal. De todos modos, Mateo y Lucas incluyen una multitud como auditorio secundario o círculo externo de oyentes (Mt 4,25-5,1; 7,28-29 y Lc 6,17-19; 7,1). Así pues, con todas las diferencias entre el doble mandamiento de amor y la prescripción de amar a los enemigos, en ambos casos el escenario es un espacio público y el auditorio no está compuesto únicamente de discípulos.

El contraste con el evangelio de Juan no puede ser más marcado. Cuando de manera pública y repetida el Jesús joánico entra con sus oponentes y las multitudes en acalorados debates y vivos diálogos, con frecuencia seguidos de un largo monólogo, nunca pronuncia un mandamiento de amor dirigido a su auditorio. De hecho, el Jesús joánico nunca imparte enseñanzas detalladas de normas éticas como las que encontramos en el sermón del monte. (A este respecto, el cuarto evangelio casi podría ser llamado amoral.) En consecuencia, los relativamente pocos casos del

verbo ἀγαπάω ("amar") durante el ministerio público (3,16.19.35; 8,42; 10,17; 11,5; 12,43) están todos en indicativo y se encuentran más bien en comentarios del evangelista. La mayor parte de estos siete pasajes corresponden a descripciones positivas del amor de Dios o de Jesús, mientras que los seres humanos (οἱ ἄνθρωποι) aman todo lo que no deben. Sin embargo, una vez que termina el ministerio público y Jesús se aísla con sus discípulos más próximos para la última cena (capítulos 13–17), hay una explosión de referencias al amor[276]. El verbo ἀγαπάω, usado solamente en siete ocasiones durante los doce primeros capítulos del evangelio, se encuentra ahora veinticinco veces en el relativamente breve espacio de los capítulos 13–17, en un solo marco temporal y un solo lugar[277]. Aparte de sus tres apariciones iniciales (13,1[*bis*].23), en donde ἀγαπάω es utilizado por el narrador, todos los demás casos de este verbo se dan en labios de Jesús durante su exposición de los vínculos de amor entre el Padre y el Hijo, entre el Hijo y sus discípulos y entre los discípulos mismos[278].

Así pues, se puede percibir en los sinópticos y en Juan cierta correspondencia entre el escenario junto con el auditorio, por una parte, y el tipo de mandamiento de amor que enseña Jesús, por otra. En los sinópticos, el doble mandamiento de amor y el precepto de amar a los enemigos son impartidos en un espacio público y, en principio, están dirigidos a todos (o, al menos en el mundo narrativo de los sinópticos, a todos los judíos). Todos están obligados a amar a Dios, al prójimo e incluso –dice Jesús– a los propios enemigos. En Juan, el espacio privado y el reducido auditorio de la última cena se corresponde con el carácter limitado de los mandamientos de amor. Jesús manda a sus discípulos que se amen *los unos a los otros,* no a los enemigos; ni siquiera al "prójimo" entendido como todos los demás israelitas[279].

Se quiera o no catalogar de secta la comunidad joánica –y el debate suele acabar girando sobre lo que se entiende por "secta"[280]–, el evangelio y las cartas de Juan parecen trazar el perfil de un grupo de cristianos algo aislados del mundo en general y con tendencia a volver la mirada hacia dentro de su colectividad[281]. Traumatizados por dos rupturas en su breve historia –la primera con la sinagoga judía, de la que provenían, y la segunda acontecida entre sus propias filas–, los cristianos joánicos ponen empeño en mantener cuantos lazos de afecto les quedan en su comunidad. De manera curiosa, la forma joánica del mandamiento de amor nos conduce de vuelta al tema del amor mutuo, pero esa forma tiene poco que ver con la ética de reciprocidad criticada por el Jesús sinóptico en Lc 6,32-34 par[282]. Aquí no se prescriben los favores mutuos que engrasan los engranajes de la sociedad y ayudan a medrar. El propósito del mandamiento joánico es la subsistencia de la pequeña comunidad mediante la solidaridad entre los cristianos que la forman y que se sienten acorralados por un mundo

hostil. Cuanto más convencidos están esos cristianos de que el mundo los odia y quiere matarlos –que es lo que Jesús les dice en Jn 15,18; 17,14; 16,2-, más sienten la necesidad de mantenerse unidos en una comunidad de amor mutuo. Según la teología de Juan, ese amor mutuo participa del amor que fluye entre el Padre y el Hijo y entre el Hijo y cada uno de los creyentes.

Así pues, en este tipo de amor –y específicamente en el mandamiento de amor joánico– hay una dimensión ontológica y ética; es decir, una base en el ser mismo de Dios y un impulso a la acción humana. Primero, en lo tocante al ser: el amor mutuo de los cristianos joánicos trae sus raíces y participa del amor eterno entre el Padre y el Hijo (Jn 17,24; cf. v. 5), que lo hace posible[283]. Este amor eterno de Dios tomó –sí, invadió– el mundo refractario a Dios mediante la encarnación de la Palabra (Jn 3,16). Y los que creyeron las palabras pronunciadas por la Palabra encarnada se convirtieron en sus discípulos, lo que significa que llegaron a conocer el amor del Hijo hacia ellos. Más aún: a través del Hijo conocieron el amor del Padre por el Hijo y del Hijo por los discípulos. Por eso, el amor mutuo del mandamiento de Jesús se basa en un nuevo tipo de existencia: un ser atraído a la comunidad de amor que es la vida eterna del Padre y el Hijo. Como el Padre "habita" (o, alternativamente, "está") en el Hijo y el Hijo en el Padre, así también el Hijo habita en los creyentes y los creyentes en el Hijo (14,10-11.20-23; 15,4-10; 17,20-26)[284]. El amor mutuo está basado en la habitación mutua.

Al mismo tiempo, sin embargo, este amor fundado ontológicamente no es un místico "vuelo del solo al solo", una renuncia del individuo a su responsabilidad social para retirarse a un mundo privado, a un mundo de éxtasis religioso[285]. No por casualidad sitúa Juan la primera enunciación del mandamiento de amor (13,34) tras el lavatorio sacramental de los pies a los discípulos (13,4-17), que a su vez está precedido por el comentario del evangelista sobre el amor de Jesús a los suyos "hasta el extremo" (13,1)[286]. El humilde servicio de Jesús –que se abaja a realizar una tarea propia de esclavo– simboliza la fuerza purificadora de su próxima muerte (v. 10), comunica esa fuerza a los que quieren tener "parte con él" en su servicio sacrificial (v. 8) y ofrece a los discípulos un ejemplo gráfico (ὑπόδειγμα en el v. 15) de la clase de amor-servicio que deben brindarse los unos a los otros a imitación de él.

Este énfasis en un amor que se concreta en acciones morales está expresado vigorosamente en el segundo contexto del mandamiento joánico de amor: el discurso sobre la vid y los sarmientos de Jn 15,1-8. Los sarmientos, es decir, los discípulos que obtienen su vida de Cristo, la vid (v. 4), deben demostrar la realidad de esa vida ontológicamente fundada

"dando fruto" (v. 5); en otras palabras, mediante una actividad ética visible en la comunidad. "Fruto" es una metáfora corriente en el NT de la actitud moral o acción que debe caracterizar a un seguidor de Cristo (por ejemplo, Gál 5,22; Flp 1,11; Sant 3,18; Heb 12,11; cf. Mt 3,8; 21,43). El ejemplo más conocido de esta metáfora (aunque utilizado negativamente) es la norma de discernimiento ofrecida por Jesús en el sermón del monte (Mt 7,20; cf. vv. 15-27): "Por sus frutos los conoceréis". El hecho de que "fruto" tiene esta connotación moral en Jn 15 es claro por el contexto subsiguiente, que habla de guardar los mandamientos, específicamente el mandamiento de amor mutuo (15,9-17)[287].

Pero volvamos a la escena del lavatorio de los pies: la única nota discordante en medio del simbolismo de servicio mutuo en la primera parte del capítulo 13 es la presencia de Judas Iscariote, quien inicialmente, en 13,2.10-11, es objeto de simples referencias y luego, en los vv. 21-30, deviene el centro de atención. Adecuadamente, hasta que Judas no ha salido del cenáculo para perderse en la noche (v. 30), no explica Jesús la lección esencial del acto sacramental del lavatorio. En el estrecho círculo de verdaderos discípulos ya purificado del traidor –y sólo dentro de este contexto en todo el evangelio–, Jesús pronuncia la versión joánica del mandamiento de amor (13,34-35): "Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Como yo os he amado, así también vosotros amaos los unos a los otros". El amor ontológicamente fundado debe concretarse en humildes actos de servicio a otros miembros de la comunidad.

En suma, el amor mutuo prescrito por el Jesús joánico está 1) *ontológicamente* fundado (esto es, basado en el vínculo permanente de vida y amor que existe entre el Hijo y sus discípulos) y 2) *éticamente* expresado (esto es, puesto en práctica con actos morales de servicio que reflejan el gran acto de servicio realizado por Jesús: su muerte en la cruz)[288]. Subraya las dimensiones éticas y ontológicas de este mandamiento de amor la importantísima oración subordinada de 13,34 y 15,12, introducida por la conjunción griega καθώς ("como", "así como", "puesto que", "en la medida en que"): "Que os améis los unos a los otros *como* [pero también 'puesto que'] yo os he amado". Esta oportuna ambigüedad de καθώς permite decir dos cosas a la vez en 13,34[289].

1) Dado que, entre otros significados, la palabra καθώς tiene el sentido de "en la medida en que" y "puesto que", el amor de Jesús puede ser la base y la fuente del amor mutuo entre los discípulos. La encarnación del Hijo trae el amor de Dios a un mundo desamorado, y la trascendental exaltación del Hijo en la cruz revela el amor de Dios en su grado máximo[290]. Ese amor en la cruz, simbólicamente exhalado como espíritu (Jn 19,30), simbólicamente derramado como sangre y agua (19,34), crea la comuni-

dad de amor a los pies de la cruz, la comunidad constituida por la familia de Jesús que él acaba de formar: su madre y su hijo espiritual, el discípulo amado (19,26-27)[291]. Los discípulos joánicos pueden cumplir el mandamiento de amor porque han recibido poder para ello mediante el amoroso servicio de Jesús hasta la muerte. No por nada el mandamiento de amor que él expresa en 15,12 está precedido de su advertencia rebajadora de egos: "Sin mí no podéis hacer nada" (15,5). El καθώς (en el sentido de "puesto que") pone, pues, de relieve en el mandamiento joánico de amor la base ontológico-cristológica, la única que hace posible el amor cristiano.

2) Al mismo tiempo, καθώς (en el sentido de "como", "así como", "en la medida en que") indica el modelo, el escantillón, la regla con la que algo es medido. Mediante su servicio hasta la muerte en la cruz, simbolizado en la última cena, Jesús no sólo les ha capacitado para amar, sino que además les ha proporcionado el paradigma perfecto de cómo debe ser la amplitud y hondura del amor de los unos a los otros. La base ontológico-cristológica y el modelo ético-cristológico se resumen en la condición esencial introducida por Jesús: "*como* [y 'puesto que'] yo os he amado".

Dejando por un momento toda esta exégesis detallada, podemos ver ahora cómo la implosión cristológica que caracteriza a la teología joánica –el colapso casi gravitatorio de todas las categorías y símbolos en la persona y la obra de Jesús– está perfectamente ejemplificada en este mandamiento de amor, la única prescripción moral específica de Jesús a sus discípulos en todo el cuarto evangelio. Sólo tenemos que comparar el mandamiento joánico de amor con los mandamientos de amor sinópticos para apreciar la diferencia. El doble mandamiento no es más que una hábil combinación hecha por Jesús de dos prescripciones veterotestamentarias. La cristología implícita de la perícopa marcana reside en el modo en que la autoridad de Jesús, cuestionada, acaba imponiéndose con su impresionante enseñanza. Sin embargo, considerado en sí mismo, el doble mandamiento de amor no es cristológico en su contenido ni en sus palabras.

Lo mismo se puede decir del lacónico "amad a vuestros enemigos" de la tradición Q. Una vez más, cualquier alusión cristológica del texto procede del contexto más amplio en el que el profeta autoritativo del tiempo final expone el modo de vida y las obligaciones que corresponden a los discípulos. El "pero yo os digo" introductorio, añadido secundariamente y de diferentes maneras por Mateo y Lucas, confiere cierta coloración cristológica a un dicho totalmente desprovisto de cristología en su núcleo. El hecho de que la sustancia –aunque no las palabras exactas– del mandamiento de amar a los enemigos se encuentre también en filósofos paganos de la época nos recuerda lo desprovista de cristología que está la frase "amad

a vuestros enemigos". En cambio, la formulación misma del mandamiento joánico de amor indica que es Cristo el fundamento de su fuerza y su modelo ético: "Como y puesto que yo os he amado, también vosotros amaos los unos a los otros". En el cuarto evangelio, hasta la enseñanza moral –en la medida en que pueda existir en Juan– deviene cristología[292].

C. La cuestión de la historicidad

Como acaso haya sospechado el perspicaz lector, he dedicado tanto tiempo a examinar el especial contexto teológico del mandamiento joánico de amor no simplemente para recrearnos con la interesante y peculiar teología del cuarto evangelio. Todo lo que hemos visto hasta ahora remite a la cuestión de si la forma joánica del mandamiento de amor procede del Jesús histórico. Si determinar la historicidad de este dicho es ya difícil porque carece de testimonio múltiple, lo es aún más por el especial aislamiento que lo caracteriza. El mandamiento de Jn 13,34 (repetido en 15,12) está aislado no sólo de los otros tres evangelios, sino también del cuerpo del evangelio de Juan. Recordemos que se halla encerrado en el escenario íntimo de la última cena, sin resonancia alguna en el resto del cuarto evangelio[293]. Cuando a ese aislamiento dentro de las diversas tradiciones evangélicas se añade su sello inequívocamente joánico, que refleja la teología de la preexistencia, encarnación, escatología realizada y habitación peculiar de Juan, se hace muy difícil sostener que esa forma del mandamiento de amor se remonta al Jesús joánico. El carácter joánico del dicho de 13,34 no se debe simplemente a su lenguaje ni a su deliberada colocación en la última cena. La base y el modelo del amor indicados en ese mandamiento están inextricablemente unidos a la síntesis teológica que impregna el evangelio de Juan. No es que envuelva al mandamiento una cáscara joánica que, una vez quitada, permita llegar a un núcleo original pronunciado por Jesús. La implosión cristológica de Juan afecta al meollo mismo del mandamiento joánico de amor.

Lo que tenemos, pues, en Jn 13,34 y 15,12 es la reelaboración específicamente joánica de alguna tradición general relativa a un mandamiento de amor. En el mejor de los casos cabe pensar que la comunidad joánica conservó el recuerdo, siquiera vago, de que Jesús había enunciado un mandamiento de ese tipo. La comunidad habría procedido luego a expresar ese recuerdo en una formulación conforme a su supuesta cristología y a sus necesidades prácticas como grupo de cristianos en crisis. Hay que admitir, sin embargo, que ni siquiera esta conexión con el Jesús histórico resulta estrictamente necesaria para explicar la forma joánica del mandamiento de amor. Se podría conjeturar, en cambio, que esa forma deriva simplemente de la relectura joánica de Lc 19,18b ("amarás a tu prójimo como a ti

mismo") a la luz de la alta cristología de la comunidad más sus tensiones sociales. Si se hace abstracción del fundamento y alcance cristológico del mandamiento, queda simplemente una exhortación al amor mutuo dentro de la comunidad. A lo largo de este capítulo, nos hemos detenido a ver cómo diversos escritos judíos correspondientes a la época del cambio de era propugnaban el amor mutuo y la solidaridad. En algunos casos, aunque nunca citado explícitamente, Lv 19,18b se perfilaba claramente en el fondo. Algo similar podría haber sucedido con el mandamiento joánico de amor. Esta posibilidad queda muy de manifiesto cuando se considera que el alcance del mandamiento de amor es semejante en Lc 19,18b y Jn 13,34 (cf. 15,12). Como ya hemos visto, el "prójimo" (*rēa'*) al que hay que amar en Lv 19,18b es cualquier otro israelita que pertenezca a la comunidad cultual. Similarmente, "los unos a los otros" (ἀλλήλους) de Jn 13,34 + 15,12 hace referencia a cualquier otro miembro de la comunidad joánica. Todos los que pertenecen a esa comunidad están incluidos en el mandamiento, pero no así los ajenos a ella.

Esta percepción invita a considerar la falta de todo mandamiento relativo a amar a los enemigos en el cuarto evangelio. Pese a esta ausencia, algunos comentaristas opinan que el amor a los enemigos está implícito, o al menos no excluido, sobre todo cuando se tiene en cuenta toda la teología de Juan. Al fin y al cabo, el gran anuncio del cuarto evangelio es que "tanto amó Dios al mundo [hostil a él] que envió su único Hijo". ¿No debemos suponer que los discípulos del Hijo están obligados a amar del mismo modo? Este argumento, aunque atractivo a primera vista, pierde considerable fuerza cuando se examina el contexto específico del mandamiento joánico de amor. Tal contexto no sólo es el ambiente de retiro, casi de asedio, de la ultima cena, sino más específicamente las palabras de Jesús que siguen de inmediato al mandamiento de amor de 15,12. En 15,13, Jesús procede a explicar el alcance del mandamiento presentándose a sí mismo como modelo del amor sacrificial: "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos". Los beneficiarios de ese amor ideal, supremo, inculcado por el Jesús joánico son los propios *amigos*. Por si esto se le ha escapado a alguien, Jesús dice inmediatamente al pequeño círculo de discípulos: "*Vosotros* [enfático] sois mis amigos"[294]. Pero repárese en que ese amor a los propios *amigos* es el mayor que puede existir. La pantalla del radar teológico de Juan no capta amor más grande que el sacrificio por los amigos. Dicho más claramente: el amor a los enemigos no aparece ni por alusión.

Este hincapié en el amor mutuo, más la ausencia de cualquier prescripción sobre amor a los enemigos, y todo ello en el contexto de una comunidad escatológica de creyentes que se sienten rechazados y en peligro, ha llevado a algunos comentaristas a comparar la comunidad joánica con

la de Qumrán[295]. Aunque entre ambas se dan numerosas semejanzas –desde el marcado dualismo de un grupo acorralado hasta encendidos ataques contra las autoridades del templo de Jerusalén–, existe también una importantísima diferencia. En Qumrán, junto con la obligación de amar a los otros "hijos de la luz" de la propia comunidad, encontramos la prescripción igualmente expresa de odiar a todos los "hijos de las tinieblas", es decir, cualquier persona no perteneciente a la comunidad esenia (*1QS 1,9-10*). En cambio, la creencia de que Dios amó tanto a un mundo que le odiaba como para enviarle su propio Hijo para salvarlo, la esperanza de que la comunidad de amor mutuo atraiga a otros a la fe con su testimonio, y la oración final de Jesús, indicativa de que el mundo puede salvarse, son todos ellos factores por los que el cuarto evangelio está lejos de prescribir expresamente que se odie a los enemigos (cf. Jn 3,16-17; 11,51-52; 12,20-24.32; 17,20-23; 20,21-23)[296].

Al final debemos admitir que, si bien en el mandamiento joánico de amor hay una profundidad cristológica de la que carecen los mandamientos sinópticos correspondientes, el precepto sinóptico de amar a los enemigos, y no digamos el de orar por los que persiguen a los cristianos y bendecir a quienes los maldicen, no tienen equivalente real en Juan. El alcance del mandamiento joánico de amor no es, *mutatis mutandis,* mayor que el de Lv 19,18b: los miembros de la propia comunidad. Por eso cabe preguntarse si el mandamiento joánico procede siquiera indirectamente de Jesús o si es simplemente una adaptación cristiana realizada por Juan del mandamiento de amor que se encuentra en el Levítico[297].

D. Los mandamientos de amor en las epístolas joánicas

Nuestro examen de la tradición de un mandamiento de amor en Juan no quedaría completo sin una ojeada a las cartas joánicas[298]. En la práctica, esto se reduce a una exploración de la primera carta de Juan, puesto que la tercera no contiene ningún mandamiento de amor y la segunda se limita a repetir el mandamiento de 1 Juan: "Que nos amemos los unos a los otros" (v. 5), sin llegar a desarrollarlo realmente[299].

La primera carta de Juan es un documento fascinante[300]. En él oímos a un maestro de la comunidad –probablemente no el autor del cuarto evangelio– que está empapado de tradición joánica pero intenta revisarla y reaplicarla en un nuevo y diferente tiempo de crisis. Más en concreto, el autor de la primera carta se esfuerza en reinterpretar el evangelio de Juan a la luz del cisma que ha surgido en la comunidad después de ser escrito el evangelio, cisma que, de algún modo, éste podría haber precipitado. Por supuesto, el autor de la primera carta respalda en lo esencial el mensaje del

evangelio de cara al nuevo reto para la existencia de la comunidad, pero lo hace con ciertas "clarificaciones" o revisiones. Al parecer, los "secesionistas", los que han dejado la comunidad, han llevado el énfasis del cuarto evangelio en la divinidad de Cristo hasta el punto de disminuir, si no borrar, la significación salvífica de la vida y muerte de Jesús en la tierra. Además, ya sea por un entusiasmo carismático o por una denigración gnostizante de las realidades físicas de este mundo, los secesionistas desestiman la actividad moral cristiana y la posibilidad real de que los cristianos incurran en pecado. A ojos del autor, la negación de los secesionistas de que el Hijo de Dios viniera "en la carne" (1 Jn 4,2-3; 2 Jn 7) lleva lógicamente a negar la importancia de la acción moral cristiana "en la carne". Lo que se discute, en otras palabras, es la encarnación de lo divino en lo humano[301].

En respuesta a esta crisis, el autor de la primera carta se aparta un tanto de la postura más radical e innovadora del cuarto evangelio, en favor de la tradición joánica, ya con décadas de antigüedad, que él conoce, una tradición más cercana al cristianismo de la corriente dominante[302]. La primera carta da mayor relieve que el evangelio joánico a la dimensión humana de la vida de Jesús en la tierra, a su muerte como sacrificio expiatorio por los pecados, al problema del pecado en la vida del creyente y a la aparición salvífica de Cristo el día último. Consecuencia del nuevo énfasis teológico es un doble mensaje que impregna la primera carta: 1) la fe cristiana genuina es fe en el Hijo de Dios, que se hizo verdadero hombre, que tomó verdadero cuerpo humano y sufrió verdadera muerte por nuestros pecados (1 Jn 1,1-4; 2,1-2.22-25; 3,23; 4,2.9; 5,5-12), y 2) el amor auténtico por los otros miembros de la comunidad debe plasmarse en obras (2,9-11; 3,11-18; 4,7-12.20-21). En otras palabras: un Hijo de Dios encarnado requiere actos concretos de amor de sus seguidores.

Es dentro de este contexto donde tenemos que entender la modificación que experimenta en la primera carta el mandamiento de amor mutuo del cuarto evangelio. Que el autor de ella quiso hacer una relectura del mandamiento lo sugiere la explosión del vocabulario relativo a amar en 1 Juan[303]. Aunque esta carta tiene sólo cinco capítulos, emplea el verbo ἀγαπάω más frecuentemente (veintiocho veces en total) que casi cualquier otro documento del NT. De hecho, sólo el cuarto evangelio (con sus veintiún capítulos) tiene más presencia de ese verbo (treinta y siete apariciones). En cuanto al nombre ἀγάπη, 1 Juan registra dieciocho casos, frente a los sólo siete del mismo evangelio. El adjetivo ἀγαπητός ("amado") no aparece nunca en el cuarto evangelio, pero se encuentra cuatro veces en 1 Juan[304]. Claramente, pues, el amor está muy en la mente del autor de la primera carta.

Pero las precisas palabras de Jesús tal como se encuentran en Jn 13,34 y 15,12 ("como yo os he amado, así también vosotros amaos los unos a los otros") no son citadas nunca, ni tampoco hay ningún mandamiento de amor atribuido explícitamente a Jesús. Antes al contrario, el mandamiento de amor es reelaborado a modo de exhortación del propio autor expresada con sus propias palabras. Por ejemplo, aunque 1 Juan emplea a veces expresiones del cuarto evangelio como en la exhortación a amarse "los unos a los otros" (3,11.23; 4,7.11.12), la primera carta suele hablar más bien de amar al "hermano", es decir, a un cristiano de la misma comunidad. (A partir de Pablo, "hermano" es una manera de referirse a otro cristiano"[305].) Un cambio aún más interesante y significativo con respecto al cuarto evangelio es que el autor de 1 Juan se muestra un tanto reticente respecto a llamar "nuevo [καινός]" al mandamiento de amor, como hace enfáticamente Jn 13,34[306]. Aun admitiendo que es "nuevo" en el sentido de haber comenzado un período escatológico en el que ahora viven los cristianos (1 Jn 2,8), el autor insiste primero en que es "antiguo" (παλαιός)[307]. Es antiguo en el sentido de pertenecer a la tradición que los cristianos joánicos han oído "desde el principio" de su existencia como creyentes (1 Jn 2,7; cf. 1,1 y el constante hincapié en "desde el principio" que se hace en este escrito de orientación tradicionalista)[308].

Este retrotraerse a formulaciones tradicionales probablemente anteriores a la composición del cuarto evangelio podría explicar por qué en 1 Juan, a diferencia del evangelio joánico, hay posibles ecos del doble mandamiento de amor. De hecho, algunos críticos creen que la insistencia del autor en la obligación cristiana de creer en el Hijo de Dios y de amarse los unos a los otros deja percibir, como a través de rayos X, el perfil de ese mandamiento doble. Texto principal aquí es la declaración quiástica de 1 Jn 3,23: "Y éste es su *mandamiento,* que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y que nos amemos los unos a los otros, como de ello nos dio *mandamiento".* En mi opinión, sin embargo, para ver el doble mandamiento de amor en ese pasaje –donde una obligación es relativa a creer y la otra a amar– se necesita una imaginación exegética de categoría olímpica[309].

Un eco del doble mandamiento de amor es más probable en pasajes donde el amor a Dios y el amor al hermano están vinculados de manera manifiesta, aunque no en el claro orden "primero" y "segundo" de Mc 12,29-31 ni con citas explícitas de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b. Seguramente, el lugar de 1 Juan en el que destaca más la vinculación entre el amor a Dios y el amor al hermano es 4,20-21, donde el autor censura a aquellos cuyo supuesto amor a Dios no se plasma en amor al hermano: "Si alguien dice: 'Amo a Dios', y odia a su hermano, es un embustero. Porque el que no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve. Y éste es

el mandamiento que hemos recibido de él: que quien ama a Dios ame a su hermano también"[310]. Este pasaje recuerda el doble mandamiento de Jesús (Mc 12,29-31) en que *a*) combina el amor a Dios y el amor a un ser humano como dos amores que necesariamente van unidos; *b*) la obligación de amar es designada "mandamiento" (ἐντολή, como en Marcos)[311], y *c*) de un modo u otro, el mandamiento es retrotraído a Dios mismo.

Por otro lado, hay también importantes diferencias. *a*) Obviamente, los dos mandamientos veterotestamentarios que cita Jesús en Mc 12,29-31 proceden de Dios, puesto que son citas directas de mandamientos escritos en la Torá. Pero la innovadora iniciativa de seleccionar Dt 6,4-5 y Lv 19,18b entre todos los preceptos del AT y articularlos como "primero" y "segundo" procede de Jesús exclusivamente. Si hablamos no de dos mandamientos dispares del AT, sino de *el* doble mandamiento de amor, entonces debemos reconocer que este doble mandamiento es una creación de Jesús y sólo de Jesús. La conciencia de este origen falta por completo en 1 Juan 4,20-21, donde simplemente se dice que "el mandamiento" procede "de él", esto es, de Dios Padre, la única persona mencionada en el contexto inmediatamente anterior[312]. *b*) El texto de 1 Jn 4,20-21 no sólo no cita literalmente Dt 6,4-5 y Lv 19,18b, sino que las únicas palabras que tiene en común con Mc 12,29-31 son el verbo "amar" y el nombre "Dios". Resulta sobremanera difícil percibir una alusión a Dt 6,4-5 y Lv 19,18b, y no digamos una cita. *c*) Adecuadamente habla 1 Jn 4,20-21 de "mandamiento" en singular, puesto que lo único que se manda en estos dos versículos es amar al hermano. Aquí, el amor a Dios se da por supuesto, no se ordena de manera explícita. Ese amor es la base sobrentendida desde la que el autor argumenta sobre la necesidad de que ame a su hermano quien pretenda afirmar creíblemente que ama a Dios. De hecho, en ninguna parte de la primera carta joánica se presenta el amor a Dios como un imperativo. Resulta difícil hablar de un doble mandamiento de amor en 1 Juan si nunca es formulado como mandamiento el amor a Dios[313].

Así pues, aunque resulta tentadora la idea de ver en pasajes como 1 Jn 4,20-21 un eco del doble mandamiento de amor, el eco es demasiado débil para que sirva de prueba[314]. Sigue siendo válido, en consecuencia, nuestro anterior juicio de que el relato marcano relativo a la enseñanza por Jesús del doble mandamiento (Mc 12,29-31) carece de testimonio múltiple independiente en el NT[315]. Con todo, es interesante comparar el posible origen del mandamiento de amor en el cuarto evangelio con el de la primera carta. El mandamiento del evangelio de amarse los unos a los otros puede ser entendido simplemente como una "reutilización" de la prescripción veterotestamentaria de amar al prójimo (Lv 19,18b), en la que la alta cristología de Juan ("como yo os he amado") sustituye a "como a ti mismo" como medida del amor[316]. En cambio, la primera carta de

Juan, con su empeño en retrotraerse a "lo que era desde el principio [de la tradición joánica sobre Jesús]", podría estar remitiéndose a una parte de la tradición de Jesús conservada en la comunidad joánica pero no incluida en el cuarto evangelio. El vínculo inextricable que, según 1 Jn 4,20-21, hay entre amar a Dios y amar al hermano podría ser una "reutilización" por la comunidad joánica (¿o simplemente un eco distante?) del doble mandamiento de Jesús. Ésta es una conjetura interesante, pero sólo una conjetura.

Al final, a diferencia del doble mandamiento marcano de amor y del mandamiento Q de amar a los enemigos –que ya hemos juzgado auténticos–, el mandamiento de amor del cuarto evangelio quizá deba ser considerado simplemente como una gran contribución hecha por el evangelista (y/o del redactor final), al reflexionar de manera creativa sobre el mensaje cristiano central a la luz del AT y de la tradición de su comunidad. Con toda probabilidad, no se remonta al Jesús histórico.

VI. Reflexiones finales sobre los mandamientos de amor

Al comienzo de este capítulo puse de manifiesto que era preciso diferenciar los diversos mandamientos de los evangelios según fuentes y contenidos. Al terminar este largo recorrido por los sinópticos, el cuarto evangelio y las cartas joánicas es clara la necesidad de distinguir el "de dónde" y el "qué" de cada tipo de mandamiento de amor. Y clara es también la razón por la que se puede aceptar que una determinada forma del mandamiento procede de Jesús y considerar que otra forma es una creación de la Iglesia primitiva.

Contrariamente a lo que yo mismo esperaba al abordar este proyecto, he encontrado que el doble mandamiento (el amor a Dios y el amor al prójimo) es el que tiene más probabilidades de haber sido pronunciado por el Jesús histórico. El argumento basado en la discontinuidad es muy sólido en este caso. Absolutamente ningún escrito judío anterior (ni siquiera un poco posterior) al tiempo de Jesús contiene un mandamiento de amor que presente las cuatro características del dicho marcano: 1) Los mandamientos de Dt 6,4-5 y Lv 19,18 son citados palabra por palabra. 2) Ambos mandamientos quedan vinculados en Marcos al ser presentados yuxtapuestos. 3) Pese a esa vinculación, cada uno de ellos es distinguido cuidadosamente del otro: se subraya el orden de importancia valorando Dt 6,4-5 como el *primer* mandamiento y Lv 19,18b como el *segundo.* 4) Tras la distinción, ambos quedan unidos de nuevo mediante una comparación: son superiores a todos los otros mandamientos.

En marcado contraste con esta deslumbrante dialéctica de combinación con distinción de los dos mandamientos procedentes de la Torá escrita, encontramos el mandamiento brutalmente escueto de "amad a vuestros enemigos", que (así formulado) no se encuentra en ningún lugar del AT y sólo aparece en la tradición Q dentro de los evangelios. No hay en la prescripción de amar a los enemigos ninguna cita de textos veterotestamentarios ni alusión a ellos (que supondría una apelación a la autoridad de la Escritura), como tampoco nada que la relacione con los mandamientos de la Ley mosaica o la sitúe respecto a ellos, ni entorno narrativo como Mc 12,28-34 que proporcione un contexto más amplio de significado. El lacónico y directo mandamiento de "amad a vuestros enemigos" aparece aislado incluso en Q, donde el material acompañante se pierde en exhortaciones inconexas. Para un lector moderno, su única semejanza con el doble mandamiento de amor, aparte del verbo "amar", es que el argumento en favor de la historicidad tiene la discontinuidad como único apoyo. Una vez más, no hay un testimonio múltiple de fuentes independientes. El argumento con base en la discontinuidad resulta más problemático en el caso del amor a los enemigos que en el del doble mandamiento. La sustancia básica de una exhortación a amar a los enemigos se puede hallar en fuentes judías, paganas y cristianas primitivas. Lo único que no se encuentra en ninguna parte del mundo mediterráneo antiguo antes de Jesús es la petición impresionantemente directa y concisa, totalmente sorprendente, de "amad a vuestros enemigos". En consecuencia, aunque el argumento basado en la discontinuidad tiene menos consistencia en este caso, me inclino a pensar que, como la tradición marcana del doble mandamiento, el mandamiento Q de amar a los enemigos se remonta al Jesús histórico.

Muy distinto es lo que sucede con el mandamiento joánico "como yo os he amado, así también vosotros amaos los unos a los otros". Se podría objetar que tenemos aquí la misma situación que encontramos en el mandamiento Q de amar a los enemigos. La falta de testimonio múltiple –se podría argüir– queda compensada con la carencia de paralelos anteriores al tiempo de Jesús. ¿No se puede aplicar también a la versión de Juan el argumento basado en la continuidad? El problema es que, cuando se examina en detalle el mandamiento joánico de amor, se descubre que la falta de paralelos en escritos judíos o paganos –por no hablar del resto del NT– se explica por el carácter totalmente joánico de este dicho. Como hemos visto al explorar el pensamiento de Juan, el mandamiento joánico de amor tiene sus raíces en el terreno fértil pero peculiar de la teología de Juan y, sin duda, surge de ella directamente. En el cuarto evangelio, cualquier institución, estructura, símbolo, categoría o título de carácter religioso es absorbido por la persona del Jesús joánico. Lo mismo sucede con el único mandamiento específicamente moral de todo el evangelio. En Juan, la

medida y la razón del amor pasan a ser el amor divino hecho hombre en la Palabra encarnada ("como *yo* os he amado"). Consecuentemente, el objeto del amor –todos los israelitas (el "prójimo") en Marcos y todos los enemigos de cada uno en Q– queda reducido a los miembros de la comunidad joánica, quienes han aceptado este amor divino y lo comparten con otros que hacen lo mismo (amándose "los unos a los otros").

Nos quedamos, pues, con los dos mandamientos correspondientes a las formas marcana y Q como probablemente expresados por el Jesús histórico. Pero ¿hay algún punto de apoyo más para este juicio?

Primero, los dos tipos de mandamiento confirman una imagen del Jesús histórico que ha ido emergiendo en nuestra investigación. Ese Jesús es un profundo conocedor de la Escrituras judías –así como de los debates legales en torno a ellas– y, al mismo tiempo, está abierto a las influencias culturales de un mundo más amplio, como el grecorromano. Por un lado, el doble mandamiento de amor nos muestra un Jesús capaz de no desmerecer en su conversación con un docto escriba judío, un Jesús en condiciones de buscar con facilidad entre el gran número de preceptos de la Torá para tomar y combinar dos mandamientos sobre el amor, y, lo que es más asombroso, un Jesús que sabe utilizar la técnica de la *gĕzērâ šāwâ* para construir su argumento. Por otro lado, como hemos visto detenidamente, los paralelos contemporáneos más claros de la enseñanza de Jesús sobre el amor a los enemigos se encuentran en filósofos estoicos paganos. Séneca incluso emplea el argumento de que "el sol sale también sobre los malos". El hecho de que graves buscadores del Jesús histórico rechacen con razón un Jesús *à la page,* presentado como un filósofo judío hippy e iconoclasta que hace sus pinitos en el posmodernismo académico, no significa que debamos abrazar una apologética de retaguardia que niega toda influencia helenística en este judío palestino del siglo I. Desde la creación de un círculo de discípulos que le sigan en su ministerio itinerante hasta su rechazo radical de los juramentos, Jesús presenta indicios de haberse impregnado de cultura helenística; lo cual no es nada sorprendente, puesto que el judaísmo palestino estaba expuesto a ella desde el siglo IV a. C.

Al mismo tiempo, todo lo que hemos visto en estos cuatro tomos de *Un judío marginal* ha puesto de relieve la verdad esencial de que Jesús fue primero, después y siempre un producto del judaísmo propio de la tierra de Israel. Este cuarto tomo, en particular, ha subrayado que "Jesús el judío" se convierte en algo más que en una expresión de moda en los ámbitos académicos sólo cuando el judío en cuestión es situado en el marco de los diversos debates que agitaban el judaísmo palestino durante la época del cambio de era. Esto es aplicable también al doble mandamiento de amor. No se puede excluir por completo la influencia de un judaísmo

helenístico que valoraba sobremanera las virtudes de la veneración a Dios (ἐυσέβεια) y la justicia para con los seres humanos (δικαιούνη). Pero, significativamente, Jesús no sólo enseña el doble mandamiento dentro del recinto del templo y en presencia de un docto escriba; también –lo que es más revelador– evidencia que su enseñanza no es de virtudes filosóficas, sino de mandamientos concretos citados de la Torá mosaica. Esta manera de discutir y alambicar los mandamientos de la Ley se ve cada vez con mayor frecuencia en el judaísmo palestino durante los siglos anteriores a Jesús. Pero más importante, como ya hemos mencionado, es el hecho de que Jesús utilice el instrumento hermenéutico posteriormente conocido entre los rabinos como *gĕzērâ šāwâ* para llegar a su conclusión sobre el primer y segundo mandamientos de la Ley. Aunque ejemplos parciales de esta técnica hermenéutica se pueden hallar en Qumrán, quizá sea Jesús el primer judío mencionado en fuentes escritas que formuló un argumento legal sirviéndose de la *gĕzērâ šāwâ* de manera tan explícita. El Jesús histórico es realmente el Jesús haláquico. A estas alturas resulta impensable un "Jesús histórico" desinteresado de las cuestiones legales y desprovisto de conocimientos haláquicos.

Este notable caso del empleo explícito de la *gĕzērâ šāwâ* por Jesús –seguramente, repito, el primer judío en hacerlo que podamos mencionar– invita a ulterior reflexión. En el tomo I de *Un judío marginal* tuve que recurrir a argumentos indirectos para demostrar que Jesús no era un iletrado. El mejor de aquellos argumentos era que todos los evangelios coinciden en que él no sólo enseñó a personas del común, sino que además entró en debates sobre las Escrituras con judíos doctos en Galilea y en Jerusalén. El simple hecho de que Jesús participase de manera activa en tales debates sin desacreditarse totalmente a ojos de los judíos corrientes indica que aparte de estar –cuando menos– alfabetizado, tenía un buen conocimiento de la Torá de Moisés escrita. El caso concreto del doble mandamiento de amor, con su uso elegante y explícito de la *gĕzērâ šāwâ,* hace el argumento general esbozado en el tomo I mucho más detallado y convincente cuando llegamos al final del tomo IV.

Sin embargo, esta conclusión vuelve más apremiante la pregunta planteada en el tomo I y no respondida entonces: ¿qué grado de educación formal tenía Jesús y cómo un chico del poblacho que era entonces Nazaret pudo recibir ese tipo de educación? Puesto que ya han pasado de moda las teorías sobre un joven Jesús en contacto con el budismo en el Tíbet o con la magia en Egipto (seguro que serán resucitadas en la televisión por cable), quizá algún novelista norteamericano nos recree con la descripción de un Jesús que da ciento y raya a todos los demás chicos judíos de la escuela de Torá de Gamaliel, en Jerusalén, mientras un joven empollón de Tarso agarra un rebote monumental al verse superado. Si preferimos no

abrazar hipótesis tan cinematográficas, entonces, salvo que se produzca algún descubrimiento arqueológico espectacular, probablemente tendremos que resignarnos a no saber nunca cómo un carpintero de Nazaret acabó teniendo tan gran conocimiento de la Torá[317]. Cualquiera puede presentarse como profeta carismático, pero dominar la *gĕzērâ šāwâ* no se logra sin estudio.

Todas estas consideraciones nos llevan de vuelta a la cuestión con la que iniciamos este capítulo. Más allá de todas las distintas declaraciones legales efectuadas por Jesús durante su ministerio público, ¿hizo él alguna vez una indicación de su postura con respecto a la Ley como conjunto? La respuesta que ofrece este capítulo es afirmativa con reservas. Digo "con reservas" porque no se trata de la respuesta plena, de tipo programático –acaso la que preferiríamos– que encontramos en Mt 5,17-20 o en la reelaboración por Mateo de la perícopa sobre el doble mandamiento. Pero al menos lo esencial de la tradición subyacente a Mc 12,28-34 nos muestra que el Jesús histórico no se limitó a hacer declaraciones haláquicas *ad hoc* sobre cuestiones tan diversas como el divorcio, los juramentos y el sábado. Reflexionó sobre la totalidad de la Ley mosaica y extrajo de esa totalidad el amor a Dios y el amor al prójimo como los mandamientos de la Torá primero y segundo, es decir, superiores a todos los restantes. Amar –a Dios en primer lugar y luego al prójimo, en este preciso orden– es lo fundamental de la Ley. Otros preceptos –aunque en modo alguno despreciados o rechazados– son de menor importancia.

El Jesús histórico dice tanto como eso, pero eso es todo lo que dice. Una vez que nos ponemos a afirmar que Jesús hizo del amor la clave hermenéutica para interpretar el conjunto de la Ley o el principio supremo del que todos los otros mandamientos pueden ser deducidos o por el que pueden ser juzgados, hemos pasado del Jesús histórico al Jesús mateano, cambio que constituye el pecado original de la mayor parte de los exegetas cristianos en sus consideraciones sobre el Jesús histórico y la Ley. Es Mateo y sólo Mateo quien crea mayor proximidad entre los dos mandamientos de amor y, algo más importante, quien declara que *toda la Ley* "pende" (¿depende?, ¿es deducible?) de estos dos mandamientos tomados juntos. En Mateo encontramos el primer gran intento (judeo-)cristiano de hacer la *hălākâ* de Jesús el judío útil también para un sistema embrionario de moral cristiana. Es un paso importante en el pensamiento cristiano, pero no atribuible al judío histórico llamado Jesús.

Como convendría a buenos estoicos paganos, contentémonos con lo que tenemos. Utilizando la *gĕzērâ šāwâ,* el Jesús histórico toma Dt 6,4-5 y Lv 19,18b y los ordena como el primer y segundo mandamientos de la Torá, que están por encima de todos los demás preceptos de la Ley. Esta

iniciativa sorprendente e innovadora es prueba suficiente de que Jesús el judío no sólo reflexionó sobre cuestiones haláquicas particulares palpitantes en el judaísmo de su tiempo, sino también –de manera verdaderamente creativa– sobre la Torá como un todo en relación con sus partes. Y, al final, su reflexión condujo al amor, específicamente a la supremacía del amor a Dios y el amor al prójimo. *All you need is love?* No. Para Jesús, lo que se necesita es la Torá en su conjunto. Nada podía ser más ajeno a este judío palestino que una fácil antítesis entre Ley y amor. Pero el amor, tal como lo prescribe la Ley, es lo primero... y lo segundo.

