

EL MOVIMIENTO DE JESÚS

HISTORIA SOCIAL DE UNA REVOLUCIÓN DE LOS VALORES

Gerd Theissen



BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

118

Colección dirigida por
Santiago Guijarro Oporto

GERD THEISSEN

EL MOVIMIENTO
DE JESÚS

Historia social de una revolución
de los valores

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2005

A las Facultades de Teología
de las Universidades de Lund y de Aarhus
en prueba de gratitud por la concesión del Doctorado honoris causa

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Tradujo Constantino Ruiz-Garrido sobre el original alemán
Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte

© Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh 2004

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2005

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

e-mail: ediciones@sigueme

www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1581-1

Depósito legal.: S. 1304-2005

Impreso en España / Unión Europea

Fotocomposición Rico Adrados, S.L., Burgos

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2005

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
Introducción: Tareas y métodos de una sociología del movimiento de Jesús	13
1. Tareas de una sociología del movimiento de Jesús	15
2. Hipótesis teóricas de una sociología del movimiento de Jesús	16
3. Métodos de una sociología del movimiento de Jesús	20
4. Las fuentes para una sociología del movimiento de Jesús .	23
5. Historia de las investigaciones en palabras clave	27
6. Comprensión previa e interés de una sociología del movimiento de Jesús	32
1. Un movimiento de automarginados y de carismáticos itinerantes. Análisis de las funciones en el movimiento de Jesús	35
1. Jesús de Nazaret como portador de una esperanza y centro de un movimiento: la función del carismático primario	38
2. Los carismáticos itinerantes como automarginados: la función de los carismáticos secundarios	56
3. Los simpatizantes como mecenas bienhechores: la función de los carismáticos terciarios	81
4. El Hijo del hombre, un marginado con plena autoridad: una función en el mundo de los símbolos religiosos	92
2. El movimiento de Jesús como movimiento milenarista. Análisis de grupos del movimiento de Jesús	101
1. Una comparación intracultural con otros movimientos judíos de renovación	102
2. Una comparación intercultural con movimientos milenaristas en todo el mundo	112
3. El movimiento de Jesús: desde el interior del judaísmo al movimiento helenístico	118

3. La crisis de la sociedad judía como terreno fértil para el movimiento de Jesús. Análisis sociológico del movimiento de Jesús .	131
1. Factores socioeconómicos: conflictos entre pobres y ricos ..	139
2. Factores socioecológicos: conflictos entre la ciudad y el campo	164
3. Factores sociopolíticos: un país en crisis crónica de constitución	190
4. Factores socioculturales: la confrontación entre el helenismo y el judaísmo	223
4. La visión social del movimiento de Jesús. Análisis de las ideas .	249
1. El reino de Dios: el proyecto de una revolución de valores ..	253
2. Estrategias que reducen la violencia: la renuncia a una revolución de poder	274
3. La transición al cristianismo primitivo helenístico	297
<i>Bibliografía</i>	315
Mapa: Palestina durante el siglo I a.C.	333

PRÓLOGO

Cuando hacia el año 1970 ofrecí las primeras lecciones universitarias sobre la sociología del cristianismo primitivo, un colega me auguró que el tema se me iría de las manos en el plazo de un semestre. Se equivocó. Hasta hoy, ni a mí ni a muchos otros el tema se nos ha ido de las manos. Sin embargo, debido a las investigaciones realizadas desde entonces, las teorías tienen que revisarse. La presente obra es la reelaboración de un breve libro titulado *Soziologie der Jesusbewegung*, publicado en 1977 [versión cast.: *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979]. Esta obra proponía cuatro tesis:

- En los comienzos del cristianismo primitivo surgieron carismáticos itinerantes, sin residencia fija, que enseñaban una ética radical.
- Formaban parte de un movimiento de renovación surgido dentro del judaísmo.
- Su origen estuvo determinado por una crisis producida en la sociedad judeo-palestinese.
- Su respuesta a esta crisis fue una visión de amor y reconciliación.

Cuando desarrollé estas tesis, la investigación de la historia social del cristianismo primitivo se hallaba en sus comienzos; sin embargo, ahora se ha convertido en una amplia corriente. Se formularon muchas críticas contra mi concepción de una «sociología del movimiento de Jesús», pero también hubo muchas resonancias positivas. La obrita fue traducida a once idiomas. Las investigaciones prosiguieron y yo mismo continué investigando diversos aspectos. Como resultado, la reelaboración de aquella obrita se ha convertido en un nuevo libro. Conserva, sin embargo, el esquema fundamental.

La tesis acerca del radicalismo itinerante se mantiene en la presente obra. Al examinar la bibliografía que se ha ido publicando, me alegré de que los «carismáticos itinerantes» siguieran caminando en

las mentes de los exegetas —y, según la convicción de muchos, realmente estuvieron caminando también durante el siglo I d.C. por Siria y Palestina—. Algunos no les atribuyen tan largas caminatas como hago yo. No faltan quienes los consideran únicamente como mensajeros que iban de unas aldeas a otras. No obstante, ¡ellos se movían! A menudo fueron subestimados, pero su existencia y su importancia ha sido defendida y expuesta extensamente, incluso en fechas recientes (M. Tiwald).

Los carismáticos itinerantes eran considerados como núcleo del movimiento de Jesús, un movimiento de renovación dentro del judaísmo. En la presente obra, este movimiento, mediante la comparación con otros movimientos de renovación surgidos en el seno del judaísmo, es integrado aún más en la historia del pueblo judío. Y así se propugna la tesis de que dicho movimiento aprendió del fracaso de movimientos anteriores y supo utilizar experiencias precedentes. Por consiguiente, una comparación con otros «movimientos milenaristas» pondrá de relieve, con más claridad aún, su singularidad: tan sólo ese movimiento consiguió, en la fisonomía del cristianismo primitivo procedente de él, penetrar desde la cultura nacional en la cultura extranjera, que era superior, y ser incluso capaz de trasformarla.

El origen de este movimiento de renovación lo expliqué por una crisis de la sociedad judía, no sólo por una crisis de la religión judía. Esta interpretación fue impugnada a menudo. Lo cierto es que, entre los alborotos que siguieron a la muerte de Herodes (siglo IV a.C.) y la crisis de Calígula (38-40 d.C.), surgió el movimiento de Jesús en una fase comparativamente pacífica. Pero las tensiones que se hicieron manifiestas con anterioridad y con posterioridad estaban ya latentes en aquella época. Todo esto se encuentra ya en la obra *Sociología del movimiento de Jesús*. Lo nuevo es la idea de que los conflictos, durante ese período intermedio menos tenso, pudieron solventarse en forma de política simbólica. Pudo surgir entonces una alternativa a las soluciones que empleaban la violencia, una alternativa consistente en el cambio de valores y de convicciones. Pero, sin la dura lucha que pretendía la distribución del poder, de los bienes y de la formación cultural, ese cambio sigue siendo incomprensible —esa lucha por la distribución no tuvo siempre, necesariamente, como consecuencia un ennoblecimiento general, como mi interpretación de la crisis del movimiento de Jesús entendió a menudo (erróneamente)—. En los cambios surgen crisis, las cuales, con su rapidez, exigen demasiado a una sociedad. El ascenso social, lo mismo que el descenso social, forman parte de esas crisis.

En lo que respecta a la «visión» con la que el movimiento de Jesús respondió a esa crisis, yo la he interpretado nuevamente como una revolución de valores: en el movimiento de Jesús, valores de la clase alta en relación con los bienes (con el poder, los bienes y la formación cultural) son asimilados por personas modestas, y valores de la clase baja en relación con las personas son revalorizados mediante una autoconciencia «aristocrática». Igual que antes, sigo pensando que la agresividad humana existente por doquier fue reelaborada en sueños e imágenes y que, sólo gracias a ello, pudo surgir un espacio libre para el amor y la reconciliación. Entre las imágenes y fantasías agresivas de la tradición cristiana primitiva, que aún hoy día originan «gemidos y rechinar de dientes», y su ética no-agresiva, existe una conexión funcional. Las reflexiones psicológicas tienen, a mi parecer, un lugar legítimo en la investigación de la religión cristiana primitiva. Permanece sin cambio alguno la idea de que el movimiento de Jesús es un movimiento de renovación dentro del judaísmo: su revolución de los valores está enraizada profundamente en él; a él le debemos algunas de nuestras más valiosas tradiciones.

Por desgracia, el estilo conciso de la presente obra no permite confrontaciones más detalladas. Alguna discusión se muestra tan sólo de manera implícita. Algunas de las ideas nuevas aquí sostenidas las he ido publicando en estudios particulares a lo largo de los últimos veinte años. A ellos se hace referencia en cada caso. Las citas bíblicas están tomadas del texto revisado de la traducción de Lutero. Cuando me desvío de esa traducción alemana, lo indico mediante la sigla «[tg]» (= texto griego). Las citas bibliográficas, en las notas a pie de página, las he expuesto con la mayor concisión posible. Tan sólo la primera vez que se cita una obra se ofrecen las informaciones más necesarias, sin mencionar el subtítulo, la serie ni la editorial. La bibliografía final ofrece las indicaciones completas.

La composición de esta obra me obliga a expresar múltiples agradecimientos. Siento gratitud hacia los estudiantes de dos seminarios, realizados durante los años 2003 y 2004, en los cuales preparé y discutí la nueva versión de la *Sociología del movimiento de Jesús*. Por la lectura y correcciones, por los comentarios críticos y la preparación técnica del manuscrito, estoy muy agradecido a Anke Geisdorf, Kristiana Wagner y Friederike Wendt. Pero sobre todo quiero mostrar gratitud a mi esposa, con la cual «he caminado» durante muchos decenios a través de la vida y es la persona que mejor conoce mis ideas sobre el radicalismo itinerante.

Dedicamos esta obra al recuerdo del tiempo que ambos hemos pasado en Escandinavia, en las facultades de la Universidad de Lund y de la Universidad de Aarhus, las cuales me concedieron la distinción de doctor *honoris causa*.

Heidelberg, mayo de 2004

NOTA DEL TRADUCTOR ESPAÑOL

En las citas bíblicas se utilizan las siglas y la traducción (siempre que es posible) de la Casa de la Biblia, Madrid 1992. Para los nombres geográficos se ha utilizado el *Atlas Bíblico Oxford*, Madrid-Estella 1988. Para las siglas y abreviaturas de los apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento, para la literatura rabínica y para los tratados de la Misná y de los Talmudes, y para los manuscritos del Mar Muerto se han utilizado las siguientes obras (aunque no siempre existe uniformidad entre ellas): G. Flor Serrano-L. Alonso Schökel, *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica*, Madrid 1979; H. Balz, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca, vol. I: ²2001, vol. II: 1998; C. del Valle (ed.), *La Misná*, Salamanca ²1997.

INTRODUCCIÓN

Tareas y métodos de una sociología del movimiento de Jesús

El cristianismo primitivo comenzó como un movimiento de renovación, suscitado por Jesús, en el seno del judaísmo. Por aquel entonces, los movimientos de renovación llegaron al judaísmo en dos oleadas. La primera de ellas se produjo en el siglo II a.C., y fue una reacción contra la penetración de la cultura helenística, cuando los Seléucidas sustituyeron a los Tolomeos en el poder. A esta oleada pertenecían los esenios y los fariseos, que en tiempo de Jesús se habían constituido como partidos religiosos sólidamente establecidos. Como reacción contra la toma del poder por parte de los romanos, se produjo en Palestina, durante el siglo I a.C., una segunda oleada de movimientos de renovación. Estos se formaron en torno a líderes carismáticos, a doctores de la ley, a profetas como Juan Bautista o a pretendientes al trono. Entre los movimientos de renovación más recientes se contaba también el puesto en marcha por Jesús. Las gentes esperaban que Jesús de Nazaret cumpliera todas las expectativas que, por aquel entonces, se ponían en las figuras de líderes carismáticos: esa persona debía ser un doctor de la ley, que expusiera la *torá* de manera más convincente que los demás doctores de la ley; debía ser un profeta, que no sólo anunciara un futuro mejor, sino que además lo realizara; debía ser un rey mesiánico nacional, que devolviera a los judíos su libertad. Y, sin embargo, Jesús rompió todas esas expectativas y funciones.

Designamos como movimiento de Jesús los comienzos —dentro del judaísmo— del cristianismo primitivo, que estuvieron determinados por el Jesús histórico. Como movimiento de Jesús, se diferencia de una rama más reciente del cristianismo primitivo, cuyo representante es Pablo, y en cuyo centro se encuentra la adoración religiosa de un

hombre exaltado a la categoría de Dios. Como movimiento de Jesús, este movimiento se diferencia del cristianismo primitivo posterior, de organización ya consolidada, que hizo que retrocediera el carácter carismático de los comienzos¹.

Como criterio externo para el deslinde puede resultar adecuado un dato geográfico y cronológico: el cristianismo primitivo helenístico se difundió (con anterioridad al año 70 d.C.) fuera de Palestina; el movimiento de Jesús siguió siendo una manifestación propia de Palestina y Siria, con cierta influencia sobre otros territorios. Fuera de Palestina, el cristianismo primitivo se independizó ya antes de la destrucción del templo en el año 70 d.C., convirtiéndose en el cristianismo gentilico; dentro de Palestina, el cristianismo primitivo no se separó del judaísmo sino después del año 70 d.C., convirtiéndose entonces en el judeocristianismo. Anteriormente había estado en competencia con otros movimientos de renovación. El movimiento de Jesús permaneció en el marco del judeocristianismo y de su esfera de influencia.

Por consiguiente, el movimiento de Jesús es el movimiento de renovación suscitado por Jesús en el seno del judaísmo, en el territorio siro-palestinense. Tuvo su florecimiento entre los años 30 y 70 d.C. Se registran sus efectos hasta en regiones alejadas como el Asia Menor (según lo muestran la misión en contra de Pablo o el Apocalipsis de Juan), y sus repercusiones en Siria hasta el transcurso de los siglos II y III (como atestiguan la Didajé y las Pseudo-Clementinas). Hay que admitir que existen faltas de nitidez en algunos de estos límites, cosa que es típica de la irrupción de tales movimientos.

Al abordar sociológicamente el estudio de este movimiento, se da por supuesto que tiene una estructura comparable a la de otros movimientos y que se halla condicionado por factores sociales². Las hipótesis y modelos teóricos que sirven de fundamento son sociológicos; se aplica la historia social a la historia de un movimiento de renovación que, como toda historia, puede comprenderse únicamente de manera aproximada mediante categorías universales.

1. El movimiento de Jesús es un «movimiento» en sentido sociológico, cf. A. Giddens, *Sociology*, Cambridge ³1999, 511: «Un movimiento social puede definirse como un intento colectivo por promover un interés común o por asegurar una meta común, mediante una acción colectiva que quede al margen de la esfera de las instituciones establecidas».

2. Una historia de la investigación la ofrece R. Hochschild, *Sozialgeschichtliche Exegese*, Friburgo de Suiza-Gotinga 1999.

1. *Tareas de una sociología del movimiento de Jesús*

Una investigación sociológica del movimiento de Jesús se lleva a cabo en cuatro planos³: en un microplano hay que describir el comportamiento típico interhumano en el movimiento de Jesús, y hay que analizarlo como expresión de una estructura de funciones. Las funciones son expectativas de comportamiento que se tienen con respecto a personas que se hallan en determinadas posiciones sociales. El incumplimiento de esas expectativas es sancionado. También la actividad de Jesús está determinada por expectativas de funciones y por sanciones —hasta llegar a la sanción más dura que una sociedad puede infligir: la pena de muerte—. Por eso, al Jesús histórico se le integra en el análisis. En un plano medio (mesoplano) se investiga el movimiento de Jesús como manifestación de grupo, mediante su comparación con movimientos afines. Es comparado interculturalmente con otros movimientos religiosos del mundo entero, a los que se agrupa bajo el concepto de «movimientos milenaristas». Además, la investigación analizará en el macropiano las influencias recíprocas entre el movimiento de Jesús y el conjunto de la sociedad. Por medio de un análisis factorial se dilucidará su condicionamiento social total; o bien, por medio de un análisis funcional se averiguará su contribución a la conservación y al cambio de la sociedad. Aquí se trata de factores económicos, ecológicos, políticos y culturales, que pueden reconocerse en el origen de este movimiento y en su eficacia histórica. A este análisis de funciones, de grupos y de la sociedad se añade (en un metaplano) un análisis de sus ideas y valores, examinando cómo el movimiento de Jesús refleja su situación social y cómo ha tratado de influir sobre ella. Aquí se estudian las concepciones religiosas de ese movimiento y sus proyectos éticos para la vida.

Estos cuatro pasos del análisis pueden distinguirse conceptualmente, pero no separarse objetivamente. Se entrecruzan unos con otros: el análisis de las funciones investiga patrones típicos de conducta; el análisis de grupos estudia la peculiaridad del movimiento total; el análisis social examina todo su contexto social; y el análisis de ideas y valores profundiza en sus conceptos e intenciones de relevancia social. En nuestro estudio, el concepto de «sociedad» se re-

3. Para una exposición desde la perspectiva de la historia social se recomienda la orientación por los conocimientos sociológicos, capaces de ofrecer un consenso, que se encuentran en introducciones y manuales. Los cuatro planos de los análisis se distinguen con arreglo a las exposiciones de H. P. Henecka, *Grundkurs Soziologie*, Opladen 1970. Son recomendables también los manuales de A. Giddens, *Sociology*; H. Joas (ed.), *Lehrbuch der Soziologie*, Fráncfort-Nueva York 2001.

fiere a dos magnitudes: la comunidad judía de Palestina puede designarse como sociedad (en sentido estricto), es decir, como un grupo de personas que, por medio del territorio, de valores, normas e instituciones comunes, constituye una totalidad. Es parte de la sociedad romana total, que va marcando cada vez más su sello, en el área del Mediterráneo, con instituciones, normas y valores comparables. La sociedad romano-helenística es una sociedad en devenir. Aquí el concepto de «sociedad» se refiere a un ámbito más extenso. Dentro del análisis, a causa de este doble marco de referencia, se puede llegar a constataciones aparentemente contradictorias: lo que dentro de la sociedad judía parcial es disfuncional, puede ser funcional en la sociedad romana total, y viceversa. La clave para una sociología del movimiento de Jesús podría hallarse incluso en la relación de la sociedad romana total con la sociedad judeo-palestinense parcial: un intento fracasado de renovación en la sociedad judía se convirtió, en el curso de tres siglos, en el marco de esa sociedad total, en la energía determinante.

2. *Hipótesis teóricas de una sociología del movimiento de Jesús*

En las investigaciones históricas, las teorías no son una finalidad en sí mismas, sino que tienen una función de servicio. Las construcciones teóricas unilaterales no hacen justicia a la complejidad de los procesos históricos. Y así, entre las teorías sociológicas de una sociedad pueden distinguirse dos enfoques. El primero parte de la existencia de un consenso fundamental entre las personas, en virtud del cual es preciso explicar las desviaciones, los conflictos y los cambios; a tales teorías de integración pertenecen el funcionalismo estructural (T. Parsons) y la teoría de sistemas (N. Luhmann). El otro enfoque parte de la suposición de que los hombres, «por naturaleza», se hallan en conflicto y competencia recíprocos; en este caso, lo que hay que explicar son la cooperación y el consenso; a estas teorías del conflicto pertenecen el marxismo (K. Marx; F. Engels) y algunas teorías liberales acerca de la sociedad (R. Dahrendorf). Entre estos dos enfoques no existe una barrera infranqueable. Si la función de los procesos sociales no se ve únicamente en la conservación del *statu quo* de una sociedad, sino en el cambio de la misma, entonces hay que reconocer a los conflictos una función positiva: son el motor del desarrollo social ante las nuevas exigencias; son necesarios para el ulterior desarrollo de las sociedades. La represión de los conflictos puede resultar

exactamente tan disfuncional como la fuerza explosiva de los mismos cuando originan transformaciones revolucionarias. La sociología del movimiento de Jesús, aquí presentada, está abierta tanto a las teorías de la integración como a las teorías de los conflictos, aplicadas a la sociología de la religión. Acentúa, con respecto al movimiento de Jesús, los conflictos que tienden al cambio; y, en lo que respecta al cristianismo primitivo helenístico, la capacidad de integración en la sociedad⁴.

En el análisis factorial se renuncia conscientemente a la búsqueda de una «prima causa» social, porque los factores económicos, ecológicos, políticos y culturales se hallan en interacción indisoluble, y la religión está integrada en esa red de factores. Asimismo, tampoco se define la función de la religión de forma simplista, porque ésta puede contribuir de diferentes maneras a resolver las tareas fundamentales de una sociedad, a saber, conseguir la integración de sus miembros y dominar los conflictos por medio de cambios. La integración puede significar coacción y limitación, pero puede significar también ampliación y enriquecimiento de las posibilidades humanas. Los conflictos pueden reprimirse por medio de soluciones compensadoras, y pueden actualizarse por medio de nuevos proyectos de solución. Existen, por lo menos, cuatro funciones posibles de la religión, que quedan esbozadas en el siguiente esquema⁵:

4. En la aceptación de conceptos del funcionalismo estructural (como el rol y la función), ¿se expresa una ideología conservadora, como piensan algunos críticos de mi obra *Sociología del movimiento de Jesús* (principalmente R. H. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, Nueva York 1989, 30-32)? Diremos a este propósito que el funcionalismo estructural está en consonancia con una gran tradición sociológica. La *Sociología del movimiento de Jesús* asoció esta tradición con enfoques relativos a la teoría de los conflictos; a estos últimos se les concedió preferencia en el análisis de la sociedad judeo-palestinese (cf. las pp. 91ss). Ahora bien, algo de funcionalismo resulta útil en cualquier caso. H. Moxnes, *The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus*: BTB 31 (2001) 26-37 y 64-77, concretamente en la p. 71, escribe con razón: «A pesar de las críticas que Horsley formula contra Gerd Theissen, vemos que aquél comparte un enfoque funcionalista en su construcción de la actividad de Jesús. Jesús tuvo que haber desempeñado una función integradora en la sociedad, al menos a nivel de comunidad rural». Por lo demás, nada prohíbe pensar de manera conservadora. Por el hecho de que un científico piense de manera conservadora (o progresista), sus pensamientos no adquieren ni un «incremento de verdad» ni una «reducción de verdad».

5. Cf. G. Theissen, *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums*: NZSTh 16 (1974) 35-56.

	Función integradora	Función antagonica
Función restrictiva	<i>Domesticación</i> Interiorización de coacciones sociales por medio de la religión	<i>Compensación</i> Solución ilusoria de conflictos mediante fantasías religiosas («opio del pueblo»)
Función creativa	<i>Personalización</i> Internalización de normas culturales = socialización de la naturaleza humana por medio de la religión	<i>Innovación</i> Actualización del potencial conflictivo mediante utopías y protesta religiosas («protestación»)

La religión puede ser un aglutinante social y un impulso renovador; puede hacer a los hombres tímidos y conformistas, pero puede ayudarles también a actuar con independencia. Todas estas funciones pueden constatarse en el cristianismo primitivo. Sin embargo, es innegable que la función innovadora de la religión raras veces sale a la luz tan claramente como en el cristianismo primitivo. El análisis del movimiento de Jesús aquí presentado trata de entender esta innovación como una «revolución de los valores». Vamos a esbozar anticipadamente la idea fundamental que queremos desarrollar. En el siglo I d.C. se fue creando en Palestina una situación revolucionaria, que en sí instaba a una revolución de poder, sustentada por la violencia (como sucedió más tarde en la guerra de los judíos). Sin embargo, el movimiento de Jesús respondió a esa situación mediante un cambio revolucionario de valores y actitudes que se sustraían al poder de las armas y de las legiones. Tal es, indudablemente, la interpretación de la crisis producida por el movimiento de Jesús⁶. Sobre esta crisis hay que esclarecer tres cosas:

- 1) La interpretación de una crisis no se identifica con una teoría del empobrecimiento. Las crisis surgen también cuando hay prosperidad en la vida económica y social. Cuando se intensifican las «aspiraciones» (es decir, las pretensiones y las expectativas con respecto a la vida), pero tales aspiraciones no pueden realizarse para muchos por medios pacíficos, entonces se llega a la ruptura de la moral tradicional, recurriéndose cada

6. Una «crisis» es un momento crucial dentro de una evolución para bien o para mal. Se trata en ella de la subsistencia de un sistema o de estructuras importantes de un sistema. Cf. B. Schäfers, artículo *Krise*, en Id. (ed.), *Grundbegriffe der Soziologie*, Opladen 1986, 167-169. Representantes de la interpretación de una crisis en los comienzos del cristianismo primitivo en Palestina son, entre otros autores, R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, San Francisco 1987; E. W.-W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart etc. 1995, 95-216.

vez más a medios ilegales. Surge la anomía⁷. Por eso, la interpretación de la crisis producida por el movimiento de Jesús no está vinculada a la hipótesis de que existiera un empobrecimiento de grandes grupos de la población. Se presuponen cambios reales o amenazadores, originados por la ascensión o por el descenso, ¡que se experimentan como un estado de inseguridad!⁸ En esa situación de crisis, hay sectores de la población que pueden empobrecerse, mientras que otros salen beneficiados. En tales procesos, el origen de los nuevos valores y de las nuevas ideas no radica únicamente en la frustración originada por «relativas privaciones», sino también en las exigencias sentidas por una aceleración del cambio social.

- 2) La interpretación de una crisis no excluye la mentalidad de las personas, antes al contrario: por sí mismos, los factores sociales, políticos y económicos no influyen nunca en la conducta de las personas, sino únicamente en la medida en que son interpretados. Los problemas sociales no se convierten en crisis sino cuando son experimentados como tales. La conciencia de la crisis, en una comunidad determinada por la religión, se expresa siempre en imágenes y símbolos religiosos⁹. El potencial contenido en semejantes imágenes y símbolos es considerado hoy día con diferente intensidad. La presente investigación cuenta con que las imágenes y símbolos religiosos no sólo reflejan procesos de cambio, sino que además contienen una energía capaz de plasmarlos.
- 3) La interpretación de la crisis producida por el movimiento de Jesús no implica que el dominio de la crisis haya cambiado el

7. El concepto de «anomía» se remonta a E. Durkheim (1858-1917). El citado autor designaba así una situación social «en la cual las normas reinantes se hallan vinculando en una gran extensión, los valores y orientaciones existentes pierden carácter vinculante, la moral de grupo experimenta una intensa conmoción y el control social queda minado en gran medida» (F. Kandil, artículo *Anomie*, en B. Schäfers [ed.], *Grundbe-griffe*, 18-20, concretamente en las pp. 18s).

8. M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, Fráncfort 2002, 29, me atribuye una interpretación unilateral del movimiento de Jesús como respuesta a un empobrecimiento.

9. Una interpretación de la crisis del judaísmo en torno a la nueva era como una crisis primariamente religiosa conduce a menudo a la subestimación del judaísmo de aquel entonces —especialmente si el movimiento de Jesús se interpreta como la superación con éxito de supuestos déficits religiosos del judaísmo—. Por el contrario, si la crisis del judaísmo se interpreta sobre todo como una crisis social, entonces la religión judía puede estimarse de manera más positiva. De esa religión proceden los impulsos para vencer la crisis, de ella surge también el movimiento de Jesús. Claro está que el presupuesto de esta reflexión es que uno pueda distinguir en general entre los aspectos sociales y los aspectos religiosos de la vida, y que piense que ambos aspectos no son idénticos, aunque se hallen entrelazados.

sistema. Sobre el movimiento de Jesús no hay que proyectar retrospectivamente el éxodo posterior de los cristianos que salieron del judaísmo. Esto es verdad, aunque el movimiento de Jesús se interprete como una revolución de los valores. Claro está que una revolución es un cambio del sistema. Sin embargo, la cuestión es saber qué sistema es el que se ve afectado. En situaciones de influencias culturales extrañas, el sistema es cuestionado por soberanos y súbditos mediante una «revolución», pero debe conservarse el sistema de la cultura sometida. En la revolución de los valores, promovida por el movimiento de Jesús, los valores judíos mantienen su validez. Se trata de una conservación del judaísmo, no de su superación. En general, hay que admitir que el carisma puede confirmar o transformar valores tradicionales, puede infundirles nueva vida o cuestionarlos. No todo carismático abandona el marco de su comunidad y sociedad.

Mencionemos finalmente una última suposición teórica, que servirá de respaldo a las siguientes exposiciones: aunque la religión está integrada en la sociedad, puede distinguirse del contexto en el que está «integrada». Aunque la vida entera esté impregnada por la religión, tendrá pleno sentido dedicar a ella un capítulo especial en un análisis de las sociedades del mundo antiguo. A esto se añade el hecho de que, precisamente en el judaísmo, la religión se convirtió en un ámbito autónomo de comunicación. En la Palestina de entonces comenzó la diferenciación entre la religión y el estado: la religión fue institucionalizada en el templo; el estado, en la administración romana del país. Por otro lado, podemos descubrir una incipiente independización de la religión frente a la comunidad doméstica, cuando la religión (en forma comparable a asociaciones del mundo antiguo) se organizó en sinagogas. El movimiento de Jesús ¡puede exigir incluso la ruptura con el hogar!

Podríamos presentar ahora otras muchas reflexiones teóricas. Han quedado dispersas a lo largo de la presente obra. En las introducciones a los distintos capítulos se ofrecerán ulteriores conceptos y teorías, en la medida en que resulten necesarios para seguir el correspondiente curso de las ideas.

3. *Métodos de una sociología del movimiento de Jesús*

Una sociología del movimiento de Jesús podrá llevarse a cabo dependiendo de las fuentes y de los enunciados, sociológicamente rele-

vantes, que se contengan en ellos. El material de las fuentes es escaso y pedregoso; su interpretación, discutida; apenas se observa en ellas un interés por dar a conocer realidades sociológicas. Todos los datos sociológicos han de irse averiguando penosamente. Pueden diferenciarse tres procedimientos para sacar conclusiones retrospectivas¹⁰.

a) *Procedimiento constructivo*

Hemos de utilizar primeramente todos los enunciados sociológicos precientíficos que proporcionan (prosopográficamente) indicaciones sobre el origen, los bienes y la condición de las distintas personas, o que facilitan (sociográficamente) indicaciones sobre programas, formas de organización y maneras de comportamiento de grupos enteros. Claro está que todos los enunciados hay que evaluarlos críticamente. Pablo es tendencioso cuando dice que la comunidad de Jerusalén es más pobre que las comunidades fundadas recientemente por él en Grecia (2 Cor 8, 13s); lo hace con el fin de promover una colecta, pero la afirmación no tiene por qué ser completamente falsa. En efecto, Pablo, acompañado por delegados de los donantes, quiere llevar la colecta a su destino, y ha de contar con que su afirmación vaya a ser verificada. Cuando el autor de la doble obra de Lucas presenta a la comunidad como un solo corazón y una sola alma (Hch 4, 32), se atiene a una tendencia armonizante; esto hace precisamente que las tradiciones que hacen referencia a tensiones sean más creíbles (Hch 6, 1ss). Su exposición es una construcción del pasado en interés de un presente, que también para nosotros es ya un lejano pasado. Esto se aplica a Eusebio, cuando caracteriza a los evangelistas como misioneros itinerantes: «Efectivamente, muchos de los discípulos de entonces... primeramente cumplían el mandato salvador repartiendo entre los indigentes sus bienes, y luego emprendían viaje y realizaban obra de evangelistas, empeñando su honor en predicar a los que todavía no habían oído la palabra de la fe» (Eusebio, *Historia eclesiástica* 3, 37, 2 [según la edición de la BAC, I, Madrid 1997, 187]). Sin embargo, su afirmación es también interesante para nosotros: él consideraba que tal misión itinerante era posible en el mundo antiguo en que él vivía¹¹.

10. G. Theissen, *Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen*: Kairos (1975) 284-299.

11. Muchos exegetas modernos estarían en contradicción con Eusebio, por ejemplo, J. S. Kloppenborg, *Q: el evangelio desconocido*, Salamanca 2005, 215-273, quien ofrece una excelente historia de la investigación sobre la tesis de que detrás de la fuente de *logia* Q se hallan carismáticos itinerantes —una tesis que él mismo considera correcta únicamente en forma limitada—. En esto hay que estar de acuerdo con él. Yo nun-

b) *Procedimiento analítico*

Un segundo procedimiento para sacar conclusiones retrospectivas tiene como punto de partida textos que ofrecen datos sociológicos. Entre ellos se cuentan las normas y reglas. Es verdad que éstas se formulan a menudo para impedir una determinada conducta, pero aun entonces permiten sacar una conclusión retrospectiva sobre tendencias reales de la conducta, a las que se hace frente por medio de exhortaciones y prohibiciones. Además, es indiscutible que las normas y reglas se transmitieron únicamente en textos escritos, cuando existían además reglas de conducta más modernas. Sin embargo, esto se reconoce ordinariamente en los textos. La atenuación de normas es señal de que la tensión entre la norma y la conducta no puede sobrepasar cierta medida. Son, además, muy ilustrativos los enunciados sobre sucesos particulares que se repiten y que poseen una estructura típica; otros sobre conflictos entre grupos; y, asimismo, el lenguaje de formas literarias es expresión de estructuras de comunicación y de enunciados poéticos (como las parábolas) que permiten reconocer un determinado mundo social. También aquí habrá que preguntar en cada caso por qué intenciones y tendencias se hallan determinados los correspondientes enunciados. Entre los diversos géneros hay formas que son utilizadas con preferencia: las normas y reglas se orientan directamente hacia una conducta. Para nuestra imagen de los inicios sociales del cristianismo primitivo es determinante saber si se confía en algunos seguidores de Jesús, pensando que tales instrucciones fueron tomadas de él al pie de la letra —por ejemplo, la exhortación a abandonar el hogar y la familia y a vivir, como carismático itinerante, una vida en seguimiento de Jesús—. Los exegetas modernos no viven conforme a esas reglas, pero las interpretan a menudo como parte de una tradición vinculante. Sirve de desahogo saber que no fueron entendidas desde el principio al pie de la letra. Por el contrario, un monje encuentra más sencillo entenderlas al pie de la letra. No es casualidad que la defensa más fundamental del «radicalismo itinerante» proceda de un franciscano¹². Claro que esta tesis no llega a ser más verdadera o más falsa por esta perspectiva o por alguna otra.

ca sostuvo la opinión de que la «situación vital» de la fuente de *logia*, en su redacción final, fuera el radicalismo itinerante, sino que: «La fuente de los *logia*... recogió sobre todo tradiciones de carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo» (G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, Salamanca 1997, 257). Aquel que consignó los *logia* por escrito y los recopiló redaccionalmente, no tuvo que ser, él mismo, un carismático itinerante. Para la producción de un libro, la situación sedentaria del autor es un presupuesto mucho más favorable que una inquieta vida itinerante.

12. M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 10.

c) *Procedimiento comparativo*

Son indispensables las comparaciones con movimientos análogos, ya sea dentro del mismo entorno o bien en el seno de otras culturas. Puede, por tanto, distinguirse entre una comparación intracultural y una comparación intercultural. Cuanto más extendida estuviese una forma de conducta en la sociedad judeo-palestinense, tanto más podremos sospechar que estaba condicionada por el conjunto de la sociedad. Por consiguiente, se dedicará especial atención a los otros movimientos de renovación que, además del de Jesús, actuaban dentro del judaísmo. Se estudiarán también, en el ámbito intercultural, movimientos «milenaristas» comparables estructuralmente, difundidos por el mundo entero. A lo largo de la historia tropezamos incesantemente con situaciones de dominación colonial extranjera sobre los movimientos de renovación religiosa en los pueblos sometidos, movimientos que aguardan un giro decisivo del orden establecido¹³.

Claro está que estos tres procedimientos presuponen que unos textos, en combinación con otros textos y testimonios, permiten extender la mirada para hacer una lectura crítica de la realidad histórica. Los textos son resultado de la acción humana y, por tanto, pueden entenderse únicamente en el contexto del hacer y del padecer humanos. No carecen de ventanas. Alguna teoría posmoderna sobre los textos no resulta muy útil para comprenderlos, pues se halla en contradicción con toda la tradición de la investigación y con el significado de los textos en el contexto de nuestra vida (a no ser que se lleve una vida encerrado únicamente en bibliotecas).

4. *Las fuentes para una sociología del movimiento de Jesús*

Los evangelios sinópticos son la fuente más importante para conocer el movimiento de Jesús, porque han conservado tradiciones procedentes de la primera generación de cristianos. De gran importancia para nosotros son las dos fuentes más antiguas: la fuente (judeocristiana) de *logia*, que es uno de los testimonios más importantes para las tradiciones de los «carismáticos itinerantes»¹⁴, y el evangelio (gentílico-

13. J. G. Gager, *Kingdom and Community*, Englewood Cliffs 1975, fue el primero en hacer que esta comparación fructificara.

14. El hecho de que detrás de la fuente de *logia* se hallen profetas itinerantes, fue visto por vez primera por P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1972, y luego fue desarrollado por mí: G. Theissen, *Wanderradikalismus: ZThK 70* (1973) 245-271; *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979. Como analogía

cristiano) de Marcos, con tradiciones anteriores a Marcos que confirman la existencia de carismáticos itinerantes. Por su parte, las cartas paulinas auténticas también nos hablan de los primeros momentos del movimiento y en ellas se encuentran muchas referencias a otros grupos cristianos. Pero también fuentes posteriores pueden ser de utilidad: los Hechos de los Apóstoles tienen la ventaja de que informan historiográficamente sobre los primeros tiempos. Deben ser utilizados críticamente, pero contienen mayor número de tradiciones aisladas fidedignas de lo que se suponía en la época de florecimiento del escepticismo histórico. La Didajé (= Doctrina de los doce Apóstoles) es un ordenamiento dado para la comunidad, y procede de comienzos del siglo II (o de fines del siglo I); en ella se encuentran rasgos arcaicos de la vida comunitaria, y se hallan en conflicto con estructuras más recientes. La Didajé constituye una de las fuentes más importantes para conocer la ulterior existencia de los carismáticos itinerantes, más allá de la primera generación¹⁵, y los muestra en conflicto con las estructuras de las comunidades locales. Referencias a conflictos comparables se encuentran quizás en los escritos joánicos, incluido el Apocalipsis. Además, el Evangelio de Tomás, descubierto en 1946, muestra también huellas de carismáticos itinerantes, cuya vida había evolucionado hasta convertirse en una existencia radical como «individuos» (*monachoi* = «monjes»). Su utilización es, ciertamente, discutida; sin embargo, si se leen sus enunciados en sentido únicamente figurado, pueden entenderse como referencias a carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo en Siria¹⁶.

Fundamentalmente, todos los escritos del cristianismo primitivo han de ser tenidos en cuenta como fuentes. Pero las más importantes siguen siendo los evangelios sinópticos. De ellos hay que eliminar únicamente lo que es claramente posterior y no se ajusta al mundo siropalestinese de la primera mitad del siglo I d.C. Todo lo demás es utilizable. Así que puede quedar en suspenso la cuestión de si se trata de

objetiva con los carismáticos itinerantes, yo señalé a los filósofos cínicos itinerantes. A partir de ahí se desarrolló la tesis, difícil de probar según creo yo, de que Jesús y sus discípulos hubieran sido cínicos judíos. La tesis acerca de los cínicos cuenta casi siempre con la existencia de carismáticos itinerantes, pero la interpreta, sin embargo, en un marco cultural diferente. Sobre la fuente de *logia* como documento en favor de los predicadores itinerantes, cf. la síntesis que ofrece M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 69-220.

15. M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 221-243.

16. S. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma 1993; M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 289-296, ve en el Evangelio de Tomás claras reminiscencias del radicalismo itinerante. Un testimonio todavía más tardío sobre los ascetas itinerantes cristianos (primitivos) en Siria son las Cartas pseudoclementinas *ad virgines*, del siglo III. Sobre ellas cf. M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 299-306.

tradiciones auténticas o inauténticas acerca de Jesús. Si presuponemos la autenticidad de una tradición, podemos admitir que los tradentes plasmaron la vida de Jesús de manera acorde con la tradición. Si suponemos su origen en el movimiento pospascual, entonces puede presuponerse que los tradentes plasmaron la tradición en conformidad con su propia vida. El resultado en ambos casos es el mismo: se deduce una correspondencia entre los depositarios sociales de la tradición y la tradición misma, aunque no se trate nunca de una «correspondencia en todos sus detalles». Por tanto, una sociología del movimiento de Jesús es relativamente independiente de la controversia entre la exégesis «conservadora» y la exégesis «crítica» en torno a la autenticidad e historicidad de la tradición acerca de Jesús, y no se ve afectada por las aporías de la investigación acerca de la vida de Jesús. Es, más bien, una contribución a la solución de tales aporías, porque sugiere la hipótesis de una continuidad entre Jesús y su movimiento, y abre con ello la posibilidad de atribuir a Jesús conocimientos acerca de su propio movimiento¹⁷.

Entre las fuentes judías hay que mencionar en primer lugar a Flavio Josefo. Debe adoptarse ante él la misma actitud crítica que se adopta ante los evangelios, porque Josefo es tendencioso y unilateral. Su exposición está condicionada por la necesidad de presentar de manera favorable para él su participación en la guerra de los judíos y de interpretar esta guerra como una tragedia originada por un pequeño grupo de fanáticos. Quiere presentar los decenios que prece-

17. Cf. M. Tiwald, *Der Wanderradikalismus als Brücke zum historischen Jesus*, en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Lovaina 2001, 523-534. Una continuidad puede comprobarse en el plano macrosociológico y en el plano microsociológico: dentro de la sociedad judeo-palestinese no se produjeron cambios fundamentales entre la actividad de Jesús (hacia los años 25-30 d.C.) y el movimiento pospascual de Jesús (hacia los años 30-70 d.C.). Sin embargo, la crisis de Calígula (38-41 d.C.) marca un claro aumento de los conflictos. Pero éstos existían ya latentemente con anterioridad. Lo que, contemplado sociológicamente, era posible durante los años 30-70 d.C., fue posible también durante los cinco años precedentes. Más discutida es la continuidad en el plano microsociológico. Con seguridad hubo una continuidad personal (el círculo prepascual de discípulos era depositario de la fe pospascual); con seguridad el círculo de discípulos prosiguió la actividad carismática itinerante de Jesús. Pero como «rupturas» permanecen la ejecución de Jesús y la fe pascual. En la medida en que el escepticismo en materia de historia de las formas se basa, con respecto a la historicidad de nuestras tradiciones, en la hipótesis de una ruptura entre el predicador itinerante Jesús y las comunidades asentadas ya en lugares, ese escepticismo se halla insuficientemente fundamentado. Sobre las cuestiones de la autenticidad de las tradiciones acerca de Jesús, cf. G. Theissen-D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, Friburgo de Suiza-Gotinga 1997. Una excelente exposición del Jesús histórico, desde una perspectiva de la historia social, la ofrece M. Ebner, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit*, Stuttgart 2003.

dieron a la guerra de los judíos como tiempos de creciente tensión¹⁸. Pero sus «intereses» no son homogéneos. El hecho de que atribuya la culpa de la guerra a los partidarios de Judas Galileo no concuerda con su imagen de las crecientes tensiones en la sociedad judía, las cuales eran independientes de la agitación promovida por un pequeño grupo. Además, narra dos veces los sucesos del siglo I d.C. que aquí nos interesan: en *La guerra de los judíos* y en las *Antigüedades de los judíos*, y lo hace en momentos distintos, con diversos acentos y también, seguramente, centrando su interés de manera diferente. En especial, son dignos de crédito los enunciados en los que aparece como contemporáneo y como testigo ocular, mientras no haya otros datos que los desmientan. Pero lo decisivo es que podemos verificar sus enunciados sobre los dos tiempos de crisis que precedieron y siguieron a la actividad pública de Jesús, contrastándolos con fuentes independientes. De los alborotos que siguieron a la muerte de Herodes I (siglo I a.C.) nos habla también Tácito (*Historias* 5, 9, 2) y Nicolás de Damasco¹⁹. En lo que respecta a la crisis de Calígula, tenemos el testimonio (independiente de Josefo) de Filón de Alejandría (*Legatio ad Gaium*)²⁰. Lo que Filón escribe sobre el gobierno de Pilato se ajusta perfectamente a lo que dicen Josefo y el Nuevo Testamento (cf. *Legatio ad Gaium*, 299-306). Los Hechos de los Apóstoles confirman además la actuación de algunos líderes carismáticos como Judas Galileo, Teudas y el Egipcio (Hch 5, 36-37; 21, 38). No hay ninguna razón para no utilizar como fuente a Josefo, haciéndolo con sentido histórico-crítico.

De vez en cuando pueden aducirse incluso fuentes no-cristianas: profetas itinerantes del cristianismo primitivo podrían hallarse mencionados, por ejemplo, en Luciano de Samosata (*Peregr.* 16)²¹ y en Celso (*Or. Cels.* 7, 8s)²².

18. J. S. McLaren, *Turbulent Times? Josephus and Scholarship on Judaea in the First Century CE*, Sheffield 1998.

19. Cf. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I, Jerusalén 1976, n° 97, 250-260.

20. P. Bilde, *Josefus som historieskriver*, Copenhagen 1983, llega a formular un juicio muy positivo sobre la utilidad histórica de Josefo. Cf. Id., *The Roman Emperor Gaius (Caligula)'s Attempt to Erect his Statue in the Temple of Jerusalem*: StTh 32 (1987) 67-93.

21. Luciano, según M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 296-298, ofrece un testimonio, en todo caso de manera indirecta, de los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo y del gran prestigio de que disfrutaban en las comunidades sirias.

22. Jesús, hijo de Ananías (*Guerra de los judíos*, 6, 300-309), podría pertenecer al ámbito de los profetas itinerantes del cristianismo primitivo. Todas las referencias de origen no cristiano a los carismáticos itinerantes las examina C. Hezser, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20, 1-16*, Friburgo de Suiza-Gotinga 1990, 267-275.

Por lo demás, todo lo que sirve como fuente para la reconstrucción de la historia de aquel tiempo es relevante para una sociología del movimiento de Jesús: todas las fuentes de la antigüedad que se refieren a la historia judía en Palestina, la historia de los territorios, las inscripciones, las monedas y los restos arqueológicos. Si las fuentes ofrecen suficientes datos para justificar el ensayo de una sociología del movimiento de Jesús, se podrá juzgar en las exposiciones siguientes. Muchas cosas no pasarán de ser sospechas. La labor científica es legítima, mientras se ponderen bien, contrastándolas entre sí, las mejores y las peores hipótesis.

5. *Historia de las investigaciones en palabras clave*

La investigación sociológica del cristianismo primitivo no surgió por primera vez durante los años setenta. Sus comienzos se remontan al siglo XIX. Lo que precisa explicación no es tanto el origen de esta tendencia de la investigación durante los últimos treinta años, sino más bien su retroceso durante el período de florecimiento de la teología kerigmática teológicamente comprometida. Una exposición sintetizadora de la historia de la exégesis socio-histórica descubrió las raíces de la historia social, que se remontan a muy atrás, y descubrió también motivos elaborados por la historia de las formas y por el conocimiento del país (R. Hochschild)²³. Esta historia social ayuda a distinguir entre el contexto, condicionado por el tiempo, del origen de conceptos en la investigación socio-histórica y la validez de tal investigación más allá de tales contextos.

Muchos trabajos sobre el movimiento de Jesús surgieron en conexión con la investigación de la fuente de *logia*, en la que se contienen importantes tradiciones acerca del fenómeno de los carismáticos itinerantes. Estos trabajos concuerdan en parte con la tesis del radicalismo de los itinerantes (Ch. Tuckett)²⁴; la modifican en parte (J. S. Kloppenborg)²⁵; o la rechazan rotundamente (J. P. Michaud y otros)²⁶.

23. R. Hochschild, *Sozialgeschichtliche Exegese*, 207ss, diferencia cuatro direcciones que existen en la actualidad en la investigación de la historia social: una dirección social-descriptiva, una orientación social-kerigmática, una dirección de ciencias sociales y la exégesis materialista. El enfoque sostenido aquí pertenece a la dirección de ciencias sociales, la cual, junto a otras corrientes, abarca también la investigación en materia de antropología cultural.

24. Ch. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*, Edimburgo 1996.

25. J. S. Kloppenborg, *Q: el evangelio desconocido*, 215-273.

26. J. P. Michaud, *Quelle(s) communauté(s) derrière la source Q*, en A. Lindemann, *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Lovaina 2001, 577-606.

Hoy día distinguimos más claramente entre distintos tipos de carismáticos itinerantes (Th. Schmeller; M. Tiwald)²⁷ y descubrimos grupos que los apoyaban (D. Duling)²⁸. Resultó un constante motivo de escándalo el *ethos*, nada familiar, de los carismáticos itinerantes, su ruptura con la familia. Este *ethos* fue estudiado en profundidad (H. Moxnes)²⁹, y en parte fue relativizado (P. Balla)³⁰. La sociología de la conducta socialmente desviada también aportó ideas (E. W.-W. Stegemann)³¹: descubrió conexiones entre el carisma y el estigma que permiten comprender por qué personas marginadas pueden adquirir influencia y cómo un crucificado llegó a convertirse en la figura de referencia central de un movimiento religioso en el Imperio romano (N. M. Ebertz; H. Modritzer)³².

También la investigación acerca de los diversos grupos judíos ha seguido avanzando. El interés no se ha centrado solamente en la comunidad de Qumrán, cuyos textos se han ido publicando durante los últimos quince años. Existe una seductora interpretación de conjunto, desde el punto de vista de la historia social, de los movimientos de renovación más antiguos, de los esenios, de los fariseos y de los saduceos: en estos movimientos se redefinieron las fronteras entre judíos y no-judíos como fronteras internas del judaísmo (A. I. Baumgarten)³³. El movimiento de Jesús reaccionó contra semejantes divisiones, ya que quería incluir a las «ovejas perdidas de Israel». En los movimientos de renovación más recientes distinguimos entre un bandidaje social prepolítico y diversos grupos de resistencia política, cuyas diferencias son difíciles de precisar (R. H. Horsley; J. S. Hanson)³⁴. Los zelotas son, a su vez, únicamente uno más entre los numerosos grupos de re-

27. Th. Schmeller, *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese*, Stuttgart 1989; M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 245ss.

28. D. Duling, *The Jesus Movement and Network Analysis*, en W. Stegemann y otros (eds.), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis 2002, 301-332.

29. H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, Louisville-Londres 2003.

30. P. Balla, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment*, Tubinga 2003.

31. E. W.-W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*.

32. M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten*, Tubinga 1987, estudió el fenómeno de la autoestigmatización de marginados y fue el primero en aplicárselo al movimiento de Jesús. H. Modritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Friburgo de Suiza-Gotinga 1994, probó la conexión entre el estigma y el carisma no sólo en el caso de Jesús, sino también en el del Bautista, en el de Pablo y en el de Ignacio de Antioquía.

33. A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Leiden etc. 1997; Id., *Ancient Jewish Sectarianism: Judaism 47* (1998) 387-403.

34. R. A. Horsley-J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs*, Minneapolis 1985 = San Francisco 1988.

sistencia política. Por eso, no debemos agrupar bajo este término a todos los movimientos de resistencia, sin que por ello quede devaluada su presentación clásica (M. Hengel)³⁵. La evolución de los fariseos ha sido revisada: el judaísmo rabínico se distanció de los fariseos, de modo que resulta cuestionable que en él pueda verse una continuación de éstos (P. Schäfer)³⁶. En esta nueva versión de mi obra de 1977, he añadido, como capítulo segundo, un análisis de grupo del movimiento de Jesús, que se sitúa dentro de una cadena de movimientos de renovación, y es comparado interculturalmente con movimientos milenaristas del mundo entero (J. Gager; D. Allison)³⁷.

Mención especial merece un ensayo sintetizador, realizado por E. W. y W. Stegemann, de una sociología de toda la sociedad judeo-palestinese y del cristianismo primitivo³⁸. Dicha obra integra muchos datos en el marco más extenso de sociedades preindustriales, e interpreta el origen del cristianismo primitivo, basándose en teorías de desviación, como un fenómeno de comportamiento social desviado. Claro que sigue siendo controvertida la inserción del movimiento de Jesús en el dinamismo social de toda la sociedad judeo-palestinese.

En la indagación de factores sociales se ha discutido principalmente la importancia de los factores económicos. En primer lugar, se criticó el concepto de movimiento carismático itinerante, porque parte de una motivación religiosa en los discípulos que no puede explicarse por dificultades económicas. Se trataría, en definitiva, de una errónea interpretación «cínica» (L. Schottroff-W. Stegemann)³⁹. Por el contrario, otros piensan que los carismáticos itinerantes eran filósofos cínicos itinerantes que habrían difundido sabidurías existenciales que sobrepasaban su marco cultural. De este modo, quedaban desligados del contexto concreto de la sociedad judía y de sus expectativas para el fin de los tiempos (B. L. Mack; L. Vaage; J. D. Crossan)⁴⁰. Asimismo, pierden un poco de su carácter (profético) radical. Hoy día vuelve a objetarse que mi *Sociología del movimiento de Jesús* sobreestimó los

35. M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden 1976.

36. P. Schäfer, *Der vorrabinische Pharisäismus*, en M. Hengel-U. Heckel (eds.), *Paulus und das antike Judentum*, Tubinga 1991, 125-175; cf. G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991.

37. J. G. Gager, *Kingdom and Community*; D. C. Allison, *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*, Minneapolis 1998.

38. E. W.-W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*.

39. L. Schottroff-W. Stegemann, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978.

40. B. L. Mack, *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco 1993; J. D. Crossan, *The Historical Jesus*, Edimburgo 1991; L. E. Vaage, *Galilean Upstarts*, Valley Forge 1994.

factores económicos de la penuria y del desarraigo social. ¡El hecho de que una nueva religión pueda haber nacido de una crisis social sigue resultando para muchos una idea extraña! Por lo menos, no debería tratarse de una crisis económica, aunque sí se aceptan crisis políticas y culturales (E. P. Sanders)⁴¹. Sin embargo, en el presente trabajo se sigue manteniendo firmemente que el factor económico es importante para la difusión del desarraigo social, sin que por ello el movimiento de Jesús pueda deducirse de causas económicas. La interdependencia de todos los factores impide convertir un único factor en la causa primera de la historia social.

Trascendentales han sido las investigaciones sobre la historia territorial y la arqueología de Galilea (S. Freyne; E. Meyers; R. H. Horsley)⁴², que han aportado conocimientos sustancialmente nuevos. Hoy día podemos enjuiciar de manera más fiable el territorio donde se originó el movimiento de Jesús; podemos distinguir entre diferentes regiones, y somos capaces de estimar hasta qué punto las influencias helenísticas pudieron penetrar en Galilea, y cuántos eran los no-judíos que vivían allí (M. A. Chancey)⁴³. Por eso, podemos juzgar mucho mejor si los primeros predicadores itinerantes pudieron estar influidos o no por filósofos cínicos itinerantes. Sabemos que Galilea tenía un carácter mucho más judío de lo que a menudo se suponía: el hallazgo de baños rituales, de vasijas de piedra y de representaciones no-icónicas (tres indicios de la cultura judía) resulta muy revelador. El carácter judío de Galilea había constituido el punto de partida de la *Sociología del movimiento de Jesús*; ahora, el resultado sigue siendo el mismo, aunque ha cambiado el camino para llegar a él. Además, la investigación sobre Galilea tiene gran importancia para el enjuiciamiento de la interpretación, aquí propuesta, de la crisis relacionada con el movimiento de Jesús. En la actualidad, en virtud de los hallazgos arqueológicos, ¿podrá afirmarse que las personas llevaban en Galilea una vida armónica («life in harmony», E. Meyers)⁴⁴? ¿O el contexto galileo habla, más bien, en contra? S. Freyne comenzó sus estudios sobre Galilea propugnando la tesis de que Galilea se hallaba mucho más pacifi-

41. E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, Londres 1992, 157-169.

42. S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E.*, Wilmington 1980; Id., *Galilee and Gospel*, Tubinga 2000; E. M. Meyers, *The Cultural Setting of Galilee*: ANRW II 19/1, 1979, 686-701; R. H. Horsley, *Galilee*, Valley Forge 1995.

43. M. A. Chancey, *The Myth of Gentile Galilee*, Cambridge 2002.

44. E. Meyers, *Jesus and His Galilean Context*, en D. R. Edwards-C. Th. McCollough (eds.), *Archeology and the Galilee*, Atlanta 1997, 57-66, concretamente en la p. 64.

cada que Judea en el terreno político y social⁴⁵. En virtud de estudios más recientes, Freyne ha modificado su opinión inicial: los príncipes herodianos, al fundar varias ciudades, trajeron a Galilea un poder político y una economía de mercado, contra los cuales se dirigió la protesta profética de Jesús⁴⁶.