Notas al capítulo 36

[1] Como puede imaginar el lector, una bibliografía completa de la enseñanza de Jesús sobre el amor llenaría volúmenes. Todo lo que se puede hacer aquí es ofrecer una muestra representativa de libros y artículos que reflejen diferentes puntos de vista sobre diversos aspectos del tema. Para una información filosófica básica sobre el vocabulario hebreo y griego del amor, véase Jan Bergman – A. O. Haldar – Gerhard Wallis, "*'āhabh, 'aḥ'bhāh, 'ahabh, 'ōhabh*": *TDOT* 1 (1974) 99-118; Gottfried Quell – Ethelbert Stauffer, "ἀγαπάω, etc.": *TDNT* 1 (1964) 21-55; Gustav Stählin, "φιλέω, etc.": *TDNT* 9 (1974) 113-171; Ceslas Spicq, Agapè *dans le Nouveau Testament,* 3 vols. (París: Gabalda, 1958, 1959, 1959); Robert Joly, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?* Philein *et* agapan *dans le grec antique* (Brussels: Presses universitaires de Bruxelles, 1968). Dado que los mandamientos de amor de Jesús recogidos en el NT utilizan sólo el vocabulario de ἀγαπάω, me centraré en ese campo léxico. Una investigación más completa sobre el amor y conceptos afines en el AT y el NT exigiría ampliar la investigación filológica para incluir palabras hebreas como *ḥesed* ("lealtad", "amabilidad amorosa") y *raḥămîm* ("misericordia"), así como palabras griegas como ἔλεος ("compasión") y σπλαγχνίζομαι ("compadecerse").

Entre las obras que pueden ofrecer una introducción general al tema del amor y bibliografía adicional sobre él, cabe citar Katherine Doob Sakenfeld, "Love, Old Testament", *AYBD* IV, 375-381; William Klassen, "Love, NT and Early Jewish Literature, *AYBD* IV, 381-96; Wilhelm Lütgert", *Die Liebe im Neuen Testament* (Giessen/Basilea: Brunnen, 1986; 1ª ed. 1905); James Moffatt, *Love in the New Testament* (Nueva York: Schmith, 1930); Anders Nygren, *Agape and Eros* (Filadelfia: Westminster, 1953; orig. sueco 1930-1936); Viktor Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* (Düsseldorf: Patmos, 1951); Victor Paul Furnish, *The Love Command in the New Testament* (Nashville/Nueva York: Abingdon, 1972); Jürgen Becker, "Feindesliebe-Nächstenliebe-Bruderliebe. Exegetische Beobachtungen als Anfrage an ein ethisches Problemfeld": *Zeitschrift für evangelische Ethik 25* (1981) 5-18; Hubert Meisinger, *Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 33; Friburgo: Universitätsverlag; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

Para una muestra de la restante literatura sobre el tema, véase Rudolf Bultmann, "Aimer son prochain, commandement de Dieu": *RHPR* 10 (1930) 222-241; Günther Bornkamm, "Das Doppelgebot der Liebe", en Walther Eltester (ed.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (Berlín: Töpelmann ²1957) 85-93; Albrecht Dihle, *Die Goldene Regel* (Studienhefte zur Altertumswissenschaft 7; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962); Olof Linton, "St. Matthew 5,43": *ST* 18 (1964) 66-79; Jerome

Rausch, "The Principal [*sic*] of Nonresistance and Love of Enemy in Mt 5:38-48": *CBQ* 28 (1966) 31-41; W. C. van Unnik, "Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32-35": *NovT* 8 (1966) 284-300; Franz Mussner, "Der Begriff des 'Nächsten' in der Verkündigung Jesu. Dargelegt am Gleichnis vom barmherzigen Samariter", *Praesentia Salutis* (Kommentare and Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Düsseldorf: Patmos, 1967) 125-132; Gerhard Barth, "Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus", en Günther Bornkamm – Gerhard Barth – Heinz Joachim Held (eds.), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, [5]1968) 54-154, esp. 70-73 [= "Matthew's Understanding of the Law", *Tradition and Interpretation in Matthew* (Filadelfia: Westminster, 1963) 58-164, esp. 75-80]; Jay B. Stern, "Jesus' Citation of the Dt 6,5 and Lv 19,18 in the Light of Jewish Tradition": *CBQ* 28 (1966) 312-316; Walter Bauer, "Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen", en Georg Strecker (ed.), *Aufsätze und Kleine Schriften* (Tubinga: Mohr [Siebeck], 1967) 235-252; O. J. F. Seitz, "Love Your Enemies": *NTS* 16 (1969-1970) 39-54; Charles Talbert, "Tradition and Redaction in Romans XII. 9-21": *NTS* 16 (1969-1970) 83-94; Christoph Burchard, "Das doppelte Liebesgebot in den frühen christlichen Überlieferung", en Eduard Lohse – Christoph Burchard – Berndt Schaller (eds.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde,* Joachim Jeremias Festschrift (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970) 39-62; Klaus Berger, *Die Gesetzauslegung Jesu. Teil I: Markus und Parallelen* (WMANT 40; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972) 56-257; Dieter Lührmann, "Liebet eure Feinde (Lk 6,27-36/Mt 5,39-48)": *ZTK* 69 (1972) 412-438; Leonard Goppelt, "Jesus und die 'Haustafel'-Tradition", *Orienterung an Jesus,* Joseph Schmid Festschrift (Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1973) 93-106; Andreas Nissen, *Gott und der Nächste in antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (WUNT 15; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1974); Alexander Sand, *Das Gesetz und die Propheten* (Biblische Untersuchungen 11; Ratisbona: Pustet, 1974) 41-51; Arland J. Hultgren, "The Double Command of Love in Mt 22:34-40": *CBQ* 36 (1974) 373-378; íd., *Jesus and His Adversaries* (Minneapolis: Augsburg, 1979) 47-50; Robert Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 28; Cambridge: Cambridge University, 1975) 164-170; Michael Lattke, *Einheit im Wort* (SANT 41; Múnich: Kösel, 1975); Oswald Bayer, "Schprachbewegung und Weltveränderung. Ein systematischer Verusch als Auslegung von Mt 5,43-48": *EvT* 35 (1975) 309-321; Paul Hoffmann – Volker Eid, *Jesus von Nazareth und eine christlich Moral* (QD 66; Friburgo/Basileo/Viena: Herder, 1975) 147-185; Ingo Broer, "Die Antithesen und der Evangelist Matthäus: *BZ* 19 (1975) 50-63; Kenneth J. Thomas, "Liturgical Citations in the Synoptics": *NTS* 22 (1975-1976) 205-214; íd., "Torah Citarions in the Synoptics: *NTS* 24 (1977-78) 85-86; Robert A. Guelich, "The Antitheses of Matthew V. 21-48: Traditional and/or Redactional?": *NTS* 22 (1976) 444-457; Rolf Eulenstein, "'Und wer is mein Nächster?' Lk. 10,25-37 in der Sicht eines klassischen Philologen": *TGl* 67 (1977) 127-145; Luise Schottroff, "Non-Violence and the Love of One's Enemies", *Essays on the Love Commandment* (Filadelfia: Fortress, 1978) 9-39; Reginald H. Fuller, "The Double Commandment of Love: A Test Case for the Criteria of Authenticity", *ibíd.,* 41-56; Walter Diezinger, "Zum Liebesgebot Mk xii, 28-34 und Parr.": *NovT* 20 (1978) 81-83; Gerd Theissen, "Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund", *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1979) 160-197; John Piper, *"Love your enemies" Jesus Love Command in the Synoptic Gospels and in Early Christian Paraenesis* (SNTSMS 38; Cambridge/Londres/Nueva York: Cambridge University, 1979); Rudolf Laufen, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54; Bonn: Hanstein, 1980); Pheme Perkins, *Love Commands in the New Testament* (Nueva York/Ramsey, NJ: Paulist, 1982); S. G. Wilson, *Luke and*

the Law (SNTSMS 50; Cambridge: Cambridge University, 1983) 14-15; Philip Kanjuparambil, "Imperatival Participes in Rom 12:9-21": *JBL* 102 (1983) 285-288; George M. Soares-Prabhu, "The Synoptic Love-Commandment: The Dimensions of Love in the Teaching of Jesus": *Jeevadhara* fasc. 74, vol. 13 (marzo-abril, 1983) 85-103; Hans-Werner Bartsch, "Traditionsgeschichtliches zur 'goldenen Regel' un zum Aposteldekret: *ZNW* 75 (1984) 128-132; Jean-Gaspard Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer Israels* (NTAbh 17; Münster: Aschendorf, 1984) 110-233; William Klassen, *Love of enemies* (Filadelfia: Fortress, 1984) 72-109; H. W. Hollander – M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 8; Leiden: Brill, 1985) 82-85; Jürgen Sauer, "Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindsliebe und Wiedervergeltungsverzicht": *ZNW* 76 (1985) 1-28; Oda Wischmeyer, "Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus": *BZ* 30 (1986) 161-187; Hans-Peter Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* (OBO 71; Friburgo: Universitätsverlag; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986); Hans-Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, [2]1986) 81-112; Marinus de Jonge, "Die Paränese in den Schriften des Neuen Testaments und in den Testamenten der Zwölf Patriarchen. Einige überlegungen", en Helmut Merklein (ed.), *Neues Testament und Ethik,* Rudolf Schnackenburg Festschrift (Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1989) 538-550; Rudolf Pesch, "Jesus und das Hauptgebot", *ibíd.,* 99-109; Heinz-Wolfgang Kuhn, "Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium", en Hubert Frankemölle – Karl Kertelge (eds.), *Vom Urchristentum zu Jesus,* Joachim Gnilka Festschrift (Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1989) 194-230; Jacob Kremer, "Mahnungen zum innerkirchlichen Befolgen des Liebesgebotes", *ibíd.,* 231-45; Jarmo Kiilunen, *Das Dopelgebot der Liebe in synoptischer Sicht. Ein redaktionskritischer Versuch über Mk 12,28-34 und die Parallelen* (Annales Academicae Scientiarum Fennicae B/250; Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1989); Martin Evang, ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς. Zum Verstänis der Aufforderung und ihrer Begrunden in 1 Petr 1,22f.": *ZNW* 80 (1989) 111-123; Simon Légasse, *"Et qui est mon prochain?"* (LD 136; París: Cerf, 1989); Kari Syreeni, "Matthew, Luke, and the Law. A Study in Hermeneutical Exegesis, en Timo Veijola (ed.), *The Law in the Bible and Its Environment* (Helsinki: Finnish Exegetical Society; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) 126-155; Raphael Jospe, "Hillel's Rule": *JQR* 81 (1990-91) 45-57; Heinz Kremers, "Gerechtigkeit und Liebe im Judentum und Christentum", *Liebe und Gerechtigkeit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990) 47-56; Gianni Barbiero, *L'asino del nemico* (AnBib 128; Roma: Instituto Bíblico, 1991); Albert Fuchs, "Die Last der Vergangenheit. Bemerkungen zu J. Kiilunen, Das Doppelgebot der Liebe in synoptischer Sicht", *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 16 (1991) 151-168; Raymond F. Collins, "Golden Rule", *AYBD* II, 1070-1071; William Klassen, "'Love Your Enemies': Some Reflections on the Current Status of Research", en William M. Swartley (ed.), *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament* (Luisville: Westminster/John Knox, 1992) 1-31; Dorothy Jean Weaver, "Transforming Nonresistance: From *Lex Talionis* to 'Do Not Resist the Evil One'", *ibíd.,* 32-71; Richard A. Horsley, "Ethics and Exegesis: 'Love Your Enemies' and the Doctrine of Nonviolence", *ibíd.,* 72-101; Walter Wink, "Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way (Matt. 5,38-42 par.)", *ibíd.,* 102-125 [las páginas donde Horsley y Wink se dan mutuamente la réplica a sus ensayos son, respectivamente, 126-132 y 133-136]; Pheme Perkins, "Apocalyptic Sectarianism and Love Commands: The Johannine Epistles and Revelation", *ibíd.,* 287-296; David Rensberger, "Love for One Another and Love for Enemies in the Gospel of John", *ibíd.,* 297-313; Michael Ebersohn, *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition* (Marburger Theologische Studien 37; Marburgo: Elwert, 1993); Jörg Augenstein, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und den Johannesbriefen*

(BWANT 7/14; Stuttgart/Berlín/Cologne: Kohlhammer, 1993); Karl Kertelge, "Das Doppelgebot der Liebe im Markusevangelium": *TTZ* 103 (1994) 38-55; Joel Marcus, "Authority to Forgive Sins upon the Earth: The *Shema* in the Gospel of Mark", en Craig A. Evans – W. Richard Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel* (JSNTSup 104; Sheffield: Academic Press, 1994) 196-211; Dale C. Allison, Jr., "Mark 12. 28-31 and the Decalogue", *ibíd.,* 271-278; Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1995) 274-328, 591-614; James McIlhone, "Not Far from the Kingdom: A Scribe in Mark": *Chicago Studies* 34/1 (1995) 53-62; Robert H. Gundry, "A Rejoinder on Matthean Foreign Bodies in Luke 10,25-28": *ETL* (1995) 139-150; Frans Neirynck, "The Minor Agreements and Lk 10,25-28", *ibíd.,* 151-165; John J. Kilgallen, "The Plan of the 'Nomikos' (Luke 10.25-37)": *NTS* 42 (1996) 615-619; Oscar S. Brooks, "The Function of the Double Love Command in Matthew 22:34-40": *AUSS* 36 (1998) 7-22; David H. Edgar, "The Use of the Love-Command and the *Shema*' in the Epistle of James": *Proceedings of the Irish Biblical Association* 23 (2000) 9-22; Jean-François Baudoz, "Ethique et mystique dans le Quatrième Evangile, 'Je vous donne un commandement nouveau', Jn 13,34": *Révue d'éthique et de théologie morale "Le Supplément"* 214 (septiembre, 2000) 35-44; Serge Ruzer, "The Double Love Precept in the New Testament and in the Rule of the Congregation": *Tarbiz* 71 núms. 3-4 (2002) 353-370 (en hebreo moderno; resumen en inglés, en pp. V-VI); Paul Foster, "Why Did Matthew Get the *Shema* Wrong? A Study of Matthew 22:27": *JBL* 122 (2003 309-333; George Keerankeri, *The Love Commandment in Mark* (AnBib 150; Roma: Instituto Bíblico, 2003); Jordi Latorre Castillo, "Leví sacerdote en los Testamentos de los Doce patriarcas": *EstBib* 62 (2004) 59-75; Xavier Léon-Dufour, *To Act According to the Gospel* (Peabody, MA: Hendrickson, 2005) 139-148; Enno E. Popkes, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften* (WUNT 2/197; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2005).

[2] Se podría apuntar a la supuesta severidad de los saduceos y a las polémicas llenas de odio de ciertos escritos esenios, pero incluso tales ejemplos presentan indicios en sentido contrario. Para unos casos en los que a veces la *hălākâ* saducea era más severa que la de los fariseos (o "los sabios") y a veces más benigna o indulgente, véase Meier, *Un judío marginal* III, 410-417. Aunque la literatura esenia contiene duras declaraciones sobre la obligación de odiar a los hijos de las tinieblas y a otros enemigos (véase, por ejemplo, 1QS 1,9-11; 2,4-3,6), encierra también exhortaciones a renunciar a vengarse de los propios enemigos, al menos en el presente (cf. por ejemplo, 1QS 10,17-18). Más adelante examinaremos algunos de estos pasajes.

[3] Como veremos, no creo que haya tradiciones Q, M o L distintas detrás de la versión mateana o lucana del doble mandamiento de amor. Mateo y Lucas simplemente reelaboraron la perícopa marcana atendiendo a sus propios fines redaccionales.

[4] Otras exhortaciones a un amor, aceptación o perdón recíproco pueden verse en otros pasajes del NT, pero no son presentadas como palabras de Jesús. Cf., por ejemplo, 1 Tes 4,9; Rom 13,8; Ef 5,2; 1 Pe 1,22; 2,17.

[5] Sobre las relativamente pocas apariciones de las palabras "amor", "prójimo" y "enemigo" en los dichos de Jesús, especialmente en los que con bastantes probabilidades de acierto pueden atribuirse al Jesús histórico, véase Becker, "Feindesliebe", 6.

[6] En Marcos, el verbo ἀγαπάω ("amar") aparece en labios de Jesús sólo en su cita de Dt 6,5 y Lv 19,18b en Mc 12,30-31. El escriba repite los dos mandamientos en el v. 33. Mc 10,21 narra que Jesús "amó" al joven rico que corrió a su encuentro. Además de repetir el doble mandamiento de Jesús en 22,37.39, Mateo utiliza el verbo en la tradición Q sobre el amor a los enemigos de Mt 5,43-44.46(x 2). Luego presenta a Jesús citando Lv 19,18b en Mt 19,19 y, por último, incluye el dicho de Q sobre amar

o aborrecer a un amo en Mt 6,24. En cuanto a Lucas, emplea el verbo "amar" en su versión de la tradición Q sobre el amor a los enemigos de 6,27.32(x 3).35; el paralelo de Mt 6,24 está en Lc 16,13, y el doble mandamiento de amor en Lc 10,27; otras apariciones en Lucas de este verbo ocurren en 7,42-47(x 2); 11,43; también en 7,5, pero está en boca de unos ancianos de los judíos. El nombre ἀγάπη ("amor") tiene una estadística muy sorprendente: no se encuentra en Marcos, y sólo hay un caso de él tanto en Mateo (24,12) como en Lucas (11,42). El adjetivo ἀγαπητός ("amado") se encuentra tres veces en Marcos, dos de ellas en la voz de Dios procedente del cielo (1,11; 9,7) y una en la parábola de los viñadores perversos (12,6). Mateo repite los dos casos de la voz de Dios, elimina el de la mencionada parábola e incluye un caso dentro de un texto añadido por su cuenta (12,18, una forma modificada de Is 42,1). Aparte de la voz de Dios en 3,22, la única aparición del adjetivo en Lucas es dentro de la parábola de los viñadores perversos (20,13). El verbo φιλέω ("amar") es empleado una sola vez en Marcos (14,44), en el sentido de "besar" (un significado frecuente en griego helenístico). Los paralelos de este pasaje son Mt 26,48 y Lc 22,47. Lucas tiene una sola aparición más de este verbo (20,46), y Mateo cuatro casos adicionales (6,5; 10,37 [dos veces]; 23,6). Del nombre φίλημα ("beso") sólo hay ejemplos en Lc 7,45 y 22,48. El nombre φίλος ("amigo") no aparece en Marcos y sólo se encuentra una vez en Mateo, cuando Jesús refiere la difamación de la que le hacen objeto sus adversarios (11,19): "amigo de recaudadores de impuestos y pecadores". Con su notable adaptación a la cultura grecorromana y su inclinación a hablar de amistad, Lucas (que usa φιλέω sólo dos veces) diverge marcadamente de los otros evangelistas sinópticos al emplear φίλος quince veces, el mayor número de apariciones, con mucho, en un libro del NT. El nombre abstracto φιλία ("amistad") sólo se encuentra, por única vez en el NT, en Sant 4,4. El verbo ἐράω y el nombre ἔρως, a menudo relacionados con el amor apasionado o sexual, no aparecen nunca en el NT. A la vista de todo ello, en mi opinión, los dichos sinópticos relativos a "amar/amor" que tienen más probabilidades de proceder del Jesús histórico son la tradición marcana del doble mandamiento de amor, la tradición Q de la exhortación a amar a los propios enemigos, y la tradición Q sobre amar a un amo y aborrecer a otro (respecto a esta última, véase *Un judío marginal* III, 527-528).

[7] Marcos usa πλησίον ("prójimo") dos veces, casos ambos que son citas de Lv 19,18b y que se encuentran en la perícopa sobre el doble mandamiento de amor (12,31.33). Jesús hace la cita la primera vez, y el escriba la segunda. Lucas tiene tres casos, todas en la larga perícopa sobre el doble mandamiento de amor junto con la parábola del buen samaritano, que sigue de inmediato. Aquí, el legista pronuncia el nombre dos veces, y Jesús una (Lc 10,27.29.36). Mateo, además de tomar de Marcos el relato del doble mandamiento, reduciendo el uso de πλησίον a un solo caso, inserta Lv 19,18b en la tradición Q del amor a los enemigos (Mt 5,43) y en el relato marcano del hombre rico (Mt 19,19). Juan utiliza una sola vez πλησίον, pero no como nombre común aplicado a una persona (cf. Jn 4,5). En cuanto al nombre ἐχθρός ("enemigo"), hace una sola aparición en Marcos, cuando Jesús cita Sal 110,1 (Mc 12,36). Mateo, fuera de la repetición de esta cita (también repetida por Lucas), usa ἐχθρός dos veces en el mandamiento de Jesús de amar a los enemigos (5,43-44), tres veces en la explicación de la parábola de la cizaña (13,25.28.39) y una vez al citar Miq 7,6 en Mt 10,36 ("los enemigos de un hombre serán los de su casa"). Lucas, aparte de los tres casos que toma de Marcos y Q (Lc 6,27.35; 20,43), tiene dos veces ἐχθρός dentro del cántico de Zacarías, en su relato de la infancia (1,71.74) y tres en su material especial (10,19; 19,27.43). En mi opinión, exceptuado el mandamiento de amar a los propios enemigos, la historicidad de estos pasajes con ἐχθρός es bastante dudosa.

[8] Por eso es necesario tener en cuenta desde el principio el limitado campo que es objeto de nuestra atención en este capítulo. Su particular enfoque explica por qué son considerados solamente pasajes que giran en torno al verbo ἀγαπάω en sentido imperativo. Pero esto no es reducir el mensaje total de Jesús, ni siquiera su mensaje sobre el amor, a un estudio de las palabras ἀγαπάω y ἀγάπη. Sobre el peligro de ese reduccionismo, véase Furnish, *The Love Command,* 20.

[9] Véanse mis comentarios en *Un judío marginal* III, 423-457.

[10] Varios comentaristas sitúan el final del ciclo de Jerusalén en 12,37, en 12,40 o incluso en 12,44. Como 12,38-40 continúa de manera directa el ataque de Jesús contra los escribas, que comenzó indirectamente en 12,35-37, yo prefiero ver los vv. 38-40 como la conclusión del ciclo. Es cierto que el óbolo de la viuda (vv. 41-44) prolonga *sotto voce* la arremetida contra las autoridades, pero Jesús ya no se dirige a sus adversarios, ni a la multitud para hablar de ellos. Ahora llama a sus discípulos, que, sin hablar, reaccionar ni argüir, escuchan lo que Jesús les dice en privado. Por eso, habida cuenta de la estructura y del auditorio, los vv. 41-44 no pueden entrar en la categoría de relato de disputa ni de diálogo erudito. Funcionan más bien a modo de transición o puente hacia la enseñanza que Jesús imparte en privado a cuatro discípulos en el discurso escatológico (capítulo 13). Para un estudio completo del ciclo de relatos de disputas jerosolimitano, véase Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer;* para el ciclo galileo, véase Joanna Dewey, *Markan Public Debate* (SBLDS 48; Chico, CA: Scholars, 1980).

[11] A potenciar la *inclusio* contribuye el hecho de que, al comienzo y al final del ciclo, Jesús imprime un giro a la situación y pasa al ataque.

[12] Aunque no se indica explícitamente quiénes son los oyentes de la parábola de los viñadores perversos (12,1-12), la frase inicial (12,1), "se puso a hablar*les* [αὐτοῖς] en parábolas", apunta necesariamente, en el contexto narrativo, al último grupo nombrado, o sea, "los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos" de 11,27. También son designados como αὐτοῖς ("Jesús *les* dijo") en 11,29. Constituye, además, el sujeto de los verbos en 3ª persona del plural de 11,31.32 y 33. Y algo más importante: son los obvios oyentes en el v. 33 ("entonces Jesús *les* [αὐτοῖς] dijo"), a los que necesariamente se vuelve a hacer referencia de inmediato con el αὐτοῖς de 12,1. Forman, por tanto, el grupo hostil que reacciona negativamente a la parábola en 12,12: "Y trataban de detenerlo, y [= pero] tenían miedo de la gente, porque comprendían que había dicho la parábola contra ellos".

[13] Sobre esta perícopa y los herodianos en general, véase *Un judío marginal* III, 572-577.

[14] El adverbio νουνεχῶς (v. 34a) no aparece nunca en los LXX ni en ningún otro pasaje del NT, quizá un indicio más de que 12,28-34 no es una pura creación redaccional de Marcos. Similarmente, el orden de las palabras καὶ εἶπεν + complemento indirecto en dativo + sujeto en v. 32a ("y le dijo el escriba") es un claro ejemplo de estilo griego no marcano; véase Pesch, *Markusevangelium* II, 242.

[15] El análisis que ofrezco de Mc 12,28-34 corresponde, en sus líneas generales, al de la mayoría de los comentaristas; véase, por ejemplo, Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20* (Word Biblical Commentary 34B; Nashville: Nelson, 2001) 261. Me responsabilizo, eso sí, de los detalles estructurales particulares que propongo.

[16] En griego, los adjetivos "primero" y "segundo" (en los vv. 28-31) carecen de artículo determinado, que yo ofrezco en mi traducción para aportarle fluidez. Algunos comentaristas entienden que la falta del artículo subraya la cualidad de ser el primero y la de ser el segundo en importancia (por ejemplo, Gundry, *Mark,* 710-711;

Keerankeri, *The Love Commandment,* 81). Cuando se consideran los múltiples casos de asíndeton (falta de la conjunción correspondiente) en la perícopa, otra posibilidad es que con la omisión de los artículos determinados se haya querido dar viveza o energía al estilo de la unidad.

[17] Sobre las varias traducciones posibles, dependiendo de si se introduce un verbo copulativo implícito entre el primer κύριος ("Señor") y ὁ θεὸς ἡμῶν ("nuestro Dios") en 12,29 y de si se traduce εἷς como "un solo" o "único", véase Keerankeri, *The Love Commandment,* 27-31; Gundry, *Mark,* 715. El original hebreo de Dt 6,4 (*yahweh 'ĕlōhênû yahweh 'ehād* = "Yahvé nuestro Dios Yahvé uno [o 'único']") resulta ambiguo, por tratarse de una típica oración nominal hebrea carente del verbo copulativo ("es"), que puede ser entendido en más de un lugar. Entre las posibles traducciones del hebreo tenemos: "Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es uno", "Yahvé es nuestro Dios, Yahvé sólo", "Yahvé, nuestro Dios, es el único Yahvé" y "Yahvé, nuestro Dios, Yahvé es uno". La versión de los LXX trata de resolver la ambigüedad añadiendo el verbo ἐστι ("es") al final de la oración nominal: κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν. La interpretación más probable de la oración griega resultante es: "el Señor, nuestro Dios, es un solo Señor", y tal parece ser el significado en Mc 12,29c, que sigue exactamente la versión de los LXX.

[18] Como señala Fuller ("The Double Commandment", 46), el v. 28 es una introducción sobremanera recargada y, por lo mismo, un indicador de actividad redaccional. Marcos emplea el v. 28 para vincular 12,28-34 al contexto precedente. Una opinión similar se encuentra en Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer,* 126-127; Francis J. Moloney, *The Gospel of Mark* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002) 240.

[19] Técnicamente, no es correcto decir que el patrón de pregunta y respuesta es doble, puesto que la segunda vez que el escriba se dirige a Jesús no es con una pregunta, sino con una repetición (con comentario) de la réplica de Jesús al escriba. De hecho, en su segunda réplica, Jesús vio "que [el escriba] había *respondido* inteligentemente"; por eso Marcos no considera que la segunda intervención del escriba (vv. 32-33) sea algún tipo de pregunta.

[20] El análisis estructural de Keerankeri (*The Love Commandment,* 70-71) sigue un camino algo diferente, pero sus conclusiones son esencialmente las mismas.

[21] Como observa con acierto France (*The Gospel of Mark,* 479; también Evans, *Mark 8:27-16,20,* 262), καλῶς en 12,28 no sólo significa "inteligentemente" en el sentido de haber tenido Jesús la habilidad de escapar a una trampa. Más bien, el escriba ha visto que la respuesta de Jesús es "buena, verdadera, satisfactoria", y esto le impulsa a solicitar la opinión de Jesús respecto a una cuestión mucho más fundamental. Esta interpretación es más probable que la de Gundry (*Mark,* 710), quien conjetura que el escriba, en vista de que Jesús había vencido dialécticamente a los saduceos, quizá "pretendió ser más hábil que ellos, llevando a Jesús a un atolladero teológico".

[22] Aparte del contenido, una señal estilística de que Mc 12,28 + 34 forma un marco redaccional debido al propio evangelista es la *inclusio* creada por el verbo ἐπερωτάω ("preguntar", un verbo preferido de Marcos), situado al final de la sección narrativa del v. 28 y de nuevo al final de la narración en el v. 34.

[23] Véase Mc 1,22; 2,6.16; 3,22; 7,1; 8,31; 9,11.14; 10,33; 11,18.27; 12,35.38; 14,1.43.53; 15,1.31. Sobre la perspectiva marcana de que Jesús tiene autoridad, a diferencia de los escribas, véase Richard J. Dillon, "'As One Having Authority' (Mark 1:22): The Controversial Distinction of Jesus' Teaching": *CBQ* 57 (1995) 92-113;

véase también Scaria Kuthirakattel, *The Beggining of Jesus' Ministry According to Mark's Gospel (1,14-3,6)* (AnBib 123; Roma: Instituto Bíblico, 1990) 128-132.

[24] Nunca haremos bastante hincapié en que lo que tenemos en este relato es teología redaccional de Marcos, y no los acontecimientos del proceso y muerte de Jesús lo mejor que pueden ser reconstruidos por la investigación histórica. En cuanto a lo que es posible decir desde la perspectiva histórica sobre los escribas judíos de tiempos de Jesús, véase Meier, *Un judío marginal* III, 561-571; sobre los escribas en Marcos, cf. esp. pp. 565-567.

[25] No discuto que, a veces, Marcos usa εἷς en el sentido de τὶς, ya sea con el valor de "alguien", "cierta persona", o con el significado débil de "un/una", como sucede en 5,22; 10,17; 12,42. Pero no siempre está completamente claro el sentido. Por ejemplo, en 14,66, ¿significa μία τῶν παιδισκῶν "una de las criadas" (así la *RSV*, la *NRSV* y el NT revisado de la *NAB*) o "una criada"? Comoquiera que sea, lo cierto es que Marcos emplea también εἷς en el sentido "fuerte" de "uno" con genitivo partitivo, como en el v. 28 (τῶν γραμματέων); véase, por ejemplo, 9,42; 14,10.20.43. En favor de interpretar εἷς en el sentido de τὶς (por lo tanto, "un escriba) se pronuncian Max Zerwick y Mary Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament* (Roma: Instituto Bíblico, [5]1966) 148; Pesch, *Markusevangelium* II, 237 (aunque cf. p. 248); Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer,* 127; Gundry, *Mark,* 710. En cambio, France (*The Gospel of Mark,* 476) entiende εἷς como un indicador de que este escriba "es diferente, único".

[26] Contrástese Σαδδουκαῖοι... οἵτινες λέγουσιν (saduceos, esto es, esos que dicen...") de Marcos, en 12,18, con Σαδδουκαῖοι λέγοντες ("saduceos, que dicen") de Mateo, en 22,23. La primera construcción define a los saduceos como el grupo que niega la resurrección; la segunda no necesariamente tiene ese sentido. Nótense los esfuerzos de escribas posteriores por hacer decir a Mateo lo mismo que Marcos, cambiando Mt 22,23 a la lectura Σαδδουκαῖοι οἱ λέγοντες (tercer corrector del Sinaiticus) o bien a οἱ Σαδδουκαῖοι οἱ λέγοντες (familia 13). A este respecto, véase Meier, *Law and History,* 18-19.

[27] Para los datos sobre ποία y πάντων, véase Bauer, *Wörterbuch,* s.v.; France, *The Gospel of Mark,* 479; Keerankeri, *The Love Commandment,* 78. Entre quienes discrepan de Berger (*Gesetzeauslegung,* 188) en que ποία tiene aquí un sentido cualitativo ("¿qué clase de?") se encuentra Gundry, *Mark* 714; por otro lado, Pesch (*Markusevangelium* II, 238) subraya la función identificativa de ποία. Como atinadamente señala Gundry, "Jesús responde identificando un mandamiento, no describiéndolo". También acierta Gundry al recordar que tenemos ejemplos de πάντων referido a nombres femeninos en plural tan remotos como Tucídides; así también Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer,* 129. Un dato interesante es que antiguos escribas cristianos sustituyeron (por ejemplo, en el Alexandrinus, en la familia 13 y en la mayor parte de los manuscritos griegos posteriores) el simple πρώτε ("primero") por πρώτε πάντων τῶν ἐντολῶν ("primero de todos los mandamientos"), con πάντων, la forma masculina o neutra del adjetivo, modificando ἐντολῶν, el nombre femenino plural, en Mc 12,29. Esto demuestra lo fácilmente que se podía usar πάντων para nombres en el griego de la Antigüedad tardía. En consecuencia, no hay necesidad de adoptar el punto de vista de Ebersohn (*Das Nächstenliebegebot,* 170-171) de que πάντων representa un verdadero neutro plural con el sentido de "que es el primer mandamiento sobre todos o en general, esto es, entre todas las cosas".

[28] Esto suele escapárseles a los comentaristas, que con demasiada frecuencia van y vienen entre la formulación de Marcos y la de Mateo. El Jesús marcano dice *sólo* que el amor a Dios y el amor al prójimo son, respectivamente, el primer y segundo

mandamientos. No se dice nada respecto a que sean resumen, principio o base de toda la Ley. Para un ejemplo de la confusión de los comentaristas sobre este punto, véase Berger, *Gesetzesauslegung,* 64.

[29] Ésta es una conclusión probable, a la que se llega a través de la variedad de textos hallados en el papiro Nash (una hoja de papiro procedente de Egipto, que contiene el Decálogo y la *Shemá*), así como en los *tefilín* ([sing. *tefilá*] filacterias que llevan los varones judíos en la oración) y las *mezuzot* ([sing. *mezuzá*] receptáculos que contienen textos del Deuteronomio y que se fijan a la jamba derecha de las puertas de las casas judías) encontrados en Qumrán. Sobre esto, véase Marcus, "Authority", 196; Stefan C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History* (Cambridge, UK/Nueva York: Cambridge University, 1993) 82-84; Foster, "Why Did Matthew Get the Shema Wrong?", 327-330. Es discutible la idea, sostenida por Marcus, de que la *Shemá* "ocupaba probablemente un lugar esencial en el culto del Segundo Templo". Aunque en *m. Tam.* 5,1 se afirma que era rezada a diario en el templo de Jerusalén después de la recitación del Decálogo, no tenemos un testimonio tan claro procedente de un documento anterior a 70 d. C. De hecho, Foster (pp. 325-326) sospecha que la declaración de *m. Tam.* 5,1 podría haber obedecido a un intento de legitimar la práctica de la oración rabínica retrotrayéndola a un contexto del Segundo Templo. Piensa también (pp. 321-322) que, en el período anterior a 70 d. C., ni la precisa fórmula de la *Shemá* ni, en general, la liturgia judía comunitaria eran tan fijas como las describen las fuentes rabínicas posteriores. Con frecuencia se cita a Josefo para defender la afirmación de que la *Shemá* era recitada dos veces al día en el judaísmo palestino anterior a 70 d. C.; véase *Ant.* 4.8.13 §212-213; cf. Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer,* 177. Pero lo que Josefo nos dice en ese pasaje es que los judíos dan gracias a Dios dos veces cada día: al amanecer y antes de acostarse. No se dice nada sobre el texto usado en esa oración; es más, Josefo no dice de ninguna manera que se use un solo texto fijo. Sin embargo, la referencia inmediatamente añadida respecto a tener descritas en la propia puerta las más grandes entre las obras de Dios y a mostrarlas en los propios brazos (esto es, la *mezuzá* y los *tefilín*) hace probable que, en efecto, la oración recitada dos veces al día fuera la *Shemá.* Hay que señalar, sin embargo, dos cosas: 1) Josefo no da a entender cuál es la extensión del texto recitado o escrito; 2) en ese pasaje de las *Antigüedades,* no se habla sobre la liturgia en el templo de Jerusalén, sino de la práctica piadosa individual del judío (nótese el ἕκαστον ["cada individuo"] de §213).

[30] Sobre esto, véase Gundry (*Mark,* 7,15), quien piensa que la "y" paratáctica que precede a "amarás" en Mc 12,30a significa "por lo tanto".

[31] Sobre las diferentes connotaciones de "corazón", "alma", "mente" y "fuerza", cf. Berger, *Gesetseauslegung,* 71-72; Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer,* 161-168; Gundry, *Mark,* 715; Keerankeri, *The Love Commandment,* 37-39. Posteriores comentaristas rabínicos y cristianos han leído toda clase de sutiles distinciones en las diferentes facultades humanas, pero, originariamente, el énfasis retórico estaba en el carácter total, absoluto, del amor del israelita a Yahvé. En la medida en que la antropología holística del antiguo pensamiento israelita permite hacer distinciones, "corazón" (*lēb* o *lēbāb* en hebreo, καρδία en griego) era el núcleo psicológico de la persona, el centro del que procedían el pensamiento, las decisiones y las emociones. El *lēb* hebreo encerraba un contenido intelectual mayor que el que tiene hoy "corazón". Por eso, en algunas traducciones griegas se le da, aparte de καρδία, el valor de διάνοια ("mente", "pensamiento", "capacidad de pensar") y de σύνεσις ("inteligencia", "perspicacia"). La palabra traducida a menudo como "alma" (*nepeš* en hebreo, ψυχή en griego) hace referencia ante todo a la garganta, luego al hálito vital o a la fuerza vital que anima el cuerpo y, por último, más específicamente, a los sentimientos de una

persona; originariamente, la palabra hebrea no tenía ninguna connotación de inmortalidad. La palabra hebrea traducida como "fuerza" o "poder" es *mĕ'ōd,* que, salvo en dos casos, siempre aparece en las Escrituras judías como un adverbio con el valor de "muy". Los dos únicos pasajes de ellas en los que funciona como nombre y significa "fuerza" son Dt 6,5 (nuestro texto) y un eco de Dt 6,5, contenido en 2 Re 23,25, donde se elogia al rey Josías (la declaración paralela de 2 Re 23,25 que se encuentra en LXX 2 Cr 35,19 no existe en el lugar correspondiente del TM). En comentarios posteriores, "fuerza" fue interpretada con frecuencia como referente a todos los recursos de una persona, incluidos los bienes raíces y el dinero.

Es amplia y desconcertante la gama de variaciones que presentan las listas de facultades humanas (así como las preposiciones delante de esos nombres) en el TM, los LXX y los tres evangelios sinópticos. Estas variaciones suelen ser utilizadas en argumentos sobre dependencia literaria de un texto con respecto a otro. Por resumir esas diferencias: la enumeración de las cuatro facultades humanas en Mc 12,30 (corazón, alma, mente y fuerza [καρδία, ψυχή, διάνοια e ἰσχύς], nombres todos regidos por la preposición de origen "de" [ἐξ en griego]) es única entre todas las formas de esas listas. Los textos de Dt 6,5 del TM y los LXX, Mt 22,37 e incluso la paráfrasis del escriba en Mc 12,33 sólo enumeran tres facultades. El TM tiene "corazón", "alma" y "fuerza", y cada uno de estos sustantivos está regido por la preposición hebrea *bĕ* ("en", "con", "por"). En los LXX, donde encontramos las mismas tres facultades, καρδία traduce *lēbāb*; ψυχή, *nepeš*, y δύναμις, *mĕ'ōd.* En vez de una torpe traducción literal de la preposición hebrea *bĕ* con la griega ἐν (literalmente, "en", pero entendida en el contexto en el sentido instrumental de "con"), la versión de los LXX emplea la preposición ἐξ ("de") con los tres nombres, ajustándose al uso griego habitual; véase Berger, *Gesetzesauslegung,* 68. Marcos sigue los LXX en lo tocante a las preposiciones. Su sustitución de δύναμις de los LXX por ἰσχύς para denotar "fuerza" podría responder a la influencia de LXX 4 Re 23,25 y LXX 2 Cr 35,19, pasajes ambos que reflejan LXX Dt 6,5 pero emplean ἰσχύς en lugar de δύναμις. Mateo, aunque depende de Marcos como fuente literaria para su relato sobre el doble mandamiento de amor, deja en tres las cuatro facultades de Marcos, volviendo al número del TM y de los LXX. Curiosamente, sin embargo, conserva διάνοια ("mente") de Marcos como tercera facultad y elimina la mención de la "fuerza"; en esto, la suya es única entre todas las versiones de Dt 6,5. Al mismo tiempo, Mateo abandona el uso marcano de la preposición ἐξ (empleada por los LXX); aquí sigue al TM en su uso de la preposición griega ἐν (reflejo de la hebrea *bĕ*) antes de cada una de las tres facultades. La paráfrasis del escriba en Mc 12,33, aunque sólo enumera tres facultades, forma con ellas la lista única de καρδία ("corazón"), σύνεσις ("entendimiento") e ἰσχύς ("fuerza"). La introducción por Marcos de σύνεσις (¿acaso combinando ψυχή y διάνοια?) podría ser su intento redaccional de subrayar la comprensión del significado de la Torá, captación intelectual muy oportuna en el caso de un culto escriba judío participante en una discusión de carácter legal. La lista del escriba en 12,33 continúa la imitación marcana de los LXX en el empleo de ἐξ con todas las facultades. En ciertos aspectos, la versión de Lc 10,27 ofrece el texto más "mezclado" o combinado de todos. Expresada sólo por el legista (νομικός) en diálogo con Jesús, la cita de Dt 6,5 tiene las cuatro facultades enumeradas en Mc 12,30, pero con διάνοια ("mente") trasladada al final de la lista. Lucas sigue a Marcos en el uso de la preposición ἐξ para la primera facultad, pero luego imita al TM en el empleo de la preposición ἐν para las otras tres facultades (coincidiendo así con Mateo).

Por confuso que haya podido parecer este breve examen, más confuso aún habría sido un inventario completo de las variaciones. En beneficio de la brevedad y la claridad he omitido las variantes textuales de los LXX (por no mencionar otras recensiones

griegas) y de los sinópticos que se encuentran en algunos manuscritos; sobre este punto, véase Kenneth J. Thomas, "Liturgical Citations", 205-214; Foster, "Why Did Matthew Get the *Shema* Wrong?", 319-321. En su mayor parte, estas variantes provienen de los intentos de escribas cristianos posteriores de introducir alguna uniformidad en las diferentes lecturas. Por ejemplo, tiendo a pensar que éste es el caso en el cambio de καρδία por διάνοια en una corrección escribal de Dt 6,5 efectuada en el códice Vaticanus. Conviene recordar que los códices de los LXX llegados hasta nosotros son producto de escribas cristianos, que a veces alteraban el AT para hacerlo coincidir con una cita neotestamentaria de ese texto. Es cierto que, en los LXX (por ejemplo, Jos 22,5), se usa a veces διάνοια ("mente") para traducir *lēb* ("corazón"), pero, en este caso, el Alexandrinus tiene καρδία. Todo considerado, es al menos posible que Marcos (o su fuente) utilizara a propósito ambas variantes griegas (καρδία y διάνοια) en Mc 12,30 para traducir *lēbāb* de Dt 6,5.

Al final, cualquiera que pueda ser el uso que se haga de ellas para teorizar sobre las relaciones literarias entre los sinópticos, no creo que esas variantes sirvan de mucho en lo tocante a la búsqueda del Jesús histórico. 1) Como ha quedado de manifiesto tras los descubrimientos en Qumrán, las Escrituras judías sufrían aún bastantes modificaciones durante la época del cambio de era; no podemos, en nuestras teorías, partir de la idea de que había una versión hebrea o griega ya fija. 2) En la cultura oral del Próximo Oriente antiguo, la mayor parte de los judíos conocían los textos sagrados a través de lecturas, discusiones y predicaciones en las sinagogas, pero no poseían copias que ellos pudieran leer cuando quisieran. Dada esta situación, no serían raras las variantes en la repetición oral de un mismo texto. 3) La tradición oral desempeñó un papel especial e intenso en lo tocante a Dt 6,4-5, la primera parte de la *Shemá;* debemos suponer que se produjeron variaciones con el uso litúrgico y catequético, aparte de las debidas a una mala retención memorística de la lectura de los textos en la sinagoga; sobre esto, véase Foster, "Why Did Matthew Get the *Shema* Wrong?", 309-333. 4) Si juzgamos que lo narrado en Mc 12,28-34 es esencialmente histórico, entonces surge la cuestión de si Jesús, aunque normalmente hablaba en arameo, citó Dt 6,4-5 en hebreo, puesto que se trataba de un texto sagrado y él estaba dialogando sobre una cuestión legal con un escriba culto. A mí me parece esto lo más probable, aunque no descarto la posibilidad de que Jesús citase Dt 6,4-5 en arameo, sobre todo si tenía un considerable grupo de oyentes a su alrededor y quería que entendiesen bien el asunto sobre el que departía con el escriba. Por eso, a pesar de toda la controversia respecto a las varias formas de Dt 6,5 en los sinópticos, creo que esta cuestión difícilmente puede contribuir a nuestra búsqueda del Jesús histórico; en consecuencia, no entraré en ulteriores consideraciones sobre ella.

[32] Keerankeri (*The Love Commandement,* 31) enfoca el asunto de un modo un tanto abstracto y filosófico al declarar que, en el Deuteronomio, el amor a Dios es "la orientación interior y holística del ser humano a Dios, basada en su decisión deliberada". Pero Keerenkeri subraya enseguida que ese amor encuentra su expresión concreta en la observancia de los mandamientos de Dios. En el Deuteronomio, amar a Dios es a menudo paralelo a temer a Dios, siguiendo sus caminos, obedeciéndole, sirviéndole y, muy especialmente, guardando sus mandamientos; véase Berger, *Gesetzesauslegung,* 63. Sobre la concentración del tema del amor (en el sentido teológico) en la tradición deuteronómica y sobre el amor como conducta y como emoción, véase Bergman – Haldar – Wallis, "*'āhabh,* etc.", 114-115; cf. Meisinger, *Liebesgebot,* 10. Huelga decir que el elemento emocional e incluso erótico del amor (en hebreo, el nombre *'āhabâ*) está claramente presente en muchos pasajes referentes al amor humano, sobre todo en el Cantar de los Cantares.

[33] Véase al respecto Sakenfeld, "Love (OT)", 376. Conviene señalar que, aunque algunos especialistas en pactos del Próximo Oriente antiguo distinguen entre las "estipulaciones" de la alianza y las leyes, el escriba y Jesús hablan en Mc 12,28-34 simplemente de los "mandamientos". En cuanto al problema de la forma, el contenido y la terminología de los pactos en el Próximo Oriente antiguo, véase George E. Mendenhall – Gary A. Herion, "Covenant", *AYBD* I, 1179-1202.

[34] Esto no significa negar que antes de la *Shemá* aparecen algunos mandamientos importantes en los primeros capítulos del Deuteronomio, señaladamente el Decálogo (Dt 5,6-21). Pero la gran mayoría de los mandamientos, especialmente los centrados en casos particulares, se encuentran en los capítulos 12–26.

[35] Sobre esto, cf. Berger, *Gesetzesauslegung,* 64.

[36] Aunque impregnado de irenismo, este diálogo erudito tiene ciertos reflejos de la cultura "agonística" mediterránea, que exigía de los varones la defensa y promoción de sus dotes (físicas, intelectuales o espirituales) en la palestra pública. Entre Jesús y el escriba hay una pizca de rivalidad en cuanto a ampliar o comentar la inteligente declaración del otro. En el v. 31, Jesús indica implícitamente algo que podría haber pasado inadvertido al escriba: si hay un primer mandamiento, casi necesariamente hay un segundo. Jesús saca esa conclusión por su cuenta y procede a explicar cuál es ese mandamiento y cuál es su categoría en relación con los restantes.

[37] Para un minucioso estudio de Lv 19,18b que intenta destacar su conexión teológica con el amor a los propios enemigos evidenciada en Éx 23,4-5, véase Barbiero, *L'asino,* 205-296.

[38] Un detenido análisis de la estructura de Lv 19,17-18 se puede ver en Keerankeri, *The Love Commandment,* 45-47. Basándose en Barbiero (*L'asino,* 265-270), Keerankeri apunta que, dadas las prohibiciones del odio y de la búsqueda de venganza contra otro israelita, inmediatamente precedentes, el mandamiento positivo de amar al prójimo es, de hecho, un mandamiento de no odiar al propio enemigo; no obstante, en este contexto, la categoría de enemigo está restringida a un enemigo personal entre los miembros del pueblo al que se pertenece, y el estado de enemistad parece más bien ocasional y pasajero que sistemático y permanente.

[39] Cf. D. Kellermann, "*rēa*ʿ, etc.": *TDOT* 13 (2004) 522-532, esp. 525-527.

[40] En Lv 19,16 tenemos un paralelo entre "tus parientes [o 'los tuyos']" (*ʿammekā*) y "tu prójimo" (*rēʿăka*). En el v. 17, el paralelo es entre "tu hermano" (*ʾāḥîkā*) y "un miembro de tu comunidad" (*ʿamîtekā*). En el v. 18, el paralelo lo tenemos entre "los hijos de tu pueblo" (*bĕnê ʿammekā*) y "tu prójimo" (*rēʿăka*).

[41] Para Ebersohn (*Das Nächstenliebegebot,* 39-42), "tu prójimo" (*rēʿăka*) es un individuo de la misma condición legal, social y religiosa (al menos en principio) que aquel al que se dirige el mandamiento: un miembro pleno de la comunidad israelita; similarmente, Kellermann, "*rēa*ʿ, etc.", 527; Mathys, *Liebe,* 39. Hay que notar la salvedad "en principio" hecha por Ebersohn; a juicio de Berger (*Gesetzesauslegung,* 88-89), el redactor del Levítico entiende que *rēa*ʿ incluye a los israelitas pobres, por ser también miembros plenos de la comunidad.

[42] Véase D. Kellermann, "*gûr,* etc.": *TDOT* 2 (1977) 439-449, esp. 443: "En el AT, el *gēr* ocupa una posición intermedia entre el nativo (*ʾezrach*) y el forastero (*nokhrî*)".

[43] Véase Nissen, *Gott,* 286.

[44] Kellermann ("*rēa*ʿ, etc.", 527) observa que "la idea de que hay que amar al propio enemigo aparece en el AT solamente en Lv 19,18b".

[45] Sobre este contexto social, véase Keerankeri, *The Love Commandment,* 51-52; también Ebersohn (*Das Nächstenliebegebot,* 54-55), quien destaca la llamada a la solidaridad mutua en el mandamiento; cf. Meisinger, *Liebesgebot,* 10. Mathys (*Liebe,* 5) apunta que, en Lv 19,18b, la señal de que *rē ʿăkā* funciona como complemento directo del verbo es la preposición *lĕ,* un aramaísmo (entre los varios que se encuentran en Lv 19). Mathys cree que estamos aquí ante un indicio de que Lv 19,18 fue escrito en tiempos exílicos.

[46] Véase Nissen, *Gott,* 283-284.

[47] El ejemplo clásico de este amor en el AT, según Keerankeri (*The Love Commandment,* 54) es el caso de David y Jonatán en 1 Samuel (especialmente capítulos 18–20), donde se dice que Jonatán ama a David "como a su propia vida" o "como a sí mismo" (*kĕnapšô* en 18,1; "vida" [*nepeš*] funciona aquí, como a menudo en hebreo, de pronombre reflexivo). La dimensión comunitaria de este amor se expresa no sólo con el uso de la palabra *bĕrît* ("alianza") para expresar la relación entre ambos personajes, sino también mediante la renuncia fáctica de Jonatán a sus derechos de sucesión en el trono a favor de David y por el bien del pueblo de Israel. Aunque la relación es hondamente emocional, Jonatán expresa su amor sobre todo con actos de abnegación.

[48] En la totalidad de los LXX, πλησίον es empleado 112 veces para traducir *rēaʿ*. Para estadísticas sobre otras palabras griegas usadas en la traducción de *rēaʿ*, véase Kellermann, "*rēaʿ*, etc.", 531.

[49] El adjetivo πλησίος, con este sentido, aparece tan tempranamente como en Homero, pero, incluso en el griego clásico, desde Jenofonte en adelante, el adverbio πλησίον (de la forma neutra singular del adjetivo) se emplea con el artículo determinado como nombre en el sentido de "vecino", "próximo", "camarada", "conciudadano"; véase Berger, *Gesetzesauslegung,* 100-101. La gran mayoría de los pasajes con ὁ πλησίον se encuentran en los LXX y en el NT. La palabra griega πλησίον se usa exclusivamente para traducir la hebrea *rēaʿ* en el código de santidad del Levítico; tal es el uso también predominante a lo largo del Pentateuco de los LXX. Una idea frecuentemente defendida (cf., por ejemplo, Berger, *Gesetzesauslegung,* 103-104; Kellermann, "*rēaʿ*, etc.", 531; Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer,* 191) es que el uso de πλησίον en Lv 19,18b muestra una ampliación de la categoría de personas a las que se refiere esta ley: potencialmente, todos los seres humanos. Ebersohn (*Das Nächstenliebegebot,* 50-51) rechaza con razón ese punto de vista (al igual que Nissen [*Gott,* 285 n. 854] en el caso de Lv 19,18b. Ni siquiera en la traducción que hacen los LXX de Lv 19,16-18, la presencia de frases como "en tu pueblo" (ἐν τῷ ἔθνει σου), "tu hermano" (τὸν ἀδελφόν σου), "los hijos de tu pueblo" (τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου) garantiza que la expresión "tu prójimo" (τὸν πλησίον σου) del v. 18b deba ser interpretada como referente a otro miembro de la comunidad israelita. De hecho, una restricción del significado (y por tanto del alcance) se puede ver en la ley paralela de Lv 19,34. Mientras que el TM ordena: "lo amarás" (esto es, al forastero residente [*gēr*] como a ti mismo"), LXX Lev 19,34 traduce *gēr* como προσήλιτος, palabra que para los judíos helenísticos denotaba un gentil plenamente convertido al judaísmo. Sobre todo esto, véase Meisinger, *Liebesgebot,* 14.

[50] La traducción que ofrece la Vulgata de Lv 19,18 es aún menos susceptible de una interpretación desde la perspectiva del amor universal. En 19,18a habla de *civium tuorum* ("tus conciudadanos") y en 18,19b ofrece la traducción *amicum tuum* ("tu amigo") para *rē ʿăkā.*

[51] Acerca de esto, véase France, *The Gospel of Mark,* 480-481; Ebersohn, *Nächstenliebegebot,* 177.

[52] Por ejemplo, Pesch (*Markusevngelium* II, 241) intenta ampliar el significado de "prójimo" en Mc 12,31 introduciendo una consideración sobre la Regla de oro (una tradición Q que no aparece nunca en Marcos). Keerankeri (*The Love Commandment,* 138) apunta acertadamente que Marcos, quien en todo su evangelio emplea πλησίον sólo en 12,31 + 33, no ofrece indicación alguna de que haya cambiado el significado que tiene "prójimo" en Lv 19,18b. Sobre esto, véase también Ebersohn, *Das Nächstenliebegebot,* 177.

[53] Sobre la *gĕzērâ šāwâ*, véase H. L. Strack – Günther Stemberger, *Introduction to Talmud and Midrash* (Minneapolis: Fortress, 1996) 18-19; Saul Lieberman, "Rabbinic Interpretation of Scripture", *Hellenism in Jewish Palestine* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary 18; Nueva York: Jewish Theological Seminary, ²1962) 47-82, esp. 57-62; Moshe J. Bernstein – Shlomo A. Koyfman, "The Interpretation of biblical Law in the Dead Sea Scrolls: Forms and Methods", en Matthias Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2005) 61-87; cf. Furnish, *The Love Command,* 28; Berger, *Gesetzesauslegung,* 170 n. 1. Esta frase (cuyo significado es quizá "igual reglamento" o "igual estatuto", aunque hay debate sobre su etimología) aparece como categoría hermenéutica por primera vez en la lista de siete *middôt* (normas hermenéuticas) de Hillel en la Tosefta (véase *t. San.* 7,11; cf. *t. Pes.* 4,13) la norma *gĕzērâ šāwâ* es la segunda de las siete. Corresponde aproximadamente a la norma interpretativa de los gramáticos alejandrinos llamada κατά τὸ ἴσον σύγκρισις (o bien σύγκρισις πρὸς ἴσον), "comparación con lo igual". Quizá no sea casual que la terminología técnica y el análisis de esta σύγκρισις surgieran en las escuelas alejandrinas del siglo II d. C., ni que la *gĕzērâ šāwâ* apareciera en la *Tosefta,* en la Palestina del siglo III d. C. No hay que suponer, sin embargo, que la influencia del análisis fuera en una sola dirección, de los retóricos griegos a los rabinos judíos. De todos modos, tanto en la retórica griega como en la hermenéutica judía, las prácticas hermenéuticas individuales precedieron sin duda a la reflexión formal sobre el método teórico y la terminología técnica. Así parece haber ocurrido en el caso de Qumrán, de Jesús y de los autores neotestamentarios.

[54] Véase al respecto Bernstein y Koyfman, "The Interpretation of Biblical Law", 79. Como señalan estos autores, muchas de las normas rabínicas de interpretación corresponden a alguna forma de razonamiento analítico. Por eso no es sorprendente que comentaristas modernos difieran entre sí al identificar los incipientes métodos de interpretación en Qumrán y en el NT con determinadas normas rabínicas. Sobre la cuestión más amplia de la interpretación escriturística en Qumrán y en el judaísmo del Segundo Templo en general, véase Moshe J. Bernstein, "The Contribution of the Qumran Discoveries to the History of Early Biblical Interpretation, en Hindy Najman – Judith H. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation,* James L. Kugel Festschrift (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 83; Leiden/Boston: Brill, 2004) 215-238; Gabriel Barzilai, "Incidental Biblical Exegesis in the Qumrán Scrolls and Its Importance for the Study of the Second Temple Period": *Dead Sea Discoveries* 14/1 (2007) 1-24.

[55] Véase Joachim Jeremias, "Zur Gedankenführung in den Paulinische Briefen", *Abba* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 269-276, esp. 271-272. Jeremias pone de relieve que Pablo y el desconocido autor de la Carta a los Hebreos hicieron uso de la *gĕzērâ šāwâ* en Rom 4,1-12 y Heb 7,1-3, respectivamente. No costaría añadir otros ejemplos del NT, como Heb 4,3-6. Sobre el empleo de la analogía lingüística (una forma primitiva de lo que los rabinos llamarán la *gĕzērâ šāwâ*) en la interpretación del material legal de los manuscritos del mar Muerto, véase Bernstein – Koyfman, "The Interpretation of Biblical Law", 84-86; cf. Moshe J. Bernstein, "Interpre-

tation of Scriptures", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls,* 2 vols. (Oxford: Oxford University, 2000) I, 376-383.

Como ejemplo de la técnica hermenéutica de analogía linguística similar a la *gĕzērâ šāwâ,* Bernstein y Koyfman ("The Interpretation of Biblical Law", 84) apuntan a 11QTemplo 51,11-18, que se ocupa del problema de un juez corrupto (combinando Dt 1,16-17 con 16,18-20). A fin de sacar la conclusión de la pena de muerte en el caso del juez que se deja comprar (porque el texto original del Deuteronomio no menciona pena alguna), el autor de 11QTemplo recurre implícitamente a Dt 18,20-22, donde se establece la pena de muerte para el falso profeta. Sin citar Dt 18,20-22, el autor de 11QTemplo se vale de este texto para interpretar las consideraciones deuteronómicas sobre el juez corrupto. Éste, según 11QTemplo, debe ser ejecutado, al parecer sobre la base hermenéutica de que los dos únicos pasajes del Pentateuco que contienen la frase *lō' tāgûr(û)* ("no temerás") son 1,17 y Dt 18,22. Usos similares de la analogía para interpretar un texto del Pentateuco se encuentran en Filón; véase, por ejemplo, *Quis rerum divinarum heres* (*¿Quién es el heredero de las cosas divinas?*) 56 §275-283. Hay que advertir, no obstante, que el argumento de la analogía está poco desarrollado en estos ejemplos cuando son comparados con las citas explícitas de los dos textos del AT para aclaración mutua que encontramos en los evangelios, Pablo y Hebreos. En el NT tenemos lo que podríamos llamar una *gĕzērâ šāwâ* "en sentido intenso".

Pero incluso los ejemplos del NT deben ser diferenciados. En Rom 4,1-12; Heb 4,3-6 y Heb 7,1-3 tenemos en cada caso exactamente el mismo tipo de combinación: un texto narrativo del Génesis aparece combinado con un texto sálmico, siempre para decir algo sobre una cuestión doctrinal (la justificación por la fe, el descanso sabático escatológico para el pueblo de Dios, y el sacerdocio eterno de Cristo). En cambio, en Mc 12,29-31, Jesús combina dos textos legales del Pentateuco para enunciar una decisión legal; quizá esta diferencia en el uso de la *gĕzērâ šāwâ* sea otro indicio de que la tradición medular de Mc 12,28-34 procede del mismo Jesús y no de la Iglesia primitiva.

[56] Sobre esto, véase Dieziger, "Zum Liebesgebot", 82. La forma gramatical técnica del verbo *wĕ'āhabtā* es el perfecto con vav conversiva. Berger (*Gesetzesauslegung,* 96) pone de relieve la extrema rareza del verbo *'āhab* ("amar") en el Código de santidad y el Código sacerdotal del Levítico y en el libro de la Alianza del Éxodo. En cambio, aparece con bastante frecuencia en el Deuteronomio, con Dios o seres humanos como complemento directo.

[57] France (*The Gospel of Mark,* 480) opina que los dos mandamientos remiten a las dos "tablas" o partes del Decálogo; cf. Allison, "Mark 12. 28-31", 271-278; Evans, *Mark 8:27-16:20,* 265. Aunque esto es posible, el Jesús marcano (a diferencia de Filón y Josefo) nunca habla directamente del Decálogo (ni de "las Diez palabras") como tal. Lo más próximo a una referencia de este tipo está en Mc 10,19, donde Jesús responde a la pregunta del hombre rico enumerando una serie de "mandamientos sociales" de la segunda tabla del Decálogo. Pero ni siquiera cita todos los mandamientos de la segunda tabla (falta "no desearás...") y, en cambio, incluye uno que no pertenece al Decálogo ("no defraudarás").

[58] Sólo con perplejidad se puede leer el comentario de Furnish (*The Love Command,* 27-28) sobre la clara ordenación por Jesús de los dos mandamientos en Mc 12,29-31: "Entonces, de hecho, se le dice al escriba que no se puede señalar *ningún* mandamiento como 'primero', sino que la suma de estos dos (el amor al único Dios y el amor al prójimo) constituye la esencia de la Ley... El 'segundo' mandamiento no es de 'segunda importancia'. Es, simplemente, el segundo de los dos menciona-

dos". Aquí se ve el peligro de confundir la exégesis histórico-crítica con la reinterpretación teológica de un texto evangélico para hacerlo compatible con un determinado *Zeitgeist.* El resultado más frecuente es una evidente contradicción con lo que realmente dice el texto. Véase la justificada crítica que hace Gundry (*Mark,* 716) del reduccionismo de Furnish. Banks (*Jesus and the Law,* 167) insiste asimismo en la jerarquía establecida con "primero" y "segundo". Respecto a la dialéctica de los dos mandamientos que, unidos en un orden jerárquico, están sobre todos los demás, véase Keerankeri, *The Love Commandment,* 136-137. Berger (*Gesetzesauslegung,* 174, 190-191) también señala la jerarquía implícita en la distinción marcana de "primero" y "segundo", aunque considera esta diferenciación una evolución secundaria en la forma marcana de la tradición (contrástese con Mateo y Lucas). Por el contrario, si como yo mantengo, Marcos es la única fuente de las versiones mateana y lucana del doble mandamiento, se impone la interesante conclusión de que "semejante" (ὁμοία, en Mt 22,39) y la conexión que hace Lucas de los dos mandamientos sólo mediante un verbo ("amarás" para ambos complementos directos) y un simple καί ("y") en 10,27 deben considerarse como intentos secundarios de unir los dos mandamientos de manera más estrecha. La insistencia de Marcos en "primero" y "segundo" resiste firmemente todo intento de situar los dos mandamientos al mismo nivel o subsumir uno en el otro. Sobre esto, véase Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer,* 195.

[59] Algunos comentaristas subrayan que, desde un punto de vista puramente lógico, declarar que ningún otro mandamiento es mayor que los dos de amor (Mc 12,31c) no significa necesariamente que los otros mandamientos revistan menor importancia. Al menos en teoría se podría concluir que los restantes mandamientos son tan importantes como los dos de amor; sobre esto, véase Ebersohn, *Das Nächstenliebegebot,* 171. Yo replicaría que se podría sostener esa conclusión si todo lo que tenemos fuera Mc 12,31c. Pero si Jesús declara en respuesta a la pregunta del escriba que amar a Dios es el *primer* mandamiento, si a continuación (sin ser preguntado) añade que amar al prójimo es *segundo* y si luego detiene ahí la enumeración diciendo que no hay ningún otro mandamiento mayor que estos dos, parece seguirse lógicamente que los otros mandamientos ocupan un tercer lugar en importancia (y, presumiblemente, un cuarto, un quinto, etc.).

[60] Para percibir la combinación de Jesús en toda su ingeniosidad debemos recordar que Dt 6,4-5 no es un mandamiento entre otros muchos contenidos en una larga lista. Como hemos visto, se trata de la obligación fundamental que deriva de la alianza y de la que arranca cada uno de los otros mandamientos. En cambio, Lv 19,18b es simplemente un mandamiento, aunque noble, integrado en una serie de prescripciones sociales de Lv 19. Tomar Lv 19,18b de esa lista y colocarlo junto a la obligación básica de la alianza es una osada interpretación haláquica. Véase al respecto Berger, *Gesetzesauslegung,* 136. Berger se niega a reconocer que, en esta inaudita combinación de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b, Jesús podría haber mostrado realmente gran creatividad reinterpretando la Torá de una manera sin claro precedente en el judaísmo palestino. Y construye una complicada teoría sobre cómo la enseñanza relativa al doble mandamiento de Mc 12,28-34 surgió en el judaísmo helenístico, fue desarrollada por Filón, se impartió en la catequesis del judaísmo de la diáspora y luego, en el cristianismo judeo-helenístico primitivo, fue puesta en labios del Jesús marcano (para, curiosamente, no dejar la menor huella en ningún otro lugar del NT).

[61] Mudiso Mbâ Mundla (*Jesus und die Führer,* 138) acierta probablemente al considerar que καλῶς en el v. 32 funciona como una exclamación independiente de asentimiento y no como parte de la oración siguiente con εἶπες; véase también el uso paralelo en Rom 11,20.

[62] Kenneth J. Thomas ("Liturgical Citations", 209) no aprecia todo el sentido de las modificaciones del escriba, llamándolas "cambios estilísticos para evitar la repetición exacta de las palabras de Jesús". Esto es verdad, pero no la explicación completa.

[63] Así Gundry, *Mark,* 714.

[64] La palabra πάντων ("todos") en "vale más que *todos* los holocaustos y sacrificios (v. 33c) probablemente toma e interpreta el πάντων ("el primer mandamiento de *todos*") del v. 28e; véase Pesch, *Markusevangelium* II, 242.

[65] Véase al respecto todo el argumento de Jonathan Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple* (Oxford: Oxford University, 2006), esp. 75-100 y 145-174; cf. Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer,* 201-213; Banks, *Jesus and the Law,* 168. Probablemente, el más conocido texto del AT relativo a este asunto es Os 6,6: "Porque misericordia quiero, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos". La conjunción de "misericordia" y "conocimiento de Dios" resulta especialmente sugestiva, puesto que en estas dos expresiones se pueden ver (¿o leer?) resúmenes (aunque en orden inverso) de los dos mandamientos de amor. Entre otros textos que priorizan la obediencia a Dios, la justicia para con el prójimo o algún otro valor sobre el sacrificio y el rito, cabe mencionar 1 Sm 15,22; Is 1,11-17; Jr 6,20; 7,22-23; Am 5,21-25; Miq 6,6-8; Sal 40,6-8; 51,16-17; Prov 21,3. Por eso, no hay necesidad de entender la superioridad que en Marcos 12,28-34 se da al amor sobre el sacrificio ("crítica cultual") como un indicio de que el relato está troquelado por la ideología del "judaísmo helenístico [esto es, de la diáspora]". Para un punto de vista distinto, cf. Pesch, *Markusevangelium* II, 243-244.

[66] Acerca de esto, cf. Keerankeri, *The Love Commandment,* 169 n. 384.

[67] En favor de incluir Mc 12,28-34 en la categoría de *Schulgespräch* se manifiestan Pesch (*Markusevangelium* II, 237), quien señala la inusual estructura de este diálogo; similarmente, Bornkamm, "Doppelgebot", 85; Berger, *Gesetzesauslegung,* 183-184, y Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer,* 143. Keerankeri (*The Love Commandment,* 71-74), impresionado por la diferente estructura de esta perícopa, afirma que realmente no entra en la categoría de *Schulgespräch.* Prefiere catalogarla de *Dialoggespräch* ("plática dialogada"), que, según él la define, incluye los elementos de *a*) una pregunta bien intencionada; *b*) respuesta de Jesús; *c*) elogio con paráfrasis, repetición y comentario desarrollado creativamente sobre la respuesta; *d*) comentario elogioso y reconocimiento por parte de Jesús. Dejo al lector decidir si el *Dialoggespräch,* en comparación con el *Schulgespräch,* es una distinción sin punto de diferencia o una tautología.

[68] A juicio de Keerankeri (*The Love Commandment,* 173), esta declaración de Jesús indica a la vez cercanía y distancia con respecto al reino por parte del escriba.

[69] No tengo inconveniente en admitir que "lejos" y "no lejos" se usan teológicamente en otros tipos de declaraciones dentro del NT: por ejemplo, en Hch 17,27 (Dios "no está lejos" de ninguno de nosotros). Además, frases como "los que están lejos" o "antes estabais lejos" son utilizadas en diversos contextos en relación con los judíos de la diáspora o paganos convertidos al cristianismo; véase, por ejemplo, Hch 2,39; 22,21; Ef 2,13.17. La inusual frase "no estás lejos del reino de Dios" no justifica el juicio de los comentaristas (como Pesch [*Markusevangelium* II, 244], coincidiendo con Bornkamm ["Doppelgebbot", 90-91]) que afirman que, en Mc 12,34, el reino es pensado no como una realidad escatológica, sino eclesiológica. Ya la primera declaración que hace Jesús en Marcos sobre el reino es una metáfora de carácter espacial: "El reino de Dios está cerca [ἤγγικεν]" (Mc 1,15). A lo largo del evangelio de Marcos, se usan varias metáforas espaciales para expresar relación, positiva o negativa, con el reino: viene el reino de David (11,10); se entra o no se entra en el reino

de Dios (10,15.23-25); Jesús beberá vino de nuevo en el reino de Dios (14,25). Aunque la metáfora espacial de 12,34 es diferente e incluso única, este solo hecho difícilmente acredita que el reino en 12,34 no es escatológico. También podríamos discutir la supuesta oposición entre "escatológico" y "eclesiológico", pero ésta es otra cuestión.

[70] Una vez más, Furnish (*The Love Command,* 28-29 n. 12) intenta negar lo que dice Marcos, insistiendo en que la lítotes de Jesús es "palmariamente afirmativa: el escriba pertenece al reino". Aunque Bornkamm ("Doppelgebot", 85, 90-91) opina que hay un pleno acuerdo entre Jesús y el escriba y que Marcos hace del escriba su portavoz (idea discutible), admite que el escriba se encuentra en el "umbral" del reino. Un punto de vista similar sostiene Burchard ("Das doppelte Liebesgebot", 57), quien observa que la lítotes tiene un sentido positivo pero que significa también "todavía no en..."; así, igualmente, McIlhone, "Not Far", 61.

[71] Gundry (*Mark,* 712) opina que la combinación de οὐκέτι ("ya no") más el verbo en imperfecto ἐτόλμα ("se atrevía") hace que la victoria de Jesús en 12,28-34 sea "permanente y debida también a sus respuestas anteriores".

[72] En consonancia con su visión de Marcos como un redactor conservador y con su teoría de la existencia de un extenso relato de la pasión (con inicio en la confesión de fe de Pedro cerca de Cesarea de Filipo), Pesch (*Markusevangelium* II, 236) piensa que Marcos no insertó cambios redaccionales en la perícopa propiamente dicha. Pero esto no es sino trasladar la cuestión de la tradición y redacción a un tiempo anterior, a lo que hizo el redactor premarcano de la tradición. Con todo, Pesch no se aparta mucho de la opinión reinante entre los exegetas del NT, como Bornkamm ("Doppelgebot", 92), Burchard ("Das doppelte Liebesgebot", 43-44, 46) y Furnisch (*The Love Command,* 30): exceptuada la intervención redaccional de Marcos en la introducción (v. 28a) y la conclusión (v. 34b), ni el contenido ni el estilo de este pasaje se distinguen por los elementos marcanos. De hecho, la abundancia de vocabulario y de rasgos estilísticos no presentes en otros lugares del evangelio apunta claramente a una tradición premarcana.

[73] Esto lo sugieren Evans, *Mark 8:27-16:20,* 267, y Keerankeri, *The Love Commandment,* 171-172. Sobre la intensa afirmación cristológica de Marcos en esta perícopa (Jesús es el único maestro, y toda enseñanza debe tener a él como referente), cf. Berger, *Gesetzesauslegung,* 187. Si bien Ebersohn (*Das Nächstenliebegebot,* 179-181 reconoce en Mc 12,28-34 el tema apologético de que el cristianismo deriva del judaísmo, también hace constar su percepción de que Marcos destaca una aguda contradicción entre el cristianismo y el judaísmo de su tiempo. Ebersohn detecta esta nota polémica porque ve al escriba (erróneamente, a mi entender) como un antagonista que intenta atrapar a Jesús en sus palabras y que (irónicamente) acaba siendo atrapado por Jesús.

[74] Véase, por ejemplo, Mc 2,6.16; 3,2.5-6.22; 7,7-13; 8,11-15; 9,14; 10,2; 11,18.27-33; 12,12.13-15.24.27.

[75] Los argumentos elaborados a partir de la estructura y el contenido no son tenidos en cuenta por los comentaristas que consideran al escriba tan antagonista de Jesús como los fariseos y saduceos de los anteriores relatos de disputa; así, por ejemplo, Gundry, *Mark,* 710; Ebersohn, *Das Nächstenliebegebot,* 169-170. Representando la posición común de que el escriba es descrito positivamente desde el principio encontramos a France (*The Gospel of Mark,* 476) y a Pesch (*Markusevangelium* II, 237. 243. Quizá el único paralelo significativo del escriba sea la figura favorable a Jesús pero no totalmente comprometida de Nicodemo en el cuarto evangelio; véase Jn 3,1-15; 7,50. Su reaparición a la hora de dar sepultura a Jesús (19,39) es ambigua y ha sido interpretada de diversas maneras por diferentes comentaristas. Se podría incluso argüir, partiendo

de este testimonio múltiple de fuentes (el escriba favorable a Jesús en Marcos y Nicodemo, "el maestro de Israel" [Jn 3,10] favorable a Jesús en Juan), que, en Jerusalén, algunos estudiosos judíos de la Ley mostraron una actitud positiva hacia Jesús durante su ministerio público, pero no se sumaron a su grupo.

[76] Compárese la ausencia total del sustantivo νόμος en Marcos con sus ocho apariciones en Mateo, nueve en Lucas y diecisiete en Hechos. Marcos tampoco tiene nombres derivados de νόμος, como νομικός y νομοδιδάσκαλος. En los relativamente pocos casos en los que Marcos trata sobre cuestiones legales de manera directa y detenida, prefiere la palabra ἐντολή ("mandamiento"; véase 7,8-9; 10,5.19; 12,28.31). En todos estos casos, el contexto alberga la cita de uno o más mandamientos de la Ley de Moisés.

[77] Para una introducción a los enfoques en Mateo y Lucas del problema de la Ley mosaica, con bibliografía, véase W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University, 1996); Barth, "Das Gesetzesverständnis", 54-154; Banks, *Jesus and the Law;* Meier, *Law and History;* Wilson, *Luke and the Law;* Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition;* Syreeni, "Matthew, Luke, and the Law", 126-155.

[78] Curiosamente, algunos comentaristas parecen dar por supuesta la historicidad de al menos Mc 12,29-31, sin una argumentación detallada en favor de ella. Éste es el caso, por ejemplo, de Bornkamm ("Doppelgebot", 85-93), quien hace al menos referencias de soslayo a un argumento basado en la discontinuidad (p. 86) y, posiblemente, en el testimonio múltiple (pp. 92-93).

[79] Véase al respecto Furnish, *The Love Command,* 28.

[80] Becker ("Feindesliebe", 14), tras notar la falta de resonancia que, fuera del NT, encuentra el doble mandamiento de amor, cita la *Carta de Policarpo* 3,3 como una excepción a ese silencio, pero el texto ("el amor a Dios, a Cristo y al prójimo tiene prioridad" sobre la fe) me parece, en el mejor de los casos, una alusión muy lejana. Becker (16) parece tener razón en que durante los primeros tiempos del cristianismo el doble mandamiento de amor no fue tan altamente valorado como en épocas posteriores. Burchard ("Das doppelte Liebesgebot", 45-46) piensa que Justino Mártir y la *Carta de Policarpo* indican conocimiento de los evangelios sinópticos. En el caso de *Did* 1,2, Burchard (p. 50) se muestra dubitativo, diciendo que ese texto es secundario con respecto a los sinópticos, pero absteniéndose de precisar el carácter de la dependencia; cf. Légasse, *"Et qui est mon prochain?",* 63.

[81] En su *Primera Apología* (*Apol.* 1.16.6), en una paráfrasis del primer (o "gran") mandamiento de amar a Dios, Justino emplea exactamente la misma adición catequética que encontramos en *Did* 1,2: "el Dios que te hizo [τὸν θέον τὸν ποισαντα σε]". El segundo mandamiento de amor revela la influencia del ardor catequético en que, a veces, amar al prójimo como a uno mismo ya no es bastante. La *Didajé* (2,7) y la *Carta de Bernabé* (19,5) insisten en que "amarás a tu prójimo [o a alguien equivalente] más que a [lit., 'por encima de'] tu alma [ψυχήν, que se podría traducir también como 'vida' o 'ser']". La tendencia cristiana a combinar textos en la catequética y la homilética se aprecia también en la primera mitad del dicho 25 del *Evangelio de Tomás* copto: "Dijo Jesús: 'Ama a tu hermano como a tu alma [el griego emplea aquí la palabra ψυχή]'". El imperativo de amar al propio *hermano* refleja la versión joánica del mandamiento de amor de Jesús (cf., por ejemplo, 1 Jn 2,10; 4,21), mientras que el uso de ψυχή refleja la tradición catequética cristiana vista en la *Didajé* y en la *Carta de Bernabé.*

[82] La historicidad del núcleo de Mc 12,28-34 encuentra apoyo en un sucinto argumento de Mudiso Mbâ Mundla (*Jesus und die Führer,* 222-226).

[83] Frases de este tipo se encuentran en lugares muy dispares del AT (incluidos los libros deuterocanónicos); por ejemplo, en Tob 13,6 ("si os volvéis a él [Dios] con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma"), Eclo 6,26 ("con toda tu alma acércate a ella [la Sabiduría] y con toda tu fuerza guarda sus caminos").

[84] En algunas numeraciones de Eclo 13, los vv. 14-15 figuran como vv. 15-16. Yo baso mi traducción en el texto crítico reconstruido por Jeremy Corley, *Ben Sira's Teaching on Friendship* (Brown Judaic Studies 316; Providence, RI: Brown University, 2002) 118. La frase "quien es como él" tiene en griego la traducción τὸν πλησίον αὐτοῦ ("su prójimo"). Como señalan Patrick W. Skehan y Alexander A. di Lella (*The Wisdom of Ben Sira* [AYB 39; Nueva York: Doubleday, 1987; reimpreso en New Haven: Yale University Press] 254), Eclo 13,14-15 (o vv. 15-16) es la adaptación de conocidos proverbios pertenecientes a la tradición sapiencial del mundo mediterráneo antiguo.

[85] Sobre la amistad en Ben Sirá, véase Corley, *Ben Sira's Teaching, pássim.* En la p. 213, Corley observa que Ben Sirá combina literatura sapiencial egipcia y pensamiento griego en torno a la amistad (especialmente el de Teognis de Megara) con la sabiduría tradicional de Israel para crear una nueva síntesis que hable a "una sociedad cada vez más helenizada".

[86] Nótese que *rēa'* es aquí alguien con quien se comparte mesa en un banquete, no cualquier compatriota israelita.

[87] El texto griego de 17,14b dice literalmente "y le mandó, cada uno concerniente al vecino" (και ἐνετειλατο αὐτοις ἑκαστῳ περι του πλησιον). Sobre el significado de este versículo, véase Ebersohn, *Das Nächstenliebegebot,* 98. Skehan y Di Lella (*The Wisdom of Ben Sira,* 282-283) llevan más lejos la idea de una referencia a la segunda tabla del Decálogo. Después de afirmar que la primera mitad del v. 14 ("tened cuidado de evitar toda clase de injusticia") hace referencia a los mandamientos negativos de la primera tabla del Decálogo, Skehan y Di Lella concluyen que el v. 14 no sólo alude a las dos tablas del Decálogo, sino también, en consecuencia, al mandamiento de amor a Dios (Dt 6,5) y al de amor al prójimo (Lv 19,18b). Esto es un poco como saltar a pídola sobre la lógica. Si nos centramos en el vocabulario del Decálogo (como exige esta hipótesis) tendremos que reconocer que el mandamiento de guardar el sábado es positivo, no negativo, en su formulación ("recuerda el día del sábado para santificarlo" [Éx 28,8]), aunque este mandamiento implica ciertamente evitar diversas acciones que en sí son perfectamente buenas. Además, hay que desentenderse del hecho de que Filón, el primer escritor judío en reflexionar detenidamente sobre el Decálogo, también cuenta "honra a tu padre y a tu madre", otro mandamiento positivo, como perteneciente a la primera tabla del Decálogo. Es más, cuesta suponer que alguien que no conozca la enseñanza de Jesús sobre el amor pueda pensar que Eclo 17,14 alude a Dt 6,4-5 y Lv 19,18b. A mi entender, es más probable que en Eclo 17,14 tengamos un caso de paralelismo antitético, sobre todo porque el v. 14a habla de πάντος ἀδίκου, "toda clase de injusticia". Aunque ἄδικος ("injusto", "ilegal", "contrario a lo que es recto") tiene más frecuentemente el sentido de faltar a los deberes para con otros seres humanos, como lo indica la conocida distinción filosófica griega entre εὐσέβεια ("veneración" a Dios) y δικαιοσύνη ("justicia" para con otros seres humanos), distinción tomada, como veremos, por Filón y Josefo.

[88] Es difícil elegir la traducción correcta para Eclo 7,21, dado que hay diferencias en la lectura del manuscrito hebreo, mientras que en los LXX se invierte el orden con "ame tu alma a un esclavo inteligente". El manuscrito hebreo A tiene el raro verbo *ḥbb*

("amar"), mientras que en el manuscrito C se encuentra el verbo usual para "amar" (*'hwb*). Yo indico mi elección de *ḥbb* traduciendo "quiere". El mandamiento relativo a no negar al esclavo su libertad podría indicar que es hebreo como el amo, puesto que los esclavos hebreos tenían derecho legal a su manumisión después de seis años de servicio; sobre esto, véase Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira,* 205. El punto de comparación en el texto hebreo es simplemente *knpš,* "como a la vida" o "como a la vida misma", sin presencia de ningún pronombre personal, que es añadido en la traducción libre griega.

[89] Sobre esto, véase Mathys, *Liebe,* 167-171.

[90] En CD 9,8 se lee *rē'ēkā* ("tu prójimo", es decir, otro israelita miembro de la comunidad esenia), mientras que el TM tiene *'ămîtekā* ("un miembro de tu pueblo").

[91] Véase Meisinger, *Liebesgebot,* 18. La idea de que se quiso aludir aquí a Lv 19,18b cobra fuerza por la presencia de una alusión a Lv 19,17-18a, de nuevo con "hermano" sustituyendo a "un miembro de tu pueblo" y "los hijos de tu pueblo". Sobre el uso de *rēa'* ("prójimo") y de *'āḥ* ("hermano") en citas de versículos de Lv 19 o en alusiones a ellos en textos de Qumrán, véase Berger, *Gesetzesauslegung,* 117-120.

[92] Véase Martin Abegg, Jr. – Peter Flint – Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible* (San Francisco: Harper, 1999) 77-78, 97; véase también David L. Washburn, *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls* (Text Critical Studies 2; Atlanta: SBL, 2002) 43.

[93] El Deuteronomio sólo es superado por el libro de Salmos (representado por no menos de cuarenta ejemplares) en el número de manuscritos hallados en el desierto de Judea. Sobre los textos del Deuteronomio en los rollos del mar Muerto, véase Florentino García Martínez, "Les manuscrits du désert de Juda et le Deutéronome", en Florentino García Martínez (ed.), *Studies in Deuteronomy,* C. J. Labuschagne Festschrift (VTSup 53; Leiden/Colonia/ Nueva York: Brill, 1994) 65-82. Un dato interesante es que, por la variabilidad de la tradición a la que pertenecen los textos de las filacterias, algunas de éstas halladas en Qumrán carecen de la *Shemá;* sobre esto véase J. T. Milik, "Tefillin, Mezuzot, Targums", en R. de Vaux – and J. T. Milik (eds.), *Qumrân Grotte 4. II* (DJD 6; Oxford: Clarendon, 1977) esp. pp. 38-39, 49-57, 62, 72, 80-85. Es de Murabba'at de donde proceden los textos mejor conservados de Dt 6,4-5, contenidos en una filacteria; cf. P. Benoit – J. T. Milik – R. de Baux (eds.), *Les Grottes de Murabba'at* (DJD 2; Oxford: Clarendon, 1961) 85.