Entre los factores políticos, se ha subestimado hasta ahora la importancia de la crisis de Calígula (39-40 d.C.) para la historia de Palestina⁴⁷. Tan sólo después de esta crisis, se consolidó entre los romanos la imagen de los judíos levantiscos; y en los judíos la conciencia de una oposición insuperable a los romanos. El movimiento de Jesús surgió antes que ella. Esto explica la reacción pacífica de este movimiento ante una situación prerrevolucionaria. Hoy podemos determinar con mayor precisión las causas de la guerra de los judíos, y el papel desempeñado por la clase alta judía en la ruptura de la estabilidad en Palestina (D. Goodman)⁴⁸. En relación con esto, la interpretación presentada aquí sigue defendiendo la gran importancia que las tensiones políticas tuvieron para el movimiento de Jesús, pero expone con mayor claridad cómo ese movimiento no practicó una resistencia militante, sino una política de símbolos, exenta de violencia.

La investigación del mundo antiguo y del cristianismo primitivo desde la antropología cultural ha permitido reconocer valores y normas universales del mundo antiguo que son diferentes de los del mundo moderno (B. J. Malina)⁴⁹. Al mismo tiempo, esta corriente ha elevado precisamente a la categoría de programa, con modelos tomados de la moderna sociología científica, lo que ha sido considerado como anacronismo en otros enfoques: se aplican modelos de formación de grupos, de reclutamiento, de liderazgo de masas, aunque tales modelos proceden, en parte, de la investigación de actuales fenómenos sociales⁵⁰. Independientemente de estas perspectivas, se ha investigado extensamente la helenización de Palestina durante el siglo I

45. S. Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels*, Filadelfia 1988, especialmente 133-175.

46. S. Freyne, *Herodian Economics in Galilee*, en Ph. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity*, Londres-Nueva York 1995, 23-46; Id., *Jesus and the Urban Culture of Galilee*, en D. Hellholm-T. Fornberg (eds.), *Texts and Contexts*, Oslo 1996, 597-622.

47. Estudié esta crisis en *Colorido local y contexto histórico de los Evangelios*, 158-172.

48. M. Goodman, *The Ruling Class of Judea*, Cambridge 1987.

49. B. J. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments* (original inglés, 1981), Stuttgart 1993; Id., *The Social World of Jesus and the Gospels*, Londres-Nueva York 1996; Id., *The Social Gospel of Jesus*, Minneapolis 2001.

50. Ph. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity*, Londres-Nueva York 1995; J. J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, Leiden 2001.

(M. Hengel)⁵¹. En este sentido, defendemos firmemente la idea de que el movimiento de Jesús se esforzó por una concepción abierta de la identidad judía. Fue una de las muchas respuestas a la atracción hacia la helenización en un judaísmo que, en aquel tiempo, desarrolló una admirable creatividad.

6. *Comprensión previa e interés de una sociología del movimiento de Jesús*

Con frecuencia no se impugna tanto la posibilidad de la realización metodológica sino más bien la legitimidad de una investigación en materia de sociología religiosa: ésta tendría como punto de partida una precomprensión unilateral (no-teológica), e impediría la «verdadera» comprensión (teológica o histórica).

Una de las críticas afirma, por ejemplo, que la sociología capta únicamente lo universal, pero que yerra en cuanto a lo individual. Es cierto que la sociología se limita a aspectos universales y estructurales. Pero la sociología realiza conscientemente esta limitación. No pretende ajustarse a todos los aspectos de su objeto. Indudablemente, en la investigación de la historia social existe el peligro de formular universalizaciones inadmisibles. Pero tal peligro no es mayor en este caso que en el de la ciencia histórica en general. Prescindiendo de ello, lo individual se destaca tanto más claramente de lo universal y típico, en la medida en que esto último se estudia con mayor claridad⁵².

Otra objeción es que la sociología reduce los fenómenos religiosos a factores no-religiosos. Es cierto: la sociología comprueba la existencia de más conexiones entre los fenómenos religiosos y los fenómenos no-religiosos de las que la autocomprensión religiosa quiere reconocer. Sin embargo, la derivación causal unilateral de fenómenos religiosos a partir de hechos sociales es únicamente una interpretación posible, y además una interpretación improbable. La hipótesis de una acción recíproca es casi siempre más satisfactoria. Además, hay que distinguir entre génesis y validez: un pensamiento puede estar condi-

51. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tubinga 21973; Id., *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*, Londres-Filadelfia 1989.

52. Advirtamos, con palabras de J. Burckhardt, contra una subestimación de lo universal y típico: «Pero los facta universales, como los de la historia de la cultura, podrían ser más importantes, por término medio, que los hechos especiales; ¡lo que se repite podría ser más importante que lo que sucede una sola vez!», J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, en *Ges. Werke*, vol. 5, Berlín s.a., 6. ¿Quién se atrevería a acusar a Burckhardt de deficiente sensibilidad hacia lo individual?

cionado por todas las causas posibles; pero su pretensión de expresar la verdad es independiente de ello. Hay que distinguir entre la conexión por razón de su origen y la conexión por razón de su validez.

Un tercer reproche afirma que la sociología proyecta anacrónicamente sobre el pasado categorías que proceden del mundo moderno. Es cierto: muchas hipótesis teóricas proceden del análisis de la sociedad actual. La perspectiva sociológica de la historia no se impuso sino cuando nosotros nos familiarizamos con el análisis de nuestro mundo por medio de categorías sociológicas. Quien interpreta sus experiencias mediante conceptos como estatus y función, conflicto y consenso, sociedad y comunidad, descubre espontáneamente en fuentes históricas algunas realidades que pueden interpretarse mediante estas categorías. Descubre también que la metáfora del «*theatrum mundi*», según la cual la vida consiste en desempeñar un papel, se encuentra ya en el mundo antiguo y no es ajena al Nuevo Testamento (1 Cor 4, 9). Ya en la *Política* de Aristóteles encontramos análisis en los que se reflexiona sobre la sociedad, cuando reúne en su obra diversas constituciones y las compara en cuanto a su funcionalidad.

Con las acusaciones de universalización, reducción y anacronismo, se han mencionado tan sólo algunas objeciones contra la investigación del cristianismo primitivo desde la sociología de la religión. A ellas se añaden otras objeciones hondas, de un tenor distinto, que no tenemos por qué detenernos a estudiar aquí. Porque, por principio, hay que admitir que no tiene que justificarse aquel que plantea cuestiones, sino aquel que las rechaza como inadmisibles. Por eso, vamos a referirnos tan sólo brevemente a algunos intereses precientíficos legítimos que justifican una sociología del movimiento de Jesús.

Existe una conducta humana universal de curiosidad, que está provocada precisamente por aquellas realidades que se hallan envueltas en un aura de piedad. Para muchos, semejante aura dificulta el acceso al objeto. Una investigación sociológica del movimiento de Jesús puede hacer quizás que alguno se acerque a una de las raíces de nuestra cultura. Aquel que ya no encuentre en la religión la puerta hacia la trascendencia, podrá entenderla quizás como una energía que no sólo ha producido represión, sino que también ha producido un cambio de nuestros valores, del que todavía seguimos alimentándonos.

Existe la obligación de enjuiciar rectamente los sucesos decisivos de nuestra historia. Esto presupone conocer las conexiones históricas y sociológicas. También hay que realizar una justa valoración del judaísmo, en medio del cual surgió el movimiento de Jesús; y la misma exigencia existe para el cristianismo, que brotó de ese movimiento de Jesús.

Finalmente, hay cuestiones elementales de la convivencia humana con las cuales tropezamos al ocuparnos del movimiento de Jesús: ¿cómo es posible una renovación, en medio de tensiones sociales, sin que se liberen agresiones destructivas?, ¿cómo se puede mantener la identidad de una comunidad amenazada, sin despreciar agresivamente a todas las demás comunidades?

Pero, sobre todo, el estudio sociológico del origen de una religión sirve para que podamos percibir mejor la responsabilidad por su ulterior desarrollo o la manera de tratar con ella. En este sentido, todos los hombres tienen responsabilidad, no sólo aquellos que comparten la perspectiva cristiana, sino también aquellos que se aproximan al cristianismo desde fuera.

Todos estos intereses del conocimiento son legítimos. Y los mejores presupuestos para hacerles justicia son: la disposición para corregir juicios preconcebidos, la simpatía para compartir y un presentimiento de que todas las cosas tienen dos facetas. Soy consciente de que nadie juzga desde un punto de vista no determinado por la historia, exento de comprensión y juicio previos. Todo pensamiento está determinado por premisas que no son obvias por sí mismas. Por eso, a todo aquel que quiera despreciar el esfuerzo por un conocimiento objetivo, le recomendaremos el símil siguiente: nosotros somos como nadadores en medio de la corriente de la historia. Esta corriente nos impulsa irresistiblemente hacia una determinada dirección. Pero, con ayuda de la ciencia, podemos convertirnos de nadadores en navegantes que bogan a vela, que pueden navegar en contra de la corriente. La corriente no pierde nada de su fuerza, sigue haciéndose sentir, pero somos capaces de vencerla con astucia. En el conocimiento científico no nos emancipamos nunca de la corriente de la historia, pero aprendemos a ir en contra de ella por medio de una disciplina metódica.

UN MOVIMIENTO DE AUTOMARGINADOS Y DE CARISMÁTICOS ITINERANTES

Análisis de las funciones en el movimiento de Jesús

El movimiento de Jesús tuvo su origen en Jesús de Nazaret. Considerado sociológicamente, él era un carismático. El carisma es el don de ejercer autoridad, sin basarse en instituciones y funciones previas¹. A menudo los carismáticos rompen las expectativas de funciones depositadas en ellos y entran en conflicto con las instituciones, en cuyo marco se reglamentan las conductas y se distribuyen las posiciones. El carisma de estas personas se muestra precisamente en que ellas mismas son capaces de transformar el rechazo y la hostilidad en incremen-

1. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga ⁵1972, 140s, distingue entre dominio carismático, tradicional y legal. En el caso del carisma, Jesús se halla como modelo: «'Carisma' se denominará una cualidad no-cotidiana, extraordinaria... de una personalidad, por la cual se la estima como [dotada] de energías sobrenaturales o sobrehumanas o, por lo menos, específicamente no-cotidianas, y que no son accesibles a cualquiera, o se estima a esa persona como enviado por Dios o como modelo y, por tanto, como 'líder'... Sobre la validez del carisma decide... el reconocimiento por parte de los dominados... El bastón de mando de quien es señor por el carisma... es medido, por su parte, por cualidades carismáticas... No existe una 'instalación en el poder' ni una 'deposición'..., tan sólo la inspiración del líder en virtud de la cualificación carismática de quien ha sido llamado por vocación». Los discípulos viven «con el Señor en un comunismo de amor o de camaradería, con recursos obtenidos de mecenas... Pero, materialmente, se aplican a todo dominio ejercido de manera genuinamente carismática aquellas palabras: 'está escrito, pero yo os digo'». El concepto de «carisma» procede del Nuevo Testamento (1 Cor 12, 4 y passim; Rom 12, 6). Fue acuñado por R. Sohm para caracterizar la constitución de las comunidades del cristianismo primitivo. En el cristianismo primitivo cada miembro de la comunidad posee un carisma. M. Weber tomó el concepto de R. Sohm. Sobre el trasfondo de esta historia del concepto, se halla injustificada la crítica formulada por B. J. Malina, *Jesus as Charismatic Leader?*: BTB 14 (1984) 55-62. Él rechaza la aplicación de la categoría de «carisma» a Jesús, y pretende sustituirla por la de «reputational authority», porque esta categoría en M. Weber significa autoridad cesarista. Th. Schmeller, *Brechungen*, 66 nota 278, afirma que es «insostenible» esta crítica contra el empleo del concepto de carisma.

to de su propia influencia: cuando esas personas, impertérritamente, contraponen sus convicciones a los valores reinantes, hacen que tiemble y se estremezca la legitimidad de los mismos mediante la autoestigmatización, es decir, asumen demostrativamente una función en la que no tienen ninguna oportunidad de ser socialmente aceptados, pero poseen una oportunidad mayor de ejercer autoridad entre sus adeptos². El martirio es una forma extrema de autoestigmatización. Los mártires consiguen valor simbólico más allá de su propia muerte. Pero la autoestigmatización se muestra también en otras formas de conducta desviada —en la ascética, en la provocación y en la demostración de déficits (por ejemplo, cuando las minorías negras que viven en sociedades racistas, mediante el lema «Black is beautiful!», redefinen positivamente su supuesto déficit)³—. El carisma y la autoestigmatización son energías impulsoras del cambio de valores. El movimiento de Jesús, en la historia social, es un modelo ejemplar de movimiento que revoluciona los valores.

El «carisma» no es nada que se halle inherente en los hombres, como lo es el color de su piel y el de sus cabellos, independientemente de sus relaciones con otros hombres. El carisma consiste en una interacción entre la influencia y el reconocimiento. Entre los adeptos a un carismático existen círculos de diferente proximidad a la figura central. En el movimiento de Jesús, los discípulos pertenecían al círculo más íntimo. Jesús los había llamado en «seguimiento» suyo. Ellos habían dejado hogar y bienes y, después de la muerte de Jesús, continuaron la vida de carismáticos itinerantes que él había llevado. A los miembros de esta «plana mayor», que Jesús reunió en torno suyo, los subordinamos a él como «carismáticos secundarios»; su estatus extraordinario depende por completo de la vocación recibida de él. Al círculo exterior pertenecen los simpatizantes sedentarios de Jesús. A ellos los denominamos «carismáticos terciarios». Juntamente con los seguidores, ellos, como oyentes de la predicación de Jesús, eran los hermanos y herma-

2. Cf. W. Lipp, *Stigma und Charisma*, Berlín 1985. El concepto de autoestigmatización («Selbststigmatisierung») fue aplicado por M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten*, al movimiento de Jesús.

3. Cf. H. Mödritzer, *Stigma und Charisma*, 7-30. Siguiéndole, podemos distinguir entre diversas formas de autoestigmatización. Una de dos: o bien se cargan sobre sí sanciones formales, porque se vulnera una norma jurídica (= autoestigmatización forense), o bien se cargan sobre sí sanciones no-formales, porque se cuestiona el estilo de vida y la moral (= autoestigmatización moral).

	autoestigmatización forense	autoestigmatización moral
activa	provocación por vulneración de normas	demostración ascética
pasiva	padecimiento de martirio	demostración de sufrimiento

nas de Jesús en sentido figurado (Mc 3, 34). Por consiguiente, en el caso de Jesús encontramos ya la «familia dei»⁴ como amplia forma social de adeptos, que constaba de discípulos que le seguían y de adeptos sedentarios. Podemos considerar además, como un círculo más amplio, al pueblo, del que se reclutan adeptos de Jesús. En el evangelio de Marcos son presentados como una multitud amorfa, que necesita un líder carismático, como el rebaño necesita un pastor (Mc 6, 34). En general, el pueblo mira con simpatía el movimiento de Jesús (Mc 3, 7-12; 11, 18; 12, 12.37). Sin embargo, su simpatía puede experimentar un cambio y convertirse en rechazo (Mc 15, 6-14). El pueblo sigue siendo un potencial de adeptos y de enemigos⁵. Posibles traidores y enemigos existen también en el círculo más íntimo de Jesús: Judas lo traiciona.

Según esto, el movimiento de Jesús estuvo determinado por tres funciones o papeles complementarios: por Jesús como el carismático primario, por los predicadores itinerantes como carismáticos secundarios, por los simpatizantes como carismáticos terciarios. Todos ellos se hallaban integrados en un círculo, todavía más amplio, de potenciales adeptos procedentes del pueblo. Contemplados sociológicamente, estos tres círculos constituían una «red centrada en una persona», en torno a Jesús, en el sentido de una red de relación personal, eficiente y ampliada (una «intimate, effective and extended network») ⁶. Entre los carismáticos itinerantes y las comunidades locales existía una relación complementaria: los carismáticos itinerantes eran las autoridades espirituales de las comunidades locales; las comunidades locales constituían la base social y material de tales carismáticos. Sin el mecenazgo de tales comunidades, los carismáticos itinerantes no podían sobrevivir; sin la predicación de los carismáticos itinerantes, las comunidades

4. T. Roh, *Die 'familia dei' in den synoptischen Evangelien*, Friburgo de Suiza-Gotinga 2001. Jesús creó una comunidad con parientes ficticios (un «fictive kin movement»). Una explicación histórico-social de ambas formas de adhesión a Jesús la ofrece S. Guijarro Oporto, *Kingdom and Family in Conflict*, en: J. J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, Leiden 2001, 210-238, especialmente 238: la causa no reside en dos formas distintas de vocación por parte de Jesús, sino en la diversa reacción de las familias. Allá donde el mensaje dividía a las familias, los adeptos de Jesús le seguían en su vida itinerante; allá donde familias enteras aceptaban el mensaje, los adeptos continuaban su vida en esas familias. Esto pudo haber sucedido así en algunos casos, pero el llamamiento de Jesús pudo ser también algunas veces la causa de la escisión de la familia. Lc 9, 59s habla, más bien, de esta posibilidad: el seguidor potencial de Jesús sigue apegado a su familia, quiere enterrar a su padre difunto.

5. Exegetas coreanos han estimado nuevamente al pueblo: B. Ahn, *Draussen vor dem Tor*, Gotinga 1988; V. Küster, *Jesus und das Volk im Markusevangelium*, Neukirchen 1996.

6. Cf. D. Duling, *The Jesus Movement and Network Analysis*, 301-332.

locales no podían subsistir a la larga. Entre ellos existía un intercambio de prestaciones espirituales y materiales. Ambos vivían y se legitimaban (después de Pascua) por su relación con un Revelador trascendente, quien por medio de su martirio había acrecentado aún más su autoridad. La relación de las personas con él estaba determinada por expectativas recíprocas: diversas cristologías expresaban expectativas de conducta con respecto al Revelador; preceptos éticos y religiosos formulaban las expectativas de éste con respecto a sus adeptos. Ambos se atribuían mutuamente determinadas funciones, incluso después de la muerte de Jesús.

1. *Jesús de Nazaret como portador de esperanza y centro de un movimiento: la función del carismático primario*

Jesús de Nazaret no era un cometa que, procedente del cielo, entrara en la sociedad judía y volviese a salir desapareciendo de ella⁷. Incluso en su actividad es posible un análisis sociológico de las funciones. Podemos preguntar: ¿cuáles eran las expectativas en cuanto a las funciones y a la conducta con que la gente se acercaba a la persona de Jesús?, ¿cuáles eran los conflictos de funciones que podían reconocerse? Puede tratarse de conflictos entre las diversas funciones, o bien de conflictos dentro de las funciones entre diversas partes de la misma función. A primera vista podrá parecer inusual contemplar las expectativas religiosas como «funciones», pero éste ha sido un enfoque fructífero en la psicología de la religión: las religiones son ofertas de funciones, que son aceptadas por los hombres, o con respecto a las cuales ellos adoptan relaciones⁸. Consideramos como tales funciones no sólo las esperanzas depositadas en el Jesús terreno, sino también la imagen, intensificada simbólicamente, del Cristo exaltado después de Pascua. Se trata siempre de expectativas que están fundamentadas socialmente⁹.

7. No podremos ofrecer ahora una exposición del Jesús histórico. Remito a nuestra obra G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 2004.

8. La aplicación de la teoría de las funciones (o teoría de los roles), transfiriéndola de actores humanos a funciones simbólicas en la religión se remonta a la psicología de la religión de H. Sundén, *Gott erfahren*, Gütersloh 1975; *Die Religion und die Rollen*, Berlín 1966. Cf., a propósito, B. Lang, artículo *Rolle*, en HRWG 4 (1998) 460-476.

9. Hay una importante diferencia con respecto a las funciones sociales ordinarias: las expectativas de salvación se dirigen hacia una figura singular, ¡mientras que una función (*Rolle*) en sentido sociológico describe precisamente lo que retorna y es típico en la conducta de los hombres! Típico y retornante no es aquí el Redentor y Revelador, sino el patrón de expectativa de sus adeptos. En este sentido, el concepto de «función» es aquí también adecuado (con una modificación).

Como portador de esperanza fue percibido Jesús, ciertamente, por la fuerza de irradiación de su persona, pero también por los anhelos y expectativas que se depositaban en él, por las «funciones» en las que se lo contemplaba.

a) *El conflicto de Jesús entre la comunidad del hogar y la actividad como carismático: conclusiones retrospectivas constructivas*

La actividad y la suerte corrida por Jesús se pueden entender únicamente cuando se tiene en cuenta un conflicto fundamental de funciones: Jesús se sustrajo a su hogar y a su aldea, y chocó así contra las elementales expectativas de funciones que se depositan en un sencillo «carpintero». En este punto, Jesús tuvo que defenderse contra la crítica. Al mismo tiempo, actuaba como un carismático entre campesinos y pescadores, como alguien que asumía todas las funciones que por su sociedad se depositaban en él: las funciones de maestro, profeta y rey. En este sentido, tuvo que corregir expectativas positivas. El hecho de que él refiriera a sí mismo esas expectativas positivas, estaba condicionado también por la circunstancia de que, en virtud de su origen social, era un poco «diferente». El carismático tiene que proceder «de un mundo distinto», y debe, no obstante, sentirse como en su propia casa en el mundo de sus adeptos. Jesús era ambas cosas: un trabajador manual entre campesinos y pescadores, un aldeano entre otros aldeanos. En su propio ambiente las personas desarraigadas tienen a veces especiales oportunidades de ser aceptadas como personajes líderes en otros ambientes sociales.

1) La ruptura con la función familiar en el hogar

Entre los datos duros y seguros de la vida de Jesús se cuenta el hecho de que abandonara su puesto en la familia y en la aldea¹⁰. Unas palabras, atestiguadas varias veces, dicen sobre él: «Un profeta en ninguna parte es honrado menos que en su ciudad natal y entre sus parientes y en su hogar» (Mc 6, 4 [tg]; EvTom 31; cf. Jn 4, 44). Se mencionan tres grupos decisivos de referencia: el hogar, los parientes y el lugar de residencia. Jesús había perdido prestigio social en esos círculos. Con ello, en una sociedad determinada por la vergüenza y el honor («shame and honour»), se había convertido en un apátrida («displaced person»). Entre su función como profeta, por un lado, y su condición de miembro

10. H. Moxner, *Putting Jesus in His Place*, 22-71; sobre lo que sigue, véanse especialmente las pp. 49-53.

de la aldea y de la familia, por otro, se abre un profundo conflicto: «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza» (Lc 9, 58; EvTom 86). Las circunstancias «naturales» han quedado aquí invertidas por completo: propiamente el ser humano se diferencia de los animales en que tiene un hogar. Pero Jesús no tiene ningún lugar en el que pueda sentirse socialmente enraizado. Lo de «hogar» no significa aquí únicamente una casa, un edificio, sino también un lugar que confiera identidad. Jesús había abandonado el lugar que le correspondía en la aldea, y por ello se había ganado el desprecio de las personas que se atenían a la moral social. Esto no dejó de tener consecuencias. Las sanciones normales, dimanadas de los grupos, se fulminan contra sus miembros «perdidos»: son la patologización, la criminalización y la estigmatización. La familia de Jesús consideró a su hijo como enfermo y chiflado. Quiso echarle mano para hacer que regresara por la fuerza a su mundo (Mc 3, 21)¹¹. Era considerado como un caso patológico. Pero en principio se le consideró también como un delincuente. La «sentencia de los que toman algo por la fuerza» podría ser una reacción contra la acusación de que Jesús y sus discípulos fueran «gente violenta». Consciente de sí mismo, Jesús reinterpreta esa sentencia: desde los días del Bautista, el reino de Dios sufre violencia, y es arrebatado por violentos (Mt 11, 12). Aquel que afirma y acepta al Bautista, tiene que afirmar y aceptar también su propio movimiento. La más difundida es la estigmatización moral: se ha denunciado a Jesús como «comedor y bebedor de vino» (Mt 11, 19). En estas palabras se escucha la acusación contra un hijo desobediente, de quien los padres se lamentan reprochando: «Este hijo nuestro es indócil y desobediente, no nos hace caso; es un libertino y un borracho» (Dt 21, 20)¹². Se acusa, además, a Jesús de que él y sus discípulos se sustraen a la función propia del sexo masculino, de que serían eunucos. También a esto reacciona Jesús con una positiva inversión de valores: hay eunucos por nacimiento y por intervención humana, pero también hay «eunucos por causa del reino de Dios» (Mt 19, 12). Jesús adopta ostensiblemente una forma de existencia alejada de la familia¹³. En enunciados sobre los discípulos tropezaremos con ulteriores tradiciones que iluminan vivamente esta ruptura con la función de la vida cotidiana. Mucho de lo que se dice sobre la existencia de los

11. Téngase en cuenta que la familia de Jesús no lo satanizó, como los doctores de la ley, que vienen expresamente de Jerusalén para reprochar a Jesús, acusándole de que él expulsa a los demonios con el poder de Belcebú (Mc 3, 22).

12. M. Ebner, *Jesus von Nazareth in seiner Zeit*, 154.

13. H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 72-90.

discípulos se aplica también, *mutatis mutandis*, a Jesús. Y es verdad también lo inverso: lo que se dice sobre la ruptura de Jesús con su familia se aplica también a los discípulos: «El discípulo no es más que su maestro; ni el siervo más que su señor... Si al dueño de casa lo llamaron Belcebú, ¡más aún a los de su familia!» (Mt 10, 24s).

La ruptura con el hogar y con la familia queda compensada en Jesús por la nueva familia constituida por el círculo de sus adeptos: «El que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3, 35)¹⁴. En contraste con el lugar real perdido se halla la asignación de un lugar nuevo en un espacio imaginario. En el Maestro de Justicia, al distanciamiento del templo real le correspondía la comunidad como templo nuevo imaginado (1QS 8, 5-9). Así como este desconocido carismático del siglo II a.C. encontró en la comunidad formada por él un sustitutivo del templo, del que se había separado, así también Jesús encontró en la «familia dei», fundada por él, el sustitutivo del ambiente social con el que había roto. El origen de Jesús, que procedía de ambientes de trabajadores manuales, le proporcionaba cierta oportunidad: la mayoría de sus adeptos eran campesinos, a los que se añadían ocasionalmente simpatizantes entre los publicanos (o recaudadores de impuestos), los administradores y los doctores de la ley. Jesús mismo, según Mc 6, 3, era carpintero; según Mt 13, 55, era hijo de un carpintero¹⁵. Viene a ser lo mismo, pues los hijos adoptaban a menudo el oficio del padre. El hecho de que él procediera de un ambiente social diferente del de muchos de sus seguidores, es un presupuesto para el liderazgo carismático. La mayoría de los líderes de movimientos de protesta que se conocen por la historia no procedía del mismo ambiente que sus seguidores¹⁶. Tienen que ser superiores ante sus adeptos. Tan sólo en este caso pueden proporcionarles nuevas metas y contactos que amplíen su horizonte: un albañil y carpintero podía tener un horizonte mayor de experiencias que los campesinos ligados al terruño. Él se movía más por el país, ya que aceptaba encargos en diversos lugares; por medio de contactos con ricos clientes, él podía tener acceso a otros ambientes sociales¹⁷. Sin em-

14. T. Roh, *Die 'familia dei'*, 107ss; H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 59-64.

15. Según Justino (*Diálogo con Trifón* 88), Jesús hacía yugos y arados: era, por tanto, carpintero en un sentido amplio.

16. D. Fiensy, *Leaders of Mass Movements and the Leader of the Jesus Movement*: JSNT 74 (1999) 3-27 (con muchas pruebas). Por el contrario, sería difícil que Jesús procediera de la clase alta. Piensa de otra manera G. W. Buchanan, *Jesus and the Upper Class*: NT 7 (1964) 195-209.

17. D. E. Oakman, *Jesus and The Economic Questions of His Day*, Lewistown 1986, 175-204.

bargo, no debemos sobreestimar la distancia entre el ambiente social de Jesús y el de sus seguidores: los sobrinos nietos de Jesús eran campesinos modestos (Hegesipo en Eusebio, *HistEccl* 3, 20, 1-3). Los trabajadores manuales vivían en las aldeas en estrecha simbiosis con los campesinos, es decir, con la inmensa mayoría de la población. Esta cercanía es también importante para la labor de un carismático, pues tiene que compartir el mundo de sus adeptos y comprenderlo; y a la vez tiene que ser un mediador que los ponga en contacto con otros ambientes.

2) La confrontación con funciones carismáticas en la sociedad

Jesús aceptó la ruptura con la función familiar a fin de ser un maestro itinerante sin patria ni hogar. En este punto se vio confrontado con nuevas expectativas de funciones. En el ámbito de la sociedad judeo-palestinese se hallaban vivas las funciones de maestro, profeta o mesías como expectativas colectivas. Estas funciones constituían una jerarquía, por cuanto había muchísimos maestros, poquísimos profetas, y el mesías se esperaba casi siempre como una figura única y singular¹⁸. La actividad de un maestro se hallaba relativamente cerca de la vida cotidiana. Como el Maestro de Justicia (en los textos de Qumrán), se podía desplegar en esa actividad un carisma extraordinario. Los profetas eran, desde un principio, personas que quedaban al margen de la vida cotidiana. Se esperaba que Dios los enviara en momentos críticos de la historia. Por el contrario, el mesías era una figura insuperable, última y definitiva: con él debía comenzar el tiempo de la salvación. Lo sorprendente es que Jesús no relacionó claramente consigo ninguna de esas funciones. Según la tradición, Jesús hablaba de sí mismo considerándose únicamente como «Hijo del hombre». Pero esta expresión no se refería probablemente a ninguna función social fija ni a ninguna expectativa previamente trazada de redentor. Era, por su amplitud, una expresión más amplia que todos los demás «títulos», porque podía referirse a cualquier ser humano. Por su contenido, esta expresión era más restringida que todos los demás títulos, porque con lo del Hijo del hombre podía pensarse también en la figura que está al lado de Dios, y de la que se habla en Dn 7, 13s.

18. En cuanto a Qumrán, se halla atestiguada una diarquía mesiánica de un Mesías de Aarón y un Mesías de Israel (1QS 9, 11; 1QSa 2, 11-22; CD 12, 23s y *passim*). Algunas veces la diarquía se reduce a un único «Mesías de Aarón e Israel» (CD 19, 35-20, 1), completado en ocasiones por un profeta escatológico (1QS 9, 11). Una diarquía comparable se encuentra en Zac 4, 14 y en TestJud 21, 2-5. Cf. J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, Tubinga 1998.

Los maestros eran un fenómeno bien familiar, pero no los maestros itinerantes. Jesús es el primer maestro itinerante del que se tenga noticia en el judaísmo de aquel entonces. ¿Había estado ya siempre de camino, cuando ejercía su oficio de trabajador manual? Entonces, en su actividad pública, habría continuado ya una existencia itinerante que le resultaba familiar. Pueden explicarse así los numerosos contactos que encontraba en todas partes. ¿O Jesús tuvo modelos? Antes que él, Judas Galileo pudo haber actuado como maestro itinerante. Era oriundo de la Gaulanítide (*Antiquitates* 18, 4), actuó primeramente en Galilea y realizó luego una campaña en Judea contra el pago de tributos, conociéndosele en Judea como «Judas el Galileo» (*De bello Iudaico* 2, 118; Hch 5, 37). ¿Trasladó el domicilio donde impartía sus lecciones? La denominación antigua de «sofista», que Josefo le daba, abarca también a los maestros itinerantes, pero no es seguro que Josefo la entienda en este sentido. La mayoría de los maestros enseñaban en un «centro docente» fijo. Jesús, lo mismo que ellos, fue denominado «rabí», y discutió con los rabíes. Sin embargo, se distinguía de ellos por su propio carisma: «La gente estaba admirada de su enseñanza, porque enseñaba con autoridad, y no como los doctores de la ley» (Mc 1, 22). Por eso, Jesús era para algunos el maestro por excelencia: «Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar maestro, porque uno es vuestro maestro, y todos vosotros sois hermanos... Ni os dejéis llamar preceptores, porque uno sólo es vuestro preceptor: Cristo» (Mt 23, 8-10). El hecho de que se comparara a Jesús con el más insigne maestro de sabiduría, Salomón (Lc 11, 31), significa que Jesús no sólo se distinguía por su conocimiento de la Escritura, sino también por una sabiduría que era más que la interpretación de la Escritura. Esta sabiduría se exponía en sentencias y en historias breves, las cuales, independientemente de la «Escritura», eran evidentes en sí mismas. Por su función como maestro, Jesús —según la tradición— se vio en un conflicto (interno) entre funciones: su actuación como maestro se hallaba en contradicción con la función familiar que él había desempeñado en su aldea. En Mc 6, 2 los habitantes de su localidad de residencia se asombran: «¿De dónde le viene a éste todo esto? ¿Qué sabiduría es esa que le ha sido dada?». Jesús, por ser el hijo de un carpintero, no había recibido formación como maestro.

El pueblo consideraba a Jesús como un profeta (Mc 6, 15), pero en su tierra fue rechazado como profeta (Mc 6, 4). Jesús reclamaba incluso ser más que un profeta: pretendía sobrepasar en importancia a Jonás (Lc 11, 32). Jonás había anunciado el juicio, pero el juicio no se había producido. Jesús anunciaba el reino de Dios y lo realizaba ya

ahora con su actuación. Hasta entonces todos los profetas habían aguardado el cumplimiento; pero ahora el cumplimiento estaba allí: «Dichosos vosotros por lo que ven vuestros ojos y por lo que oyen vuestros oídos; porque os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y no lo oyeron» (Mt 13, 16s). Esta conciencia del cumplimiento se basaba en los milagros de Jesús. En esos milagros se veía cómo se iban cumpliendo las antiguas expectativas (Lc 7, 22; cf. Is 35, 5s). A esos milagros aludía Jesús, al responder a los mensajeros del Bautista, cuando éstos le preguntaron si él era el que había de venir. Por eso, algunas personas veían en Jesús a Elías que había regresado; porque también Elías había hecho milagros (Mc 6, 15; 8, 28). Principalmente los exorcismos hacían sentir a la gente que el reino de Dios había llegado ya (Lc 11, 20). Allá donde el mal era vencido y los demonios huían, allí el reinado de Dios adquiriría nuevo espacio en cada persona sanada. También su función como profeta condujo a Jesús a un conflicto (interno) entre funciones –además del conflicto con el hogar y la familia–: Mc 6, 4 menciona en primer lugar la ciudad natal (*patris*), y sólo después menciona a los parientes y a la casa, en donde el profeta no recibe ninguna consideración. El EvTom 31 menciona únicamente la aldea. Y según Jn 4, 44 Jesús atestiguó «que un profeta no es bien considerado en su propia patria (*patris*)».

Jesús tuvo que enfrentarse también con la esperanza en un Mesías regio que, por encargo divino, liberase a Israel del dominio extranjero. Esta expectativa era para sus seguidores una esperanza (Mc 8, 29); para sus adversarios, una acusación (Mc 14, 61; 15, 2). Jesús respondió con reservas a las palabras de su seguidor Pedro, que le confesaba como el Mesías, y le impuso el precepto del silencio (Mc 8, 29s), originalmente quizás con un vivo rechazo: Pedro asociaba con la expectación del Mesías algunas ideas demasiado terrenas (Mc 8, 33)¹⁹.

19. El precepto de guardar silencio en Mc 8, 30 se considera como formulado por el evangelista Marcos, y la siguiente predicción de la pasión, en Mc 8, 31-32, se considera como intercalada por él. Por consiguiente, la palabra de Jesús en la que llama Satanás a Pedro, en Mc 8, 33, pudo haber seguido originalmente a la confesión como Mesías, tanto más que en el lugar paralelo de Jn 6, 66-71 la confesión de Pedro y una palabra que habla sobre Judas como Satanás se siguen inmediatamente la una a la otra. Las palabras sobre Satanás son trasladadas, siendo aplicadas entonces a Judas Iscariote. También el paralelo del EvTom contiene el eco de una reacción de Jesús que expresa un rechazo: «Yo no soy tu Maestro». Luego Jesús lleva aparte a Tomás y le dice tres palabras. Después del regreso de éste a donde estaban los demás discípulos, dice: «Si yo os dijera una de las palabras que él me ha dicho, entonces cogeríais piedras (y) me las arrojaríais, y de las piedras brotaría fuego (y) os abrasaría» (EvTom 13). El rechazo por Jesús se convirtió en un rechazo, anticipado por Tomás, por los demás discípulos. La te-

La confesión de Pedro, en la que reconocía a Jesús como el Mesías, pudo haber tenido un núcleo histórico. Dificilmente será únicamente una retroproyección de la fe pascual al tiempo prepascual. Presentemos algunos argumentos en favor de su autenticidad:

- Históricamente no tenemos analogías de que alguien, por apariciones después de su muerte, haya llegado a ser el Mesías, pero sí tenemos analogías de que alguien, en tiempo de su vida, haya sido declarado por otra persona como el Mesías. Así como Pedro declaró a Jesús como el Mesías, el rabí Aqiba declaró a Bar Kokhba como el Mesías (j. Taan IV, 68d). Josefo proclamó al emperador romano Vespasiano como Soberano del mundo, porque vio cumplidas en él las esperanzas mesiánicas (*De bello Iudaico* 3, 401s). Los pseudomesías, en Mc 13, 21s, son declarados como el Mesías por otros que dicen: «¡Mira, aquí está el Mesías! ¡Mira, está allí!».
- Con respecto a la mesianidad de Jesús, los seguidores y los adversarios están de acuerdo. Pedro le confiesa como el Mesías (Mc 8, 29). El pueblo aguarda que con él llegue el reinado de nuestro padre David (Mc 11, 10). Los romanos ejecutan a Jesús como «rey de los judíos»; el *titulus crucis*, la inscripción que se fijó en la cruz, puede ser histórica (Mc 15, 29). Allá donde los seguidores y los adversarios están de acuerdo, nos estaremos aproximando a la verdad histórica.
- En aquel tiempo existían en el pueblo expectativas de un rey popular, aunque no estamos seguros de que a esos reyes populares se les llamara «mesías». En la denominada guerra de los bandoleros, en el año 4 a.C., Simón y Atronges se alzaron como reyes populares (*Antiquitates* 17, 269-285), mientras que Judas, hijo de Ezequías, o Judas Galileo era, más bien, un maestro que quería imponer la teocracia divina (*De bello Iudaico* 2, 56). Es posible históricamente que expectativas comparables aparecieran de nuevo en tiempo de Jesús.
- No poseemos en el judaísmo precristiano ningún testimonio de un Mesías sufriente. Esto concuerda con el Nuevo Testamento: los discípulos de Emaús aguardaban a un redentor terreno, y tan sólo por medio del Resucitado llegan a saber que el Mesías tiene que sufrir (Lc 24, 26.46). Si el concepto tradicional del Me-

sis acerca de la conexión original entre la confesión del Mesías y la palabra que habla de Satanás fue mantenida por E. Dinkler, *Petrusbekennntnis und Satanswort*, en *Zeit und Geschichte*, Tubinga 1964, 127-153 = Id., *Signum Crucis*, Tubinga 1967, 283-312, y F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Gotinga 1963⁵1995, 226-230.

sías suponía un Mesías sin sufrimiento, es más probable que este concepto fuera aplicado a Jesús antes de su pasión, y no después de su muerte, cuando los discípulos no podían esperar ya un Mesías que se impusiera en sentido terreno. La idea tradicional del Mesías debió de transformarse sólo por el proceso y la ejecución de Jesús en la idea del Mesías que fracasaba.

Estas expectativas terrenas acerca del Mesías le costaron la vida a Jesús: fue crucificado como pretendiente fracasado a Mesías. De ahí no puede deducirse que él se identificara con esa función. Lo único cierto es que Jesús, ante Pilato, no se distanció claramente de ella (Mc 15, 2ss). Porque los judíos se habrían servido de esto en contra de los cristianos. Pero en ninguna parte encontramos una referencia a que el Mesías de los cristianos hubiera puesto en duda su mesianidad. Probablemente, Jesús tenía de sí mismo una comprensión mesiánica –pero sin el título de Mesías²⁰–. Jesús proclamaba el reino de Dios. Él podía realizarlo ya ahora ocultamente, sin expulsar del país a los romanos. En lugar de romanos, Jesús expulsaba demonios. Su mensaje acerca del reino de Dios expresaba un monoteísmo consecuente: predicaba que se estaba imponiendo el reinado del solo y único Dios. Esta expectativa y esperanza era evidente para todos los judíos –incluso sin Mesías y sin expectativa mesiánica–. Formaba parte del patrimonio colectivo de esperanzas del pueblo. Mientras que en el caso del Maestro y del Profeta habíamos tropezado con un conflicto interno de funciones con la función de Jesús en el hogar y en la ciudad, esta expectativa de un «Mesías» era contradictoria en sí misma. Esto podemos saberlo claramente con ayuda del Salmo de Salomón 17, que es un salmo mesiánico de mediados del siglo I a.C. (o del tiempo de Herodes I). Por un lado, el Mesías ha de «pisotear destruyéndolos» a los pueblos gentiles, «haciéndolos añicos con su vara de hierro, como se rompe la vasija de un alfarero» (SalSl 17, 22.24); por otro lado, ha de rechazar la violencia guerrera y «no depositará su confianza en el caballo ni en el carro ni en el arco» (17, 33)²¹. Por un lado, limpiará el país de todo lo que sea pagano: «Ningún hombre que tenga familiaridad con el maligno habitará junto con ellos» (17, 27). Por otro, los

20. En favor de una pretensión mesiánica por parte de Jesús abogan M. Hengel-A. M. Schwemer, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, Tübinga 2001. Entienden primariamente por el Mesías a aquel que trae la salvación escatológica y no atribuyen al título de «Mesías» ninguna significación decisiva.

21. Un puente entre la faceta guerrera y la faceta pacifista lo constituye la afirmación de que él con «la palabra de su boca» destruirá a los gentiles (17, 24). ¿Será esto una reinterpretación de la vara de hierro mencionada anteriormente?

gentiles afluirán al país a fin de contemplar la gloria de Dios (17, 31). Por otra parte, las acciones simbólicas con las que Jesús señaló su pretensión ante el público no eran claras. Por un lado, nombró a los Doce como su «plana mayor» mesiánica; por otro, hizo su entrada en Jerusalén montado en un asno, para poner de manifiesto que llegaba sin poderío militar (cf. Zac 9, 9). Eran también ambiguas sus afirmaciones: por un lado, debía realizarse consecuentemente la soberanía única y total de Dios; por otro, había que pagar tributos al emperador. Aquí tropezamos con un conflicto (interno) entre funciones —una contradicción en virtud de expectativas incompatibles depositadas en la misma función—. En las expectativas de salvación del pueblo no estaba claro cómo debía actuar el Mesías: ¿por medio de una victoria militar o por medio de su palabra?, ¿por medio de una acción propia o por medio de una intervención de Dios? El Mesías era una mezcla de rey terreno y de salvador trascendente. Esta contradicción le costó la vida a Jesús. Las expectativas mesiánicas tenían que conducir al conflicto con los dominadores romanos, aunque Jesús rechazó pretensiones militares de poder.

Si Jesús empleó una expresión para designar su tarea, entonces esta expresión fue la de Hijo del hombre (en arameo: *bar nascha*). Este «título» no correspondía a ninguna expectativa tradicional de funciones. Era considerado como tan típico de Jesús, que el título aparece únicamente (con escasas excepciones) en palabras de Jesús, e incluso se ha incrementado secundariamente en ellas. En la lengua aramea de la vida cotidiana, la expresión significa «hombre» en sentido general (o bien «hombre» a secas); en sentido indefinido significa «cualquier hombre»; o, en sentido descriptivo, «yo en cuanto hombre». Por consiguiente, una frase como: «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20 / Lc 8, 58) es tan sólo una transcripción en tercera persona de las palabras: «Yo no tengo donde reclinar mi cabeza». Esta expresión coloquial de Hijo del hombre fue recogida con gran dignidad en la tradición acerca de Jesús, porque se habló en ella del «Hijo del hombre» y también del Juez venidero. En una visión que se halla en el libro de Daniel, vemos que a alguien «semejante a un hijo del hombre» se le confirió al fin de los días el dominio universal (Dn 7, 13s). Se discute qué relación tienen entre sí la expresión coloquial y la expresión de la visión que hablan, las dos, de «Hijo del hombre». Probablemente Jesús contrapuso la expresión Hijo del hombre a las expectativas que se cifraban en él, y de este modo se la refirió a sí mismo. Cuando Pedro le dice: «Tú eres el Cristo (el Mesías)», Jesús res-

ponde con el anuncio de que «el Hijo del hombre ha de padecer». Es verdad que esta escena, en su composición, es pospascual, pero el hecho de que el título de Mesías se le aplicara desde fuera a Jesús, mientras que él se entendía a sí mismo como Hijo del hombre, pudiera ser histórico (cf. Mc 14, 61s). Con esto se llegó a una carga mesiánica de la expresión «Hijo del hombre», que originalmente designaba la humanidad de Jesús. A lo más tardar después de Pascua, Jesús como el Hijo del hombre se mezcló con la figura del Juez celestial como el Hijo del hombre. Ese celestial Hijo del hombre se asemejaba, según la tradición judía, «a un hombre», pero no era un hombre. Por qué Jesús y sus seguidores utilizaron precisamente esta expresión tan enigmática, es algo que nosotros sólo podemos sospechar: una investigación sociológica puede aportar la sospecha de que esta expresión permitía a Jesús, como ningún otro título, la auto-interpretación de su propia identidad y de su propia función. En efecto, la expresión «Hijo del hombre» abría una gran amplitud de banda de posibles interpretaciones: desde la del hombre a secas hasta la de una figura divina.

b) *El lenguaje de las formas en la tradición acerca de Jesús:
argumentaciones analíticas*

Al ser considerado Jesús en el pueblo como Maestro, Profeta o Mesías, se vio confrontado con expectativas de funciones religiosas. La tradición acerca de Jesús contiene géneros que corresponden a estas funciones. Aunque no tuviéramos testimonios directos de que Jesús fue considerado como Maestro, Profeta y Rey mesiánico, podríamos encontrar en la tradición de Jesús motivos didácticos, proféticos y regios.

1) *Motivos sapienciales en la tradición acerca de Jesús*

Toda la tradición acerca de Jesús puede interpretarse como una enseñanza. De género didáctico eran principalmente las palabras sapienciales y las parábolas. Jesús hacía reflexionar a sus oyentes utilizando sentencias y paradojas muy elaboradas: «El que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida..., la salvará» (Mc 8, 35). Las parábolas de Jesús muestran un gran arte poético. En breves imágenes enlazaba Jesús con lo más obvio: de un pequeño grano de semilla brota en todos los casos una gran cosecha (Mc 4, 26-29). En los discursos parabólicos más extensos Jesús vencía la resistencia de sus oyentes a reconocer la magnanimidad de Dios. Dios puede recompensar a traba-

jadores, independientemente de las prestaciones que ellos realicen (Mt 20, 1-16); Dios puede invitar al banquete a personas marginadas (Lc 14, 16-24), y es capaz de devolver al hijo pródigo la condición que éste había perdido en la vida familiar (Lc 15, 11-32). El análisis del lenguaje de las formas confirma que Jesús enseñaba de manera diferente de como lo hacían los doctores de la ley: rabinos (posteriores) narraban también impresionantes parábolas; sin embargo, lo hacían con el fin de ilustrar e interpretar la *torá*. Pero las parábolas de Jesús descansan en sí mismas. Su autoridad se muestra gracias a la evidencia interna que poseen.

2) Motivos proféticos en la tradición acerca de Jesús

Jesús asociaba su lenguaje de formas sapienciales con géneros proféticos: en los ayes y en las bienaventuranzas Jesús amenazaba con el juicio a los privilegiados, mientras que a los desdichados les prometía la salvación (Lc 6, 20-26). Sus palabras de juicio escindían algunos hogares (Lc 17, 34s), amenazaban a ciudades (Lc 10, 13-15) e incluso a toda la generación presente (Lc 11, 49-51). Al mismo tiempo, Jesús proclamaba un mensaje de salvación para los pobres (Lc 6, 20), los niños (Mc 10, 14s) y los extraños (Lc 13, 28s). Como profeta, Jesús actuaba por medio de la palabra y de la acción (Lc 7, 16; 24, 19). Él no sólo proclamaba la llegada del reino de Dios, sino que la realizaba por medio de exorcismos: «Si yo por el dedo de Dios expulso los malos espíritus, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11, 20). Satanás había caído ya del cielo (Lc 10, 18). El mal estaba ya vencido. Un nuevo mundo surgía en lo oculto. Si analizamos los motivos y formas proféticos de la tradición de Jesús, también resulta evidente que Jesús era más que un profeta; él llevó a su plenitud el profetismo.

3) Motivos regios en la tradición acerca de Jesús

La tradición acerca de Jesús muestra vestigios de que él tenía una conciencia regia de sí mismo: las antítesis (Mt 5, 21s.27s) son mucho más que una interpretación de la ley como las que hacían los escribas. Jesús enseña, de manera comparable a un rey helenístico, que la «ley viva» (el *nómos émpsychos*) se halla encarnada en su propia persona²². También el que Jesús se encuentre libre de cuidados y preocupaciones es expresión de una conciencia regia: mejor que el rey Salomón están

22. Cf. D. Zeller, *Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt 5-7) und der hellenistische Gesetzgeber*, en L. Schenke (ed.), *Studien zum Matthäusevangelium*, Stuttgart 1988, 299-317, quien desarrolla esta idea exponiéndola en el plano de la redacción de Mateo.

vestidos los lirios del campo, esos lirios que Jesús propone como modelo a sus discípulos (Mt 6, 25-34). Jesús quebranta el sábado como lo hizo el rey David, el cual comió de los panes de la ofrenda reservados para los sacerdotes (Mc 2, 25s). Él y sus discípulos no tienen por qué pagar el tributo para el templo, porque, como hijos del rey, están exentos de tributos (Mt 17, 24-27). Jesús entra en Jerusalén como un rey humilde. Los peregrinos se llenan de júbilo por el reino «de nuestro padre David», que llega con Jesús (Mc 11, 1-11). Finalmente, a Jesús le acusan como a «rey de los judíos», y se mofan de él y lo ejecutan (Mc 15, 2-5.16-20.26). Sin embargo, él no aceptó nunca la función de Mesías regio, sino que la reinterpretó audazmente. Cuando Jesús instituyó a los Doce como jueces sobre las tribus de Israel (Mt 19, 28), les confirió la tarea mesiánica de regir a las doce tribus (SalSI 17, 26). Jesús «democratizó» la idea del Mesías, convirtiéndola en un mesianismo de grupo²³, instituyendo a otros como «mesías» (en plural). Aquel que instituye a otros como «mesías» ¡tiene que ser más que un Mesías!

Ahora bien, ¿de dónde procedía la superación de todas las funciones conocidas, con las que él —como carismático— hubiera podido identificarse? Llegamos así a la comparación entre Jesús y otros carismáticos.

c) *Carismáticos precedentes y competidores: argumentaciones comparativas*

Jesús no era el único carismático de su tiempo. Las expectativas dirigidas hacia él eran resonancia de otras figuras. Casi simultáneamente con él actuó Juan Bautista. Esta competencia con los carismáticos precedentes y con los que actuaban junto a él contribuyeron a que Jesús intensificara su conciencia de sí mismo de una manera difícilmente superable, y a que sus discípulos incrementaran de nuevo simbólicamente la dignidad de Jesús elevándola casi hasta lo inconmensurable, cuando le atribuyeron el nombre que está por encima de todos los nombres (Flp 2, 9).

1) Sabios y maestros judíos

Los doctores de la ley y los maestros eran por aquel entonces fenómenos familiares, aunque pocos de ellos dejaron huellas en la his-

23. Cf. G. Theissen, *Gruppenmessianismus*: JBTh 7 (1992) 101-123. Sobre el *logion* de los Doce, cf. H. Roose, *Heil als Machtausübung*, tesis para la admisión en el claustro de profesores universitarios, Heidelberg 2001, 142-181 (publicada en NTOA/StUNT).

toria. Entre éstos se cuenta el «Maestro de justicia», que en el siglo II a.C., a partir de sectores disidentes, creó el grupo de los esenios. Él se alzó con la pretensión carismática de ser el auténtico intérprete de la *torá* y de la profecía que, mediante su interpretación de la Escritura, revela definitivamente la voluntad de Dios. En el curso ulterior de la historia, encontramos dos pares de maestros que adquirieron notoriedad: poco antes de la muerte de Herodes I (el año 4 a.C.), Judas y Matías (Josefo los denomina «sofistas» a ambos) incitaron a jóvenes a que arrancaran del templo un «águila dorada», que era el símbolo del dominio extranjero por parte de los romanos. Fueron ejecutados juntamente con sus maestros (*De bello Iudaico* 1, 648-655). Después de la transición a la administración romana directa en Judea y en Samaría, surgieron nuevamente un par de doctores de la ley: Judas Galileo y el fariseo Saduc. Protestaban contra el pago de tributos a los romanos (*Antiquitates* 18, 1-10). Por aquel entonces varios maestros habían actuado subversivamente. Y así, se comprende que a Jesús le pidieran que adoptase una actitud ante la doctrina de Judas Galileo, y le preguntaran si estaba prohibido pagar tributos a los romanos (Mc 12, 13-17). Resulta interesante la mención repetida de pares de maestros. Posiblemente, Juan Bautista y Jesús de Nazaret formaran también una de esas parejas, que por la muerte de Juan Bautista no pudo ya actuar conjuntamente. Pero, en todo caso, ¡esos maestros tenían discípulos! Y también éstos eran enviados a veces en parejas a una misión (Mc 6, 7; Lc 7, 18). Pero la relación de sus discípulos con Jesús iba más allá de la relación de los discípulos con su rabí: los rabinos actuaban en centros docentes, instruían únicamente a varones jóvenes, y sus discípulos podían cambiar de maestro. Por tanto, se diferenciaban de Jesús y del círculo de sus discípulos: la vinculación con Jesús era exclusiva y definitiva; también había mujeres entre sus oyentes; Jesús no conocía ninguna *stabilitas loci*. Por desgracia, no poseemos referencias seguras que hablen de maestros itinerantes en el judaísmo palestinese de aquel tiempo. Seguramente, el predicador itinerante más antiguo antes que Jesús fue Judas Galileo²⁴. Pero Jesús es el primer maestro itinerante que dejó claras huellas en la historia.

24. Junto a Judas Galileo podríamos mencionar quizás a Juan Bautista. Es verdad que, en los evangelios sinópticos, se le asocia fijamente con el Jordán, pero en cambio en Jn 3, 23 vemos que Juan actúa en Ainón, cerca de Salín. Según Mc 6, 16, Herodes Antipas piensa que Jesús es el Bautista *redivivus*. En el caso de que el Bautista hubiera actuado también como maestro itinerante, tendría ciertos visos de posibilidad esa identificación de Jesús con el Bautista. Sin embargo, para Antipas había también otras razones para identificar a ambos.

2) Profetas judíos en aquel tiempo

Los profetas eran considerados como mensajeros de Dios con un mensaje singular. Aparecían en público con mucha menor frecuencia que los maestros. Sin embargo, con Juan Bautista comenzó una cadena de nuevos profetas que continuó hasta la guerra de los judíos. El Bautista se alzó con una pretensión difícil de superar: se entendía a sí mismo como un último profeta; su bautismo ofrecía salvación poco antes del Juicio. Jesús lo consideraba como más que un profeta (Lc 7, 26s). Cuando Jesús, después del arresto y ejecución del Bautista, continuó el mensaje de éste, tuvo que sobrepasarlo. A Jesús se le medía por el (fracasado) Bautista (Mc 6, 14). Un *logion*, posiblemente auténtico, formula de la siguiente manera la pretensión de Jesús de superar al Bautista: «Os digo que entre los nacidos de mujer no hay otro mayor que Juan; sin embargo, el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él» (Lc 7, 28). Si el Bautista fue el último profeta antes del fin, entonces Jesús fue el primero en traspasar el umbral hacia un nuevo mundo. Para esta conciencia de vivir ya en un nuevo mundo, difícilmente tendremos (hasta ahora) una analogía en el judaísmo de aquel entonces²⁵. Es una nota propia y característica de la actuación profética de Jesús presentarse a la vez como sanador y exorcista –y de este modo hacía que fuera plausible la pretensión de que con él comenzaba el reinado de Dios (Lc 11, 20)–. Precisamente sus actos milagrosos le distinguían de otros profetas. Esto hace también que Jesús se diferencie del Bautista (Jn 10, 41). Cuando éste preguntó si Jesús era el que había de venir, Jesús respondió refiriéndose a los milagros realizados en el momento presente (Lc 7, 18-23). Esta diferencia se aplica también a los posteriores «profetas de signos»: anunciaban un milagro, ¡pero no lo realizaban ellos mismos!