[94] La fórmula de totalidad (o intensificación) reminiscente de Dt 6,5 se encuentra en algunos pasajes de los manuscritos del mar Muerto: por ejemplo, CD 15,9.12; 1QS 5,8-9; 1QS 1,1-2 (con restauraciones). Hay un eco parcial, por desdicha fragmentario, de Dt 6,5 en 1QH 6,26 (= 14,26 de Sukenik): "Te amo [o 'amaré'] gozosamente y con todo mi corazón... [posiblemente, 'te bendeciré]".

[95] Sobre esto, véase Ebersohn, *Nächstenliebegebot,* 106-107; cf. Ruzer, "The Double Love Precept", V-VI.

[96] Si se pudiera interpretar la frase de las líneas 3-4, "amar todo lo que él ha elegido", en un sentido personal, esto es, "amar a todos los que él ha elegido", el paralelo con el doble mandamiento sería mucho más estrecho. Sin embargo, el contexto inmediato parece indicar que se habla de cosas, no de personas.

[97] Cf. Steve Delamarter, *A Scripture Index to Charlesworth's* The Old Testament Pseudepigrapha (Londres/Nueva York: Sheffield, 2002) 16-17, 67, 69. En todo el enorme corpus de escritos reunidos bajo el título *The Old Testament Pseudepigrapha* en los dos volúmenes publicados por James H. Charlesworth (Garden City, NY: Double-

day, 1983, 1985) –corpus que incluye una buena cantidad de material cristiano– no hay una sola cita directa de los mandamientos de amor, esto es, Lv 19,18b y/o Dt 6,5. En algunas obras sueltas, casi todas compuestas después de Jesús, hay alusiones a las primeras palabras de la *Shemá* (Dt 6,4).

[98] Sobre *Jubileos,* véase *Un judío marginal* III, 364-365 n. 14.

[99] La traducción procede de O. S. Wintermute, "Jubilees", *OTP* II, 93.

[100] Quizá se podría detectar un eco de Dt 6,5 en algunos usos de la fórmula de totalidad en *Jub* 1,15-16; 16,25; 22,28; 29,20; 35,12. Sin embargo, aunque la fórmula tiene a veces el verbo "amar", numerosos pasajes se refieren al amor de un ser humano por otro.

[101] La tendencia a resumir las obligaciones legales y morales se percibe ya en la tradición sapiencial israelita. Ésta trata de hallar el *rʿōš* ("comienzo", "principio", "suma", "epítome") de la sabiduría en el temor del Señor, temor cifrado a su vez en el cumplimiento de sus preceptos (véase, por ejemplo, Prov 1,7; 9,10; Sal 111,10; Eclo 1,14; 24,1.23). En cuanto a los evangelios, la tendencia a resumir se expresa en mayor medida en la forma redactada por Mateo de la tradición marcana.

[102] Véase especialmente su estudio en Ebersohn, *Nächstenliebegebot,* 57-96; cf. Nissen, *Gott,* 230-244; Berger, *Gesetzesauslegung,* 160-162. La razón por la que Ebersohn estudia detenidamente los *Testamentos* es que, en su opinión (p. 252), la tradición del doble mandamiento que él ve en los *Testamentos* y en Filón invalida el argumento en favor de la historicidad basado en el criterio de discontinuidad; por lo cual, a su entender, el doble mandamiento de amor no procede del Jesús histórico.

[103] Véase, por ejemplo, la tesis de Allison ("Mark 12. 28-31") de que no se puede sostener que el doble mandamiento de Jesús carezca de precedentes, puesto que hay cierto número de "quasiparalelos" (denominación de por sí reveladora), entre los cuales destacan ciertos pasajes de los *Testamentos* y Filón.

[104] Para una descripción de los manuscritos griegos, véase Marinus de Jonge *et al.*, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG 1/2; Leiden: Brill, 1978) XI-XXV. De Jonge señala (p. XXX): "Sólo hay unas pocas referencias ciertas a los *Testamentos,* y ninguna cita explícita de texto perteneciente a ellos, en fuentes cristianas que daten del período anterior a sus manuscritos más antiguos". Mis traducciones de varios pasajes de los *Testamentos* están basadas en esta edición crítica.

[105] Entre los varios escritos suyos que tratan sobre esta cuestión, véase Marinus de Jonge, "Die Paränese", 538-550; íd., "The *Testaments of the Twelve Patriarchs* and the 'Two Ways'", en Charlotte Hempel – Judith M. Lieu (eds.), *Biblical Traditions in Transmission,* Michael A. Knibb Festschrift (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 111; Leiden/Boston: Brill, 2006) 179-194; cf. en particular pp. 179-181, 194. En H. W. Hollander – M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary,* los autores señalan (pp. 47, 84-85) que mucho de lo que podríamos denominar "parénesis judeo-helenística" se encuentra en el *Diálogo con Trifón,* de Justino, y en *Adversus Haereses,* de Ireneo.

[106] Véase Marinus de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of Their Text, Composition and Origin* (Van Gorcum's Theologische Biblioteek 25; Assen/Amsterdam, [2]1975); nótese en particular la revisión que Jonge hace de sus propios puntos de vista en el prólogo a la segunda edición, pp. 5-7 (no numeradas). Pero declara (p. 7) que siguen sin convencerle "los resultados de procedimientos de 'corta y pega' utilizados los últimos años" y prefiere "subrayar la importancia de un estudio de los *Testamentos* en su estado actual: un documento en el que la capacidad de la

Iglesia primitiva para asimilar material judío (sobre todo judeo-helenístico) se hace perceptible de manera muy interesante". Véase también una explicación más reciente de su posición en M. de Jonge, *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature* (SVTP 18; Leiden/Boston: Brill 2003) 71-177, esp. 84-106. Básicamente de acuerdo con de Jonge –aunque sin examinar detenidamente los *Testamentos*– se muestra James R. Davila, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 105; Leiden/Boston: Brill, 2005) 232-233.

[107] Para un intento de reconstruir el *Documento de Leví arameo* mezclando los fragmentos de Qumrán con fragmentos medievales de la geniza de El Cairo, véase Jonas C. Greenfield – Michael E. Stone – Esther Eshel, *The Aramaic Levi Document. Edition, Translation, Commentary* (SVTP 19; Leiden/Boston: Brill, 2004). Reflejando los puntos de vista de Stone, este libro (p. 19) data la composición original del *Documento de Leví* arameo en "en el siglo III o muy a comienzos del siglo II a. C.". No comparte esta opinión James Kugel ("How Old Is the *Aramaic Levi Document?": Dead Sea Discoveries* 17 [2007] 291-312), quien sostiene que el *Documento de Leví* arameo "alcanzó su forma final en la última parte del siglo segundo" (p. 312).

[108] Sobre esta cuestión, véase de Jonge, "The *Testaments of the Twelve Patriarchs* and Related Qumran Fragments" y "Levi in the Aramaic Levi Document and the *Testament of Levi", Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature,* 107-123 y 124-140, respectivamente. De Jonge, en "The *Testaments of the Twelve Patriarchs* and Related Qumran Fragments", 107, enumera todos los fragmentos que podrían estar relacionados de algún modo con los *Testamentos* y, en pp. 108-109, procede a resumir su posición sobre *Leví arameo:* "Puede darse por cierto que *T. Leví* es directa o indirectamente dependiente de una fuente escrita idéntica o muy similar al Documento de Leví arameo (en adelante DLA). Esto explica también por qué *T. Leví* difiere tanto de los otros once testamentos, tanto en estructura como en contenido [similarmente, Kugel, "How Old Is the *Aramaic Levi Testament?",* 291]. Al mismo tiempo, la comparación de *T. Leví* con DLA deja percibir en el testamento interesantes elementos cristianos que no son estructurales, sino incidentales, y que, en consecuencia, no pueden ser eliminados como interpolaciones posteriores". En cambio, Ebersohn (*Nächstenliebegebot,* 62) cree que los fragmentos arameos procedentes de Qumrán no revelan vínculos de dependencia literaria, sino la existencia de una tradición oral común. Observa que en los *Testamentos* no hay nada del particularismo sectario de los esenios.

[109] Para la tesis principal de Jürgen Becker sobre la historia de la tradición de los *Testamentos,* véase su *Untersuchungen zur Entstehunggeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen* (AGJU 8; Leiden: Brill, 1970). Distingue tres etapas de desarrollo: 1) un documento básico compuesto por un autor judeo-helenístico; 2) adiciones realizadas dentro de un medio judeo-helenístico; 3) redacción cristiana; sobre esto, cf. pp. 373-377. Con las líneas generales de la tesis de Becker coinciden Ebersohn, *Nächstenliebegebot,* 59; Reinhard Weber, *Das Gesetz im hellenistichen Judentum* (Arbeiten zur Religion und Geschichte der Urchristentums 10; Fráncfort: Lang, 2000) 154-179. Eberson (p. 62) observa correctamente que el *Testamento de Neftalí* hebreo es una obra tardía que no nos ayuda a entender la historia de la tradición de los *Testamentos.*

[110] Sobre esto, cf. Légasse, *"Et qui est mon prochain?",* 62-63.

[111] El mejor ejemplo del doble mandamiento se encuentra en el *Testamento de Isacar* (*TestIsac* 5,1-3): "Guardad, pues, la Ley de Dios, hijos míos, y conseguid la sencillez; caminad sin malicia, evitando entrar en conflicto con los mandamientos del Señor y con los asuntos del prójimo. Por el contrario, *amad al Señor y al prójimo;* mos-

traos compasivos ante la pobreza y la enfermedad. Doblad vuestras espaldas en sumisión a los trabajos agrícolas... ofreciendo dones al Señor en acción de gracias" (la traducción y la cursiva son mías). Inmediatamente se nota que, lejos de ser los dos mandamientos más importantes de la Ley, amar al Señor y al prójimo son aquí simplemente dos recomendaciones entre otras muchas enumeradas, incluida la de prestarse con laboriosidad a la agricultura. La compresión de los dos mandamientos de amor en uno ("amad al Señor y al prójimo") podría reflejar la abreviación de Mc 12,30-31 efectuada redaccionalmente por Lucas en 10,27, donde "el Señor, tu Dios" y "tu prójimo" se convierten en el complemento directo dual del verbo ἀγαπήσεις ("amarás") previamente mencionado. En *TestIsac* 5,2, la compresión ha ido aún más lejos que en Lucas, dado que se ha omitido la fórmula de totalidad ("con todo vuestro corazón") después de "amad al Señor".

A veces, en los *Testamentos,* es el temor a Dios lo que se encuentra directamente unido al amor al prójimo, mientras que el amor a Dios es mencionado en el contexto más amplio; así, por ejemplo, *TestBen* 3,1.3.4b: "Y por eso, hijos míos, amad al Señor, el Dios del cielo, y guardad sus mandamientos... Temed al Señor y amad a vuestro prójimo... Quien teme al Señor y ama a su prójimo no puede ser herido por el espíritu etéreo de Belial". Véase también *TestDan* 5,2-3: "Hablad la verdad cada uno a vuestro prójimo... Amad al Señor toda vuestra vida y unos a otros con el corazón sincero". El amor a Dios y a toda la humanidad lo menciona en forma narrativa *TestIsac* 7,6: "Amé al Señor con todas mis fuerzas, y también a todos los seres humanos como a mis hijos". Una conexión más floja de las dos obligaciones se encuentra en *TestGad* 4,1-2: "Guardaos, pues, hijos míos, del odio, porque comete iniquidades aun contra el Señor. Porque no quiere escuchar [las] palabras de sus mandamientos concernientes al amor al prójimo y peca contra Dios". Aquí no se dice nada sobre el amor a Dios ni, realmente, sobre dos obligaciones distintas, sino que el odio al prójimo es visto como un pecado contra Dios. De hecho, algunos textos de los *Testamentos* que son citados por los estudiosos en relación con el doble mandamiento de Jesús se refieren de manera explícita al amor al prójimo o al amor a Dios, pero no a ambos conjuntamente. De amar a los hermanos o unos a otros se habla en *TestSim* 4,7; *TestZab* 8,5; *TestJos* 17,1-3. En *TestJos* 11,1 tenemos la habitual combinación de "amad a Dios y honrad a vuestros hermanos". *TestRu* 6,9 parece distinguir entre prójimo y hermano: "Os conjuro por Dios que cada uno diga la verdad a su prójimo y ame cada uno a su hermano". En *TestBen* 10,3 se lee: "Practicad la verdad y la justicia, cada uno con su prójimo... y guardad la Ley del Señor y sus mandamientos". *TestGad* 6,1-3 recalca: "Que cada uno ame a su hermano... amándoos unos a otros... con un amor de corazón"; similarmente, 7,7: "Amaos unos a otros con rectitud de corazón". Como indican algunos de estos ejemplos, los *Testamentos* hablan más a menudo de temer (φοβέομαι) a Dios y de guardar (φυλάσσω) la Ley o los mandamientos que de amarlo; sobre esto, véase Ebersohn, *Nächstenliebegebot,* 94. Incluso este brevísimo examen pone de manifiesto que hacer generalizaciones sobre el doble mandamiento de amor en los *Testamentos* equivale a incurrir en una excesiva y tosca simplificación. Al final, aunque se pudiera admitir que todos estos textos son producto del judaísmo anterior al año 70 d. C. –cosa que dudo–, la cuádruple configuración de la enseñanza de Jesús en Mc 12,29-31 no tiene ningún verdadero paralelo.

[112] Sobre esto, cf. Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer,* 215.

[113] Véase Ebersohn, *Nächstenliebegebot,* 141.

[114] En relación con el doble mandamiento, Berger estudia a Filón en pp. 156-160 y a Josefo en pp. 152-154 de su *Gesetzesauslegung;* Nissen dedica toda la sección final de su libro (*Gott,* 417-502) a Filón. Véase también Reinhard Weber, *Das "Gesetz" bei*

Philon von Alexandrien und Flavius Josephus (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 11; Fráncfort: Lang, 2001).

[115] Aunque los nombres εὐσέβεια y δικαιοσύνη son más frecuentes en este tipo en discursos, junto con ellos o en su lugar se emplean otras palabras abstractas; por ejemplo, ὁσιότης ("santidad") junto con εὐσέβεια, y φιλανθρωπία ("amor a los seres humanos") junto con δικαιοσύνη. A veces se encuentran otras palabras y combinaciones de ellas; véase al respecto Berger, *Gesetzesauslegung,* 144 n. 1, así como su estudio de la tradición clásica griega pagana y de la tradición helenística en pp. 143-151.

[116] Para una introducción a la *Carta de Aristeas,* véase R. J. H. Shutt, "Letter of Aristeas", en Charlesworth, *OTP* II, 7-11. Aun reconociendo que algunos críticos han datado *Aristeas* entre 250 a. C. y 100 d. C., Shutt señala que la mayoría sitúa la composición de este escrito en 150-100 a. C.; él mismo propone 170 a. C. como data probable.

[117] Tal pauta tiene como líneas básicas εὐσέβεια y δικαιοσύνη, pero Berger (*Gesetzesauslegung,* 155-156) observa que, en varios puntos de *Aristeas,* εὐσέβεια está conectada con ἀγάπη ("amor"), mientras que δικαιοσύνη, a veces, lo está con ἔλεος ("compasión", "misericordia") y con φιλανθρωπία ("amor a la humanidad"). Se nos recuerda, pues, que la terminología filosófica utilizada por los judíos helenísticos en su intento de proporcionar un enfoque sistemático de la Ley era un tanto variable.

[118] Recordemos que Filón sigue una numeración tradicional judía de los mandamientos, por lo cual el mandamiento de honrar padre y madre cuenta como el quinto (también en muchas enumeraciones protestantes, pero el cuarto en el catolicismo). En *De decalogo* 22 §106-107, Filón tiene que esforzarse en explicar por qué este mandamiento pertenece a la primera tabla, relativa a las obligaciones para con Dios. Aunque admite que ese mandamiento está un poco a caballo entre las dos tablas, poseyendo algo de ambas, Filón arguye que la condición de progenitores hace a los seres humanos como Dios, que ha "engendrado" todas las cosas. Por eso, honrar padre y madre puede corresponder a la primera tabla del Decálogo. Se percibe aquí el afán de imponer un sistema elegante, equilibrado sobre unos datos tercos.

[119] La palabra griega κεφάλαιον sirve en los LXX para traducir la hebrea *r'ōš* ("cabeza") y *r ē 'šît* ("comienzo", "principio", "epítome"); también la aramea *r'ēš* ("cabeza") en Dn 7,1.

[120] Allison, "Mark 12. 28-31", 272-273, destaca el pasaje correspondiente a *De decalogo* 22 § 272-273. Si bien este pasaje es lo más próximo a Mc 12,28-34 que se puede encontrar en el corpus de la literatura judía anterior al año 70 d. C., no responde a las cuatro características de la enseñanza de Jesús anteriormente enumeradas.

[121] Cf. Fuller, "Double Commandment", 50.

[122] En cuanto a las subsiguientes consideraciones sobre la φιλανθρωπία y sus límites en Filón, dependo de Nissen, *Gott,* 478-502, donde se pueden encontrar referencias a distintos pasajes de Filón. Nissen concluye su estudio del pensador alejandrino con este comentario: "Un doble mandamiento de amor en su sentido judío, en su amplitud así como en sus límites, es imposible en Filón".

[123] Véase Légasse, *"Et qui est mon prochain",* 63.

[124] Berger (*Gesetzesauslegung,* 77) cree que Filón alude a Dt 6,4-5 en *De decalogo* 14 §64. A mi modo de ver, aparte de una variación en la fórmula de totalidad ("con la mente y la palabra y con toda fuerza"), no hay ahí una clara referencia a Dt 6,4-5. El texto de Filón es una aplicación clara del primer mandamiento del Decálogo a la prác-

tica pagana de adorar cuerpos celestes. Berger (p. 115 n. 1) no puede por menos de admitir que, a diferencia de lo que sucede con Dt 6,4-5, no hay una cita de Lv 19,18b, ni siquiera una alusión a ese texto, en Filón y en Josefo. Una ausencia tanto más sorprendente por cuanto Filón comenta detenidamente Lv 19,14 en *De specialibus legibus* 4.38 §197-202 y pasa de inmediato a Lv 19,19 en 4.39 §203.

[125] Hay que distinguir entre las diversas posiciones de quienes aceptan el patrón judeo-helenístico de εὐσέβεια y δικαιοσύνη como un modo de explicar la forma actual de Mc 12,28-34. Así, por un lado, Berger emplea esta tradición judeo-helenística para negar que Mc 12,28-34 proceda del Jesús histórico (*Gesetzesauslegung,* 176); de manera similar, Burchard, "Das doppelte Liebesgebot", 51-62. Mientras que, por otro lado, Pesch (*Markusevangelium* II, 244) piensa que el núcleo de la tradición marcana se remonta a Jesús, pero que la presente formulación de la perícopa refleja el influjo de la tradición judeo-helenística utilizada por cristianos judeo-helenísticos; similarmente, Bornkamm, "Doppelgebot", 86.

[126] A lo largo de las Escrituras judías, el vocablo hebreo *kĕlāl* aparece una única vez, y sólo como nombre propio ("Kelal"), en Esd 10,30. Lo encontramos de nuevo, ahora como nombre común, en los manuscritos del mar Muerto (4Q 169, fragmento 3-4, columna 2, línea 6), en el sentido de "totalidad"; hay quien ve en los manuscritos un segundo caso de este nombre, pero esa presencia no es segura. El empleo de *kĕlāl* para indicar "precepto", "norma" o "principio" parece ser una innovación rabínica. Como señalan Strack y Stemberger (*Introduction to the Talmud and Midrash,* 19), la quinta de las siete *middôt* ("reglas de interpretación") de Hillel en la Tosefta es llamada *kelal u-ferat u-kelal,* esto es, el argumento que describe lo general por lo particular y lo particular por lo general.

[127] Véase, por ejemplo, la expresión *kĕlāl gādôl* (literalmente, "un gran principio") en *m. Sab.* 7,1; Jacob Neuser (*The Mishnah* [New Haven/Londres: Yale University, 1988] 187) la traduce como "una regla general". Sobre mandamientos de la Torá que sirven como principios generales sin que por ello sean vistos como resúmenes de la Torá entera, véase Nissen, *Gott,* 241.

[128] La declaración de Aqiba se encuentra en *Sifrá,* Parashat Qedoshim, Pereq 4. Sobre este texto y sus paralelos, cf. Kuhn, "Das Liebesgebot", 207-208.

[129] Véase Strack – Stemberger, *Introduction,* 263.

[130] Algunos dichos de *m. Abot* (por ejemplo, 2,10.12) reflejan o aplican el mandamiento de amor de Lv 19,18b, pero ninguno de ellos cita el texto bíblico o lo comenta directamente. Tales dichos no deben verse como ejemplos de la Regla de oro; sobre esto, cf. Nissen, *Gott,* 398.

[131] Véase al respecto Nissen, *Gott,* 289, especialmente n. 870; cf. Bornkamm, "Doppelgebot", 86. Un ejemplo de mala traducción se puede ver en la que hace Irving Mandelbaum del texto hebreo en Jacob Neusner *et al.*, *Sifra. An Analytical Translation* (Brown Judaic Studies 138, 139 y 140); Atlanta: Scholars, 1988) III, 109: "Éste es el [*sic*] principio que abarca la Torá". Un examen de las varias ediciones del texto de la *Sifrá* muestra que no hay artículo determinado antes de *kĕlāl;* véase, por ejemplo, *Sifra. Venice Edition 1545* (Jerusalén: Makor, s.f.); *Sifra* (Nueva York: Om, 1946).

[132] Los comentaristas discuten acerca de si Ben Azzai intenta extender el mandamiento de amor a toda la humanidad (en el supuesto de que tal sea el significado de *'ādām* aquí) declarando que Gn 5,1 es un principio general mayor que Lv 19,18b; véase, por ejemplo, Berger, *Gesetzesauslegung,* 131). La cuestión no atañe al asunto que estoy tocando en el texto principal.

[133] Sobre las diversas interpretaciones, cf. Banks, *Jesus and the Law,* 169.

[134] Sobre una alusión a la *Shemá* en 1 Cor 8,6, véase Hans Lietzmann, *An die Korinther I/II* (HNT 9; con suplemento de Werner Georg Kümmel; Tubinga: Mohr [Siebeck], [5]1969) 37.

[135] Sobre el uso de Lv 19,18b en Mt 5,43, véase Robert A. Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco, TX: Word, 1982) 225; Strecker, *Bergpredigt,* 90; Ulrich Luz, *Matthew 1-7* (Minneapolis: Augsburg, 1989) 339, 343-344; Davies – Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* I, 548-550; Hagner, *Matthew* I, 133-134.

[136] Nótese que Mateo conserva "como a ti mismo" en su otra inserción redaccional de Lv 19,18b, esto es, en Mt 19,19. "Como a ti mismo" es eliminado en 5,43 simplemente porque lo exigía el equilibrio retórico del versículo; véase al respecto Furnish, *The Love Command,* 50-51.

[137] Cf. Davies – Allison, *The Gospel According tu Saint Matthew* III, 44; Ulrich Luz, *Matthew 8-20* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001) 512.

[138] Sobre Gál 5,14, véase Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater* (MeyerK 7; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, [4]1965) 244-247; Franz Mussner, *Der Galaterbrief* (HTKNT 9; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1974) 369-373; Hans Dieter Betz, *Galatians* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1979) 274-276; Frank J. Matera, *Galatians* (Sacra Pagina 9; Colleville, MN: Liturgical Press, 1992) 197-198; James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Black's NT Commentary 9; Londres: Black, 1993) 288-292.

[139] Sobre Rom 13,8-10, véase Otto Michel, *Der Brief an die Römer* (MeyerK 4; Gotinga: Vandenkoeck & Ruprecht, 1966) 323-327; Ernst Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1973) 344-348; Dunn, *Romans* II, 774-783; Fitzmyer, *Romans,* 676-680; Wischmeyer, "Das Gebot", 161-187, esp. 179-180.

[140] Sobre esto, véase Augenstein, *Das Liebesgebot,* 173-174. Nótese también que en Gál 6,10, incluso en su exhortación a los gálatas a hacer el bien a todos, Pablo añade la especificación "sobre todo a nuestros hermanos en la fe".

[141] Johnson, *The Letter of James,* 235; similarmente, Edgar, "The Use of the Love-Command", 15.

[142] Parte de la dificultad de interpretación surge aquí del desacuerdo entre los comentaristas respecto a en qué medida hay un cambio de tema en Sant 2,8, que empieza con εἰ μέντοι. ¿Deben traducirse estas dos palabras como "aunque si...", "si realmente..." o "cierto, si..."? Tenemos aquí uno de los casos en los que la conexión entre secciones en Santiago es todo menos transparente.

[143] Luego sucede también, y así lo apunta Dibelius (*Der Brief des Jakobus,* 120, 172), que "los que le aman [esto es, a Dios o al Señor]" es una fórmula tradicional común empleada para designar a judíos devotos, como muestran muchos pasajes de los LXX y de la literatura intertestamentaria citados por Dibelius. Esta observación resta cierta fuerza a la afirmación de que "los que le aman" tiene que ser una alusión a Dt 6,5 a través del doble mandamiento de Jesús. Con adecuada modestia, Edgar ("The Use of the Love-Command", 15) declara que "[Sant 2,5] no es en absoluto una clara alusión al lenguaje de Dt 6,5, pero al menos es una posibilidad". Edgar procede a señalar alusiones a la *Shemá* en otros pasajes de Santiago, pero, a veces, la supuesta alusión consiste simplemente en la aparición de εἷς ("uno [solo]") con referencia a Dios. Quizá lo que más probablemente puede serlo es Sant 4,12, donde aparece una frase con εἷς ("uno solo es el legislador") y también el nombre πλησίον ("prójimo"),

pero, incluso aquí, la falta de vocabulario de amor y el tema muy diferente de que trata el versículo hacen muy discutible una alusión a la *Shemá.*

[144] Véase Perkins, *Love Commands,* 85-86. Se podría ver el evangelio de Mateo como un ejemplo de cómo fue recibida y reelaborada esa tradición catequética en la segunda generación cristiana.

[145] Sobre esto, véase Allison, "Mc 12. 28-31", 274.

[146] Cf. Légasse, *"Et qui est mon prochain?",* 62.

[147] Contra la opinión de Johnson (*The Letter of James,* 230), creo que "ley regia" y "según la Escritura" aluden en Sant 2,8 a la cita de Lv 19,18b que sigue inmediatamente; cf. Lütgert, *Die Liebe,* 248; Edgard, "The Use of the Love-Command", 12. De hecho, Lv 19 en general parece ser muy importante para Santiago, porque, como señala Johnson (p. 31), hay en la carta repetidas alusiones a ese capítulo.

[148] Véase Légasse, *"Et qui est mon prochain?",* 145.

[149] Cf. *Un judío marginal* III, 423-457.

[150] Mateo (a través de Jesús) habla de escribas que, a juzgar por el contexto, son maestros cristianos (13,52; 23,34). En 8,19, Mateo describe a un escriba judío que se ofrece a seguir a Jesús adondequiera que vaya. La desalentadora respuesta de Jesús y el contexto general no dejan ver con claridad si la imagen que se ofrece del escriba es positiva o negativa. Lucas, en conjunto, sigue la presentación marcana de los escribas judíos, aunque traza de ellos una imagen algo más borrosa. Sobre esto, véase *Un judío marginal* III, 561-577.

[151] Aquí difiero considerablemente de Bornkamm ("Doppelgebot", 87) y muchos otros estudiosos, quienes afirman que la inclusión de una referencia a la unicidad del Dios de Israel en Mc 12,29 tiene sentido sólo entre judíos de lengua griega de la diáspora y en el cristianismo judeo-helenístico, las verdaderas matrices (según esos autores) de la forma marcana de la perícopa.

[152] Véase, por ejemplo, Ebersohn, *Nächstenliebegebot,* 170.

[153] Al hablar de mandamientos "leves" y "graves" se puede hacer referencia a diferentes cosas en diferentes contextos; véase Meier, *Law and History,* 90-91; Nissen, *Gott,* 338-339. Entre los diversos significados que se encuentran en la literatura rabínica, cabe distinguir los siguientes: 1) los mandamientos eran leves o graves, dependiendo del menor o mayor coste en dinero o esfuerzo (incluso con peligro de la propia vida) necesario para cumplirlos. 2) También podían ser leves o graves según el grado de impureza ritual o de santidad que implicaban. 3) La infracción de los mandamientos leves se podía expiar con el arrepentimiento (y, en varios casos, mediante compensación monetaria y sacrificios en el templo); la violación de los mandamientos graves podía acarrear hasta la pena de muerte. 4) Los mandamientos leves eran aquellos que prácticamente pasaban inadvertidos para muchas personas. No trato aquí detenidamente sobre estas distinciones porque atañen mucho más al evangelio de Mateo (por ejemplo, Mt 5,17-20) que a Mc 12,28-34. Sobre la cuestión de la inviolabilidad de la Ley como un todo y la consiguiente igualdad en importancia de todos los mandamientos que componen la Torá, véase Nissen, *Gott,* 335-342.

[154] Ésta es una de las objeciones de Burchard, ("Das doppelte Liebesgebot", 52-54) contra la historicidad; como sucede con muchos estudios sobre esta cuestión, el de Burchard da por supuesto que las fuentes rabínicas posteriores describen la opinión general o al menos predominante entre los judíos palestinos del siglo I.

[155] La exacta numeración de los mandamientos de la Ley parece haber permanecido en estado de cambio durante el período tanaítico. Por ejemplo, en el comentario rabínico al Deuteronomio llamado *Sifré* (y redactado en la última parte del siglo III d. C.), Parashat Reeth, Piska §76, Rabí Simeón Ben Azzai comenta sobre Dt 12,23, un texto que parece hacer especial hincapié en la prohibición de beber sangre. Ben Azzai pregunta retóricamente si no hay en la Torá 300 mandamientos que sean positivos. Este número contradice la opinión, generalizada más tarde, de que la Torá consta de 613 mandamientos, 248 de los cuales son positivos y los 365 restantes negativos, es decir, prohibiciones. Hans Bietenhard (*Sifre Deuteronomium* [Judaica et Christiana 8; Berna: Peter Lang, 1984] 245 n. 4) piensa que Ben Azzai habla de trescientos no como cifra exacta, sino pensando que se interpretará como un número redondo. Reuven Hammer (*Sifre. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy* [New Haven/Londres: Yale University, 1986] 426 n. 2) está de acuerdo con esa idea y añade, apoyándose en la autoridad de Louis Finkelstein, que "no existió una cifra específica [de mandamientos en la Torá] durante los tiempos tanaíticos". Durante la época del Talmud babilónico, el número 613 (248 mandamientos positivos y 365 prohibiciones) parece haber ganado estatus "canónico"; véase, por ejemplo, *b. Makk.* 23b-24a. Para el texto hebreo de *Sifré,* véase Louis Finkelstein, *Siphre and Deuteronomium* (Berlín: Jüdischer Kulturbund, 1939); el dicho de Ben Azzai se encuentra en p. 141, línea 5. Para una traducción inglesa de la opinión de Ben Azzai, véase Jacob Neusner, *Sifre to Deuteronomy* (Brown Judaic Studies 98 y 101; Atlanta: Scholars, 1987) I, 218. Para una traducción inglesa de *b. Makk.* 23b-24a, véase H. M. Lazarus, *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin. Makkoth* (Londres: Soncino, 1935) 169.

[156] A diferencia de lo que hacen muchos estudiosos del NT al tratar sobre el doble mandamiento de amor, yo no incluyo en este punto una consideración de la famosa respuesta de Hillel a un gentil que aspiraba a convertirse al judaísmo, como es referida en *b. Sab.* 31a: "Lo que sea odioso para ti, no se lo hagas a tu prójimo. En esto consiste la Torá entera; lo demás es comentario. Vete y aprende". Pese a las frecuentes referencias a este dicho como ejemplo del "mandamiento de amor", lo cierto es que en él no aparecen el sustantivo "amor" ni el verbo "amar". Esta enseñanza de Hillel es más bien un ejemplo de la llamada Regla de oro, muy conocida entre los antiguos griegos y adoptada posteriormente por judíos y cristianos. (H. Freedman, *Shabbath,* 2 vols. [Londres: Soncino, 1938] I, 140 n. 6, identifica la Regla de oro según la formulación de Hillel con el mandamiento de amor de Lv 19,18b, lo cual es sumamente discutible.) Otra razón para no incurrir en este error es que el dicho no aparece en la literatura rabínica como una supuesta declaración de Hillel hasta el Talmud babilónico (siglos V-VI d. C.); utilizarlo como "fuente" o "paralelo" de la enseñanza de Jesús está, pues, fuera de lugar. También lo está citar la idea de Aqiba respecto a Lv 19,18b como principio general de la Ley (contra la opinión de Bornkamm, *Doppelgebot",* 86). Sobre la Regla de oro y la anécdota talmúdica relativa a Hillel hablaré en la sección IV.

[157] Una referencia indirecta a esa posibilidad se encuentra en Fuller, "The Double Commandment, 47; cf. Perkins, *Love Commands,* 25.

[158] Para cada teoría de fuentes concebible que ha sido aplicada a esta perícopa, véase Kiilunen, *Doppelgebot,* 13-18; similarmente, Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus und die Führer,* 113-119; Hultgreen, *Jesus and His Adversaries,* 48. Entre los principales ejemplos de esas teorías están los siguientes: cada uno de los tres sinópticos tiene una versión de la perícopa independiente de las dos restantes (véase, por ejemplo, Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* [ed. Werner Schmauch; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, [4]1967] 327); Mateo y Lucas tuvieron acceso a una forma distinta del texto marcano (una especie de hipótesis sobre un "Marcos primitivo"); Lucas disponía de su propia tradición especial; las versiones de Mateo y Lucas son simple-

mente resultado de su reelaboración de Marcos; Mateo y Lucas combinaron las versiones marcana y Q del relato; Lucas conocía Mateo así como Marcos; tanto Mateo como Lucas conocían una versión revisada del relato marcano (la hipótesis del "deutero-Marcos"); Marcos representa una versión combinada o armonizada de Mateo y Lucas (la hipótesis de los "dos evangelios"); Mateo tenía su propia tradición especial, que él reelaboró influido por Marcos y Q, mientras que Lucas no se sirvió en absoluto de Marcos, sino que utilizó su tradición especial. Algunos explican la peculiar forma lucana como probable reflejo de un diferente episodio del ministerio de Jesús; véase, por ejemplo, Evans, *Mark 8:27-16:20,* 262 (haciéndose eco de T. W. Manson). Berger (*Gesetzesauslegung,* 203) sugiere que, junto con Marcos, Mateo y Lucas tuvieron acceso a una tradición que era paralela de una etapa primitiva del actual relato marcano. Fuller ("Double Commandment", 41) se inclina por la teoría clásica de las dos fuentes: Marcos y Q tenían versiones de la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento; Lucas, en particular, combinó Q con Marcos. Entre otros estudiosos que optan por algún tipo de explicación basada en dos fuentes, con Q como la fuente más comúnmente señalada junto con Marcos, figuran Bornkamm, "Doppelgebot", 92 (aunque no descarta la posibilidad de que Lc 10,25-28 conserve la forma más antigua de la tradición, que a su vez podría coincidir con la fuente primitiva de Marcos); Kertelge, "Doppelgebot", 38-55. Burchard ("Das doppelte Liebesgebot", 41-44) no termina de resolver sus dudas sobre si la fuente común utilizada, además de Marcos, por Mateo y Lucas fue Q o alguna tradición suelta.

[159] Algo de esto se advierte en la por lo demás espléndida metodología utilizada por James D. G. Dunn en su importantísima obra *Jesus Remembered* (Cristianity in the Making 1; Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2003; trad. española, *Jesús recordado* [El cristianismo en sus comienzos I; Estella: Verbo Divino, 2009]) 173-254; cf. también pp. 584-586.

[160] Dado que las divergencias con respecto a Marcos son mucho más notables en la versión de Lucas que en la de Mateo, Kiilunen dedica más espacio (pp. 51-77) al relato lucano del diálogo de Jesús con el legista, que da pie a la parábola del buen samaritano. Kiilunen señala en particular cómo reescribe Lucas Mc 12,28-34 con un ojo puesto en otra perícopa marcana, el relato del hombre rico de Mc 10,17-22. Sobre esto, véase asimismo Fuller, "Double Commandment", 42-43. También a favor de la idea de que Mateo y Lucas dependen solamente de Marcos para la tradición del doble mandamiento se pronuncian Ebersohn, *Nächstenliebegebot,* 155; Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus un die Führer,* 119; Meisinger, *Liebesgebot,* 29.

[161] Véase Kiilunen, *Doppelgebot,* 19-21.

[162] Cf. Kiilunen, *Doppelgebot,* 27; Burchard ("Das doppelte Liebesgebot", 42) tiene una idea equivocada de la actividad redaccional desarrollada aquí por Lucas.

[163] Acerca de esto, véase Kiilunen, *Doppelgebot,* 29. Burchard ("Das doppelte Liebesgebot", 42) habla de "trocitos" de Mc 12,28a.32a.34c que fueron unidos con objeto de formar una conclusión para las disputas con los saduceos en Lc 20,39-40.

[164] Kiilunen (*Doppelgebot,* 18-19) enumera todas las "coincidencias menores" significativas de Mateo y Lucas frente a Mc 12,28-34. Son las siguientes: 1) νομικός ("legista") en lugar del marcano γραμματεύς ("escriba"); 2) el que pregunta a Jesús lo hace para "tentarle" (πειράζων en Mateo, ἐκπειράζων en Lucas) 3) el que pregunta se dirige a Jesús ya desde el principio llamándolo διδάσκαλε ("maestro"); el escriba marcano no emplea ese vocativo para Jesús hasta una "segunda ronda" de diálogo (Mc 12,32); 4) Mateo y Lucas utilizan la frase ἐν τῷ νόμῳ ("en la Ley"), que no figura en Marcos; 5) Mateo y Lucas introducen la respuesta de Jesús con "pero él les dijo" (ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ en Mateo, ὁ δὲ εἶπεν πρός αὐτόν en Lc 10,26), mientras que

Mc 12,29 tiene "respondió Jesús"; 6) Mateo y Lucas carecen de la cita de Dt 6,4 presente en Marcos; 7) Mateo y Lucas se acercan más el uno al otro en sus citas de Dt 6,5, aunque Lucas coincide parcialmente con Marcos; 8) la larga repetición y el comentario que hace el escriba de la cita por Jesús de los dos mandamientos (Mc 12,32-33) están ausentes de Mateo y Lucas. Para una lista más breve, véase Fuller, "Double Commandment", 41. En el texto principal tomo las coincidencias menores 1 y 4 para ofrecer ejemplos de cómo son explicables simplemente como cambios redaccionales que Mateo y Lucas pudieron hacer cada uno por su cuenta en el texto marcano sin ser movidos a ello por ninguna fuente adicional. En el caso de otras coincidencias menores, creo que el lector puede ver fácilmente que, al abreviar Mateo y Lucas el texto de Marcos (algo que hacen a menudo), se producen espontáneamente diversos cambios en sus respectivas versiones (por ejemplo, la omisión de la larga repetición por el escriba de la respuesta de Jesús).

[165] La gran mayoría de los testimonios griegos (por ejemplo, Sinaiticus, Vaticanus, Bezae, etc.), así como las traducciones más antiguas, tienen νομικός en Mt 22,35; por eso acepto su presencia siquiera como hipótesis de trabajo. De todos modos, un importante grupo de manuscritos griegos en minúsculas conocidos como "familia 1" (y a menudo catalogados como "testimonios cesáreos"), así como un pequeño grupo de traducciones antiguas y (a veces) Orígenes, omiten la palabra. La incertidumbre de los críticos textuales se refleja en el hecho de que varias ediciones del *UBSGNT* pongan νομικός entre corchetes en Mt 22,35 y le den una calificación "C" (considerable grado de duda). Conviene resaltar que, si bien Kiilunen señala (*Doppelgebot,* 37 n. 9) que un importante número de distinguidos exegetas (por ejemplo, Schmidt, Lagrange, Lohmeyer, Kilpatrick, Knox, Creed, Beare, Sand y Gnilka) consideran νομικός una palabra secundaria en Mt 22,35, él la acepta como parte del texto original.

[166] El evangelio de Lucas tiene siete de los nueve casos de νομικός en el NT; sobre la utilización de esta palabra por Lucas, véase *Un judío marginal* III, 569.

[167] Véase Kiilunen, *Doppelgebot,* 58-59; cf. Fuller, "Double Commandment", 42-44.

[168] Sobre esto, véase Berger, *Gesetzesauslegung,* 232-235, 254-255; cf. Banks, *Jesus and the Law,* 170; Sand, *Gesetz,* 41 n. 72.

[169] Así, correctamente, Wilson, *Luke and the Law,* 14-15; Perkins, *Love Commands,* 22-23.

[170] No niego que los evangelios mateano y lucano contengan coincidencias parciales de Marcos y Q, reflejadas en algunas de las coincidencias menores entre Mateo y Lucas. De hecho, esas "imbricaciones Marcos-Q" son bastante claras en materiales como los discursos misioneros y la acusación de que Jesús exorciza por Belcebú. El argumento sobre las imbricaciones Marcos-Q en éstos y otros casos es desarrollado convincentemente por Laufen, *Doppelüberlieferungen.* Simplemente digo que las coincidencias menores no son suficientemente probatorias en Mc 12,28-34 para afirmar la existencia en una imbricación Marcos-Q en la perícopa. En esto estoy de acuerdo con Laufen (p. 87).

[171] Sobre esto, véase Pesch, "Jesus und das Hauptgebot", 107.

[172] Aquí, obviamente, juego con el doble significado de la palabra *rabbī* (rabí/rabino). Como podemos ver no sólo en el caso de Jesús (por ejemplo, Mc 9,5; Mt 26,49; Jn 1,38.49; 3,2), sino también en el de Juan el Bautista (Jn 3,26), *rabbī,* en el primer tercio del siglo I a. C. era un título de respeto que se daba a líderes y maestros religiosos, hubieran obtenido o no preparación formal o autorización oficial para enseñar. En el período subsiguiente al año 70, el título fue quedando restringido como tratamiento (rabí) y como nombre de función (rabino) a quienes tras dedicar mucho

tiempo a estudiar con un respetado maestro de la Torá, habían sido "ordenados", esto es, autorizados, mediante la "imposición de manos", a enseñarla ellos mismos.

[173] Para "desbrozar el terreno" expondré brevemente mi visión sobre el origen del sermón del monte, de Mateo (capítulos 5–7), y el sermón de la llanura, de Lucas (6,20-49). En la raíz de estas composiciones redaccionales está, en mi opinión, una primitiva colección de dichos de Jesús, ya ordenados en bloques de material correspondiente. Ese "sermón" primitivo pasó a la tradición Q, aunque posiblemente Mateo y Lucas conocieron diferentes versiones de ella. Lucas conserva básicamente la forma Q del sermón, pero con algunos cambios redaccionales relativos al orden, a las palabras y a inserciones de material procedente de su tradición L (véase al respecto Bultmann, *Geschichte,* 100; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 627-628). Por eso, en esta sección, citaré preferentemente los números de los versículos con arreglo al evangelio de Lucas. En cambio, Mateo amplía sobremanera el sermón primitivo, mezclando el material Q con bloques de su tradición M y algo del evangelio de Marcos. Especialmente en la primera parte de su sermón del monte (5,3-6,18), Mateo emplea patrones numéricos (señaladamente el número tres y múltiplos de él) para estructurar su material heterogéneo, dándole la cohesión y homogeneidad que no tiene; esto es así particularmente en las seis antítesis (5,21-48). Yo sigo a Lührmann ("Liebet eure Feinde", 421-416) y a muchos otros comentaristas (por ejemplo, Furnish, *The Love Command,* 45-46; Sauer, "Traditionsgeschichtliche Erwägungen", 6-7; Kuhn, "Das Liebegebot", 204-205; Schürmann, *Das Lukasevangelium* I, 345; Guelich, "The Antitheses", 449-450) en afirmar que Mateo construyó dos antítesis separadas (la quinta, sobre no tomar venganza [5,38-42], y la sexta, sobre amar a los enemigos [5,43-48]), reordenando el material presente en Q, añadiendo material de su tradición M y convirtiendo el conjunto en un elemento de su estructura redaccional de seis antítesis. Por eso, la antítesis de Mt 5,43-44 ("habéis oído que se dijo: 'Amarás a tu prójimo' y odiarás a tu enemigo, pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos") se remonta a Mateo, no al Jesús histórico. El aparente paralelo lucano de esta fórmula antitética (Lc 6,27a: "Pero yo digo a los que escucháis...") no sirve para introducir una antítesis a un mandamiento recién expresado, sino para crear una transición desde los lúgubres "ayes" inmediatamente anteriores (6,24-26), los cuales están dirigidos a personas no presentes en la escena de Lucas. Si juzgamos los "ayes" una inserción lucana en el sermón de Q, entonces, muy probablemente, el texto de transición 6,27a es también producto de la redacción lucana. Sin embargo, Siegfried Schulz (*Q. Die Spruchquelle der Evangelisten* [Zúrich: Theologischer Verlag, 1972] 127) cree que en las formulaciones de Mateo y Lucas subyace un simple "os digo" (λέγω ὑμῖν) de Q. En cualquier caso, Lc 6,27a no es el vestigio de una fórmula antitética primitiva conservada por Mateo; sobre esto, cf. Furnish, *ibíd.,* 55.

Muy diferente es el enfoque de Betz en su monumental obra *The Sermon on the Mount.* A juicio de este erudito, el sermón del monte y el sermón de la llanura son dos composiciones independientes creadas por el primitivo movimiento de Jesús, la primera para instrucción de convertidos judíos, la segunda para instrucción de convertidos gentiles. La composición de los dos sermones se realizó antes de las cartas de Pablo o contemporáneamente con ellas, es decir, hacia 50 d. C. La teoría de Betz no ha encontrado muchos apoyos, por buenas razones. Una, y muy evidente, es que el sermón del monte, en su forma final, constituye un buen ejemplo de vocabulario, estilo, técnicas de estructuración y teología de Mateo. Sólo alguien que de manera programática se desentienda de las realidades redaccionales del evangelio mateano puede mostrarse constantemente ciego para la redacción de Mateo, que impregna el sermón del monte y lo conecta con el resto de su evangelio. Por eso, aunque la obra

de Betz es una mina de información (que yo he consultado con agradecimiento), su teoría general de fuentes disminuye la utilidad del libro en conjunto.

Sin embargo, incluso si se da por buena la teoría de fuentes comúnmente seguida, que yo he aceptado antes, queda un importante problema: de ningún modo hay seguridad sobre las palabras y el orden exactos del material Q conservado en Lc 6,27-36 par.; véase al respecto Schottroff, "Non-Violence", 22; Schulz, *Q*, 127-131. La redacción de Mateo y la de Lucas están presentes, aunque no siempre de manera perceptible en un determinado versículo. Es revelador que, en *The Critical Edition of Q* (eds. James M. Robinson – Paul Hoffmann – John S. Kloppenborg; Lovaina: Peeters, 2000), el intento de ofrecer la formulación original Q de Lc 6,27-36 par. dé como resultado una columna que es una sucesión de espacios vacíos, puntos de interrogación y paréntesis sencillos y dobles. En consecuencia, no trataré de reconstruir un texto "original" en lo que sigue; para varias reconstrucciones hipotéticas, véase Lührmann, *ibíd.*, 412-438; Furnish, *ibíd.*, 45-59; Piper, *"Love Your Enemies"*, 49-65; Becker, "Feindesliebe", 6-14; Sauer, *ibíd.*, 5-14. Afortunadamente, para nuestro propósito no necesitamos llegar a ese texto primitivo: nuestro sólo objeto de atención es el *mandamiento* de amar a los propios enemigos, no los dichos subsiguientes, que no están estrictamente relacionados con él. Esta desconexión se refleja en el hecho de que el mandamiento está expresado con exactamente las mismas palabras en Mateo y Lucas ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. Ninguno de los dichos subsiguentes en Lc 6,27-36 par. coincide palabra por palabra en sus versiones de Mateo y Lucas; de ahí la confiada reconstrucción de este *logion* en *The Critical Edition of Q* (véase pp. 56-73). Por eso, Lührmann (*ibíd.*, 427) piensa que el estrato más antiguo de la tradición contenía sólo el mandamiento "amad a vuestros enemigos". Como señalan Hoffmann y Eid (*Jesus von Nazareth*, 153), puesto que el bloque Q reflejado en Lc 6,27-36 par. es una composición secundaria, el mandamiento "amad a vuestros enemigos" se debe interpretar aisladamente cuando la cuestión tratada es la del Jesús histórico.

[174] Lucas repite el mandamiento de amar a los enemigos (de 6,27b) en 6,35a. Los comentaristas debaten sobre si se debe al propio Lucas la repetición, que proporciona cierto elemento estructural a una unidad bastante poco estructurada, o si la repetición ya existía en Q, y Mateo la omitió al reordenar el material para crear la quinta y sexta antítesis (Mt 5,38-48). Todas las demás veces que aparece en esta perícopa, el verbo ἀγαπάω ("amar") está en indicativo o en forma participial, por ejemplo, "y si amáis a los que os aman" (καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς) en Lc 6,32a par.

[175] La versión hebrea del mandamiento constaría de tres palabras si suponemos que el indicador hebreo del complemento directo (*'ēt*) fue usado como una palabra separada: *'ehĕbû 'ēt ōyĕbêkem*. Sin embargo, aunque normal, la utilización de *'ēt* en esta construcción no es absolutamente necesaria. La situación sería diferente si se empleó el aramaísmo de Lv 19,18b (esto es, la preposición *lĕ* usada como indicador de complemento directo), ya que entonces la preposición iría unida al complemento y las palabras no serían más que dos. Y lo mismo ocurriría si se retrovertiera el dicho del griego al arameo.

[176] Estoy de acuerdo con Lührmann ("Liebet eure Feinde", 416-417) en que el mandamiento "amad a vuestros enemigos", sin que sea dependiente de Mateo y/o Lucas –o una combinación catequética de ambos–, no existe en ningún otro lugar de la literatura cristiana. Los casos que encontramos en la literatura patrística del siglo II muestran la tendencia de los catequistas cristianos a suavizar, combinar o explicar los textos del NT; así sucede, por ejemplo, en *Did* 1,3 (combinación de Mateo y Lucas con explicación programática forzada), *2 Clem* 13,4 (con fuerte tono lucano) y Justino Mártir, *1 Apología* 15,9-10 (combinación de Mateo y Lucas, con probable dependencia de alguna colección escrita de dichos de Jesús, preparada con fines catequéticos).

Para un estudio de este punto en referencia a "amad a vuestros enemigos", véase Kuhn, "Das Liebesgebot", 196-197. Como señala Kuhn (p. 198), es hacia mediados del siglo II, con el auge de los apologistas, cuando el mandamiento de amar a los enemigos se hace muy popular entre los escritores cristianos como un medio de refutar las acusaciones paganas de que los cristianos odian a la humanidad. Para un estudio detallado de la recepción por los primeros cristianos del mandamiento de amar a los enemigos, véase Bauer, "Das Gebot", 235-252, esp. 241-242. Tendente a explicar la forma del mandamiento en la *Didajé* y en Justino Mártir desde la perspectiva de la tradición oral se muestra François Bovon, *Luke 1* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2002) 232. Un problema difícil de esa posición es que los evangelios canónicos, una vez que fueron escritos, puestos en circulación, enseñados y predicados, se convirtieron en nuevas fuentes de tradiciones orales.

[177] Klassen (*Love of Enemies,* 76) observa que muchos de los ejemplos concretos de Mateo en 5,38-48 proceden de la tradición sapiencial judía y no ofrecen ningún contenido nuevo; es el hecho de estar bajo la rúbrica del amor a los propios enemigos lo que les da nuevo significado.

[178] Lührmann ("Liebet eure Feinde", 427-428) no percibe esta cuestión vital, lo cual le lleva a rechazar en el presente caso el criterio de discontinuidad. Como consecuencia de ello, sólo a través de un artificioso argumento llega por fin a la conclusión de que el Jesús histórico radicalizó el mandamiento veterotestamentario de amar al prójimo con la orden de amar a los propios enemigos (p. 436).

[179] Véase, por ejemplo, Furnish, *The Love Command,* 56; Sauer, "Traditionsgeschichtliche Erwägungen", 14-15.

[180] Sobre esto, cf. Horsley, "Ethics and Exegesis", 81-83. El estimable libro de Barbiero (*L'asino del nemico*) quizá no distinga lo suficiente entre estas diversas expresiones e ideas.

[181] Cf. Luz, *Matthew 1-7,* 341; Guelich, *The Sermon on the Mount,* 228; Johnson, *The Gospel of Luke,* 27; Marshall, *The Gospel of Luke,* 259; Seitz, "*Love Your Enemies*", 44.

[182] Es sorprendente la mucha frecuencia con que los comentaristas recurren al tema de la conversión del enemigo en amigo para explicar (¿atenuar?) las arduas exigencias de Lc 6,27-36 par. Véase, por ejemplo, Schottroff ("Non-Violence", 14, 23), quien insiste en que el amor a los enemigos trata de transformar a éstos (en el nivel redaccional de los evangelios, convirtiéndolos al cristianismo); cf. Becker, "Feindesliebe", 9; Theissen, "Gewaltverzicht", 195. No discuto en el fondo el punto de vista de Schottroff, que encuentra corroboración de varios modos en la antigua sabiduría próximo-oriental, en los filósofos grecorromanos y en algunos pasajes del NT. Simplemente señalo que la finalidad a la que él se refiere no está expresada en Lc 6,27-36 par. Klassen (*Love of Enemies,* 85) acierta, pues, al decir: "No hay para el mandamiento razón utilitaria que se sostenga. Ciertamente es posible que amando a tus enemigos los conviertas en amigos, pero no hay nada que lo indique en esa declaración"; cf. Davies – Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* I, 552; Luz, *Matthew 1-7,* 342. También tiene razón Klassen (p. 91) al observar que de ningún modo se nos manda en Lc 6,27-36 *perdonar* a nuestros *enemigos*: "Ofrecer perdón a quienes no están interesados en él es siempre desvalorizarlo". Por supuesto, en los evangelios hay muchos pasajes donde Jesús recomienda o manda perdonar, pero ello no justifica leer esos textos en la presente perícopa Q, donde cualquier mandato de perdón está claramente ausente.

[183] Resulta casi imposible decidir si es Mateo o Lucas el que representa la tradición más original en estas ampliaciones del mandamiento básico de amor. Como observa Perkins (*Love Commands,* 38), podríamos estar ante tradiciones orales o escritas tomadas por los dos evangelistas (o, acaso, ante sus diferentes versiones de Q). Es también difícil determinar si esas adiciones al mandamiento de amor se remontan al Jesús histórico, puesto que Pablo, describiendo en 1 Cor 4,12-13 su propia conducta como apóstol cristiano, se expresa en términos similares respecto a no tomar venganza: "Insultados, bendecimos; perseguidos, lo soportamos; calumniados, suplicamos". Teniendo en cuenta las tendencias redaccionales de Mateo y Lucas, Perkins (p. 39) conjetura que una forma primitiva del mandamiento cristiano de amar a los enemigos podría ser aproximadamente así: "Amad a vuestros enemigos; haced bien a quienes os hacen mal; rogad por los que os maldicen, para que seáis hijos del Altísimo [o del Padre]". ¿Se puede atribuir esta versión al Jesús histórico? Lo cierto es que el tema de imitar a los dioses como motivo para no tomar venganza o hacer el bien a los enemigos se encuentra en los filósofos grecorromanos (por ejemplo, Séneca), así como en autores judíos.

[184] Como recuerdan Hoffmann y Eid (*Jesus von Nazareth,* 159), muchos de los ejemplos concretos que siguen al mandamiento de amar a los enemigos en Lc 6,27-36 par. no se refieren, estrictamente hablando, a no ofrecer resistencia ni a abstenerse de la venganza. La simple no resistencia, entendida como un pasivo admitir la petición o acción (quizá irrazonable o injusta) de otra persona, se expresaría con prescripciones como "acepta la bofetada", "dale la túnica que te pide", "anda con él la milla", es decir, ninguna resistencia, ni queja, ni cualquier otra respuesta. Sin embargo, los dichos de Lc 6,29 y Mt 5,39bc-41 instan a realizar acciones sorprendentes que van más allá de lo que se pide. Sobre esto, véase Theissen, "Gewaltverzicht", 177-178.

[185] Véase, por ejemplo, la idea de Bultmann (*Geschichte,* 92) de que Mt 5,46-47 podría ser secundario en relación con los vv. 44-45.

[186] Al considerar aisladamente el mandamiento "amad a vuestros enemigos" hay que afrontar una verdad desagradable que muchos comentaristas tratan de evitar: no hay contexto que diga quiénes son los "enemigos". Como tales han sido propuestos los romanos, los herodianos, la aristocracia sacerdotal, la burocracia, los ricos, los persecutores de los seguidores de Jesús incluso durante su ministerio público, y enemigos personales en las pequeñas sociedades rurales. Pero, inevitablemente, en tales proposiciones se unen otros dichos o parábolas de Jesús al mandamiento de amar a los enemigos, a fin de hacer más verosímil el objeto de amor indicado. Si aceptamos que, en la tradición más antigua a la que podemos llegar, "amad a vuestros enemigos" circulaba como un dicho suelto, entonces, necesariamente, queda sin resolver la cuestión de a qué enemigos se hacía referencia. Y por lo que sabemos de Jesús, el gran inventor de enigmas y parábolas, quizá fuera eso mismo lo que él pretendió. Contra todo intento de limitar el alcance de "enemigos" (como hace, por ejemplo, Horsley ["Ethic and Exegesis", 91-92]) se pronuncia Kuhn ("Das Liebesgebot", 229).

[187] Schottroff ("Non-Violence", 17-20) diferencia entre la renuncia de los débiles y la renuncia de los poderosos a la venganza; cf. Perkins, *Love Commands,* 34-35. La tendencia de Schottroff a mezclar los temas de la no violencia, de la renuncia a la venganza y del amor a los enemigos no ayuda a la claridad de su argumento. Theissen ("Gewaltverzicht", 163) va aún más lejos: contrariamente a la opinión de Nietzsche, el amor a los enemigos en el mundo antiguo no es la reacción de los oprimidos, sino la del individuo superior; representa la generalización de una actitud regia que hasta los oprimidos pueden adoptar.

[188] Sobre los principales textos del Próximo Oriente antiguo que importan para el estudio de la sabiduría veterotestamentaria, especialmente el libro de los Proverbios, véase William McKane, *Proverbs* (OTL; Filadelfia: Westminster, 1970) 51-208. Sobre las diversas posiciones económicas traducidas en diferentes enfoques del problema de la violencia y la venganza (señaladamente desde los distintos campos de la ley y de la enseñanza sapiencial), véase Barbiero, *L'asino,* 5-6 (que refleja opiniones de Luise Schottroff).

[189] *ANET* ([3]1969), 424 (con leves alteraciones). El texto está tomado del capítulo 21, col. 22, líneas 1-8, de un antiguo papiro egipcio cuya data es insegura (quizá entre los siglos VII-VI a. C.). El documento *Instrucciones de Amenemope* está estrechamente relacionado con material del libro de los Proverbios del AT, sobre todo con Prov 22,17-24-22; véase también 20,22; 27,1.

[190] *ANET,* 426; no se sabe con certeza cuánto tiempo antes de 700 a. C. fue escrito este texto.

[191] Dado el carácter internacional y "ecuménico" de la sabiduría, no es sorprendente encontrar tradiciones similares en muchas otras partes del mundo –por ejemplo, Asia meridional y oriental–, pero el punto de interés aquí es el contexto histórico inmediato de la tradición sapiencial del AT.

[192] En épocas anteriores a la nuestra, muchos comentaristas han visto en este proverbio y en otros similares parte de una trayectoria que desde el antiguo espíritu de represalia "avanza hacia sentimientos morales y refinados", que culminan en el sermón del monte; véase, por ejemplo, C. H. Toy, *The Book of Proverbs* (ICC; Edimburgo: Clark, 1899) 454-455; respecto a obras más recientes, cf., por ejemplo, Hans F. Fuhs, *Das Buch der Sprichwörter* (FB 95; Wurzburgo: Echter, 2001) 338. McKane (*Proverbs,* 575) señala que Prov 24,29 no se interesa por la base teológica de su consejo (esto es, dejar a Dios el castigo), sino por lo que es "deseable y beneficioso desde el punto de vista social". Para una consideración de estos textos sapienciales a la luz de Éx 23,4-5, véase Barbiero, *L'asino,* 92-104.

[193] Dado su gran interés por ver "sentimientos morales superiores" en estos proverbios, Toy (*The Book of Proverbs,* 392) insiste en que no hay ninguna referencia a venganza en ese versículo; Dios no es presentado "como ejecutor de venganza, sino como salvador". R. N. Whybray (*Proverbs* [NCB; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994] 300) tiene quizá una visión más aguda al admitir que en el v. 22 se indica que el castigo lo infligirá Yahvé, "quien además corregirá las injusticias... que han sufrido las víctimas". Ésta es también la percepción de McKane, *Proverbs,* 548.

[194] Como de costumbre, Toy (*The Book of Proverbs,* 448) trata de evitar la nota de venganza en Prov 24,18. Whybray (*Proverbs,* 350-351) se muestra nuevamente más franco: Prov 24,18 encuentra aceptable que el justo abrigue "la esperanza de que su enemigo encuentre un mal fin" y que "Yahvé no deje de destruirlo". "La contención en exteriorizar el gozo por su castigo [esto es, el del enemigo] no está inspirada, pues, en un sentimiento de conmiseración hacia él, sino, al contrario, en el deseo de que Yahvé no se abstenga" de castigarlo. "En otras palabras, el espíritu de venganza parece más bien aprobado que desaprobado". McKane (*Proverbs,* 404) recalca más esta idea: "La ausencia de toda huella de sentimiento de piedad hacia el enemigo... es llamativa y desagradable. La actitud... está envuelta en una frialdad extraña, impersonal". La cuestión en el v. 18 "no es que se deba mostrar compasión hacia un enemigo derrotado, sino que conviene abstenerse de celebrar su derrota, para que no cese la cólera de Yahvé y sea definitiva su ruina".

[195] Los nombres "pan" y "agua", presentes en el TM, no figuran en algunas versiones antiguas (por ejemplo, los LXX); de ahí que hayan sido omitidos en algunas traducciones modernas.

[196] No es sorprendente que Toy (*The Book of Proverbs,* 468) vea representados en la metáfora de las brasas los dolores de contrición: "El enemigo será convertido en amigo". Fuhs (*Sprichtwörter,* 300) menciona una posible referencia a un rito penitencial egipcio, aunque advirtiendo que nada corrobora la existencia de ese rito en Palestina. Whybray (*Proverbs,* 367-368) advierte que, si bien el fuego puede actuar como elemento purgativo, la metáfora no es aplicada de este modo a la cabeza de una persona en el AT. En otros pasajes veterotestamentarios (Sal 18,8.12 [= 2 Sm 22,9.13]; Sal 140,10 [TM v. 11]), "la lluvia de brasas significa castigo o destrucción". Al final, sin embargo, Whybray cree que esta inexplicable metáfora sugiere, en el contexto, contrición y reconciliación. McKane es menos optimista: "Mostrar gentileza y magnanimidad a un enemigo... es obrar con astucia, haciendo que él mismo atraiga sobre sí el castigo".

[197] No tenemos texto hebreo para este pasaje; dependo, pues, de la versión griega.

[198] Skehan y Di Lella (*The Wisdom of Ben Sira,* 364) parecen seguros de que hay aquí una referencia a Lv 19,18b.

[199] Migaku Sato, *Q und Prophetie* (WUNT 2/29; Tubinga: Mohr [Siebeck] 1988]) 222-223, afirma que el mandamiento de Jesús de amar a los enemigos no se encuentra con esta formulación radical en ningún lugar de la literatura sapiencial judía. Por eso entiende Sato que, muy probablemente, el mandamiento proviene del Jesús histórico.

[200] Sobre esta perícopa, véase Barbiero, *L'asino,* 17-71.

[201] La diferencia en contenido se refleja en las diferentes formulaciones legales que son empleadas. Las leyes inmediatamente anteriores y posteriores a Éx 23,4-5 son apodícticas; los vv. 4-5 son casuísticos. Sobre la cuestión de si tenemos aquí realmente una "forma mixta", véase Barbiero, *L'asino,* 72.

[202] El v. 5 parece alterado en el TM; lo que yo ofrezco es la restauración del texto original más comúnmente empleada. Uso el adverbio "inmediatamente" en mi traducción de los vv. 4-5 para expresar la fuerza enfática del infinito absoluto hebreo. "No lo abandones de ningún modo" es literalmente "te abstendrás de abandonarlo". La traducción de los LXX rodea la dificultad del v. 5 parafraseando: "no pasarás de largo, sino que le ayudarás a levantarse". Para un estudio completo de Éx 23,4-5 y material relacionado, cf. Barbiero, *L'asino,* 72-73; sobre problemas de traducción, véase esp. 74-92.

[203] Véase Barbiero, *L'asino,* 72-73. Barbiero señala la ausencia de cualquier pena legal específica por no observar las "leyes" de Éx 23,4-5.

[204] Es posible que las dos leyes fueran concebidas como ejemplos para una acción similar en otras situaciones difíciles concernientes al enemigo, pero esto no sólo no se dice, sino que ni siquiera se insinúa en el texto.

[205] Ese tipo de enemigo parece desprenderse del contexto. En esto, el hebreo *'ōyēb* ("enemigo") diverge del uso común de este nombre en el Pentateuco, donde habitualmente hace referencia a enemigos nacionales del pueblo de Israel; véase al respecto Piper, *"Love Your Enemies",* 28.

[206] Sobre este texto, véase *Un judío marginal* III, 550.

[207] La cuestión del odio a los enemigos en la comunidad de Qumrán ya ha sido tratada en *Un judío marginal* III, 539-540. Remito al lector a las observaciones hechas allí.

[208] Josefo (*G.J.* 2.8.7 §139) refiere que la persona que entraba en la comunidad esenia debía jurar "odiar por siempre a los injustos" (μισήσειν δ'ἀεί τοὺς ἄδικους).

[209] Véase al respecto Perkins, *Love Commands,* 28-30. Estos textos nos vienen a recordar una vez más que no tomar venganza o no recurrir a la violencia no es lo mismo que amar a los enemigos. El qumranita renuncia en el presente a la venganza o violencia contra sus enemigos, pero de ningún modo por amor a ellos.

[210] Cf. Hübner, *Das Gesetz,* 99-104.

[211] Las traducciones de *Aristeas* están tomadas de R. J. H. Schutt, "Letter of Aristeas", en Charlesworth, *OTP* II, 26 (con ligeras alteraciones y subrayados realizados por mi parte). Sobre la no muy ajustada expresión de la Regla de oro, véase André Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (SC 89; París: Cerf, 1962] 196 n. 1.

[212] Las últimas palabras del texto griego son ambiguas porque ἑαυτοῖς (la 3ª persona plural del pronombre reflexivo), aunque usualmente significa "para ellos mismos" (por tanto, en el contexto, los adversarios), puede tener en griego *koiné* también el significado de "para nosotros mismos". La primera interpretación se encuentra en las traducciones de Schutt, de Francesca Calabi (*Lettera di Aristea a Filocrate* [Milán: Rizzoli, 2002] 137), y de H. St. J. Thackeray (*The Letter of Aristeas* [Londres: SPCK; Nueva York: Macmillan, 1917] 68). Piper (*"Love Your Enemies",* 36), opta por la segunda interpretación: "para que así podamos convertirlos a lo que es bueno y lo que es conveniente para nosotros"; así también Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate,* 205, Perkins, *Love Commands,* 32.

[213] Como Moses Hadas (*Aristeas to Philocrates* [Nueva York: Harper & Brothers, 1951] 190) señala en su comentario del texto, la pena (λύπη) era "la principal 'perturbación' contra la que los filósofos helenísticos procuraban armar a sus adeptos".

[214] Sobre el uso de la filosofía helenística por el autor de 4 Macabeos para demostrar que el tirano helenístico es un verdadero bárbaro incivilizado y que los judíos fieles a la Torá encarnan los ideales de la filosofía griega, véase David A. DeSilva, "Using the Master's Tools to Shore up Another's House: A Postcolonial Analysis of 4 Maccabees: *JBL* 126 (2007) 99-127, esp. 103-104. Sobre los problemas que entraña datar y situar la composición de 4 Macabeos, véase p. 101 nn. 8 y 10 (cont. p. 102); cf. David A. deSilva, *4 Maccabees* (Sheffield: Academic Press, 1998) 12-25.

[215] Como señala David A. deSilva (*4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus* [Septuagint Commentary Series; Leiden/Boston: Brill, 2006] 99-100), algunos apologistas judíos utilizaban textos veterotestamentarios como Éx 23,4-5 y Dt 20,19-20 para contrarrestar las acusaciones paganas de que los judíos odiaban al género humano. Como veremos más adelante, tanto Filón (usando Éx 23,4-5) como Josefo (usando Dt 20,19-20) reflejan lo expuesto en 4 Mac 2,14. Véanse también los comentarios de Moses Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees* (Nueva York: Harper & Brothers, 1953) 154-155.

[216] Sobre los siete hermanos como modelos de filósofos libres de la esclavitud de las pasiones, cf. deSilva, *4 Maccabees. Introduction and Commentary,* 203-204.

[217] DeSilva (*4 Maccabees. Introduction and Commentary,* 202) observa que, en la teología de 4 Macabeos, "la muerte está conectada causalmente" al castigo del tirano por la justicia de Dios y a la liberación de Israel por la misericordia divina.

[218] Sobre la cuestión de la data, véase Sabrina Inowlocki, *Des idoles mortes et muettes au Dieu vivant* (Turnhout, Bélgica: Brepols, 2002) 24-26. Por los primeros años del siglo II d. C. se decanta Marc Philonenko, quien ha revisado la edición crítica de la obra (*Joseph et Aséneth* [SPB 13; Leiden: Brill, 1968] 109).

[219] La forma que en los LXX tiene Prov 17,13 presenta alguna semejanza verbal, aunque el sentido es diferente: ὃς ἀποδίδωσιν κακὰ ἀντὶ ἀγαθῶν, οὐ κινηθήσεται κακὰ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ("quien devuelve mal por bien, no alejará el mal de su casa").

[220] Sobre el uso de este axioma en Pablo y 1 Pedro, cf. Perkins, *Love Commands,* 90-91; sobre 1 Pedro en particular, véase Piper, *"Love Your Enemies",* 119-128.

[221] Cuando se considera que al menos en la *Carta de Aristeas* y en *José y Asenet* hay, aunque no en formulación exacta, un tipo de mandato de amar a los enemigos, parece cuestionable el juicio demasiado general de Nissen (*Gott,* 316): "Por lo tanto, en el judaísmo, no hay amor para el enemigo, ni siquiera cuando la enemistad sea por algún motivo personal, no por razones religiosas o morales. Tal amor no sólo carece de testimonio en las fuentes disponibles; es que desde el principio está excluido y debe ser excluido".

[222] Conviene señalar que, aunque el principio de no tomar venganza está claramente expresado en *José y Asenet,* lo está con diversos matices en diferentes pasajes. Por una parte, su formulación menciona al "prójimo" en 23,9 y 28,14. Por otra parte, en 28,4, Asenet prohíbe devolver mal por mal "a ningún ser humano"; en 29,3, Leví habla luego del "enemigo" en su declaración. Para una traducción inglesa de la obra, véase C. Bouchard, "Joseph and Aseneth", en Charlesworth, *OTP* II, 177-247. En el texto principal empleo mis propias traducciones de los textos griegos correspondientes.

[223] Piper (*"Love Your Enemies",* 53) cree que la prescripción del Jesús mateano (Mt 5,39) "no resistáis al malo" (o, alternativamente, "no resistáis al mal"), situada en la quinta antítesis en oposición a la ley del talión (5,38: "ojo por ojo y diente por diente"), actuaba como "estímulo y criterio" para el frecuente uso por la Iglesia de la formulación judía del principio de no devolver mal por mal. Como en otras partes de su libro, Piper da por supuesto algo aún no probado: que el Jesús histórico formuló realmente la quinta antítesis. Yo me inclino por la idea de que la quinta antítesis propiamente dicha (Mt 5,38-39) es una creación de Mateo o, acaso, de su tradición especial; cf. Guelich, *The Sermon on the Mount,* 251. Si, como pienso (véase mi *Law and History in Matthew's Gospel,* 157 n. 77), 5,39 se refiere a abstenerse de emprender acciones judiciales contra un adversario legal injusto, el *Sitz im Leben* de la prohibición son los procedimientos civiles en los tribunales (como de hecho es el caso en 5,38.40 y, probablemente, en 39bc). Tal *Sitz im Leben* está atestiguado con respecto a la primera generación cristiana en 1 Cor 6,1-8, donde Pablo amonesta a los corintios por llevarse unos a otros ante los tribunales paganos. Dice a sus pleiteadores convertidos que deben preferir sufrir injusticia a entrar en litigios. Este problema pastoral de la Iglesia primitiva parece tenr un origen mucho más probable para la enseñanza de Mt 5,38-39 que un grupo de discípulos que viajaban por Galilea acompañando a Jesús. En cualquier caso, no hay en los evangelios pasaje donde Jesús enseñe a mostrar misericordia "no devolviendo mal por mal" (μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ), según la escueta fórmula que encontramos en *José y Asenet* y en Pablo.

[224] Así hace, por ejemplo, Piper, *"Love Your Enemies",* 36-37. Véase la traducción ofrecida por F. I. Andersen, *2 (Slavonic Apocalypse) of Enoch,* en Charlesworth, *OTP* I, 91-221.

[225] Como ya he indicado en este capítulo (II.C.4), la data y el origen de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* son demasiado problemáticos para que esa obra pueda arrojar luz respecto a los mandamientos de amor pronunciados por Jesús. De todos modos, el preciso mandamiento de "amad a vuestros enemigos" no se encuentra en ninguna parte de los *Testamentos,* aunque sí se pueden ver en este documento diversas exhortaciones a mostrar misericordia con todos, especialmente con los pecadores.

Véase, por ejemplo, *TestBen* 4,2-3 (con un eco, quizá, de Rom 12,21 y con la acción de ἀγαπάω claramente limitada a los justos); *TestJo* 18,1-2

[226] En su comentario, Filón invierte el orden de los dos mandamientos tal como figuran en el TM, los LXX y la Vulgata de Éx 23,4-5.

[227] Así pues, el título de toda la obra, *Contra Apión* (un título no puesto por Josefo), es bastante inapropiado, puesto que los dos tomos se ocupan en su mayor parte de otros escritores antijudíos.

[228] Sobre este argumento, cf. Perkins (*Love Commands,* 33), quien señala que la conversión como motivo para renunciar a la venganza es mucho más frecuente en fuentes judías que en estoicas.

[229] Sobre esto, véase Kuhn, "Das Liebesgebot", 224. Kuhn, sin embargo, piensa que, aunque en la filosofía popular pagana hay paralelos más cercanos al mandamiento de Jesús *en la formulación,* están más lejos de él *en la sustancia* que los correspondientes textos judíos.

[230] Para un valioso hallazgo de paralelos procedentes de filósofos griegos y romanos, así como de rabinos posteriores y de escritores patrísticos, véase Betz, *The Sermon on the Mount,* 274-328 (para Mt 5,38-48) y 591-614 (para Lc 6,27-36); cf. Schottroff, "Non-Violence", 9-39, esp. 17-22; Perkins, *Love Commands,* 31.

[231] Comentando este texto de Epicteto, Furnish (*The Love Command,* 49-50) rechaza con agudeza la opinión de Spicq sobre el significado de los dos principales verbos griegos para "amar" utilizados en el NT, ἀγαπάω y φιλέω. Por un lado, en la recomendación de que el cínico ame a los que lo azotan como si fuera el padre o el hermano de ellos, φιλέω significa no sólo amor a los enemigos, sino también un amor de tipo familiar. Por otro lado, ἀγαπάω hace referencia en Lc 6,32 al amor recíproco interesado, *do ut des,* practicado también entre ellos por los "pecadores" y "recaudadores de impuestos". En consecuencia, no hay que suponer que había distinciones claras, precisas, entre ἀγαπάω y φιλέω en la literatura griega durante la época neotestamentaria. El significado de cada uno de esos verbos se debe juzgar por el contexto inmediato. Esto es tanto más oportuno cuanto que, como apunta Joly (*Le vocabulaire chrétien*), a comienzos de la era cristiana, ἀγαπάω iba sustituyendo a φιλέω como el verbo comúnmente utilizado para "amar". Un examen de las palabras equivalentes a "amar/amor" se puede ver en Furnish, *ibíd.,* 219-231.

[232] Theissen ("Gewaltverricht", 172-173) subraya las dos razones fundamentales para la renuncia a la venganza en el pensamiento estoico, especialmente en el de Epicteto: 1) el deseo del estoico de independencia e imperturbabilidad con respecto al sufrimiento externo; 2) el hecho de que todos los seres humanos están relacionados unos con otros.

[233] La repetición exacta de "amad a vuestros enemigos" falta igualmente en los escritos rabínicos tempranos. Por supuesto, la literatura rabínica está llena de exhortaciones al amor, la misericordia, la reconciliación y la caridad hacia los necesitados, así como a un espíritu de paz. Además, la tradición sapiencial de abstención de la venganza y evitación de complacerse en el mal del enemigo es desarrollada por los rabinos. Hasta tal punto que algunos de éstos extienden a los no israelitas los mandamientos de Éx 23,4-5 sobre prestación de ayuda a enemigos personales. Si ahorro al paciente lector otro recorrido por los escritos de los rabinos se debe a una razón muy simple: los expertos están de acuerdo en que el lacónico y directo mandamiento de "amad a vuestros enemigos" no está presente en la literatura rabínica primitiva. Véase al respecto Luz, *Matthew 1-7,* 340-341.

[234] Sobre los "paralelos" paulinos del mandamiento de amar a los enemigos, véase Furnish, *The Love Command,* 61-62, 106; Sauer, "Traditionsgeschichtliche Erwägungen", 17-23; Piper, *"Love Your Enemies",* 101-119; Kuhn, "Das Liebesgebot", 198-202. Sauer (pp. 19-21) intenta llegar a la formulación precisa de varias tradiciones prepaulinas de Rom 12,9-21, pero yo soy escéptico respecto al buen resultado de ese intento, y más por cuanto Sauer utiliza pasajes de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* para apoyar sus argumentos. Sobre la cuestión de las fuentes y el estilo de Rom 12,9-21, véase Talbert, "Tradition", 83-94; Kanjuparambil, "Imperatival Participles", 285-288.

[235] Hablo aquí de "temas" porque algunas de las palabras funcionan de manera diferente en las tradiciones Q y paulina. Por ejemplo, en Q, el verbo "maldecir" (καταράομαι) tiene que ver con la acción de los perseguidores, mientras que en Pablo hace referencia a una acción prohibida a los cristianos. Sin embargo, la idea de fondo es la misma. En Romanos, se exhorta a los cristianos en particular a no maldecir a sus perseguidores, presumiblemente porque es lo que éstos hacen con respecto a los cristianos.

[236] Es aquí donde fracasa el intento de Sauer de negar que "amad a vuestros enemigos" se remonta al Jesús histórico. Puede encontrar paralelos a casi todo el material de Lc 6,27-28 en las cartas de Pablo, especialmente en Rom 12,9-21, pero su afirmación ("Traditionsgeschichtliche Erwägungen", 25) de que "amad a vuestros enemigos tiene como paralelo la cita paulina de Prov 25,21-22 en Rom 12,20 es una salida a la desesperada para salvar su incorrecta tesis. Cualquiera que sea el significado exacto de Prov 25,21-22 (véase *supra* acerca de su ambigüedad), no es una *repetición exacta* de "amad a vuestros enemigos". En ningún lugar de las cartas de Pablo encontramos este breve y tajante mandamiento. Contra la tesis de Sauer (p. 37) de que "amad a vuestros enemigos" es una adición secundaria a la parénesis original atestiguada en Rom 12,9-21 y en la primitiva forma Q de Lc 6,27-36, el criterio de discontinuidad parece indicar que "amad a vuestros enemigos" está en el origen de la abundante parénesis cristiana presente en las epístolas y en los evangelios. Sobre la relación entre las epístolas y los evangelios en la utilización del material parenético de la tradición de Jesús, véase Goppelt, "Jesus", 93-106.

[237] Aquí coincido con Betz (*The Sermon on the Mount,* 301 n. 798) frente a Sauer ("Traditionsgeschitliche Erwägungen", 1-28). Si bien admite con acierto que el Jesús histórico estuvo influido por antiguas tradiciones sapienciales, Betz (*ibíd.,* con la cursiva en el original) observa: "Lo decisivo es que el mandamiento [de Jesús] de *amar* al enemigo no está atestiguado en los textos sapienciales". Schottroff ("Non-Violence", 32 n. 39) admite: "No sé de ningún caso dentro del mundo no cristiano donde el objeto de ἀγάπη sea el enemigo", aunque reconoce que Séneca y Epicteto tienen formulaciones cercanas a ese ejemplo. Para otros autores que favorecen la autenticidad de "amad a vuestros enemigos", véase Bauer, "Das Gebot", 235; Kuhn, "Das Liebegebot", 200-201, 224; Piper, *"Love Your Enemies",* 56. Meisinger (*Liebesgebot,* 43) cree que, de todo el "material de amor" de los dichos de Jesús, el mandamiento "amad a vuestros enemigos" es el que más probablemente trae su origen del Jesús histórico. De hecho, incluso clásicos escépticos como Rudolf Bultmann y Herbert Braun afirman que el dicho procede del mismo Jesús. Furnish (*The Love Command,* 66) resume bien la cuestión: "El mandamiento de Jesús de *amar* al enemigo es lo que más distingue su ética del amor de todas las éticas similares del mundo antiguo y lo que mejor muestra la clase de amor por él recomendada". Furnish añade esta interesante observación: "Es significativo que los sinópticos presenten a Jesús como el que *prescribe* amor y no como el que lo *inspira*".

[238] Para un estudio de la retórica de Jesús expresada en lenguaje aforístico, incluidas sus declaraciones sobre asuntos de carácter legal, véase Ian H. Henderson, *Jesus,*

Rhetoric and Law (Biblical Interpretation Series 20; Leiden/Nueva York/Colonia: Brill, 1996). Este trabajo no es del todo brillante por la ausencia de un enfoque riguroso y sistemático que ayude a decidir qué dichos particulares provienen del Jesús histórico.

[239] La obra clásica sobre este tema es *Regel,* de Dihle, donde, en efecto, se afirma que la "Regla de oro", como denominación, no es anterior al siglo XVI (p. 8 n. 1). Si bien dependo en buena medida de Dihle para mi estudio de la Regla de oro, no necesariamente acepto sus interpretaciones filosóficas y teológicas de ciertos textos, sobre todo las enseñanzas de Jesús en los evangelios. Dihle tiende a leer a Jesús a través de Pablo, pero otra cuestión es que entienda correctamente a Pablo... Algunos autores emplean la designación "Regla de plata" en referencia a la forma negativa de la Regla de oro; así Carey A. Moore, *Tobit* (AYB 40A; Nueva York: Doubleday, 1996; reimpresión New Haven: Yale University Press) 171. No es ése mi caso.

[240] En Robinson *et al.*, *The Critical Edition of Q,* 66-67, la hipotética forma Q reconstruida es básicamente la forma lucana, ligeramente enmendada con la forma mateana: καὶ καθὸς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως ποιεῖτε αὐτοῖς ("y como queráis que los hombres hagan con vosotros, así haced con ellos").

[241] Esta definición, aunque inflexible, sirve para diferenciar la Regla de oro de los consejos sapienciales de carácter general contra la venganza, así como del doble mandamiento de amor, del mandamiento de amor al prójimo y del mandamiento de amor a los enemigos. La ética de la Regla de oro implica: 1) ponerse con la imaginación en el lugar o la mente de la otra persona –ésta es, pues, considerada en serio como otro ser humano que interactúa con uno mismo– y 2) tomar la iniciativa y actuar primero (al menos en la forma positiva de la regla). La obligación de tomar la iniciativa puede ser la única diferencia válida que haría la forma positiva de la Regla de oro superior a la forma negativa; cf. Luz, *Matthew 1-7,* 427; con alguna divergencia, Nissen, *Gott,* 395. Hagner (*Matthew* I, 176) expresa esta superioridad ética desde un punto de vista lógico: "La forma positiva puede incluir la forma negativa, pero no viceversa". Ahora bien, como se ve por la aparición de las dos formas de la regla en una misma obra (por ejemplo, en las *Sentencias de Sexto,* dichos 89 y 90), esa diferencia no era generalmente notada o comentada en el mundo antiguo. Sobre las diversas opiniones acerca de si hay una verdadera diferencia entre las formas positiva y negativa, véase Betz, *The Sermon on the Mount,* 510.

[242] Cf. Nissen, *Gott,* 396. Es un hecho que la gran mayoría de los textos pertenecientes al ámbito cultural grecorromano antiguo, al judaísmo temprano y al cristianismo primitivo que expresan la Regla de oro no emplean la palabra "amar/amor".

[243] Sobre esto, véase Luz, *Matthew 1-7,* 425; también Marshall, *The Gospel of Luke,* 261; Schürmann, *Das Lukasevangelium* I, 350-351.

[244] Sobre la cuestión de la *inclusio* con Mt 5,17 y la supuesta función de 7,12 como "no sólo la quintaesencia de la Ley y los profetas, sino también la quintaesencia del sermón del monte y, por tanto, de la enseñanza de Jesús en general", véase Davies – Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* I, 685-686. Para un punto de vista diferente, cf. Luz, *Matthew 1-7,* 427 n. 11. Toda la teología redaccional del mundo no puede cambiar lo que la Regla de oro dice de por sí. En consecuencia, cualquiera que fuera la intención redaccional de Mateo, la regla, vista con la frialdad de la crítica histórica, ni compendia en Mateo todo el material del sermón del monte, ni, menos aún, todo el material que el Jesús mateano enseña a lo largo del evangelio. Davies y Allison proceden a mezclar (y desdibujar) la Regla de oro con el doble mandamiento de amor (22,34-40), la prescripción al hombre rico de Mt 19,16-22 (esp. v. 19b) y el mandato de amar a los enemigos de Mt 5,44. No sorprende que Davies y Allison lleguen a la conclusión de que "la Regla de oro no es más que otro medio de formular ese man-

damiento [el de amor al prójimo]". Esto es una confusión de categorías y contenido, ocasionada por la afición de Mateo a la *inclusio*, la estructura literaria y las remisiones. Por regla no de oro sino general, los comentaristas de Mateo adolecen de ceguera redaccional en cuanto a la Regla de oro (Hans Dieter Betz es un buen ejemplo; Ulrich Luz, una notable excepción); los comentaristas de Lucas tienden a percibirla más claramente.