3) Pretendientes judíos al título de rey

Pretendientes carismáticos al título de rey seguían estando vivos en la memoria en tiempo de Jesús. La esperanza en tales pretendientes originaba alborotos en el pueblo, ante los cuales la aristocracia se mos-

25. M. Philonenko, *Das Vaterunser*, Tübinga 2002, 61s, piensa que ha encontrado en 4Q 215 Frag. 1 Col. II (= TestNeftalí) un texto con escatología de presente. Traduce así: «[Pues] ha llegado el tiempo del derecho, y la tierra está llena de conocimiento y alabanza de Dios en los días del [...] Venido es el tiempo final de la salvación». J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, vol. 2, Múnich 1994, traduce en cambio: «Venido es (entonces) el tiempo de la [just]icia y la tierra se llena de conocimiento y alabanza de Dios [-] venido es el tiempo de la paz y de las prescripciones de la verdad...».

traba temerosa. Después de la muerte de Herodes en el año 4 a.C., los pretendientes al título de rey habían sumido al país en el caos. Se habían ceñido a sí mismos la diadema; habían reunido en torno suyo partidarios y habían luchado contra los extranjeros que había en el país y contra sus colaboradores. Esto se halla atestiguado con seguridad en el caso de Atronges en Judea, y en el de Simón en Perea (*Antiquitates* 17, 271-285). Atronges se presentaba como un nuevo David. Reunía en torno suyo a sus hermanos como su plana mayor mesiánica. La expectativa de un rey davídico permaneció viva en Judea incluso mucho después de este personaje. En el evangelio de Marcos vemos que, por primera vez, cuando Jesús marcha hacia el sur (a Jericó), un mendigo ciego le saluda, aclamándole como a hijo de David. Claro que este hijo de David no consiguió el reconocimiento por medio de actos de violencia guerrera, sino realizando curaciones (Mc 10, 46-52). Cuando Jesús se rodeó de doce discípulos como de su «plana mayor», esta acción simbólica tenía que suscitar expectativas mesiánicas entre sus adeptos: los Doce eran los representantes del renovado pueblo de Dios. La restauración de este pueblo tenía que estar muy próxima. Por este motivo, llaman tanto más la atención las demostraciones de conducta no-violenta que hallamos en la tradición acerca de Jesús. Un rey que mediante la renuncia a la violencia llega al poder resulta paradójico.

d) *La transformación de Jesús en una función perentoria en el mundo de los símbolos religiosos*

El recuerdo de Jesús fue transformado por dos acontecimientos: por su ejecución y por sus «apariciones» después de su muerte. La cruz y la resurrección se convirtieron en datos originarios de la fe cristiana. Por medio de ellos la imagen del Jesús terreno experimentó una profunda transformación. Recibió un estatus divino. Se siente vacilación a la hora de interpretar semejante fe por medio de categorías de funciones sociológicas. Tal interpretación presupone la ampliación del concepto de funciones para adaptarlo a funciones del mundo simbólico de la fe. Ahora bien, estas funciones se hallan indisolublemente unidas con la función precedente de Jesús en el mundo histórico: Jesús aceptó la función más baja que una sociedad puede adjudicar: la de delincuente ejecutado; pero después pasó a desempeñar la función más excelsa que podamos imaginarnos: la función de Dios. El himno de la Carta a los filipenses expresó esto con conceptos de aquellos tiempos. Jesús tiene en él sucesivamente la función de Dios y la de esclavo. Él hace su aparición con los «símbolos del estatus» de la más extrema

humillación y deshonra (mediante la crucifixión) y de la más extrema exaltación y veneración (mediante la *proskynesis* y la aclamación universal como Señor).

El cual, siendo de condición divina,
no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios.
Al contrario, se despojó de su grandeza,
tomó la condición de esclavo
y se hizo semejante a los hombres.
Y en su condición de hombre,
se humilló a sí mismo,
haciéndose obediente hasta la muerte,
y una muerte de cruz.
Por eso Dios lo exaltó
y le dio el nombre que está por encima de todo nombre,
para que ante el nombre de Jesús
doble la rodilla
todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos,
y toda lengua proclame
que Jesucristo es el Señor,
para gloria de Dios Padre.
(Flp 2, 6-11).

1) La criminalización de Jesús

El caso de Jesús, según narran los evangelios, fue visto ante dos instancias: ante el sanedrín se le sometió a interrogatorio; por Pilato fue condenado a muerte. Históricamente participaron ambas instancias, lo cual se ve corroborado por el caso del profeta Jesús, hijo de Ananías, que en el año 62 d.C. hizo su aparición en público expresando un mensaje de juicio contra el templo y contra la ciudad, y fue arrestado por la aristocracia judía y entregado al procurador romano. Pero éste le dejó en libertad. A las dos instancias corresponden dos acusaciones contra Jesús: ante el sanedrín Jesús fue acusado por pronunciar su profecía contra el templo; ante Pilato, por la pretensión de ser rey de los judíos. Estas acusaciones correspondían a las dos acciones simbólicas por las que Jesús había llamado la atención en Jerusalén: como rey había hecho su entrada en Jerusalén; como profeta, había profetizado contra el templo y lo había «purificado». Desde el punto de vista sociológico, Jesús fue acusado ante el sanedrín por su función como profeta (lo mismo que el posterior profeta vaticinador de desgracias: Jesús, hijo de Ananías). Por el contrario, la pretensión de ser un Mesías no era ningún delito en el judaísmo. En cambio, ante Pilato Jesús fue acusado en su función como «Mesías». La pretensión que esto impli-

caba de ser el rey de los judíos constituía un acto de revuelta. El templo no desempeñó papel alguno en la vista de la causa ante Pilato. La profecía pronunciada por Jesús contra el templo no constituía para Pilato ningún delito digno de ser castigado con la muerte. Un procurador posterior dejó en libertad a un profeta que había sido acusado de pronunciar un mensaje contra el templo (*De bello Iudaico* 6, 305). A los dos puntos de la acusación y a las dos vistas judiciales corresponden finalmente dos clases de escarnios: ante el sanedrín Jesús fue afrentado como profeta (Mc 14, 65); ante Pilato Jesús fue maltratado como «rey de los judíos» (Mc 15, 16-19). A mi parecer, la tradición ha conservado en su núcleo la verdad histórica cuando presenta a Jesús en ambas funciones. Jesús, según la tradición, no sólo es el profeta rechazado, sino que es también el Mesías crucificado. Con ambas funciones se hallan asociadas diversas sanciones. Tan sólo por su «pretensión de ser el Mesías», Jesús fue considerado como un delincuente por los romanos. Esta pretensión constituía *perduellio*, un alzamiento contra la pretensión de poder mantenida por el estado romano. La crucifixión debía surtir un efecto disuasorio y de escarmiento. La crucifixión era considerada como deshonor y humillación, infligidas conscientemente. Por el contrario, las instancias judiciales judías no tenían autoridad para pronunciar penas de muerte. Su proceder contra Jesús es el proceder contra alguien que subversivamente había cuestionado su poder²⁶.

2) La divinización de Jesús

Cuando Jesús hizo su entrada en Jerusalén, sus discípulos habían esperado el comienzo de la llegada inminente del reinado de Dios (Lc 19, 11). Sus expectativas se vieron contrariadas. Jesús fue ejecutado; los discípulos huyeron. Pero, después de la muerte de Jesús, unas visiones engendraron en ellos la firme convicción de que Jesús vivía, y de que el reinado de Dios, cuyo comienzo habían anhelado, estaba siendo realizado por él, aunque de manera diferente de la que ellos esperaban: Jesús había asumido el trono real en el cielo. Él estaba sentado a la derecha de Dios, como había predicho proféticamente el Sal

26. B. J. Malina, *The Social Gospel of Jesus*, Minneapolis 2001, 50s, distingue sociológicamente tres formas de «establishment violence», que se observan en el modo de proceder contra Jesús: 1) la defensa de *law and order* contra un delincuente (como motivo para el proceder de los romanos); 2) la defensa de intereses contra una acción subversiva y discrepante (como motivo para el proceder del sanedrín); 3) la defensa de normas culturales e interpretaciones contra los disidentes y herejes (como motivo de los herodianos y de los fariseos en su pregunta acerca de los impuestos; Mc 12, 13ss).

110, 1. De esta manera, la expectativa del reinado de Dios se convirtió en la expectativa de la venida de Jesús; la esperanza depositada en el único y solo Dios se convirtió ahora en la esperanza en la parusía de Cristo. Finalmente, de la convicción de Jesús de que en su actuación se estaba realizando el reinado de Dios, se originó la fe de que, con la resurrección de Jesús, ese reinado había comenzado ya. El impulso para esa transformación en la fe de los discípulos lo dieron las apariciones de Pascua. Como visiones tienen bastantes analogías²⁷. Se asemejan a alucinaciones para dominar el dolor en aquellas personas que, después de la muerte de seres queridos, experimentan profunda aflicción y presión psíquica. Pero lo que no es nada habitual es que esas visiones no sólo las experimentaron personas aisladas, sino también grupos de personas. Las alucinaciones son casi siempre algo muy privado, y en la sociedad moderna son silenciadas a menudo por temor a que se pueda considerar como personas chifladas a quienes las tienen. Además, las alucinaciones no conducen ordinariamente a formaciones de grupos. Pero los «Doce» sabían que estaban siendo llamados a una tarea común. Finalmente, las apariciones visionarias de difuntos no desencadenan la convicción de que los difuntos posean un estatus divino. Por el contrario, las apariciones de Pascua producen una intensificación simbólica del Crucificado, al considerarlo como el Señor por encima de todos los señores. Jesús, en el mundo de símbolos religiosos, llegó a una función última y perentoria. Esto puede explicarse únicamente por el hecho de que Jesús, antes ya de su ejecución, había suscitado las correspondientes expectativas, que ahora se veían ya cumplidas. De este modo, la función de Jesús como exaltado Hijo del hombre se halla así en estrecha relación con la función de sus adeptos, de los carismáticos itinerantes, esa función que habíamos considerado primeramente. Más tarde nos ocuparemos nuevamente de la función del Hijo del hombre.

2. *Los carismáticos itinerantes como automarginados: la función de los carismáticos secundarios*

La primera tesis que hemos de verificar en las fuentes dice que Jesús no fundó primariamente comunidades locales, sino que dio vida a un movimiento de carismáticos que iban de un lugar a otro. Las auto-

27. Una discusión inteligente de la interpretación psicológica de las visiones de Pascua se encuentra en M. Reichardt, *Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision?*, Stuttgart 1999.

ridades del cristianismo primitivo, en sus comienzos, eran apóstoles, profetas y discípulos itinerantes, que se desplazaban de un lugar a otro y que, en esos lugares, podían encontrar apoyo en pequeños grupos de simpatizantes. Dichos grupos permanecían, en cuanto a su organización, en el seno del judaísmo. Encarnaban menos claramente lo nuevo del cristianismo primitivo, pues permanecían vinculados con su anterior situación mediante variadas vinculaciones y obligaciones. Los responsables de lo que más tarde se independizó como cristianismo, eran más bien carismáticos itinerantes sin patria ni hogar. El concepto de «carismático» expresa claramente que la función de estas personas no correspondía a una forma institucionalizada de vida, en la que uno pudiera ingresar por medio de una decisión, sino que su ingreso tenía su fundamento en una vocación de la que el individuo no podía disponer. Según la comprensión que ellos tenían de sí mismos, esa vocación era esencialmente un llamamiento venido de Dios. Por otra parte, el ingreso de esas personas en una nueva existencia puede interpretarse también como expresión de un dinamismo social. Las tres argumentaciones anteriormente esbozadas servirán para analizar cómo la función del «carismático itinerante» dejó su impronta en el movimiento de Jesús.

a) *Vestigios y tipos de carismáticos itinerantes en el cristianismo primitivo: argumentaciones constructivas*

En los textos encontramos referencias directas a diversos círculos de figuras itinerantes. A todas ellas las denominamos «carismáticos itinerantes», independientemente de que hayan representado un determinado *ethos*, el «radicalismo itinerante». En primer lugar, se trata únicamente de registrar la multitud de autoridades itinerantes que en el cristianismo primitivo, por razones religiosas, se hallaban en camino para difundir el mensaje. Su teología y su ética tendrían acentos propios en cada grupo.

Según Lucas, la comunidad primitiva de Jerusalén estaba dirigida por *doce apóstoles* (Hch 1, 12ss). Lucas proyecta sobre el pasado su ideal de una comunidad local regida colegialmente. En efecto, cuando Pablo, tres años después de su conversión, visitó Jerusalén, encontró solamente a Pedro entre la supuesta dirección colegial de la comunidad (Gal 1, 18). ¿Dónde estaban los demás? La explicación obvia es: recorrían el país para misionar y sanar. Esa era la tarea que se les había confiado en Mc 3, 13ss; de la dirección colegial no se habla allí en ningún lugar. Quince años más tarde, Pablo encontró únicamente en

Jerusalén a «tres columnas», entre ellos a Pedro (Gal 2, 9), quien con frecuencia se hallaba de camino de un lugar a otro (Hch 8, 14; 9, 32ss; 10, 1ss; Gal 2, 11ss; 1 Cor 1, 12). El círculo de los Doce, dirigido por él, desapareció pronto. Su encargo residía, según Mt 19, 28, en las doce tribus (dispersas) de Israel. Probablemente el círculo de los Doce se dispersó a los cuatro vientos. Así lo ve todavía la «Carta de los Apóstoles» (*Epistula Apostolorum* [EpAp]), en el siglo II d.C., en la que Jesús envía en misión a los Doce con las siguientes palabras: «Id, predicad a las doce tribus y predicad también a los gentiles y a todo el país de Israel, desde el oriente hasta el occidente, desde el norte hasta el sur...» (EpAp 30)²⁸.

La misión itinerante no se limitaba al círculo de los Doce. Pablo, en 1 Cor 15, 3-8, distingue claramente entre los Doce y los «apóstoles». Apóstoles son para él todos aquellos que experimentaron una aparición en Pascua y que misionaban (1 Cor 9, 1). Pablo, por ejemplo, menciona también como apóstoles a Andrónico y Junias (¿un matrimonio?), y acentúa que los dos habían sido ya seguidores de Jesús antes que él (Rom 16, 7)²⁹. Aquí nos enteramos además de que también había mujeres entre los carismáticos itinerantes. Junto a Junias hay que mencionar igualmente a María Magdalena y a otras mujeres, que seguían a Jesús en Galilea (Mc 15, 40-41)³⁰.

28. La exclusión de los Doce del movimiento carismático itinerante (como piensa M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 265-267) difícilmente se podrá basar en el hecho de que la fuente de *logia* no contenga el concepto de «apóstol» (enviado). Conoce en cambio el verbo «enviar» (Lc 10, 3; 11, 49; 13, 34). Conoce a los «Doce», aunque no los llama apóstoles (Lc 22, 28-30). Aquellos para quienes se pronunció, según los evangelios sinópticos, el discurso de misión —y entre los destinatarios se cuentan también seguramente los Doce, según el contexto total de Q (con Lc 22, 28-30)—, ¿no habrían vivido según sus preceptos? Si los carismáticos itinerantes eran los portadores de la misión destinada a Israel (así piensa M. Tiwald), ¿por qué no iba a contarse entre ellos Pedro, que se encargaba del apostolado entre los circuncisos (Gal 2, 8)?

29. La interpretación, gramaticalmente posible, de que Junias fuera muy apreciada por los apóstoles (pero que ella no fuese una mujer apóstol), falla por razones de contenido: el hecho de que alguien sea famoso en el círculo de los Apóstoles, pero no en el cristianismo primitivo, es inimaginable. Así lo demuestra la Carta a los romanos, que ensalza públicamente a Junias. Una referencia para salir del apuro es también la de que Junias, como mujer de Andrónico, llegara a obtener la dignidad de apóstol, y no en virtud de su propio estatus. Pablo menciona anteriormente a Prisca, y lo hace mencionándola antes que a su marido Aquila, y no deriva ciertamente la importancia de aquélla de la de su marido. M. Ebner, *Jesus in seiner Zeit*, 149ss, piensa que los doce discípulos eran, todos ellos, casados. Jesús habría escogido doce matrimonios. Lo cierto es que, después de Pascua, varios apóstoles iban acompañados por sus respectivas esposas (1 Cor 9, 5). Pero como hipótesis universal, se trata de una conclusión demasiado atrevida.

30. A la pregunta de si en el cristianismo primitivo hubo mujeres carismáticas itinerantes, habrá que responder afirmativamente con prudencia, aunque estas mujeres, seguramente, actuaban únicamente acompañadas por varones. E. Schüssler Fiorenza, *Zu*

Ya durante la primera generación comienza una nueva evolución con el *círculo de los Siete*, que se hallaba junto al círculo de los Doce y al de los apóstoles. El círculo de los Siete en torno a Esteban constituía, a mi parecer, el comienzo del grupo director de la comunidad de Jerusalén, asentada en aquel lugar –en analogía con el círculo director, integrado por siete varones, que existía en las aldeas de la Palestina judía³¹–. Elegidos al parecer para descargar al círculo de los Doce de la tarea de distribuir alimentos, y tener así debidamente en cuenta a los miembros helenistas de la comunidad, los Siete actuaron pronto como misioneros independientes (Hch 8, 4; 11, 19ss). Claro que, sólo al ser expulsados, se convirtieron en carismáticos itinerantes³². Sin embargo, su movilidad había existido ya parcialmente con anterioridad. Uno de ellos procedía de Antioquía (Hch 6, 5). Por eso no es ciertamente una casualidad el que parte de los expulsados se dirigieran allí. Otro grupo misionaba en Samaría. Allí actuaba Felipe (Hch 8, 4ss). Pero, a la vez, lo encontramos en el camino que conduce de Jerusalén a Gaza (Hch 8, 26ss), luego en Asdod (Hch 8, 40). Más tarde estableció su residencia en Cesarea, juntamente con cuatro hijas suyas que profetizaban (Hch 21, 8s), pero volvió a emprender su actividad itinerante. En efecto, volvemos a encontrarlo más tarde, juntamente con sus hijas, en Asia Menor (Eusebio, *Historia eclesiástica* 3, 39, 9), donde sería enterrado en Hierápolis (*ibid.* 3, 31, 3). Durante algún tiempo fue un carismático itinerante³³. Se le llama «evangelista». Eusebio habla de tales evangelistas como misioneros itinerantes que habían repartido sus bienes entre los pobres y que habían marchado a tierras lejanas para predicar (*ibid.* 3, 37, 2)³⁴.

ihrem Gedächtnis, Múnich 1988, 195, me critica porque yo habría dado por supuesto, sin la debida reflexión, que los carismáticos itinerantes eran únicamente varones. Eso lo repitieron muchas otras personas. Pero el hecho es que yo, en el estudio *Wanderradikalismus*, en *Studien zur Soziologie*, 87, deduje de Did 11, 11 la conclusión de que «hubo mujeres que acompañaban a los profetas itinerantes». El tema habría que haberlo estudiado, ciertamente, con mayor profundidad. Sobre él, cf. L. Schottroff, *Wanderprophetinnen: eine feministische Analyse der Logienquelle*: EvTh 51 (1991) 322-344; M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 211-220.

31. G. Theissen, *Hellenisten und Hebräer (Apg 6, 1-6)*, en H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*, vol. III: *Frühes Christentum*, Tubinga 1996, 323-343.

32. Así afirma con razón T. Schmeller, *Brechungen*, 83ss.

33. Cf., sobre él, A. von Dobbeler, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums*, Tubinga-Basilea 2000.

34. Semejantes textos tardíos no son, claro está, una prueba histórica de la existencia de los carismáticos itinerantes, pero proceden de un mundo social que en el siglo I d.C. se hallaba más cerca que nosotros de las circunstancias de aquel entonces. Eusebio tenía menos dificultades que algunos exegetas modernos para pensar en los misioneros itinerantes.

Los helenistas expulsados de Jerusalén no sólo actuaban en Samaria, sino principalmente en Antioquía. Allí se desarrolló un nuevo tipo de misioneros itinerantes, que financiaban sus viajes por medio del trabajo propio y que renunciaban al derecho de ser sustentados por las comunidades. Bernabé y Pablo son los ejemplos más insignes (1 Cor 9, 6). En virtud de su independencia de los difícilmente previsibles dones de sus destinatarios, podían llevar adelante su misión de una manera mucho más planificada. Por eso yo los distinguí como «organizadores de comunidades», diferenciándolos de los más antiguos misioneros itinerantes. Fueron los protagonistas de la misión entre los gentiles³⁵. Mientras que los círculos de carismáticos itinerantes mencionados hasta ahora (los Doce, los Apóstoles, los Siete), tenían a la comunidad de Jerusalén como puerto de origen, o estaban vinculados con ella³⁶, Antioquía destacaba como el segundo centro en la temprana historia del cristianismo primitivo. Allí había un círculo de cinco, compuesto ecuménicamente e integrado por maestros y profetas (Hch 13, 1): Bernabé procedía de Chipre (Hch 4, 36), Pablo era oriundo de Tarso (Hch 22, 3), y Lucio lo era de la Cirenaica; Menaén había sido criado antaño juntamente con el príncipe Herodes Antipas —ya fuera en Jerusalén o bien en Roma—. Pablo y Bernabé crearon probablemente un «nuevo tipo de predicador itinerante». No debían su movilidad al hecho de haber sido expulsados, sino que —al menos en el caso de Pablo— la debían a una vocación. En principio, todos los maestros y profetas antioquenos intervienen en la misión, para la que, más tarde, fueron «escogidos» únicamente Pablo y Bernabé (Hch 13, 2). Antioquía era, pues, la «comunidad hogareña» de un círculo de (potenciales) carismáticos itinerantes. Pero también surgieron aquí carismáticos itinerantes extranjeros, entre ellos el profeta Ágabo, a quien encontramos viajando por Judea y Cesarea (Hch 11, 27ss; 21, 10), y también a Pedro, quien, después del concilio apostólico de Jerusalén, al que habían acudido antioquenos, «correspondió con una visita» a la comunidad que había en Antioquía (Gal 2, 11-14).

Los ulteriores testimonios del movimiento carismático itinerante apuntan también hacia Siria. El testimonio posterior más importante

35. Cf. G. Theissen, *Legitimation und Lebensunterhalt*: NTS 21 (1975) 192-221. En esta distinción profundizó con razón M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 258-265 (incluso en confrontación crítica conmigo): carismáticos itinerantes son, a mi parecer, los dos tipos de misioneros itinerantes, pero Pablo y Bernabé no eran itinerantes radicales.

36. Posiblemente había también otros centros en Galilea y en Damasco. Pablo, al comienzo de su misión, pudo haber tenido en la comunidad en la que él había sido bautizado su «puerto de origen»: después de su (¿fracasada?) misión en Arabia, no es casual que regresara a Damasco (Gal 1, 17).

es la Didajé, que se originó probablemente en Siria (durante la primera mitad del siglo II)³⁷. Según este ordenamiento eclesial, los profetas y maestros itinerantes eran las autoridades decisivas. Sólo podían morar en una comunidad durante algún tiempo (Did 13, 1s). Por encima de ellos estaban los «apóstoles», que vivían «según la doctrina del Evangelio» y podían permanecer a lo sumo dos días en un lugar (11, 3ss). Todos estos carismáticos itinerantes gozaban de mayor prestigio que los ministros residentes en el lugar (15, 2). No es de extrañar que se abusara de este prestigio. La Didajé advierte contra profetas cristianos que van de un lugar para otro y que son traficantes de Cristo (12, 1ss). Raras veces se pone en duda que aquí se hable de carismáticos itinerantes³⁸.

Mencionemos brevemente los demás vestigios que poseemos acerca de la ulterior historia de los carismáticos itinerantes. El satírico Luciano convirtió en tema de sus burlas a un carismático itinerante del cristianismo primitivo y le ultrajó como a un vagabundo que vivía a costa ajena (*Peregr.* 16), probablemente sin razón alguna. Es interesante que también este carismático itinerante actuara en Siria y que hallara resonancia en las comunidades —una señal de que allí se estaba familiarizado con este fenómeno—. No sólo Luciano juzgaba burlescamente el fenómeno. También Celso polemizó contra carismáticos itinerantes en Siria, que profetizaban en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu y que llamaban la atención por los sonidos ininteligibles (quizás la glosolalia) que emitían (*Or. Cels.* 7, 8s). En Siria nos en-

37. K. Niederwimmer, *Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache*: WSt NF 11 (1977) 145-167; Id., *Zur Entwicklung des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache*, en W. Pratscher (ed.), *Quaestiones theologicae*, Berlín 1998, 70-87; S. Patterson, *Didache 11-13: The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianity*, en C. N. Jefford (ed.), *The Didache in Context*, Leiden 1995, 323-329; M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 221-243. El citado autor hace constar con razón que, sin la Didajé, nosotros no podríamos deducir con seguridad de los textos del Nuevo Testamento la existencia de un movimiento carismático itinerante (p. 36).

38. J. A. Draper, *Weber, Theissen, and 'Wandering Charismatics' in the Didache*: *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998) 541-576: en la Didajé, los apóstoles no eran considerados ascetas itinerantes, sino mensajeros de otras comunidades, que a su vez eran considerados como representantes del Jesús terreno. Por eso, a tales apóstoles había que recibirlos «como al Señor». Llegaban con cartas de recomendación y con un encargo especial y podían permanecer dos días en un lugar, por ejemplo, no podían ponerse en camino en día de sábado. Por el contrario, las exhortaciones para el trato con profetas no se referirían en absoluto a carismáticos itinerantes, sino a profetas que residían fijos en un lugar (567ss). J. A. Draper, *Wandering Charismatics and Scholarly Circularities*, en R. Horsley-J. A. Draper, *Whoever hears you hears me*, Harrisburg 1999, 29-45, juzga, por tanto, que los carismáticos itinerantes serían «a modern scholarly construct, not an identifiable historical type of behavior» (45).

contramos además con carismáticos itinerantes como círculo de portadores del Evangelio de Tomás (o de tradiciones que se hallaban en el EvTom)³⁹, y además en los Hechos de Tomás⁴⁰ y en las Cartas pseudoclementinas *ad virgenes*⁴¹.

Otros vestigios remiten a Asia Menor y a Grecia: carismáticos itinerantes (procedentes de Palestina) constituyeron una misión judeocristiana contraria a Pablo y crearon inseguridad en las comunidades de Galacia, Filipos y Corinto⁴². Dejaron también sus huellas en el libro del Apocalipsis de Juan, en el cual un profeta trasmite su mensaje a las siete comunidades en contra de las autoridades existentes en el lugar (Ap 2, Iss)⁴³. Asimismo la Carta tercera de Juan remite a Asia Menor. Nos permite asistir a un conflicto entre el dirigente de una comunidad asentada en un lugar y el mensajero itinerante del presbítero, sin que encontremos referencias a algo que se aproximara a los carismáticos itinerantes de la tradición sinóptica. El conflicto es muy ilustrativo de la creciente pretensión de las autoridades asentadas en los lugares. Mencionemos finalmente a Papías, que a comienzos del siglo II conoce a discípulos itinerantes de Jesús en Asia Menor, por los cuales se interesa, porque son portadores de la tradición acerca de Jesús (Eusebio, *Historia eclesiástica* 3, 39, 4).

Entre las referencias que deben valorarse constructivamente se cuenta además el hecho de que un texto cristiano primitivo hable del movimiento carismático itinerante utilizando un conceptualismo firme. Hay que discutir dos conceptos: en la Didajé la «forma de vida del Señor» es criterio para el enjuiciamiento de los carismáticos itinerantes: «No todo el que habla en espíritu es profeta, sino el que tiene las costumbres del Señor. Así, pues, por sus costumbres se discernirá al verdadero y al falso profeta» (Did 11, 8). ¡Las formas de conducta del Señor (los *trópoi kyriou*) se presuponen aquí como conocidas! En el ámbito de la tradición de la Didajé, esa forma de vida debió de ser una

39. En primer lugar mantuvo esta tesis J. Robinson, *On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa)*, en C. W. Hedrick-H. W. Attridge (eds.), *Nag Hammadi Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody 1986, 127-155. Fue elaborada sistemáticamente por S. Patterson, *The Gospel of Thomas*, 121-214. Él interpreta el cristianismo del EvTom como una ulterior evolución del movimiento carismático itinerante del cristianismo primitivo. También M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 289-296, ve en él claras reminiscencias del radicalismo itinerante.

40. Cf. M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 307-310.

41. Cf. G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*: ZThK 61 (1964) 27-67; M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 299-306.

42. M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 268-273.

43. M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 277-285, ve en él (con reservas) un profeta radical itinerante.

realidad tan familiar, que en el ordenamiento de la comunidad pudiera utilizarse como *terminus technicus* para designarla. Sin embargo, no hay que contar con una excesiva coherencia en esa forma de vida. También Pablo formuló enunciados fundamentales acerca de su misión: él quiere renunciar por principio a recibir el sustento material de la vida (1 Cor 9, 15ss) y quiere misionar únicamente allá donde nadie más haya misionado (2 Cor 10, 12ss; Rom 15, 20). Pablo quebrantó ambos principios. Permitió que le apoyara materialmente la comunidad de Filipos (Flp 4, 10ss), y quiso predicar el Evangelio en Roma en una comunidad ya existente (Rom 1, 15). Y, no obstante, él representa un tipo especial de misión itinerante con reglas propias. En consecuencia, hemos de contar con que existían inconsecuencias y variantes en el original movimiento carismático itinerante. Así como Pablo, en contra de sus propios principios, aceptó apoyo material, también los carismáticos itinerantes, en contra de sus principios, residirían durante largo tiempo en los mismos lugares⁴⁴. A pesar de todo, su forma de vida puede describirse como una unidad en consonancia típica con un ideal.

La palabra de Jesús según la cual al profeta se le conocerá por sus frutos (Mt 7, 16.20), se halla relacionada en Did 11, 8 con la *imitatio Christi*. Con ello se da la segunda clave terminológica para designar a los carismáticos itinerantes: la palabra clave «profetas». En el ámbito paulino los profetas son cristianos asentados en un lugar; en cambio, en la fuente de *logia*, en el evangelio de Mateo y en la Didajé son figuras itinerantes y en parte perseguidas. La sabiduría de Dios habla por medio de ellos: «Les enviaré profetas y apóstoles; a unos los matarán, y a otros los perseguirán...» (Lc 11, 49). En Mt 23, 34 vemos de manera más concreta aún que «son perseguidos de ciudad en ciudad». No cabe ninguna duda de que viven sin patria ni hogar. Está en consonancia con esto el que los discípulos afrentados y despreciados de la última bienaventuranza en Q aparezcan como seguidores de los profetas: «Lo mismo hacían sus antepasados con los profetas» (Lc 6, 23). Otra palabra de la fuente de *logia* habla de los profetas enviados a Jerusalén, que fueron asesinados (Lc 11, 34). Una palabra transmitida únicamente en Mateo presupone que hay profetas itinerantes, al exhortar a las comunidades sedentarias: «El que recibe a un profeta por ser profeta, recibirá recompensa de profeta» (Mt 10, 41). Es interesante observar

44. A mi parecer juzga acertadamente U. Luz, *El Evangelio según San Mateo II: Mt 8-17*, Salamanca 2001, 117: «Hay que dejar de lado la distinción tajante entre cristianos itinerantes y sedentarios. Hch 13, 2s indica ejemplarmente cómo unos cristianos sedentarios parten como radicales itinerantes, mientras que Did 12s da instrucciones para el asentamiento de los [radicales] itinerantes».

que, entre los tres conceptos de funciones con los que se interpretó a Jesús, tan sólo uno se aplica a sus discípulos en los textos más antiguos: son denominados profetas, pero nunca «ungidos» o maestros. En el caso del Ungido (el «Mesías»), no sorprende esta exclusividad, pero sí en el caso de maestro. Una tradición especial de Mateo prohíbe incluso la aplicación del título de maestro a los discípulos (Mt 23, 8-10) —en contra de una tendencia de denominar así a determinados discípulos (cf. Sant 3, 1; Did 13, 2; 15, 1)—. La siguiente explicación es obvia: la figura de los profetas era mucho más extraordinaria que la de los maestros. Los primeros discípulos de Jesús se ajustaban mejor a la función profética; eran personas relativamente sin formación (cf. Hch 4, 13) y no podían convencer a la gente como si fueran doctores de la ley, mientras que Jesús era muy superior a los doctores de la ley profesionales⁴⁵. Tan sólo cuando se hubo desarrollado una tradición cristiana propia, numerosos «maestros» se convirtieron en criterio de autoridad, dentro del cristianismo, junto a Jesús el «Maestro único».

Por tanto, ha de quedar bien claro que muchas noticias sobre las primeras autoridades del cristianismo primitivo hacen referencia a carismáticos itinerantes. A pesar de algún escepticismo, se puede construir sobre esta base una hipótesis plausible⁴⁶: los carismáticos itinerantes no sólo hacen su aparición en un pequeño ámbito geográfico. Es cierto que el origen del movimiento reside en Galilea, es decir, en la actuación del Jesús histórico en su patria. Sin embargo, encontramos vestigios de ellos en toda Palestina. Aunque las fuentes posteriores no

45. J. S. Kloppenborg, *Q: el evangelio desconocido*, 270, niega que los carismáticos itinerantes (de Q) hayan ejercido influencia con autoridad sobre los grupos locales. Serían únicamente «trabajadores» con un encargo limitado, enviados y legitimados por comunidades locales: «Más aún, esos trabajadores no estarían investidos de títulos como 'apóstol' (1 Cor 9, 1; Did 11, 3-6), 'profeta' (Did 11, 3-11; 13, 1) o 'maestro' (Did 13, 2), cualquiera de los cuales habría establecido claramente su función como la de líderes (potenciales)». Sin embargo, el título de «profeta» está bien atestiguado en Q. Los profetas son *apostalménoi* (Mt 23, 37); la sabiduría los envía (Mt 23, 34); Lucas habla incluso de «apóstoles» (Lc 11, 49). Cuando Lc 10, 16 dice: «Quien os escucha a vosotros, a mí me escucha», o Mt 10, 40: «El que os recibe a vosotros, me recibe a mí, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió», entonces las personas a quienes se dirigen estas palabras quedan investidas con la máxima autoridad posible: ¡con la autoridad del Señor mismo!

46. Una crítica fundamental contra la existencia de carismáticos itinerantes la realiza R. H. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, 13-64: los supuestos carismáticos itinerantes serían únicamente personas que establecían enlaces entre diversos grupos locales en las aldeas galileas, y eran personas que no vivían fundamentalmente como figuras itinerantes. El movimiento de Jesús habría sido un movimiento de renovación de las aldeas. Horsley no tiene en cuenta la Didajé a la hora de hacer su reconstrucción. A su crítica asintieron en principio muchos, aunque no pretendían interpretar el movimiento de Jesús como un movimiento de renovación de aldeas.

son localizables con seguridad, muchas de ellas señalan a Siria —como el evangelio de Mateo, la Didajé y la tradición de Tomás—. En el caso de estos carismáticos itinerantes, no se trata de personas sedentarias que visitaban sólo su aldea vecina y que regresaban de nuevo a su lugar de residencia. Cuando Pablo, hacia los años 32-33 d.C., se convirtió ante las puertas de Damasco y recibió la vocación de apóstol, debía de tener ya una imagen de la forma de vida de un apóstol. Formaban parte de esa imagen amplios espacios de extensa actividad itinerante. No sabemos con seguridad si él, desde un principio, tuvo el encargo de una misión entre los gentiles, sin que éstos se sometieran a la circuncisión. Pero lo seguro es que, desde el principio, Pablo misionó en grandes territorios, primero en Arabia, luego en Siria y en Cilicia (Gal 1, 17.21). Pablo habla de Andrónico y Junias como «apóstoles» judeocristianos, que habían llegado a ser cristianos antes que él (Rom 16, 7). También ellos eran, lo mismo que Pablo, «apóstoles de extensos caminos», que los llevaron hasta Roma (¿o Éfeso?). Allí Pablo les envía saludos en la Carta a los romanos. La tendencia a convertir a todos los misioneros itinerantes en «apóstoles de cortos caminos», se halla en contradicción con los informes que hallamos en los textos⁴⁷.

Por otro lado, hay que tener en cuenta las numerosas variantes de carismáticos existentes. Pueden reconocerse dos grandes agrupaciones: un grupo judeocristiano que se remonta a la misión a Israel, y otro tipo de carismáticos itinerantes que está asociado con la misión entre los gentiles. Dentro del ámbito siro-palestinense podemos encontrar la existencia de carismáticos itinerantes a lo largo de varias generaciones (entre otros lugares, en Q, EvMt, Did, EvTom, Luciano, Pseudo-Clemente *ad virgines*). Puede encontrarse incluso en forma limitada una continuidad de la tradición⁴⁸. En efecto, en todos estos casos es reconocible una impronta o tradición judeocristiana. Por el contrario, con los helenistas que misionaban en Samaría y en Antioquía, comenzó otra trayectoria que condujo a un segundo tipo de carismáticos itinerantes, representado por Pablo y Bernabé. Dentro de cada trayectoria evolutiva pueden reconocerse a su vez diferencias en la configuración de esa forma de vida. Pero esto no niega su existencia.

47. Como ejemplo de dicha tendencia mencionemos a J. S. Kloppenborg, *Q: el evangelio desconocido*, 270. Él cuenta con que los viajes itinerantes eran «daylong excursions». Pero él no pretende abarcar con ello a todos los misioneros itinerantes.

48. Son probables conexiones históricas: la fuente de *logía* se halla reelaborada en el Evangelio de Mateo y perteneció a la patria teológica del mismo (lo cual no puede decirse del Evangelio de Lucas). A su vez, el Evangelio de Mateo se presupone probablemente en la Didajé. Cf. G. Garleff, *Urchristliche Identität im Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief*, Münster ca. 2004.

En todo caso, la *vita apostolica* sin patria ni hogar encontró incesantemente nuevos adeptos en la historia ulterior de la Iglesia: en los monjes irlando-escoceses, en los franciscanos y en los espirituales. ¿Será que ellos, con su interpretación «existencial» de los textos evangélicos por medio de la propia vida, entendieron mejor los textos que aquellos exegetas que niegan el fenómeno del movimiento carismático itinerante?

b) *Notas características de los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo: argumentaciones analíticas*

Los carismáticos itinerantes no fueron un fenómeno marginal en el movimiento de Jesús. Ellos marcaron su sello sobre las tradiciones más antiguas y constituyen el trasfondo social para gran parte de la tradición sinóptica, especialmente para los *logia*. Mucho de lo que, al principio, nos parece en ellos extraño y excéntrico, llega a ser más comprensible cuando se tiene en cuenta quién trasmite esas palabras y las ha practicado. Lo más ilustrativo son las normas éticas que se refieren a la conducta de los seguidores de Jesús, especialmente al *ethos* de la carencia de patria, familia, bienes y cobijo. Este *ethos* podemos interpretarlo como radicalismo itinerante. Resalta con toda claridad en textos que se hallan reunidos en la fuente de *logia*⁴⁹. Pero lo encontramos también en otras partes. De ese radicalismo ético deducimos que los carismáticos itinerantes eran el grupo que lo transmitía. Pero la conclusión no puede deducirse a la inversa: «¡No todo el que anda de camino es también itinerante radical!»⁵⁰. Pablo, por ejemplo, era carismático itinerante, pero se hallaba distanciado del *ethos* radical de los primeros discípulos de Jesús.

49. La fuente de *logia* se considera a menudo como documento principal de los carismáticos itinerantes. O. H. Steck fue el primero en mantener la tesis de que Q sería una instrucción para los misioneros que evangelizaban en Israel; cf. *Israel und das gewalt-same Geschick der Propheten*, Neukirchen 1967. P. Hoffmann, *Theologie der Logienquelle*, completó la tesis. Ch. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*, recopiló de nuevo, con resultado positivo, los argumentos en favor de este «Sitz im Leben» («situación vital»). Critica con razón la interpretación de que los carismáticos itinerantes fueran cínicos judíos. Pero también esta interpretación cínica tiene en cuenta el fenómeno de los carismáticos itinerantes sin patria ni hogar, mas la explica sobre otro trasfondo cultural distinto. Cf. B. L. Mack, *A Myth of Innocence*, Filadelfia 1988; Id., *The Lost Gospel*; J. D. Crossan, *The Historical Jesus*; Id., *Itinerant and Householders in the Earliest Jesus Movement*, en W. E. Arnal (ed.), *Whose Historical Jesus?*, Waterloo 1997, 7-24; Id., *The Birth of Christianity*, San Francisco 1998 (parte octava); L. E. Waage, *Galilean Upstarts*.

50. M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 29, formula así una objeción decisiva de T. Schmeller, *Brechungen*, contra una imagen demasiado uniforme de los misioneros itinerantes en el cristianismo primitivo.

1) La carencia de patria y hogar

La renuncia a la *stabilitas loci* formaba parte constitutiva del seguimiento. Los que habían sido llamados abandonaban casa y bienes (Mc 1, 6ss; 10, 28ss), seguían a Jesús y le acompañaban asumiendo su carencia de patria y hogar. Las historias de vocaciones presentan como definitivo el cambio en la forma de vida⁵¹. Dichas historias conocen tres formas de vocación⁵²: en el evangelio de Marcos los discípulos son arrancados de su vida profesional mediante una poderosa palabra de Jesús; abandonan su trabajo (Mc 1, 16ss; cf. Jn 1, 43). En la fuente de *logia* hay personas que se acercan a Jesús, pero él les advierte que deben compartir la vida itinerante que él lleva: «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20). En el evangelio de Juan hay discípulos que llevan hasta Jesús a otros discípulos. La vocación se realiza por intermediarios (Jn 1, 41s.45ss). Pues bien, podría pensarse que los discípulos, después de la muerte de Jesús, hubieran regresado de nuevo a la vida sedentaria. Pero, prescindiendo de las dificultades prácticas —el que había abandonado una vez su lugar de origen, difícilmente podía volver a poner el pie en él—, no oímos nada de eso. Oímos únicamente que algunos discípulos permanecían en Jerusalén (no en Galilea, su patria, a la que habían huido inmediatamente

51. R. H. Horsley, *Sociology of the Jesus Movement*, 43-64 y 105-145 quiere considerar únicamente a los carismáticos itinerantes como personas que establecían una red de enlace entre las comunidades sedentarias de las aldeas; tan sólo transitoriamente habrían dejado de ser personas sedentarias. Sin embargo, en las historias de vocaciones no se indica en ninguna parte que los discípulos hayan dejado tan sólo transitoriamente su trabajo y su patria. Su vocación se presenta, por ejemplo, según el modelo de la vocación de Eliseo por Elías, vocación en la cual se piensa claramente en un permanente cambio de lugar. En ninguna parte oímos hablar de un regreso al suelo patrio, después de haber pronunciado un mensaje. Mt 10, 23 presupone una actividad misionera hasta los últimos confines del mundo, es decir, ningún encargo temporal que en algún momento pueda darse por terminado. Los carismáticos itinerantes de la Didagé no son, por principio, sedentarios. Eso habría que explicarlo mediante una evolución secundaria. Lo cierto es que la carencia de patria y hogar formaba parte de los principios del movimiento carismático itinerante, pero ningún principio se lleva a cabo de manera consecuente.

52. Estos tres tipos son diferenciados por H.-W. Kuhn, *Nachfolge nach Ostern*, en D. Lührmann (ed.), *Kirche*, Tübinga 1980, 105-132. D. Duling, sin conocer el estudio de Kuhn, diferencia tan sólo dos tipos: *Recruitmen to the Jesus Movement in Social-Scientific Perspective*, en J. J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, Leiden 2001, 132-175, especialmente 164: en el tipo sinóptico el reclutamiento se produce en un lugar abierto, sin existencia de una red social; en el tipo joánico se produce, más bien, en espacios privados en virtud de las relaciones de una red. El tipo sinóptico es característico para la adhesión a movimientos que se desvían socialmente; el tipo joánico lo es para la adhesión a grupos socialmente aceptados.

después de la crucifixión de Jesús), y hemos de admitir que muchos continuaron con su vida itinerante, la «forma de vida del Señor» (Did 11, 8). El discurso de misión (Mt 10, 5ss) presenta la vida itinerante como una obligación. Y la Didajé juzga claramente: un apóstol que permanece más de dos días en un lugar, es un pseudoprofeta (11, 5). Es comprensible que la carencia de patria y hogar no fuera siempre voluntaria. En Mt 10, 23 se habla de carismáticos itinerantes que eran perseguidos: «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; os aseguro que no recorreréis todas las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre». Precisamente esta sentencia muestra que la existencia de esos discípulos sin patria ni hogar debe durar hasta el fin del mundo. Es una existencia definitiva. Pues bien, algunas veces la promesa de una nueva «familia», en Mc 10, 28-30, se interpreta como una reintegración, después de Pascua, de los carismáticos itinerantes que no tenían patria ni hogar⁵³. Los discípulos, en vida de Jesús, lo habían abandonado todo —«casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o tierras» (Mc 10, 29)—. Lo curioso es que los distintos miembros quedan vinculados por el «o». Porque no cualquiera había dejado todo lo que se menciona. Pero todo ello será devuelto centuplicado: «casas y hermanos y hermanas y madres e hijos y tierras» (Mc 10, 30). Aquí los miembros quedan unidos mediante un «y». Por esto no puede pensarse en la acogida en una comunidad única: éstas constaban a menudo de dos o tres personas solamente, que se reunían en el nombre de Jesús (Mt 18, 20). Una comunidad doméstica podía reunir quizás en una casa hasta cuarenta personas. Pero un sustitutivo cien veces mayor en casas y campos, hermanos y hermanas, podían ofrecerlo únicamente muchas comunidades cuando un carismático itinerante las «iba recorriendo» sucesivamente. Allí encontraba él una nueva familia entre quienes le hospedaban⁵⁴. También hubo filósofos

53. Así piensa D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, Tubinga 1987, 177. Cf. la extensa confrontación en T. Roh, *Familia dei*, 126-143.

54. Esto habla también en contra de W. Stegemann, *Wanderradikalismus im Urchristentum?*, en W. Schottroff-W. Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute*, vol. 2, Múnich 1979, 94-120. Mientras que D. Lührmann (cf. la nota anterior) relaciona Mc 10, 28-30, en lo que respecta al plano del Jesús histórico, con carismáticos itinerantes, y tan sólo lo relaciona secundariamente con la reintegración de los mismos en grupos locales secundarios, vemos que W. Stegemann interpreta ya la intención original de la perícopa con un «cambio estacionario de religión»: el que se hacía cristiano en un lugar tenía que romper con su familia, a fin de lograr en la «familia dei» una compensación en el seno de una familia mayor. Sin embargo, Mc 10, 28-30 habla de «abandonar» la casa y los campos, pero no dice nada de una nueva manera sedentaria de vivir. Sobre la crítica contra W. Stegemann, cf. además H. W. Kuhn, *Nachfolge nach Ostern*, 101-132; T. Roh, *Familia dei*, 126-143.

itinerantes que hablaban de los sedentarios que les apoyaban, refiriéndose a ellos con metáforas relacionadas con la familia: Epicteto cuenta de un cínico que «él hace de las personas sus niños, contempla a los varones como a sus hijos y a las mujeres como a sus hijas». Él mismo es para ellos padre y hermano (*Diss.* 3, 22, 81s). La carta de Serapión a su hijo afirma que «para los sabios, un lugar es como cualquier otro, y que para los buenos hay en cada ciudad muchos padres y madres»⁵⁵.

2) La carencia de familia

La renuncia a la familia⁵⁶ caracteriza el *ethos* de los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo. Ellos habían abandonado no sólo su casa y sus tierras sino también a su familia (Mc 10, 29). La ruptura con la familia incluía la ausencia de la piedad familiar: al padre no hay que enterrarlo (Mt 8, 22). Otros hacían que el padre, que aún vivía, se siguiera encargando del trabajo (Mc 1, 20). Más aún, el aborrecimiento hacia todos los parientes podía convertirse en una obligación. En este punto son interesantes las variantes que se encuentran en Mateo y en Lucas:

El que ama a su padre o a su madre más que a mí,
no es digno de mí;
y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí,
no es digno de mí
(Mt 10, 37).

Si alguno quiere venir conmigo
y no aborrece a su padre y a su madre,
a su mujer y a sus hijos,
a sus hermanos y hermanas,
e incluso a su propia vida,
no puede ser discípulo mío
(Lc 14, 26).

55. El texto puede verse en G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, 97ss.

56. Esta tesis recibió a menudo objeciones. W. E. y W. Stegemann, *Sozialgeschichte*, 184, acentúan que no habría que atribuir al movimiento de Jesús ningún *ethos* contrario a la familia. Sin embargo, yo desearía mantener insistentemente esta tesis, juntamente con A. D. Jacobson, *Divided Families and Christian Origins*, en R. A. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels*, Leiden 1995, 361-380; Id., *Jesus against the Family*, en J. M. Asgeirsson y otros (eds.), *From Quest to Q*. Miscelánea de homenaje a J. M. Robinson, Lovaina 2000, 189-218; H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, especialmente 46-107. Como una voz contraria, que reduce a un mínimo las implicaciones de crítica de la familia, sin cuestionar la tesis de los carismáticos itinerantes, remitiremos a P. Balla, *The Child-Parent Relationship in the New Testament*, passim.

El hecho de que en la versión de Mateo (algo menos chocante) no se mencione el abandono de las mujeres, ¿permite deducir *e silentio* que éstas acompañaban a sus maridos en la actividades itinerantes? Este hecho se encuentra bien atestiguado después de Pascua. Tan sólo por ello puede preguntar Pablo retóricamente: «¿No tenemos derecho a que nos acompañe una mujer cristiana lo mismo que los demás apóstoles, los hermanos del Señor y el mismo Pedro?» (1 Cor 9, 5). Evidentemente, el abandono de los hijos sería todavía más chocante, si ni siquiera las madres se quedaban con ellos. Tampoco la alabanza de la castración (Mt 19, 10ss) habla en favor de un marcado sentido familiar. Se entiende por qué el profeta del cristianismo primitivo no era muy bien visto en su población de origen, es decir, allí donde habitaban sus familiares abandonados (Mc 6, 4). ¡Qué se iba a pensar en la aldea acerca de hombres jóvenes que dejaban en la estacada a sus familias! Quizá Pedro llegó en este contexto a recibir su sobrenombre de «Barjona» (Mt 16, 17). Aunque Jn 1, 42 traduce como «hijo de Juan», literalmente «Barjona» significa «hijo de Jonás». A mi parecer, es digna de tenerse en cuenta la interpretación según la cual «Barjona» deriva de «desierto, vacío, árido», y entiende el sobrenombre en el sentido de un «sin ley», un desechado⁵⁷. A los ojos de aquellos a quienes él había abandonado, Pedro era probablemente un «Barjona», alguien que vivía una existencia descartada al margen de la sociedad. Probablemente, muchas familias juzgaban a los hijos que se habían adherido al movimiento de Jesús de la misma manera que la familia de Jesús juzgaba a su «hijo perdido»: pensaban sencillamente que estaba trastornado (Mc 3, 21). En el discurso de misión, este juicio se universaliza expresamente: «El discípulo no es más que su maestro; ni el siervo más que su señor... Si al dueño de la casa lo llamaron Belcebú, ¡más aún a los de su familia!» (Mt 10, 25). Los seguidores del movimiento de Jesús se defendían contra la acusación de practicar un *ethos* que prescindía de la familia. Se justificaban, en parte, afirmando que daban un nuevo sentido al concepto de familia: los verdaderos parientes no serían los allegados nacidos en el seno de la familia, sino aquellos que escuchan la palabra de Dios y la cumplen (Lc 8, 19-21). No fue alabada la madre de Jesús, sino que lo fueron los que oyen la palabra (Lc 11, 27s). Los discípulos encontraron centuplicado el sustituto de las familias abandonadas entre los simpatizantes del movimiento de Jesús: «...casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y tierras», y, por cierto, ya en el presente eón, en medio de las persecu-

57. Cf., a propósito, M. Hengel, *Die Zeloten*, 55-57, quien, no obstante, considera improbable esta interpretación.

ciones (Mt 10, 30)⁵⁸. A menudo se ha pensado que tales persecuciones eran experiencias posteriores a la Pascua. Sin embargo, eso no es necesario. La ruptura de los discípulos con su sociedad doméstica y con la sociedad de su aldea fue ya en tiempo de Jesús un ostracismo social. La bienaventuranza de los perseguidos podría referirse a esta ruptura (y no a la expulsión de la sinagoga, que se realizó muchísimo más tarde): «Dichosos seréis cuando los hombres os odien, y cuando os excluyan, os injurien y maldigan vuestro nombre a causa del Hijo del hombre» (Lc 6, 22)⁵⁹. Uno puede entender el desprecio social de los demás hombres. La tradición guarda silencio acerca de dónde debían encontrar las familias abandonadas la sustitución de la mano de obra perdida, pero no silencia las inevitables discordias con las familias. Uno se consolaba pensando que algo así formaba parte de los dolores de parto de los últimos tiempos, y que era necesario (Lc 12, 52s; Mt 10, 21). A mi parecer, no existe duda alguna de que muchos discípulos se hallaban expuestos a un conflicto extremo entre funciones. La existencia itinerante de un discípulo significaba la ruptura con la familia. Lo que un seguidor pregunta a Jesús pudieron preguntarlo muchos (y se condensó en una escena típica): «Otro de sus discípulos le dijo: 'Señor, deja primero que vaya a enterrar a mi padre'. Jesús le dijo: 'Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos'» (Mt 8, 21s).

3) La carencia de bienes

Una tercera nota característica del movimiento carismático itinerante del cristianismo primitivo es la crítica contra la riqueza y los bienes. No sólo se exigió, sino que además se vivió existencialmente, cuando los carismáticos itinerantes practicaban en sus viajes una evidente vida ascética. Así nos lo hace ver una comparación de las reglas para ir equipado que se leen en el discurso de misión (Q: Lc 10, 4; Mt 10, 9; Mc 6, 8s; cf. Lc 9, 3) con prescripciones análogas en los esenios y en los filósofos itinerantes cínicos⁶⁰:

58. Sobre el análisis del término, cf. T. Roh, *Familia dei*, 126-144.

59. J. N. Neyrey, *Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honour*, en Ph. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity*, Londres 1995, 139-158, especialmente 145-147.

60. También R. Uro, *Sheep Among the Wolves: A Study of the Mission Instructions of Q*, Helsinki 1987, y P. Kristen, *Familie, Kreuz und Leben*, Marburgo 1995, interpretan el discurso de misión como referido a carismáticos itinerantes, pero elaboran acertadamente, aunque de distinta manera, la conclusión de que la redacción de este discurso en Q y en los evangelios se efectuó desde la perspectiva de comunidades sedentarias.

Reglas para ir equipado según la tradición de Jesús (Q: Lc 10, 4 / Mc 6, 8s)	Reglas esenias para el viaje (Bell 2, 125s)	Características típicas de filósofos itinerantes cínicos ⁶¹
Renuncia al dinero (Mt: renuncia a la adquisición de dinero)		
Prohibición de llevar bolsa de provisiones (<i>péra</i>)	Ningún equipaje	Bolsa de provisiones (<i>péra</i>) como distintivo
Renuncia al calzado [Q] (concedido en Mc)	Los zapatos llegan a destrozarse	Es frecuente ir descalzo
Prohibición del bastón [Q] (concedido en Mc)	Armas para defenderse de los bandidos	El bastón como arma
Prohibición de llevar dos túnicas (Mc / no en Q)	Los vestidos quedan raídos	El manto ceñido dos veces

Es innegable que llaman la atención, por su ascetismo, las reglas del movimiento de Jesús. La renuncia a llevar bolsa de viaje y bastón produce casi la impresión de ser una superación consciente de los filósofos itinerantes cínicos. Aquel que con ostensible pobreza, sin dinero, sin zapatos, sin bastón y sin víveres, provisto sólo de una túnica, caminaba por las calzadas de Palestina y de Siria, podía criticar la riqueza y los bienes, sin caer en el descrédito, sobre todo cuando había distribuido sus bienes o los había abandonado. Porque esa acción formaba parte del perfecto seguimiento: por eso, el joven rico no pudo decidirse a él (Mc 10, 17ss). Aquel que no poseía nada podía exhortar a que se acumularan tesoros en el cielo y no en la tierra (Mt 6, 19ss). Aquel que, en seguimiento de su vocación, había abandonado sus propiedades podía advertir a la gente que no es posible servir a la vez a Dios y a Mammón (Lc 16, 13), y podía amenazar afirmando que el próximo giro que iba a emprender el mundo invertiría todas las circunstancias terrenas: «¡Ay de vosotros, los ricos, porque ya habéis recibido vuestra recompensa! ¡Ay de vosotros, los que estáis saciados, porque vais a pasar hambre! ¡Ay de vosotros, los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis!» (Lc 6, 24s [tg]). Con fantasías sumamente agresivas se describía el horrible final del rico y la felici-

61. Cf. la colección de textos en F. G. Downing, *Christ and the Cynics*, Sheffield 1988.

dad del pobre en el más allá (Lc 16, 19-31). Es verdad que ésta es una forma de consuelo de las personas desafortunadas, pero aquí había algo más: la pobreza no era un destino fatal, sino una renuncia. Porque el carismático itinerante podía contentarse con recibir únicamente la ración diaria más indispensable. Así lo quería la «doctrina del Evangelio» (Did 11, 3ss). Detrás de la pobreza se hallaba una confianza absoluta en la bondad de Dios, que no iba a permitir que su misionero pereciera:

Por eso os digo: No andéis preocupados pensando qué vais a comer o a beber para sustentaros, o con qué vestido vais a cubrir vuestro cuerpo. ¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo que el vestido? Fijaos en las aves del cielo: ni siembran ni siegan ni recogen en graneros, y sin embargo vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas?... (Mt 6, 25-32).