[245] Como señala Dihle (*Regel,* 10 n. 2), la Regla de oro es un ejemplo de sabiduría práctica tan extendido que diversas formulaciones de la máxima se encuentran en culturas antiguas y modernas de todo el mundo, especialmente en el budismo y el confucianismo; sobre esto, véase Moore, *Tobit,* 179; Betz, *The Sermon on the Mount,* 509. Puesto que lo que nos ocupa en este capítulo es sólo el ambiente y origen de las enseñanzas morales de Jesús y sus seguidores, nuestro estudio se limita a los ámbitos judío y grecorromano.

[246] Bovon (*Luke* I, 241 n. 68) apunta aún más atrás, a un pasaje de la *Odisea* de Homero (Od. 5.188-91) donde Calipso dice a Odiseo (Ulises): "Pienso y hago planes por ti como lo haría por mí misma si me sobrevinieran necesidades como las tuyas. Pues mi mente es razonable, y en mi corazón no hay hierro, sino un espíritu compasivo". (La traducción usada por Bovon es la de Richmond Lattimore.) Hay que recordar, sin embargo, que en este texto de Homero se habla de una ninfa marina mitológica que jura no hacer daño al héroe en una situación particularmente dramática: Odiseo sospecha que Calipso irá contra él una vez que se haga a la mar en su balsa y le suplica que, bajo juramento, se comprometa a no causarle mal. Esto se asemeja muy poco al caso de un líder religioso o maestro de sabiduría histórico que dicta un precepto destinado a los seres humanos en general. Otro texto del que se suele decir que contiene otra formulación muy antigua de la Regla de oro es la combinación de narración y *logia* sapienciales llamada *Libro de Ajicar.* Sus distintas tradiciones narrativas y de dichos se remontan probablemente al siglo VII a. C. Sin embargo, el manuscrito más antiguo de que disponemos es un papiro arameo incompleto procedente de la colonia judía de Elefantina, en Egipto, que está datado a finales del siglo V a. C. Para una introducción, así como para la traducción del texto, cf. J. M. Lindenberger, *Ahiqar,* en Charlesworth, *OTP* II, 479-507 (en español, véase E. Martínez Borobio, "Libro arameo de Ajicar", en A. Díez. Macho – A. Piñero Sáenz [eds.], *Apócrifos del Antiguo Testamento III* [Madrid: Cristiandad, 2002]). La parte narrativa cuenta la historia de un alto funcionario asirio, Ajicar, que es acusado falsamente de traición y condenado a muerte por el rey. En las columnas 3-4 §40-54, Nabusumiskun, el oficial del rey que ha sido encargado de matar a Ajicar, busca a éste y le da cuenta de su misión. Entonces Ajicar recuerda a Nabusumiskun que tiempo atrás él (Ajicar) lo libró de la muerte injusta a la que le había condenado el padre del rey actual. Durante aquel tiempo de peligro, Ajicar tuvo escondido a Nabusumiskun en su casa y lo trató como a un hermano; pide, pues, un favor semejante (§51-52): "Ahora te corresponde a ti tratarme como yo te traté. No me mates, sino tenme en tu casa hasta que cambien las circunstancias". Aunque todo esto es reminiscente de la Regla de oro, no hay máxima o proverbio citado. Estamos ante la historia de un hombre que pide a otro la devolución del mismo favor que él le hizo en el pasado. Es cierto que aquí vemos la idea de reciprocidad subyacente a la Regla de oro, pero se encuentra en una petición *ad hoc* dentro de una narración dramática específica. Es quizá revelador que sólo en la posterior recensión armenia, copiada por escribas cristianos, aparezca la regla expresada en forma de principio: "Hijo, lo que parezca malo para ti, no se lo hagas a tu compañero" ("Libro armenio de Ajicar" 8.8). Aunque Lindenberger tiende a pensar que la historia de Ajicar fue la fuente de la Regla de oro negativa de Tob 4,15, admite que "esto no es seguro de ningún modo" (p. 490 n. 67).

[247] Dihle (*Regel,* 96-97) cree que, ya en tiempos de Heródoto, el sentimiento expresado por Menandrio era un dicho tradicional, puesto que la misma declaración se encuentra más adelante en los *Nueve libros de la historia* (7.136) en labios del rey persa Jerjes. Aunque Dihle puede estar acertado en lo esencial de esa percepción, hay que subrayar que, en ese contexto, las palabras de Jerjes son presentadas básicamente como ejemplo del noble comportamiento de un personaje regio que se niega a tomar venganza sobre unos emisarios espartanos, pese a que los espartanos habían matado antes a unos mensajeros persas. Éste es el sentido de la afirmación de Jerjes "me abstendré de hacer lo que desaprobé en ellos".

[248] Para el texto griego y una traducción de las *Sentencias de Sexto,* véase Richard A. Edwards – Robert A. Wild, *The Sentences of Sextus* (Chico, CA: Scholars 1981) 26-27. El dicho 89 dice así: "Como quieras que tu prójimo te trate a ti, trátalo tú a él", frase que el dicho 90 complementa con la formulación negativa: "Lo que tú censuras, no lo hagas". Las *Sentencias de Sexto* es una colección de dichos de carácter general expresados con brevedad y agudeza, que fue creciendo con el paso de los siglos. Probablemente empezó como una colección pagana, pero su forma final refleja redacción cristiana e influencia del NT. Por eso no es adecuado citar los dichos 89 y 90 como ejemplos paganos en vez de cristianos. Fragmentos de una versión copta de las *Sentencias* se han encontrado en el códice XII, en Nag Hammadi; infortunadamente, los dichos 89 y 90 no están entre los fragmentos conservados. Para una traducción, véase Frederick Wisse, "The Sentences of Sextus", *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco: Harper & Row, [3]1988) 503-508.

[249] Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* I, 639-640) sostiene que la Regla de oro no debe ser vista como superior a la de plata (esto es, la formulación negativa). Realmente, lo que la regla sugiere o requiere depende en gran medida de cuál es el contexto de la situación dada. Moore (*Tobit,* 180) señala humorísticamente la dificultad de pasar del principio abstracto a la aplicación concreta: "Por ejemplo, un caníbal generoso o un polígamo considerado ¿cómo debería aplicar moralmente la Regla de oro a su invitado varón?". Sobre esto, véase Betz, *The Sermon on the Mount,* 509 n. 654.

[250] Véase Betz, *The Sermon on the Mount,* 510.

[251] *Sic demus quomodo vellemus accipere (De beneficiis* 2.1 §1).

[252] *Haec tamen praecepti mei summa est: sic cum inferiore vivas quemadmodum tecum superiorem velis vivere* (*Epístolas morales a Lucilio* 47.11).

[253] El idioma original, la data y el lugar de composición de Tobías siguen siendo debatidos entre los expertos. Para breves consideraciones de las diversas soluciones aportadas, cf. Moore, *Tobit,* 33-39; Helen Schüngel-Straumann, *Tobit* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament 36; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 2000) 39-41; Benedikt Otzen, *Tobit and Judith* (Londres: Sheffield Academic Press, 2002) 57-59; Joseph A. Fitzmyer, *Tobit* (Commentaries on the Early Jewish Literature; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 2003) 18-28, 50-54. Bien podría ser que Tobías hubiera pasado por varias etapas de tradición y redacción tanto fuera como dentro de Palestina. Mi opinión es que la redacción final del libro tuvo lugar en Palestina, y su data está comprendida entre 300 y 170 a. C. Fitzmyer (p. 52) prefiere cerrar un tanto ese abanico temporal, dejándolo en 225-175 a. C., aunque, en sus primeras etapas, el libro pudo haber sido escrito lo mismo en la diáspora oriental que en Egipto. La cueva 4 de Qumrán nos ha proporcionado cuatro fragmentos arameos y uno hebreo de Tobías. Lo más probable es que el libro fuera escrito en arameo y luego traducido al hebreo; véase al respecto Joseph A. Fitzmyer, "The Aramaic and Hebrew Fragments from Qumran Cave 4": *CBQ* 57 (1995) 655-675, esp. 670; íd., *Tobit,* 3-27.

[254] Este ejemplo de *Aristeas* es en el mejor de los casos rudimentario, puesto que carece de concisión y no expresa claramente la idea de reciprocidad. En la diáspora, la tradición de la Regla de oro tiene continuación y su expresión más clara en Filón; véase, por ejemplo, la cita de su *Hypothetica* en Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 8.7 §6: "Lo que alguien odia sufrir [o experimentar], no lo haga él [ἁ τις παθειν ἐχθαιρει μη ποιειν αὐτον]". Para una edición crítica del texto, véase Karl Mras (ed.), *Eusebius Werke. Achter Band. Die Praeparatio Evangelica. Erster Teil* (GCS 8/1; Berlín: Akademie, 1954) 430.

[255] La formulación es exactamente la misma en las dos principales tradiciones textuales del Tobías griego G^{I} (el texto más breve) y G^{II} (el texto más extenso). El texto fragmentario mixto, designado como G^{III} no contiene 4,15a. Aunque la Vetus Latina (conjunto de textos bíblicos traducidos al latín antes de la Vulgata) refleja la formulación sucinta de la tradición griega, Jerónimo ofrece en su traducción una forma más abundante en palabras, que corresponde a 4,16 en la Vulgata; véase Vincent T. M. Skemp, *The Vulgate of Tobit Compared with Other Ancient Witnesses* (SBLDS 180; Atlanta: SBL, 2000) 144-145. Sobre las varias tradiciones textuales, véase Christian J. Wagner, *Polyglotte Tobit-Synopse* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologish-Historische Klasse, serie 3ª, vol. 258; Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 28; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003) 44-45. Para un estudio del carácter y de la forma original de G^{I}, véase Robert Hanhart, *Text und Textgeschichte des Buches Tobit* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften en Göttingen, Philologish-Historische Klasse, serie 3ª, vol. 139; Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 28; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984). Sobre la Regla de oro en el judaísmo, véase Merten Rabenau, *Studien zum Buch Tobit* (BZAW 220; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1994) 55-56; Moore, *Tobit,* 171, 178-80.

[256] Rabenau (*Studien,* 56) cree que la traducción griega de Eclo 31,15 acerca más a la Regla de oro el consejo de Ben Sirá. Como he indicado al tratar sobre el doble mandamiento de amor (II.C.2), me parece más bien que el hebreo de 15a (literalmente, "conoce a tu prójimo como a tu propia alma [o 'como a ti mismo']" refleja el mandamiento de amor al prójimo (Lv 19,18b), aunque el hebreo del v. 15b (literalmente, "y piensa en lo que tú mismo detestas") está más próximo a la Regla de oro. Sin embargo, conviene recordar que el contexto de Eclo 31,15 es de recomendaciones sobre modales a la mesa; el "prójimo" es cualquiera de los demás comensales, y el consejo previene contra la avidez de echar mano a algún alimento que también podría querer otro invitado.

[257] Jacob Neusner, en su libro *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70,* 3 vols. (South Florida Studies in the History of Judaism 202, 203 y 204; Atlanta: Scholars, 1999; reimpresión de Leiden: Brill, 1971) III, 359-360, critica a Reginald H. Fuller porque éste no tiene en cuenta el conocido dicho de Hillel al estudiar las tradiciones de los fariseos en torno a la época de Jesús. Luego, como algo que se le acabara de ocurrir, añade Neusner: "Por supuesto, es muy posible que Hillel nunca dijera tal cosa". Pero si lo que se investiga son los "antecedentes" o el "ambiente" de la enseñanza de Jesús o la de los fariseos anteriores a 70 d. C., esa cuestión histórica es esencial. Respecto a lo que es posible conocer sobre distintos fariseos del período anterior a 70 d. C., véase Joseph Sievers, "Who Were the Pharisees", en James H. Charlesworth – Loren L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 137-155. Jospe ("Hillel's Rule", 45-57) hace la interesante (pero muy especulativa) sugerencia de que en la anécdota hay un múltiple juego de palabras (tanto en hebreo como en latín); si es así, tenemos aquí otro recordatorio de que estamos ante una composición erudita y artificial, no ante el vídeo de un suceso relativo al "Hillel histórico".

[258] Sobre todo esto, y específicamente sobre las palabras de Hillel entendidas como *captatio benevolentiae* más que respuesta completa, véase Nissen, *Gott,* 390-397.

Nissen apunta también a una anécdota similar sobre Rabí Aqiba, referida en *Abot de Rabí Natán,* versión B, capítulo 26; para una traducción crítica con notas, cf. Anthony J. Saldarini, *The Fathers According to Rabbi Nathan* (SJLA 11; Leiden: Brill, 1975) 155 (y cotéjese con el capítulo 29 en p. 171, que contiene algunas aplicaciones concretas de la Regla de oro según Rabí Eliezer). En *Abot de Rabí Natán,* versión B, capítulo 26, Aqiba relativiza la Regla de oro 1) subrayando la imposibilidad de aprender toda la Ley en un momento y 2) expresando la opinión de que esa regla "no es de carácter general". Otra aparición relativamente tardía de la Regla de oro en su forma negativa dentro del judaísmo rabínico se da en el *Targum Pseudo-Jonatán,* que en su presente forma es el más amplio de los targumes sobre el Pentateuco. El texto del targum añade a Lv 19,18 una formulación de la Regla de oro similar a la atribuida a Hillel: "Lo que sea odioso para ti, no se lo hagas a él [esto es, a otro miembro de la comunidad judía]". Para una traducción y comentario, véase Martin McNamara – Robert Hayward – Michael Maher, *Targum Neofiti 1: Leviticus. Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus* (The Aramaic Bible 3; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994) 177; la Regla de oro ha sido insertada también en el v. 34 (p. 180). En cambio, está llamativamente ausente de la forma de Lv 19,18 que se encuentra en el *Targum Neofiti;* véase *ibíd.,* 73. Beverly P. Mortensen (*The Prieshood in Targum Pseudo-Jonathan,* 2 vols. [Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 4; Leiden/Boston: Brill, 2006] II, 649) señala que la adición de la Regla de oro a Lv 19,18 sólo ocurre en el *Pseudo-Jonathan* entre los targumes clásicos sobre el Pentateuco.

[259] Se podría intentar construir un argumento "atenuado" basado en la discontinuidad, por cuanto casi todos los antiguos ejemplos judíos y cristianos de la Regla de oro tienen la forma negativa, mientras que el dicho Q atribuido a Jesús por Mateo y Lucas tiene la forma positiva. Sin embargo, la forma rudimentaria y deslavazada de la Regla de oro en *Arist* §207 es al menos parcialmente positiva. Y también en forma positiva hay varias versiones paganas grecorromanas, que van de Isócrates a Séneca. Por eso, si fueron los primeros cristianos quienes pusieron la Regla de oro en labios de Jesús, no hay razón para que no adoptaran la forma positiva, sobre todo porque una gran mayoría de los dichos del contexto Q en que la regla se halla (aproximadamente reflejados en Lc 6,31-36) son positivos en lugar de negativos.

[260] Véase al respecto Luz, *Matthew 1-7,* 426-427.

[261] Dihle (*Regel,* 113-114) intenta de manera osada pero poco convincente eliminar esta contradicción en Lucas (y, en último término, en Q) mediante el desesperado recurso de interpretar ποιεῖτε de Lc 6,21 no como imperativo ("haced"), sino como presente de indicativo ("hacéis"). De este modo, 6,31 deja de leerse como una *prescripción* que expresa la Regla de oro y pasa a interpretarse como una *descripción* de lo que hace el auditorio (¿compuesto por discípulos?). El v. 31 sería así una amonestación que continúa en los versículos subsiguientes. El principal problema de este enfoque es su incompatibilidad con las expectativas del lector antiguo. Frente a los incontables ejemplos de la Regla de oro en antiguos documentos paganos, judíos y cristianos –la mayor parte de ellos imperativos en el espíritu y/o en el significado–, Dihle tiene que suponer que el lector de Lucas podía intuir de algún modo que ποιεῖτε debía leerse como indicativo y no como imperativo. Si Lucas hubiera querido expresar el indicativo con claridad absoluta, no habría tenido que hacer más que escribir el verbo en singular, acabando así con toda ambigüedad. Aunque Betz (*The Sermon on the Mount,* 599-600) rechaza la posición de Dihle, se empeña también (y, a mi modo de ver, de manera no más convincente) en evitar el choque entre la Regla de oro y la subsiguiente crítica de la ética de reciprocidad (Lc 6,31-34). Conviene recordar que ese rechazo no se produce sólo en el cristianismo; Epicteto, por ejemplo, se burla de

una ética de mutuo rascarse la espalda en su descripción de estudiantes de filosofía que se intercambian cumplidos respeto a sus ensayos (*Discursos* 2.17 §34-36).

[262] Así, entre otros, Collins, "Golden Rule", 1070.

[263] Como hemos visto, *Did* 1,2 es una mezcla del doble mandamiento de amor (expresado con concisión lucana) y de una forma negativa de la Regla de oro. De hecho, la formulación de la regla en la *Didajé* ("pero todo aquello que no quieras que te hagan a ti, no se lo hagas tú a otro") considerada en sí constituye un caso interesante de combinación. Esta forma negativa de la regla es la más común en el judaísmo (desde Tobías a Hillel) y también está atestiguada en varios documentos cristianos antiguos. Por ejemplo, el papiro *Oxyrhynchos* 654, líneas 36-37 (con restauraciones), dice en parte: "Y lo que es odioso, no lo hagáis" [καὶ ὅτι μισεῖται μὴ ποιεῖτε]". El dicho de este papiro, al parecer procedente de un manuscrito griego que contenía alguna forma del *Evangelio de Tomás,* se encuentra en el dicho 6 de ese evangelio copto: "Y lo que odiéis, no lo hagáis [*petet'mmoste 'mmof 'mp'raaf*]". Sobre estos textos griego y copto, véase Harold W. Attridge – Bentley Layton, *Nag Hammadi Codex II,2-7,* 2 vols. (NHS 20 y 21; ed. Bentley Layton; Leiden: Brill, 1989) I, 116 y 54, respectivamente. Además, el griego del códice Bezae (siglo V d. C.) inserta una forma negativa del texto en Hch 15,20.29, dentro de la carta apostólica.

Pero, volviendo a la *Didajé:* a pesar de que ésta sigue la común forma negativa judeocristiana de la regla, las primeras cuatro palabras griegas de la versión recogida en ella (πάντα δὲ ὅσα ἐάν ["pero todo lo que"]) repiten casi exactamente las primeras cuatro palabras de la versión positiva mateana de la regla (πάντα οὖν ὅσα ἐάν). Como han notado muchos comentaristas de Mateo, la frase πάντα οὖν ὅσα ἐάν refleja estilo y vocabulario típicamente mateanos y, dada su notable diferencia de la versión de Lc 6,31, casi con seguridad procede de la redacción de Mateo; así, por ejemplo, Davies y Allison (*The Gospel According to Matthew* I, 686-687 n. 31). En suma, la Regla de oro en la versión de la *Didajé* revela conocimiento tanto del evangelio mateano, con su forma redaccional positiva de la regla, como de la forma negativa de ella, común en la tradición judía (y en la cristiana primitiva). Se podría argumentar adicionalmente contra la afirmación de que *Did* 1,2 es un testimonio independiente (criterio de testimonio múltiple) del origen del dicho en el Jesús histórico. Muchos críticos sostienen que el título o los títulos de la *Didajé* (el manuscrito Bryennois tiene un título breve, "Enseñanza de los doce apóstoles", seguido de uno más largo: "Instrucción del Señor a los gentiles por medio de los doce apóstoles") son secundarios. Por ejemplo, Kurt Niederwimmer (*The Didache* [Hermeneia: Minneapolis: Fortress, 1988; orig. alemán 1993] 56-57) declara: "Es probable que... ninguno de los títulos sea original... Los dos títulos... proceden ambos de un tiempo posterior y carecen de interés para la interpretación del documento"; cf. Koester, *Ancient Christian Gospels,* 32. Además, la primera forma del título pudo ser simplemente "Enseñanza de los apóstoles". Si estos juicios son esencialmente correctos, los mandamientos de 1,2 no eran atribuidos explícitamente a Jesús en la versión más primitiva de la *Didajé.* Cuando se trata de argumentos relativos a un testimonio múltiple de la Regla de oro en antiguos textos cristianos, algunos de los supuestos "paralelos" aducidos por los críticos no son muestras de la regla en absoluto. Por ejemplo, la apelación de Betz (*The Sermon of the Mount,* 516 n. 695) a *1 Clem* 13.2 es, a mi modo de ver, una equivocación, porque los dichos citados en ese pasaje no son paralelos de la Regla de oro, sino de otros dichos pertenecientes al sermón del monte o al sermón de la llanura. En ellos se emplea la "pasiva divina" y, en consecuencia, se alude a la recompensa de Dios en el día último, no a la de otro ser humano en esta vida. En general, creo que los escritos cristianos primitivos citados por Betz en n. 696 como testimonios independientes dependen en realidad de Mateo o Lucas, o, posiblemente, de una armonía de evangelios o catecismo

derivado de ellos. Sobre la más amplia cuestión del uso de armonías evangélicas en la literatura cristiana del siglo II, véase M.-E. Boismard (con A. Lamouille), *Le Diatessaron: de Tatien à Justin* (EBib n.s. 15; París: Gabalda, 1992).

[264] Yendo más allá de un simple *non liquet,* Betz (*The Sermon on the Mount,* 513) afirma que el Jesús histórico realmente enseñó la Regla de oro. En parte basa esa posición en su peculiar visión de las fuentes, y en parte en su convencimiento de que la Regla de oro no entra en colisión con el material que la rodea en Q. Como se puede ver por lo expuesto a lo largo de esta sección, yo discrepo de Betz en lo uno y en lo otro.

[265] Al formular el mandamiento de amor en Jn 13,34 y 15,12 + 17, el evangelista utiliza una forma breve ("amaos los unos a los otros") y una forma extensa ("como yo os he amado, así también vosotros amaos los unos a los otros"). Sin duda, la forma breve es simplemente una reducción o resumen de la forma extensa. Por eso voy a centrarme en ésta en el texto principal. En cuanto a la gramática de estos mandamientos hay que señalar que el mandamiento propiamente dicho ("amaos los unos a los otros") está expresado mediante la conjunción ἵνα con subjuntivo. En 13,34ab ("un mandamiento nuevo os doy: que [ἵνα] os améis los unos a los otros"), la frase con ἵνα puede entenderse como una oración sustantiva en aposición al nombre ἐντολήν ("mandamiento") y como explicación de él, o como una oración independiente con ἵνα en función imperativa introduciendo el subjuntivo; sobre la gramática de la frase, véase Brown, *The Gospel According to John* II, 607; trad. esp., *El evangelio según san Juan* [Madrid, Cristiandad 2000]); Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangeliums. III. Teil* (HTKNT 4/3; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1975) 60 (trad esp., *El evangelio según san Juan* [Barcelona: Herder, 1998]). Cualquiera que sea la explicación gramatical preferida, el subjuntivo ἀγαπᾶτε equivale a un imperativo; el presente sugiere una acción que se está desarrollando. Lo mismo puede decirse de la gramática de Jn 15,12; en 15,17, la oración con ἵνα quizá deba entenderse mejor como sustantiva en aposición al pronombre demostrativo ταῦτα, aunque no se puede excluir del todo un sentido final ("para que os améis los unos a los otros"); véase Brown, *ibíd.* II, 665. Como veremos más adelante, en la primera carta de Juan hay ecos de estos dos mandamientos de amor (incluso construcciones gramaticales similares en 1 Jn 3,23; 4,21), pero en 1 Juan el mandamiento de amor nunca es citado como procedente de Jesús.

[266] No hay necesidad ni espacio en este punto para exponer con gran detalle mis opiniones sobre la tradición y redacción del cuarto evangelio. Baste con decir que cuanto hemos visto en los cuatro tomos de *Un judío marginal* al estudiar los dichos y hechos de Jesús referidos en Juan y en los sinópticos tiende a confirmar las posiciones siguientes: 1) El cuarto evangelio utiliza un fondo de tradición oral similar a la de los sinópticos, pero no la misma; en otras palabras, el evangelio de Juan es literariamente independiente de los sinópticos. 2) El material del cuarto evangelio pasó por diferentes fases de versiones orales y escritas antes de alcanzar la forma escrita con que lo conocemos hoy día. Sigue la duda sobre si se puede hablar de una sola fuente escrita de las "señales" o del discurso de la Revelación anterior a la composición del evangelio. Parece probable la existencia en forma escrita de un primitivo relato joánico de la pasión. 3) Una vez que el evangelista al que llamamos Juan terminó su trabajo, un redactor final añadió el capítulo 21, los capítulos 15–17 y otro material suelto (por ejemplo 4,2). Tales adiciones fueron efectuadas a un texto escrito ya fijo; el redactor final no llevó a cabo en el evangelio una gran modificación. 4) En cuanto a las tres cartas joánicas, creo que fueron compuestas por un solo autor (que no era el evangelista ni ese redactor final), el cual escribió después de la composición del cuarto evangelio y con conocimiento de él. En estas posiciones sigo básicamente el granado pensamiento de Raymond E. Brown en sus libros *The Community of the Beloved Disciple* (Nueva York: Paulist, 1979) y *The Epistles of John* (AYB 30; Garden City, NY:

Doubleday, 1982; reimpresión New Haven: Yale University Press). Una razón por la que no expongo detalladamente estas posiciones es que una posición contraria (que las epístolas joánicas fueron escritas antes que el evangelio y posiblemente por el evangelista) no modificaría gran cosa, de todos modos, mis conclusiones finales. En lo referente a qué estrato o estratos de la tradición joánica corresponden las dos formulaciones del mandamiento de amor (Jn 13,34; 15,12), las opiniones varían. Como ha señalado Rensberger ("Love for One Another", 298-302), Fernando Segovia y Urban von Wahlde llegan a la conclusión de que los pasajes correspondientes a esos mandamientos (13,34-35 y 15,9-17) son adiciones secundarias al evangelio y tienen conexiones teológicas con 1 Juan. Por su parte, Rensberger considera posible que ambos pasajes concordasen con el contexto social y teológico del evangelio original, aunque 15,9-17 podría ser una ampliación redaccional efectuada sobre 13,34-35 al recrudecerse la persecución sufrida por la comunidad joánica. Mi opinión es que 13,34 procede muy probablemente del cuarto evangelista, mientras que 15,12 –como el capítulo 15 en conjunto– hay que atribuirlo al redactor final. En cualquier caso, las conclusiones generales que expongo en el texto principal no dependen de la elección de una de estas teorías.

[267] Este breve esquema de la teología joánica simplemente resume la opinión compartida por muchos exegetas. Es, pues, todo menos original, y debe mucho a grandes autores de comentarios y estudios joánicos. Entre los más influyentes están Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* (Londres: Burn & Oates; Nueva York: Herder and Herder, 1968) I, 153-172; Raymond E. Brown, *The Gospel According to John,* 2 vols. (AYB 29 y 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1966, 1970; reimpresión New Haven: Yale University Press) I, cv-cxxviii; íd., *The Epistles of John,* 47-115; íd., *An Introduction to the New Testament* (AYBRL; Nueva York: Doubleday, 1997; reimpresión New Haven: Yale University Press) 33-94; íd. (con Francis J. Moloney), *An Introduction to the Gospel of John* (AYBRL; Nueva York: Doubleday, 2003; reimpresión New Haven: Yale University Press) 220-277. Dignos también de mención son C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University, 1965) 133-285; Ernst Käsemann, *Jesu Letzter Wille nach Johannes 17* (Tubinga: Mohr [Siebeck], [2]1967); Wilhelm Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichtung Jesu im Johannesevangelium* (NTAbh 21; Münster: Aschendorf, [3]1979); D. Bruce Woll, *Johannine Christianity in Conflict* (SBLDS 60; Chico, CA: Scholars, 1981); Rodney A. Whitacre, *Johannine Polemic* (SBLDS 67; Chico, CA: Scholars, 1982); C. K. Barrett, *Essays on John* (Filadelia: Westminster, 1982); Fernando F. Segovia, *Love Relationships in the Johannine Tradition* (SBLDS 58, Chico, CA: Scholars, 1982); íd., *The Farewell of the World* (Minneapolis: Fortress, 1991); Godfrey C. Nicholson, *Death as Departure. The Johannine Descent-Ascent Schema* (SBLDS 63; Chico, CA: Scholars, 1983); Robert Kysar, *John* (Minneapolis: Augsburg, 1986); Marianne Meye Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1988); íd., *The God of the Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); Jerome H. Neyrey, *An Ideology of Revolt. John's Christology in Social-Science Perspective* (Filadelfia: Fortress, 1988); William Loader, *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues* (BBET 23; Fráncfort: Lang, 1989); Urban von Wahlde, *The Johannine Commandments. 1 John and the Struggle for the Johannine Tradition* (Theological Inquiries; Nueva York/Mahwah: Paulist, 1990); John Painter, *The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community* (Edimburgo: Clark, 1991); G. R. Beasley-Murray, *Gospel of Life. Theology in the Fourth Gospel* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon, 1991); íd., *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University, 1995); Udo Schnelle, *Antidocetic Christology in the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress, 1992; original alemán 1987); Martin Scott, *Sophia and*

the Johannine Jesus (JSNTSup 71; Sheffield: JSOT, 1992); D. Moody Smith, *The Theology of the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University, 1995); Christina Hoegen-Rohls, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* (WUNT 2/84; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1996); Robert T. Fortna – Tom Thatcher (eds.), *Jesus in Johannine Tradition* (Louisville: Westminster/John Knox, 2001); J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster/John Knox, [3]2003); Amy-Jill Levine (ed.) *A Feminist Companion to John,* 2 vols (Londres/Nueva York: Sheffield Academic Press, 2003); Wendy E. Sproston North, "John for Readers of Mark?": *JSNT* 25 (2003) 449-468; Jürgen Becker, *Johanneisches Christentum* (Tubinga: Mohr [Siebeck], 2004); Ian D. Mackay, *John's Relationship with Mark* (WUNT 2/182; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2004); Robert Kysar, *Voyages with John. Charting the Fourth Gospel* (Waco, TX: Baylor University, 2005); Cornelis Bennema, "The Sword of the Messiah and the Concept of Liberation in the Fourth Gospel": *Bib* 86 (2005) 35-58; Paul N. Anderson, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus* (Library of NT Studies 321; Londres/Nueva York: Clark, 2006); John C. Stube, *A Graeco-Roman Rhetorical Reading of the Farewell Discourses* (Library of NT Studies 309; Londres/Nueva York: Clark, 2006); Peter M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel. A Sequential Reading* (Library of NT Studies 294; Londres/Nueva York: Continuum, 2006); Warren Carter, *John. Storyteller, Interpreter, Evangelist* (Peabody, MA: Hendrickson, 2006); John A. Dennis, *Jesus' Death and the Gathering of True Israel* (WUNT 2/217; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2006); Philip F. Esler – Ronald Piper, *Lazarus, Mary and Martha. Social-Scientific Approaches to the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress, 2006); Michael Martin, "A Note on the Two Endings of John": *Bib* 87 (2006) 523-525; Jerome H. Neyrey, "Worship in the Fourth Gospel: A Cultural Interpretation of John 14-17": *BTB* 36 (2006) 107-117, 155-163; íd., "'I Am the Door' (John 10:7,9): Jesus the Broker in the Fourth Gospel": *CBQ* 69 (2007) 271-291; Paul N. Anderson – Felix Just – Tom Thatcher (eds.), *John, Jesus and History. Volume 1* (Symposium Series 44; Atlanta: SBL, 2007); Mary L. Coloe, *Dwelling in the Household of God. Johannine Eclessiology and Spirituality* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007); Michael A. Daise, *Feast in John* (WUNT 2/229; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2007); Edward W. Klink III, *The Sheep of the Fold. The Audience and Origin of the Gospel of John* (Cambridge, UK/Nueva York: Cambridge University, 2007); Robert Kysar, *John, the Maverick Joseph* (Louisville: Westminster/John Knox, [3]2007). Aunque no estoy de acuerdo con algunas de sus interpretaciones, es imposible desentenderse de dos clásicas obras de Rudolf Bultmann: *Das Evangelium des Johannes* (MeyerK 2; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, [19]1968; *Theology of the New Testament,* 2 vols. ([Londres: SCM, 1965] II, 3-92; trad. española, *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca: Sígueme, 2001])

[268] Señalo aquí la visión que la mayoría de intérpretes de los textos neotestamentarios tienen sobre el tema de la preexistencia en el NT; algunos exegetas, sin embargo, cuestionan que la idea de la preexistencia se encuentre en pasajes como Flp 2,6-11; Col 1,15-20 o Heb 1,1-4. Para un estudio de la cuestión dentro del contexto más amplio de la cristología neotestamentaria, véase Raymond E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (Nueva York/Mahwah, NJ: Paulist, 1994).

[269] La mayor parte de los estudiosos sostienen que los evangelios sinópticos no contienen ninguna teología de la preexistencia y la encarnación; para un examen equilibrado de opiniones al respecto, véase Brown, *An Introduction to New Testament Christology,* 105-152, 196-213. Pero no falta quien afirma que la preexistencia y la encarnación están presentes en los sinópticos, al menos de modo implícito, aunque estas dos doctrinas nunca hayan sido tematizadas. Sobre esto, véase, por ejemplo, Simon

J. Gathercole, *The Preexistent Son* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2006) 293-297.

[270] Sobre el envío y la filiación en el cuarto evangelio, véase Juan P. Miranda, *Der Vater, der mich gesandt hat* (Europäische Hochschulschriften 23/7; Fráncfort: Lang, 1972); íd., *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium* (SBS 87; Stuttgart: KBW, 1977).

[271] Sobre la cristología del Hijo del hombre en Juan, véase Francis J. Moloney, *The Johannine Son of Man* (Roma: LAS, 1976); Delbert Burkett, *The Son of the Man in the Gospel of John* (JSNTSup 56; Sheffield: JSOT, 1991).

[272] Sobre esto, véase Schnackenburg, *The Gospel According to St John* I, 154-164; también Perkins (*Love Commands,* 104-105), quien acertadamente señala la conexión entre esta concentración cristológica y la manera especial en que Juan enfoca la tradición de los mandamientos de amor.

[273] A menudo se olvida que en la teología de Juan hay diversos tipos de dualismo y se habla sólo de "dualismo joánico". Sobre la variedad de dualismos en Juan, véase Jürgen Becker, "Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium": *ZNW* 65 (1974) 71-87. En mi breve resumen utilizo sólo algunas observaciones de Becker.

[274] La compleja reelaboración joánica de la tradición de los mandamientos de amor pronunciados por Jesús –reelaboración que une base ontológica y sentido ético dentro del contexto más amplio de la alta cristología, la escatología realizada y el marcado dualismo de Juan– podría explicar por qué el mandamiento es calificado de "nuevo" (καινός en 13,34, adjetivo que Juan vuelve a emplear solamente en 19,41, al describir el sepulcro donde Jesús es depositado). Los componentes del mandamiento de amor joánico los examinaremos en lo que sigue. Pese a que este "mandamiento nuevo" es pronunciado en la última cena, dudo que tenga alguna conexión con la "nueva alianza", considerando que el evangelio y las cartas de Juan no contienen la palabra "alianza" (διαθήκη) y que la eucaristía (conectada con la expresión "nueva alianza" sólo en Lc 22,20 y 1 Cor 11,25) nunca es mencionada en la versión joánica de la última cena. Respecto a esto discrepo de Brown, quien percibe alusiones a la nueva alianza y también a la eucaristía en varios lugares de Jn 13-17; véanse, por ejemplo, sus comentarios en *The Gospel According to John* II, 612-614, 672-673; cf. Popkes, *Die Theologie der Liebe,* 271. Coincido más bien con la visión de Schnackenburg (*Das Johannesevangelium III. Teil,* 59-69; similarmente su *Die Johannesbriefe* [HTKNT 13/3; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, [4]1970] 111-112), quien sitúa la novedad del mandamiento en la persona y la obra de Jesús: el amoroso servicio de Jesús (demostrado en el lavatorio de los pies) y su sacrificio hasta la muerte dan a su mandamiento un carácter único, escatológico. Un punto de vista semejante es el de Rensberger, "Love for One Another", 304; Furnish, *The Love Command,* 138-139; Lütgert, *Die Liebe,* 137-167. Para un estudio de la "novedad" del mandamiento que nunca llega a una clara conclusión, cf. Lattke, *Einheit,* 214-217.

[275] Sobre diferencias entre los mandamientos de amor en los sinópticos y en Juan, cf. Papkes, *Die Theologie der Liebe,* 259-263.

[276] Junto con muchos otros comentaristas (por ejemplo, Brown, *The Gospel According to John* II, 597-601; Berger, *Gesetzesauslegung,* 121), Perkins (*Love Commands,* 104-105) cree que los discursos de despedida del Jesús joánico están inspirados en la "literatura testamentaria" del judaísmo del Segundo Templo. En ella, un patriarca o alguna otra figura venerable, al aproximarse su muerte, da a conocer su última voluntad y testamento espiritual a sus hijos o discípulos. Estos testamentos suelen incluir un examen de la vida del héroe a la luz de su inminente fallecimiento, predicciones sobre el futuro de sus descendientes y una solemne exhortación a la unidad y el amor

mutuo (junto con recomendaciones sobre otras virtudes y vicios más específicos). Estos tres elementos (menos las recomendaciones morales sobre virtudes concretas) se encuentran en los discursos de despedida de la última cena joánica. Los *Testamentos de los Doce Patriarcas* representan la culminación del género; sin embargo, en mi opinión, la forma final de los *Testamentos* refleja cultivo cristiano de ese tipo de literatura.

[277] Algo similar sucede con el nombre ἀγάπη ("amor"), que sólo aparece en Jn 5,42 antes de la última cena, mientras que en ella se encuentra en 13,35; 15,9.10[*bis*].13; 17,26. El verbo φιλέω es mucho menos importante en Juan. Aparte del capítulo 21 (muy probablemente añadido por el redactor final), φιλέω se encuentra ocho veces en el evangelio, tres de las ellas en la última cena. Juan nunca emplea el nombre abstracto φιλία para "amor", e incluso las seis apariciones de φίλος ("amigo") –tres en la última cena– desmerecen frente a las quince registradas en Lucas. Más en concreto, sólo ἀγαπάω se emplea para expresar el mandamiento de amor; φιλέω no se encuentra ni en el mandamiento de amor ni en la explicación que lo sigue. La razón de esta escasa presencia de φιλέω no tiene nada que ver con una supuesta diferencia de significado entre los dos verbos. En la práctica, Juan emplea ἀγαπάω y φιλέω como sinónimos. Toda diferencia de significado surge del contexto inmediato en el que estos verbos son usados. La limitada utilización de φιλέω en Juan no refleja ninguna teología cristiana especial del amor, sino el lento declinar de su empleo frente a ἀγαπάω en el griego helenístico; sobre esto, véase Joly, *Le vocabulaire,* 48-49, 54-56. Respecto al vocabulario del corpus joánico, véase Stählin, "φιλέω, etc.", 129-136; 163-167; Meisinger, *Liebesgebot,* 150.

[278] Brown (*The Gospel According to John* II, 682) habla de "la cadena de amor" que se encuentra en pasajes como Jn 15,9.12; cf. Meisinger, *Liebesgebot,* 180; D. Moody Smith, *John* (Abingdon NT Commentaries; Nashville: Abingdon, 1999) 284.

[279] Sobre esto, véase Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III. Teil,* 61, 124; cf. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* 405-6, 417 con n. 4. J. H. Bernard (*Gospel According to St John,* 2 vols. [ICC; Edimburgo: Clark, 1928] II, 486) hace una interesante observación sobre el mandamiento de amor de Jn 15,12-13 comparado con el amor global de Cristo por los pecadores al que se refiere Rom 5,7-8: "Pero aquí [en Jn 15,12-13] no se pide tanto del discípulo cristiano, porque el 'mandamiento nuevo' no habla de hermandad universal, sino sólo de las obligaciones que los cristianos tienen unos con otros". Ernst Haenchen (*John* 2 [Hermeneia: Filadelfia: Fortress, 1984; original alemán 1980] 117-118) interpreta el mandamiento de amor de una manera aún más restrictiva: "En este pasaje [el mandamiento de amor de Jn 13,34], Juan no tiene en la mente la Iglesia universal, sino sólo el limitado grupo de discípulos para el que fue escrito ese evangelio".

[280] Véanse mis comentarios en *Un judío marginal* II/1, 532-534. Contrario a calificar de secta la comunidad joánica se muestra Popkes, *Die Theologie der Liebe,* 40-41, 267; a favor, Perkins, "Apocalyptic Sectarianism", 290. Para un ensayo clásico sobre el tema, cf. Wayne Meecks, "The Man From Heaven in Johannine Sectarianism": *JBL* (1972) 44-72. Entre otras monografías útiles cabe mencionar Marinus de Jonge, *Jesus Stranger from Heaven and Son of God* (SBLSBS 11; Missoula, MT: Scholars, 1977); Wolfgang Langbrandtner, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe* (Beihefte zur biblischen Exegese und Theologie 6; Fráncfort: Lang, 1977); Neyrey, *An Ideology of Revolt.*

[281] No niego la existencia en Juan de referencias a la misión de los discípulos en el mundo de fuera (cf., por ejemplo, Jn 4,31-38.42; 17,20-23; 20,21-23; 21,1-14), pero ésta no es una cuestión principal en el cuarto evangelio. Casi se tiene la impresión de que Juan ve la misión como una comunidad de discípulos que llevan una vida de tanto amor de unos por otros como para ser capaces de atraer al grupo a no creyentes. En

otras palabras, la comunidad actúa de imán con su testimonio (cf. Jn 12,20-26.32). Sobre la cuestión de la misión en Juan, véase Miguel R. Ruiz, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums* (FB 55; Wurzburgo: Echter, 1986); Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission* (WUNT 2/31; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1988); cf. Perkins, *Love Commands,* 120.

[282] Sobre el tema de la reciprocidad en el "mandamiento nuevo" del evangelio de Juan, véase Lattle, *Einheit,* 212.

[283] Así, con acierto, Furnish, *The Love Command,* 133.

[284] Significativamente, a la habitación mutua celebrada por el evangelio de Juan se hace referencia mediante el verbo μένω ("morar", "habitar", "permanecer" y εἰμι ("ser/estar"). La unión entre el Padre y el Hijo, entre el Hijo y el creyente y entre los creyentes es permanente porque tiene su fundamento último en el ser mismo del Padre y el Hijo, del que participan los creyentes.

[285] Sobre la cuestión del misticismo en Juan, véase Jey J. Kanagaraj, *'Mysticism' in the Gospel of John* (JSNTSup 158; Sheffield: JSOT, 1998).

[286] Sobre el lavatorio de los pies en Jn 13, véase Georg Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium* (Biblische Untersuchung 1; Ratisbona: Pustet, 1967); Sandra Schneiders, "The Foot Washing (John 13:1-20): An Experiment in Hermeneutics": *CBQ* 43 (1981) 76-92; Francis J. Moloney, "A Sacramental Reading of John 13:1-38": *CBQ* 53 (1991) 237-256; John C. Thomas, *Footwashing in John 13 and the Johannine Commnunity* (JSNTSup 61; Sheffield: JSOT, 1991); Larry P. Jones, *The Symbol of Water in the Gospel of John* (JSNTSup 145; Sheffield: JSOT, 1997).

[287] Por eso, contrariamente a la opinión de Perkins (*Love Commands,* 106-107), no creo probable que la metáfora del fruto de Jn 15,1-8 simboliza el esfuerzo misionero y la evangelización, un significado que la metáfora tiene en algunos contextos del NT (por ejemplo, Rom 1,13). Meisinger (*Liebesgebot,* 158-159) no rechaza por completo la idea de una referencia a la misión, pero cree que es hecha indirectamente: el amor recíproco y la unidad (el significado principal de la metáfora del fruto) pueden tener una función testimonial que atrae al mundo a la fe.