En estas palabras no se refleja el estado de ánimo de las familias que salen al campo en domingo: no se trata de deleitarse con la contemplación de las aves, las flores y las praderas. Al contrario, en estas palabras se expresa la dureza de la existencia de quien vive sin hogar y sin cobijo, libre como un pájaro: la existencia de los carismáticos itinerantes, que recorrían el país sin bienes y sin realizar un trabajo remunerado. Y cuando al final se dice: «Por eso, no andéis preocupados por el día de mañana, que el mañana traerá su propia preocupación. A cada día le basta su propio afán» (Mt 6, 34) –posiblemente una sabiduría pesimista nacida de la experiencia–, esta sabiduría en boca de carismáticos que andaban de acá para allá, es tan creíble como la petición del pan de cada día, es decir, de la ración diaria⁶². Se niega algunas veces que las palabras sobre la preocupación vayan dirigidas al radicalismo itinerante⁶³. La observación y la tradición de las imágenes sugieren que las aves deben presentarse como ejemplo en la construcción solícita del nido, y que hay que acentuar la gran diligencia con la que trabajan en sus nidos y alimentan a sus polluelos (4 Mac 14, 15-17). Por el contrario, si se las presenta aquí como imágenes de la libertad de preocupaciones y del trabajo, se impone lo que en realidad quiere decir la imagen: hay que preocuparse y atender a la vida de los carismáticos itinerantes, que en realidad no trabajan.

62. W. Bindemann, *Das Brot für morgen gib uns heute*: BTZ 8 (1981) 199-215.

63. O. Wischmeyer, *Matthäus 6, 25-34 par.*: ZNW 85 (1994) 1-22, y Th. Schmeller, *Die Radikalität der Logienquelle*: BiKi 54 (1999) 85-88, refieren la serie de sentencias a personas posteriores y sedentarias, y piensan con razón que ya en Q fue ampliada a ambos grupos.

A esto se ajusta una segunda observación: aquél que habla de la preocupación cotidiana piensa casi siempre en la preocupación por otros, como hace Pablo en 1 Cor 7. En Mt 6, 25ss no se vislumbra nada relativo a la solicitud por otros. Los interpelados no se preocupan por sus hijos, sus cónyuges o su familia. Oímos hablar únicamente de la preocupación por la propia vida. Esto se ajusta bien a los carismáticos itinerantes sin patria ni hogar, que se han separado de sus respectivas familias. Lo que además podemos deducir de estas palabras es la existencia de mujeres carismáticas itinerantes: el sembrar y el cosechar se mencionan como ejemplo de trabajo masculino; el tejer, como ejemplo de trabajo femenino. Puesto que tales sentencias, simétricas para ambos sexos, se encuentran a menudo en la tradición acerca de Jesús, sin que existan modelos en la tradición sapiencial, podemos deducir que había mujeres entre los oyentes –y de Mt 6, 25ss podemos sacar la conclusión de que existían mujeres seguidoras en sentido estricto⁶⁴–. Estos hombres y mujeres carismáticos itinerantes se mantenían gracias al apoyo improvisado que recibían de simpatizantes, a quienes tenían que ofrecer como contrapartida la predicación y la curación (Lc 10, 15ss); y esto, visto desde el exterior, no era gran cosa: la predicación consistía en palabras; las curaciones no eran sucesos que se vieran todos los días. Así que los simpatizantes sedentarios tenían que sentirse especialmente motivados para apoyar materialmente a los carismáticos itinerantes: «Y quien dé un vaso de agua a uno de estos pequeños por ser discípulo mío, os aseguro que no quedará sin recompensa» (Mt 10, 42). Hablando claramente: el apoyo material se realizaba primeramente a fondo perdido. Tan sólo en el juicio futuro el apoyo prestado demostraría ser útil. Entonces el saludo de paz de los apóstoles y profetas ofrecería protección mágica; pero su rechazo dejaría sentir sus consecuencias vindicativas (Lc 10, 5ss). Pero no se trataba de una mendicidad normal, sino de una mendicidad de orden superior: era un mendigar carismático, que confiaba en que el problema del sustento de la vida se resolviera por sí solo, según el lema: «Buscad ante todo el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas se os darán por añadidura» (Mt 6, 33).

64. G. Theissen, *Frauen im Umfeld Jesu* (1993), en Id., *Jesus als historische Gestalt*, Gotinga 2003, 91-110. H. Melzer-Keller, *Jesus und die Frauen* (HBS 14), Friburgo 1997, 331-346, muestra que en las dobles tradiciones de Q se interpela a ambos sexos, pero que la distribución de las funciones es convencional: las mujeres hacen la molienda, cocinan, tejen y realizan labores en la casa. Cuando yo hablo de mujeres carismáticas itinerantes, me refiero conjuntamente a (algunas) mujeres carismáticas itinerantes.

4) La carencia de protección

La carencia de derechos y de protección era un riesgo que se asumía conscientemente. Quien iba sin bastón por las calzadas de la antigüedad, renunciaba ostensiblemente al más elemental medio de autodefensa. A tal situación corresponde el mandamiento de que no hay que resistir al mal; de que hay que ofrecer la mejilla izquierda, cuando le han golpeado a uno en la derecha (Mt 5, 38s). La exhortación: «Y al que te exija ir cargado mil pasos, ve con él dos mil» (Mt 5, 41) puede hacer referencia directa a las situaciones de los carismáticos itinerantes: a aquel que sin más se halla en camino, debería serle indiferente el que le presionen para que realice un servicio durante una milla o durante dos⁶⁵. Esta renuncia a la defensa se practicaba también ante las autoridades y los tribunales. Se dejaba a merced del Espíritu santo el encontrar las palabras acertadas (Mt 10, 17ss). Oímos hablar de persecuciones de carismáticos itinerantes. Son expulsados de un lugar a otro (Mt 10, 23; Lc 11, 49; cf. Mt 23, 34). Su persecución la experimentan como continuación de la suerte corrida por los profetas (Lc 6, 23.26). Se asignan con ello a sí mismos una función pública. Y su conflicto es aquí un conflicto entre funciones: no sólo un conflicto con la función del hijo en la familia, sino también con la función del conciudadano en la sociedad. Estas personas viven en tensión con las dos instituciones primarias que existían en el mundo antiguo, con el hogar y con el estado, con el *oikos* y con la *polis*.

Todas las características mencionadas del movimiento carismático itinerante pueden interpretarse como formas de ascética. Sin embargo, esta ascética no es un valor en sí mismo. Se halla al servicio de una existencia itinerante que está, a su vez, al servicio del mensaje. El envío de seguidores en calidad de mensajeros fue probablemente una idea genial en una sociedad con «medios de comunicación de masas» eminentemente orales. Si no era por estos medios, los soberanos úni-

65. M. Ebner, *Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben?*, en J. M. Asgeirsson y otros (eds.), *From Quest to Q*, Lovaina 2000, 119-142, reduce los mandamientos de la renuncia a la violencia (en Lc 6, 29 y en Mt 5, 41) a tres situaciones que se dan en la vida de los carismáticos itinerantes: el encuentro con bandidos violentos y con soldados romanos, y el hecho de recibir ofensas públicas en la predicación. Los interpreta convincentemente como reacciones paradójicas, adecuadas a la situación. Mateo y Lucas piensan en situaciones que se dan entre personas sedentarias. El mandamiento de la renuncia a la violencia y del amor a los enemigos va más allá, ciertamente, de la situación concreta en la que surgió. La conexión de su origen y el campo de aplicación no se identifican con el radio de su vigencia. Por eso, yo no veo ninguna contradicción con la instructiva labor de M. Reiser, *Love of Enemies in the Context of Antiquity*: NTS 47 (2001) 411-427.

camente podían establecer comunicación con el público por medio de monedas y de inscripciones. Pero los carismáticos itinerantes del movimiento de Jesús hicieron posible la rápida difusión en el pueblo de los nuevos valores religiosos y éticos. Es una «invención» de Jesús, pero podría tener modelos. Porque Jesús, con su prohibición de llevar bastón y bolsa de mendigar (Mt 10, 10), se sitúa tan ostensiblemente lejos de los filósofos cínicos itinerantes, que éstos podrían haber tenido al menos el efecto de un modelo negativo. Los conflictos estructurales marcaban la vida de esos carismáticos itinerantes. Encontramos un conflicto entre funciones: por un lado, el gran prestigio de que tales personas gozaban entre sus adeptos; por otro, el desprecio a que se veían expuestos en la sociedad. Vistos desde el exterior, eran considerados como vagabundos que se sustraían a sus deberes sociales y que permanecían adheridos a una forma dudosa de vida. A menudo eran rechazados de algunos lugares. Semejante desprecio socio-moral lo superaban por medio de una ostentosa auto-estigmatización: invertían en sentido positivo lo que se les echaba en cara como un desprecio. Esto puede observarse en varios pasajes. Orgullosamente, se entendían a sí mismos como «pescadores de hombres», aunque esta expresión tenía también connotaciones negativas, y reinterpretaban en sentido positivo el abandono de su profesión (Mc 1, 17). La conocida sentencia de «los que toman por la fuerza» (Mt 11, 12 / Lc 16, 16) los llama autores de violencia. Originalmente, esta sentencia (como en Justino, *Diálogo* 51, 3) decía así: «La ley y los profetas [llegan] hasta Juan Bautista; desde entonces el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos son los que lo arrebatan». A los discípulos se les había reprochado seguramente que vivían sin ley. También este reproche lo reinterpretan en un sentido positivo: con ellos estaba comenzando el tiempo del fin, en el cual la carencia de ley iba a prevalecer. Pero ellos utilizaban tal carencia de ley para conquistar el reino de Dios⁶⁶. Como autores violentos se apoderan del reino de Dios (EvTom 98). Por su actitud, nada favorable a la familia, se los ultrajó llamándoles «eunucos»; ellos replicaron diciendo que hay eunucos a causa del reino de Dios (Mt 19, 12)⁶⁷. Se les echaba en cara que ellos deshacían familias (Mt 10, 34-36) y, en realidad, esto puede parecer la finalidad de la misión de Jesús. Pero lo que hacen es combatir en la guerra de los últimos tiempos, y hacen de ella una señal de esperanza, ¡como si mediante la pequeña guerra en el hogar se evitara la guerra grande!

66. Cf. G. Theissen, *Jünger als Gewalttäter (Mt 11, 12f; Lc 16, 16)*: StTh 49 (1995) 183-200.

67. Cf., a propósito, H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 72-90.

A esto se añade un conflicto entre funciones que caracterizó la ulterior historia y evolución del movimiento carismático itinerante⁶⁸: por un lado, los carismáticos itinerantes, en calidad de profetas, eran independientes de sus destinatarios; por otro, en calidad de «mendigos», dependían materialmente de ellos —un conflicto inmanente de funciones que determina hasta el día de hoy todas las funciones en la educación y en la cultura: los administradores de una sociedad quieren presentarse ante ella como independientes, pero dependen de ella para su sustento—. A menudo se ganan la vida como «miembros de la plantilla» («retainers») con dependencia de los soberanos, es decir, como maestros, escritores, administradores y sacerdotes. Por el contrario, los carismáticos itinerantes cristianos permanecían independientes de ricos mecenas. En todo caso, eran «miembros de la plantilla» del pueblo sencillo, que los acogía en sus hogares. Pero también ellos dependían de sus simpatizantes y estaban expuestos al mismo conflicto: Pablo y Bernabé lo resolvieron viviendo de lo que ganaban con el trabajo de sus propias manos, a fin de ser así independientes de sus destinatarios (1 Cor 9, 6). Pero Pablo permitió también que una comunidad con la que le unían lazos especialmente estrechos le apoyara, por ejemplo, la comunidad de Filipos (Flp 4, 15). Algunos misioneros judeocristianos, que actuaban como misioneros en contra de Pablo en las comunidades fundadas por él, resolvían el mismo conflicto haciéndose con cartas de recomendación que les proporcionaban acogida en las comunidades (2 Cor 3, 1), y apelaban a la obligación que las comunidades tenían de proporcionar sustento (1 Cor 9, 14). Otros carismáticos itinerantes (combatidos en el cristianismo primitivo) ponían en juego sus dones carismáticos para proporcionarse de una manera muy discutible el sustento: «Además, todo profeta que manda en espíritu poner una mesa, no come de ella; en caso contrario, es un falso profeta» (Did 11, 9). «Mas al que dijere en espíritu: 'Dame dinero' o cosas semejantes, ¡no le escuchéis!» (Did 11, 12).

c) *Los filósofos itinerantes cínicos como una analogía: argumentación comparativa*

En los filósofos cínicos itinerantes se percibe cierta analogía con el movimiento carismático itinerante del cristianismo primitivo. También

68. A. Blasi, *Role Structures in the Early Hellenistic Church*: SA 47 (1986) 226-248; Id., *Early Christianity as a Social Movement*, Nueva York 1989, 115, estudió un conflicto semejante entre funciones: por un lado, los misioneros reclutan miembros, yéndolos a buscar a los hogares, y de esta manera alteran el equilibrio interno de los mismos; por otro lado, quieren estar al servicio de la paz y de la convivencia en dichos hogares.

en ellos encontramos una asociación entre una existencia itinerante y un *ethos* de la carencia de patria, familia y bienes. Hablando de los cínicos, Epicteto plantea la cuestión de cómo es posible «vivir feliz sin poseer nada, desnudo, sin hogar ni tierras, sin cuidados, sin siervos, sin patria». Y responde:

Mirad: Dios os ha enviado a aquel que por los hechos os puede demostrar que eso es posible. Yo no tengo nada de eso; estoy tumbado en la tierra; no tengo mujer, no tengo hijos, no tengo ningún pequeño palacio, sino que únicamente poseo la tierra y el cielo y un único manto grande. Y, sin embargo, ¿qué me falta? ¿No estoy exento de preocupaciones? ¿No carezco de temores? ¿Acaso no soy libre? (*Diss.* 3, 22, 46-48).

También estos marginados fueron perseguidos, por ejemplo, en tiempo de Vespasiano (Suetonio, *Vesp.* 13). Su afinidad con el cristianismo primitivo se hace evidente en el hecho de que un carismático cristiano itinerante llamado Peregrinus pudo convertirse al cinismo. Es verdad que estas analogías nos llevan fuera de Palestina, pero el movimiento de Jesús se dejó sentir ya pronto más allá de este territorio. Además, influencias exteriores podrían haber penetrado hasta Palestina. Algunos cínicos procedían de la Jordania oriental. En Gádara hubo cínicos durante varios siglos. De esta ciudad, que se hallaba en las inmediaciones de Galilea, procedían Menipo (siglo III a.C.), Meleagro (siglos II-I a.C.) y Oinomaos (comienzos del siglo II d.C.). A menudo actuaban en otros lugares. Menipo debió de vivir más tarde en Tebas; Meleagro adquirió su formación en Tiro y se entendía a sí mismo como sucesor de Menipo. Por esta razón podría deducirse cierta tradición cínica en las ciudades helenísticas vecinas de Galilea. Sin embargo, entre Meleagro y Oinomaos existe un gran vacío. Generalmente, se discute además si entre los cínicos de la época helenística y el cinismo de la época imperial existía una continuidad de tradición⁶⁹. No conocemos cínicos de ese «período intermedio». Pero, aun sin figuras bien perfiladas, el cinismo siguió existiendo probablemente como una subcultura. No puede ser casual que el origen de tres conocidos cínicos se halle en Gádara. Pero hay un hecho más importante: con anterioridad a Jesús, no podemos decir que hubiera maestros itinerantes en la Palestina judía, con una (posible) excepción, a la que ya nos hemos referido: Judas Galileo enseñó con seguridad en varios lugares (*De bello Iudaico* 2, 118; Hch 5, 37) y debió de haber enseñado durante bastante tiempo en Galilea. Pero después del año 6 d.C. promo-

69. Cf. la discusión en M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 140-146.

vió en Galilea una revuelta contra el pago de impuestos. Por eso, podemos atrevernos a formular la siguiente sospecha, pero sin concederle mucho peso: Judas Galileo pudo haber actuado en público según el estilo de un predicador cínico itinerante. Era oriundo de una población al este del Jordán, en cuya cercanía había tradiciones cínicas. Josefo lo menciona con un término tomado del mundo griego: «sofista»⁷⁰. Habla de que este personaje «censuró» al pueblo (*De bello Iudaico* 2, 118; 2, 433). Censurar y denostar a sus destinatarios era característico de los filósofos cínicos⁷¹. Jesús pudo haber tomado de los modelos cínicos, de una manera muy superficial, lo que dijo sobre el bastón y el saco de provisiones, pero sin que él mismo fuera cínico⁷². Por eso, en Jesús es concebible de manera muy indirecta un distanciamiento del estilo cínico de vida. Cuando en el discurso de misión ordena a sus discípulos que renuncien al bastón y a la bolsa de viaje (Lc 9, 3 / Mt 10, 10), Jesús se diferencia de los filósofos itinerantes cínicos, para quienes ambas cosas eran características. Cuando ordena además a los discípulos que, al entrar en una casa, den el saludo de paz, o que la abandonen inmediatamente si no encuentran en ella a ningún «hijo de la paz» (Lc 10, 5s), ¡Jesús se distancia de toda agitación revolucionaria! En ningún caso los discípulos deben alojarse en casas cuyos moradores sean considerados como simpatizantes de rebeldes. Por tanto, ¿se distancia el movimiento de Jesús conscientemente de la actividad de Judas Galileo, no sólo por sus visibles «símbolos de estatus», sino también por la elección de sus destinatarios, sin advertir nada acerca del trasfondo cínico del saco de provisiones y del bastón? El distanciamiento de los símbolos de estatus de otros maestros itinerantes pre-

70. O. Michel-O. Bauernfeind (eds.), Flavius Josephus, *De Bello Iudaico*, vol. 1, Darmstadt 1977, 205, traducen por «oradores itinerantes» (*Wanderredner*), lo cual es posible, pero no se deduce necesariamente del sentido del término. Josefo menciona también dos maestros de la oposición, en tiempo de Herodes I, que eran «sofistas» (*De bello Iudaico* 1, 648 y *passim*); menciona, además, a Menahe, el nieto de Judas Galileo (*De bello Iudaico* 2, 445), y a dos maestros antijudíos (*Contra Apionem* 2, 236). Con este concepto se refiere peyorativamente a esos maestros calificándolos de seductores, pero no dice nada sobre la existencia itinerante de los mismos.

71. La tesis de que Jesús mismo fue un judío cínico, procede de F. G. Downing, *Cynics and Christians*: NTS 30 (1984) 584-593; cf. Id., *Christ and the Cynics*, Sheffield 1988; Id., *The Jewish Cynic Jesus*, en M. Labahn-A. Schmidt (eds.), *Jesus, Mark and Q*, Sheffield 2001, 184-214. Con independencia de él sostiene esta misma tesis B. L. Mack, *A Myth of Innocence*; Id., *The Lost Gospel*.

72. De manera parecida, Simón y Atronges, pretendientes al trono real de los judíos, asumieron la «diadema», símbolo de su condición, como signo de su realeza (*Antiquitates* 17, 274 y 280). La diadema era un símbolo real helenístico. El antiguo Israel, en vez de la coronación, conocía la unción. Sin embargo, esos cabecillas rebeldes no pretendían ser reyes helenísticos. Exactamente igual de superficial sería el hecho de que maestros judíos, si es que los hubo, asumieran símbolos de filósofos.

supone el conocimiento de los mismos, y no sólo en el movimiento de Jesús, sino también en los destinatarios del mismo, que probablemente no tuvieron jamás contacto, como tampoco lo tuvo Jesús, con filósofos itinerantes cínicos⁷³. De aquí surge la sospecha de que algunos maestros itinerantes judíos hubieran asumido los atributos cínicos. Claro que lo único seguro es que Jesús se distanció de la doctrina de Judas Galileo (Mc 12, 13-17), y por eso es concebible que se distanciara también de su estilo de vida (posiblemente de matices cínicos) al actuar en las aldeas de Palestina. Dejaremos esta cuestión en suspenso.

Forma parte de la función de marginados de los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo su expectación de la cercanía escatológica, que se halla enraizada no en tradiciones cínicas, sino en tradiciones judías: la expectación de la cercanía y la práctica de la vida se hallan aquí en completo acuerdo. Así como ellos, en sus acciones cotidianas, se desligaban constantemente de este mundo, así también lo aniquilaban constantemente en su fantasía mítica, por ejemplo, cuando tenían que aguantar el rechazo por parte de este mundo. ¡Qué natural era entonces desear que los lugares hostiles perecieran en el fuego y en las llamas del Juicio final! (Lc 10, 14s). Es verdad que luchaban contra tales fantasías de venganza (Lc 9, 51ss), pero esto confirma la existencia de tales fantasías.

También en otros detalles los símbolos y formas de conducta de los carismáticos itinerantes pueden entenderse en relación con tradiciones judías. Constituyen parte de la tradición de las acciones simbólicas de los profetas. Los carismáticos itinerantes demostraban su indefensión, como el profeta Isaías demostraba la vulnerabilidad de Israel al caminar desnudo (Is 20, 1ss). Demostraban su confianza en Dios por medio de la carencia de bienes, de la misma manera que Jeremías, en otra situación, demostró su confianza en Dios mediante la adquisición de bienes (Jr 32, 1ss). Sacudían el polvo de sus pies como un gesto de anticipación cuasi-mágica del Juicio, lo mismo que Eliseo mandó al rey de Israel que disparase una flecha hacia el oriente y que con el resto de las flechas golpeará el suelo, a fin de asegurar el éxito de la guerra (2 Re 13, 14ss).

Por tanto, históricamente la analogía con los cínicos es dilucidadora sólo de forma limitada. Pero objetivamente es, en todo caso, ilustra-

73. Tan sólo en una reducida capa social en Galilea puede presuponerse un poco de cultura griega. Justo de Tiberíades, contemporáneo de Josefo, había recibido formación griega (*Vit.* 40). De él se ha transmitido una anécdota referente a Sócrates: Platón habría intentado defender a Sócrates ante los jueces, pero fue abucheado (*Diog. Laert.* 2, 41). En esos sectores de Tiberíades se podría haber oído hablar también de cínicos.

tiva. Los cínicos, en la sociedad antigua, eran personas marginadas. En los cínicos sin patria ni hogar, como Crates, esto se veía aún más claramente que en los cínicos sedentarios como Demonax, de quien nos habla Luciano. Pero, con su existencia marginada, representaban precisamente los valores a los que aspiraban las personas en el centro de esa sociedad: la autarquía del hombre y la distinción entre naturaleza y convencionalismo. Tan sólo su estilo de vida era marginal, no su convicción. Antes al contrario: precisamente su forma de vida marginal les permitía practicar axiomas de la ética antigua de manera más consecuente de lo que hubieran podido hacerlo dentro de una vida normal, la cual obliga a adoptar muchas soluciones de avenencia. Esto se puede aplicar igualmente al movimiento de Jesús. También este movimiento, por lo que respecta a su estilo de vida, se hallaba al margen del judaísmo, pero precisamente por eso podía representar la convicción fundamental del mismo de una manera más clara y «más extrema» que dentro de los límites de una vida «normal»: el mensaje acerca del reino del solo y único Dios, un reino al que hay que subordinar todo en la vida.

Síntesis

El radicalismo ético de la tradición sinóptica era un radicalismo itinerante que podía practicarse únicamente en condiciones de vida extremas y marginales. Tan sólo aquel que se había desligado de los lazos cotidianos con el mundo; aquel que había abandonado hogar y tierras, mujer e hijos; aquel que había dejado que los muertos enterraran a los muertos y que tomaba como ejemplo los lirios y los pájaros, podía practicar y transmitir con credibilidad ese *ethos*. Este *ethos* sólo podía practicarse dentro de un movimiento de marginados. No es de extrañar que en la tradición encontremos incesantemente marginados: enfermos y discapacitados, prostitutas y tunantes, recaudadores de impuestos e hijos perdidos. Por su estilo de vida, los carismáticos eran personas marginadas en su sociedad; pero, por sus convicciones, representaban valores centrales de dicha sociedad: el mensaje acerca del solo y único Dios, que se impondría pronto en contra de todos los demás poderes.

3. *Los simpatizantes como mecenas bienhechores: la función de los carismáticos terciarios*

Es imposible entender el movimiento de Jesús y la tradición sinóptica exclusivamente a partir de los carismáticos itinerantes. En estrecha simbiosis con ellos vivían comunidades locales y grupos se-

dentarios de simpatizantes. El concepto de «comunidad» podría inducir a error. Porque esas «comunidades» primitivas permanecían dentro del marco del judaísmo y no pensaban fundar una «iglesia». Sin embargo, utilizaban el concepto de «comunidad», que se había impuesto también en la comunidad de Qumrán, para designar a un grupo especial dentro del judaísmo. Es verdad que sabemos poco acerca de las primeras comunidades de seguidores de Jesús, pero no podemos dudar de la importancia que esas comunidades tenían. Los carismáticos itinerantes dependían de ellas. Sin su apoyo material, tales carismáticos no podían subsistir. Dependían de una o de varias comunidades locales como de su «puerto de origen». En el aspecto espiritual, ellas eran las donantes, pero incluso en este aspecto no eran independientes, así como la autoridad carismática no es tampoco nunca independiente de aquellos sobre quienes se ejerce.

En muchos casos los carismáticos itinerantes eran enviados por comunidades locales concretas. Pensemos en el envío de Pablo y Bernabé a su primer viaje de misión (Hch 13, 1s). Ese envío se entendió como misión encomendada por Dios. Más tarde Pablo, en virtud de una revelación, marcha a Jerusalén para asistir al Concilio apostólico (Gal 2, 1s). Pero en él actúa como enviado por la comunidad de Antioquía. La fuente de *logia* conoce unas palabras según las cuales hay que pedir a Dios que envíe obreros a su mies (Lc 10, 2)⁷⁴. Esto es indirectamente una invitación a una comunidad local para que envíe mensajeros itinerantes. Por consiguiente, según la convicción del cristianismo primitivo, Dios es quien envía esos mensajeros. Los carismáticos itinerantes se hallaban doblemente legitimados: por Dios y por las comunidades que los enviaban.

Las comunidades locales determinaban además de manera indirecta el contenido de lo que los carismáticos itinerantes trasmitían. A la tradición oral se le aplica más todavía que a la tradición escrita el hecho de que no se trasmite nada que no encuentre resonancia. Los destinatarios practican una «censura preventiva»⁷⁵, y determinan con

74. Cf. D. Zeller, *Redaktionsprozesse und wechselnder 'Sitz im Leben' beim Q-Material*, en J. Delobel, *Logia: Les paroles de Jésus*, Lovaina 1982, 395-409.

75. El concepto de «censura preventiva» significa que las expectativas de los oyentes con respecto a mensajeros orales contribuyen a determinar, en el aspecto formal y en el del contenido, las tradiciones de estos últimos. El concepto procede de las investigaciones sobre el folclore realizadas por P. Bogatyrev-R. Jacobson, *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, en J. Schrijnen-W. J. Stephan (eds.), *Donum Natalicium Schrijnen*, Nimega 1929, 900-913. Sin este concepto, J. S. Kloppenborg, *Q: el evangelio desconocido*, Salamanca 2005, 215, describe también muy bien, en lo que respecta a textos escritos, lo que significa la censura preventiva. Como él expone con claridad, en la antigüedad se leían también oralmente en público textos escritos. Según

su asentimiento y su rechazo lo que se trasmite y lo que no se transmite. Una de las premisas (que no ha dejado de impugnarse) de esta investigación es que, cuando se trata de tradiciones *éticas* que se transmiten *oralmente*, no se puede conservar a la larga lo que por principio no se practica. Tan sólo la consignación por escrito de tradiciones hace que éstas sean relativamente independientes de la práctica de la vida⁷⁶. La importancia que tienen los grupos de simpatizantes es grande. Puede hablarse de una simbiosis entre los carismáticos itinerantes y los grupos locales, incluso con respecto a sus fundamentos racionales.

a) *Noticias sobre las primeras comunidades locales: argumentaciones constructivas*

El mismo Jesús encontró acogida en casas de simpatizantes, por ejemplo, en casa de Pedro (Mt 8, 14), en la de María y Marta (Lc 10, 38ss), en la de Simón el Leproso (Mc 14, 3ss); algunas mujeres le asistían con sus bienes (Lc 8, 2s). Tales familias simpatizantes constituían el núcleo de las posteriores comunidades locales. No conocemos esta realidad con exactitud: para el ámbito de Palestina, las comunidades locales se hallan atestiguadas únicamente en los casos de Jerusalén (Hch 1ss), de Judea (1 Tes 2, 14; Gal 1, 22; Hch 9, 31) y de Galilea

mi opinión, una vez que dichos textos habían sido consignados por escrito, podían desligarse de su «situación vital» (*Sitz im Leben*) original.

76. Th. Schmeller, *Brechungen*, 63-66, impugnó la aplicación del concepto de censura preventiva a la tradición acerca de Jesús: por respeto hacia el gran Maestro, los discípulos habrían transmitido también palabras difíciles que ellos no ponían en práctica. Al mismo tiempo, el citado autor critica el hecho de que yo conceda sólo importancia marginal a los grupos de simpatizantes (pp. 66-70). Ambas cosas se contradicen: por medio de la censura preventiva las comunidades locales adquieren gran importancia en la plasmación y la conservación de la tradición. Además, las diversas variaciones existentes en el discurso de misión en las redacciones de los evangelios muestran que las reglas sobre el equipamiento se acomodaron a la correspondiente praxis. En el Evangelio de Marcos, Jesús concede que se lleve calzado y bastón (Mc 6, 8s). En el de Lucas, concede bolsa de dinero, alforja y espada, corrigiendo su propio discurso de misión (Lc 22, 35-38). Mateo atenua la prohibición de llevar consigo dinero, convirtiéndola en la prohibición de conseguir dinero (Mt 10, 9). Por estas adaptaciones a reglas más fáciles de practicar, deduce con razón M. Tiwald, *Wanderradikalismus*, 203: cuando los evangelistas acomodaron el *ethos* de los carismáticos itinerantes a las exigencias de una comunidad asentada materialmente, «se puede concluir con seguridad, a la inversa, que el patrimonio de ideas del movimiento carismático itinerante fue vívido efectivamente con todo su radicalismo por ciertos sectores de la Iglesia primitiva. Por tanto, el *ethos* radical de esa agrupación era realidad y no sólo una imagen ficticia de contraste a fin de exigir más justicia social en las comunidades cristianas primitivas, y de lograr que entraran en razón aquellos compañeros cristianos que eran ricos». ¡Gran parte del trabajo de M. Tiwald consiste en mostrar que existió una censura preventiva practicada realmente!

(Hch 9, 31). Oímos hablar, además, de que había cristianos en Lida y en Jafa (Hch 9, 32ss). Existen también testimonios relativos a Samaría (Jn 4, 1ss; Hch 8, 4ss) y a Galilea (Hch 9, 31), un territorio que fue evitado por algunos misioneros itinerantes (Mt 10, 5), de tal manera que en él pudo desarrollarse ya desde muy pronto un cristianismo de características propias, quizás una forma previa del cristianismo joánico, que en sus tradiciones ha conservado un testimonio de la misión en Samaría (Jn 4, 1ss). Son más numerosos los testimonios que se refieren a las ciudades-república helenísticas, a Cesarea (Hch 10, 1ss; 21, 8ss), Tolemaida (21, 7), Tiro (21, 3ss), Antioquía (11, 20ss) y Damasco (9, 10ss). Quizá podamos deducir *e silentio* que la importancia de las comunidades locales fue inferior en el ámbito palestinese que en esas otras partes. En aquel ámbito sólo resalta la comunidad de Jerusalén. Durante la primera generación, esta comunidad (juntamente con la de Antioquía) fue la comunidad local más importante. Jerusalén era la comunidad de origen de muchos carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo (por ejemplo, de Pedro y de Ágabo). Pero pronto tuvo en ella una voz importante Santiago (el hermano del Señor), que no era ningún carismático itinerante (cf. Hch 12, 17; 15, 13; 21, 18; *Antiquitates* 20, 200; Eusebio, *Historia eclesiástica* 2, 23, 4ss).

b) *El ethos de las comunidades locales: argumentaciones analíticas*

Los carismáticos itinerantes eran predicadores que realizaban su actividad para las comunidades locales. Evidentemente, lo que ellos predicaban seguía narrándose también en las casas y en las aldeas, independientemente de ellos. Pero esos carismáticos eran considerados de manera especial como garantes de la palabra de Jesús: «Quien os escucha a vosotros, a mí me escucha» (Lc 10, 16). En las tradiciones sinópticas encontramos muchas imágenes tomadas de la vida del hogar y de la aldea que ellos habían abandonado⁷⁷. Pero, por lo mismo,

77. Con las observaciones siguientes respondo a la crítica de P. Richardson, *First-Century Houses and Q's Setting*, en D. G. Horrell-Ch. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy and Community*, Leiden 2000, 63-83. Según él, el mundo de imágenes de Q hace referencia a casas y lugares. A propósito de esto habrá que decir que, naturalmente, la predicación de los carismáticos itinerantes (y de Jesús) se dirige a grupos sedentarios y habla de la realidad de su vida. Lo decisivo para nuestra cuestión no es a quién se le dirige aquí la palabra, sino quiénes eran los predicadores. Las conocidas referencias en Q a que ellos habían abandonado la casa y las tierras, son comentadas sólo por Richardson con las siguientes palabras: «Some followers leave the domestic responsibilities of ploughs and graves (Q 9:57-62) to take up temporary accommodation in other's houses, where they are provided for (Q 10:4-11), perhaps sundering familial relationship to acquire new ones (Q 12:49-59; 10:21-2)». ¿Se halla en los textos algo

los portadores primarios de esa tradición no son los simpatizantes asentados en el lugar. Lo mismo que todos los predicadores, los carismáticos itinerantes se orientaban hacia la realidad de la vida de sus destinatarios. En efecto, era la realidad de la que ellos mismos procedían. Pero, si tenemos en cuenta que las tradiciones sinópticas pueden haber sido formadas por carismáticos itinerantes, descubrimos en ellas rasgos muy ilustrativos: expresan a menudo la situación de personas que entran desde el exterior en un hogar, o de personas que aguardan la llegada de otra persona. El dueño de la casa regresa de unas bodas y espera que sus criados se hallen despiertos y en vela (Lc 12, 35ss). Se piensa, claro está, en la llegada del Juez escatológico. Pero no sólo esto: ¿acaso los carismáticos itinerantes no se entendieron a sí mismos como representantes del dueño de la casa y esperaron ser tan bien recibidos como él? Todas las parábolas acerca de la llegada del dueño de la casa muestran tales «sonidos accidentales semánticos» (cf. Lc 12, 42ss). También en la parábola del amigo que viene a pedir escuchamos ese «sonido»: una persona molesta durante la noche a su vecino, porque un amigo suyo, que está de viaje, ha llegado a su casa, y él no puede ofrecerle ni un trozo de pan (Lc 11, 5ss). Esto podría ser una indicación de que, como buena persona, hay que atender con solicitud a los carismáticos itinerantes, aunque esto cree situaciones apuradas. El motivo de llamar a la puerta y de cerrarla se encuentra también varias veces: las personas sinceras tienen la promesa de que se les dejará entrar (Lc 11, 9s); sin embargo, otras son rechazadas (Lc 13, 23ss). Incluso una imagen tan inocente como la del candelero aparece desde la perspectiva de aquellos que «entran» en la casa (Lc 11, 33). También la imagen de la construcción de la casa se escucha de manera distinta, cuando es leída a partir de este trasfondo: el que edifica sobre roca, tiene una casa sólida y que ofrece seguridad; el que edifica sobre arena, verá cómo su casa se derrumba (Lc 6, 47ss). Pero mejor que casas sólidas y estables es la palabra de Jesús, que sus mensajeros van llevando a los hogares. Son la roca sobre la que se puede edificar la propia salvación. Naturalmente, en las imágenes de la tradición sinóptica se nos refleja el mundo del trabajo rural. Pero también aquí podemos escuchar tonos secundarios comparables: la mies es grande. Por eso hay que pedir que el dueño envíe obreros a la mies (Lc 10, 2). Esto re-

que hable de una separación temporal de la familia? ¿Los discípulos son enviados a las casas y a las aldeas para buscar novia a fin de crear nuevas familias? Las pruebas más importantes estudiadas por Richardson para encontrar un lugar de la fuente de *logia* en la vida de grupos sedentarios quedan examinadas anteriormente en el texto, para mostrar que también esas pruebas son concebibles como tradiciones procedentes de carismáticos itinerantes.

cuerda a los trabajadores itinerantes, que se desplazan para recoger la cosecha. En el contexto actual, se piensa sin más en los misioneros itinerantes. Pues a ellos se les aplica: «El obrero tiene derecho a su salario» (Lc 10, 7). La parábola de la gran cena nos lleva a un mundo rural, en el que se venden campos y bueyes. Pero no sólo a esas personas se las interpela en la parábola. De modo palmario, la (segunda) invitación va dirigida a todos los que pasan por «los caminos y las veredas» (Lc 14, 23). El ¡ay! contra las tres ciudades galileas de Corozáin, Betsaida y Cafarnaún (Lc 10, 12ss) está pronunciado desde una perspectiva exterior. Es imposible que quienes pronuncian estas palabras se hallen al mismo tiempo en los tres lugares aludidos. Las palabras contemplan retrospectivamente los «milagros» que se realizaron en ellas. Por consiguiente, se habla desde la perspectiva de personas que estuvieron una vez en esas ciudades, pero que ahora las han abandonado. De nuevo hay que pensar principalmente en que los mensajeros son carismáticos itinerantes. Algunas veces la situación de estas personas se condensa aún más directamente en las parábolas. La dura decisión de abandonarlo todo y de seguir a Jesús es la nota principal de algunas breves parábolas de Jesús: para hacerse con un tesoro escondido en el campo, vale la pena vender todo lo que se posee, a fin de aspirar en adelante únicamente a la «posesión» del reino de Dios. Por amor de una perla preciosa, vale la pena deshacerse de todo a fin de conseguirla únicamente a ella (Mt 13, 45ss). Aquel que se encuentra ante la decisión de su vida, que consiste en seguir a Jesús, debe calcular tan minuciosamente los costes de su decisión como quien edifica una torre, y debe reflexionar tan sobriamente sobre los riesgos como un rey que va a iniciar una guerra (Lc 14, 28-33).

En otras tradiciones sinópticas son las comunidades locales las interpeladas. Entre ellas se cuenta el Apocalipsis sinóptico, que exhorta a abandonar las casas cuando se produzca la catástrofe del fin de los tiempos (Mc 13, 14ss), o el pequeño Apocalipsis en Q, que habla de lo que las personas que estén en sus hogares, en el Juicio del fin de los tiempos, han de tomar consigo o han de dejar (Lc 17, 31ss). El texto ilumina fulgurantemente la mentalidad de las comunidades locales: también en ellas existía una prontitud latente para abandonar el lugar de residencia; también en ellas se contaba con la posibilidad de convertirse pronto en fugitivo sin hogar, o con la de perder en el Juicio la casa y las tierras. El ejemplo de los carismáticos itinerantes tendría la intención de intensificar esta disposición y esta expectativa. Sin embargo, en general se era menos radical que los carismáticos itinerantes. Así aparece en tres problemas que cada grupo ha de resolver a su ma-

nera: en el caso del *ethos* universal, en el de las estructuras de la autoridad, y en el del procedimiento para la admisión y la exclusión.

1) El *ethos* más moderado

En las normas de comportamiento tenían que señalarse, en las comunidades domésticas, los efectos «domesticadores» de la profesión, la familia y el control por parte de la vecindad; no era posible tomarse aquellas libertades ante la ley, que los predicadores itinerantes podían permitirse por estar desligados. Cuando en los Sinópticos hallamos normas más radicales junto a normas más moderadas, es obvio que hemos de tratar de asociar esto con la existencia conjunta de carismáticos itinerantes y de comunidades locales, aunque los diversos enunciados no puedan asignarse claramente a una de las dos formas sociales del movimiento de Jesús, porque, obviamente, las tradiciones de los carismáticos itinerantes eran conocidas también en las comunidades locales (y viceversa). Y así, algunas comunidades querían ver cumplida la ley hasta en sus menores detalles (Mt 5, 17s), en vez de criticarla (Mt 5, 21ss). Los doctores de la ley y los fariseos eran para ellas autoridades legítimas (Mt 23, 1ss); no eran instancias moralmente corrompidas, sobre las cuales sólo podían exclamarse «ayes» de lamento (Mt 23, 13ss). Reconocían el templo y su sacerdocio por medio de la ofrenda de sacrificios (Mt 5, 23) e, igualmente, reconocían que había que pagar tributo al templo (Mt 17, 24ss) y que eran legítimas las «declaraciones» de los sacerdotes de que una persona «estaba sana» (Mc 1, 44), en vez de rechazar la celebración del culto (Mc 11, 15ss). Aceptaban la costumbre de ayunar que existía en el ambiente (Mt 6, 16ss) y afirmaban el matrimonio y la familia (Mc 10, 2ss.13ss). En algunos puntos se acomodaban quizás de manera puramente externa, sin renunciar a una interna «*reservatio mentalis*». Porque se tenía conciencia de algunos hechos: propiamente uno estaba exento de pagar el tributo al templo (Mt 17, 26); en realidad el testimonio de salud, dado por el sacerdote, resultaba superfluo (Mc 1, 42); los doctores de la ley y los fariseos eran autoridades cuestionables, cuyas palabras no coincidían con sus obras (Mt 23, 3bss). En el fondo la reconciliación era más importante que el sacrificio (Mt 5, 23s). Se sabía que, cuando se daban limosnas, se oraba o se ayunaba, lo que interesaba no era lo exterior, sino lo interior, lo cual sólo es patente ante Dios (Mt 6, 1ss). Precisamente estas reglas de piedad son muy instructivas; a mi parecer, se pueden localizar claramente en las comunidades locales: tan sólo en ellas había «cuartos interiores» (Mt 6, 6); tan sólo en ellas, retirándose a lo oculto, podía uno sustraerse a los fuertes controles so-

ciales por parte del vecindario y de la vida pública. En esas comunidades había que acentuar que se quería cumplir las leyes, costumbres y normas del ambiente, posiblemente de manera aún más perfecta de lo que se hacía en el entorno; se buscaba entonces la «justicia mejor» (Mt 5, 20). Por consiguiente, había un *ethos* escalonado para los carismáticos itinerantes y para los simpatizantes residentes en poblaciones. Poseemos también referencias directas: en Mateo se exige primeramente al joven rico el cumplimiento de todos los mandamientos; tan sólo después se le llama al seguimiento. Es decir, la vocación al seguimiento no se formula apodóticamente, sino de manera condicionada: «Si quieres ser perfecto, ¡ve y vende tus bienes y dalo a los pobres...!» (Mt 19, 21 [tg]). Hay especiales mandamientos para perfectos. De manera parecida lo formula la Didajé: «Si puedes llevar todo el yugo del Señor, serás perfecto» (Did 6, 2).

El *ethos* más moderado se halla representado principalmente por las redacciones de los evangelios sinópticos. Ellos refundieron de nuevo las tradiciones de los carismáticos itinerantes radicales, y lo hicieron de manera que resultaran útiles también para comunidades locales sedentarias⁷⁸. Mencionemos tan sólo un ejemplo: Marcos conoce el concepto del seguimiento radical, pero lo amplía de tal manera que abarque también a los cristianos sedentarios. Esto se observa claramente en la persona de Leví. Es el quinto discípulo en ser llamado, pero no aparece en la lista de los Doce, que están destinados a estar siempre con Jesús (Mc 3, 14ss). Es inverosímil que al evangelista se le haya escapado eso. Al contrario, detrás de este detalle se encuentra una intención: en efecto, después de la vocación de Leví no oímos hablar de que él iniciara una existencia itinerante, sino de que invita a Jesús a venir a su casa; muchos le «siguen» allí (Mc 2, 15). El seguimiento es aquí comunión de mesa y de hogar. A Leví se le presenta conscientemente como un «seguidor» que no sigue a Jesús de la manera en que lo hacen los Doce. Los lectores y oyentes del Evangelio de Marcos pueden identificarse más fácilmente con Leví que con los demás discípulos.

2) Origen de los ministerios

Las autoridades de las comunidades locales fueron primeramente carismáticos itinerantes. Autoridades residentes en el lugar sobran sin más en pequeñas comunidades. Allá donde estaban reunidos dos o tres en el nombre de Jesús (Mt 18, 20), era superflua una jerarquía.

78. Cf. G. Theissen, *The New Testament*, Edimburgo 2003, 100s.

Los problemas eran resueltos o bien por la comunidad entera o bien por los carismáticos itinerantes que pasaban por allí. Por eso encontramos yuxtapuestas palabras que asignan la autoridad de atar y desatar a la comunidad (sedentaria) y a Pedro (un carismático itinerante) (Mt 18, 18; 16, 19). Es comparable la contradicción entre el rechazo de todas las autoridades (Mt 23, 8ss) y el reconocimiento de «profetas, sabios y doctores de la ley» en la comunidad cristiana primitiva (Mt 23, 34). Esta contradicción puede comprenderse fácilmente: cuanto menos institucionalmente estaban reglamentadas las estructuras de la autoridad en las comunidades locales, tanto mayor era el anhelo que debía de sentirse de poseer grandes autoridades carismáticas. Y viceversa: cuanto mayor era la pretensión de esos carismáticos de gozar de autoridad, tanto menos interesados se encontraban ellos en dejar que, dentro de las comunidades, surgieran autoridades que les hicieran la competencia. Sin embargo, cuando las comunidades locales crecieron tuvieron que surgir puestos internos de dirección que entraron en competencia con los predicadores itinerantes. Posiblemente puedan explicarse así las diferencias entre Santiago y Pedro: el carismático itinerante Pedro, no vinculado a ningún lugar, podía arriesgarse más que Santiago, que era el portavoz de la comunidad local de Jerusalén, a entrar en conflicto con los tabúes judíos acerca de los alimentos. Pedro comía en Antioquía juntamente con cristianos gentiles; pero Santiago lo forzó, por medio de enviados, a ajustarse a las normas judías (Gal 2, 11ss). Algo parecido encontramos en el siglo II: el carismático itinerante Peregrinus comía algo que estaba prohibido, pero fue criticado por las comunidades locales y perdió su influencia sobre ellas (Luciano, *Peregr.* 16). La Didajé muestra que estos conflictos no provienen únicamente de animosidades personales. Los obispos y diáconos elegidos por las comunidades locales ocupan un lugar secundario respecto a los carismáticos itinerantes elegidos. Hay que exhortar expresamente: «No los despreciéis, pues, porque ellos son los honrados entre vosotros, juntamente con los profetas y maestros» (Did 15, 2). En cambio, a los profetas y maestros —es decir, carismáticos itinerantes— hay que acogerlos como al Señor mismo (Did 11, 2); hay que alimentarlos (Did 11, 6; 13, 1ss); poseen los privilegios de los sacerdotes del Antiguo Testamento (Did 13, 3; cf. 1 Cor 9, 13s); a ellos se les asigna incluso prioridad sobre los pobres (Did 13, 4; cf. Mc 14, 7). Ahora bien, esta obligación de sustentar materialmente a los carismáticos itinerantes suscitó también críticas en las comunidades: los profetas que dejaban que se transparentase demasiado directamente su interés por el dinero y el sustento, eran rechazados como pseudoprofetas (Did 11,

9.12). Unos cuantos pasos más y se procederá como el Diotrefes de quien se habla en la tercera carta de Juan, que prohibió en general que se apoyara materialmente a los carismáticos itinerantes. Pero tal cosa aconteció en la época tardía del Nuevo Testamento. En el movimiento de Jesús permaneció inquebrantable la posición preferente de los carismáticos itinerantes.

3) Procedimientos de acogida y de exclusión

La pertenencia y no pertenencia a la comunidad tenían que reglamentarse en las comunidades locales. El bautismo, originalmente un sacramento escatológico, que debía proteger del castigo del Juicio futuro y que era un signo de la conversión, se convirtió en las comunidades locales en el rito decisivo de iniciación (Did 7). Por el contrario, en las instrucciones para los carismáticos itinerantes falta un encargo de bautizar (la excepción es Mt 28, 19). Pablo acentúa expresamente que no es misión suya bautizar (1 Cor 1, 17). Para la existencia de los carismáticos itinerantes, el bautismo no tenía importancia: aquel que había abandonado su casa y sus tierras, ya se había deslindado claramente del mundo circundante. La vocación al seguimiento hacía que fuera superfluo todo rito de iniciación; pero esta vocación no se podía planificar. En cambio, el bautismo podía institucionalizarse. También para la expulsión de «pecadores» del seno de la comunidad hubo ya pronto reglamentaciones en las comunidades locales. Tres instancias se hallan previstas en Mt 18, 15ss: la amonestación personal, el diálogo en presencia de dos testigos, la expulsión por la asamblea de la comunidad. Reglas comparables existían en Qumrán (1QS 5, 24ss). En cambio, no sabemos nada acerca de un procedimiento de exclusión para carismáticos itinerantes. Según Did 11, 11, estos últimos estaban sometidos únicamente al juicio de Dios. Eran superfluas las disposiciones especiales. Si no encontraban ya aceptación en sus comunidades, entonces los carismáticos itinerantes perdían la base de su sustento material (cf. Luciano, *Peregr.* 16).

c) *Analogías de la simbiosis entre formas de vida radical y formas de vida moderadas: argumentación comparativa*

La coexistencia de exigencias radicales y moderadas encuentra una analogía en el judaísmo contemporáneo: entre los esenios no sólo existían grupos con un *ethos* muy riguroso, que exigía renunciar a la posesión de bienes y al matrimonio (*De bello Iudaico* 2, 119ss; cf.

1QS 6, 19), sino que había también grupos con un *ethos* moderado, que permitía el matrimonio (*De bello Iudaico* 2, 160s; Documento de Damasco [CD] 7, 6s) y la posesión de bienes (CD 13, 14s; 14, 13). Podemos suponer que la tendencia más rigurosa se hallaba asentada en Qumrán, porque el *ethos* más radical puede llevarse a cabo más fácilmente en un retirado oasis del desierto que en medio de la sociedad. Por el contrario, el *ethos* moderado estaba representado por grupos que vivían dispersos (*De bello Iudaico* 2, 124ss), en «campamentos» (CD 7, 6s). Entre todos los grupos reinaba una intensa actividad de comunicación. En cada ciudad había una persona encargada de atender solícitamente a los correligionarios que por allí pasaban, «a fin de proporcionarles ropa y de satisfacer todas sus demás necesidades» (*De bello Iudaico* 2, 125). Los esenios que iban de viaje no eran, desde luego, carismáticos itinerantes, pero la hospitalidad de los grupos esenios era comparable a la que practicaban las comunidades cristianas locales con sus predicadores itinerantes, e igualmente lo era el *ethos* escalonado.

Sin embargo, es innegable que existían diferencias. Y precisamente éstas son importantes desde el punto de vista sociológico. Las comunidades cristianas locales eran más abiertas ante su entorno. Se distanciaban menos de los demás judíos de lo que solían hacer los esenios, entre los cuales la admisión en la comunidad se efectuaba mediante una transferencia de bienes, un período de noviciado, un examen y un juramento (1QS 6, 13ss). Los esenios seguían, además, un calendario festivo propio, de tal manera que sus festividades sólo excepcionalmente coincidían con las del judaísmo en general. Toda persona que deseaba ingresar en la comunidad era examinada rigurosamente, porque en general a los demás judíos se los consideraba como hijos de las tinieblas. Por el contrario, el movimiento de Jesús los denominaba «ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 6) e iba en su busca. No practicaban un calendario festivo discordante. Por estas diferencias veremos claramente lo poco que el movimiento de Jesús se distanciaba del judaísmo y se separaba de él. Los esenios adoptaban una actitud mucho más segregacionista. Y, sin embargo, pertenecían indiscutiblemente al judaísmo. ¡Con cuanta mayor razón habrá que decir esto último con respecto al movimiento de Jesús!

Síntesis

La investigación sobre las comunidades locales nos ha permitido ver que estas comunidades vivían en relación de complementariedad con los carismáticos itinerantes. La predicación de estos últimos iba

dirigida a gentes residentes en determinados lugares. Por eso, la tradición sinóptica recoge el mundo de imágenes de la vida cotidiana en el hogar y en la aldea. Es el mundo del que procedían los carismáticos itinerantes, y en el que éstos realizaban sus actividades. Se reconoce incluso hoy día en muchos lugares cuál era la «situación vital» (*Sitz im Leben*) de estas personas: era una perspectiva desde el umbral de la casa, no desde el interior de la misma. Los carismáticos itinerantes se alojaban sólo transitoriamente en esas casas. Pero la práctica de su radicalismo resultaba posible únicamente gracias a la ayuda material que encontraban en las comunidades locales. Hasta cierto punto, gracias a este apoyo se veían libres de las preocupaciones de la vida cotidiana. A su vez, las comunidades locales podían permitirse compromisos con el mundo de su entorno, precisamente porque los carismáticos itinerantes se diferenciaban claramente de ese entorno. Un *ethos* escalonado unía y separaba a ambas formas sociales del movimiento de Jesús. Sin embargo, no podemos dejar de ver que los cristianos residentes en los lugares, al igual que los carismáticos itinerantes, se hallaban expuestos a conflictos profundos entre funciones. La ruptura con las tradiciones tenía que verse solucionada por ellos en la vida cotidiana. Los conflictos entre funciones, en el seno de las familias, podían convertirse en un «infierno privado» por las tensiones que surgían en la vida cotidiana: el mensaje de Jesús dividía hogares, «porque de ahora en adelante estarán divididos los cinco miembros de una familia, tres contra dos, y dos contra tres. El padre contra el hijo, y el hijo contra el padre; la madre contra la hija, y la hija contra la madre; la suegra contra la nuera, y la nuera contra la suegra» (Lc 15, 52s). Pero incluso donde todo se desarrollaba pacíficamente, Pablo hace constar más tarde un conflicto fundamental entre la función como cónyuge y como cristiano: las personas casadas tienen que preocuparse de agradar tanto al Señor como al cónyuge; están «divididas» (1 Cor 7, 34).

4. *El Hijo del hombre, un marginado con plena autoridad: una función en el mundo de los símbolos religiosos*

Desde la cruz y la resurrección Jesús poseía la posición central en el mundo de símbolos del cristianismo primitivo. Todas las expectativas de funciones que se habían depositado en el Jesús terreno fueron redefinidas nuevamente a la luz de la cruz y de la resurrección. El movimiento de Jesús expresó con ello sus expectativas en el Jesús inten-

sificado simbólicamente en títulos cristológicos, títulos que podemos interpretar como diversas expectativas de funciones y asignaciones de funciones⁷⁹.

El título de *Hijo de Dios* acentuaba la pertenencia al mundo divino y la irrupción de la trascendencia. Por eso se encuentra en las historias en las que «el cielo está abierto» (Mc 1, 9ss; 9, 2ss) o en las que se acentúa que el Hijo procede del ámbito del más allá (Mc 12, 1ss). Posiblemente, Jesús mismo habló en forma inclusiva acerca de «hijos de Dios» (Mt 5, 9.45). Pero hablar de manera exclusiva acerca de «el Hijo» por excelencia, podría no hallarse fundamentado sino en la experiencia de la revelación de Pascua: según Rom 1, 3s, Jesús llegó a ser el Hijo de Dios en virtud de la resurrección de entre los muertos (cf. Hch 13, 33).

El título de *Mesías* está asociado muchísimo más intensamente con este mundo. Con él se asociaba la expectativa de un rey que liberase a Israel. El movimiento de Jesús tuvo que enfrentarse, en este punto, con expectativas de un redentor que le hacían la competencia y que se orientaban hacia un rey terreno poderoso; frente a esta idea, el movimiento de Jesús tuvo que hacer que se comprendiera la pasión de Jesús y su humillación, porque esta pasión y esta humillación no se ajustaban en absoluto a la función atribuida tradicionalmente al Mesías. La historia de Emaús muestra que esto se logró únicamente después de Pascua. El Resucitado mismo instruye a los discípulos: «¿No era preciso que el Cristo sufriera todo esto para entrar en su gloria?» (Lc 24, 26). Muchos textos del Nuevo Testamento nos hacen ver que los discípulos aprendieron su lección. En la tradición, el título de Mesías se asoció principalmente con la cruz, y lo hizo, por un lado, en forma narrativa en la historia de la pasión (Mc 15, 32 y *passim*) y, por otro, en forma sumaria en fórmulas prepaúlina que hablan de la muerte de Cristo en favor nuestro (Rom 5, 8 y *passim*).

La expresión *Hijo del hombre* asocia ambas cosas: enunciados de majestad y enunciados de humillación. Este título no sólo implica una pertenencia al mundo divino (que se expresa principalmente en el título de Hijo de Dios), sino también el sufrimiento y la humillación en la tierra (que paradójicamente son atribuidos al «Mesías»). Por esto mismo es ya el título más importante. A esto se añade otra razón: el título de Mesías se encuentra casi siempre en boca de otras personas; el título de Hijo de Dios se encuentra en boca de seres sobrenaturales: Dios y los demonios lo utilizan. Por el contrario, la expresión de Hijo del hom-

79. Sobre los diversos títulos cristológicos, cf. G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, 561-618.

bre es utilizada únicamente por Jesús. El título de Mesías contempla a Jesús desde una perspectiva exterior que necesita corrección: Jesús no era el rey mesiánico nacional (Mc 8, 29). El título de Hijo de Dios adopta una perspectiva trascendente que tiene necesidad de la revelación (Lc 10, 22). Pero la expresión de Hijo del hombre expresa la perspectiva interna del movimiento de Jesús. Se halla estrechamente relacionado con esa perspectiva. Y este título necesita una interpretación⁸⁰.

a) *Tensiones en los enunciados acerca del Hijo del hombre: argumentaciones constructivas*

A diferencia de las funciones analizadas hasta ahora, en la del Hijo del hombre disponemos de multitud de enunciados directos. Pueden clasificarse en dos grupos: en palabras acerca del Hijo del hombre terrenal, y en palabras que hablan del futuro Hijo del hombre. En las primeras pueden distinguirse a su vez dos subgrupos: el primero abarca enunciados en «activa», es decir, hablan de las acciones del Hijo del hombre: en ellas el Hijo del hombre se halla sobre las normas del mundo circundante, quebranta el sábado (Mt 12, 8), no se atiene a los preceptos sobre el ayuno (Mt 11, 18s) y perdona por su propio poder a pecadores (Mt 9, 6); el segundo grupo abarca enunciados en «pasiva», es decir, hablan del sufrimiento del Hijo del hombre (aunque esto no se haga en la forma gramatical de la voz pasiva): en estos enunciados, el Hijo del hombre tiene que sufrir debido a las reacciones del mundo circundante, es rechazado por los hombres (Mc 9, 31) y ofrece en sacrificio su vida por muchos (Mc 10, 45). Los enunciados en «activa» y en «pasiva» forman un conjunto: el Hijo del hombre es un marginado tanto en sentido positivo como en sentido negativo: se halla, por un lado, como quien actúa por encima de la sociedad y de sus normas y, por otro, sufre el rechazo de dicha sociedad. Él posee plena autoridad y, a la vez, es desechado. Pero pronto se suprimirá esta escisión: como Juez escatológico, aparecerá de repente y de manera inesperada en una nueva función (Mc 14, 62; Mt 24, 27ss), congregará a los suyos (Mc 13, 27), sin que uno sepa a ciencia cierta si pertenece a los elegidos (Mt 25, 31ss). El reprobado se convierte entonces en el Juez, el impotente en el Dueño y Señor, el marginado será reconocido en todas partes.

80. Una interpretación de las palabras que hablan del Hijo del hombre, realizada bajo el aspecto histórico-social, la emprende R. Uro, *Apocalyptic Symbolism and Social Identity in Q*, en Id. (ed.), *Symbols and Strata*, Gotinga 1996, 67-118 (sobre el Hijo del hombre, pp. 98-118): el citado autor no ve una relación especial del Hijo del hombre con los carismáticos itinerantes.

b) *Paralelismo sociomítico entre función religiosa y función social: argumentaciones analíticas*

Muchos enunciados sobre la conducta de miembros del movimiento de Jesús muestran un enorme paralelismo con enunciados sobre el Hijo del hombre. Este paralelismo se subraya en los textos mismos. Se dice: «...y el que quiera ser el primero entre vosotros, que sea siervo de todos» (Mc 10, 44). El modelo del Hijo del hombre fundamenta esta exigencia: «Pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 45). No forzamos la interpretación de los textos cuando situamos la función del Hijo del hombre en estrecha relación con la función de sus adeptos. Lo que la idea del seguimiento enuncia como postulado ético —la correspondencia entre Jesús y sus seguidores— se convierte (dentro de una perspectiva sociológica) en el paralelismo estructural o en el paralelismo sociomítico⁸¹ entre la conducta de los carismáticos itinerantes y de las comunidades locales, por un lado, y la conducta del Hijo del hombre, por otro. Así, la función de marginado, propia del Hijo del hombre, tiene su correspondencia —tanto en su faceta positiva como en la negativa— en la función de los cristianos.

En primer lugar, en cuanto a la función positiva de marginado: igual que el Hijo del hombre, sus discípulos estaban por encima de las normas de su entorno. En efecto, que el Hijo del hombre sea Señor sobre el sábado, significa concretamente que los discípulos itinerantes podían quebrantar los preceptos del sábado, como lo hizo antaño David cuando se hallaba fuera de su tierra (Mc 2, 23ss). No sólo el Hijo del hombre (Mt 11, 18s), sino también sus discípulos se situaban por encima de los preceptos del ayuno (Mc 2, 18ss). No sólo el Hijo del hombre tenía plena autoridad celestial en la tierra (Mc 2, 1ss), sino que la tenía también la comunidad (Mt 18, 18), o Pedro (Mt 16, 19). Es muy revelador que muchos paralelos se refieran a la función de los carismáticos itinerantes: no sólo el Hijo del hombre carecía de hogar y amparo (Mt 8, 20), sino que también los carismáticos itinerantes lo habían abandonado todo (Mc 10, 28).

Esto se aplica también a los enunciados en «pasiva»: no sólo el Hijo del hombre fue perseguido (Mc 9, 31), sino también sus adeptos

81. Lo que aquí se denomina paralelismo estructural se convierte, contemplado en el estructuralismo genético en cuanto «homología estructural» entre la realidad social y los fenómenos intelectuales, en el objeto de investigación de la sociología de la literatura; cf. L. Goldmann, *Die Soziologie der Literatur*, en J. Bark (ed.), *Literatursoziologie 1*, Stuttgart 1974, 85-113. El concepto de «paralelismo sociomítico» lo propuse yo para designar la correspondencia entre funciones imaginadas religiosamente y funciones sociales.

(Mt 10, 19). Fuera de los evangelios encontramos el título del Hijo del hombre, hasta de manera exclusiva, en conexión con un «status confessionis»: según Hch 7, 56, Esteban, cuando iba a ser apedreado, vio el cielo abierto y al Hijo del hombre en una posición exaltada. El apocalíptico Juan, desterrado a Patmos, contempló en una visión a uno que es «semejante a un Hijo del hombre» (Ap 1, 13; cf. 14, 14). Santiago confesó su fe en el Hijo del hombre, antes de su propia ejecución (Eusebio, *Historia eclesiástica* 2, 23, 13); el ciego que había sido sanado confesó también su fe después de ser expulsado de la sinagoga (Jn 9, 35ss; cf. Lc 6, 22). En consonancia con esto, Jesús, al ser interrogado ante el sanedrín, hace referencia al futuro Hijo del hombre que se manifestará con poder (Mc 14, 62). La «situación vital» de muchas palabras del Hijo del hombre es en realidad la «confesión de fe en él ante los hombres» (Mc 8, 38). El conflicto que aparece en esas palabras entre los hombres y el Hijo del hombre se halla fundado socialmente en el conflicto entre marginados que andaban vagando de un lado para otro y la sociedad «humana».

Más escasos son, comprensiblemente, los paralelos entre la futura gloria del Hijo del hombre y sus seguidores. Pero también aquí encontramos correspondencias: los Doce tendrán participación en la futura gloria del Hijo del hombre:

Os aseguro que vosotros, los que me habéis seguido, cuando todo se haga nuevo y el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria, os sentaréis también en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28).

Todos estos paralelismos de los enunciados acerca del Hijo del hombre y acerca de los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo (y miembros de la comunidad) no pueden ser casuales. Las imágenes de la cristología del Hijo del hombre tenían evidentemente una función social. En la figura del Hijo del hombre los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo (principalmente ellos) podían interpretar y hacer frente a su propia situación social: dentro de pequeños grupos de creyentes, los carismáticos itinerantes eran considerados como autoridades y determinaban las normas y las reglas; dentro de la sociedad total, eran personas marginadas, objeto de desprecio y persecución. Se esperaba en el futuro una solución del conflicto entre la función de marginados y la de autoridades: entonces toda la sociedad reconocería la autoridad de los carismáticos itinerantes. La ambivalencia entre los enunciados de majestad y los de humillación en la cristología del Hijo del hombre es estructuralmente homóloga a un ine-

vitale conflicto entre las funciones de los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo. De vez en cuando los enunciados van incluso más allá de un paralelismo estructural. Los carismáticos itinerantes se identificaban a sí mismos con la suerte que corría el Hijo del hombre. Creían que lo que les sucedía a ellos lo experimentaba en el fondo el Hijo del hombre:

Pues si uno se avergüenza de mí y de mi mensaje en medio de esta generación infiel y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles (Mc 8, 38).

El énfasis que se hace expresamente en las «palabras del Hijo del hombre» remite a los portadores y depositarios de las palabras de Jesús, a los predicadores del cristianismo primitivo. Por consiguiente, podemos hacer la siguiente paráfrasis: «El que rechaza al Hijo del hombre y a los que proclaman sus palabras...». El rechazo del Hijo del hombre, exactamente igual que el rechazo de los carismáticos itinerantes, tiene consecuencias escatológicas en el Juicio final: «Si no os reciben ni escuchan vuestro mensaje..., os aseguro que el día del Juicio será más llevadero para Sodoma y Gomorra que para ese pueblo» (Mt 10, 14s). Hay incluso una sentencia en la que predicadores del cristianismo primitivo se sitúan por encima del Hijo del hombre:

Al que diga algo contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que lo diga contra el Espíritu santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el futuro (Mt 12, 32).

El «Espíritu santo», es decir, los predicadores itinerantes y el Espíritu profético que habla por boca de ellos. La Didajé (11, 6) interpreta ya la sentencia en este sentido. Por tanto, se quiere decir lo siguiente: aquel que en la tierra no reconoció la actuación del Hijo del hombre, tiene una nueva oportunidad, la de llegar a la verdad por medio de la proclamación efectuada por los predicadores itinerantes. Esta estrecha asociación entre el Hijo del hombre y los carismáticos itinerantes plantea la cuestión de si el Hijo del hombre era «únicamente» el «super-yo» exteriorizado y que regía la conducta de los carismáticos itinerantes; la cuestión de si éstos plasmaban su vida heterónomamente como «fiel imagen» de la función del Hijo del hombre o, en realidad, ofrecían la imagen del Hijo del hombre que se desprendía de su propia función. La gran parábola del Hijo del hombre puede proporcionar referencias para hallar una respuesta. Muestra que la autoridad del Hijo del hombre no quiere ser una autoridad externa. Las formas de conducta esperadas del Hijo del hombre son esperadas indepen-

dientemente de la fe en el Hijo del hombre, o se espera incluso una identificación con él. Porque en el Juicio final el Hijo del hombre juzgará a todos los hombres y dirá:

Tuve hambre, y me disteis de comer;
 tuve sed, y me disteis de beber;
 era forastero, y me alojasteis;
 estaba desnudo, y me vestisteis;
 enfermo, y me visitasteis;
 en la cárcel, y fuisteis a verme (Mt 25, 35s).

Pero las personas interpeladas responderían con asombro: ¿Cuándo te hemos ayudado? Y recibirían como respuesta: «Os aseguro que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25, 40). Por consiguiente, se espera precisamente una acción autónoma. Un poco de «autonomía del yo» forma parte de la esperanza de ver cumplidas en sus seguidores las funciones del Hijo del hombre.

c) *Paralelismos sociomíticos en los enunciados judíos acerca del Hijo del hombre: argumentaciones comparativas*

La figura del Hijo del hombre se encuentra atestiguada también en Palestina, al margen del cristianismo primitivo. Aparece por vez primera en Dn 7, en donde se muestra un dualismo entre los reinos del mundo que son transitorios (simbolizados por animales) y el futuro reino de Israel (simbolizado por el Hijo del hombre). También aquí existe un paralelismo sociomítico entre la imagen y la realidad social. El reinado del Hijo del hombre se interpreta en Dn 7, 15ss como el reinado de los israelitas (de los «santos»). No puede haber duda alguna de que los grupos de depositarios del libro de Daniel anhelaban, ellos mismos, el reinado. La transferencia del poder de Dios al Hijo del hombre es el paralelo mítico de la esperada transferencia del poder que pasaría de las grandes potencias a Israel. Además, la transformación del pensamiento veterotestamentario, que era un pensamiento monístico e inmanente, en un dualismo de dos cones que se sucedieran temporalmente, hay que concebirla más que nada en grupos cuya relación con Israel era un «dualismo vivido», es decir, en conventículos exclusivos, que se destacaban vivamente de su mundo circundante⁸².

82. Así lo propone la tesis de O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen 1959.

En ellos se rechazaban como animales los reinos dominadores, y se anhelaba que llegara el verdadero reino del «Hombre». Iba a llegar pronto. Pero la expectativa resultaba engañosa. El verdadero reino permanecía oculto.

En consonancia con ello, en las sentencias expresadas en imágenes —que tienen un origen posterior— del Henoc etiópico (Hen [et]), se acentúa el ocultamiento del preexistente Hijo del hombre: si el grupo de portadores y depositarios de la esperanza apocalíptica permanecía oculto, entonces tenía que permanecer también oculta su figura trascendente de referencia. Podemos observar, además, un interesante paralelismo sociomítico: el Hijo del hombre es mencionado en las sentencias expresadas en imágenes como el «Elegido» (Hen [et] 39, 6; 45, 3.4; 49, 2 y *passim*). Pero también se habla de los «escogidos» (Hen [et] 38, 2.3.4; 39, 6; 41, 2 y *passim*), que representan únicamente una parte de Israel. El Hijo del hombre, en las sentencias expresadas en imágenes, no representa ya a todo Israel, sino a un «resto» de Israel.

Esto fue diferente en el movimiento de Jesús. Ahora el Hijo del hombre no representa sino a un único hombre en la tierra: Jesús. Por eso se llegó a establecer una estrecha relación entre Jesús y el Hijo del hombre: «Os digo que si uno me confiesa delante de los hombres, también el Hijo del hombre lo confesará delante de los ángeles de Dios; pero si uno me niega delante de los hombres, también yo lo negaré delante de los ángeles de Dios» (Lc 12, 8s). Desde el representante celestial de todo Israel, se llegó —a través del representante de un «resto»— a la divina contrafigura de una única persona: Jesús⁸³ —y a través de él llegó a la correspondencia con sus seguidores—. Ahora bien, en contraste con las sentencias expresadas en imágenes del Henoc etiópico, este Hijo del hombre no está oculto; ha aparecido ya. El reino del «Hombre» había comenzado ya. De este modo, están de más las especulaciones acerca de un Hijo del hombre preexistente oculto en el cielo. Ciertamente, no es casual que los paralelismos estructurales demostrables se refieran casi siempre al Hijo terrenal del hombre. Su aparición en la tierra era la nueva experiencia decisiva.

Síntesis

Los tres procedimientos de argumentación reúnen, por tanto, indicios para abrigar la sospecha de que el Hijo del hombre era la figura

83. H. Merklein mostró esta evolución del paralelismo sociomítico en lo que respecta a la idea del Hijo del hombre; cf. su *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983, 152-164.

central de referencia del movimiento de Jesús. La situación de Jesús correspondía a la situación de esa figura: la fe y la praxis constituían allí una unidad indisoluble⁸⁴. Esta unidad era conscientemente intencionada. La idea del seguimiento tendía hacia ella. Lo notable es que la independencia frente a él formaba parte también de la expectativa del Hijo del hombre con respecto a sus seguidores. El análisis sociológico, desde luego, no puede responder con ello a la pregunta de quién es el Hijo del hombre. Pero puede hacer ver claramente la gran importancia que la fe en él tenía para la vida social de los grupos del cristianismo primitivo.

84. También en lo que respecta a las investigaciones sociológicas se aplica la unidad entre el acto del pensamiento y el acto de la vida, unidad postulada por A. Schlatter, *Neutestamentliche Theologie* I, Calw-Stuttgart 1909, 10.

EL MOVIMIENTO DE JESÚS COMO MOVIMIENTO MILENARISTA

Análisis de grupos del movimiento de Jesús

Jesús fue el fundador de un movimiento de renovación dentro del judaísmo, un movimiento que, sólo después de su muerte, se convirtió en una nueva religión. Sus adeptos, como carismáticos itinerantes y como grupos sedentarios de simpatizantes, constituyeron un «movimiento», es decir, un intento colectivo por realizar, mediante un creciente número de adeptos, una meta común al margen de las instituciones establecidas¹. Todos los movimientos pretenden cambiar algo, pero la radicalidad de sus pretensiones es diferente: mientras unos quieren un cambio de la sociedad entera, otros tienden a la renovación del individuo; mientras unos aspiran a una renovación total, otros se conforman con cambiar algunos aspectos particulares. Según sus pretensiones, se pueden distinguir cuatro tipos de movimientos de renovación²:

Cambios	Transformación de la sociedad	Transformación del individuo
globales	<i>Movimientos trasformativos:</i> quieren modificar toda la sociedad	<i>Movimientos redentores:</i> quieren renovar al hombre entero
particulares	<i>Movimientos reformadores:</i> quieren reformar ámbitos parciales de la sociedad	<i>Movimientos modificadores:</i> quieren modificar ámbitos parciales del hombre

1. Uno aquí dos definiciones de movimiento: 1) A. Giddens, *Sociology*, 511: «Un movimiento social puede definirse como un intento colectivo por fomentar un interés común o por asegurar la consecución de una meta común, mediante una acción colectiva al margen de la esfera de las instituciones establecidas». 2) O. Rammstedt, *Bewegung, soziale*, en B. Schäfers, *Grundbegriffe der Soziologie*, 1986, 38-40, 38: un movimiento social es «el proceso de protesta contra circunstancias sociales existentes, movimiento que es sustentado conscientemente por una agrupación con número creciente de miembros».

2. Según A. Giddens, *Sociology*, 511s. En la cuarta edición de su manual (2001) falta esta tipología.

La meta del movimiento de Jesús era un cambio trasformativo de toda la sociedad, más aún, del mundo entero, un cambio designado visionariamente por medio de la metáfora del «reino de Dios», aunque el reino de Dios no debía realizarse por hombres, sino por Dios. El hombre participaba en ese cambio. El llamamiento a la conversión tenía como finalidad la renovación redentora del hombre, el cual debía cambiar a fondo su conducta. Con la conversión se hallaba asociada la esperanza de la redención. Había también en perspectiva elementos concretos: los conflictos acerca del sábado, la crítica del templo y la prohibición del divorcio suponían reformas en algunas instituciones del judaísmo; en cambio, la exención del ayuno pretendía modificar la vida en una cuestión particular, porque, con excepción del gran Día de la Reconciliación, no existía ningún ayuno obligatorio en el judaísmo. El movimiento de Jesús encontró a sus seguidores principalmente en grupos marginales; por el contrario, las clases altas se mantuvieron alejadas. Precisamente por eso el rápido crecimiento fue sustancial para ese movimiento, porque ponía en marcha un efecto que se intensificaba a sí mismo: los movimientos experimentan su propio éxito incluso cuando no logran alcanzar sus genuinas metas. En las sociedades modernas, esos movimientos utilizan para su difusión los medios de comunicación de masas; en la sociedad antigua, las personas sencillas tenían únicamente a su disposición la comunicación oral. Cuando el movimiento de Jesús envió misioneros itinerantes a predicar, a fin de conseguir adeptos, la comunicación oral adquirió una eficacia y una cercanía al pueblo que no se habían logrado anteriormente.

Por medio de la comparación intracultural con otros movimientos de renovación judíos y de la comparación intercultural con movimientos «milenaristas» en otras sociedades, podremos caracterizar sociológicamente el movimiento de Jesús con mayor exactitud.

1. *Una comparación intracultural con otros movimientos judíos de renovación*³

El movimiento de Jesús forma parte de una cadena de movimientos de renovación que se extiende desde la época de los macabeos (siglo II a.C.), cuando el judaísmo comenzó a defenderse contra la penetración de la cultura helenística. Ésta se fue difundiendo en Oriente en dos oleadas. La primera fue impulsada por griegos y macedonios. Se

3. Cf. G. Theissen, *Urchristentum als Bewegung*: CrSt 24 (2003) 489-515.

estancó ya en el siglo II a.C., cuando Roma, por un lado, como naciente potencia mundial, fue debilitando en el Occidente a los reinos helenísticos, y cuando los pueblos orientales, por otro lado, se fueron fortaleciendo en el Oriente, como sucedió con los judíos, que desde aproximadamente el año 141 a.C. hasta el 63 a.C. llegaron a ser transitoriamente independientes. Por tanto, durante algún tiempo pudo parecer como si la cultura helenística hubiera sido únicamente un interludio en Oriente. La segunda oleada de helenización, impulsada por las legiones romanas, proporcionó a la cultura helenística una estabilidad duradera y caracterizó a los países de la cuenca del Mediterráneo hasta la aparición del islam.

a) *Los movimientos de renovación más antiguos*

Como reacción contra la penetración de los griegos en Israel, se formaron en el siglo II a.C., junto a la resistencia política de los macabeos, tres grupos de resistencia religiosa: los esenios, los fariseos y los saduceos. Los esenios se separaron a causa de un calendario festivo propio y de ideas rituales propias acerca del templo. Algunos se asentaron, durante el siglo II, en Qumrán; pero la mayoría vivían dispersos por el país. Sus sacerdotes eran sadoquitas, y encontraban en su comunidad un «sustitutivo del templo». En cambio, los «saduceos» eran sadoquitas que habían permanecido fieles al templo. Aparecen siempre como los más conservadores de los tres grupos. Los fariseos eran, a su vez, una escisión de los esenios, con la particularidad de que aceptaban el culto tradicional del templo y de que, por lo demás, en cuanto a la interpretación de la Ley, se preocupaban más que los esenios de su aplicabilidad práctica. Se hallaban abiertos a las nuevas ideas. La evolución ulterior de la religión judía fue sustentada principalmente por ellos. Todos los «partidos» apoyaban la rebelión de los macabeos, que se llamaban «asmoneos» por su líder ancestral. Su resistencia tuvo éxito. En efecto, logró la fundación de un Estado judío, que fue políticamente independiente desde el año 140 hasta el año 63 a.C. Los asmoneos dominaban en el país, pero —como dominadores— fueron evolucionando cada vez más hasta convertirse en príncipes helenísticos. Los grupos religiosos coaligados con ellos podían realizar cada vez menos sus propias ideas en ese Estado judío independiente. Existían como partidos religiosos, casi siempre como oposición, algunas veces como aliados de los asmoneos.

Los trasfondos socio-históricos de esos movimientos de renovación más antiguos permanecen en la oscuridad de la historia. Con al-

gunas reservas podemos sospechar lo siguiente⁴: no eran capas sociales inferiores que expresaran su protesta, sino grupos selectos que habían contribuido a llevar a cabo la resistencia contra el helenismo. Se sentían defraudados por los resultados obtenidos por los asmoneos. A su juicio, éstos no habían mantenido los preceptos de la *torá* en lo que respecta a la separación del paganismo; por eso, ellos redefinían esos límites frente a sus propios ciudadanos: querían conservar su ideal de un judaísmo puro y santo. Se veían, además, animados por esperanzas escatológicas, que no eran las expectativas propias de sectores frustrados, sino pretensiones de grupos que habían conseguido una victoria parcial, que ellos querían consumir. La creciente educación cultural y la capacitación para la lectura les permitió estudiar por sí mismos la *torá* e interpretarla independientemente de la clase dominante de los sacerdotes. La creación de urbes (es decir, principalmente el crecimiento de Jerusalén hasta convertirse en una gran ciudad helenística) facilitaba, además, la formación de nuevas redes y de nuevos grupos, que a su vez contribuyeron a la «unificación» que se fue desarrollando en la época helenística. Creían que la independencia recién conseguida habría de servir para imponer sus ideas. Un Israel autónomo debía entenderse a partir de la *torá* y, por cierto, a partir de la *torá* tal como ellos la interpretaban.

En tiempo de Jesús, estos tres movimientos de renovación religiosa se habían convertido en partidos religiosos sólidamente establecidos. Sus fundadores carismáticos no se encontraban ya presentes en la conciencia universal; con excepción del recuerdo entre sus propios adeptos, habían caído en el olvido. Por los escritos de Qumrán tenemos noticia únicamente del «Maestro de justicia», que configuró decisivamente el movimiento de los esenios. Y sospechamos que «el varón de mentiras», al que ellos atacaban, era el que había inspirado su manera de ser a los fariseos. Josefo, que conocía bien ambos partidos religiosos, no sabe nada ni del uno ni del otro. En tiempo de Jesús, los comienzos carismáticos de estos movimientos ya no se recordaban.

b) *Los movimientos de renovación más recientes*

Esta imagen cambió con la segunda oleada de helenización originada por los romanos, que desde el año 63 a.C. dominaban Palestina. Como reacción a su dominio y a sus príncipes vasallos, surgieron va-

4. Voy a esbozar brevemente la interpretación histórico-social de los partidos religiosos del judaísmo clásico, de acuerdo con A. I. Baumgarten, *Jewish Sects*.

rios movimientos que se aglutinaban momentáneamente en torno a la figura carismática de un líder, pero, en general, se disgregaban tras la muerte violenta de aquel. Por eso, conocemos únicamente los nombres de los líderes, pero sabemos poco de sus seguidores. Lo que sabemos se refiere a niveles sociales inferiores. Se diferencian así estos movimientos más recientes de renovación de los movimientos más antiguos: de éstos sabemos muchísimo más acerca de sus seguidores que de las figuras de sus fundadores; en los antiguos no dominaban grupos desfavorecidos; y en ellos encontramos una asombrosa producción literaria —piénsese en los numerosos textos de Qumrán—. Sin embargo, no todos los movimientos más recientes de renovación desaparecieron sin pena ni gloria. Los movimientos suscitados por Juan Bautista y por Jesús sobrepasaron sus primeros comienzos y sobrevivieron a la muerte violenta de sus fundadores. Hubo grupos de bautistas en Éfeso (Hch 19, 1-7) y quizá también en Italia⁵. Juan Bautista quedó grabado en la memoria de grupos religiosos posteriores —no sólo de grupos cristianos sino también de mandeos⁶—. Y los seguidores de Jesús crearon una literatura que se halla difundida por el mundo entero: los escritos del Nuevo Testamento.

- 1) Los pretendientes al trono en la guerra que siguió a la muerte de Herodes

Después de la muerte de Herodes I (4 a.C.), varios pretendientes al trono, procedentes del pueblo sencillo, promovieron una rebelión contra los extranjeros. Los líderes de la revuelta, Simón y Atronges, tuvieron éxito de momento, porque el pueblo anhelaba tener un monarca del país. El pueblo rechazaba a los romanos y a la dinastía idumea de los herodianos, establecida por ellos. La rebelión fracasó. Los romanos la reprimieron sangrientamente, y establecieron como sucesores de Herodes a tres de sus hijos: a Arquelao para que reinara sobre los territorios centrales de Judea y Samaría; a Antipas, sobre Galilea y Perea; y a Filipo, sobre algunos territorios marginales situados al norte y al este: Iturea y Batanea. A los diez años de su institución como soberano, Arquelao tuvo ya que marchar al destierro. A partir del año 6 d.C., los romanos asumieron directamente el poder en Judea y Samaría, haciéndose cargo de la administración de esa difícil provincia.

5. H. Lichtenberger, *Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts n. Chr.*: ZThK 84 (1987) 36-57.

6. Los mandeos, un grupo bautista existente todavía hoy en Irak, recuerdan a Juan Bautista como un gran profeta, pero son difícilmente controlables las vinculaciones históricas con el Bautista.

2) Judas Galileo

El maestro Judas Galileo hizo su aparición en público después del destronamiento de Arquelao (año 6 d.C.). En efecto, con la transición al dominio directo de los romanos, se efectuó en Judea y en Samaría un censo para determinar los impuestos que debían pagarse a Roma. Hasta entonces los príncipes del país habían cobrado para sí los impuestos, y habían pagado un tributo a los romanos. Ahora los impuestos tenían que entregarse directamente a los romanos paganos. En esta situación Judas Galileo, oriundo de Galilea, proporcionó un nuevo fundamento racional para la resistencia, fallida hasta entonces, apoyándose en el núcleo mismo de la religión judía. Del mandamiento de que había que adorar únicamente a Dios, sacó la conclusión de que no se debían pagar tributos al emperador. El país pertenecía a Dios. Él es el único que tiene derecho a que se le haga entrega de sus productos. Sus enseñanzas siguieron influyendo durante mucho tiempo, aun después de fracasada la campaña contra del pago de impuestos. Según Hch 5, 37, murió violentamente. A diferencia de los pretendientes al trono durante la rebelión violenta que se había producido diez años antes, después de la muerte de Herodes, Judas Galileo era un maestro religioso. Josefo lo considera fundador de una cuarta «filosofía» de los judíos (*Antiquitates* 18, 23). Una doctrina era mucho más difícil de combatir con las armas que una rebelión directa. En ella se condensaron las experiencias adquiridas por el fracaso de la revuelta anterior. Dichas experiencias adquiridas podrían haberse transmitido debido a que Judas Galileo se pudo identificar con el caudillo de la revuelta, que era Judas, hijo de Ezequías⁷. Pero las experiencias aprendidas podrían haberse transmitido aunque se tratara de dos personas distintas, si bien con semejanzas: Judas, el hijo de Ezequías, se había opuesto a todo el

7. En favor de la identificación se expresa M. Hengel, *Zeloten*, 337ss; en contra de ella, D. M. Rhoads, *Israel in Revolution 6-74 C.E.*, Filadelfia 1976, 50s. El primer Judas es denominado, según su padre, «Hijo de Ezequías»; el segundo Judas, por ser oriundo de la ciudad de Gamala, es denominado «Gaulanita» (*Antiquitates* 18, 4) o «Galileo» (*Antiquitates* 18, 23; 20, 102; *De bello Judaico* 2, 118 y 433; Hch 5, 37). Estos diversos sobrenombres pueden armonizarse fácilmente: Judas hizo su aparición en Galilea en el año 4 a.C.; allí fue nombrado en relación con su padre Ezequías, el cual era conocido en Galilea por su conflicto con Herodes I. Pero en el año 6 d.C. Judas hizo su aparición en Judea. Tan sólo allí, después del destronamiento de Arquelao, se planteó el problema del pago de impuestos. En ese lugar, fuera de Galilea, era caracterizado —comprensiblemente— como el Galileo o el Gaulanita. Puesto que Josefo, entre *Antiquitates* 17 y 18, cambia probablemente de fuente —tan sólo para la historia de Herodes I podía basarse concretamente en Nicolás de Damasco—, sería concebible una identidad entre las dos personas denominadas «Judas», aun en el caso de que Josefo no las hubiera considerado como la misma persona.

que aspirase al trono (*De bello Iudaico* 2, 56); actuaba en Galilea y representaba probablemente un programa de teocracia radical. Precisamente allí hizo su aparición Judas Galileo, diez años más tarde, con su predicación de un programa similar. Ambos actuaron en el mismo ambiente social.

3) Juan Bautista

Unos veinte años más tarde, Juan Bautista se presentó en público como profeta. Su movimiento de renovación se diferenciaba de los anteriores en que él no se dirigía contra los dominadores extranjeros romanos, sino contra su propio pueblo. Y ello en dos sentidos: la crítica del Bautista se dirigía, por un lado, contra Herodes Antipas, porque el príncipe (entre otras cosas, por su matrimonio ilegal con Herodías) se había alejado de las tradiciones del pueblo. Y, por otro, contra el pueblo entero, al que llamaba a la conversión en vista de que era inminente el juicio divino. En lugar de la protesta extrapunitiva contra los extranjeros, el Bautista pronunciaba una autoacusación intrapunitiva contra los judíos. Esta acusación era el presupuesto para la liberación de la culpa y de la impureza mediante un rito sacramental: el bautismo. Se hallan ausentes en él los rasgos «nativistas», dirigidos contra los extranjeros, que eran propios de los movimientos más antiguos —o se muestran sólo de manera indirecta en la intensificación de la idea de la pureza, idea que expresa un incrementado temor ante la esencia pagana «impura»—. Mediante la presencia de los paganos (por ejemplo, por los estandartes y las insignias de la pequeña guarnición romana), las personas piadosas sensibles experimentaban que el país estaba de hecho contaminado por la impureza. Por eso, los intensificados ritos de purificación eran también actos simbólicos de distanciamiento de los extranjeros. Casi parece como si el Bautista hubiera «aprendido» del fracaso de Judas Galileo. La resistencia ideológica dirigida por éste contra los romanos no había tenido éxito. Su meta, que era la de conseguir que en Israel reinara el solo y único Dios verdadero, podía conseguirse también de otra manera: una renovación del judaísmo desde el interior no podía ser obstaculizada por los romanos ni por sus aliados.

4) Jesús de Nazaret

La actividad pública de su discípulo, Jesús de Nazaret, comenzó inmediatamente después del encarcelamiento del Bautista a finales de los años veinte. Jesús rechazó que fuera obligación religiosa negarse

a pagar impuestos (Mc 12, 13-17) y se distanció así conscientemente de las enseñanzas de Judas Galileo. Rechazó igualmente las expectativas mesiánicas dirigidas hacia él, diferenciándose de los pretendientes al trono que habían aparecido antes que él. Jesús interiorizaba la idea de la pureza: nada exterior puede producir pureza e impureza (Mc 7, 15); de este modo, se distanciaba también del Bautista. Jesús sustituyó la predicación intrapunitiva de juicio, efectuada por el Bautista, por una predicación integradora de salvación: proclamaba el reino de Dios para los pobres y los marginados. Con su llegada, los demonios huirían y el mundo sería transformado. De esta manera el dominio de los romanos tendría también (indirectamente) un final. El hombre no tenía que escapar, por medio del bautismo y de la ascética, de un mundo amenazado por la impureza, sino que el mundo sería liberado de «espíritus impuros» y volvería a ser habitable. Es significativo el hecho de que el Bautista actuara en el desierto, alejado de las tierras de cultivo, y que Jesús lo hiciera en zonas habitadas. No es casual que el Bautista fuera considerado como un asceta, mientras que a Jesús se le viera como comedor y bebedor de vino. También en esto podemos suponer que, en las diferencias entre el Bautista y Jesús, se habían sedimentado experiencias aleccionadoras. El Bautista fue ejecutado a causa de sus críticas contra el príncipe del país, Herodes Antipas; indirectamente, él había dirigido también su crítica contra el templo, cuando en las cercanías del mismo ofrecía el perdón de los pecados sin necesidad de sacrificios. Pero esto último no llegó a ser peligroso para él. En Jesús no encontramos ninguna crítica directa contra el príncipe del país, pero sí una profecía crítica contra el templo. Jesús realiza de manera más consecuente aún el giro de la predicación hacia el interior, ese giro que había comenzado ya con el Bautista. La predicación de Jesús se sustraía aún más al poder de los soldados romanos y de los príncipes vasallos de lo que había sucedido con la predicación de los anteriores carismáticos y líderes judíos.

5) El profeta samaritano

El Bautista y Jesús han de contemplarse juntamente con un tercer profeta que actuó durante los años treinta: un profeta samaritano prometía a sus seguidores encontrar en el monte Garizín los desaparecidos objetos del templo, que Moisés había enterrado allí (*Antiquitates* 18, 85-87). Él y sus seguidores fueron masacrados por Pilato. Es común a los tres profetas de los años 20-30 hacer, implícita o explícitamente, del culto del templo tema de su predicación: Juan Bautista prometía el perdón de los pecados sin necesidad de ofrecer sacrificios;

Jesús predecía un nuevo templo en Jerusalén; el profeta samaritano quería renovar de raíz el culto en el monte Garizín. Estas ideas muestran que a los tres les interesaba la renovación de la fe judía y de su culto. También comparten su acento en lo interior. Se diferencian en esto de los profetas de signos que vinieron después. De ellos los separaba una experiencia histórica que por aquel entonces estremeció a toda Palestina: la crisis de Calígula. El emperador Cayo Calígula, en los años 39-40 d.C., quiso erigir su estatua en el templo de Jerusalén y reconvertirlo en un templo dedicado al culto del emperador. La resistencia contra esta empresa híbrida unió a todo el judaísmo y el hecho de que todos se unieran para la defensa del templo amenazado, hizo que éste ganara en plausibilidad y legitimidad. La crítica contra el templo se suavizó, aunque no enmudeció por completo, como vemos en el profeta Jesús, hijo de Ananías, que en el año 62 se presentó en público con un mensaje contra Jerusalén y el templo (*De bello Iudaico* 6, 301). Una vez pasada la crisis de Calígula, los impulsos intrapunitivos de renovación pudieron volverse de nuevo hacia el exterior. Así podemos observarlo en los profetas posteriores al año 44 d.C.

6) Los profetas de signos

Después de la crisis de Calígula y del breve reinado de Herodes Agripa I (41-44 d.C.), surgieron una serie de «profetas de signos» que prometían milagros y signos y que, en poco tiempo, reunieron seguidores, a los que condujeron a un lugar donde había de producirse un milagro esperado⁸. Defendían un «programa» diferente al de los profetas anteriores: anunciaban una repetición tipológica de milagros sucedidos durante la historia de la salvación de Israel, por ejemplo, la caída de las murallas de Jericó, el cruce del río Jordán o el milagro ocurrido en el desierto. Con tales imágenes se volvían no sólo contra los extranjeros, sino también contra el propio pueblo: cruzar de nuevo el Jordán significaba que Judea era considerada como un país enemigo que debía ser conquistado; la repetición del milagro de Jericó en las murallas de Jerusalén, significaba que Jerusalén era considerada como una ciudad extranjera. Los romanos intervinieron siempre. Los profetas fueron asesinados. Los seguidores se perdieron. A estos profetas no les interesaba tanto la renovación interna del culto sino más

8. P. W. Barnett, *The Jewish Sign Prophets – A.D. 40-70*: NTS 27 (1980-1981) 679-697; K. S. Krieger, *Die Zeichenpropheten – eine Hilfe zum Verständnis des Wirkens Jesu?*, en R. Hoppe-H. Busse (eds.), *Von Jesus zum Christus*, Berlín 1988, 175-188, acentúa la temática de la conquista del país como respuesta al cambio de las circunstancias que se produjo a partir del año 44 d.C.

bien una nueva «conquista del país» —una reacción contra el miedo a convertirse en extranjero dentro del propio país—. Esto puede interpretarse como consecuencia de la crisis de Calígula, ya que, desde entonces, los judíos no pudieron estar seguros de que todos los emperadores respetarían las tradiciones judías y el templo. Tácito refiere que siguió estando vivo el temor, aun después de Cayo Calígula, de que sus sucesores fueran a ejecutar su plan de la reconversión del templo (*Annales* 12, 54, 1). El hecho de que Judea se hallara desde el año 44 d.C. bajo dominio directo de Roma, intensificó desde luego este sentimiento de amenaza. Por eso, podemos suponer que en estos profetas posteriores existía también una experiencia que era fruto de las crisis anteriores.

c) *Comparación de los movimientos de renovación judíos*

Una cuestión importante para una investigación histórico social es la siguiente: ¿por qué sólo el movimiento de Jesús sobrevivió a la ejecución de su dirigente?⁹ ¿Hay razones estructurales que lo expliquen, razones que se funden en las relaciones sociales de esos movimientos con el exterior y con el interior? ¿Podremos averiguar, por medio de una comparación, cuál fue la razón para la supervivencia del movimiento de Jesús? Que el movimiento de Jesús siguiera existiendo después de la muerte de su fundador fue posible, en todo caso, por las enigmáticas apariciones de Pascua. En ningún otro movimiento oímos hablar de apariciones análogas; son algo propio del movimiento de Jesús. Pero fueron también igualmente importantes los factores sociales estructurales, en el interior del movimiento de Jesús y en su relación con la cultura extranjera.

1) La estructura interna del círculo de discípulos

Jesús, al llamar a sus discípulos, los hizo partícipes de su propia tarea. Jesús les promete que ellos gobernarán (= juzgarán) a todo Israel (Mt 19, 28 / Lc 22, 30). Ésta es, de acuerdo con SalSI 17, 26, la tarea del Mesías. Y esta tarea se delega en un colectivo. La denominamos «mesianismo de grupo». La tarea de un líder mesiánico se distribuye entre muchos; la misión del carismático primario continúa por medio de carismáticos secundarios, a pesar de la muerte violenta del fundador del movimiento. Una razón de que el círculo de discípulos, des-

9. En principio, el movimiento del Bautista sobrevivió también a la muerte del Bautista, pero después se pierde su rastro.

pués de Pascua, pudiera continuar la obra de Jesús, reside indudablemente en que este círculo había participado con anterioridad en la actividad de Jesús. Por eso, después de su muerte, podía seguir realizando independientemente tal actividad.

2) La relación con la cultura extranjera

El movimiento de Jesús se diferenciaba de todos los demás movimientos (exceptuado el movimiento del Bautista) por carecer de cualquier rasgo nativista. No se rebelaba contra los extranjeros que había en el país. Por el contrario, su visión del reino de Dios comprendía la idea de que los extranjeros (¿junto con los israelitas dispersos?) afluirían para sentarse a la mesa juntamente con Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8, 11s). Aunque los romanos eliminaron al fundador de este movimiento, no tuvieron después ninguna razón para combatir en Palestina el movimiento de Jesús, porque se contaba entre los grupos pacíficos. En la historia ulterior de este movimiento en Palestina, oímos hablar de ataques contra él, pero siempre en tiempos en que los romanos no gobernaban directamente en el país: en tiempo de Herodes Agripa I (41-44 d.C.), Santiago el Zebedeo fue ejecutado (Hch 12, 1ss); durante una breve ausencia de poder entre dos procuradores, en el año 62 d.C., Santiago, el hermano del Señor, fue lapidado juntamente con otros cristianos (*Antiquitates* 12, 1ss). En la ejecución de Esteban, los enemigos de los cristianos se aprovecharon de que el templo era una especie de «enclave jurídico»; los romanos se abstendían de intervenir en él. Sólo cuando los romanos no estaban presentes, o en lugares que constituían una zona intermedia entre la legalidad y la ilegalidad, los cristianos se vieron realmente en apuros.

3) Experiencias aprendidas

Consciente o inconscientemente, los movimientos de renovación aprendieron y sacaron consecuencias de experiencias anteriores. La rebelión violenta directa que siguió a la muerte de Herodes I había fracasado. Diez años más tarde, Judas Galileo había profundizado en las raíces de la resistencia contra los romanos, infundiéndole una energía duradera, enraizándola en el corazón del judaísmo, en la fe en el solo y único Dios. Pero también su movimiento fracasó. (¿Por eso?) Juan Bautista no se dirigió ya directamente contra los romanos y sus exigencias, sino contra el alejamiento, por parte de la dinastía de los príncipes del país, del sistema de normas judías, y exhortó a todos los judíos a que regresaran a ese sistema. Pero también así fue

demasiado lejos. Su crítica contra el soberano era demasiado peligrosa y el Bautista fue ejecutado.

Jesús dio un paso más: aunque proclamaba la presencia oculta de un cambio que lo modificaba todo, seguía sustrayéndose a todo acto de violencia. Él hizo probablemente que la gente se desengañara de la proximidad de la esperanza escatológica, una ilusión que el Bautista había encendido. Jesús interpretó la inesperada existencia ulterior del mundo como una gracia de Dios: como una señal de que Dios quería seguir dando una oportunidad a todos los pecadores, y quería iniciar ya desde ahora ocultamente su Reino. Ninguna legión podía combatir y vencer tal reino de Dios. Este Reino podía comenzar en lo oculto, lo mismo que una semilla, y podía echar raíces en los corazones de los hombres.

2. *Una comparación intercultural con movimientos milenaristas en todo el mundo*

Indudablemente, el movimiento de Jesús forma parte de una serie de movimientos que están condicionados por el conflicto entre la cultura imperial extranjera de los romanos y la cultura judía indígena. Existen muchos fenómenos paralelos en países en los que una potencia colonizadora y una cultura indígena chocaron entre sí. La etnología y la sociología los denominan de manera imprecisa movimientos milenaristas o quiliastas (*millenium* y *chilia* significan «mil»)¹⁰.

a) *Movimientos milenaristas*¹¹

Su nombre se debe a que estos movimientos (como el sueño de un reino de mil años que leemos en el Apocalipsis de Juan) persiguen un cambio profundo y fundamental, en el que los dominadores actuales pierden su influencia y su poder. Son liderados por personajes proféticos que, a menudo, conocen la tradición bíblica, pues muchos de ellos visitaron una escuela cristiana de misión. Pero, independientemente de

10. La mayoría de estos movimientos milenaristas no esperan un reino de mil años, pero sí un cambio fundamental de todas las cosas.

11. Cf. la definición dada por A. Giddens, *Sociology*, 452-454: «Un grupo milenarista es un grupo que aguarda una salvación inmediata y colectiva para los creyentes, ya sea a causa de algún cambio del tipo de un cataclismo, o bien por medio de la restauración de una edad de oro que se supone que existió en el pasado...» (p. 452). El citado autor acentúa: «La existencia y el número de movimientos milenaristas muestra claramente que la religión inspira frecuentemente activismo y cambios sociales» (452).

la tradición bíblica, existen también movimientos milenaristas, como el movimiento de la «Danza de los espíritus», que son recogidos en la breve selección que ofrecemos a continuación¹².

1) El kimbanguismo en África central

Este movimiento milenarista debe su origen a Simon Kimbangu, que perteneció a la Iglesia bautista. En el año 1921 recibió en visiones y sueños la misión de realizar curaciones de enfermos, curaciones que no llevó a cabo sino después de vencer resistencias internas. Su carisma de curación le proporcionó también una gran influencia como predicador. El contenido central de su predicación era el regreso al monoteísmo mediante el alejamiento del fetichismo indígena, así como la obligación de una rigurosa monogamia en sustitución de la poligamia. Sólo actuó desde marzo a noviembre de 1921: fue encarcelado y condenado a muerte, pero después le fue conmutada la pena por la de cadena perpetua; murió en 1951, después de treinta años de arresto en la prisión de Elisabethville. Sus seguidores vieron pronto en él a un mesías de los negros, cuya pasión repetía la de Jesús, y esperaban su parusía, en la que él debía llegar desde el aire.

2) El movimiento tuka en Polinesia

Este movimiento se extendió por las Islas Fidji en el año 1873, cuando éstas se hallaban casi completamente misionadas. Un carismático, Ndungumoi, se presentó como profeta de Ndengei, antiguo dios supremo de los indígenas, y anunció que dos mellizos, sobrinos del dios, habían marchado después del diluvio a Occidente, al país de los blancos, de donde regresarían pronto. Con su llegada el mundo sería renovado por completo. El dominio de los blancos finalizaría, y los bienes de su civilización se hallarían abundantemente a disposición de los indígenas. Dijo que los nombres de los que iban a regresar eran Jehová y Jesús¹³. Como «sacramento» servía una botella llena de agua de la vida, cuyo contenido concedería la inmortalidad («tuka»). Ndungumoi fue condenado y murió en el destierro. Sus seguidores no creían en su

12. Cf. G. Theissen, *Jesús – Prophet einer millenaristischen Bewegung?*: EvTh 59 (1999) 402-415. Sobre los diversos movimientos, cf. V. Lanternari, *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker*, Neuwied 1966; G. Lanczkowski, *Die neuen Religionen*, Fráncfort 1974; W. E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlín 1961.

13. Sus nombres fueron originalmente Nathirikaumoli y Nakausambaria. En el país de los blancos se habría escrito una biblia sobre ellos y se los habría llamado Jehová y Jesús –un buen ejemplo del sincretismo de estos movimientos de cambio radical–. Cf. W. E. Mühlmann, *Chiliasmus*, 168s.

muerte, sino que afirmaban que él seguía viviendo y que se hallaba en misteriosa unión con ellos.

3) El movimiento mambu en Nueva Guinea

El movimiento mambu, de los años 1937-1938, es un ejemplo típico de la secta melanésica de las mercancías (Cargo Cult). Se denomina así por su profeta Mambu, que fue católico bautizado, pero que en su predicación volvió a expresar la creencia indígena en los antepasados. Había dos grupos de antepasados: uno vivía en el interior de un volcán de Oceanía; el otro, en el lejano Occidente. Allí preparaban para sus descendientes los más valiosos bienes de la civilización, que enviaban en naves a Nueva Guinea. No habrían llegado hasta entonces a manos de los indígenas, porque los blancos robaban las mercancías cuando llegaban. Esto iba a cambiar pronto. Los antepasados enviarían provisión de riquísimas mercancías. Por esta razón, podría renunciarse desde ahora a todo trabajo, podrían consumirse todas las provisiones y no habría ya necesidad de pagar impuestos. Esta última recomendación condujo al encarcelamiento y destierro de Mambu. Resulta interesante un rito sacramental: administraba a sus seguidores un bautismo, después del cual éstos se ponían vestiduras europeas.

4) El movimiento de la Danza de los espíritus («Ghost dance») en América

El movimiento de la Danza de los espíritus, del indio americano Wowoka, en el siglo XIX, fue originalmente un movimiento pacífico. El mensaje de Wowoka era: «Todos mis hermanos tienen que ser buenos, no deben ya pelear, no deben ya robar, no deben ya mentir. Y Dios me ha dado una danza especial para que yo enseñe a mi pueblo». Esta danza extática sería una especie de «sacramento escatológico»: el que la practique se verá a salvo en las futuras catástrofes cósmicas. Pero a los blancos no hay que decirles nada. Una edad de oro comenzaría para los indios americanos. En una segunda fase, cuando la tribu de los sioux se adhirió, este movimiento se convirtió en un movimiento de rebeldía: los sioux creían que en Wowoka había venido el Hijo de Dios para castigar a los blancos e instaurar un reino de los indios. En 1890 los sioux fueron derrotados y aniquilados en la batalla de Wounded Knee.

Junto a esta breve descripción de modernos movimientos quilias-tas, situemos la descripción correspondiente del movimiento de Jesús:

durante el siglo I surgió en el interior del país judío de Palestina un profeta llamado Jesús de Nazaret; reunió en torno suyo a seguidores que dejaron a sus familias, abandonaron sus trabajos y lo siguieron. Jesús hacía milagros y expulsaba demonios. Proclamaba que el reino de Dios habría de llegar pronto. Muchas personas del pueblo esperaban que él fuera el Mesías que habría de liberar de los romanos al país. Fue arrestado por la propia aristocracia como alborotador, y acusado ante las autoridades romanas. Un prefecto romano ordenó que lo ejecutasen como pretendiente a la condición de Mesías. Pero los seguidores de Jesús esperaban su llegada en gloria y creían en su entronización en el cielo, una entronización invisible para el mundo, por la cual fue constituido como Señor por encima de todos los señores¹⁴.

Este profeta Jesús de Nazaret, según hemos visto, se inserta juntamente con sus seguidores en una serie de profetas comparables. No puede haber duda alguna de que los demás movimientos proféticos tienen rasgos «nativistas». Pero ¿se podrá decir lo mismo del movimiento de Jesús? Jesús y su movimiento ¿podrán entenderse como un caso más de «movimientos milenaristas» (en el sentido más amplio de la palabra)?

b) *Diferencias entre el movimiento de Jesús y los movimientos milenaristas*

La mayoría de movimientos milenaristas surgieron como una reacción al choque entre culturas con un nivel de desarrollo muy diferente. Los europeos llegaron con una tecnología sumamente avanzada, con armas, con economía monetaria, etc. Los indígenas se encontraban en una fase de economía de subsistencia, sin circulación de dinero y sin escritura. Por el contrario, cuando en Palestina la cultura romano-helenística trabó contacto con la cultura judía, se encontraron dos sociedades altamente desarrolladas (para aquella época): los judíos conocían la economía monetaria, la escritura, poseían un sistema jurídico propio e instituciones bien diferenciadas. En los movimientos milenaristas podemos observar con frecuencia una aceptación de convicciones extranjeras (especialmente cristianas). Simon Kimbangu hablaba en nombre del Dios cristiano y fundó una iglesia que sigue existiendo en la actualidad. Por el contrario, ningún profeta judío surgió en nombre de Zeus. Ninguno mezcló mitos paganos y mitos

14. Cf. G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, 619-622: Sumario de una vida de Cristo.

judíos¹⁵. El judaísmo de aquel tiempo podía encontrar por sí mismo una respuesta a la nueva situación.

Una vez que han quedado claras estas diferencias fundamentales, podremos hacer referencia a algunos puntos comunes entre los movimientos milenaristas y el movimiento de Jesús¹⁶:

- Se trata siempre de una confrontación entre dos culturas, en la que se da una enorme presión sobre la cultura inferior para que revise su mundo de valores. En las «sectas de las mercancías» de Melanesia, los bienes de la civilización superior de los europeos llegaron a constituir el problema. En Palestina, en el siglo I d.C., el problema radicaba en los propios valores judíos y en la exclusividad de la adoración del Dios judío, factores ambos en contradicción con una corriente que tendía a la asimilación de la cultura y de la educación helenísticas.
- Encontramos siempre un cuestionamiento de la legitimación de la distribución vigente del poder, de los bienes y de la educación. Podremos reírnos de algunos mitos de las sectas de las mercancías de Melanesia, pero habrá que reconocer que esos mitos expresan en imágenes religiosas una idea muy comprensible: no sólo los europeos tienen derecho a los bienes que permiten disfrutar de la vida; también lo tienen los indígenas. El mismo cuestionamiento se produjo en el movimiento de Jesús. El intento directo de Judas Galileo de recuperar la independencia, librándose del dominio de los romanos, fracasó. En el movimiento de Jesús se efectuó entonces una redefinición del poder: el verdadero poder del reino de Dios reside en los pobres, en los mansos, en los perseguidos, en los niños. Ellos, y no quienes ejercen el poder político, son «la clase selecta del tiempo nuevo», la luz del mundo y la sal de la tierra. Por medio de tales redefiniciones no se cuestiona directamente la distribución real del poder, pero se le priva de legitimación.

15. Sin embargo, semejante sincretismo es asociado con la figura del samaritano Simón Mago –ya sea que él recurriera por principio a él, o bien que lo hicieran sus seguidores–: su matrimonio simbólico con la prostituta Elena, reencarnación de Elena de Troya, representa la unión entre dos culturas, incluso en forma religiosamente densa. Cf. G. Theissen, *Simon Magus – die Entwicklung seines Bildes vom Charismatiker zum gnostischen Erlöser*, en A. von Dobbeler y otros (eds.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*, Tübinga 2000, 407-432.

16. Un alegato decisivo en favor de la interpretación de Jesús como profeta milenarista lo ofrece D. C. Allison, *Jesus of Nazaret*. Una evaluación crítica de las interpretaciones milenaristas la ofrece B. Holmberg, *Sociology and the New Testament*, Minneapolis 1990, 77-117.