[288] Sobre esto, véase Brown, *The Gospel According to John* II, 680-681. En su ensayo "Joh 15,13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums", *Botschaft und Geschichte,* 2 vols. (Tubinga: Mohr [Siebeck], 1953, 1956) I, 204-220, Martin Dibelius destaca acertadamente el carácter "metafísico" de las relaciones de amor en los discursos de la última cena (Jn 13-17); el amor entra en la comunicación y participación de la revelación divina, que a su vez comunica una participación de la naturaleza de Dios (pp. 208-214). A esta luz es inteligible por qué el tipo de amor joánico se extiende sólo a los creyentes y no al resto del mundo. Sin embargo, Dibelius hace tanto hincapié en la falta de todo componente ético o emocional en el amor joánico como para afirmar que Jn 15,13 ("nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos") tuvo que llegar al evangelista de su tradición, puesto que el versículo habla claramente de la emoción del amor heroico (p. 216), una idea ética incompatible con la concepción metafísica que el evangelista tiene del amor. A mi entender, Dibelius incurre en el error, no raro entre los estudiosos alemanes, de prescindir de los matices en su estudio de los textos neotestamentarios. No tiene en cuenta la mentalidad dialéctica del evangelista, que se complace en jugar con los extremos, para acabar llevándolos a una unión paradójica. Cualesquiera que sean sus fuentes, el evangelista (como el redactor final) combina, plenamente consciente, elementos metafísicos/ontológicos y éticos/morales en su concepción del amor. Sobre esto, véase Meisinger, *Liebesgebot,* 152-158, 180-181.

[289] Sobre el doble significado de καθώς ("como" y "puesto que") en esta frase de Juan, véase Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III. Teil,* 60; Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* 403; Popkes, *Die Theologie der Liebe,* 258.

[290] El aoristo ἠγάπησα ("he amado" o, simplemente, "amé") de Jn 13,34 y 15,12 apunta a los pasados acontecimientos salvíficos de la encarnación, la vida y (anticipadas) la muerte y la resurrección de Cristo; Brown (*The Gospel According to John* II, 664) ve en particular una referencia a la muerte de Jesús, mencionada en 15,13. Por otro lado, no se puede excluir un sentido de presente ("amo"), sobre todo si se percibe detrás del aoristo griego un verbo perfecto hebreo o arameo con sentido de verbo de estado; sobre esto, véase Zerwick – Grosvenor, *A Grammatical Analysis,* 332-333.

[291] Véase el estudio de estas escenas simbólicas en Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III. Teil,* 319-328, 333-345.

[292] La concentración cristológica se percibe también comparando el uso de ἐντολή ("mandamiento", "precepto") en Juan con el de los sinópticos y de Pablo. Como observa Furnish (*The Love Command,* 137-138), Pablo y los sinópticos usan sistemáticamente el nombre "mandamiento(s)" para referirse a los preceptos del AT (con Lc 15,29 como rareza). Por su parte, Juan nunca emplea ἐντολή de ese modo. Exceptuado Jn 11,57 ("los jefes de los sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes [ἐντολάς]..."), el cuarto evangelista siempre emplea ἐντολή para el mandamiento de Dios que dirige la entera misión de Jesús en el mundo (por ejemplo, Jn 10,18; 12,49-50; 15,10) o para los mandamientos que Jesús da a sus discípulos (por ejemplo, 13,34; 14,15.21; 15,10.12.17). Se nota de inmediato que, al igual que el vocabulario del amor, el de los mandamientos está situado mayoritariamente, en Juan, en el contexto de la última cena. Según Furnish, la alternancia joánica entre "mandamiento" y "mandamientos" es puramente estilística, y no debe pensarse que varios mandamientos de la ley antigua han sido resumidos en un único mandamiento de amor. Para una opinión diferente, véase Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John* (Word Biblical Commentary 51; Waco, TX: Word, 1984) 206-207.

[293] Así Furnish, *The Love Command,* 134-136.

[294] Si bien podríamos ver en este uso de φίλοι ("amigos") en Jn 15,13-15 un eco de la ética helenística de la amistad, debemos recordar que su aplicación en los discursos de despedida está limitada por el hecho de que Jesús, aun en su sacrificio por los suyos, sigue siendo el κύριος ("Señor", "Maestro"; así, por ejemplo, 13,13-16). Sobre esto, véase Stählin, "φιλέω, etc.", 165; cf. Marie-Joseph Lagrange, *Saint Jean* (EBib; París: Gabalda, [5]1936) 407.

[295] Véanse, por ejemplo, los fecundos ensayos reunidos en H. Charlesworth (ed.), *John and the Dead Sea Scrolls* (Nueva York: Crossroad, 1990).

[296] Sobre el amor a los otros miembros de la respectiva comunidad en Qumrán y en el evangelio de Juan, véase Brown, *The Gospel According to John* II, 613. Como observa Rensberger ("Love for One Another", 304-309), Bultmann acierta probablemente al entender que la comunidad joánica está abierta a los ajenos a ella, a los del "mundo", si finalmente deciden entrar en la comunidad de fe (por ejemplo, los samaritanos de 4,42); de manera similar argumenta Furnish, *The Love Command,* 141-148. Pero, como subraya Rensberger, mientras los que son del mundo no entren en la comunidad (dejando así de pertenecer al "mundo" en sentido negativo), no estarán incluidos entre aquellos que deben amarse "los unos a los otros" según el restrictivo mandamiento joánico. Es cierto que el evangelio de Juan no manda explícitamente odiar a "los de fuera", como hace la *Regla de la Comunidad* (1QS) de Qumrán. Sin embargo, sus declaraciones relativas a "los judíos", sobre todo la diatriba de Jesús contra los

judíos que se niegan a creer en él, a los que califica de "hijos del diablo" (Jn 8,31-47), se acercan peligrosamente a la raya del odio, si es que no la cruzan. Por eso se pregunta Rensberger (p. 307) hasta qué punto el testimonio de amor entre los miembros de la comunidad joánica podía ser eficaz, cuando el mundo de fuera la veía tan mal dispuesta hacia los oponentes de ella. Más positivo se muestra en su enfoque Meisinger (*Liebesgebot,* 161-171), quien lee el mandamiento de amor en el cuarto evangelio a través de Jn 3,16 ("tanto amó Dios al mundo..."). Entiende Meisinger que, si parte del mal del mundo es que éste sólo ama a los suyos (Jn 15,18-19), la comunidad joánica no puede menos que rechazar amor tan limitado. Por eso, aunque Jesús no manda explícitamente a la comunidad amar al mundo, ese amor puede darse por supuesto. Me resulta difícil evitar la impresión de que en esta interpretación hay un sesgo apologético.

[297] Véase Rensberger, "Love for One Another", 304.

[298] El lector se habrá dado cuenta de que no incluyo un estudio del Apocalipsis de Juan. Las visiones apocalípticas de ese libro (que, de todas formas, muchos exegetas no incluirían en el corpus joánico) no dejan espacio a un mandamiento de amor a los enemigos. De hecho, el ansia un tanto indecorosa de venganza sobre los perseguidores y el descarado regocijo por su espantoso castigo –pese a todo lo metafórico y mitológico del contexto– parecen incompatibles con el mandamiento Q. Cuando uno se familiariza con el tono del libro del Apocalipsis, no le resulta sorprendente que Cristo resucitado elogie a la iglesia de Éfeso porque "odias las obras de los nicolaítas [un grupo cristiano obviamente en conflicto con el autor del Apocalipsis], que yo también odio" (Ap 2,6). Así pues, no sólo encontramos una iglesia que odia, sino también un Cristo que odia. Seguramente este odio no es el mismo de los qumranitas por los "hijos de las tinieblas", pero no está lejos de él. Sobre el amor y el odio en el libro del Apocalipsis, cf. Perkins, "Apocalyptic Sectarianism", 290-291.

[299] Para una consideración en sí de 2 Juan y 3 Juan, véase Judith Lieu, *The Second and Third Epistles of John: History and Background* (Edimburgo: Clark, 1986).

[300] La posición que resumo aquí es básicamente la de Brown en su libro *The Epistles of John,* 69-115.

[301] Para una explicación y justificación más completa de esta descripción, véase Brown, *The Epistles of John,* 50-55, 73-86.

[302] Algunos estudiosos podrían cuestionar la idea misma de una "corriente dominante" en el cristianismo de finales del siglo I, dada la cantidad de grupos cristianos existentes en la época. Pero sostengo que, considerados en conjunto los evangelios sinópticos *más* las epístolas paulinas (auténticas y seudónimas), se perciben ciertas ideas comunes que sirven de base a lo que podríamos llamar –con cierta oportuna vaguedad– cristianismo de la corriente principal. Entre esas ideas estarían el carácter fundamental e insustituible de la persona y la obra de Jesucristo; la necesidad de su muerte salvífica, considerada, al menos a veces, como un sacrificio por los pecados; el triunfo de Cristo al resucitar de entre los muertos; la obligación de los cristianos de emprender una misión universal para difundir el mensaje de Cristo; la condición *sine qua non* de la gracia (o justificación, o perdón, o amor) de Dios para que los hombres se salven; la necesidad de que las personas acepten el mensaje cristiano para que rompan claramente con una vida de pecado y emprendan una nueva existencia de empeño moral, cambio a veces asociado con el rito del bautismo; el peligro de que los cristianos reincidan en el pecado después de la conversión; la necesidad de pertenecer a un grupo de discípulos (o comunidad o iglesia cristiana) para compartir vida y culto, y la esperanza de que Cristo vendrá en gloria a salvar a los suyos y llevar la edad presente a su conclusión. Algunos podrían objetar que muchas de estas ideas no son com-

partidas por obras como el *Evangelio de Tomás* copto, por no hablar de otros escritos más específicamente gnósticos procedentes de Nag Hammadi. Pero, como ya indiqué en *Un judío marginal* I, 142-158, creo que un examen objetivo de esas obras (a diferencia de los tratamientos cada vez más sensacionalistas e irresponsables en los medios de comunicación y, tristemente, de algunos sectores académicos de Estados Unidos) revela que fueron compuestas a mediados del siglo II d. C., si no después.

[303] Sobre el "amor a los hermanos" en las cartas joánicas (mencionado especialmente en 1 Jn 2,9-11; 3,11,18.23; 4,7.11-12.20-21; 5,1-2), véase Brown, *The Epistles of John,* 83-86; Schnackenburg, *Die Johannesbriefe,* 117-121. Sobre el uso de "hermano" (ἀδελφός) para designar *tan sólo* a miembros de la comunidad joánica y, deliberadamente, no a otros cristianos que, como los secesionistas, rechazan la cristología del autor de las epístolas, véase Brown, *ibíd.,* 269-273. Encuentro esta posición más probable que la de Schnackenburg, quien opina (*Die Johannesbriefe,* 120-121) que, en su uso de ἀδελφός, el autor de 1 Juan oscila entre el sentido de "verdadero creyente cristiano" (por ejemplo, 3,13) y el de "seres humanos en general" (por ejemplo, 3,14). Yo entiendo que el brusco cambio de sentido en el espacio de dos versículos es muy poco probable. El amor a los "hermanos" (entre los que el autor incluía ciertamente a las mujeres de la comunidad) parece demasiado restringido en las cartas joánicas. Es compatible no sólo con no amar el mundo y las cosas del mundo (1 Jn 2,15), sino también con dar de lado a los secesionistas, no concediéndoles hospitalidad y hasta negándoles el saludo (2 Jn 10-11). Es cierto que el autor de las cartas joánicas no manda odiar a los secesionistas, pero uno se pregunta si tildar a antiguos miembros de la comunidad de embaucadores y anticristos (1 Jn 2,18-19; 2 Jn 7) no está cerca del odio religioso. Quizá una razón por la que nuestro autor epistolar no prescribe de manera directa el odio a sus oponentes es que "odiar a los hermanos" es una de las graves acusaciones que él mismo lanza contra los secesionistas y el mundo (1 Jn 2,9-11; 3,10-15). Sobre el carácter restringido del amor a los hermanos en las cartas joánicas, véase Perkins, "Apocalyptic Sectarianism", 289-290; íd., *Love Commands,* 105-106. En cambio, Popkes (*Die Theologie der Liebe,* 131) intenta limar las aristas del mandato joánico de amar a los hermanos. Yendo aún más allá, Augenstein (*Das Liebesgebot,* 181-182) afirma que ese mandato no sólo no excluye el amor a los enemigos, sino que lo incluye en realidad. Augenstein parece tan concentrado en mirar hacia atrás de esa prescripción, hacia el mandamiento de amor de Lv 19,18b, que no repara en lo que tiene delante: la polémica encerrada en las cartas joánicas.

[304] Para completar los datos ofrezco la estadística de ἀγαπητός, pero la presencia de este adjetivo es poco significativa, ya que en todos los casos su aparición es en vocativo y, por lo tanto, motivada por el género literario epistolar. Sobre ἀγαπητός en las cartas joánicas, véase Brown, *The Epistles of John,* 263-264, cf. 254.

[305] Una muestra representativa, principalmente de la literatura epistolar, incluye 1 Tes 1,4; 2,1; 2 Tes 1,3; 1 Cor 5,11; 2 Cor 1,1.8; Gál 1,2.11; Rom 1,13; 8,29; Flp 1,12; Flm 1,7; Col 1,1-2; Ef 6,23; 1 Tim 6,2; Heb 3,1; Sant 1,2; 1 Pe 5,12; 2 Pe 1,10; Hch 6,3; 9,30; 10,23; Ap 1,9; 12,10. Berger (*Gesetzesauslegung,* 121) observa que, en los últimos libros del NT, el amor al prójimo tiende a ser reemplazado por el amor a los hermanos.

[306] Sobre la difícil línea de pensamiento en 1 Jn 2,7-8, véase Brown, *The Epistles of John,* 263-269. Quizá la mejor explicación sea la de Schnackenburg, *Die Johannesbriefe,* 110-111 (similarmente Furnish, *The Love Command,* 151-152): el autor de 1 Juan mantiene reservas con respecto a cualquier "innovación" o "nuevo" contenido en la doctrina porque ve a los secesionistas como "progresistas" (cf. 2 Jn 9) que están introduciendo una doctrina "nueva" y falsa. Por eso, en 1 Jn 2,7, el autor, pensando en los secesionistas, niega al principio que el mandamiento que él difunde sea "nuevo" en el

sentido negativo de una innovación falaz, cuando, por el contrario, pertenece a la doctrina tradicional de la comunidad joánica, que lo tiene "desde el principio". Luego, recordando que el cuarto evangelio llama "nuevo" al mandamiento, el autor se corrige en el v. 8, explicando que el mandamiento es nuevo en el sentido de que ha pasado a ser una realidad escatológica en Cristo y está deviniendo una realidad escatológica en la comunidad joánica. Es interesante observar que, si bien alude al cuarto evangelio y a la realización del mandamiento en Cristo, el autor nunca dice explícitamente que el mandamiento fuera enseñado por Cristo como nuevo.

[307] De hecho, el autor pone fin a su ambigüedad en 2 Jn 5 insistiendo más enfáticamente en que el mandamiento de amor no es nuevo, sino tal como la comunidad lo ha conocido "desde el principio" (desentendiéndose, al menos verbalmente, de la afirmación del evangelista). Cabe la posibilidad, puesto que 2 Juan parece una verdadera carta, mientras que 1 Juan es más un discurso sobre los temas principales del evangelio, de que el autor de las epístolas joánicas se sintiera más libre de expresar sus opiniones en 2 Juan. Es posible también que la pugna con los secesionistas "innovadores" y "progresistas" se hubiera enconado durante la época de composición de la segunda carta. Adoptando una perspectiva algo diferente, Brown (*The Epistles of John,* 664) explica 2 Jn 5 de este modo: "La implicación es que su ruego [el del autor] concierne a un mandamiento cristiano fundamental, no a algo pedido en su propio nombre". Pero ¿cabe pensar que el autor de 2 Juan, quien probablemente escribió asimismo 1 Juan y conocía el cuarto evangelio, emplease la expresión "un mandamiento nuevo" en referencia al mandamiento de amor de este modo pedestre?

[308] Cuando el autor de 1 Juan dice en 2,7 que el nuevo/antiguo mandamiento de amor es el que "tenéis desde el principio... la palabra que habéis escuchado", entiendo que se refiere al tiempo en el que su auditorio oyó por primera vez y aceptó el mensaje de Cristo en su forma joánica. El repetido tema de "desde el principio" es más bien una expresión de añoranza de tiempos mejores para la religión; por eso, "que tenéis desde el principio" no me parece una alusión específica a la enseñanza del mandamiento por Jesús. Aquí difiero de la interpretación de Brown (*The Epistles of John,* 265), quien, aun concediendo cierto margen a la interpretación que me parece más probable, introduce también una referencia a la autorrevelación de Jesús a sus discípulos durante el ministerio público. Sobre los posibles significados de "desde el principio" en las cartas de Juan, véase Brown, *ibíd.,* 155-158. Aunque se antoje extraño, Brown parece atacar su propia posición cuando, comentando 1 Jn 3,23, declara (p. 464): "Si bien Jesús dio el mandamiento de amarse los unos a los otros (Jn 13,34; 15,10[*sic*].17), hemos visto que regularmente 1 Juan atribuye mandamientos a Dios... y 2 Juan 4-5 emplea una frase con καθώς (como aquí) para hacer referencia a un mandamiento de amor mutuo que hemos recibido 'del Padre'".

[309] Véase el comentario de Brown en *The Epistles of John,* 290; cf. Furnish, *The Love Command,* 150. Como observa Popkes (*Die Theologie der Liebe,* 125-126), lo que tenemos en 1 Jn 3,23 es un doble mandamiento de fe y amor, no un doble mandamiento de amor. Hay que señalar también que los versículos inmediatamente anteriores a 1 Jn 3,23 (esto es, vv. 17-22) se centran en la relación de los creyentes con Dios (Padre), no con el Hijo; más concretamente, el v. 22 contiene esta afirmación: "Observamos sus mandamientos [los de Dios Padre]". En 3,17-23, Cristo es mencionado sólo en el v. 23b y únicamente como el objeto de la fe que el mandamiento (de Dios Padre) exige a los creyentes. Por eso, a la luz del contexto general, y en especial de la afirmación del v. 22 de que los creyentes observan los mandamientos de Dios Padre, la última oración del v. 23 ("como de ello nos dio mandamiento") tiene casi necesariamente a Dios Padre como sujeto del verbo "dio". Aquí difiero de Schnackenburg (*Die Johannesbriefe,* 208), quien entiende que el sujeto elíptico del verbo "dio" es

"Jesucristo". Coincido –siempre en esta cuestión– con Georg Strecker, *The Johannine Letters* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1996; original alemán 1989) 127; también con Smalley, *1, 2, 3 John,* 209.

[310] Una conexión más indirecta del amor a Dios con el amor al hermano se encuentra en 1 Jn 5,1-2.

[311] Curiosamente, Marcos coincide con 1 Juan (pero no con el cuarto evangelio) en emplear ἐντολή, pero no νόμος.

[312] Al comentar 1 Jn 4,21, Brown (*The Epistles of John,* 534) arguye con firmeza que la fuente del mandamiento es Dios Padre, no Cristo, señalando que "el autor de la carta atribuye siempre el mandamiento a Dios". Contradiciendo su propia interpretación de 1 Jn 3,23, Schnackenburg (*Die Johannesbriefe,* 250 n. 2) admite que en 4,21 la fuente del mandamiento es Dios Padre. Smalley (*1, 2, 3 John,* 265) se decanta por el "centro" declarando que, si bien el mandamiento de amor tiene su verdadero origen en Dios Padre, fue expresado luego por Jesús. J. L. Houlden (*The Johannine Epistles* [Harper's NT Commentaries; Nueva York: Harper & Row, 1973] 120 n. 2) duda, pero acaba optando por Cristo como el origen del mandamiento; también en favor de Cristo como tal fuente se pronuncia F. F. Bruce, *The Epistles of John* (Grands Rapids, MI: Eerdmans, 1970) 100. A este respecto conviene indicar que, a diferencia del cuarto evangelio, la primera carta de Juan restringe el uso de θεός ("Dios") a Dios Padre. La única posible excepción a esta regla es 1 Jn 5,20, donde es probable, pero no seguro, que la afirmación "éste es el verdadero Dios [οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός]" haga referencia a la expresión "su Hijo, Jesucristo", que le precede en el versículo (así Brown, *The Epistles of John,* 625-626, junto con Bultmann, Schnackenburg y muchos otros).

[313] Es revelador que, en 1 Jn 4,11, el amor prioritario para el creyente, el amor a Dios, redunde en la obligación de amar a los otros creyentes, no a Dios: "Queridos, si Dios nos amó de ese modo, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros". Y, en 4,19, aunque "Dios" podría ser el complemento directo del verbo "amar", no es rechazable la idea de que lo sea "el hermano"; sobre esto, véase Brown, *The Epistles of John,* 5,32. Tanto es así que Schnackenburg (*Die Johannesbriefe,* 249) argumenta decididamente en favor de "el hermano" como complemento directo del verbo "amar" (aunque Schnackenburg lo considera imperativo ["amemos"], en vez de indicativo [amamos], la interpretación que prefiere Brown).

[314] Aquí discrepo de Furnish (*The Love Command,* 151), quien dice de 1 Jn 4,20-21 + 5,1-2: "Éste es el único pasaje neotestamentario fuera de los sinópticos donde con bastante certeza hay una referencia directa al Gran Mandamiento [esto es, el doble mandamiento de amor a Dios y el amor al prójimo] que da igual importancia a cada una de ambas partes". Similarmente, no comparto la opinión de Schnackenburg (*Die Johannesbriefe,* 121) de que, en 1 Jn 4,21, "el autor se refiere con claridad suficiente al doble mandamiento de amar a Dios y amar al prójimo" (pero en p. 251 añade que lo que en realidad hace 1 Juan es armonizar la versión sinóptica del doble mandamiento con el "mandamiento nuevo" joánico). Strecker (*The Johannine Letters,* 173) acepta básicamente la visión de Schnackenburg, aunque con algunos reparos. De esta supuesta referencia al doble mandamiento de amor, Schnackenburg saca la aún más improbable conclusión de que "hermano" en el v. 21 hace referencia a los seres humanos en general (similarmente Furnish, *The Love Command,* 152-153). Como resultado, Schnackenburg necesita apuntar que el autor repentinamente vuelve a referirse a los verdaderos creyentes cristianos en 5,1-2. A mi modo de ver, hay demasiadas oscilaciones de foco en la lectura que hace Schnackenburg de la enseñanza de 1 Juan sobre el mandamiento de amor. También Popkes (*Die Theologie der Liebe,* 145-146,

294-296) ve en 1 Jn 4,21 una referencia al doble mandamiento de amor que, según Popkes, el autor ha integrado conscientemente en su argumento, el cual se centra en el amor mutuo dentro de la comunidad. Por eso, a diferencia de Schnackenburg, Popkes no ve una referencia a los seres humanos en general en 1 Jn 4,21. Más cauto que estos dos expertos se muestra Augenstein (*Das Liebesgebot,* 180), quien termina su estudio de 1 Jn 4,21 señalando que, en el corpus joánico, no se puede excluir un conocimiento del doble mandamiento sinóptico de amor. Véase también Perkins (*Love Commands,* 118-120), quien percibe en 1 Jn 4,21 no sólo un mandamiento de tipo joánico del doble mandamiento de amor, sino también un sentido más amplio de "hermano", esto es, el prójimo, alguien con quien uno se relaciona de algún modo; cf. Meisinger, *Liebesgebot,* 173-174.

[315] Véase al respecto Burchard, "Das doppelte Liebesgebot", 44 n. 19.

[316] Por eso, lejos de ser el mandamiento joánico de amor como la antítesis del mandamiento de amar al prójimo (Lv 19,18b) –posición acertadamente rechazada por Schnackenburg (*Das Johannesevangelium. III. Teil,* 59), entre otros–, yo entiendo el mandamiento joánico de amor como una reutilización cristiana del mandamiento veterotestamentario. Más hincapié en este punto hace Augenstein (*Das Liebesgebot,* 177-179), quien cree que el mandamiento de amor del cuarto evangelio depende de Lv 19,17-18, ya sea de manera directa o por medio de otros escritos. Augenstein se muestra dubitativo sobre si en esa mediación entraron los *Testamentos de los Doce Patriarcas.* Llevando una válida percepción más lejos de lo que yo lo haría, Popkes (*Die Theologie der Liebe,* 294-296) argumenta que, puesto que en el evangelio joánico Dios Padre y Jesús son uno, coinciden el amor al Padre y el amor a Jesús, y de ahí que el tema del amor a Jesús en este evangelio pueda ser visto como la transformación joánica del mandamiento de Dt 6,4-5 de amar a Dios. En este punto, uno empieza a sentir que de interpretar la teología de Juan se está pasando a teologizar sobre la base de Juan. Perkins (*Love Comnands,* 116) propone una idea similar: si consideramos el conjunto del cuarto evangelio, el doble mandamiento de amor parece hacer sido en la tradición joánica "ama a Jesús y a los hermanos".

[317] Para el problema de la educación de Jesús y su posición como τέκτων ("carpintero", a falta de una mejor traducción), véase *Un judío marginal* I, 290-297.

Conclusión del tomo IV

Llegada la hora de escribir la conclusión de este volumen, podría sufrir yo la tentación de tomar la vía fácil. Todo lo que necesitaría sería repetir mis opiniones sobre cada una de las cuestiones legales que hemos explorado capítulo a capítulo. Si fuera simplemente cuestión de hacer una lista, la conclusión se escribiría sola. El problema está en que ese enfoque no sería de gran ayuda para los lectores. Ellos son más que capaces de ir por sí mismos al final de cada capítulo y de leer las correspondientes declaraciones sumarias. Tal conclusión no añadiría nada nuevo a este libro, excepto páginas.

Mucho más útil para el lector que ha estado inmerso en un piélago de datos haláquicos es mirar brevemente atrás, llegar a una percepción de conjunto y hacerse algunas preguntas fundamentales. Al llegar al final de nuestro recorrido por las declaraciones de Jesús sobre ley y la moral, la más importante quizá de esas preguntas es sencilla: ¿cuál es nuestra cosecha de conocimientos, aparte de un sinnúmero de minucias? En otras palabras, ¿qué hemos resuelto del enigma?

Ya expliqué en la introducción que este tomo está dedicado a explorar el primero de los cuatro enigmas finales: Jesús y la Torá, las parábolas de Jesús, sus autodesignaciones o "títulos" y su muerte. Como hemos visto y veremos, cada enigma, tras ser examinado a fondo, produce algunas percepciones y conserva algunos misterios. Las percepciones mismas tienen su lado de sombra, lo cual nos lleva a hablar de percepciones positivas y de percepciones negativas (o inversas). Eso es ciertamente lo que sucede con el enigma de Jesús y la Ley. Empecemos por considerar las percepciones positivas.

I. Percepciones positivas

1. En el lado positivo, nuestra ganancia más sustancial es que hemos rescatado la expresión consagrada "Jesús el judío" de su condición de fórmula académica vacía. Desde los años setenta del siglo XX en adelante, eruditos tan renombrados como Geza Vermes, James H. Charlesworth, E. P. Sanders y Jacob Neusner han venido insistiendo en la importancia fundamental de ver a Jesús dentro del judaísmo palestino del siglo I y como parte de ese mundo vivo y animado.

Por desdicha, demasiados eruditos estadounidenses han aceptado esa exhortación sólo de boquilla. No hay más que hojear los numerosos libros que tienen la palabra "judío" en su título o la emplean profusamente en sus prólogos, para darse cuenta del largo trecho que hay entre retórica y realidad. Muchas obras americanas sobre el Jesús histórico evitan ahora, eso sí, las presentaciones caricaturescas de la Torá o de los fariseos presentes en antiguos volúmenes alemanes. Ha habido un cambio políticamente correcto desde un Jesús que ataca la Ley, al menos en su interpretación farisaica, a un Jesús que ataca a la jerarquía, la clase sacerdotal y el templo, los nuevos "villanos" en una época de más ilustración como la nuestra.

Sin embargo, este cambio de perspectiva motivado por la corrección política no ha llevado a considerar detalladamente el carácter y el papel de la Torá en la Palestina del siglo I, ni la complicada actitud de Jesús hacia ella. Lo que se viene haciendo, bien por ignorancia o por comodidad, es despachar el enrevesado tema de la Torá con unos cuantos comentarios insípidos al describir a Jesús como judío observante de la Ley. Sus diversas declaraciones sobre la Torá y la relación de ellas con el pensamiento de los grupos judíos contemporáneos son objeto de aprobación cortés y nada más. Difícilmente se puede ver a través de esos libros que los hallazgos de Qumrán y el renovado interés por los pseudoepígrafos del AT han forzado a los estudiosos a reconsiderar la cuestión de la Ley en el judaísmo durante la época del cambio de era. Es revelador, por ejemplo, que raramente se mencione y nunca se examine a fondo el rico repertorio de material haláquico hallado en la cueva 4 de Qumrán.

Cualesquiera que sean los errores –nunca descartables– del tomo IV de *Un judío marginal,* aquí se ha intentado evitar un gran fallo de la investigación académica sobre el Jesús histórico: reconocerlo como indudablemente judío, pero evitar como la peste el corazón palpitante de esa judaicidad: la Torá con todo lo que tiene de complejo. Pese a sus posiciones a veces desconcertantes, Jesús emerge de este volumen como un judío palestino que entró en disquisiciones y debates propios de su tiempo y lugar. Es la Torá, y sólo la Torá, lo que proporciona carne y huesos a la figura es-

pectral de "Jesús el judío". Sin un Jesús haláquico, no hay un Jesús histórico; ésta es la razón por la que merecen ser rechazados de inmediato muchos libros americanos sobre el tema. Además, su presentación del judaísmo del siglo I, sobre todo de la Ley judía, o es inexistente o está tan sesgada que deforma desde el principio la figura de Jesús. Resulta sorprendente que en Estados Unidos haya tardado tanto en calar esta verdad elemental: si no se toma en serio la Ley judía adoptando un enfoque adecuado, más vale abandonar por completo la búsqueda del Jesús histórico. Para darse cuenta de ello no hace falta estudiar día y noche los manuscritos de Qumrán. Simplemente, es de lógica que cualquier judío que pretendiera pasar a la vida pública en el siglo I y presentarse como un maestro religioso (*rabbī* en el sentido amplio de la palabra) tenía que exponer la Torá y debatir sobre ella como un todo y sus distintas partes. Por extraño que parezca, cuando más se esfuerzan los libros americanos sobre Jesús en presentarse como de "actualidad", de "vanguardia", como creadores de "un nuevo paradigma", más tienden a pasar por alto esta realidad evidente. Los pacientes lectores del tomo IV de *Un judío marginal* acaso tengan a estas alturas un soberano hartazgo de nuestro mantra "el Jesús histórico es el Jesús haláquico", pero, al menos, muchos de ellos habrán quedado vacunados de por vida contra el virus que produce amnesia de esa dimensión en tantos autores estadounidenses de escritos sobre Jesús. La dimensión haláquica del Jesús histórico quizá tenga poco de excitante, pero es absolutamente esencial. En buena parte gracias a ella, el Jesús histórico no es ni será nunca el Jesús americano. Si el tomo IV no ha hecho más que imbuir de tal idea a muchas personas, ya ha hecho bastante.

2. Esta adquisición básica –la percepción de lo importante que era la Torá para Jesús el judío– conduce naturalmente a una segunda ganancia. Todos los investigadores del Jesús histórico, ya sean cristianos, judíos, musulmanes o agnósticos, acaban viéndose ante la necesidad de responder a una pregunta personal, existencial: ¿qué piensas, a fin de cuentas, de las diversas enseñanzas morales de Jesús resultantes de su adhesión a la Torá? Sin duda, las respuestas dadas por los participantes en mi imaginario "cónclave no papal" serían muy variadas. El judío acaso aplaudiría la actitud moderada y sensata de Jesús con respecto a la observancia sabática, mientras que encontraría extraña e impracticable su prohibición absoluta del divorcio y de los juramentos. El cristiano podría aceptar en teoría la prohibición del divorcio, pero luego señalaría toda clase de razones por las que no llevar a la práctica la prohibición (Ley frente a Evangelio, lo ideal frente a lo real, las incomparables presiones de la vida moderna, mi mejor amigo está divorciado, etc.). Con la excepción de algunos grupos protestantes radicales, prácticamente todos los cristianos justificarían la total prohibición por Jesús de los juramentos. Los argumentos que empleasen para ello

serían lo de menos; lo único necesario sería justificarla a toda costa. El agnóstico coincidiría sin duda con el judío, el cristiano y el musulmán en celebrar el hincapié de Jesús en el amor, aunque el amor a Dios como el valor supremo lo derivaría silenciosamente hacia el amor al prójimo. En cuanto al amor a los enemigos, sería ensalzado como un noble ideal o rechazado como una imposibilidad conducente a la neurosis. En cualquier caso, quedaría más bien relegado en la práctica.

Lo importante aquí es que la cuestión de Jesús y la Ley debe ser más que un asunto puramente teórico para los expertos. A diferencia de otros terrenos más abstrusos de esta investigación (por ejemplo, la exacta relación de Jesús con Juan el Bautista o el preciso tipo de escatología que Jesús predicaba), las enseñanzas legales específicas del Jesús histórico invitan –o quizá incluso fuerzan– a los buscadores serios a preguntarse qué piensan realmente sobre los mandamientos de Jesús. Plantear esta cuestión de significado existencial no es un modo solapado de transformar una investigación estrictamente histórica en una disquisición teológica, un modo de introducir subrepticiamente al Cristo de la fe por el portillo de la investigación sobre el Jesús histórico y la Ley. Cualquier historiador que investigue a fondo la vida, el pensamiento y el impacto de Immanuel Kant, Karl Marx, Sigmund Freud, Bertrand Russell o Andy Warhol tiene que esforzarse en entender y estimar los valores que su personaje abrazaba y los valores según los cuales vivía (no siempre coincidentes). El historiador no tiene por qué compartir las convicciones filosóficas o religiosas de la persona objeto de su investigación para entenderla intelectualmente y enfocarla existencialmente. Por eso, eludir la cuestión de la verdad y los valores humanos en el caso del Jesús histórico tan sólo por su condición de figura religiosa capital indica tener una curiosa idea de lo que es la historia y de lo que ella puede contribuir al proyecto de ser humano en sentido pleno.

Determinar la respuesta de cada investigador respecto a cuál fue o debió de ser la enseñanza de Jesús acerca de la Torá no me corresponde a mí. Lo que digo es que quien se ponga a investigar acerca de la enseñanza de Jesús sobre la Ley, por la mera naturaleza del material tratado, se ve enfrentado inevitablemente a cuestiones de valor y significado tanto a escala personal como social. Me sorprende que algunos autores que pregonan la supuesta pertinencia de Jesús como crítico social o político se desentiendan de la cuestión de la pertinencia y verdad cuando se trata de los elementos mejor atestiguados en el inventario de las prescripciones morales de Jesús. Prescindir de esos elementos es lo opuesto a ser pertinente. Yo afirmaría que es precisamente porque en ocasiones las enseñanzas legales/morales de Jesús nos parecen desconcertantes, extrañas o utópicas por lo que son tan pertinentes. Para la persona moral, creyente o agnóstica, nada puede ser más pertinente o útil con respecto a la vida objeto de in-

vestigación que el reto planteado por una visión moral diametralmente opuesta a la propia. De hecho, si el rechazo total por Jesús del divorcio o de los juramentos nos parece absurdo o irrealizable, al menos podemos consolarnos con la idea de que a la mayoría de sus contemporáneos les debió de parecer lo mismo. Discordando de la mayor parte de las personas morales ahora como entonces, Jesús (se crea o no en él) resulta pertinente simplemente con su "no": no a los valores y comportamientos nunca puestos en tela de juicio por la mayoría y que ésta defendería como morales y necesarios. El simple hecho de tener que cuestionar lo que siempre se ha admitido sin más supone ya una ganancia considerable. Y si nos sentimos desconcertados por enseñanzas de Jesús sobre la Ley que se nos antojan extrañas, inaceptables, al menos esta reacción es una buena garantía de que no estamos proyectando nuestras concepciones morales en una pantalla blanca llamada Jesús.

3. Esto nos lleva a una tercera percepción, que afecta a gran parte de la retórica que hemos heredado sobre el Jesús histórico. Desde la Ilustración, muchos pensadores en general, Thomas Jefferson en particular e incluso representantes de diversas formas de teología progresista del siglo XX han abordado la figura de Jesús ensalzando la pura voz moral del personaje histórico y lamentando las supuestas distorsiones dogmáticas de su imagen introducidas ya en documentos tan tempranos como los cuatro evangelios. El ejemplo más representativo de este enfoque es el procedimiento del "corta y pega" utilizado literalmente por Jefferson: recortó con unas tijeras las páginas de un Nuevo Testamento, eliminó los relatos de milagros y pegó juntos los pasajes más éticos, que él consideraba la enseñanza más auténtica de Jesús[1]. Al igual que en otras cuestiones, Jefferson tenía al respecto algunas ideas erróneas. Aparte del hecho de que, como hemos visto en el tomo II/2 de *Un judío marginal,* la afirmación y creencia de que Jesús obraba milagros se remonta a Jesús mismo (sea lo que sea lo que se opine sobre esa afirmación)[2], las enseñanzas morales de los evangelios que con más probabilidad proceden del Jesús histórico no son necesariamente las que habrían alabado y adoptado las gentes de la Ilustración. Pensemos tan sólo en la prohibición total del divorcio y de los juramentos. Es más: muy probablemente, la forma positiva de la Regla de oro, hacia la que muchos ilustrados habrían gravitado por su origen pagano y su contenido teísta, nunca fue enseñada en realidad por Jesús.

Hasta el doble mandamiento de amor podría entrar en colisión con las posiciones de los ilustrados, siempre que se apele al Jesús histórico. Como hemos visto, no hay razón para pensar que, cuando Jesús citó Lv 19,18b, "amarás a tu prójimo como a ti mismo", se refiriese a algo distinto de lo que el texto hebreo llama *rēa'*, es decir, otro israelita perteneciente a la comunidad social y cultual que adora sólo a Yahvé como único Dios (según

lo prescrito en Dt 6,4-5). Juzgado desde la perspectiva actual de apertura a todas las religiones y a una comunidad mundial de seres humanos inherentemente iguales, el Jesús histórico que enseña el doble mandamiento de amor puede parecer angustiosamente limitado, local. El Jesús de los cuatro evangelios, cuyo doble mandamiento de amor es naturalmente interpretado a la luz de la parábola lucana del buen samaritano (Lc 10,25-37) y de la escena mateana de un juicio final en que el criterio para la salvación o para la condenación es que se hayan hecho o no buenas obras a los marginados (Mt 25,31-46), va mucho más de acuerdo con esa perspectiva moderna. Pero, en realidad, una búsqueda rigurosa del Jesús histórico que enseñó la Torá hace insostenible el intento ilustrado de extraer quirúrgicamente al Jesús moralista de entre la capa redaccional de los evangelios. Alguien podría juzgar negativa esta percepción. Yo, en cambio, la considero positiva. Si queremos alabar la enseñanza moral de Jesús, al menos debemos tener una clara visión de en qué consiste.

II. Percepciones negativas (o inversas)

Las percepciones positivas ya enumeradas no son el único resultado de nuestro recorrido por el tomo IV. Debemos reconocerlo con honradez: después de un largo lidiar con el material haláquico de los evangelios, y pese a los conocimientos positivos obtenidos, sentimos cierta frustración. El enigma sigue en pie. La cuestión de Jesús y la Ley continúa sin tener una solución que no deje cabos sueltos. Tratar de entender por qué sucede esto puede dar también algunas percepciones siquiera ambiguas.

1. Cuando pienso por qué el Jesús haláquico sigue mostrándosenos escurridizo pese a nuestros arduos esfuerzos en buscarlo, me viene a la mente el título de un libro de John Dominic Crossan: *En fragmentos*[3]. Y es que el carácter fragmentario de nuestros conocimientos sobre las posiciones de Jesús con respecto a la Ley crea un problema especial a quien anda buscándolo. Comparado con la información disponible sobre su anuncio básico del reino de Dios, su actividad sanadora o su enseñanza sobre el discipulado, el material legal que razonablemente se puede atribuir al Jesús histórico es de una escasez y dispersión penosas. Personalmente, no puedo por menos de pensar que, en sus dos o tres años de ministerio, Jesús mantuvo muchas más discusiones sobre materias haláquicas con compañeros y competidores. Hay que admitir la posibilidad de que buena cantidad de *hălākôt* de Jesús se haya perdido para la historia. Una razón de la pérdida podría tener que ver con algo a lo que tradicionalmente ha dado gran importancia la crítica de las formas alemana: el *Sitz im Leben,* o contexto sociocultural. Obviamente, el movimiento cristiano primitivo

seleccionó y transmitió aquellas enseñanzas que encontró más útiles para difundir su mensaje y obtener conversiones. Sobre todo con la ampliación de la misión al mundo gentil, algunos debates de Jesús más específicamente judíos habrían parecido a los oyentes fuera de lugar o incluso ininteligibles.

De hecho, el problema de un movimiento judío que necesitaba llegar a un público gentil creó la necesidad de ofrecer nuevas recomendaciones haláquicas, que nunca habían figurado entre las enseñanzas de Jesús sobre la Torá. A las exigencias de esta diferente situación legal, que clamaba por una catequesis de moral adecuada a cristianos gentiles incircuncisos, debemos probablemente dichos legales/morales como la revocación de las leyes alimentarias en Mc 7,15 (secundariamente atribuida a Jesús) y la forma positiva de la Regla de oro (que gozaba de amplia popularidad en la filosofía pagana). Así pues, podría ser –y aquí entro en el terreno de las conjeturas– que algunas declaraciones haláquicas del Jesús histórico hubieran quedado relegadas para hacer sitio a normas más adecuadas a los gentiles que se habían incorporado a un movimiento en gran parte judío y que necesitaban una orientación moral de carácter gentil y cristiano. En cierto sentido, los cuatro evangelios nos presentan cuatro intentos distintos de esta reconsideración hermenéutica de la *hălākâ* de Jesús en la última parte del siglo I. Quizá, dada la transformación parcial de un *rabbī* galileo en maestro gentil, aún debemos darnos por contentos de que se haya conservado una cantidad considerable de fragmentos de *hălākâ* atribuible al Jesús histórico. La corriente principal del movimiento cristiano quedó preservada así del pleno impacto de las opciones marcionita y gnóstica, con su denigración y rechazo de la herencia judía del cristianismo. Incluso dejando a un lado cualquier adhesión de fe, los historiadores pueden alegrarse por ese giro de los acontecimientos. Sin la conservación de esa herencia judía, toda reconstrucción del Jesús histórico sería poco menos que imposible.

2. El carácter fragmentario de las enseñanzas del Jesús histórico sobre la Ley llegadas hasta nosotros nos proporciona otra percepción importante, aunque negativa. En la *hălākâ* de Jesús (hasta donde podemos conocerla) no se distingue ningún "sistema" moral ni legal dotado de algún principio o centro organizador que dé sentido al conjunto. Quizá alguien objete que el doble mandamiento de amor funciona de hecho como una especie de principio, centro o base para las enseñanzas morales de Jesús. Pero creer esto equivale a caer en la trampa de leer Marcos con la óptica de Mateo. Es Mateo, no Marcos, quien vincula más estrechamente el primer y el segundo mandamientos (el segundo es "como" el primero) y declara que "de estos dos mandamientos penden [dependen, se deduce o en ellos se resume] toda la Ley y los profetas" (Mt 22,39-40).