- Los movimientos religiosos de cambio radical son precursores de una verdadera redistribución del poder. En los movimientos proféticos del milenio reconocemos hoy día un prelude de la descolonización: la protesta, expresada religiosamente, precede al cambio efectivo del poder. En la historia de Palestina, el movimiento de Jesús tiene también ese carácter de prelude, sólo que el subsiguiente cambio efectivo de poder, durante las guerras entre judíos y romanos entre los años 66 y 136, fue un fracaso. No hizo perder el poder a los romanos, sino que eliminó la elite indígena del poder.
- El predominio de un personaje carismático puede observarse constantemente, de tal manera que puede sacarse una conclusión retrospectiva que vea en los numerosos movimientos milenaristas de la Edad Moderna analogías con fenómenos que existieron en la antigüedad. Si en todas partes el impulso para los movimientos de cambio radical procede de una figura profética bien perfilada, podremos afirmar que el movimiento de Jesús recibió también su impronta del Jesús histórico. Muchos de esos líderes carismáticos de los movimientos modernos de cambio radical se ven envueltos, además, en un conflicto con las potencias coloniales. Son condenados y desterrados. Pero precisamente por esa criminalización que se hace de ellos, los personajes adquieren nueva influencia –durante su vida o después de su muerte¹⁷–. Su estigma se convierte en carisma. En la medida en que el proscrito por las autoridades sobrevive a la hostilidad del poder extranjero, esta circunstancia se experimenta como superioridad de su persona y de su mensaje. Este cambio radical que convierte el estigma en carisma, lo encontramos también en el movimiento de Jesús. Jesús, en virtud de su crucifixión, fue venerado como el personaje que traía definitivamente la salvación. La cruz se convirtió en el símbolo central de la salvación.

Los puntos en común que hemos presentado aquí hacen resaltar con mayor claridad aún las diferencias decisivas: el movimiento de Je-

17. Los seguidores del movimiento tuka aguardaban para su dirigente Ndugumoi la pena de muerte. Cuando fue condenado únicamente a medio año de trabajos forzados, su prestigio se vio reforzado. Se pensaba que su poder era tan grande, que era imposible que el gobierno pudiera matarlo. Después de su muerte surgieron leyendas de que seguía viviendo (cf. W. E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, 170). Simon Kimbangu, en virtud de la historia de su pasión –condena a muerte y luego conmutación de esta pena por la de cadena perpetua– se convirtió en un mesías negro, en el cual se repetía la suerte de Cristo.

sús superó precisamente los límites que otros movimientos milenaristas no han superado: las fronteras entre el propio pueblo y los demás pueblos. Esto se halla íntimamente relacionado con el hecho de que este movimiento milenarista procedía de una cultura antigua que encerraba en sí una tendencia universalista. Una «revitalización» de esa cultura condujo no sólo al rechazo de lo extranjero, sino también a una síntesis con él. Semejante síntesis la había buscado el judaísmo en la época del helenismo. El cristianismo primitivo, nacido del movimiento de Jesús, se difundió con mayor rapidez fuera del judaísmo que dentro de él. Entre los modernos movimientos milenaristas no se conoce ninguna analogía con este hecho: en ninguna parte los amos coloniales se dejan impresionar por los nuevos movimientos proféticos.

De este modo, llegamos al mismo resultado en la comparación intracultural y en la comparación intercultural. A diferencia de otros movimientos de renovación internos del judaísmo, el movimiento de Jesús no defendía el rechazo de los extranjeros. Y a diferencia de todos los demás movimientos milenaristas, este movimiento era capaz incluso de ganar para sí a los extranjeros, aunque durante el siglo I se adhiriese únicamente a él una pequeña parte de la población. Pero en los pequeños grupos cristianos, los no-judíos constituyeron desde muy pronto la mayoría.

3. *El movimiento de Jesús: desde el interior del judaísmo al movimiento helenístico*

El movimiento de Jesús no queda descrito suficientemente como movimiento milenarista. Muchos movimientos adquieren formas en las que logran mantenerse. Algunas veces podemos reconocer ya en los movimientos originales las formas más estables de sociedad, que acaban por configurarlos. En una primera sección expondremos este proceso de transformación con ayuda de categorías religioso-sociales para la descripción de sociedades religiosas. En una segunda parte mencionaremos los factores que obraron esa transformación y que confirieron al cristianismo incipiente su carácter de «movimiento».

a) *Del movimiento de Jesús al culto de Cristo: la transformación de un movimiento*

Durante mucho tiempo, en la sociología de la religión (según E. Troeltsch) se distinguió entre dos formaciones sociales de carácter re-

ligioso: entre iglesia y secta¹⁸. Las *iglesias* (o, en sentido más neutral, las religiones dominantes)¹⁹ están estructuradas jerárquicamente, poseen una relación equilibrada con el mundo circundante, reclutan a sus miembros en virtud del nacimiento, y se atribuyen una santidad objetiva, que ellas comunican a sus miembros por medio de sacerdotes profesionales. Son, en principio, organizaciones universales y que lo abarcan todo. Por el contrario, las *sectas* tienden hacia estructuras igualitarias, viven en actitud de protesta contra el mundo circundante, reclutan a sus miembros mediante una decisión personal y atribuyen importancia a la santidad personal, que no puede ser sustituida por «medios objetivos de comunicar la gracia». Surgen a menudo por la escisión de una iglesia, cuando en ella no se satisfacen ya las necesidades de grupos sociales subprivilegiados. Por eso no reclaman ser una nueva «religión», sino que pretenden restaurar en su pureza la religión tradicional.

Claro está que la tipología de las sociedades religiosas abarca también otras formas sociales, junto a la iglesia y la secta. E. Troeltsch conocía ya, además de la iglesia y de la secta, las iglesias libres, por un lado, para referirse a las cuales se impuso el concepto de «denominaciones»; por otro, el espiritualismo, al que hoy día se incluiría quizás entre los grupos de cultos (juntamente con otros fenómenos). Las *denominaciones* ocupan un lugar intermedio entre la iglesia y la secta. A diferencia de las primeras, no se alzan con ninguna pretensión universal, sino que se sitúan juntamente con grupos religiosos semejantes. A diferencia de las sectas, no proponen exigencias rígidas a sus miembros, sino que les permiten (lo mismo que las iglesias) mantener una relación distendida con el mundo circundante. Las denominaciones nacieron a menudo de sectas que se habían asentado. Son, por su origen, escisiones de religiones existentes²⁰. Por el contrario, los *grupos de cultos* son nuevas ofertas en el «mercado» religioso (como el esoterismo y la teosofía), o religiones procedentes de otros países (como los grupos hinduistas y los budistas en las sociedades occidentales). No atraen (como las sectas) a los no privilegiados, sino a personas re-

18. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga 1912. Sobre la crítica de la aplicación de esta tipología de iglesia y secta a la historia del cristianismo primitivo, cf. B. Holmberg, *Sociology and the New Testament*, 77-117.

19. El concepto de «iglesia» está caracterizado eurocéntricamente por el modelo de las iglesias cristianas. En una sociología universal de la religión habría que sustituirlo por el de «religión dominante» o por el de «religión de dominancia». En la tipología que se expone a continuación, emplearemos el concepto de «iglesia» en este sentido formal.

20. Cf. la obra clásica de H. R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, Nueva York 1929.

lativamente cultas que reaccionan sensiblemente ante las insuficiencias de las religiones tradicionales, y están abiertas a nuevas ideas²¹.

Por tanto, distinguimos por lo menos cuatro formas fundamentales de sociedades religiosas. Se trata de tipos ideales, que no aparecen nunca en estado puro en la realidad, pero que, no obstante, son útiles para interpretarla. Las sociedades religiosas no se pueden clasificar ordinariamente de manera clara, sino que en ellas se encuentran presentes las cuatro dimensiones: ¡todas ellas poseen, en distinta medida, rasgos eclesiales, sectarios, denominacionales y cúlticos!

		Exclusividad externa			
Relación distendida con el mundo	+	IGLESIAS	SECTAS	+	Relación tensa con el mundo
Pluralidad interna	+	DENOMINA- CIONES	GRUPOS DE CULTOS	+	Presión de unidad interna
		Tolerancia externa			

Tanto las iglesias como las sectas tienen la pretensión exclusivista de ser las únicas representantes. Las sectas incluso pueden llegar a defender la idea de que «nulla salus extra ecclesiam» de forma más intolerante que las iglesias. Las sectas contemplan el mundo con categorías dualísticas, se consideran a sí mismas como santas y consideran a los demás como réprobos. Sin embargo, las iglesias y las sectas se diferencian precisamente en su actitud ante el pluralismo. Una iglesia tiene que tolerar internamente una multitud de formas de vida y de creencia; una secta tiene que ejercer una elevada presión interna. Por eso podemos distinguir más claramente en ellas entre pluralismo interno y pluralismo externo: las iglesias vinculan el pluralismo interno con una pretensión de exclusividad externa, que a menudo tratan de imponer también socialmente. Por el contrario, las sectas, en lo interior, son en general extremadamente intolerantes; sin embargo, de ca-

21. R. Stark, *The Rise of Christianity*, Princeton 1996, 29-47, interpreta el cristianismo primitivo como un movimiento de culto. La distinción entre sectas y cultos se deriva de R. Stark-W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley 1985. Entre los cultos, según sea su respectivo grado de organización, distinguen ellos entre cultos públicos, cultos de clientes y movimientos de culto rigurosamente organizados. Cf. D. Pollack, artículo *Religion* (capítulo 14), en H. Joas (ed.), *Lehrbuch der Soziologie*, Fráncfort-Nueva York 2001, 344-346.

ra al exterior, se presentan como minorías en un «mundo malvado» que reprueban por principio, pero que no son capaces de transformar. Ambas son en el fondo intolerantes hacia el exterior. Por el contrario, las denominaciones y los grupos de cultos aceptan una pluralidad (externa) de caminos hacia la salvación. Las denominaciones (lo mismo que las iglesias) tienen una relación distendida con el mundo circundante y toleran también una diversidad interna; por el contrario, los grupos de cultos (lo mismo que las sectas) mantienen una relación tensa con el mundo y son mucho más homogéneos internamente que las denominaciones. Los cultos, en su correspondiente ámbito, son nuevas religiones.

Lo habíamos sospechado: los movimientos religiosos tienen una forma distinta según que tiendan a ser una religión dominante, una secta, una denominación o un nuevo culto. Por eso se suscita la pregunta: ¿qué es lo que pasó con el movimiento de Jesús?, ¿en qué se transformó ese movimiento? Si aplicamos al movimiento de Jesús las categorías que se acaban de exponer, llegamos al siguiente resultado: el movimiento de Jesús es un movimiento de renovación dentro del judaísmo, y no es una secta. Se separó de los demás judíos mucho menos que los esenios y los fariseos. Después de Pascua el movimiento de Jesús se convirtió, en el ámbito exterior al judaísmo, en un movimiento de culto, una forma de judaísmo, que fuera de su país de origen se difundió mediante una actividad misionera²². Con ello enlazamos con la manera tradicional de hablar con que se expresa la ciencia del Nuevo Testamento. Ésta caracterizaba anteriormente al cristianismo pospascual como culto de Cristo²³. Este culto de Cristo permite reconocer pronto las notas características de una iglesia. Mi tesis es la siguiente: la coexistencia estructural de carismáticos itinerantes y de comunidades locales puede explicar parcialmente esta evolución que va del movimiento de Jesús al culto de Cristo.

1) Adaptación y separación

Desde un principio, en el culto de Cristo luchan entre sí tendencias eclesiales y tendencias sectarias: por un lado, hay un deseo de relación distendida con el mundo y de reconocimiento en la sociedad; por otro,

22. De manera diferente piensa J. H. Elliott, *The Jewish Messianic Movement*, en Ph. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity*, 75-95: el movimiento pre-pascual de Jesús habría sido una *factio* (en latín: parte, anexo), pero que se desarrolló luego hasta convertirse en una secta.

23. Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos*, Gotinga 1913; sobre el concepto de culto de Cristo, cf., por ejemplo, las pp. 100 y 216.

se desea un radical alejamiento del mundo, el cual va de mal en peor²⁴. Durante el siglo II, el culto de Cristo desarrolló, por un lado, la apolo-gética, en la cual el vivo deseo de reconocimiento y acuerdo con nor-mas generales era más poderoso que la separación del mundo circun-dante. Pero, por otro lado, un movimiento de renovación conmovió pronto desde el interior al cristianismo incipiente: los montanistas (un movimiento carismático de Frigia) renovaron durante la segunda mi-tad del siglo II d.C. la protesta profética de los comienzos. La coexis-tencia de tendencias eclesiales y sectarias se había dado siempre, de manera estructural, en la coexistencia de grupos de simpatizantes, re-sidentes en un lugar, y de misioneros radicales itinerantes. Los grupos de simpatizantes aportaban como «herencia» su adaptación a las ne-cesidades de la vida; el movimiento carismático itinerante aportaba un factor de radicalismo. La simbiosis de ambas formas de vida confirió al cristianismo su tensión interna y su dinamismo.

2) Exclusividad y pluralidad

Una secta se diferencia de una iglesia por su variedad interna. El movimiento de Jesús y el culto pospascual de Cristo permiten reconocer ya los comienzos de una tolerancia interna. Esto afecta primera-mente al *ethos*: todo comenzó como radicalismo itinerante, pero des-de un principio se admitió a adeptos que no poseían ese *ethos* radical. Esto aparece, además, en la impronta cultural desde el principio: la co-munidad reúne a hebreos y a helenistas, que se diferenciaban por sus respectivas lenguas y culturas (Hch 6, 1ss). Pero sobre todo podían to-lerarse diferencias en el ámbito ritual —un hecho asombroso, ya que el rito contiene en forma condensada los rasgos esenciales de una reli-gión—. En el «concilio apostólico» (hacia los años 46-48 d.C.) se acep-taron programáticamente dos direcciones: una con circuncisión y otra sin ella. Formaba parte del programa del cristianismo incipiente reunir en su seno a gentiles y a judíos, y constituir una nueva humanidad, ¡un «tercer linaje» junto al de los judíos y al de los griegos! Esta «toleran-cia» interna iba unida con una pretensión de exclusividad hacia el ex-terior: el cristiano tenía que romper todos los puentes con las demás sociedades religiosas. La fe en el solo y único Dios y en el Redentor era excluyente. Por eso podemos afirmar que el movimiento de Jesús era un movimiento de renovación dentro del judaísmo, que se convir-

24. Acertadamente señala W. A. Meeks, *The Origin of Christian Morality*, New Haven 1993, 36: «El perfeccionismo y el universalismo, el aborrecimiento de las per-versiones del mundo y el anhelo de la integridad del mundo, la mente de secta y la men-te de iglesia luchan en la historia del pensamiento y la práctica moral cristiana».

tió en un movimiento de culto gentilico-cristiano. En ambas fisonomías sociales del comienzo son reconocibles los comienzos de una «iglesia».

3) Carisma y ministerio

Finalmente, a partir de las autoridades carismáticas del movimiento de Jesús se desarrollaron pronto jerarquías institucionalizadas: según Pablo, todos los cristianos poseen algún carisma en el cuerpo de Cristo; en cambio, las cartas pastorales atribuyen únicamente un carisma al dirigente de la comunidad (al «epískopos» = obispo) (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Una estructura ministerial de obispos y diáconos (1 Tim 3, 1ss), procedente de asociaciones paganas, fue vinculada con la constitución presbiteral judía (1 Tim 5, 17ss). De ahí surgió la estructura trimembre de los ministerios de obispo, presbíteros y diáconos. Ignacio de Antioquía, a principios del siglo II d.C., empleó a fondo toda su retórica para hacer ver claramente que sólo podía haber un «epískopos» al frente de las comunidades. La institucionalización del carisma avanzó mucho durante la segunda y la tercera generación después de Cristo. Del carisma irracional indisponible surgió el carisma del ministerio. También en ese punto se aprecia la simbiosis del movimiento carismático itinerante y de las comunidades locales: al principio, los misioneros y profetas itinerantes eran las autoridades decisivas del nuevo movimiento; las comunidades locales dependían intelectualmente de ellas, pero, como base material de los carismáticos itinerantes, adquirieron con el tiempo mayor peso.

Estas comunidades fueron creciendo en magnitud e importancia. Comenzaron a desarrollar estructuras de autoridad propias. Se iban emancipando cada vez más de las autoridades suprarregionales, que marchaban de un lugar a otro, y que con su mentalidad adaptada a las necesidades de la vida, iban marcando cada vez más su impronta sobre las comunidades. Fue quedando reprimido el inquieto movimiento carismático itinerante de los primeros días: los evangelios sinópticos se orientan más intensamente que la fuente de *logia* hacia el mundo de la vida del hogar. El Evangelio de Marcos revaloriza la familia: en el texto se acentúan las obligaciones hacia los padres (Mc 7, 10-13), hacia la esposa y hacia los hijos (Mc 9, 33-37; 10, 1-16), obligaciones que se encuentran únicamente en Marcos, pero no en la fuente de *logia*. Los evangelios de Mateo y Lucas añaden historias de la infancia, que nos introducen en el mundo de la vida familiar. Permiten desde un principio tener una visión más positiva de la familia: Mateo pone en guardia contra algunos carismáticos itinerantes (Mt 7, 15-20.21-23); Lucas su-

prime las reglas fundamentales de los mismos (Lc 22, 35-38). En la Didajé es donde aparece más claramente la tensión entre las estructuras de autoridad (que se estaban formando en las comunidades locales) y los carismáticos itinerantes. Las autoridades propiamente tales siguen siendo los apóstoles y profetas, que van de un lugar a otro (Did 11-13). Pero junto a ellos, no hay que menospreciar a los obispos y diáconos de las comunidades locales (Did 15, 1-2). La Carta tercera de Juan documenta un conflicto entre un mensajero itinerante de un «presbyteros» y un residente en el lugar, Diotrefes, que de buena gana quiere ser «el primero». Las nuevas estructuras de la autoridad están caracterizadas innegablemente por las estructuras del hogar: ¡el dirigente de la comunidad, en las cartas pastorales, debe hallarse al frente de la comunidad como quien es el cabeza de un hogar! Se le instruye, además, sobre la manera de comportarse en la «casa de Dios» (1 Tim 3, 15). Lo que es bueno para el hogar, es bueno también para la casa de Dios: el obispo debe estar casado y debe gobernar bien su propia casa (1 Tim 3, 2.4). A pesar de la vinculación con la tradición paulina, falta en las cartas pastorales el modelo del «cuerpo de Cristo», en el cual todos los miembros gozan de iguales derechos. En su lugar se halla el «hogar».

4) Pobre y rico

Al principio, el movimiento de Jesús halló resonancia entre los pobres y los desposeídos de poder: a ellos les pertenece el reino de Dios (Lc 6, 20). Es verdad que hay incesantes intentos por interpretar también, desde la perspectiva de los pobres, la ulterior historia del cristianismo²⁵; pero todo habla en favor de que el cristianismo primitivo dirigió sus palabras desde muy pronto a una minoría de ricos, que económicamente pertenecían a la clase local alta, pero que políticamente se hallaban marginados —personas que estaban en discrepancia con su propia condición social²⁶, y cuya influencia en las comunidades cristianas primitivas podía compensar lo que la sociedad les negaba—. Resulta por tanto innegable que los cristianos constituían en general una muestra representativa de la sociedad. Sin embargo, antes de Constantino no penetraron en la elite política, ni en las elites de dominio local ni en la elite imperial de los caballeros y de los senadores

25. Un admirable ensayo es el de J. J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*, Edimburgo 1998. Cf. mi confrontación con él: *The Social Structure of Pauline Communities: JSNT 84 (2001) 65-84; The Conflicts in the Corinthian Community: JSNT 25 (2003) 371-391.*

26. Así lo expone la luminosa interpretación de W. A. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur* (edición original inglesa 1983), Gütersloh 1993, 155ss.

—las excepciones confirman la regla—. Las excepciones comprenden algunas personalidades de alto rango: a Erasto, «tesorero de la ciudad de Corinto» (Rom 16, 23) y a un miembro de la familia imperial, Flavia Domitila, que probablemente era una cristiana (o protectora de cristianos). También aquí reside una causa del rápido ascenso social en las estructuras de los comienzos: los carismáticos itinerantes dependían de mecenas de las comunidades locales. Aquel que no trabajaba personalmente y no poseía riquezas, tenía que ganar para sí a otros que trabajaran y fuesen ricos. Esto lo consiguió desde un principio el movimiento de Jesús. De Jesús se cuenta que recibía apoyo material de recaudadores de impuestos; incluso un alto recaudador aparece en la tradición acerca de Jesús (Lc 19, 1-10). Jesús, con su doctrina, se dirige a un joven acaudalado. Un rico como él tenía, ciertamente, dificultades para convertirse en seguidor de Jesús. Pero también este joven rico se siente atraído por Jesús. Ahora bien, en el cristianismo primitivo helenístico aumentan los indicios de que los cristianos se encuentran también entre los sectores de bienestar modesto. De lo contrario, Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, de fines del siglo I d.C., no hubiera podido desarrollar una imagen creíble de un cristianismo que despertaba interés y encontraba miembros en sectores un tanto elevados de la población —independientemente de la medida en que las noticias sean históricas en sus detalles concretos—.

Síntesis y evaluación

El movimiento de Jesús, ya en la primera generación, con su transformación en el culto de Cristo, experimentó un cambio asombroso. Comenzó como movimiento de renovación dentro del judaísmo; pero donde encontró más resonancia fue entre los no-judíos. Tenía sus raíces en la zona rural, pero se difundió en las ciudades. Comenzó en un ambiente de gente modesta, pero pronto hubo ricos que formaron parte de él. Originalmente fue un movimiento carismático, pero pronto se institucionalizó. Las condiciones para su origen y para su difusión fueron distintas. Surgió como un movimiento de renovación dentro del judaísmo, pero luego se convirtió en un movimiento de culto en un entorno no-judío. Era una variante del judaísmo, que resultaba accesible para no-judíos. Son comparables algunas religiones místicas. El culto de Isis, de Cibeles o de Adonis eran, en el Oriente, parte de la religión pública en cuyo seno se nacía. Tan sólo fuera de sus países de origen se convirtieron en religiones místicas, en las que la persona se iniciaba voluntariamente. Si expresamos este proceso en nuestra terminología, podemos afirmar que es entonces cuando esas religiones se

convirtieron de cultos oficiales en movimientos de culto. También el judaísmo produjo por aquel entonces un movimiento de culto: el cristianismo primitivo. Si en el judaísmo ese movimiento pudo haber nacido del descontento de personas sencillas con su religión materna, y pudo haber correspondido al sueño de un judaísmo renovado, en el paganismo tal movimiento decía mucho a personas que estaban abiertas a lo nuevo. Esas personas vivían sobre todo en las ciudades, no en las zonas rurales. En las ciudades se difundían más fácilmente las nuevas ideas. La apertura a ideas ajenas era más fácil entre personas cultas que no pertenecían a las clases sociales inferiores y reaccionaban más sensiblemente ante las aporías ocultas de las formas tradicionales de vida. Sentían que era muy influyente el campo de actividad de la nueva sociedad. De ahí el rápido cambio social, que en el transcurso de una generación transformó el movimiento de Jesús en el culto de Cristo de las comunidades helenísticas. Pero también el culto de Cristo conservaba rasgos de un movimiento. Siguió siendo un movimiento de culto. También esto hay que verlo en conexión con sus orígenes.

b) *El permanente carácter de movimiento del cristianismo incipiente*

Como culto de Cristo, el movimiento de Jesús penetraba en las ciudades del mundo de la cuenca mediterránea. Se redujeron las tensiones con las dos instituciones primarias del mundo antiguo, con el «oikos» y la «polis» (la casa y la ciudad). El ordenamiento del «oikos» se convirtió en el modelo para el ordenamiento de la comunidad; la tensión con la «polis» se vio minimizada por las exhortaciones a ser fieles al Estado (Rom 13, 1-8; 1 Pe 2, 13-17; 1 Tim 2, 1s). Como ideal se consideraba una vida tranquila y sosegada (1 Tim 2, 2). Por eso, uno se pregunta con tanta mayor razón: ¿por qué los grupos cristianos primitivos no se desarrollaron formando asociaciones religiosas que no llamaran la atención, de las cuales había tantas?, ¿por qué siguieron siendo una religión de marginados, que era combatida por otros, aunque hacía mucho tiempo que no era ya una religión de marginados? La respuesta es sencilla: aunque el *ethos* radical de los carismáticos itinerantes palideció, siguió manteniéndose una tensión fundamental con el mundo²⁷. Todo movimiento de apertura hacia el mundo quedó compensado por un movimiento contrario que tendía a la separación.

27. Así nos lo hacen ver escritos tan diferentes como la Carta primera de Pedro, el Pastor de Hermas o la Carta a Diogneto: los cristianos se sentían aquí como quienes vivían en el extranjero. ¡Su patria estaba en otro lugar!

La distancia con respecto al mundo era herencia del judaísmo. Como grupo monoteísta, los judíos en el mundo antiguo eran «dissenters» (disidentes). El cristianismo primitivo había abierto el judaísmo para los gentiles. Esta apertura se abrió camino ya en el movimiento de Jesús. Comenzó después de Pascua, con anterioridad a Pablo (Hch 11, 20), pero no se impuso sino con él. La predicación de Pablo consistía en un universalismo soteriológico: su evangelio iba dirigido a todos los hombres (Rom 1, 16s). Desde que había venido el Mesías, Dios realizaba su salvación para todos los pueblos. Por eso Pablo no imponía a los cristianos gentiles notas de identidad judías como la circuncisión o la prohibición de comer ciertos alimentos. Esto suscitó protestas. Se hallaba en contradicción con la política religiosa del emperador²⁸.

El movimiento de apertura de Pablo suscitó ya en los años cincuenta una misión judeocristiana contraria. Ésta trataba de integrar de nuevo en el judaísmo a las comunidades paulinas, haciendo que fueran obligatorios como requisitos mínimos la circuncisión y la prohibición de comer ciertos alimentos (Carta a los gálatas). Este intento fracasó por la resistencia de Pablo. Pero el conflicto no quedó resuelto.

Después del año 70 d.C. el judeocristianismo experimentó un asombroso renacimiento. Lo atestiguan el Evangelio de Mateo, la Carta de Santiago y la Didajé. Este judeocristianismo renovado aceptaba la misión entre los gentiles, sin imposiciones rituales. Si antes del año 70 d.C. quiso vincular con el judaísmo, mediante esas normas rituales, a las comunidades cristianas gentílicas, la pérdida del templo había relativizado tales normas. Dios mismo había dicho que quiere misericordia, no sacrificios (Os 6, 6). Él quiere una conducta ética, no una conducta ritual. Por eso el Evangelio de Mateo, en un nuevo intento, quería ganar al cristianismo gentílico para un *ethos* judío: todas las naciones deben observar lo que Jesús enseñó en calidad de verdadero intérprete de la *torá* (Mt 28, 20). A diferencia del fracasado intento llevado a cabo con anterioridad al año 70 d.C., este intento tuvo mucho éxito: el Evangelio de Mateo se convirtió pronto en el evangelio preferido. Sostenía una ética universalista. Predicaba una superación del consenso ético, es decir, la exigencia de cumplir las normas compartidas con el mundo circundante y de superar en su cumplimiento al mundo circundante: los cristianos deben sobrepasar a los judíos y a los gentiles por medio de una «justicia» que sea todavía «mejor». Esta justicia mejor quedó sintetizada en dos exigencias: en el doble man-

28. D. Álvarez Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, Friburgo 1999.

de los cristianos con su mundo circundante. En virtud de esta crisis crónica surgieron constantemente movimientos de renovación y de oposición dentro del cristianismo³³. Por ellos el cristianismo primitivo siguió siendo un movimiento y se preocupó de que, después de él, hubiera constantes movimientos de renovación.

33. Movimiento de renovación y de oposición durante los siglos I y II son el Apocalipsis de Juan y el montanismo en Asia Menor, el profeta Eljasai en el judeo-cristianismo, el Pastor de Hermas en Roma. Habrá que mencionar también aquí a los marcionitas.

LA CRISIS DE LA SOCIEDAD JUDÍA COMO TERRENO FÉRTIL
PARA EL MOVIMIENTO DE JESÚS
Análisis sociológico del movimiento de Jesús

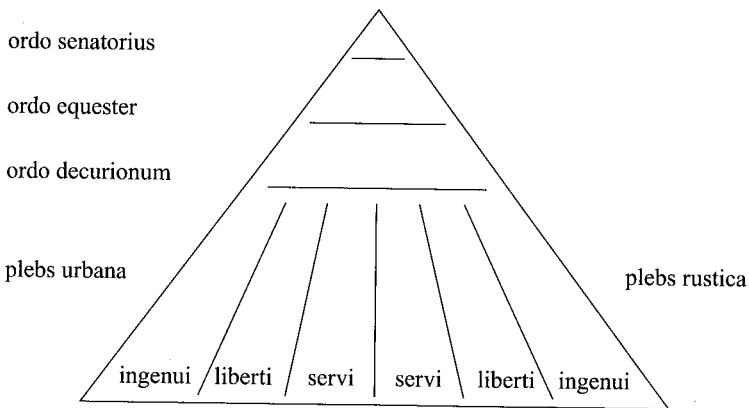
Las afirmaciones sobre el conjunto de la sociedad antigua son discutidas, o son tan generales que apenas contribuyen a un análisis concreto del movimiento de Jesús. Esa sociedad pertenecía a las sociedades agrarias avanzadas («advanced agrarian societies»)¹ que durante el siglo IV a.C. habían sustituido a las sociedades hortocultícolas. La transición del cultivo de huertas con azadones al cultivo de campos con el arado, la utilización de animales para la labor agrícola y el uso de la rueda y de la vela incrementaron hasta tal punto la productividad, que pudieron surgir ciudades en las que una minoría selecta dominante podía vivir de los productos de las tierras de su alrededor. El Imperium Romanum utilizó al máximo las posibilidades políticas y técnicas de este tipo de sociedad, aunque no conocía aún la generación artificial de energía por medio de molinos de agua y de viento, que serían los precursores medievales de una nueva revolución de las formas de producción, caracterizadas por el capitalismo y la industria.

En Palestina, desde el año 63 a.C., el Imperium Romanum se había situado por encima de las estructuras indígenas de la sociedad judía. Aunque Palestina pertenecía al Imperio romano, no podemos transferir sencillamente a Palestina la estructura social de dicho Imperio, sino que únicamente podemos referirnos a ella a modo de comparación². La sociedad romana, en aquella época, constaba de un sistema de estamentos y niveles sociales. Los estamentos de los senadores, de los caballeros y de los decuriones constituían la clase alta, que en su forma de vida había eliminado las diferencias entre el ambiente rural y la ciu-

1. G. Lenski, *Macht und Privileg*, Fráncfort 1977; W. E.-W. Stegemann, *Sozialgeschichte*, 17-94.

2. G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden ³1984, 124.

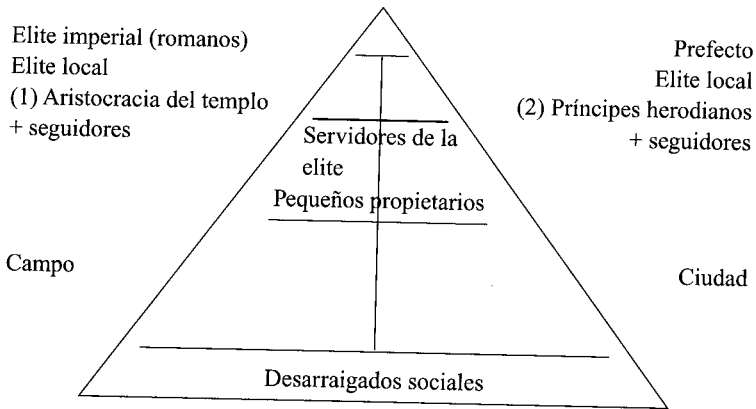
dad: vivía en las ciudades y poseía propiedades en el campo. Los senadores y los caballeros pertenecían a la elite imperial; los decuriones, a la elite local. Tres niveles sociales dependían en forma decreciente, como clientes sociales, de los miembros de esa clase alta: los esclavos eran propiedad de sus amos; los libertos eran sus seguidores; las personas libres podían ponerse libremente bajo la tutela de esas personas. No existía una clase media. Entre la vida de las clases altas y la de la gente modesta existía una gran distancia. Sin embargo, esa distancia no constituía un problema, porque todos se hallaban integrados de alguna manera en las relaciones de lealtad hacia los que eran más poderosos, y se sentían a sí mismos como pertenecientes a una determinada clientela social de los dominadores más bien que como pertenecientes a una «clase» o nivel social. Una función especial desempeñaba la clientela social del emperador. A ella pertenecía su casa, la «familia Caesaris», así como el ejército en cuanto fundamento del poder del emperador. Según G. Alföldy, la estructura social resultante, simplificada notablemente, puede quedar reflejada en el siguiente esquema:



Sin embargo, para Palestina, esta imagen debe ser modificada³. Claro está que al frente se hallaba también el emperador, el cual, por

3. Cf., a propósito, el detallado análisis de la estructura de las sociedades mediterráneas antiguas y de la sociedad judía en Palestina en la obra de E. W.-W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, 19-27. Mi presentación esquemática difiere poca cosa de la pirámide que ofrecen estos autores en la p. 74, porque yo atribuyo mayor importancia a la clase local alta y trazo un límite más intenso entre la clase alta y las clases bajas: los partidarios («retainers») constituían juntamente con los pequeños propietarios un nivel social marginal en el margen superior de las clases bajas, pero no constituían una clase media en el sentido en que nosotros la entendemos.

medio de la elite imperial, gobierna en Palestina: los prefectos (o desde el año 44 d.C. los procuradores) procedían por lo general de la clase de los caballeros. Sin embargo, una peculiaridad de la sociedad judeo-palestinense era que la elite local se hallaba escindida: por un lado estaban los herodianos como príncipes clientes (o «protegidos») de los romanos; por otro, la aristocracia del templo y el sumo sacerdote como representantes de una autonomía judía residual. La escisión entre estas elites locales era deseada y cultivada por los romanos, según la consigna «divide et impera». Lo mismo que en Roma, la elite imperial y la elite local se hallaban por encima de la oposición entre la ciudad y el campo. Esta oposición existía, pero no se hallaba tan intensamente marcada como en otras partes, porque las instituciones típicas de la polis no se difundieron sino paulatinamente en Palestina. Por eso, la oposición del ambiente rural hacia ciudades judías como Séforis, Tiberíades y Jerusalén era menor que la oposición hacia las ciudades helenísticas en el occidente y en el oriente de Palestina, donde los judíos se hallaban presentes, a lo sumo, como una minoría. En cuanto a las clases sociales dependientes, y a diferencia del Imperio romano, los esclavos desempeñaban una función escasa: no existían grandes latifundios que debieran ser cultivados por ellos. Los libertos constituían una clase social propia; la masa de la población estaba formada por arrendatarios y jornaleros o por modestos labradores, pescadores y artesanos, todos ellos libres. Se encontraban en relaciones de dependencia con las familias de los herodianos o de la aristocracia del templo. Con razón E. W. y W. Stegemann estudiaron la importante función de los servidores de la elite («retainers»). Entre ellos se contaban los soldados, los funcionarios, los recaudadores de impuestos y los doctores de la ley. Juntamente con los modestos propietarios constituían el nivel «superior» de las clases sociales inferiores; por razones de lealtad se hallaban vinculados con la clase alta. En la medida en que los doctores de la ley administraban el fundamento religioso de la sociedad judía, se encerraba en ellos un potencial crítico. Entre ellos se escuchaban constantemente voces de rebeldía (como la de Judas Galileo). La gran importancia de la religión en la sociedad judía daba a esas voces un peso específico. Además, como sucedía en las demás partes del Imperio romano, muchas personas se veían alejadas de la vida «normal» y ordinaria por discapacidades, enfermedades y culpas propias, como los mendigos, los enfermos psíquicos y los bandidos sociales. Puesto que se hallaban socialmente desarraigados, esas personas constituían el nivel más bajo de la sociedad. En concreto, en Palestina eran una parte importante de la población.

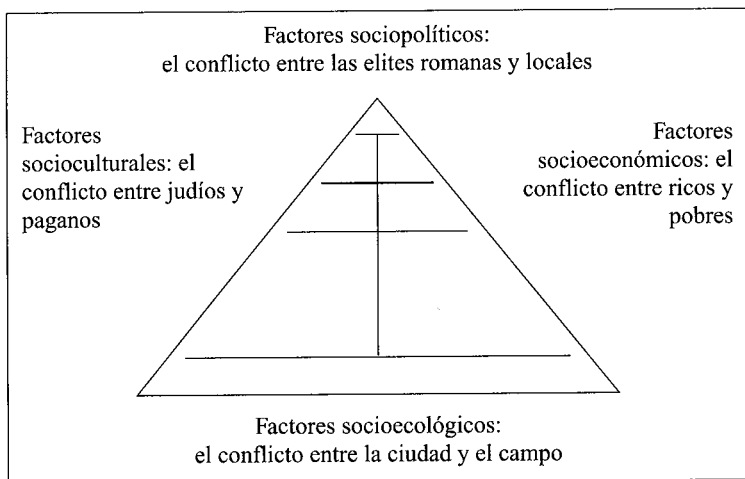


El hecho de que no sólo una pequeña elite se oponía al pueblo, sino que dentro del pueblo existían diferencias sociológicamente importantes, lo prueban restos arqueológicos. En la Palestina de aquel entonces encontramos cuatro tipos de casas⁴. Tres de ellos eran casas del pueblo: la casa sencilla con dos o más habitaciones; la casa con patio, dotada de un patio interior, en torno al cual podían vivir varias generaciones en habitaciones separadas; y la casa con tienda o taller que daba al exterior, la taberna. Por el contrario, la elite habitaba en casas con finca o en casas con atrio. Las casas con finca eran lugares de producción agrícola, las villas eran lujosas mansiones. En los evangelios sinópticos se presuponen únicamente casas sencillas. Cuando Jesús va a la casa de Pedro, hay que decirle que su suegra está enferma (Mc 1, 29ss; Lc 4, 38s); según Mt 8, 14s, Jesús lo ve inmediatamente. El Evangelio de Marcos presenta una casa con varias habitaciones; en cambio, el Evangelio de Mateo presupone una sola habitación. En Hch 12, 13 se presupone una casa con patio, a cuya puerta Pedro llama.

No son los distintos estratos de la sociedad, sino los conflictos y las tensiones los que actúan en un sistema social, y son decisivos para el transcurso de la historia. El siguiente esquema trata de ofrecer una perspectiva de los más importantes tipos de conflictos, y permite observar cómo tales conflictos se hallan entreverados⁵.

4. H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 38-40. S. Guijarro Oporto deduce conclusiones retrospectivas sobre diversas estructuras familiares, en su estudio *The Family in First-Century Galilee*, en H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families*, Londres 1997, 42-65.

5. Un buen análisis de la sociedad palestina y de sus conflictos lo ofrecen K. C. Hanson-D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*, Minneapolis 1998.



Si se contempla la sociedad, según la pirámide, como un conjunto estructural, entonces la estabilidad social necesita que las relaciones de lealtad entre los de arriba y los de abajo le proporcionen su cohesión. Aquí nos movemos en el marco de una teoría sociológica de la integración. Por el contrario, si se contempla la sociedad como expresión de conflictos dinámicos, según puede verse intuitivamente en el cuadrilátero, entonces nos movemos en el marco de una teoría del conflicto. Ambas perspectivas son necesarias.

La integración se crea por medio de instituciones. Había únicamente dos instituciones fundamentales, la casa («oïkos») y la familia, por un lado; el Estado y el pueblo («pólis»), por el otro. El Estado podía tener distintas formas: un reino, un Estado en torno al templo, o una ciudad-estado. En la sociedad helenístico-romana, la sociedad fue desarrollando sólo paulatinamente, entre esas dos instituciones fundamentales, una vida social independiente. Se crearon asociaciones que eran independientes de las dos instituciones familia y pueblo, del «oïkos» y de la «pólis». De las asociaciones uno no formaba parte por nacimiento, sino que se ingresaba en ellas. Se pueden distinguir dos tipos: asociaciones profesionales y asociaciones de culto⁶. De este modo, se va haciendo patente una independización de dos ámbitos de acción y de comunicación, independización que sólo se consumará en la

6. Th. Schmeller, *Hierarchie und Egalität*, Stuttgart 1995. Las asociaciones profesionales se reunían también en torno al culto de una deidad (protectora), pero deben diferenciarse de las asociaciones en las que el culto era la finalidad primaria.

Edad moderna: la economía y la religión, en la antigüedad, se hallaban integradas todavía en las instituciones fundamentales; ambas eran funciones del hogar y del Estado.

La independización de la religión es especialmente clara en el judaísmo. Se había formado de nuevo, después del destierro, sobre la base de la *torá*. Era una sociedad religiosa bajo una dominación no-judía, en la que se fueron sucediendo como dominadores los persas, los tolemeos, los seléucidas y los romanos. Las sinagogas judías eran asociaciones de culto y escuelas. Las sinagogas más antiguas —en Palestina, antes del año 70 d.C., eran todavía casas privadas— desarrollaron después del año 70 d.C. una arquitectura propia. Ya con anterioridad se fue organizando la vida religiosa en los denominados «partidos religiosos»: los esenios eran una asociación; su constitución correspondía a una institución. Los fariseos y los saduceos crearon escuelas. Lo mismo que ellos, el cristianismo primitivo se fue desarrollando en el ámbito situado entre el hogar y el Estado: el seguimiento como ruptura con el hogar y la familia, así como la cruz como expresión del conflicto con el Estado, se convirtieron —para el cristianismo primitivo— en valores y símbolos centrales. Mientras los demás cultos antiguos pudieron ser «embedded religions», que existían en buena medida como función de la familia y del Estado, el cristianismo primitivo (como prolongación de tendencias existentes ya en el judaísmo) era una religión con pretensión de autonomía, que podía entrar en tensión con la familia y con el Estado; pero también era una religión estrechamente vinculada con el hogar: las comunidades domésticas fueron las células germinales de la nueva religión. Como culto sin tradición y sin vinculación con el pueblo, el cristianismo primitivo era por aquel entonces un nuevo fenómeno cultural. Por eso, estudiaremos el factor religioso dentro del marco de todos los factores culturales.

Si las asociaciones religiosas fueron un primer comienzo para que la vida religiosa se independizara del hogar y del Estado, habrá que decir otro tanto con respecto a la economía y a las asociaciones profesionales. Claro está que la economía tenía más dificultades por independizarse del hogar que la religión. La economía era economía en el marco del «oïkos», bajo las condiciones marco del Estado, el cual, por medio de impuestos, trataba de absorber para sí los excedentes. Y, sin embargo, se superó una pura economía de subsistencia, que sólo producía para satisfacer las necesidades del propio hogar. Las ciudades y el ejército hicieron que fuera necesario un elevado intercambio de mercancías. Con ello se debilitó inicialmente la unidad local existente entre el «oïkos» y la economía: la producción decisi-

va era la economía agrícola. Los dueños de las grandes fortunas, además de sus tierras en el campo, poseían mansiones en las ciudades, y en ellas consumían su riqueza. Con estas personas comienza, por tanto, la separación entre la vivienda («oikos») y el lugar de trabajo. El absentismo de los propietarios agrícolas nos resulta familiar en las parábolas de Jesús (Mc 12, 1ss; Lc 12, 41ss; 19, 12ss). La economía monetaria y la mejora de las comunicaciones (como las calzadas romanas que cruzaban las zonas rurales y los nuevos puertos marítimos como Cesarea) posibilitaron el comercio de una forma nueva. Por eso estudiamos aparte el factor económico, y lo hacemos bajo dos aspectos: como lucha por la distribución de la riqueza y como confrontación con la naturaleza.

Por esta razón, en el análisis social que vamos a ofrecer ahora estudiaremos en conjunto cuatro factores, para saber si contribuyeron, y en qué medida, al origen del movimiento de Jesús: el poder político y el económico, las condiciones culturales y las ecológicas. En ningún momento destacaremos alguno de ellos como la causa dominante.

1) La organización del trabajo y la distribución de sus productos entre las clases sociales productoras y las que se beneficiaban de tales productos conduce a una diferenciación socioeconómica, a una diferenciación entre pobres y ricos.

2) Los resultados de la confrontación del hombre con la naturaleza son factores socioecológicos. Se muestran en la estructura de las relaciones de un país, en los deslindes y conflictos territoriales, en las tensiones entre la ciudad y el campo.

3) Los factores sociopolíticos abarcan todas las estructuras de dominio en Palestina, es decir, las oportunidades de diversos grupos para imponer su respectiva voluntad, para reclamar legitimidad y para romper con violencia las resistencias. Aquí se trata del conflicto entre los dominadores y los dominados.

4) Los factores socioculturales abarcan todos los valores, normas y tradiciones que confieren a un grupo estimación propia e identidad, mediante la continuidad histórica y la diferencia con respecto a otros grupos. Forma parte de la «identidad» el que la imagen positiva que el grupo tiene de sí mismo, esté sustentada por un consenso, y el que la relación de esa imagen esté compensada con la imagen propia y la imagen ajena que poseen otros grupos. Aquí ocupa un lugar central el conflicto entre el helenismo y el judaísmo.

Terminológicamente, por el hecho de anteponer el prefijo «socio-» a cada término, se acentúa que los factores investigados no influyen di-

rectamente en la conducta de los hombres, sino que sus influencias se transmiten a través de la «totalidad» de todas las conexiones sociales. El aislamiento de diversos aspectos es artificial. Pero está justificado, porque nosotros no somos capaces de captar la «totalidad» de todas las conexiones sociales, a menos que confundamos las conexiones parciales con el todo. Ahora bien, el hecho de que la religión se halle «integrada» en todos los contextos sociales es tan evidente como el conocimiento de que todas las relaciones económicas, territoriales y culturales lleven la impronta de las relaciones de poder, y el que también el factor político se halle «integrado» en todos los contextos sociales. Además, ¿quién podría negar que toda la vida humana se halla «integrada» en los datos naturales de la geografía y del mundo circundante? El factor ecológico está omnipresente.

Las distintas secciones del análisis social poseen la misma estructura en virtud de consideraciones metodológicas. En primer lugar se describe un fenómeno del movimiento de Jesús, que se supone que se halla en conexión con los factores abordados en cada caso, lo cual no quiere decir que esos factores sean los únicos importantes para el fenómeno investigado. Se presupone únicamente que, en el ejemplo del correspondiente fenómeno, pueda mostrarse especialmente bien la importancia de los factores económicos, ecológicos, políticos o culturales. En un segundo paso, se reúnen analogías con el fenómeno investigado, tomadas del judaísmo contemporáneo. Subyace aquí la premisa metodológica de que un fenómeno está más condicionado socialmente, cuanto más difundido esté por el conjunto de la sociedad. Con ello habrá quedado asegurado que podremos indagar causas sociales; cuáles sean tales causas, eso queda en suspenso. Las analogías proporcionan a menudo primeras referencias, ya que la condicionalidad social de un fenómeno resalta a menudo más claramente en analogías contemporáneas que en el movimiento de Jesús. En un tercer paso se investigan «intenciones», es decir, actitudes conscientes que se ven en los textos, con respecto a las conexiones sospechadas de condicionamiento social. En el trasfondo está la premisa metodológica de que entre la realidad social y los fenómenos intelectuales apenas existen conexiones que no sean conscientes, a modo de indicación, para los participantes, aunque ellos, en su conciencia, se las hayan representado de manera diferente de como nos las representamos nosotros. Tan sólo después de dar estos tres pasos, se analizarán las causas sospechadas.

Mediante esta estructuración en cuatro pasos de investigación habrá quedado claro que los correspondientes fenómenos del movimiento de Jesús no pueden vincularse directamente con sus causas sociales,

sino que siempre se vinculan tan sólo mediatamente a través de analogías contemporáneas y de la conciencia intencional de los participantes. Por cuanto se deducen conclusiones retrospectivas acerca de causas sociales a través de analogías, el análisis sociológico se limitará a lo típico, a lo que retorna de nuevo, y a lo análogo. Se explican aquellos rasgos que el movimiento de Jesús posee en común con fenómenos del mundo circundante, pero no se explica lo que tiene de individual e inconfundible. Por cuanto tenemos en cuenta las intenciones de los participantes, entonces suponemos que la conexión entre la realidad social y los fenómenos intelectuales no sólo debe interpretarse como causa y efecto, sino también como situación y respuesta. Habrá que tomar en serio el sentido subjetivo atribuido a la acción social.

1. Factores socioeconómicos: conflictos entre pobres y ricos

Entre los aspectos socioeconómicos investigaremos la producción de bienes y su distribución. En el análisis hemos de librarnos de la idea de que en la antigüedad hubo algo así como una política económica. Los impuestos eran tributos que había que pagar a la fuerza, no eran medios para dirigir y fomentar la economía. El fundamento de toda la actividad económica era la agricultura, que servía en buena parte para satisfacer las propias necesidades. Pequeños mercados surgían únicamente en los centros urbanos. En ellos los artesanos podían ofrecer mercancías para la región; por otro lado, había que importar alimentos. Asimismo, los ejércitos exigían que se produjera en exceso. Grandes movimientos de mercancías se daban únicamente donde existía la navegación. Por lo demás, cualquier medio de transporte era penoso y caro. Valía la pena el transporte en el caso del aceite, del vino y de los artículos de lujo. La economía monetaria se había impuesto hacía ya largo tiempo, pero el dinero seguía sin ser un medio formal de intercambio; era sólo un metal precioso y no representaba en sí un bien de fortuna. El acceso a la producción de metales preciosos era un factor de poder⁷. Cuando Jesús hace que le muestren un denario y declara que hay que dar al emperador lo que es del emperador (Mc 12, 17), se presupone esa relación antigua con el metal precioso: la moneda de plata es propiedad del emperador, a quien se puede devolver obviamente como propiedad suya que es⁸.

7. Cf. Th. Pekáry, *Die Wirtschaft der griechisch-römischen Antike*, Wiesbaden 1979; J. M. Alonso Núñez, artículo *Wirtschaft V. Klassische Antike*, DNP 12/2, 2003, 531-537; D. E. Oakman, *Jesus and the Economic Questions of His Day*.

8. Cf. el clarificador estudio de H. Schröder, *Jesus und das Geld*, Karlsruhe³1981.

a) *El fenómeno: un movimiento de desarraigados sociales*

Los factores socioeconómicos determinan el fenómeno más marcado del movimiento de Jesús: el desarraigo social de los carismáticos itinerantes. Por «desarraigo social» se entiende aquí el abandono del lugar de residencia que a uno le correspondía por nacimiento, abandono que equivalía a una ruptura más o menos tajante con normas familiares⁹. El fenómeno se halla bien atestiguado en los evangelios. Pedro dice en nombre de todos los discípulos: «Mira, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (Mc 10, 28). No debemos pensar sólo en el círculo de los doce discípulos. Junto a él se hallaba el círculo de los siete en Jerusalén (Hch 6, 5s) y el círculo de los cinco en Antioquía (Hch 13, 1s). Lucas refiere, además, el envío de setenta carismáticos itinerantes, que debían regirse por las mismas normas que los doce Apóstoles (Lc 10, 1ss; 9, 1ss). Porque «apóstoles» no son únicamente los Doce, sino también Pablo y Bernabé (Hch 14, 4.14), Andrónico y Junias (Rom 16, 7), cualquier misionero que, en sus actividades itinerantes, se atenga a la «doctrina del Evangelio» (Did 11, 3ss). La restricción del título a los Doce constituye ya un deslinde polémico contra un excesivo número de «apóstoles» que iban de un lado para otro (Lc 21, 8; Ap 2, 2).

Sin embargo, lo que interesa no es el título de apóstol. Los carismáticos itinerantes podían denominarse también «discípulos del Señor». Según Papiás, tales discípulos y sus «seguidores» (!) eran depositarios de las tradiciones acerca de Jesús (frag. II, 4). Los evangelios, en Mt 8, 21 y 10, 42, hacen clara referencia a carismáticos itinerantes. Otras denominaciones son «profetas» (Mt 5, 12; 10, 41; Did 11, 3s), «justos» (Mt 10, 41), «maestros» (Hch 13, 1; Did 13, 2) y «evangelistas» (Hch 21, 8; cf. Ef 4, 11). Las variaciones de la denominación implican la extensión del tipo de conducta social que se hallaba detrás. El condicionamiento económico de esta conducta social no se silencia por completo en los textos: la vocación para el seguimiento va dirigida a los «fatigados y agobiados» (Mt 11, 28), al mendigo Bartimeo (Mc 10, 52), a Pedro que se sintió frustrado en su actividad de pescador (Lc 5, 1ss), a los hijos del Zebedeo, cuyo padre, según el Evangelio de los nazarenos, era un «pobre pescador» (frag. 33), así como más tarde los pescadores de Tiberíades se contaron entre aquellos «marineros y gente sin recursos», que al comienzo de la guerra de los judíos organizaron una revuelta (Josefo, *Vita* 66). Al seguimiento se hallaba

9. Para más detalles cf. G. Theissen, *Wir haben alles Verlassen* (Mk 10, 28): NT 16 (1977) 161-196.

también dispuesto el poseso de Gerasa, que había sido curado por Jesús. Se convirtió en predicador itinerante por el territorio de la Decápolis (Mc 5, 18ss). Por el contrario, la gente adinerada, el joven rico y Zaqueo, jefe de recaudadores de impuestos, simpatizaron con Jesús, pero no se atrevieron a seguirle de manera radical (Mc 10, 22; Lc 19, 1ss). Lo que sabemos sobre la familia de Jesús nos permite ver que se trataba de «gente modesta» que, como pequeños labradores, vivían en la escasez: sobrinos segundos de Jesús son sometidos a interrogatorio en tiempo de Domiciano, porque eran miembros de la familia real de David. El judeocristiano Hegesipo refiere este suceso, a mediados del siglo II:

De la familia del Señor vivían todavía los nietos de Judas, llamado hermano suyo según la carne, a los cuales delataron por ser de la familia de David. El evocato los condujo a presencia del César Domiciano, porque éste, al igual que Herodes, temía la venida de Cristo. Y les preguntó si descendían de David; ellos lo admitieron. Entonces les preguntó cuántas propiedades tenían o de cuánto dinero disponían, y ellos dijeron que entre los dos no poseían más que nueve mil denarios, la mitad de cada uno, y aun esto repetían que no lo poseían en metálico, sino que era la evaluación de sólo treinta y nueve pletros de tierra, cuyos impuestos pagaban y que ellos mismos cultivaban para vivir. Entonces mostraron sus manos y adujeron como testimonio de su trabajo personal la dureza de sus cuerpos y los callos que se habían formado en sus propias manos por el continuo bregar (Hegesipo en Eusebio, *Historia eclesiástica* 3, 20, 1-3).

Por medio de este texto obtenemos probablemente una visión realista del mundo social de Jesús y de sus seguidores. Eran modestos labradores que poseían y cultivaban sus propias tierras. Podían vivir de ello con estrecheces. Tales capas sociales estaban amenazados por el desarraigo, cuando se veían bajo presión económica. Pero luego se sintieron también inseguros en sus orientaciones, cuando las personas no se ganaban ya la vida por medio de un duro trabajo, sino también por medio de otras formas de ascenso social, como se indica, por ejemplo, en la parábola de los talentos. Una visión de fenómenos análogos, que se daban en el mundo circundante, podrá corroborar nuestra sospecha.

b) *Analogías: la difusión del desarraigo social en la Palestina judía*

Los fenómenos de desarraigo social se daban no sólo en los movimientos de renovación dentro del judaísmo (comunidad de Qumrán, luchadores de la resistencia, movimientos proféticos), sino también en

fenómenos de desintegración universalmente difundidos (emigrantes y nuevos colonos, bandidos y mendigos). Entre los emigrantes y los esenios dominaban formas de conducta evasivas, que consistían en eludir la presión de los problemas: ambos grupos abandonaban sus lugares de residencia habituales para establecerse en otras partes. En el caso de los bandidos y de los luchadores de la resistencia dominaban las formas de conducta agresivas, es decir, el intento de apropiarse de lo que echaban de menos, actuando en contra de las reglas y mediante el uso de la violencia. En el caso de los mendigos y de los movimientos proféticos encontramos formas de conducta subsidiales, es decir, una esperanza de recibir apoyo y «subsidios» de instancias más poderosas: los mendigos ponían su esperanza en las limosnas de la gente; los partidarios de los profetas la depositaban en la intervención divina. Por eso, en un sentido idealmente típico, podemos diferenciar seis fenómenos de desarraigo social: todos reaccionan ante la desintegración social, pero tan sólo los movimientos de renovación contraponen a ella una nueva visión de integración social.

	evasivos	agresivos	subsidiales
fenómenos de desintegración	emigrantes, nuevos colonos	ladrones, bandidos sociales	mendigos, vagabundos
movimientos de renovación	comunidad de Qumrán	luchadores de la resistencia	adventistas, movimientos proféticos

1) Emigración y retirada como reacción evasiva

La magnitud de la diáspora demuestra lo grande que fue la emigración. Como mercenarios, esclavos, refugiados o personas sin recursos que buscaban una nueva base para su existencia, los judíos llegaban al extranjero. Claudio, en el año 41 d.C., tuvo que prohibir la afluencia de judíos a Alejandría (CPJ 153, 96s). Muchos estaban dispuestos a abandonar su lugar de origen. Sólo de esta manera se explica que los herodianos pudieran realizar sus numerosas fundaciones de ciudades y fueran capaces de abrir nuevos horizontes (Cesarea, Sebaste, Séforis, Cesarea de Filipo, Fasaclis, Batira y sus alrededores, Arquelaida, Antípatris, Tiberíades). Para la fundación de Tiberíades, en los años 19-20 d.C., Antipas «recurrió a personas sin recursos, a las que se hizo venir de todas partes» (*Antiquitates* 18, 37). Por consiguiente, poco antes de la actividad de Jesús, había en Galilea personas sin recursos y posiblemente incluso sin patria.

Entre tales personas debió de reclutarse también parcialmente la comunidad de Qumrán, a orillas del Mar Muerto. También ellos eran nuevos colonos. Según refiere Plinio el Viejo, llegaban a ellos, día tras día, «personas cansadas de la vida, a quienes el destino arrastraba de un lado para otro» (*Naturalis historia* 5, 15, 73). Según Josefo, se reunían allí persona ricas y personas sin recursos (*Antiquitates* 18, 20). La necesidad de esta forma de «emigración», motivada religiosamente, debió de ser intensa hacia el tiempo del nacimiento de Cristo. En efecto, durante el reinado de Arquelao (del año 4 a.C. hasta el año 6 d.C.) se reedificó el asentamiento a orillas del Mar Muerto, que había sido destruido por un terremoto en el año 31 a.C. Quizá las condiciones para la admisión en Qumrán eran tan duras y se exigía un largo noviciado, asociado a pruebas muy radicales, porque, de lo contrario, habrían sido muchos los que hubieran querido ingresar en la comunidad (1QS 6, 13-23; *De bello Iudaico* 2, 138)¹⁰. La comunidad de Qumrán y los esenios eran una comunidad con buenos recursos. Por eso precisamente tuvo que resultar muy atractiva para los pobres.

2) Bandidos sociales y luchadores de la resistencia como reacción agresiva

Los Evangelios dan cuenta de la existencia de bandidos (Lc 10, 30ss), al igual que los esenios, que trataban de defenderse de ellos con las armas (*De bello Iudaico* 2, 125). Agripa I (ó II) se gloriaba de haberlos combatido (OGIS 424). Muchos de esos denominados «ladrones» eran bandidos sociales sin ideas políticas, y podían contar con las simpatías del pueblo, porque su actividad se basaba en un sentimiento de justicia nacido de las penurias padecidas. Sus ataques iban dirigidos contra las personas ricas y dominadoras. Querían sobrevivir al margen de la sociedad, sin tratar de cambiarla. A ellos pertenecía Barrabás, que fue puesto en libertad, en lugar de Jesús, a petición clamorosa del pueblo (Mc 15, 11). Por los escritos de Flavio Josefo conocemos por su nombre a otros cabecillas de bandidos: Judas, hijo de Ezequías, hacia el año 4 a.C. en Galilea (*De bello Iudaico* 2, 56; *Antiquitates* 17, 271ss), Tolomeo hacia los años 44-46 d.C. en Idumea (*Antiquitates* 20, 5), Eleazar ben Dineo y Alejandro hacia los años 35-55 d.C. en Judea y Samaría (*De bello Iudaico* 2, 235; *Antiquitates* 20, 121). En lo que respecta a Galilea, la existencia de bandidos sociales se halla atestiguada en tiempo de Herodes I (*De bello Iudaico* 1,

10. Así piensa M. Ebner, *Jesus in seiner Zeit*, 147: «Quizás la Comunidad del Mar Muerto se defendió contra marginados que obraban precipitadamente».

304ss; 1, 314ss; 2, 56)¹¹, y en lo que respecta a la guerra de los judíos se encuentra bien atestiguada (*Vita* 77-79; 126-131). Por consiguiente, su actividad puede observarse desde el tiempo en que Herodes se hizo con el poder hasta la guerra de los judíos. Se reclutaban entre los campesinos que no podían pagar ya sus impuestos (*Antiquitates* 18, 274), entre los endeudados (*De bello Iudaico* 2, 426ss) y entre los empobrecidos (*De bello Iudaico* 4, 241). El que su actividad se acentuara con especial crudeza en tiempo de Cumano (48-52 d.C.) y se fuera intensificando hasta la rebelión de los judíos, se halla relacionado con la gran hambruna de los años 46-48 d.C. y con las desoladoras consecuencias que tuvo para muchas personas modestas¹².

El bandidaje social es un fenómeno anterior a toda actividad política. Pero también los bandidos sociales podían convertirse en luchadores de la resistencia, cuando poseían una idea que confería un horizonte a su rebeldía. Probablemente Judas Galileo, fundador de la «tercera filosofía», fue quien proporcionó esa idea y ese horizonte. Desde su tiempo, la idea fundamental de los luchadores de la resistencia fue la de «no ser esclavos ni de los romanos, ni de ningún otro, sino de Dios, pues sólo Él es el auténtico y justo Señor de los hombres» (*De bello Iudaico* 7, 323). Esta convicción se fundamenta en el centro mismo de la religión judía, en su monoteísmo. Esto explica su persistente eficacia. Para Josefo, esta energía rebelde, organizada y cohesionada por una idea, es la verdadera causa de la guerra de los judíos y de la catástrofe que le siguió. Josefo juzga de manera partidista. ¡Tiene que justificarse por su participación en la rebelión judía! Pero cuando Josefo no distingue a menudo terminológicamente entre «bandidos» y «luchadores de la resistencia», tiene razón por cuanto las fronteras entre ambos eran difusas. También la tradición sinóptica se lamenta de que Jesús fuera arrestado como «un ladrón» (Mc 14, 48) y de que fuese crucificado entre dos «ladrones» (Mc 15, 27). El Evangelio de Lucas comenta este hecho con palabras tomadas de Is 53, 12: «Lo contaron entre los malhechores» (Lc 22, 37 [tg]).

3) Conducta subsidial: mendigos y adventistas

La mendicidad se halla atestiguada en el Nuevo Testamento (Mc 10, 46ss; Lc 14, 16ss y *passim*) y en el Talmud (Pea VIII, 7-9). La ma-

11. Cf. *Antiquitates* 14, 413-430; 14, 431-433; 17, 271-272.

12. Sobre los bandidos y los luchadores de la resistencia, cf. fundamentalmente: M. Hengel, *Die Zeloten*; R. A. Horsley-J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs*; K. C. Hanson, *Jesus and the Social Bandits*, en B. J. Malina y otros (eds.), *The Social Setting of Jesus*, 283-300.

yoría de los enfermos y endemoniados debían de vivir de la mendicidad. Si por aquel entonces hubo una verdadera oleada de posesión diabólica, este hecho podría estar relacionado con una crisis de la sociedad judeo-palestinense. En ella había perdedores y ganadores. Por eso, semejante crisis puede interpretarse en dos direcciones: allá donde hay mucho mendigos, hay también personas que los socorren. El judaísmo conocía una cultura de la misericordia y del socorro. Pero es igualmente verdad que allí donde hay muchos mendigos, es que hay mucha miseria que desarraiga socialmente a las personas. Es evidente el condicionamiento económico de la mendicidad (cf. Lc 16, 3).

Esto hay que admitirlo también para formas más elevadas de conducta subsidial, para los adventistas que aguardaban un gran milagro inminente a corto plazo. Los encontramos como adeptos de los numerosos profetas que surgieron durante el siglo I, que prometían una repetición de los milagros de la Antigua Alianza y que conducían a sus seguidores al desierto. Procedían del «pueblo sencillo» (*Antiquitates* 10, 169) y eran «personas sin recursos» (*De bello Iudaico* 7, 438). Es notable la gran cantidad de «profetas de signos» que surgieron después de la aparición en público del Bautista y de Jesús: un profeta samaritano, hacia el año 36 d.C., prometía a una multitud de personas que él iba a mostrar en el monte Garizín los desaparecidos objetos del templo, que Moisés había enterrado allí. Pilato ordenó ejecutar a todas esas personas, y fue depuesto por esta razón (*Antiquitates* 18, 85ss). Teudas, en tiempo de Cuspido Fado (44-46 d.C.), convenció a muchos para que le «siguieran» al Jordán, cuyas aguas se dividirían en dos. También en este caso un baño de sangre puso fin a la nueva conquista del país (*Antiquitates* 20, 97-99; cf. Hch 5, 36). En tiempo de Antonio Félix (52-60 d.C.) hubo profetas anónimos que en el desierto prometían a sus seguidores «signos y milagros» o «signos de la libertad». También este nuevo éxodo fue reprimido sangrientamente (*Antiquitates* 20, 167s; *De bello Iudaico* 2, 258ss). Por aquel mismo tiempo un egipcio condujo a sus seguidores al Monte de los Olivos y prometió que los muros de Jerusalén se derrumbarían, como había sucedido en la conquista de Jericó (*Antiquitates* 20, 169ss; *De bello Iudaico* 2, 261ss; cf. Hch 21, 38). Otro profeta, en tiempo de Festo (60-62 d.C.), prometía «redención», si le seguían al desierto. Los romanos reprimieron violentamente el movimiento acaudillado por él (*Antiquitates* 20, 188)¹³. Todos estos profetas encontraban adeptos que les seguían

13. Para completar el cuadro mencionaremos otros dos profetas de este tipo, entre cuyos seguidores no había desarraigo social: en tiempo de Albino (62-64?) surgió en Jerusalén un profeta llamado Jesús, hijo de Ananías, con un mensaje de juicio contra la

hacia lo incierto. El apocalipsis sinóptico hace una seria advertencia contra ellos: «Muchos vendrán usurpando mi nombre y diciendo: ‘Yo soy’, y engañarán a muchos» (Mc 13, 6). Lucas (seguramente bajo la impresión de sucesos históricos) hace una advertencia todavía más concreta: «¡No vayáis detrás de ellos!» (Lc 21, 8). Al mismo tiempo, el apocalipsis sinóptico exhorta a hacer precisamente aquello sobre lo que había advertido: siguiendo su vaticinio, hay que abandonar la casa y las tierras, cuando haga su aparición una enigmática «abominación de la desolación». ¡Entonces los habitantes de Judea deben huir a las montañas! (Mc 13, 14) —también esto es un testimonio inmediato del latente desarraigo social que existía en Judea—. Quien poseía bienes tenía pocas razones para abandonarlos a causa de un profeta o de una profecía. Eso, a sus ojos, habría sido un proceder excéntrico.

Síntesis

En tiempo de Jesús había en Palestina muchas personas desarraigadas. Gran cantidad de ellas vivían con una latente disposición para abandonar su lugar de origen; por ejemplo, los discípulos de Jesús. Pero ésta era una posibilidad entre otras: aquel que estaba descontento con las circunstancias, podía llegar a ser un delincuente o un santo, un mendigo o un profeta, un endemoniado o un exorcista. Podía comprometerse en favor de una nueva identidad del judaísmo, o podía perder por completo su propia identidad y convertirse en la desvalida víctima de «demonios». Una explicación sociológica no puede exponer la razón de por qué unos «escogían» una forma de vida de desarraigo social, y otros otra forma distinta. Pero puede hacer comprensible el remolino que arrastraba hacia el desarraigo social, haciendo referencia a la crisis de la sociedad judeo-palestinense. Por otra parte, hay que tener en cuenta que desarraigo social hay en todas partes. Tan sólo una coacción absoluta podría impedirlo. Sin embargo, su incremento en la Palestina de aquel tiempo difícilmente podrá considerarse como casual. Puesto que ese desarraigo se difundió en el conjunto de la sociedad, tendrá que tener causas que procedan de la totalidad de la sociedad.

ciudad (*De bello Iudaico* 6, 300ss). Incluso en los últimos días del asedio de Jerusalén, un profeta anunció que Dios mandaba que la gente se dirigiera al templo y que esperase allí los signos de la salvación. Josefo le echa la culpa de que tantas personas perecieran en el incendio del templo (*De bello Iudaico* 6, 285s).

c) *Intenciones: la crítica contra la riqueza y los bienes en grupos judíos*

Un indicio del condicionamiento socioeconómico del desarraigo social reside en que, en todos los movimientos de renovación que se produjeron dentro del judaísmo y que reclutaban sus partidarios entre los desarraigados socialmente, existían intenciones de crítica de la sociedad: se criticaba de diversas maneras la riqueza y la posesión de bienes. Entre los esenios y los luchadores de la resistencia, puede observarse un programa; en el movimiento de Jesús se observa cierta «falta de principios»¹⁴.

1) La sociedad de producción de la comunidad de Qumrán

El ordenamiento interno de la comunidad de Qumrán representaba una concepción contraria a una sociedad en la cual los ricos, en la lucha por la distribución, poseyeran de antemano la mejor parte: «Desprecian la riqueza y entre ellos existe una admirable comunidad de bienes. No se puede encontrar a nadie que sea más rico que los otros, pues tienen una ley según la cual los que entran en la secta entregan sus posesiones a la orden» (*De bello Iudaico* 2, 122). Los textos de Qumrán confirman esta imagen. Los bienes de un novicio, transcurrido un año, pasaban a ser propiedad de la comunidad, pero permanecían otro año más en una cuenta bloqueada, hasta que el novicio fuera admitido plenamente (IQS 6, 19-20). Probablemente la comunidad de Qumrán quería restaurar, mediante una rigurosa observancia de la *torá*, las verdaderas condiciones de la propiedad de bienes entre los israelitas¹⁵: Dios, según ellas, era el único propietario del país. A Él y a su Alianza se trasferían todas las propiedades. Así como los israelitas podían seguir teniendo posesiones en el país que habían recibido como don de Dios, así también los esenios podían disponer de posesiones privadas, pero sin considerarlas como tales. Puesto que la Alianza esenia sólo podía realizar en su pequeño círculo sus ideas acerca de la totalidad de Israel, la comunidad de Qumrán aparecía con razón ante los de fuera, como Filón (*Quod omnis probus liber sit* 85-87) y Josefo (*De bello Iudaico* 2, 122), como la realización de los antiguos sueños de una comunidad de bienes: existían fondos de la comunidad y un gran apoyo mutuo en el trabajo y en la economía. Ahora bien, el carácter comunitario de esta sociedad consistía menos en la comunidad

14. Cf. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Tübinga 1957, 7ss.

15. Así piensa H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Friburgo 1993, 245-264.

de bienes que en la comunidad de producción. Los bienes importantes para la vida se producían y comercializaban en común. Así, los esenios eran relativamente independientes del mundo exterior —no podían aceptar alimentos de los de fuera sin pagar dinero; la mendicidad estaba rigurosamente prohibida—; en cambio, cada miembro dependía totalmente de la comunidad. Esta dependencia constituía a su vez la base de una disciplina ascética. Las infracciones de las normas de la comunidad eran castigadas con sanciones materiales: por el hecho de quedarse dormido durante las deliberaciones comunes existía, por ejemplo, el castigo de diez días de expulsión; por un alejamiento no autorizado y por tratar con desprecio a alguien, existía la sanción de treinta días; por andar desnudo, seis meses; por proporcionar datos falsos sobre las propias posesiones, un año. Además, la ración de alimentos (seguramente durante toda la vida) quedaba reducida en una cuarta parte (IQS 6, 24-25). La expulsión significaba un riesgo para la propia existencia. Puesto que no se podía recibir comida de los extraños, uno tenía que alimentarse penosamente a base de hierbas. Muchos morían de hambre al padecer este castigo (*De bello Iudaico* 2, 143). En vista de tales castigos, la gente obedecía, tanto más cuanto que la comunidad de Qumrán, en su totalidad, gozaba de bienestar. Aquí aparece un elemento típico de muchos ensayos de vida comunitaria: el precio que hay que pagar por el cumplimiento consecuente de las normas comunes es la dependencia total con respecto a la comunidad de producción. Algo diferentes eran las circunstancias entre los esenios que vivían dispersos por el país. Debían entregar a la comunidad el salario de dos días al mes, para el sostenimiento de los socialmente débiles (CD 14, 12ss). En este caso no había comunidad de producción, pero sí una caja común de fondos. Josefo y Filón, desde su perspectiva externa, comprendieron correctamente la situación: la forma de vida divergente de los esenios era una protesta contra la riqueza y la codicia, «que en lugar de amistosa familiaridad producía distanciamiento, en lugar de amistad originaba enemistad» (Filón, *Quod omnis probus liber sit* 79). Incluso hoy es fascinante ver cómo una comprensión consecuente de los mandamientos bíblicos, en una isla social, produjo una economía comunitaria con posesión común de bienes y con una elevada ética de solidaridad.

- 2) Crítica contra las condiciones de la posesión de bienes por parte de los luchadores de la resistencia

Los esenios no eran los únicos que soñaban con que reinaran otras relaciones de propiedad. La protesta de los luchadores de la resisten-

cia contra el pago de impuestos al emperador tenía como fundamento esa «teología del país», que en el caso de los esenios había conducido a una singular comunidad de producción y de solidaridad: el país pertenecía a Yahvé. Como tierra santa, se le había dado a Israel para su utilización y, por cierto, de tal modo que cada israelita tuviera lo suficiente para su familia. Propiamente, cada uno podía sentarse bajo «su propia parra y su propia higuera». Entre los asmoneos este ideal estuvo vivo; lo encontramos en un cántico al primer etnarca asmoneo Simón (1 Mac 14, 12). Sin embargo, esta teología del país y de las posesiones se hallaba en tensión con otras formas de legitimación de bienes, que tenían en cuenta las circunstancias existentes efectivamente. Según ellas, el país pertenecía fundamentalmente a los soberanos humanos, ya sea como país conquistado, «adquirido a punta de lanza» —así lo veían los dominadores helenísticos y los romanos—, o bien como país adquirido, que no se consideraba como un bien confiado para el sustento de la propia vida, sino como un objeto para realizar actividades económicas¹⁶. Y, así, Cicerón podía decir acerca de las provincias: «Nuestros ingresos en concepto de impuestos y nuestras provincias son, por decirlo así, las fincas del pueblo romano» (*Verr.* 2, 2, 7). En el Imperio romano la legitimación de los impuestos sobre la propiedad fue sustituyendo paulatinamente a la legitimación, más antigua, basada en la conquista. Las formas religiosas y las profanas de legitimación de la posesión de fincas podían aducirse las unas contra las otras. Lo que la comunidad de Qumrán quería realizar por medio de su retiro y aislamiento de la sociedad, querían lograrlo los luchadores de la resistencia por medio de una redistribución revolucionaria de los bienes: había que considerar de nuevo a Dios como el propietario del país. Por eso, Judas Galileo hizo un llamamiento para que no se pagaran impuestos. Por eso, los luchadores de la resistencia, después de su entrada violenta en Jerusalén, destruyeron los archivos donde constaban las deudas (*De bello Iudaico* 2, 427) y combatieron a los ricos «supuestamente para la protección de la libertad, pero en realidad con el solo motivo de conseguir botín» (*Antiquitates* 18, 7). Una víctima de sus actos de terrorismo contra los ricos fue Zacarías, hijo de Baruc (*De bello Iudaico* 4, 335). Su asesinato se condena quizás vivamente en el Evangelio de Mateo: se considera como la última de aquellas fechorías que comenzaron con el asesinato perpetrado por Caín; después de ella debía llegar el Juicio final (Mt 23, 35).

16. Cf. D. Fiensy, *The Social History of Palestine in the Herodian Period*, Lewiston [etc.] 1991. Sobre la colisión entre dos modelos de «país», cf. M. Ebner, *Jesus in seiner Zeit*, 58-60.

3) Crítica contra la riqueza y la posesión de bienes en el movimiento de Jesús

Judas Galileo, unos veinte años antes de la actividad pública de Jesús, había planteado ya la alternativa entre Dios o el emperador. Jesús había rechazado tal alternativa, pero la planteó de otra forma, cuando dijo: «Ningún criado puede servir a dos amos, pues odiará a uno y amará a otro, o será fiel a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y a Manmón» (Lc 16, 13). De esta forma, Jesús trasfiere radicalismo teocrático desde el ámbito político al ámbito económico. A pesar de la negativa dada a la campaña que rehusaba el pago de impuestos, ambos «galileos» compartían el mismo enfoque de radicalismo teocrático. La alternativa «Dios o Manmón» no era en definitiva un rígido: «o una cosa u otra». De lo contrario, el movimiento de Jesús no podría hacer la siguiente exhortación: «¡Haceos amigos con el injusto Manmón!» (Lc 16, 9). En la medida en que nosotros podemos enjuiciarlo, se hacían amigos con el Manmón. Se admitía recibir ayuda de la mujer, bien acomodada, de un administrador de Herodes (Lc 8, 3), de José de Arimatea (Mc 15, 43), de una «pecadora» rica (Lc 7, 36ss), así como de Zaqueo, jefe de recaudadores de impuestos (Lc 19, 1ss). En esta ambivalencia puede verse una señal de la «falta de principios» en esta materia, por parte de Jesús (H. Braun): la renuncia a la riqueza no sería una «conditio sine qua non» para la salvación, pero puede estar preceptuada en un caso concreto. Ahora bien, puede explicarse igualmente por la situación social del movimiento de Jesús: los carismáticos itinerantes, que carecían de bienes, podían condenar con credibilidad la riqueza; pero, como mendigos carismáticos, dependían de que, de los productos del país, algo fuera a parar a ellos. Ambas cosas se completaban. La prontitud de algunos ricos para dar donativos podía fomentarse haciendo que esas personas sintieran inseguridad moral a causa de su riqueza. En efecto, se trataba, de todos modos, de los «feos ricos», de los recaudadores de impuestos y de los marginados cuya riqueza era problemática. Está claro que la prontitud de estas personas para dar donativos podía redundar también en beneficio de los pobres. Sin embargo, los carismáticos itinerantes fijaban claras prioridades: porque «a los pobres los tenéis siempre con vosotros y podéis socorrerlos cuando queráis, pero a mí no me tendréis siempre» (Mc 14, 7; cf. Did 13, 4)¹⁷. Así que la postura del movimien-

17. También D. L. Mealand, *Poverty and Expectation in the Gospels*, Londres 1980, fija la raíz social de la crítica contra la riqueza en el movimiento carismático itinerante de Jesús y de sus discípulos, pero acentúa la importancia de la expectación religiosa de un mundo nuevo, en el cual la creación volverá a estar libre de preocupacio-

to de Jesús con respecto a los bienes y a la riqueza era ambivalente: por un lado se criticaba la riqueza (por ejemplo, Mc 10, 25; Lc 6, 24s y passim); por otro, se sacaba provecho de ella.

Pero no puede dejar de verse la cercanía del movimiento de Jesús respecto de las clases bajas de la población¹⁸: a personas con escasos recursos va dirigida la bienaventuranza «Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. Dichosos los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados. Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6, 20-21). A ellos va dirigido aquel llamamiento del Salvador: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy sencillo y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mt 11, 28-30; EvTom 90). Es verdad que se ha relacionado a menudo este llamamiento con personas que sufren bajo el peso de la interpretación farisaica de la Ley. Mateo quiso darle probablemente este sentido metafórico mediante el contexto en que lo inserta. Pero el texto, en sí, debe entenderse literalmente. Se refiere a personas que «están fatigadas y agobiadas». Jesús actúa aquí como un rey que llama a la gente a que le siga, y que contrasta su servicio, que es «ligero», con la opresión que imponen los que dominan. El servicio de Jesús consiste en que aprendan aquellos que están fatigados por el trabajo y escuchen en él la voz de la sabiduría, ¡una sabiduría que –según Eclo 38, 24ss– es inaccesible para los que trabajan manualmente!¹⁹

Síntesis

Dentro de los movimientos de renovación religiosa encontramos tres respuestas diferentes al problema de las necesidades materiales de

nes y penalidades, como antes de la caída en el pecado. L. W. Countryman, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire*, Nueva York-Toronto 1980, mostró cómo esta ambivalencia ante los ricos se conservó también más tarde y desempeñó una función para atenuar su dominio en la comunidad.

18. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, Múnich 1981, quiere ver la crítica de la pobreza enraizada en un nivel más bajo aún, en las capas sociales (sedentarias) de mendigos pobres de Palestina. Por el contrario, Th. E. Schmidt, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels*, Sheffield 1987, ve en ella el menosprecio de los bienes de las clases altas y niega la existencia de un trasfondo pauperista en la crítica sinóptica contra la riqueza. Pero el «contemptus mundi» de las personas acomodadas es algo muy distinto de la desesperación de los niveles de población terriblemente pobres.

19. Para una interpretación literal del llamamiento del Salvador, cf. G. Theissen, *Wer sind die Mühseligen und Beladenen in Mt 11, 28-30?*, en R. Kessler y otros (eds.), *Dem Tod nicht glauben*, Gütersloh 2004, 49-66: las palabras que hablan de «mi yugo» tienen únicamente una analogía en aquellos que dominan. De dominio se habla también en el Evangelio de Tomás 90.

la existencia: una muy disciplinada comunidad de producción, un programa de cambios radicales en forma de revolución social, un movimiento carismático itinerante que vive de limosnas. La disciplina en el trabajo, el robo y la mendicidad se elevaron en cada caso a un plano superior y se impregnaron de motivos religiosos. La crítica contra la riqueza, que se formula en los tres movimientos, hace referencia a que la riqueza se origina, entre otras cosas, en tensiones socioeconómicas. Si en los tres movimientos con personas socialmente desarraigadas se hace una crítica consciente contra las circunstancias de la posesión de bienes, entonces podremos suponer que el cambio socioeconómico contribuyó al origen de esos movimientos, ya que la presión económica despertaba en unos el temor a un descenso social y, en otros, el ascenso desvanecía los valores tradicionales.

d) *Causas: una crisis socioeconómica en Palestina*

En primer lugar nos referiremos a un malentendido en que incurren las «explicaciones económicas». Con frecuencia encontramos la idea, un poco ingenua, de que la presión económica conduce, sobre todo en los niveles sociales inferiores, a cambios en la conducta y a protestas. En realidad, las personas pasan principalmente a la acción, cuando sienten la amenaza de empeoramiento de su situación o cuando ven en perspectiva la posibilidad de mejoras: tan sólo aquel que conoce o prevé niveles mejores de vida, reacciona sensiblemente a la pobreza y a la miseria. Por tanto, tienen efecto activador todas las tendencias al ascenso y al descenso, y estas tendencias pueden aparecer en todos los niveles sociales. Y, así, en muchos movimientos de protesta —a menudo en posiciones dirigentes— encontramos personas pertenecientes a la clase alta cuya posición social se ha visto amenazada. Por ejemplo, la comunidad de Qumrán estuvo constituida por aristócratas sacerdotales que se habían visto desposeídos de su poder. Los líderes del movimiento de la resistencia de Hiskia (=Ezequías) hasta Juan de Giscala poseían a menudo una relación asombrosamente buena (que a menudo era incluso de parentesco) con la clase alta de Jerusalén: Juan, caudillo de los rebeldes, fue pobre al comienzo (*De bello Iudaico* 2, 585), pero procedía quizá de una familia que en algún tiempo estuvo bien acomodada²⁰. Menahén, líder de la comunidad antioquina, mencionado en Hch 13, 1, pertenecía a la clase alta, en su calidad de persona de confianza del príncipe Antipas, y pudo haber

20. Así G. Baumbach, *Zeloten und Sikarier*: ThLZ 90 (1965) 727-740, columna 731.

sufrido las consecuencias de la caída y destierro de éste, viéndose entonces sumido en la inseguridad.

Es posible que los pobres constituyan a menudo la base de la inseguridad social (y esto no sucede tampoco siempre), pero los ricos empobrecidos o los grupos que se sienten inseguros en su condición constituyen a menudo el motor que los impulsa. Por tanto, tendremos que atender menos a la medida absoluta de la presión económica que al aumento de dicha presión para determinadas clases sociales; tendremos que atender menos a niveles establecidos entre clases sociales que a tendencias hacia el ascenso y hacia el descenso; tendremos que atender menos a estructuras estáticas que a los cambios que se producían. El aumento de cambios económicos es lo decisivo²¹. Como causas de estos cambios socioeconómicos habrá que tener en cuenta: las catástrofes naturales, la superpoblación, la concentración de bienes y la modificación en cuanto al pago de tributos. Para muchos sectores de la población, estas causas significaban el aumento de la presión socioeconómica.

1) Épocas de hambre

La mayoría de las épocas de hambre atestiguadas por Josefo se originan durante el siglo I a.C.: las causas son una sequía (año 65 a.C.), un huracán (año 64 a.C.), un terremoto (año 31 a.C.), epidemias (año 29 a.C.). A esto se añade otro período de hambre (año 25 a.C.). Mc 13, 8 menciona los terremotos y las épocas de hambre como señales que caracterizan la actualidad. Hacia aproximadamente los años 46-47 d.C. se halla atestiguado un gran período de hambre en tiempo de Claudio (*Antiquitates* 20, 51ss; Hch 11, 28). También en otras partes del Imperio romano hubo dificultades para el abastecimiento. Las catástrofes naturales del siglo I d.C. podrían haber tenido peores consecuencias aún que las del siglo anterior. Herodes había atenuado las consecuencias de las catástrofes vendiendo sus bienes privados y dejando de recaudar impuestos (*Antiquitates* 15, 299ss y 365). No oímos nada sobre ayudas estatales comparables en tiempo de la administración romana directa (desde el año 6 d.C.); sólo nos enteramos de iniciativas privadas de la comunidad cristiana de Antioquía (Hch 11, 28s) y de la reina Elena de Adiabene (*Antiquitates* 20, 51ss). Si tenemos en

21. Cf. S. Freyne, *Herodian Economics in Galilee*, 23-46; K. C. Hanson-D. E. Oakman, *Palestine*, 99-129; D. E. Oakman, *Jesus and The Economic Questions of His Day*; F. C. Grant, *The Economic Background of the Gospels*, Oxford 1926; F. M. Heichelheim, *Roman Syria*, en T. Frank (ed.), *An economic Survey of Ancient Rome*, IV, Baltimore 1938, 121-257.

cuenta que Palestina se vio sacudida, durante los años 39-41, por una grave crisis política y, un poco más tarde (años 46-48), por una crisis económica, entonces comprenderemos que esto tuviera fatales consecuencias, como lo demuestra el incremento del bandidaje y de la resistencia durante los años que siguieron.

2) Superpoblación

Hemos de contar además con la posibilidad de cierta superpoblación en Palestina. Aristeas (113) subrayaba la densa colonización de Palestina; Josefo, la densidad de población de Galilea (*De bello Iudaico* 3, 43; *Vita* 45). Es verdad que Galilea estaba más densamente colonizada que los territorios vecinos, gobernados por Filipo, al norte y al oeste. Así lo explica el que Filipo tuviera únicamente cien talentos de ingresos, mientras Antipas, en cambio, tuviera doscientos talentos (*Antiquitates* 17, 318ss). Ahora bien, esto no dice gran cosa. Mayor peso tiene el resultado de las investigaciones sobre el territorio, según las cuales en Galilea se cultivaba por aquel entonces el 97% del terreno²². Parece, además, que en tiempo de Herodes se sintió la necesidad de tierras para asentamientos: Herodes asentó a judíos en territorios que quedaban fuera del suelo patrio (*Antiquitates* 17, 23ss; *De bello Iudaico* 3, 36) y cultivó con instalaciones de regadío nuevas tierras en el Valle del Jordán (*Antiquitates* 16, 143).

3) Concentración de la posesión de bienes

Durante el siglo I d.C, una progresiva concentración de bienes probablemente hizo más aguda la lucha por la distribución de la propiedad. Herodes, por medio de confiscaciones, se había apoderado de muchísimas tierras (*Antiquitates* 17, 307). Estas propiedades fueron vendidas más tarde por los romanos (*Antiquitates* 17, 355; 18, 2). Como compradores podían presentarse únicamente personas con gran cantidad de capital. Los ricos se hicieron todavía más ricos. Sus propiedades podían producir bienes para la exportación. La exportación de bálsamos estuvo desde siempre en manos de los poderosos (Diodoro II 48, 9; *De bello Iudaico* 1, 361; *Antiquitates* 15, 96). Príncipes herodianos suministraban cereales a las ciudades helenísticas vecinas

22. B. Colomb-Y. Kedar, *Ancient Agriculture in the Galilee Mountains*: IEJ 21 (1971) 136-140. Según M. Aviam, artículo *Galilee: The Hellenistic and Byzantine Period*, en E. Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations of the Holy Land*, vol. 2, Jerusalén-Nueva York 1993, 453-458, se produjo un aumento de la colonización durante los períodos helenístico y romano.

(Hch 12, 20ss; *Vita* 119). Galilea, a cuyo frente estaba Josefo como gobernador, producía cereales para el emperador (*Vita* 71). A Siria se exportaba aceite, consiguiéndose con ello buenas ganancias (*De bello Judaico* 2, 591). En el Mar de Galilea se practicaba la pesca y había industrias para la elaboración del pescado (arrendado todo por los dominadores a «recaudadores de impuestos»); se exportaba salazón de pescado²³. Los grandes del país poseían las tierras más fértiles. De propiedades en torno a Jamnia y Fasaelis obtenía Salomé, la hermana de Herodes, sesenta talentos al año (*Antiquitates* 17, 321). En cambio, Perea y Galilea, juntas, conseguían «solamente» doscientos talentos (*Antiquitates* 17, 318ss). Florecía la exportación, sobre la que se basaban los ingresos de los ricos. Sólo de esta manera se comprende el rápido crecimiento de la ciudad portuaria de Cesarea, desde su fundación en el año 10 a.C. La paz de Augusto era positiva para el comercio. Por eso no es casual que en la parábola de los talentos el prestamista de dinero, una persona con un gran capital —tiene los rasgos de Arquelao—, posea buenas relaciones con el extranjero. Los grandes negocios podían hacerse únicamente por medio de las exportaciones. No hay nada que añadir a la sentencia pesimista del final de la parábola: «Al que tiene se le dará, y al que no tiene, se le quitará lo que tiene» (Lc 19, 26).

4) La presión de los impuestos

La presión socioeconómica es principalmente el resultado de una lucha por la distribución entre las clases que se benefician de la producción y las clases productoras. Con todo, conviene subrayar que no se trata de un enfrentamiento de «clases» cerradas, sino que prosigue la lucha por la distribución entre los grupos que se benefician de ella. Las minorías de poder romanas e indígenas compiten por su participación en la explotación del país. Su competencia es posiblemente la razón decisiva de la explosiva situación existente en Palestina. ¿Qué impuestos tenían que pagar los habitantes judíos de Palestina? Ofrecemos a continuación una breve visión de conjunto de los tributos más importantes²⁴:

23. K. C. Hanson, *The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition*: BTB 27 (1887) 99-111; K. C. Hanson-D. E. Oakman, *Palestine*, 106-110. El nombre de «Tariquea» para Magdala se deriva del griego *tárichos*, que entre otras cosas significa «salazón de pescado». Este nombre hace referencia a la industria de salazón de pescados (cf. Estrabón 16, 2, 4).

24. Según W. Stenger, «*Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist...!*», Fráncfort 1988; K. C. Hanson-D. E. Oakman, *Palestine*, 113-116.

Impuestos estatales	Tributos religiosos
<i>Impuestos directos</i> impuesto inmobiliario («tributum soli»)	<i>Tributos directos</i> impuesto para el templo («shekalim»)
impuesto por cabeza («tributum capitis»)	el primer diezmo (para los levitas)
<i>Impuestos indirectos</i> ¿impuesto de la corona? (regalo al dueño y señor; no atestiguado) impuesto sobre la sal impuesto sobre la venta impuesto industrial	<i>Tributos de primicias</i> primeros frutos («bikurim») tributos por la cría de ganado liberación del primogénito varón
<i>Arancel y prestación personal</i> aranceles prestación personal («angaria») tributos militares («annonna»)	<i>Participación en los sacrificios</i> derechos sobre la masa («jala») derechos de los sacerdotes («teruma»)

Lo decisivo no es la cuantía objetiva de los impuestos, sino si se consideraban como impuestos opresores. Numerosos indicios prueban que los impuestos se experimentaban como un problema:

- Después de la muerte de Herodes, en el año 4 a.C., se presentó ante Augusto una embajada de los judíos y se quejó de lo elevados que eran los impuestos: «Con las ciudades vecinas, habitadas por extranjeros, él (Herodes) habría sido indulgente, a fin de esquilmar con impuestos y destruir a las ciudades situadas en su propio reino» (*Antiquitates* 17, 306). Augusto remitió tan sólo el pago de una cuarta parte de los impuestos a Samaría, pero no a las provincias originarias judías, porque en ellas, desde la muerte de Herodes, se habían producido actos de rebelión (*Antiquitates* 17, 319). Desde entonces la cuantía de los impuestos tuvo que sentirse en Judea y Galilea como un castigo.
- Diez años más tarde, Samaría y Judea pasaron a estar bajo el dominio directo de los romanos (año 6 d.C.). Desde entonces los impuestos debían pagarse directamente a los romanos. Con este fin los romanos efectuaron un censo. Este censo, por otra parte, provocó la compañía de Judas Galileo contra el pago de impuestos, en la cual se actualizó y encareció la teología israelítica tradicional sobre el país y la posesión de bienes. Este mensaje encontró gran resonancia en las partes descontentas de la población.

- Otros diez años más tarde –hacia el año 17 d.C.– las provincias de Siria y de Judea pidieron al emperador Tiberio una reducción de los impuestos, porque se hallaban exhaustas (Tácito, *Ann.* 2, 42, 5). Esto nos hace ver que, en cuanto a los impuestos, no sólo existían problemas planteados ideológicamente, sino que había problemas reales que afectaban tanto a los judíos como a los no judíos.
- De nuevo, unos diez años más tarde, Jesús de Nazaret, durante los años veinte, tuvo que afrontar la cuestión de los impuestos (Mc 12, 13-17). La discusión en torno a la legitimidad de los mismos seguía estando viva, aun mucho después de Judas Galileo. Y de ahí podemos deducir que el problema de fondo seguía existiendo.
- Lo abrumadores que eran los impuestos, lo vemos por una reducción de los mismos efectuada en tiempo de Vitelio, hacia los años 36-37 d.C. (*Antiquitates* 18, 90). Para los ciudadanos de Jerusalén quedaban suprimidos los impuestos de mercado. Vitelio quería suavizar de esta manera las tensiones sociales y políticas y hacer que reinara la calma en el interior de un país en el que se desarrollaban sus operaciones militares.
- Durante la crisis de Calígula en los años 39-40 d.C., la aristocracia, que estaba negociando en Tiberíades con Petronio, legado en Siria, argumentaba así: si no se respondía pronto a las protestas del pueblo, entonces no obtendrían dinero alguno con el pago de impuestos, y se incrementarían los actos de latrocinio. Semejante manera de argumentar presupone una larga experiencia en lo que concierne a la estrecha conexión entre la presión de los impuestos, la seguridad y la paz. Para Josefo esta conexión es real (*Antiquitates* 18, 274).
- En tiempo del gobierno de Agripa I (años 41-44 d.C.) oímos hablar de nuevo de una reducción de impuestos para los hogares de Jerusalén (*Antiquitates* 19, 299). Tales reducciones eran, ciertamente, formas de asegurar el dominio, pero son también un síntoma del descontento existente en el pago de impuestos.
- Cuando después del año 44 d.C. (después de la muerte de Agripa I), el territorio dominado por él pasó a ser parte de la provincia de Siria, Galilea fue gobernada por primera vez directamente por los romanos. Dos hijos de Judas Galileo fueron crucificados entonces (*Antiquitates* 20, 102). Sólo podemos conjeturar: proclamaban el mismo mensaje que su padre, que había quedado actualizado, cuando en el año 6 d.C. partes del

país judío tuvieron que pagar directamente, por vez primera, los impuestos a los romanos²⁵.

- Finalmente, la negativa a pagar impuestos fue la ocasión decisiva para la rebelión judía (*De bello Iudaico* 5, 405). Es verdad que, en la fase inicial, Agripa II consiguió mover a los judíos, en un discurso polémico, para que pagaran: sus «magistrados y miembros del consejo iban por las aldeas recaudando el tributo» (*De bello Iudaico* 2, 405). Por otro lado, la liberación del endeudamiento formaba parte del programa de los rebeldes, lo mismo que la destrucción del archivo de Jerusalén en el que constaban las deudas (*De bello Iudaico* 2, 427).

Probablemente, durante el transcurso del año I d.C. la situación de la población empeoró, como se ve en el caso de los nuevos asentamientos judíos de Batanea: durante la vida de Herodes, los nuevos colonos disfrutaban de la exención de impuestos, como una de las facilidades iniciales que se les daban. En tiempo de su sucesor Filipo, se recaudaron pocos tributos (*Antiquitates* 17, 23ss). Agripa I y Agripa II «los oprimieron con impuestos», pero fueron superados por los romanos (*Antiquitates* 17, 28)²⁶.

Sin embargo, el peso objetivo de los impuestos no fue el factor decisivo que provocó los alborotos. En las sociedades premodernas ese peso tenía dimensiones excesivas²⁷. Y, no obstante, fue soportado a menudo, durante largo tiempo, sin resistencias. Lo decisivo es la legitimidad de esos impuestos. Los elevados impuestos conducen a alborotos políticos, cuando se experimentan como ilegítimos. Y en este punto los impuestos romanos tenían un déficit. Los impuestos sobre

25. Lucas confundió quizás a los hijos con el padre: en Hch 5, 36-37 menciona en primer lugar a Teudas, que hizo su aparición hacia los años 44-45 d.C. (*Antiquitates* 20, 97s); luego menciona a Judas Galileo, que actuó hacia el año 6 d.C. En realidad, después de Teudas hicieron su aparición, hacia los años 46-48, los dos hijos de Judas Galileo, llamados Jacobo y Simón (*Antiquitates* 20, 102). La confusión es comprensible, porque en el caso del padre y de los hijos se trataba del mismo tema: del pago de los impuestos.

26. De otra manera piensa Th. E. Schmidt, *Hostility*, 11-30: «Las pruebas de las condiciones económicas generales que existían en Palestina entre los años 10 y 60 d.C., no revelan un nivel bajo de prosperidad ni un empeoramiento» (30).

27. Cf. G. Lenski, *Power and Privilege*, Chapel Hill-Londres 1984, 228, quien admite para las sociedades premodernas una elevada carga de impuestos: «Basándonos en los datos disponibles, parece que las clases dominadoras de las sociedades agrarias recibían por lo menos una cuarta parte de los ingresos nacionales de la mayoría de los Estados agrarios, y que la clase dominante y la gobernante recibían juntas, de ordinario, una cantidad no inferior a la mitad. En algunos casos, sus ingresos combinados habrían podido aproximarse a las dos terceras partes del total».

la propiedad inmobiliaria («tributum soli») colisionaban con la teología judía acerca del país, según la cual Dios era el único propietario legítimo. El emperador estaba haciéndole la competencia a Dios. El impuesto por cabeza («tributum capitis») se consideraba como señal de falta de libertad. A él se hallaban sometidos incluso los esclavos. Aquel que no poseía nada, poseía únicamente su cuerpo. Contra el pago de un impuesto, el Estado lo dejaba para su propietario. Tertuliano veía en el pago de impuestos un símbolo de la esclavitud: «Los campos sometidos a impuestos se deprecian; los hombres a quienes se grava con el impuesto de la capitación pierden categoría, pues esto es indicio de cautividad ('notae captivitatis')» (*Apologético* 13, 6). Por eso, la consigna de Judas Galileo no era la de un judío fanático: «La tasación de los impuestos no produce sino esclavitud manifiesta» (*Antiquitates* 18, 3).

A los impuestos estatales se añadían los religiosos. La suma de dos sistemas de impuestos no explica los alborotos en Palestina²⁸. Impuestos locales adicionales existían también en otras partes. Además, el tributo anual para el templo hacía que desde la diáspora fluyera capital hacia Jerusalén. Gracias a ese tributo se fomentaban, por ejemplo, trabajos de edificación en el templo, en los que muchos jerosolimitanos ganaban dinero. Los tributos religiosos se aceptaban porque servían para fines sagrados. Para los fariseos, el pago del diezmo formaba parte del programa (Lc 18, 12; Mt 23, 23). Sin embargo, la competencia entre dos sistemas de impuestos era un riesgo para la estabilidad del país, porque situaba a las elites políticas del país en un notorio conflicto de intereses. Los romanos poseían el poder militar para exigir el pago de impuestos; la aristocracia sacerdotal poseía los medios ideológicos para recabarlos. De ahí se siguen dos cosas. En primer lugar, cuanto menores eran los medios fácticos de la aristocracia nativa, tanto más tenía que recurrir a la legitimación ideológica. Podía generar esa legitimación acentuando la Ley, porque en ella estaba garantizada y legitimada, por voluntad divina, la base de la existencia de la aristocracia sacerdotal. Cierta rigurosidad legal redundaba objetivamente en su interés. Los partidos, en otro tiempo enemistados, de los saduceos aristócratas y de los fariseos, que eran rigoristas en cuanto a la Ley, se unían ambos en este punto, de tal manera que su conflicto pudo pasar a segundo plano durante el siglo I d.C. Lo que los fariseos defendían por razones religiosas (por ejemplo, el pago del diezmo), podía estar justificado por razones econó-

28. Hay que dar la razón aquí a E. P. Sanders, *Judaism*, 157-169.

micas para los aristócratas sacerdotales. En cambio, el movimiento liberal de Jesús iba en contra de los intereses objetivos de la aristocracia, porque minaba internamente la Ley cuando reclamaba privilegios sacerdotales para sus carismáticos (Mc 2, 23ss; Did 13, 3ss), cuando negaba la obligación de pagar los tributos religiosos y pagaba el tributo para el templo, pero sólo por adaptarse a la costumbre (Mt 17, 24ss; 23, 23).

Una consecuencia de la competencia entre ambos sistemas de impuestos era también el hecho de que el etnocentrismo y la xenofobia de la aristocracia tenían que ser bien recibidos, a fin de poder desviar contra los romanos las agresiones nacidas de la lucha por la distribución. La aristocracia, en este punto, jugaba con fuego, y Agripa II la hizo corresponsable, seguramente con razón, de los alborotos, aunque Josefo, partidario de dicha aristocracia, quita importancia a esas acusaciones (*De bello Iudaico* 2, 336s). Por mucho que estuviera interesada la aristocracia en llegar a un equilibrio con los romanos, sin embargo, por razones de política interior, difícilmente podía renunciar a considerarlos como el objetivo de las hostilidades nacionales.

Ahora bien, la lucha por la distribución condujo a tensiones en la elite local misma. En efecto, esta elite no era una unidad homogénea. Los herodianos y la aristocracia del templo competían no sólo con los romanos sino también entre sí por lograr el control sobre los ingresos. Los herodianos se presentaban como garantía de orden en el país: para los judíos religiosamente sensibles era más aceptable pagarles a ellos los impuestos que directamente al emperador, puesto que el pago de impuestos, desde la revuelta de Judas Galileo, estaba teológicamente desacreditado para algunos sectores. Los herodianos servían a los romanos como una especie de «entidad para el lavado religioso del dinero». De sus ingresos personales, ellos pagaban un tributo personal a los romanos. Por eso tenían paradójicamente un interés oculto en la difamación religiosa del pago directo de los impuestos a los romanos. Tan sólo mientras los romanos estuvieran seguros de que los herodianos podían garantizar mejor los pagos regulares de los impuestos de lo que podían garantizarlos los procuradores, los herodianos resultaban insustituibles. Así que no es de extrañar que los herodianos, juntamente con los fariseos, plantearan a Jesús la pregunta acerca de la legitimidad de pagar impuestos al emperador —con la esperanza de que Jesús considerara como más elevadas las obligaciones para con Dios que las obligaciones para con los hombres (es decir, que las obligaciones para con el emperador) (Mc 12, 13-17)—. También en este punto jugaban con fuego.

Finalmente, las luchas por la distribución podían agravarse, incluso dentro de la aristocracia del templo. Antes de que estallara la guerra de los judíos, hubo ya violentos conflictos en torno a la distribución del diezmo: «Los sumos sacerdotes llegaron hasta tal punto en su arrogancia y en su atrevimiento, que no vacilaron en enviar a sus siervos a las eras a recoger los diezmos que debían pagarse a los sacerdotes; esto tuvo como consecuencia el que los más pobres entre los sacerdotes perecieran por la escasez» (*Antiquitates* 20, 81; cf. 20, 206s). En los tiempos de agitación que precedieron a la guerra de los judíos, los ingresos fueron más escasos. Por eso, el conflicto acerca de ellos se hizo más intenso. El interés de la aristocracia jerosolimitana por el diezmo se refleja en el hecho de que, al comienzo de la guerra, se enviara una comisión a Galilea para que, entre otras cosas, recogiera el diezmo (*Vita* 12).

La lucha por la distribución de los ingresos del país tuvo, por tanto, un efecto desestabilizador: condujo a la elite imperial de los romanos a que sus intereses se opusieran a los de la elite local de la aristocracia; dentro de ésta, los herodianos se enfrentaron a la aristocracia del templo; dentro de los sacerdotes las familias dominantes de los sumos sacerdotes se pusieron contra el «clerus minor». Entre las sentencias de Jesús se encuentra una que nos lo hará comprender: «Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir» (Mc 3, 24). Si las minorías de poder no están unidas, entonces la explotación de las capas inferiores no puede llevarse ya a cabo de manera sistemática. Surge una situación revolucionaria.

Las luchas por la distribución entre las clases sociales que se aprovechan de los beneficios, se producen casi siempre a costa de terceros: la presión sobre los niveles bajos se hace más intensa. Como es comprensible, en las fuentes se nos habla más de las luchas por la distribución entre las clases altas. Pero estas luchas dejan más huellas, como conflictos, en las clases bajas. Ahora bien, no olvidemos que lo que se distribuye entre las elites, antes ha de serle arrancado al pueblo. Sólo eventualmente oímos hablar de lo que la presión de los impuestos estatales significaba para el incremento del desarraigo social entre la población sencilla. Tras el intento de Cayo Calígula de erigir su estatua en el templo de Jerusalén (39-40 d.C.), se produjeron manifestaciones de protesta que duraron mucho tiempo. La aristocracia judía tenía miedo de que «el abandono del cultivo de las tierras tuviera como inevitable consecuencia actos de bandidaje, porque esas personas (es decir, los campesinos que participaban en la manifestación) no podrían pagar sus impuestos» (*Antiquitates* 18, 274). En consecuencia, se con-

traían a menudo deudas por el impago de impuestos, que obligaban a la gente a abandonar el suelo patrio. Las personas se sentían indefensas ante los acreedores (Mt 5, 25s). Y la alabanza del administrador injusto, que perdona por propia iniciativa las deudas a los deudores de su amo, se comprende únicamente cuando el perdón de una deuda se valora como cosa positiva (Lc 16, 1ss). Un astuto perdón de las deudas aparece como el único camino para librar al administrador de caer en la miseria y en el desarraigo social.

El movimiento de Jesús nadaba contra corriente en medio de todas esas luchas por la distribución. No sólo admitía en su propio movimiento a los discutidos recaudadores de impuestos y no sólo hablaba del amor a los enemigos y de la reconciliación, sino que, en la controversia sobre los impuestos, formulaba un programa irenista: «¡Dad al emperador lo que es del emperador, y a Dios lo que es de Dios!» (Mc 12, 17). Esto se relaciona casi siempre con los tributos materiales que había que pagar al Estado y con las obligaciones religiosas inmateriales, pero podría significar también que había que pagar al emperador los impuestos, y a Dios el diezmo (y otros tributos). En todo caso se rechazó la consigna del movimiento de la resistencia de que el señorío único de Dios se hallaba en contradicción con el pago de impuestos a los romanos y, por tanto, obligaba a la rebelión contra ellos. Porque el cese del pago de impuestos se entendía en todo el Imperio como señal para la guerra. ¡Raras veces se ve con claridad que el principio formulado por Jesús: «Dad al emperador lo que es del emperador», era un alegato en favor de la paz!

Quedémonos con esto: a causa de la interpretación teocrática radical del monoteísmo judío y de la teología israelítica sobre el país, así como por la competencia entre dos sistemas de impuestos, se cuestionaba la legitimidad del pago de impuestos al Estado. Ambos impuestos tenían que ser una carga pesada; su ilegitimidad tenía que suscitar irritación y rebeldía. Pero incluso tal rebeldía puede ser contenida mucho tiempo mediante un ejercicio represivo del poder. En cambio, la escisión entre las elites dominantes podía desestabilizar el país. La cuestión de la legitimidad vinculaba directamente los problemas económicos con la fe religiosa, es decir, con la idea del señorío de Dios y de la elección de Israel. La situación económica se interpretaba a la luz de esta tradición. Entre la teología judía acerca del país y de las propiedades y las circunstancias reales existían grandes disonancias. Esto tenía necesariamente que conmover los fundamentos de las tradiciones y los valores transmitidos, o que llevar a la rebelión contra las circunstancias existentes. Lo decisivo no es la cuantía objetiva de las

cargas, sino la discrepancia —experimentada subjetivamente— entre las aspiraciones fundamentadas en la religión y las circunstancias reales. Si en una situación así se escinden las elites de poder, entonces se crea una situación revolucionaria. Por eso, vamos a investigar más detenidamente aún la escisión entre las elites, fenómeno en el que intervienen además otros factores.

Síntesis

La «pax romana» de la época de Augusto tuvo repercusiones positivas para el comercio y la economía de Palestina, repercusiones que condujeron a cambios en la estructura socioeconómica del país. Por un lado, ascendieron nuevos grupo a la clase alta, por ejemplo, los grupos asociados con los príncipes herodianos (Mc 3, 6; 12, 13); por otro lado, empeoró la situación para muchas personas modestas. Los procesos de ascenso y de descenso hicieron que se estremecieran los valores y normas tradicionales y suscitaron anhelos de renovación. Uno de los movimientos de renovación fue el movimiento de Jesús. Encontramos en él no sólo a miembros y simpatizantes de la nueva clase alta —a la mujer de Cusa, administrador de Herodes (Lc 8, 3), a un íntimo de Antipas (Hch 13, 1), a Zaqueo, jefe de recaudadores de impuestos (Lc 19, 1ss)—, sino también a personas de las clases bajas con modestos medios de vida y que se veían amenazadas por el endeudamiento y el descenso: campesinos, pescadores y artesanos. Entre ellos había a menudo razones muy concretas para abandonar el hogar y la granja. Los diversos patrones de conducta de personas socialmente desarraigadas estaban condicionados indudablemente por razones económicas en los movimientos de renovación dentro del judaísmo. Pero una vez que se habían establecido tales movimientos, éstos podían verse asociados con nuevos motivos e interpretaciones de su sentido. Había personas que podían elegir voluntariamente formas de desarraigo social, mientras otras se veían forzadas a ellas. Y, así, el seguimiento de Jesús no sólo era expresión de una penuria económica desesperada. Había personas que seguían a Jesús movidos por una inquietud interna, en virtud de su propia decisión²⁹. Los dos hijos de Zebedeo abandonaron a

29. W. Stegemann, *Wanderradikalismus im Urchristentum?*, 94-120, criticó esto como una «interpretación cínica». Los carismáticos itinerantes, que por motivos religiosos se dedicaban al seguimiento, serían una invención de Lucas. Es verdad que hubo personas que no tenían patria ni hogar, pero en ellos el motivo era la penuria económica. Y esto los vincularía con la totalidad de la población. Si el seguimiento motivado religiosamente es una ficción literaria, entonces ésta comienza, desde luego, mucho antes que Lucas, a saber, ¡en toda historia de vocación! En ningún lugar se

un padre que, además de proporcionar trabajo a sus hijos, daba trabajo a varios jornaleros (Mc 1, 20). El recaudador Leví disponía de una oficina para la recaudación de impuestos (Mc 2, 13s). Pedro y Andrés poseían una casa en Cafarnaún (Mc 1, 29-31). Es significativo que Pedro, en Mc 10, 28 –después de la exhortación dirigida por Jesús al rico para que lo vendiera todo, se lo diera a los pobres y le siguiera (Mc 10, 21)–, no dijese: «¡Nosotros lo hemos vendido todo y te hemos seguido!», sino: «¡Nosotros lo hemos dejado todo!». Es posible que algunos discípulos siguieran a Jesús porque su propia situación económica se había hecho más sombría. El llamamiento salvador de Jesús, que a mi parecer debe entenderse como un llamamiento al seguimiento, se dirige a personas agobiadas por el trabajo y los tributos (Mt 11, 28ss). La crítica constante contra la riqueza y los bienes, que se formula en los tres movimientos de renovación, muestra que no faltaban nunca por completo motivos económicos como causa del desarraigo social. Tales motivos no podemos excluirlos tampoco del movimiento de Jesús. Para el enjuiciamiento de esos motivos es importante saber que la miseria existente en las capas inferiores de la población no basta por sí sola para explicar el dinamismo social y religioso de Palestina durante el siglo I. Y, en la historia, lo insostenible se ha soportado siempre durante un tiempo asombrosamente largo. Por eso, la ubicación social de los movimientos de renovación internos del judaísmo, durante el siglo I d.C., no fue tanto la capa social más baja, sino más bien la capa social marginada, que reaccionaba de manera especialmente sensible ante los procesos de ascenso y descenso que se estaban esbozando.