Pero, incluso en Mateo, la tendencia a sistematizar la moral, aunque es clara en algunos pasajes (por ejemplo, las seis antítesis de Mt 5,20-48), nunca deviene en realidad un "sistema" moral coherente. Un Mateo que puede declarar en 7,12 que la Regla de oro (precepto originariamente pagano sin contenido ni base teísta) es la Ley y los profetas y más adelante, en 22,40, añadir que toda la Ley y los profetas dependen del amor a Dios (Dt 6,4-5) y del amor al prójimo (Lv 19,18b); un Mateo que puede hablar de que Jesús ha venido a dar cumplimiento a la Ley y los profetas (5,17) y describir después a Jesús anunciando la prohibición del divorcio y de los juramentos; un Mateo que puede convertir el amor a los enemigos en el punto culminante del sermón del monte (5,48) y luego ofrecer siete "ayes" vitriólicos que caricaturizan y presentan a "los escribas y los fariseos" como hipócritas y homicidas (23,13-36) es un Mateo que trata de obtener un sistema coherente de moral cristiana pero no logra forjarlo. Podemos reconocerle el mérito de ser el primer teólogo cristiano que intenta esta síntesis. Lo que no podemos hacer es proyectar su intento sobre el Jesús histórico, que en sus declaraciones relativas a la Ley no muestra interés en construir tal sistema. Debemos recordar siempre que en Mc 12,29-31, a diferencia de la versión reelaborada de Mateo, Jesús simplemente declara que el amor a Dios es el primer mandamiento, que el amor al prójimo es el segundo y que no hay ningún otro mandamiento mayor que los dos. Esto es todo. Presumiblemente, el hecho de que haya un primer y un segundo mandamientos implica que hay un tercero, cuarto, quinto, etc. Jesús, sin embargo no muestra interés en detallar esa "jerarquía de valores".

3. De hecho, si del doble mandamiento de amor pasamos a las otras enseñanzas haláquicas de Jesús que hemos analizado en el presente volumen, nos resultará difícil distinguir cualquier conexión lógica precisa entre esos distintos *hălākôt* y el doble mandamiento de amor. Por poner unos cuantos ejemplos:

a) Ni siquiera el otro mandamiento de amor de Jesús, "amad a vuestros enemigos", tiene un nexo perceptible con el doble mandamiento. Desde luego, Jesús no establece tal conexión, y, en sí, "amad a vuestros enemigos" carece de base y contenido teísta. Entre los filósofos paganos se encuentran formas equivalentes del mandamiento, que un moralista gnóstico hubiera podido hacer suyo por razones pragmáticas o humanísticas.

b) En cuanto a la prohibición de los juramentos, Jesús no indica el motivo de ella, pero obviamente no tiene que ver con el amor. Tal como se puede deducir de Mt 5,34-37 ‖ Sant 5,12, la razón es la majestuosa trascendencia del Dios todo verdad, quien no puede ser puesto como testigo de declaraciones, no siempre veraces, de simples seres humanos.

c) Cuando pasamos al divorcio, la forma casuística de la prohibición (por ejemplo, Lc 16,18) no ofrece razón específica para la prohibición más allá de la afirmación categórica de Jesús de que divorciarse y volverse a casar constituye adulterio. El mandamiento apodíctico (Mc 10,9) proporciona para la prohibición una base directamente teísta (Dios ha unido a los dos), pero no una exposición razonada. Si suponemos que la razón apuntada en Mc 10,2-8 deriva del Jesús histórico, entonces el fundamento de esta prohibición no es amor, sino escatología apocalíptica (o, como algunos prefieren llamarla, escatología de la restauración). El Jesús marcano argumenta en los vv. 2-8 que el orden bueno y adecuado del matrimonio, establecido por Dios en la creación (Gn 1–2) y luego atenuado con el divorcio (Dt 24,1-4) en vista de la "dureza de corazón" de los hombres, es restaurado ahora, en el tiempo final.

Es interesante observar que, a veces, los teólogos invocan los mandamientos de amor para explicar la prohibición del divorcio, arguyendo que la radical exigencia por Jesús de amor sin restricciones, amor hasta a los propios enemigos, requiere que entre marido y mujer haya un amor total y permanente que necesariamente excluye el divorcio. Otros, en cambio, ven en esa prohibición la preocupación de Jesús por la relativa impotencia de las mujeres palestinas corrientes ante al poder casi ilimitado de sus maridos para forzar o impedir el divorcio. Por supuesto, no niego la importancia de estas consideraciones a la hora de construir una teología moral cristiana. Las semillas de esas ideas bien podrían estar presentes en los evangelios. Pero en el material que puede atribuirse al Jesús histórico no hay nada que hable de esas preocupaciones. La prohibición del divorcio por Jesús no muestra ninguna conexión con sus mandamientos de amor.

d) Lo mismo puede decirse de los diversos dichos de Jesús sobre el sábado. Si bien hay cierta resonancia "humanista" en el dicho de Jesús de que "el sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado" (Mc 2,27), el argumento implícito, como hemos visto, una vez más está basado en el relato de la creación del Génesis. Cuando se trata de las declaraciones de Jesús sobre la licitud de ayudar (específicamente, curar) a personas en sábado, el argumento subyacente es del tipo que en lógica se llama *a fortiori* o *a minori ad maius.* Es decir, la clase de razonamiento que va del caso menor al mayor (o viceversa) y que los maestros judíos posteriores designaban *qal wāḥômer* ("ligero y pesado")[4]. Según esta lógica, si está permitido realizar un determinado trabajo en sábado, con mayor motivo se debe permitir realizar otro más urgente. Desde nuestra perspectiva hermenéutica es posible percibir realmente una preocupación amorosa por los seres humanos en situación de necesidad detrás de la enseñanza de Jesús sobre observancia sabática, pero él no apela en ningún caso a un mandamiento de amor para justificar sus puntos de vista atinentes al sábado.

El Jesús histórico, en suma, nunca conecta directamente sus declaraciones haláquicas a algún principio fundamental u organizador de amor. Sorprendentemente, esta falta de razón de fondo explícita se extiende a las citas de la Escritura. El Jesús histórico raramente o nunca cita de manera directa pasajes escriturísticos como base o argumento fuerte de su enseñanza moral. En el doble mandamiento de amor, Dt 6,4-5 y Lv 19,18b constituyen el contenido mismo del mandamiento, no la base o razón de fondo sobre la que el mandamiento descansa o de la que fluye. En otros lugares Jesús alude a veces a pasajes de la Escritura, pero no suele citarlos explícitamente en su argumentación haláquica[5].

4. Al final, nos vemos forzados a volver a una percepción naturalmente opuesta al deseo cristiano de sistematizar: lo que tienen de *ad hoc* y de inexplicadas diversas declaraciones de Jesús sobre cuestiones legales/morales. A lo largo del presente volumen hemos señalado el tono de remisión implícita a la propia autoridad ("esto es así porque lo digo yo")[6]. Como hemos visto repetidamente en los cuatro tomos de *Un judío marginal*, Jesús era con toda certeza un líder religioso carismático; más específicamente, un profeta carismático. Empleado en su propio sentido sociológico –diferente del sentido popular de figura deslumbrante pero vacía, creada por publicitarios y medios de comunicación–, el término "carismático" describe la naturaleza misma del líder religioso cuya autoridad, según él, no procede de canales tradicionales (por ejemplo, ley, costumbre, ordenación, elección, sucesión hereditaria, edad, largos estudios y experiencia), sino directamente de Dios[7]. El carismático religioso conoce de manera intuitiva la voluntad de Dios en general y en particular, y eso le autoriza suficientemente para emitir dictámenes y mandamientos. La fórmula "en verdad os digo" –sorprendente y, en su tiempo, sin paralelo–, que Jesús empleó para introducir diversas declaraciones, resume ese argumento del líder carismático y (más concretamente en el caso de Jesús) del profeta escatológico[8]. Como es obvio, esta afirmación difícilmente podía granjearle al carismático las simpatías de las autoridades religiosas reconocidas, ya fueran sacerdotales o escribales[9].

Es posible, entonces, que la única explicación para las diversas declaraciones de Jesús sobre la Ley sea la muy general de la autoridad carismática que él se atribuía como el profeta enviado a Israel en el tiempo final[10]. Quizá podríamos llevar esta percepción un poco más allá: el hecho de que Jesús se presente a Israel como el profeta del fin de los tiempos *similar a Elías* acaso ayude a entender por qué se atreve a arrogarse la capacidad de pronunciar sorprendentes dictámenes y prescripciones atinentes a la Ley, sin poder basar su autoridad en la condición de sacerdote ni en una preparación formal como escriba. Si miramos hacia delante, a la Misná y la Tosefta, vemos en el judaísmo la creciente esperanza de que, a su regreso,

Elías explicará pasajes oscuros de la Torá, dirimirá disputas sobre aspectos de la Ley entre los rabinos y/o resolverá cuestiones de propiedad legal (véase, por ejemplo, *m. Eduy.* 8,7 [cf. *t. Eduy.* 3,4]; *m. B.M.* 1,8; 2,8; 3,4-5; *m. Seq.* 2,5; *m. Sot.* 9,15)[11].

Curiosamente, 1 Macabeos refleja una forma anterior de la esperanza de que un profeta futuro iba a resolver problemas haláquicos. En 1 Mac 4,46, Judas Macabeo y sus compañeros deciden desmantelar el altar del holocausto que había sido profanado por los gentiles y construir uno nuevo con nuevas piedras aún sin labrar. No teniendo ellos ninguna norma ni precedente sobre qué hacer con las piedras profanadas, "[las] depositaron en el monte del templo, en un lugar adecuado, hasta que surgiera un profeta que diera una respuesta [divina] respecto a [qué hacer con] ellas"[12]. Similarmente, en 1 Mac 14,41, cuando los judíos recién liberados y sus sacerdotes tienen que afrontar la cuestión de cómo van a gobernarse en su Estado semiautónomo (bajo la soberanía del rey sirio Demetrio), acuerdan aceptar al general Simón, un asmoneo, como "jefe [político y militar] y sumo sacerdote a perpetuidad, hasta que apareciera un profeta digno de fe"[13].

Así pues, en 1 Macabeos se espera que cuestiones no resueltas, que van desde la pureza cultual y la organización del templo hasta el adecuado gobierno del pueblo por un dirigente civil a la par que sumo sacerdote, tengan solución gracias a un futuro profeta cuya venida aguardan los fieles. Hacia la época de la Misná, esa vaga esperanza de un profeta que vendría a resolver cuestiones haláquicas había adquirido un perfil más preciso en la figura del profeta escatológico Elías. Si esa expectativa existía ya en el primer tercio del siglo I d. C., podría ayudar a explicar cómo las declaraciones de Jesús sobre la Torá encajan en su concepción más amplia de sí mismo como el profeta similar a Elías del tiempo final. Esta idea, sin embargo, difícilmente pasará de simple conjetura, no habiendo indicios sólidos de que la noción de Elías como intérprete de la Torá existiese ya en el judaísmo anterior al año 70 d. C. Los manuscritos del mar Muerto no aportan "el eslabón perdido"[14].

Pero, aun sin esa prueba, la resonante conclusión de la colección veterotestamentaria de los profetas menores (Rollo de los Doce) podría haber proporcionado un catalizador suficiente para la combinación en Jesús de su papel de profeta escatológico como Elías con el de intérprete de la Torá. Aunque esta idea no deja de ser muy hipotética, la conocida profecía de Malaquías (Mal 3,22-24) sobre la venida de Elías –profecía que ya relaciona a Moisés como mediador de la Ley y a Elías como profeta del tiempo final para la conversión de Israel– podría haber proporcionado a Jesús el impulso espiritual para combinar ambos papeles[15]. En este texto profético fundamental, después de hablar de "el día en que yo pase a la acción" (esto

es, el día del juicio contra los malvados), Yahvé hace su advertencia final: "Recordad la Torá de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb normas y mandamientos para todo Israel" (Mal 3,22 en el TM)[16]. Sigue la famosa profecía del v. 23: "He aquí que os envío al profeta Elías antes del día de Yahvé, el [día] grande y terrible". Luego, el v. 24 pone fin a esta admonición con profecía –así como a todo el libro de Malaquías y al Rollo de los Doce– con una descripción de la función escatológica de Elías: "volver los corazones de los padres hacia [sus] hijos, y los corazones de los hijos hacia sus padres, para que yo no tenga que castigar a la tierra con una destrucción total"[17].

La concatenación de temas en este pasaje es sorprendente: *a*) el profeta exhorta a recordar y obedecer la Torá de Moisés; *b*) tal exhortación se hace con vistas a la venida del profeta Elías; *c*) éste tiene que volver a Israel antes del *yôm yahweh,* el día del Señor, es decir, la aparición final de Yahvé para juzgar y salvar; *d*) Elías vendrá precisamente para garantizar que un Israel reconciliado y unido experimente ese *yôm yahweh* como un día de restauración y no de destrucción. Incluso sin la implícita enseñanza rabínica sobre Elías como intérprete de la Torá, la admonición con profecía situada al final de Malaquías y, por lo mismo, al final de la entera colección de los doce profetas menores, probablemente sirve como precedente suficiente para la fusión por Jesús en su propia persona de las funciones de profeta escatológico y maestro de la Torá[18]. Todo esto son conjeturas, por supuesto, pero conjeturas que armonizan con la imagen del profeta-maestro judío que ha emergido de estos cuatro tomos de *Un judío marginal.*

5) Dada esta fusión de Ley y escatología en el mensaje de Jesús, su enseñanza sobre la Torá podría ser denominada, en un sentido muy vago y general, "moral escatológica" o "ética del reino", o sea, la vida que corresponde a la venida del reino de Dios en el tiempo final. Sin embargo, aunque esa terminología es popular entre los estudiosos, no viene mal hacer dos advertencias: 1) Jesús no basa explícitamente ninguna de sus declaraciones relativas a la Ley en la presencia ni en la venida del reino de Dios. La terminología relativa al "reino" está llamativamente ausente de los mandamientos haláquicos de Jesús que hemos juzgado auténticos. 2) Aunque hablemos (Jesús no lo hace) de "ética del reino", debemos recordar que ésta no es equivalente a la "ética provisional" que, según la famosa idea de Albert Schweitzer, enseñó Jesús. Describiendo a Jesús como un fanático apocalíptico, Schweitzer explica que sus exigencias morales radicalmente estrictas estaban en consonancia con su expectativa apocalíptica de que faltaba muy poco tiempo para la venida plena del reino de Dios[19].

A mi entender, la visión de Schweitzer de una ética provisional no se ajusta al patrón del "ya/todavía no" que caracteriza la predicación y el mi-

nisterio de Jesús. Dado el paradójico anuncio de un reino ya presente pero de venida plena en el futuro, lo que se pide a los discípulos no es armarse de valor, apretar puños y dientes y observar una ética extrema durante la espera hasta la venida completa del reino en un futuro muy próximo (según la opinión de Schweitzer). Más bien, en la visión que Jesús tiene de las cosas, la vida haláquica que él exige de sus discípulos es una que responde al poder del reino de Dios, que ya la ha hecho posible y que está presente en la predicación y las acciones de Jesús. Así pues, los mandamientos de Jesús relativos a la Ley expresan la debida realización escatológica de la voluntad de Dios recogida en la Torá: una realización escatológica no concebida para un intervalo breve y *sui generis,* sino para todo el futuro de Israel como el pueblo de Dios, reconstituido en el tiempo final. Reconozco que todo esto no deja de ser mi manera de colocar las piezas del rompecabezas, pero es la explicación más satisfactoria que puedo encontrar de cómo Jesús el profeta escatológico como Elías va de la mano con Jesús el exigente maestro de la Ley. Hemos arrojado luz sobre el problema, pero el problema sigue ahí.

Después de luchar con el enigma de la enseñanza de Jesús sobre la Torá y de obtener algunas percepciones al respecto, nos toca dirigir nuestra atención, ya en el próximo tomo de *Un judío marginal,* a los tres enigmas restantes: el de las parábolas de Jesús, el de sus autodesignaciones y el de su muerte. Como el primero, estos tres enigmas se abrirán al ojo investigador, aunque conservando parte de su misterio.

Notas a la conclusión

[1] Sobre el proyecto de Jefferson, cf. *Un judío marginal* II/2, 729-730. No resulta sorprendente que sus dos intentos de presentar un Jesús ilustrado se titulen *La filosofía de Jesús* y *La vida y la moral de Jesús de Nazaret.*

[2] Véase *Un judío marginal* II/2, 713-743.

[3] John Dominic Crossan, *In Fragments. The Aphorisms of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1983).

[4] Sobre el término y el concepto de *qal wāḥômer*, véase Strack – Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash,* 18.

[5] Se podría apuntar a Mc 10,2-8 como una excepción. Pero allí *a*) es discutible que el argumento escriturístico proceda realmente del Jesús histórico, y *b*) los fariseos son los que plantean el asunto legal del divorcio y, en consecuencia, proponen implícitamente Dt 24,1-4 como objeto de discusión. En la cuestión no "moral" sino "dogmática" de la resurrección general (Mc 12,18-27 parr.), Jesús argumenta en efecto partiendo de un texto del Pentateuco (Éx 3,6.15), pero sólo después de haber citado los fariseos otro texto pentateucal (Dt 25,5-6) como razón para negar la resurrección de los muertos. Al decir que el Jesús histórico no suele citar la Escritura en su argumentación haláquica, dejo fuera de consideración los dichos o relatos evangélicos que, a

mi entender, no proceden del Jesús histórico: por ejemplo, la disputa sobre las espigas arrancadas en sábado de Mc 2,23-26 (que, en cualquier caso, no contiene una cita directa de la Escritura) y la inserción redaccional mateana de Os 6,6 en su versión del mismo episodio (Mt 12,7).

[6] Sobre la implícita afirmación de la propia autoridad efectuada en dichos sentenciosos de Jesús sobre cuestiones legales, véase Henderson, *Jesus, Rhetoric and Law,* 401-406.

[7] Aquí me hago eco de una percepción de Max Weber expresada en varios de sus escritos pero adecuadamente resumida en su libro *The Theory of Social and Economic Organization* (Nueva York: Oxford University, 1947). En su estupenda exposición, Weber distingue tres tipos de autoridad legítima según el respectivo fundamento u origen: racional, tradicional y carismática. (Por mor de la brevedad, en el texto principal, uno de los dos primeros tipos en la expresión "canales tradicionales".) Weber define la autoridad carismática del siguiente modo (pp. 358-359): "El término 'carisma' se aplicará a cierta cualidad personal por la que un individuo es distinguido de la gente corriente y considerado en posesión de poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanos o, al menos, específicamente excepcionales. Puesto que esos poderes o cualidades no están al alcance del común de las gentes, son juzgados de origen divino o de carácter ejemplar y, en consecuencia, al individuo que los posee se le trata como líder... De la mayor importancia es cómo lo ven otras personas que se someten a su autoridad carismática en calidad de 'seguidores' o 'discípulos'... El reconocimiento de su autoridad por parte de otros es decisivo para la validez del carisma". (El original alemán puede verse en *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* [Tubinga: Mohr (Siebeck), [5]1972; 1ª ed., 1921] 124, 140.) El análisis que hace Weber del carismático ha sido intensamente discutido y extensamente desarrollado en la investigación posterior. Por ejemplo, en Estados Unidos, donde frecuentemente se entrecruzan los negocios, la política y la religión, algunos sociólogos han aplicado la categoría de líder carismático a dirigentes exitosos del mundo empresarial. Entre la abundante literatura sobre el tema cabe mencionar especialmente Jay A. Conger, *The Charismatic Leader. Behind the Mystique of Exceptional Leadership* (San Francisco/Londres: Jossey-Bass, 1989). Conger señala oportunamente que, por definición, el líder carismático es una persona fuera de lo común, alguien que no encaja en categorías regulares. Aquí se encuentra la razón por la que incluso a los sociólogos les resulta difícil ofrecer una definición exacta de lo que hace carismática a una persona. Aunque Conger se centra intencionadamente en líderes seculares de la comunidad empresarial estadounidense, algunos de los rasgos que identifica en ellos presentan interesantes analogías con los de líderes religiosos carismáticos como Jesús. Por ejemplo, según Conger, el líder carismático está insatisfecho con el *statu quo,* ve la necesidad de cambios rápidos y significativos, describe la visión de un futuro diferente y mejor, así como el modo de alcanzarlo, y utiliza recursos retóricos poderosos (sobre todo metáforas, analogías y relatos) para comunicar su visión y ganar seguidores. El líder carismático sabe usar diferentes clases de lenguaje para auditorios diferentes; los oyentes, por su parte, acaban viendo en el líder a alguien que sabe más que ellos. Quienes se convierten en sus seguidores se adhieren a él personalmente, en la idea de que comparten su visión y de que, cuando ésta se realice, compartirán también su éxito. Conger subraya acertadamente una importante percepción sociológica: el carisma es una realidad social que presupone una relación dinámica entre un líder y el grupo que lo acepta como tal. Así, por ejemplo, un ermitaño no puede ser carismático si evita estrictamente toda comunicación con el resto del mundo. Será todo lo santo que se quiera, quizá hasta taumaturgo, pero, sin interrelacción social con seguidores, no podrá ser un líder carismático. Ahora bien, un elemento fundamental que falta en el modelo secular de

Conger es el poder o la inspiración que viene directamente de Dios, aparte de cualquier vía racional o legal; ésta es la percepción subrayada por Weber en particular. Presentaciones sociológicas similares a la de Conger se encuentran en varias obras recientes. Véase, por ejemplo, Michael D. Mumford *et al.*, *Pathways to Outstanding Leadership* (Mahwah, NJ/Londres: Erlbaum, 2006). Mumford (p. 6) pone de relieve esos atributos personales del líder carismático que ayudan a aumentar la repercusión de la visión por él descrita: disposición a sacrificarse, confianza manifiesta, atractivo en las relaciones interpersonales y capacidad de comunicación. El líder atrae seguidores porque éstos reciben de él sentido de importancia personal e identidad de grupo, así como experiencias emocionales compartidas y una participación en el futuro evocado por el líder mediante imágenes poderosas. Mi propósito al mencionar estos estudios no es abrazar una determinada escuela de pensamiento sociológico ni optar por una definición específica del líder carismático, sino simplemente indicar que las observaciones que he hecho sobre Jesús como líder carismático en el texto principal se apoyan en ideas ampliamente compartidas por los sociólogos. Para un ejemplo clásico de la aplicación de la categoría de líder carismático a Jesús, véase Martin Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers* (Nueva York: Crossroad, 1981; el original alemán es *Nachfolge und Charisma* [BZNW 34; Berlín: Töpelmann, 1968]).

[8] Sobre "en verdad [os digo]", véase *Un judío marginal* II, 373, 442 n. 62 y 444 n. 67.

[9] Huelga decir que, en este choque del carismático religioso con la autoridad religiosa tradicional, Jesús no es único en la historia de la humanidad. Por tomar sólo un par de ejemplos de la tradición católica: tanto Francisco de Asís como Girolamo Savonarola fueron líderes carismáticos prominentes de la Edad Media que entraron en conflicto con las autoridades establecidas. Como muestran sus casos, las tensiones entre carismático y autoridad tradicional podían resolverse de maneras diferentes en tiempos diferentes.

[10] Hay a este respecto un punto en el que nunca se puede insistir demasiado. Me pregunto por la fuente inmediata de la autoridad personal de Jesús al interpretar él la Torá. De ningún modo la pretendida fuente de su especial autoridad carismática le lleva a negar que la autoridad de la Ley mosaica procede de Dios. El simple hecho de que Jesús utilice su autoridad carismática para interpretar la Ley indica que él no entiende que su carisma niegue o elimine la autoridad tradicional de la Torá.

[11] Véase Joshua Gutmann *et al.*, "Elijah", *Encyclopaedia Judaica,* 22 vols. (Detroit/Nueva York: Thomson Gale, 2007) VI, 331-337; Karin Hedner-Zetterholm, "Elijah and the Messiah as Spokesmen of Rabbinic Ideology", en Magnus Zetterholm (ed.), *The Messiah in Early Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2007) 57-78. Hay que señalar que ya en *m. Eduy.* 8,7 es considerada la precisa naturaleza del papel haláquico de Elías en el tiempo final, con diferentes maestros que sostienen diferentes ideas de ese papel.

[12] Sobre este pasaje, véase Jonathan A. Goldstein, *I Maccabees* (AYB 41; Garden City, NY: Doubleday, 1976; reimpresión New Haven: Yale University Press) 285. Goldstein basa la decisión de Judas en una razón que refleja argumentación rabínica posterior, pero esa razón está ostensiblemente ausente del texto de 1 Mac 4,44-46.

[13] Sobre este texto, véase Goldstein, *I Maccabees,* 507-508. Como señala Goldstein, "a perpetuidad" significa que los herederos de Simón iban a sucederle en la doble jefatura.

[14] Algunos estudiosos podrían objetar que realmente se puede encontrar el vínculo entre los textos del AT donde se habla de un profeta futuro y las declaraciones rabínicas sobre Elías en la función de intérprete escatológico de la Ley. El vínculo, podrían decir esos expertos, lo aportan las menciones de un profeta escatológico que se encuentran en los manuscritos del mar Muerto. Sin embargo, los textos de Qumrán que hacen referencia explícita a ese profeta son escasos y vagos. El más conocido, perteneciente a la *Regla de la Comunidad* (1QS 9,11), habla de la cuidadosa enseñanza y observancia de la Torá por la comunidad "hasta la venida de un profeta y de los ungidos [o 'mesías'] de Aarón e Israel". Incluso este texto, que contiene la referencia más clara a la venida de un profeta en tiempos mesiánicos, es problemático, puesto que en el texto fragmentario E de la *Regla de la Comunidad* procedente de la cueva 4 (4Q259, columna 3) faltan estas palabras, ya sea porque un revisor posterior eliminó las tres figuras escatológicas o porque en una forma anterior de la *Regla* no figuraba la referencia. Sobre este problema, véase James H. Charlesworth *et al.* (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Volume 1. Rule of the Community and Related Documents* (Tubinga: Mohr [Siebeck]; Louisville: Westminster/John Knox, 1994) 41 n. 227 y 89 n. 26. Nuestra siguiente mejor esperanza está puesta en los *Testimonios* de la cueva 4 (4Q175), formados por una cadena de textos escriturísticos sin ninguna explicación de su significado ni de la relación entre ellos. Incluidos en los *Testimonios* hay tres textos que se suceden en este orden: Dt 18,18-19 (la profecía de Moisés de que Dios suscitará para el pueblo un profeta como Moisés y que el pueblo escuchará las palabras del profeta), Nm 24,15-17 (la profecía de Balaam sobre una estrella de Jacob y un cetro de Israel) y Dt 33,8-11 (la bendición por Moisés del fiel sacerdote Leví). Algunos comentaristas ven aquí la base escriturística para las tres figuras mencionadas en 1QS 9,11, aunque no todos coinciden. En cualquier caso, debemos admitir que ni en la *Regla de la Comunidad* ni en los *Testimonios* se identifica al (o a un) profeta como el (o un) interprete de la Ley en el tiempo final, y mucho menos como Elías. Algunos han tratado de hacer esta identificación más convincente recurriendo a CD 6,10-11, donde se habla del tiempo escatológico "en que surgirá uno que enseñará justicia al final de los días". No está claro si ese "uno" es el fundador original de la comunidad de Qumrán (el Maestro de Justicia) que volverá de entre los muertos o un maestro escatológico semejante al Maestro de Justicia original. En cualquier caso, el texto no lo identifica explícitamente con la figura del profeta escatológico de 1QS 9,11 ni específicamente con Elías, si bien esto no ha sido óbice para que varios comentaristas lo hayan hecho. Mientras que Adam S. van der Woude (*Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân* [Studia semitica neerlandica 3; Assen: van Gorcum, 1957] 55) apoya la identificación, y John J. Collins (*The Scepter and the Star* [AYBRL; Nueva York: Doubleday, 1995; reimpresión New Haven: Yale University Press] 113-114) la considera atractiva aunque no cierta, yo mantengo una clara posición de duda. La identificación cobraría fuerza si en la persona futura que enseñará justicia pudiéramos percibir al "intérprete de la Torá" mencionado en CD 7,18-19, que es visto como la "estrella de Jacob". También se menciona al intérprete de la Ley en la colección escriturística llamada *4Q Florilegio* (4Q174, fragmento 1, columna 1, línea 11), en conexión con otra figura, la "rama de David". En estos dos textos, el intérprete de la Ley podría ser el mesías sacerdotal de Aarón. Aunque de ningún modo segura, esa identificación es más probable que si fuera con el profeta escatológico. Después de todo, no veo en los manuscritos del mar Muerto ninguna referencia clara a un profeta escatológico (ni, más concretamente, a Elías) que tenga como una de sus funciones principales la interpretación de la Ley en los días últimos. Al final, incluso dejando esa función aparte, uno no puede por menos de coincidir con Collins (*ibíd.*, 75) en que "el profeta escatológico es una figura huidiza en los manuscritos de Qumrán". Bastante raras (fuera de los manuscritos bíblicos) son igualmente las referencias explícitas al profeta Elías. Un claro testimonio se encuentra

en un texto arameo muy fragmentario, 4Q558, línea 4: "Por eso os enviaré al profeta Elías antes...". Esta frase podría no ser más que una cita en arameo de Mal 3,23; en cualquier caso, contra lo que sostienen algunos estudiosos, nada indica en este fragmento que el Mesías tendrá en Elías su precursor. Sobre el problema del profeta escatológico y Elías en los manuscritos de Qumrán, véase también Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (Nueva York: Penguin, 1997) 86-87; Julio Trebolle Barrera, "Elijah", en Lawrence H. Schiffman – James C. VanderKam (eds.) *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls,* 2 vols. (Oxford/Nueva York: Oxford University, 2000) 246; Joseph A. Fitzmyer, *The One Who Is to Come* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2007) 8-115; Al Wolters, "The Messiah in the Qumran Documents", en Stanley Porter (ed.), *The Messiah in the Old and New Testaments* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2007) 75-89. Me ocupo aquí sólo sumariamente de este vasto problema porque la cuestión de si se atribuyeron al Jesús histórico varios "títulos" y/o papeles mesiánicos será abordada en un posterior volumen.

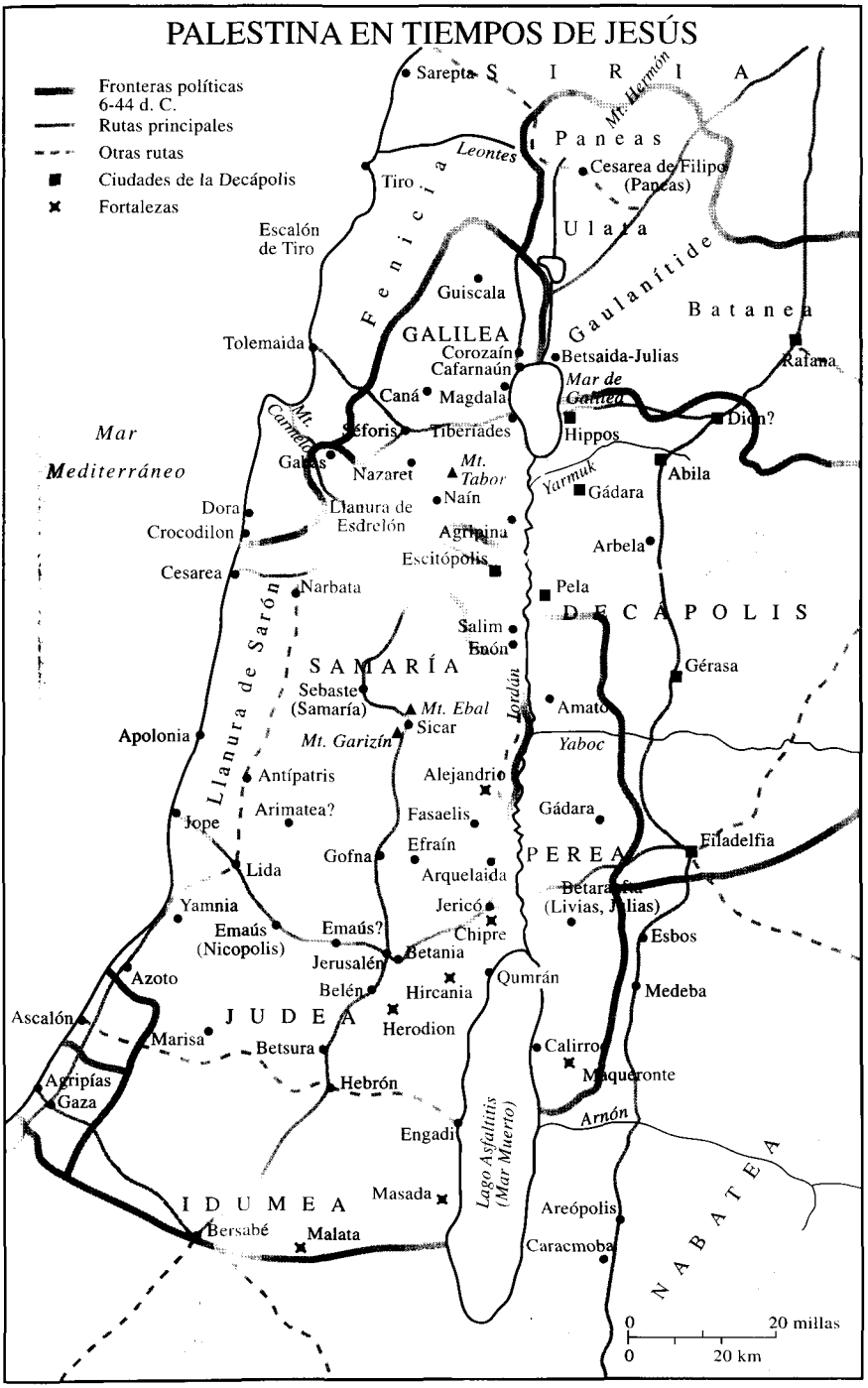
[15] Podría ser que dos revisores distintos hubieran añadido el v. 22 y los vv. 23-24, respectivamente. En cualquier caso, los judíos del tiempo de Jesús habrían leído el texto de Malaquías como un todo, sin nuestra discriminación moderna entre tradición y redacción. Para una muestra de diferentes opiniones sobre cuestiones críticas concernientes a los vv. 22-24, véase David L. Petersen, *Zechariah 9-14 and Malachi* (Louisville: Westminster/John Knox, 1995) 227-233; Andrew E. Hill, *Malachi* (AYB 25D; Nueva York: Doubleday, 1998; reimpresión New Haven: Yale University Press) 363-390, esp. 363-366. Petersen (p. 227) considera que 3,22-24 es un "epílogo", mientras que Hill (p. 365) habla de dos apéndices. Sobre intentos posteriores de reordenar el texto en antiguos manuscritos y traducciones, véase Hill, *ibíd.,* 366. Que el texto hebreo original de Mal 3,22-24 es conservado fielmente lo confirman los fragmentos de Malaquías hallados en la cueva 4 de Qumrán. Para el texto de la columna 4 del manuscrito 4QXII[a], que contiene (con lagunas) Mal 3,14-24, véase Eugene Ulrich *et al.* (eds.), *Qumran Cave 4. X. The Prophets* (DJD 15; Oxford: Clarendon, 1997) 228-229. En el texto de Qumrán de Mal 3,22-24 conservado en la columna 4, la única desviación del TM (hasta donde podemos saber, dadas las lagunas) es el uso de la grafía hebrea más común del nombre Elías, *ʿēliyyāhû,* en vez de la forma más rara, *ʿēliyyâ,* al parecer utilizada originariamente en Mal 3,23. La columna 4 confirma el orden masorético de los vv. 22-24, sin la inversión de los versículos que se encuentra en los LXX (donde el v. 22 del TM es trasladado al final del libro) y sin la repetición del v. 23 después del v. 24, una adición impuesta por los rabinos en las lecturas públicas, para evitar que el libro de Malaquías y toda la colección de los doce profetas menores terminase en un versículo de tono negativo y amenazador como el v. 24.

[16] Hill (*Malachi,* 370) cree que "la Ley de Moisés" se entiende mejor aquí como una referencia al Pentateuco en su conjunto. Sobre el problema del significado de *tôrâ* en Malaquías, véase Alwin Renker, *Die Tora bei Maleachi* (Freiburger Theologische Studien; Friburgo/Basilea/ Viena: Herder, 1979), cf. esp. 98-101. En todo caso, lo probable es que un judío de tiempos de Jesús hubiese visto en "la Ley de Moisés" de Mal 3,22 una referencia al Pentateuco.

[17] Entre los comentaristas hay discrepancias sobre si con "padres" e "hijos" se alude a los antepasados fieles a Dios comparados con sus descendientes infieles de tiempos de Malaquías (así Hill, *Malachi,* 387-388) o a los padres e hijos de ese tiempo posterior (así Beth Glazier-McDonald, *Malachi the Divine Messenger* [SBLDS 98; Atlanta: Scholars, 1987] 254-255). En cualquier caso, la referencia en general es a un Israel restaurado, reconciliado.

[18] Hill (*Malachi,* 365) piensa que el redactor final del libro de Malaquías une deliberadamente las "figuras ideales" de Moisés y Elías como personificaciones de las tradiciones legal y profética, vinculando los dos elementos teológicos principales de las Escrituras judías. No paso a considerar la referencia que hace Ben Sirá en Eclo 48,10 a la profecía sobre Elías de Mal 3,23-24 porque no añade nada útil para nuestra búsqueda. De hecho, omite la referencia a la Torá de Moisés de Mal 3,22, aunque sí menciona la teofanía que, similarmente a Moisés, vivió Elías en el Horeb/Sinaí (Eclo 48,7).

[19] Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* 2 vols. (Múnich/Hamburgo: Siebenstern Taschenbuch, 1966; 1ª ed., 1906) II, 204-250. Para una breve descripción de la idea de Schweitzer, véase "Interim Ethic", en James F. Childress – John Macquarrie (eds.), *The Westminster Diccionary of Christian Ethics* (Filadelfia: Westminster, 1986) 307.


PALESTINA EN TIEMPOS DE JESÚS
Fronteras políticas 6-44 d. C.
Rutas principales
Otras rutas
Ciudades de la Decápolis
Fortalezas
S I R I A
Mt. Hermón
Sarepta
Paneas
Leontes
Cesarea de Filipo (Paneas)
Tiro
Ulata
Escalón de Tiro
Fenicia
Gaulanítide
Guiscala
Batanea
GALILEA
Tolemaida
Corozaín
Betsaida-Julias
Rafana
Cafarnaún
Mar de Galilea
Caná
Magdala
Mt. Carmelo
Séforis
Tiberiades
Hippos
Dion?
Mar Mediterráneo
Gabas
Nazaret
Mt. Tabor
Yarmuk
Abila
Naín
Gádara
Dora
Llanura de Esdrelón
Crocodilon
Agrippina
Arbela
Escitópolis
Cesarea
Narbata
Pela
DECÁPOLIS
Llanura de Sarón
Salim
Enón
SAMARÍA
Gérasa
Sebaste (Samaría)
Mt. Ebal
Jordán
Amato
Apolonia
Mt. Garizín
Sicar
Yaboc
Antípatris
Alejandrio
Arimatea?
Jope
Fasaelis
Gádara
Filadelfia
Gofna
Efraín
PEREA
Lida
Arquelaida
Betarafia (Livias, Julias)
Yamnia
Jericó
Emaús (Nicopolis)
Emaús?
Chipre
Esbos
Jerusalén
Betania
Azoto
Qumrán
Belén
Hircania
Medeba
Ascalón
JUDEA
Herodion
Marisa
Betsura
Calirro
Agripías
Gaza
Hebrón
Maqueronte
Arnón
Engadi
Lago Asfaltitis (Mar Muerto)
NABATEA
Masada
IDUMEA
Areópolis
Bersabé
Malata
Caracmoba
0
20 millas
0
20 km

LA FA

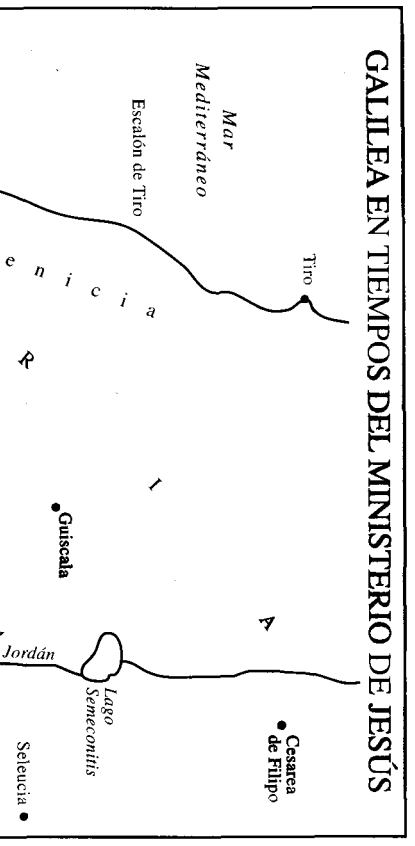
Aquí, sólo se mencionan sus esposa

n. = nació
m. = murió
r. = reinó
c. = casó con
R. = rey
E. = etnarca
T. = tetrarca

Herodes (de Calcis)
c. Berenice II

Rey Herodes
el Grande
n. ca. 73 a. C.
m. 4 a. C.
c.

* El Evangelio de Marcos confunde a Herodes, el hijo de Mariamme II, con Filipo, lo cual ha llevado a algunos comentaristas del NT a identificar (erróneamente) a "Herodes Filipo" con el primer esposo de Herodías



ecto para el estudio del NT

mo
dea

Herodías
c. (1) Herodes
(mal llamado Filipo)*
(2) Herodes Antipas

Herodes Antipas
c. (1) Hija de Aretas IV
(R. nabateo)
(2) Herodías
r. 4 a. C. - 39 d. C. (T.)

AÑOS DE REINADO DE LOS EMPERADORES ROMANOS

Comparados con los períodos de mandato de los prefectos/**procuradores** de Judea, Samaría e Idumea

OCTAVIO (AUGUSTO)	[Prefectos]	
31 a. C. (batalla de Actium)	Coponio	6-9
27 a. C. (toma el título de Augusto)	M. Ambivio	9-12 (?)
14 d. C. (muere)	Annio Rufo	12-15 (?)
TIBERIO		
14-37	Valerio Grato	15-26
	Poncio Pilato	26-36
	Marcelo	36-37
CAYO (CALÍGULA)		
37-41	Marulo	37-41 (?)
CLAUDIO		
41-54	[Reinado de Agripa I sobre el restaurado reino de los judíos, 41-44]	
	[Procuradores]	
	C. Cuspio Fado	44-46
	Tiberio Julio Alejandro	46-48
	Ventidio Cumano	48-52
NERÓN		
54-68	M. Antonio Félix	52-60 (?)
	Porcio Festo	60-62 (?)
	Lucio Albino	62-64
	Gesio Floro	64-66
GALBA, OTÓN, VITELIO (todos en el año 69)	Rebelión judía	**66-70**
VESPASIANO 69-79		

Índice de la Escritura y de otros escritos antiguos

PSEUDOEPÍGRAFOS, ESCRITOS PATRÍSTICOS PRIMITIVOS Y TEXTOS DE NAG HAMMADI

OBRAS JUDEO-HELENÍSTICAS

OBRAS ANTIGUAS DIVERSAS

Índice de autores

Índice de materias