2. Factores socioecológicos: conflictos entre la ciudad y el campo

Los lugares y los espacios marcan su impronta sobre la vida humana, no por su condición física, sino por la manera en que las personas los viven. «Los seres humanos no están situados en un lugar, sino que hacen que el lugar exista»³⁰. Se pueden distinguir dos aspectos³¹: la apropiación y utilización del espacio por medio del trabajo humano; su dominio y control por medio del poder humano. Los lugares y los

dice que los hijos de Zebedeo abandonen a su padre por penurias económicas. Si dejan a su padre en compañía de jornaleros, la historia sugiere que esa persona no se contaba entre las más pobres.

30. J. Smith, *To Take Place*, Chicago 1992, 30; una idea fundamental del trabajo de H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 2003.

31. Lo siguiente según H. Moxner, *Putting Jesus in His Place*, 12-14.

espacios actúan sobre las sociedades humanas por medio de 1) la experiencia del espacio en el trabajo y en los viajes; 2) las interpretaciones del espacio, como la de la convicción de que existe una «tierra santa», y 3) los espacios imaginarios, como la representación del reino de Dios, en los cuales retornan como imágenes espacios reales. Los espacios experimentados, interpretados, imaginados dan identidad a los seres humanos —el sentimiento de tener un lugar en el espacio en el que uno se encuentra en casa—. Cuando los hombres luchan por determinados territorios, no sólo luchan por los recursos materiales de los mismos, sino también por los lugares de su propia identidad. Las transformaciones socioecológicas no pasan de largo sin dejar huellas en los hombres. Modifican su patria.

En la época del helenismo se produjo un profundo proceso de transformación: por todo el Oriente se iban difundiendo ciudades helenísticas, es decir, ciudades que mostraban autonomía y constitución como *polis*, ciudades con nombres griegos, derecho a acuñar moneda, un territorio, murallas, un gimnasio y *ephebeion* y conocimiento de la lengua griega. Para que pudiera hablarse de ciudades helenísticas, no tenían que darse al mismo tiempo todas estas características. Estas ciudades eran lugares en los que unos pocos gozaban de un elevado estilo de vida³². En todo el mundo antiguo la agricultura era y siguió siendo la verdadera base de la producción, que se hallaba controlada y explotada por la elite política. Esta minoría selecta vivía (durante gran parte del año) en la ciudad y utilizaba sus ingresos para llevar un estilo de vida suntuoso, en vez de invertir sus excedentes en la producción agraria. Pero las ciudades eran al mismo tiempo centros administrativos, lugar de mercado y sitios donde se realizaba una producción modesta. Desde la difusión y el florecimiento de estas ciudades en la época helenística, la oposición entre la ciudad y el campo se convirtió en un factor importante en Palestina. Galilea, el país donde se originó el movimiento de Jesús, era en el fondo el «Hinterland» de Tiro (la zona donde Tiro ejercía su influencia). Las monedas de Tiro predominan claramente entre los hallazgos de aquel tiempo.

Sin embargo, la estructura socioecológica de Palestina no puede expresarse con la fórmula de una oposición entre la ciudad y el campo. Hay que distinguir varios ambientes socioecológicos: 1) ciudades-república helenísticas fuera del país judío originario; 2) nuevas ciudades en el territorio judío, y 3) la metrópoli judía de Jerusalén. El

32. Cf. la imagen «clásica» de la ciudad en M. I. Finley, *Die antike Wirtschaft*, Múnich 1977, 146-178.

campo, a su vez, constaba no sólo de zonas en las que se asentaban las aldeas, sino también de montañas y desiertos intransitables³³.

1) Las ciudades-república helenísticas³⁴ rodeaban en dos cadenas los territorios judíos. En la costa del Mediterráneo, al oeste, se hallaban (de norte a sur) las ciudades portuarias de Sidón y Tiro, Tolemaida, Dora y Cesarea marítima —la residencia del prefecto romano, que era reclamada tanto por judíos como por no-judíos (*De bello Iudaico* 2, 266s)—. Esta cadena de ciudades-república continuaba hacia el sur con Apolonia, Ascalón, Antedonte, Gaza y Rafia. Al este de Palestina, diez ciudades se habían unido para constituir la «Decápolis» (Mc 5, 20; 7, 31). A esta federación de ciudades pertenecían, según Plinio (*Nat.* 5, 16, 74): Damasco, Kanata, Gadara, Gerasa, Hippos, Pela, Filadelfia, Rafana, Dion y Escitópolis, situada en la gran llanura al sur de Galilea y que, según Josefo, era la mayor ciudad de la Decápolis (*De bello Iudaico* 3, 446). Intensamente helenizada se hallaba también Sebaste, la capital de Samaría, aunque los samaritanos se hallaban muy cercanos a los judíos y podían considerarse también a sí mismos como judíos (*Antiquitates* 11, 341). Resulta llamativo que Herodes I nunca hiciera edificar templos paganos en territorio judío, pero sí mandó edificar en Sebaste y en Cesarea marítima un templo dedicado al culto del emperador. En estas ciudades helenizadas, fundadas por él, se toleraba lo que resultaba imposible en territorios estrictamente judíos. De hecho, durante el siglo II a.C., fracasó un intento de reformadores helenistas por integrar a Jerusalén en una red de ciudades-república helenísticas y por darle la constitución propia de una *polis*. Contra este intento se había alzado en el campo la rebelión fundamentalista de los macabeos (o asmoneos). Este levantamiento había conducido al establecimiento de un Estado judío autónomo, que se extendió pronto más allá del país ju-

33. Es fundamental el estudio de S. Freyne, *Galilee*; Id., *Galilee and Gospel*. Una extensa interpretación de Jesús mediante su encuadramiento en espacios reales e imaginarios, la ofrece H. Moxner, *Putting Jesus in His Place*. M. Rostovzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, Leipzig 1931, estudió la importancia del conflicto entre la ciudad y el campo para toda la historia social de la antigüedad.

34. Cf. A. H. M. Jones, *The Urbanization of Palestine*: JRS 21 (1931) 78-85; Id., *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1937, 227-295; A. Alt, *Hellenistische Städte und Domänen in Galiläa*, en Id., *Kleine Schriften* vol. 2, Múnich 1953, 384-395; E. Schürer, *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. II, Edimburgo 1979, 85-198. «Ciudad-república» significa aquí la constitución de una *polis*. La población no era judía. Claro que teóricamente podía darse también el caso de que una ciudad-república tuviera una población judía. Pero de hecho no existían en Palestina ninguna *polis* de esa clase.

dío originario y que logró someter a las ciudades-república helenísticas de alrededor. Durante la época de florecimiento de los asmoneos, muchas de esas ciudades cayeron bajo dominio judío. Pompeyo volvió a «liberarlas». Desde entonces los judíos vivían en ellas como minoría. Cuando se habla de un conflicto entre la ciudad y el campo en la Palestina de aquel entonces, habrá que pensar primeramente en este conflicto existente entre las ciudades helenísticas y la zona de influencia judía.

2) Pero éste no era el único conflicto entre la ciudad y el campo. Había, además, tensiones entre las capitales herodianas de Galilea—Séforis y Tiberíades—, y las zonas rurales galileas. Las primeras habían sido edificadas por Herodes Antipas: Séforis después de su destrucción, acaecida a comienzos del reinado de Herodes (año 4 a.C.-39 d.C.); y Tiberíades, como nueva capital, hacia el año 19 d.C. Ambas mostraban elementos de arquitectura helenística, calles rectilíneas; Tiberíades tenía además un estadio, y en Séforis había quizás un teatro, en el caso de que éste no se hubiera construido más tarde. La población y la mentalidad eran judías. En Séforis lo demuestran los baños rituales que había en casas privadas, y en Tiberíades, los sucesos que se produjeron al comienzo de la guerra de los judíos, cuando unos griegos fueron asesinados por la mayoría judía, mientras que en otras ciudades-república helenísticas los judíos fueron asesinados por la mayoría griega. Claro que ambas ciudades galileas se hallaban escasamente influidas por la cultura helenística. Su helenización era una forma «moderna» de expresión del judaísmo, más bien que una expansión de la cultura griega. O más exactamente: eran un símbolo de la condición que poseían los pequeños príncipes judíos vasallos, los cuales, mediante las fundaciones de tales ciudades, querían conseguir prestigio como promotores de la cultura. Es improbable que con ello influyeran culturalmente de manera intensa en las zonas rurales colindantes. Los intentos por interpretar el movimiento de Jesús como un movimiento cínico presuponen la existencia de ideas cínicas en las ciudades herodianas, que habían sido helenizadas sólo superficialmente, y presuponen también la difusión de tales ideas incluso en las aldeas galileas. Sin embargo, de la proximidad local de tales ciudades a las aldeas galileas no puede deducirse un intercambio de mentalidad: las aldeas, incluso hallándose a una mayor proximidad de las ciudades, podían vivir su propia vida cultural. No obstante, está justificada la pregunta: ¿se repitió de nuevo, de forma totalmente distinta, el conflicto entre el campo y la ciudad, en el territorio de Galilea?

3) Finalmente, hay que distinguir la tensión entre Jerusalén y Galilea. Galilea estaba separada de Judea por territorios bajo influencia helenística (entre otros, por Sebaste y Escitópolis). Galilea había seguido siendo judía. Pero bien pudiera ser que, tan sólo por su unión incluso política con Judea, en tiempo de Juan Hircano o de sus hijos, hacia el año 100 a.C., se hubiera influido en su mentalidad. En enclaves y territorios marginales podían iniciarse más fácilmente evoluciones particulares. ¿Tuvo conciencia Galilea alguna vez de hallarse en oposición a la ciudad del templo, situada en el sur, y a su mentalidad cultural? ¿Esta oposición caracterizó alguna vez al movimiento de Jesús, que tuvo sus raíces en Galilea?

Cuando hablamos de «ciudades» en Palestina, debemos aclarar siempre si nos estamos refiriendo a ciudades-república helenísticas, a las fundaciones herodianas o a la metrópoli nativa de Jerusalén³⁵.

a) *El fenómeno: la raigambre rural del movimiento de Jesús*

El movimiento de Jesús surgió en Galilea³⁶; por el contrario, la comunidad local más importante, después de la muerte de Jesús, fue Jerusalén. La transición del campo a la ciudad se produjo durante la primera generación. Jesús era oriundo de la aldea, nada importante, de Nazaret, lo cual no constituía precisamente una recomendación (Jn 1, 46; 7, 52). A Pedro lo reconocieron en Jerusalén por su dialecto galileo (Mt 26, 73). Los primeros discípulos, según Hch 1, 11; 2, 7, eran «galileos». Con este nombre conocía todavía Epicteto a los cristianos (*Diss.* 4, 7, 6). El origen galileo del movimiento de Jesús no es un hecho trivial, porque el movimiento de Jesús era una escisión del movimiento del Bautista. A diferencia de éste, el movimiento de Jesús no se había retirado al desierto. Buscaba a las personas en las zonas habitadas, aunque apreciaba mucho «la voz de aquel que grita en el desierto» (Mc 1, 3 = Is 40, 3). Pero en sus tradiciones el desierto se estima de una manera totalmente diferente: como lugar de la tentación satánica (Lc 4, 1ss), habitado por demonios que buscan morada en el hombre (Lc 11, 24ss). El espacio vital del movimiento de Jesús era al principio el territorio colonizado en el centro de Galilea.

35. S. Freyne, *Urban-Rural relations in First-Century Galilee*, en L. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Nueva York 1992, 75-91, distingue entre un «heterogenetic» y un «orthogenetic city type». Heterogenéticas son las ciudades-república helenísticas y las fundaciones herodianas, surgidas por intercambio cultural. Ortogenética es Jerusalén, donde una elite culta (*literati* o doctores de la ley) administraba la tradición autóctona.

36. Cf. la exposición sintetizadora en M. Ebner, *Jesus in seiner Zeit*, 30-49; S. Freyne, *Archaeology and the Historical Jesus, in Galilee and Gospel*, 160-182.

Sociológicamente, Galilea³⁷ se puede dividir en dos o tres territorios: Jesús era oriundo de la baja Galilea, de la región montañosa del sur, donde se halla emplazada Nazaret —con cadenas de colinas que se extienden de oriente a occidente—. Montañas más altas había en la alta Galilea, muchísimo más rural y apartada, con sus valles que se extendían hacia el norte y que facilitaban el intercambio económico con las ciudades helenísticas del nordeste. La tradición sinóptica está localizada preferentemente en la baja Galilea y, en concreto, en un ambiente específico: en la llanura costera y llena de valles bañada por el Jordán y por el lago de Genesaret. Aquí se encontraba la «red» espacial³⁸ del movimiento de Jesús, con Cafarnaún como centro y con enlaces con otras pequeñas ciudades ribereñas como son Magdala, Dalmanuta, Genesaret, Betsaida y Gergesa. Corazín, un lugar situado al norte del Mar de Galilea, se menciona únicamente en relación con su condenación al infierno (Mt 11, 20). Se trata de un ámbito geográficamente pequeño. Sin embargo, se ve intensamente ampliado por las marchas que se emprenden a Tiro y Sidón (Mc 7, 24), a Cesarea de Filipo (Mc 8, 27) y a la Decápolis (Mc 5, 1ss; 7, 3ss)³⁹.

La raigambre rural del movimiento de Jesús se ve confirmada por el mundo de sus imágenes. Oímos hablar mucho de campesinos, pescadores, viñadores y pastores, y se nos habla poco de artesanos y comerciantes. Claro que estos últimos no faltan. La parábola de los talentos se desarrolla en un ambiente urbano (Lc 19, 11ss). Un banco como el que se presupone en la parábola existía únicamente en las fundaciones herodianas. En vida de Jesús, existía en Tiberíades; más tarde, en tiempo de Herodes II, también en Séforis (*Autobiografía* 38). Pero es innegable que ese estilo de vida urbano aparece como un mundo inquietante y carente de misericordia. Los sueños que el movi-

37. E. M. Meyers, *The Cultural Setting of Galilee*; Id., *Jesus und seine galiläische Lebenswelt*: ZNT 1 (1998) 27-39.

38. Cf. D. Duling, *The Jesus Movement*, quien distingue en su análisis entre redes personales y redes espaciales.

39. J. P. Michaud, *Quelle(s) communauté(s) derrière la source Q*, 577-606, menciona el pequeño radio local de Q como argumento contra la hipótesis de que carismáticos itinerantes fueran el círculo portador de Q: las distancias en Galilea habrían sido tan cortas, que cualquier carismático itinerante podía regresar de nuevo desde cada localidad a su lugar de residencia. Pero ya los caminos emprendidos por Jesús van más allá de los límites de Galilea. ¿Y quién afirma que los carismáticos itinerantes, después de Pascua, se hayan limitado a Galilea? Oímos que Pablo nos habla de la existencia de comunidades en Judea (1 Tes 2, 14; Gal 1, 22). Antes ya de Pablo existía una comunidad en Damasco (Hch 9, 10ss). Los carismáticos itinerantes de la fuente de *logia* tienen conciencia de haber sido enviados también a Jerusalén (Lc 13, 34). El radio de acción sobrepasa muy pronto Galilea, que era el país de origen del movimiento de Jesús.

miento de Jesús tiene acerca del reino de Dios van en una dirección diferente: el reino de Dios no tiene edificios impresionantes. No hay eruditos que estudien los rollos de la Escritura; no tiene sabios que indaguen los misterios de la creación; no tiene sacerdotes que celebren actos eternos de culto divino. «El reino de Dios no es imperio, sino una aldea»⁴⁰. Todo sucede como una celebración familiar (Mt 8, 11s). Este mundo rural del movimiento de Jesús se halla en triple tensión con el ambiente de las ciudades⁴¹.

Se halla en tensión con las vecinas ciudades-república helenísticas: es sorprendente que Jesús no entre en ellas, sino que únicamente se mueva por el campo circundante. Jesús se dirige a «las aldeas de Cesarea de Filipo» (Mc 8, 27), a «la región de Tiro» (Mc 7, 24.31), «a la región de los gerasenos» (Mc 5, 1). Recorre la Decápolis, pero sin entrar en las diez ciudades (Mc 7, 31). En una tradición llegan a suplicarle (con amable insistencia) que se aleje del territorio (Mc 5, 17). Por tanto, Jesús actúa en el territorio rural (en la *chorá*) que circunda las ciudades, pero evita las ciudades mismas. Esto podría ser histórico, porque se halla en contradicción con las circunstancias de la época pospascual: pronto hubo una comunidad en Tiro (Hch 21, 3s).

Lo sorprendente es, además, que la tradición sinóptica guarde silencio acerca de las dos grandes fundaciones herodianas en Galilea: Séforis y Tiberíades⁴². Y eso que Séforis se hallaba a sólo seis kilómetros de distancia de Nazaret, y Tiberíades estaba separada de Cafarnaún por un breve trayecto en barca. Ambos lugares fueron sucesivamente capitales del pequeño país; ambos fueron reedificados en vida de Jesús; ambos se hallaban en su horizonte; quizás ambos llegaron incluso a formar parte de su mundo vital. No se halla tan desencaminada la idea de que José y su hijo Jesús trabajaran como albañiles en la construcción de la ciudad de Séforis⁴³. Cuanto más se confirma por la investigación que ambas ciudades eran judías en cuanto a población y mentalidad, tanto más enigmático resulta que no

40. Ch. Burchard, *Jesus von Nazareth*, en J. Becker y otros, *Die Anfänge des Christentums*, Stuttgart 1987, 12-58, especialmente en 34.

41. Aquí es necesario hacer una precisión: muchas ciudades helenísticas o helenizadas eran tan pequeñas, que podríamos denominarlas «aldeas». Evidentemente, los habitantes de la ciudad vivían también de la agricultura. Por eso, de las imágenes agrícolas no puede deducirse con seguridad que el ambiente fuese un ambiente rural. Cf. G. Schoellgen, *Die Didache – ein frühes Zeugnis für Landgemeinden?*: ZNW 76 (1985) 140-143.

42. Guarda silencio también acerca de poblaciones galileas menores como Caná, Yotapata o Gišab. Pero esto no es tan sorprendente como el silencio acerca de ciudades que eran capitales.

43. R. A. Batey, «*Is not this the Carpenter?*»: NTS 30 (1984) 249-258.

sean nombradas. Es algo que hay que tomar en serio. Porque una tradición como Mc 6, 14 confirma el hecho de que Jesús no entró en ellas. Herodes «oye hablar» de Jesús, porque se sabía de él en todas partes. Según otras tradiciones, Herodes no se había encontrado nunca directamente con Jesús en Galilea (Lc 23, 8). En todo caso, el distanciamiento de Jesús con respecto a las ciudades fundadas por Herodes debe enjuiciarse de manera diferente que el conflicto de Jesús con las ciudades-república que se hallaban en las cercanías de Galilea y de Judea.

Finalmente, el movimiento de Jesús tenía una relación ambivalente con Jerusalén. Una lamentación como: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que Dios te envía...!» (Lc 13, 34) da testimonio del dolor y cólera que Jesús sentía a la vista de la capital. Ahora bien, el conflicto con Jerusalén es de índole enteramente diferente a las tensiones con las ciudades-república helenísticas y con las fundaciones herodianas de Galilea: Jerusalén, como ciudad santa, era el polo opuesto a todas las ciudades mencionadas hasta ahora. Su peculiaridad consistía en que esta ciudad, por un lado, no se había integrado en la red regional de la cultura helenística urbana que se iba difundiendo, y, por otro, en que por ser la metrópoli del judaísmo, tenía a un nivel suprarregional una importancia mucho mayor en todo el Imperio romano que las demás ciudades-república y las otras ciudades.

En adelante intentaremos interpretar este fenómeno de la raigambre rural del movimiento de Jesús, con su simultánea ambivalencia ante diversos ambientes urbanos, y lo haremos desde la perspectiva del conflicto entre la ciudad y el campo⁴⁴. Este conflicto no carece de analogías.

b) *Analogías: espacios vitales socioecológicos de los movimientos de renovación*

Los diversos movimientos de renovación se relacionan con diversas estructuras ecológicas: los esenios tenían su centro en el desierto; el movimiento de la resistencia tenía su base en los refugios que quedaban al abrigo de las montañas; el movimiento de Jesús se centraba en zonas rurales densamente pobladas.

44. Cf. G. Theissen, *Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land*: ThZ 32 (1976) 142-158.

1) Profetas en el desierto

El Bautista avivó durante los años veinte viejos sueños acerca de la salvación que procedía del desierto (Is 40, 3; Mc 1, 3). El centro de su actividad era el desierto de arena existente en el valle meridional del Jordán, atravesado por una pequeña vega a orilla de las aguas. También el profeta Teudas había actuado allí durante los años cuarenta. Este profeta quería repetir el milagro del cruce del río Jordán. Josefo da testimonio de que, durante el decenio siguiente, actuaron varios carismáticos en el desierto: él mismo se hizo discípulo, durante tres años, de un asceta denominado Banus, que vivía «en el desierto» y se santificaba mediante baños rituales diarios (*Autobiografía* 11). Josefo se refería con ello al valle del Jordán; tan sólo allí pueden realizarse baños en medio del desierto. Un egipcio, a finales de los años cincuenta, condujo a sus seguidores *a través del* desierto hasta el Monte de los olivos (*Antiquitates* 20, 170). Se piensa seguramente en el desierto que queda en el valle meridional del Jordán. Durante aquel mismo tiempo, otros, acompañados por sus seguidores, se ponían en camino hacia un nuevo éxodo, *en dirección al* desierto (*Antiquitates* 20, 167). De este modo, la tierra de Israel no aparecía ya como la deseada tierra prometida, sino como el país de Egipto, del que había que apartarse (*Antiquitates* 20, 167). A comienzos de los años sesenta, un profeta prometía «redención», si la gente le seguía al desierto (*Antiquitates* 20, 188). La esperanza de la salvación en el desierto siguió sintiéndose todavía durante largo tiempo, incluso fuera de Palestina: después del año 70 d.C., el tejedor Jonatán, en la Cirenaica, condujo a sus seguidores al desierto del norte de África (*De bello Iudaico* 7, 437). La aparición en público de tales personajes salvadores era ya una idea tan fija, que el evangelio de Mateo, poco tiempo después, formula una seria advertencia contra tales personajes que pretenden traer la salvación: «Así que, si os dicen que está en el desierto, no vayáis; y si os dicen que está en un lugar secreto, no lo creáis» (Mt 24, 26).

2) La retirada de los esenios al desierto

Los esenios también se habían retirado al desierto, a fin de preparar allí el camino para el Señor (Is 40, 3 es citado también en 1QS 8, 13s). Por tal preparación se entendía el estudio de las leyes y su interpretación y cumplimiento estrictos. No sabemos con exactitud cuándo se produjo esta separación ni cuándo tuvo lugar la fundación del asentamiento de Qumrán. Probablemente un tal Jonatán (153-143 a.C.), de los macabeos, sumo sacerdote desposeído de su cargo, co-

mo protesta contra la usurpación de su ministerio, o a causa de diferencias sobre una serie de cuestiones rituales (4QMMT), se había retirado al desierto, en compañía de sus fieles seguidores. Pero es posible también que el asentamiento de Qumrán no surgiera sino un poco más tarde, algo que los indicios arqueológicos parecen indicar. Pero lo cierto es que no todos los miembros del movimiento esenio se habían retirado a Qumrán. Muchos vivían dispersos por el país. Aunque Josefo asegura que los esenios se encuentran en cualquier «ciudad» (*De bello Iudaico* 2, 124), es frecuente que él denomine «ciudades» a las aldeas de su patria. Filón emite un juicio más objetivo, cuando escribe: habitan principalmente en aldeas (*Quod omnis probus liber sit* 76).

3) La zona rural como base de la resistencia

Dondequiera que se organizaba una revuelta, ésta tenía claramente su base en la zona rural. Desde allí se dirigía contra diversos ambientes urbanos.

Los «bandidos sociales» dirigen principalmente sus ataques contra las *ciudades-república helenizadas* o contra los extranjeros: Ezequías, a mediados del siglo I a.C., había sembrado la inseguridad en la frontera con Siria (*Antiquitates* 14, 159); otros ladrones anónimos actuaban en la Traconítide, en los alrededores de Damasco (*Antiquitates* 15, 344-348). En Idumea Tolomeo causaba vejaciones a los árabes (*Antiquitates* 20, 5). Bandidos anónimos atacaron a Stefanas, esclavo del emperador (*Antiquitates* 20, 113).

Por cuanto los «ladrones» perseguían fines políticos, hacían también incursiones contra *ciudades herodianas*: Judas, hijo de Ezequías, saqueó hacia el año 4 d.C., en Séforis, el almacén real de armas y pertrechó a sus seguidores con las armas conseguidas como botín (*De bello Iudaico* 2, 56). Las animosidades existentes entre la población rural, por un lado, y las ciudades de Séforis y Tiberíades, por el otro, se sintieron notablemente en la guerra de los judíos, sin que pueda afirmarse que todos los «galileos» de las zonas rurales fueran rebeldes⁴⁵. Y, así, por ejemplo, Josefo habla de que «los galileos» sentían mucho encono contra los habitantes de Tiberíades (*Autobiografía* 380ss).

Para nosotros son más importantes todavía las tensiones existentes en Jerusalén. Porque en esta ciudad el naciente movimiento sufrió su

45. Cf. S. Freyne, *The Galileans in the Light of Josephus' Life*: NTS 26 (1980) 397-413.

crisis decisiva a causa de la crucifixión de Jesús. La rebelión de los macabeos había surgido ya en la aldea de Modein, como protesta contra la elite urbana de Jerusalén y contra sus tendencias a la helenización. En nuestro tiempo, los alborotos que siguieron a la muerte de Herodes se produjeron inicialmente en las zonas rurales (*Antiquitates* 17, 269ss). Se extendieron después a Jerusalén, cuando la población rural acudió en masa para la celebración de la fiesta de Pentecostés. Después de reprimida la rebelión, los jerosolimitanos se disculparon afirmando que «tan sólo la audacia de los forasteros era la culpable (de la revuelta); ellos mismos se habían visto asediados juntamente con los romanos, de tal manera que no se les hubiera ocurrido jamás asediar a los romanos» (*Antiquitates* 17, 293). A partir de entonces los romanos reforzaron su presencia militar en los días de fiesta. A pesar de todo, con la afluencia masiva de población rural se producían alborotos de forma constante (cf. *De bello Iudaico* 2, 225; *Antiquitates* 20, 165; 20, 208ss). La población rural era en general más rebelde que la población urbana: los cabecillas de los grupos rebeldes procedían de Galilea, como Judas Galileo (*De bello Iudaico* 2, 118), actuaban en Idumea y Arabia como Tolomeo (*Antiquitates* 20, 5), o en Samaría y Judea como Eleazar, hijo de Dineo (*Antiquitates* 20, 121). La aristocracia de Jerusalén fue objeto de sus bien planificadas acciones terroristas: hubo asesinatos (*Antiquitates* 20, 164s) y algunos fueron tomados como rehenes, a fin de conseguir la liberación de luchadores de la resistencia que se hallaban encarcelados (*Antiquitates* 20, 208ss). Durante la revuelta judía, penetraron multitud de sediciosos en Jerusalén. Cuatro grupos rurales tiranizaban a la población urbana, a la que consideraban sospechosa de colaborar amistosamente con los romanos: galileos al mando de Juan de Giscala (*De bello Iudaico* 4, 121ss y 559); judeos al mando de Simón, hijo de Giora (*De bello Iudaico* 2, 652; 4, 503); zelotas al mando de Eleazar —en este caso se trataba, en mi opinión, de sacerdotes de zonas rurales—; y un grupo de idumeos (*De bello Iudaico* 4, 224ss). Sus acciones terroristas se comprenden únicamente si se las interpreta como el desbordamiento de un odio, largo tiempo contenido, contra la población urbana. Política y militarmente era un terrorismo irracional.

c) *Intenciones: la protesta y la distancia crítica con respecto a Jerusalén y a las ciudades*

Los ambientes socioecológicos no sólo marcan su impronta sobre las personas, sino que también las personas determinan la identidad de

esos ambientes, asignándose a sí mismas un puesto en ellos y definiendo su distancia con respecto a otros lugares. La experiencia del espacio se elabora mediante la interpretación del espacio. Puede demostrarse que en el programa de todos los movimientos de renovación existía un distanciamiento con respecto a las ciudades helenizadas (incluidas las ciudades fundadas por los herodianos), así como una actitud ambivalente hacia Jerusalén. Se afirmaba la santidad de Jerusalén, pero esta santidad no sólo se consideraba como un don previamente regalado, sino también como una tarea. Y cuanto más se confrontaba la idea de la ciudad santa con la realidad, tanto más radical era la crítica que se dirigía contra ella.

1) Los profetas como críticos de Jerusalén y de la vida urbana

El Bautista, con su ropa propia del desierto y su vida ascética, mostraba llamativamente su distanciamiento de su marco cultural. Su existencia ascética en medio del desierto podía ser una viva demostración contra el lujo de las ciudades: contra personas ricamente ataviadas y que viven en mansiones regias (sobre Lc 7, 24s cf. *infra*). Su lenguaje simbólico contiene indirectamente una crítica contra el templo de Jerusalén. Cuando un profeta, a unos cuantos kilómetros de distancia del templo de Jerusalén, ofrece el perdón de los pecados por medio del bautismo, sin necesidad de ofrecer sacrificios, entonces está realizando una crítica contra el templo⁴⁶. Se declara así que las instituciones y ofertas del templo para la expiación y el perdón de los pecados son insuficientes. Esta crítica se presupone en el diálogo sobre la autoridad que Jesús posee para proceder a la «purificación del templo» (Mc 11, 27-33). Jesús dirá únicamente de dónde procede su autoridad, si sus adversarios dicen si el bautismo de Juan es del cielo o no lo es. La premisa y su conclusión es: el que afirma la legitimidad

46. Cf. M. Ebner, *Jesus in seiner Zeit*, 81-89. F. Avemarie, *Die Johannestaufe – Ausdruck der Tempelkritik?*, en B. Ego y otros (eds.), *Gemeinde ohne Tempel / Community without Temple*, Tübinga 1999, 395-410, niega que en el bautismo de Juan se hiciera una crítica implícita contra el templo. Él ve, más bien, una crítica contra los lavatorios para la expiación que se efectuaban en Qumrán: lo que en esos lavatorios sucedía únicamente para un grupo aparte, el Bautista lo hacía accesible a todos. Ahora bien, si (según F. Avemarie) el lavatorio de expiación practicado en Qumrán es «expresión de la crítica y producto de una transformación del culto sacrificial de Jerusalén» (404), entonces podría deducirse de ahí: ¡el bautismo de Juan expresaba públicamente esa crítica! Y si, para la aristocracia del templo de Jerusalén (según F. Avemarie), el bautismo de Juan es un «escándalo de la misma índole» que la purificación del templo efectuada por Jesús (cf. Mc 11, 27-33), ¡entonces la aristocracia habría entendido perfectamente esa crítica contra el templo! Este estudio instructivo confirma precisamente la tesis que se propone refutar.

del bautismo de Juan, tiene que afirmar también la legitimidad de la crítica que Jesús hace del templo. El bautismo de Juan muestra que la actividad del templo es insuficiente. También los profetas posteriores al Bautista critican a Jerusalén: el egipcio que condujo a sus seguidores *a través del desierto* hasta el Monte de los olivos, profetizaba que, a una orden suya, se derrumbarían las murallas de Jerusalén (*Antiquitates* 20, 170; cf. *De bello Iudaico* 2, 261ss; Hch 21, 38). Consideraba a Jerusalén como una nueva Jericó, a la que había que conquistar por ser la capital de un «país enemigo». En tiempo de Albino (62-64), llegó del campo a Jerusalén un profeta llamado Jesús, que era hijo de Ananías. Su mensaje era un mensaje de juicio contra la ciudad, el templo y el pueblo. Fue detenido y entregado al procurador. Éste lo dejó en libertad, considerándolo un loco. El profeta continuó imperturbablemente la predicación de su mensaje de desgracias. Pericó en el asedio de Jerusalén (*De bello Iudaico* 6, 300ss). Una sentencia del movimiento de Jesús sobre los profetas presupone como un hecho evidente el envío de profetas a Jerusalén con un mensaje crítico para la ciudad (Lc 13, 34s). Todos esos profetas adoptan una actitud crítica ante Jerusalén.

2) Distanciamiento de los esenios con respecto a Jerusalén y a la vida urbana

Según Filón, los esenios consideraban las ciudades (helenísticas) con un marcado pesimismo en lo que respecta a la cultura. Tenían miedo a los peligros de la civilización como se teme a un bacilo contagioso (*Quod omnis probus liber sit* 76). Probablemente, en las afirmaciones de Filón se mezcla un poco de nostalgia de la vida sencilla —en Alejandría se recordaban vivamente los idilios de la poesía bucólica de Teócrito—; pero el miedo de los esenios a entablar contacto con el gran mundo está observado correctamente por él (cf. 1QS 5, 14s). También Jerusalén formaba parte del «mundo impuro». Es verdad que se enviaban ofrendas sagradas al templo, pero no se participaba en el culto de los sacrificios; al contrario, se rechazaba el culto como impuro (*Antiquitates* 18, 19; CD 4, 18; 5, 6; 1QpHab 12, 7ss, entre otros textos). La ciudad estaba mancillada por sacerdotes ilegítimos. Se esperaba un cambio radical y se consolaba uno con la visión —algo extraña— de una ciudad santa en la que estuviera prohibida toda actividad sexual (CD 12, 1). La propia comunidad era considerada como la sustitutiva del templo, incluso para la expiación del país (1QS 8, 5-9).

3) La crítica de los grupos de la resistencia contra Jerusalén y las ciudades

Un distanciamiento aún mayor con respecto a las ciudades helenísticas se atribuye a los luchadores de la resistencia. Según el relato de Hipólito, padre de la Iglesia, los zelotas y los sicarios (nombres ambos con que eran conocidos ciertos grupos de la resistencia) no entraban en ninguna ciudad, «a fin de que nadie pasara por una puerta en la que había pilares con estatuas» (*Adv. haer.* 9, 26). Una prohibición radical de las imágenes servía para fundamentar ese miedo al contacto. La motivación era etnocéntrica. Se quería conservar a toda costa las normas judías. Por eso, se sentía un gran apego a Jerusalén. En esta ciudad se quería restaurar, en caso necesario por la fuerza, la situación correcta. Uno de los grupos más radicales, eran los zelotas. No aparecen en Josefo sino en relación con la guerra de los judíos, y se hallan asociados siempre con el templo. En Jerusalén se denominan orgullosamente a sí mismos «bienhechores y salvadores de la ciudad» (*De bello Iudaico* 4, 146). El templo fue sometido a una decisiva reforma. Por primera vez, desde el comienzo del reinado de Herodes, un sadoquita llegó a ser de nuevo sumo sacerdote. Lo característico es que esta persona procedía del campo (*De bello Iudaico* 4, 155s). La afrenta contra las familias de los sumos sacerdotes de la ciudad llegó a adquirir dimensiones enormes entre estos «zelotas del templo».

4) El distanciamiento del movimiento de Jesús con respecto a Jerusalén y a la vida urbana

También en el movimiento de Jesús existía un distanciamiento con respecto a las ciudades-república helenísticas. Algunas personas de este movimiento querían limitar todas las actividades a las zonas rurales que rodeaban a las ciudades. Una sentencia de Jesús advierte de que no se vaya a regiones de paganos o a la ciudad de los samaritanos (Mt 10, 5s); otra profetiza que no se habrá acabado ni siquiera con las «ciudades» de Israel, antes de que llegue el Hijo del hombre (Mt 10, 23). Sin embargo, la actitud con respecto a las ciudades-república colindantes era diferente de la que existía en otros movimientos de renovación. Se las presentaba como modelos. Y, así, se esperaba de Tiro y de Sidón mayor disposición para la conversión que de Corazín y de Betsaida (Mt 11, 20ss). Los paganos de Nínive son alabados porque hicieron penitencia (Lc 11, 32). Se recordaban positivamente ejemplos que aparecen en el Antiguo Testamento: el de

la viuda de Sarepta y el de Naamán el sirio (Lc 4, 24ss). Es verdad que existía mucha desconfianza. La historia de la mujer sirofenicia (Mc 7, 24ss) refleja las tensiones existentes en el territorio limítrofe galileo-tirio entre el ambiente rural judío y una distinguida representante de la cultura urbana helenística: la zona rural era la que proporcionaba a las ciudades los recursos alimenticios, pero a menudo padecía escasez y penuria. Resulta comprensible que, en medio de tal ambiente, se diga que no debe quitarse el pan a los hijos para dárselo a los perros (Mc 7, 28). La historia muestra cuántos prejuicios hubo que superar hasta que volvieron a encontrarse personas que durante mucho tiempo se habían ultrajado mutuamente tachándose unas a otras de bestias⁴⁷. Estas reservas con respecto a las ciudades helenísticas se superaron muy pronto. Poco después de la muerte de Jesús, los «helenistas» expulsados de Jerusalén misionaron en Samaria y en Siria (Hch 8, 1ss; 11, 20). Su actividad misionera (realizada también entre los paganos) fue aceptada fundamentalmente desde el denominado «concilio apostólico», aunque no fue practicada por todos (Gal 2, 1ss)⁴⁸.

¿Existía también una tensión reflexiva y consciente con respecto a las dos grandes capitales de Galilea: Séforis y Tiberiades? El silencio que guarda la tradición de Jesús acerca de estas ciudades es quizás suficiente para suponer que existía cierto distanciamiento, pero no un conflicto real. Ahora bien, este silencio no es absoluto. En primer lugar, podría haberse mencionado (implícitamente) a estas ciudades. Jesús preguntó a la multitud por qué habían acudido al desierto para escuchar al Bautista, y respondió retóricamente: «¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña agitada por el viento?... ¿Un hombre lujosamente vestido? Los que visten con lujo y se dan buena vida están en los palacios de los reyes» (Lc 7, 24s). Con estas preguntas Jesús establece un contraste entre la vida ascética del Bautista y la vida de lujo que se llevaba en la corte de Antipas en Tiberiades: con lo de la caña agitada por el viento podría haberse pensado en Antipas, porque él hizo que en las monedas, donde suele aparecer la efigie del soberano, figurase una caña —signo del colorido local que aludía al Mar de

47. G. Theissen, *Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönizischen Frau (Mk 7, 24-30)*: ZNW 75 (1984) 202-225.

48. Las personas a quienes Pablo ataca, tachándolas de «falsos hermanos», no se habían adherido probablemente a los acuerdos adoptados en el Concilio apostólico (Gal 2, 4s). La escisión del judeocristianismo en dos corrientes, una de las cuales aceptaba la comunión con los cristianos gentiles (como era el caso de Santiago y de Pedro), y otra que la rechazaba (como la de los falsos hermanos), se encuentra mencionada todavía un siglo más tarde en Justino (*Diálogo con Trifón* 47).

Galilea⁴⁹-. Con seguridad, la oposición del Bautista a la vida que se llevaba en el palacio real de Tiberíades era conocida sobradamente para un contemporáneo como Jesús. Cuando las palabras de Jesús hablan en plural, además, acerca de los «palacios», entonces podrían referirse también a otras mansiones regias –posiblemente a las que existían en Séforis o en Macaira–. Por lo demás, lo que la tradición de Jesús narra acerca de ellas es extraordinariamente negativo: una macabra historia del baile realizado por una hija del monarca para conseguir por medio de intrigas un asesinato (Mc 6, 17-29). El hecho de que Jesús evite las ciudades fundadas por los herodianos no se explica por el carácter helenístico de tales ciudades, sino que tiene causas políticas: Jesús tenía razones para evitar la relación con Herodes Antipas. Aquel que había asesinado al Bautista podría asesinar también a sus seguidores (cf. Lc 13, 31). A esto se añadía quizás el hecho de que la cultura cortesana y de mercado, que era nueva para Galilea y que se difundía a través de esas dos metrópolis, originaba formas de conducta que muchos experimentaban como una ruptura con los vínculos de solidaridad tradicionales.

Finalmente, estaba llena de ambivalencia la relación de Jesús y de sus discípulos con la metrópoli judía de Jerusalén. Esta ciudad se convirtió pronto en el centro del movimiento, pero se contaban de ella muchas cosas malas: desde siempre daba muerte a los profetas que eran enviados a ella –un enunciado que delata una perspectiva externa (Lc 13, 33ss)–. Su templo se había envilecido tanto, que se había convertido en cueva de ladrones (Mc 11, 15ss), y debía ser sustituido por un nuevo templo (Mc 14, 58). Claro que, por medio de la actitud abierta hacia las ciudades helenísticas, se modificó también la actitud hacia Jerusalén. Jerusalén era considerada como la meta de la peregrinación escatológica de las naciones: el templo debía convertirse en casa de oración para todos los pueblos (Mc 11, 17). El «helenista» Esteban esperaba una modificación de las leyes del templo –probablemente la apertura del templo a los extranjeros (Hch 6, 14)–. Después del martirio de Esteban, sus seguidores se dirigieron a los gentiles, a fin de ganarlos. Para las comunidades cristianas gentílicas, la ciudad santa siguió siendo también el centro, y de buena gana organizaban una colecta para ella (Gal 2, 10; 1 Cor 16, 3; 2 Cor 8-9; Rom 15, 25ss). Pablo soñaba incluso con llevar a los gentiles al templo, como ofrenda

49. Cf. G. Theissen, *Das «schwankende Rohr» in Mt 11, 7 und die Gründungsmünzen von Tiberias*: ZDPV 101 (1985) 43-55. Hacen crítica de mi interpretación F. W. Burnett-G. A. Philips, *Palm Re(a)ding and the Big Bang: Origins and Development of the Jesus Tradition*: RStR 18 (1992) 296-299.

consagrada y agradable a Dios (Rom 15, 16). Cuando la plenitud de los pueblos «entre» (¿en el templo?), habrá quedado redimido Israel (Rom 11, 25). El que quiera presentar a los gentiles como «ofrenda», no podrá contentarse con llevarlos consigo hasta el atrio de los gentiles. Aquel que en sus cartas da a conocer públicamente tales ensueños, no deberá maravillarse de que le acusen de haber llevado un gentil al templo, trasgrediendo las leyes (Hch 21, 27ss). La Jerusalén abierta, en la que soñaban esos seguidores de Jesús, no era ya la Jerusalén cuya santidad era custodiada celosamente contra todos los gentiles. Era el centro de un judaísmo universalista, hacia el cual peregrinaban las naciones. El movimiento de Jesús quería que se desarrollara plenamente la irradiación suprarregional de Jerusalén. Por eso, los campesinos y pescadores galileos que habían seguido a Jesús se asentaron en Jerusalén después de la muerte de Jesús.

d) *Causas: el conflicto entre la ciudad y el campo*

Los movimientos decisivos de renovación —del fariseísmo se prescinde de momento⁵⁰— estaban enraizados en el campo y se hallaban determinados por tendencias contrarias a Jerusalén. Como este fenómeno se hallaba muy difundido en la sociedad, tendremos que investigar cuáles eran sus causas generales: por un lado, habrá que preguntarse cuáles eran las condiciones sociales para la actitud conservadora —en lo religioso y en lo político— de la ciudad de Jerusalén; por otro, habrá que estudiar cuáles eran las condiciones para la actitud de rebeldía de las zonas rurales en general y para la postura de Galilea en particular. Puesto que el movimiento de Jesús comenzó en Galilea, éste será el punto de partida de las siguientes reflexiones.

1) ¿Evoluciones especiales en Galilea?

Galilea era un enclave judío en medio de un país pagano. Por eso, con tanta mayor razón se sentía apego a las instituciones judías centrales, a la ciudad santa y a su templo. Allí se encaminaban los peregrinos galileos tres veces al año, con motivo de las grandes fiestas de peregrinación. La peculiaridad de Galilea con respecto a Judea no consistía en que en aquella residieran más gentiles que en otras partes⁵¹, o en que

50. Una interpretación también de los fariseos desde la perspectiva de un conflicto entre la ciudad y el campo se encuentra en L. Finkelstein, *The Pharisees*, Filadelfia 1938.

51. Después que S. Freyne, *Galilee* (1980), basándose en fuentes literarias, hubiera probado el carácter judío de Galilea, confirmó sus ideas M. A. Chancey, *Gentile Galilee*, recurriendo a las fuentes arqueológicas de las que se dispone en la actualidad.

allí los judíos se hallaran más helenizados que en el sur⁵². Si en Galilea hubo evoluciones especiales, tuvieron lugar *dentro del* judaísmo, no distanciándose *del* judaísmo.

Lo que reconocemos más claramente en las fuentes es la historia política de Galilea. En tres momentos resulta posible deducir de esa historia su carácter religioso y social: en la liberación de Galilea por los asmoneos, en la resistencia contra la transición a los herodianos, y en las fundaciones de ciudades por Herodes Antipas.

El país quedó unido (nuevamente) con Judea en tiempo de Juan Hircano (131-104 a.C.) o de sus hijos (104-103 a.C.)—en una época en que el saduceísmo experimentaba un florecimiento bajo el reinado de los asmoneos—. Esa época se hallaba asociada en Galilea con la experiencia de la liberación, y probablemente se experimentó allí de manera más positiva que en otras partes⁵³. Por eso, no es de extrañar que algunas tradiciones vigentes en Galilea se hallaran próximas a posturas saduceas, y que se encuentren analogías de ellas en la tradición acerca de Jesús⁵⁴. Así, por ejemplo, el tributo que había que pagar al templo era considerado por los saduceos, lo mismo que por Jesús, como una obligación voluntaria (bMen 65a; Mt 17, 24ss)⁵⁵. El pago del diezmo no era exigido de manera tan estricta por los saduceos como por los fariseos (mSota I, 5). Esto tiene cierta analogía en la tradición acerca de Jesús (Mt 23, 23)⁵⁶. Además, para los saduceos «tenían vigencia únicamente las leyes escritas; en cambio, las leyes derivadas de la tradición de los padres no tenían por qué observarse» (*Antiquitates* 13, 297). Esto recuerda a Jesús. También él recurrió a la voluntad de Dios, que constaba en la *torá* escrita, en contra de las tradiciones de los antepasados (Mc 7, 1ss), y utilizó para ello una argumentación saducea. Probablemente, el fariseísmo no logró imponerse tanto en Galilea como en otras partes. Cuando Jesús entra en conflicto con fariseos, vemos allí un reflejo de la mentalidad local. Por eso, Jesús no se presenta como amigo de los saduceos. Antes al contrario, él se hallaba más cerca de los fariseos por su fe en la resurrección (Mc 12, 18ss; Hch 23,

52. Cf. S. Freyne, *Jesus and the Urban Culture of Galilee*, 597-622.

53. Cf. G. Theissen, *Sadduzäismus und Jesustradition*, en L. Fatum y otros (eds.), *Tro og historie*, Copenhague 1996, 224-245.

54. Cf. S. Freyne, *Galilee*, 277ss. En la p. 322, habla de una «Sadducean domination of ethos there».

55. También piensa así U. Luz, *El Evangelio según San Mateo* II, 689-691, especialmente p. 691: «En tiempo de Jesús se recordaba aún la antigua posición de los saduceos».

56. S. Freyne, *Galilee*, 281ss, pregunta: «Could it be that the restoration of the avowal of confession in Jerusalem... was not recognized in Galilee where Sadducean of priestly custom dominated the religious life?».

8), en el reino de Dios y en la existencia de demonios (Hch 23, 8). Pero Jesús encarnaba una autoconciencia aristocrática, que recordaba la mentalidad de los saduceos de ser la clase alta: Jesús compartía de manera consciente la cultura de la controversia, que era propia de ellos, compartía su énfasis en la responsabilidad humana, su revalorización del momento presente como tiempo de decisión. Precisamente por eso el movimiento de Jesús chocó necesariamente con los saduceos. Los aristócratas reaccionan de manera sumamente violenta, cuando tienen que vérselas con personas humildes que se oponen a ellos con autoconciencia aristocrática. En los Hechos de los apóstoles, los saduceos, no los fariseos, son los adversarios típicos del movimiento de Jesús en Palestina (Hch 4, 1; 5, 17; 23, 6ss).

La transición de Galilea, que pasó del dominio de los asmoneos al de los herodianos, permite reconocer otros rasgos más de la mentalidad del país. En Galilea, los partidarios de los asmoneos seguían ofreciendo resistencia, que se prolongaba ya desde hacía bastante tiempo, contra los herodianos. Herodes luchó allí, durante los años 47-46 a.C., contra un cabecilla de ladrones llamado Ezequías, con quien se solidarizaban en Jerusalén «los más destacados de los judíos» (*Antiquitates* 14, 165). Durante los años 39-38 a.C., «tuvo que someter el resto de Galilea y hubo de expulsar de la región a las guarniciones de Antígono» —es decir, a los partidarios del último príncipe asmoneo (*De bello Iudaico* 1, 303)—. Después de la muerte de Herodes, en el año 4 a.C., surge en Galilea, como cabecilla de la rebelión, un hijo del Ezequías antes mencionado. Se llama Judas. No sabemos si se identifica con Judas Galileo, que hace su aparición diez años más tarde. La adhesión a los asmoneos podía explicarse por el hecho de que Galilea les debía a ellos su liberación, y de que ellos habían propugnado la teología tradicional acerca del país (cf. 1 Mac 14, 12). En Galilea, tal tipo de teología había permanecido especialmente viva. Cuando, diez años después de la muerte de Herodes, Judea pasó a estar bajo el dominio directo de los romanos, ¡Judas Galileo apeló a esa teología! Esto no quiere decir que dicha teología no se mantuviera también viva en otras partes. Pero en Galilea podía asociarse con posturas en favor de los asmoneos y adquirir con ello carácter de rebelión.

La historia ulterior separó políticamente de nuevo Galilea de Judea. Constituyó juntamente con Perea el ámbito (sin conexión territorial) que quedaba bajo la soberanía de Herodes Antipas. Durante su reinado se fundaron ciudades en Séforis con los nombres de «Auto-crátoris» (= ciudad del emperador) y «Tiberíades». Desde entonces los

galileos no eran gobernados ya desde la lejana Jerusalén, sino desde las cercanías. Experimentaron el dominio político de manera más directa⁵⁷. Esto no tuvo necesariamente aspectos meramente negativos. La fundación de ciudades condujo a la aparición de mayores centros mercantiles e influyó en la economía de la comarca. Los centros de comercio más grandes son un estímulo para el aumento de la producción más allá de las propias necesidades; favorecen la transición de una economía de subsistencia a una economía de beneficios. En ella hay siempre algunos ganadores y algunos perdedores. Por eso, las nuevas fundaciones cuestionaron probablemente las tradicionales formas de solidaridad en el país⁵⁸. La tradición de Jesús refleja el aumento de un clima social más duro: en la parábola de los talentos se castiga la simple conservación de los bienes, y se recompensa su incremento (Lc 19, 11 ss). En la parábola de los viñadores rebeldes, éstos quieren apoderarse de las tierras por medios ilícitos (Mc 12, 1 ss). La parábola del administrador infiel presupone la experiencia de que a menudo sólo es posible protegerse de la ruina social por medios nada honrados (Lc 16, 1 ss). En semejantes circunstancias resulta evidente por sí misma aquella sentencia: «Al que tiene, se le dará, y al que no tiene, se le quitará incluso lo que tiene» (Lc 19, 26; Mc 4, 25).

2) Los desfavorecidos del país

Lo vimos ya anteriormente: la población rural que afluyó en masa a Jerusalén con motivo de las grandes fiestas (no sólo desde Galilea, sino también desde las demás partes del país) era considerada como elemento alborotador. Sobre la vida en el campo tenemos muchas menos fuentes que sobre la vida en las ciudades. Sin embargo, podemos llegar a conocer algunas causas de la actitud de rebeldía de las zonas rurales.

El campo era más difícil de controlar. El ejército romano se hallaba concentrado en las ciudades (Cesarea, Samaría, Jerusalén). Raras veces llegaban los soldados hasta las cuevas de la región montañosa, en las que desde siempre habían encontrado cobijo los ladrones y los rebeldes (desde David hasta los macabeos). En ellas los luchadores de la resistencia encontraban un punto de partida que les resultaba favorable estratégicamente (*Antiquitates* 14, 421 ss; 15, 346 ss; *De bello Iudaico* 4, 512 s). También el movimiento de Jesús, al principio, pudo di-

57. Cf. F. H. Horsley, *Galilee*.

58. S. Freyne, *The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus*, en B. Chilton-C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus*, Leiden [etc.] 1994, 75-112.

fundirse con éxito en las zonas rurales. Fue en Jerusalén donde Jesús fue encarcelado y condenado a muerte.

La zona rural colonizada por judíos era en su mayor parte un país limítrofe. En cambio, Jerusalén se hallaba en medio del territorio judío. Por lo demás, no se hallaba lejos de las ciudades-república helenísticas colindantes: Ascalón, Tolemaida, Tiro y Sidón se hallaban al oeste; las «diez ciudades», al este. Todas ellas contaban con minorías judías que, a menudo, vivían en el entorno, no en las propias ciudades. Ésta es seguramente la razón de que Jesús, en todas las ocasiones, visitara únicamente los alrededores, nunca las ciudades mismas. Esta realidad queda subrayada por dos sucesos. Al estallar la guerra de los judíos, éstos se encontraban fuera de las murallas de la ciudad de Escitópolis. Allí fueron asesinados en un pequeño bosque (*De bello Iudaico* 2, 466ss). Además, oímos hablar de un conflicto con los filadelfianos. El punto de litigio eran algunas aldeas que se hallaban situadas en el territorio de la ciudad (*Antiquitates* 20, 2ss). Por consiguiente, la población rural vivía a menudo en estrecho contacto con culturas extranjeras.

Estos territorios limítrofes son un terreno fértil para tendencias nacionalistas y liberales. De las tendencias nacionalistas daban muestra los bandidos sociales que operaban en las zonas rurales, cuando dirigían sus ataques contra la población extranjera limítrofe (*Antiquitates* 9, 159s; 20, 5). Por el contrario, mostraba tendencias liberales el movimiento de Jesús, que se hallaba activo entre las minorías judías del entorno de las ciudades-república helenísticas. En la medida en que estas minorías se sentían inseguras en cuanto a su identidad, eran probablemente más abiertas para nuevos proyectos de identidad que otros grupos judíos⁵⁹. Hay que tener en cuenta, además, que sólo con vacilaciones se abría uno a lo extranjero. Pensemos en las historias de los milagros sucedidos con el centurión pagano (Mt 8, 5ss) y con la mujer sirofenicia (Mc 7, 24ss) —dos curaciones a distancia que se produjeron después de superada una gran «dificultad»—. Por de pronto, el relato externo simboliza ya la distancia que hay que salvar. Cuando Jesús rechaza al principio a la mujer sirofenicia, aludiendo a la preferencia que deben gozar los israelitas, se dejan sentir ahí tensiones entre grupos étnicos existentes en el territorio limítrofe galileo. Cuando Jesús rechaza la petición hecha por el centurión para que cure a su esclavo: «¿Tendré que ir yo a curarlo?» (esta es una posible interpretación de Mt 8, 7), podría pasar por la mente de un oyente o de un lector antiguo la idea de que Jesús tenía que curar al compañe-

59. Así piensa Th. Schmeller, *Jesus im Umland Galiläas*: BZ 38 (1994) 44-66.

ro homosexual de un centurión romano, en favor del cual intercede insistentemente, como si se tratara de un pariente próximo. En la versión de Lucas, se dice que se trata de un esclavo que «era muy apreciado por él» (Lc 7, 1 [tg]). Ambas barreras, determinadas por prejuicios, fueron superadas.

La presión económica era probablemente más fuerte en la zona rural que en la zona urbana. En la Carta de Santiago se formulan lamentaciones sobre la clamorosa injusticia que se cometía con los trabajadores agrícolas (Sant 5, 4). La parábola de los viñadores documenta los sentimientos de rebeldía que existían entre los arrendatarios de grandes fincas (Mc 12, 1ss). Los papiros de Zenón muestran que de vez en cuando se negaban a pagar los tributos a los terratenientes ausentes (CPJ 6; PSI 554). La hostilidad de la población rural contra los amos que se aprovechaban de su trabajo se intensificaba a menudo a causa del absentismo de los mismos. Un tal Crispo tenía, por ejemplo, haciendas en el país al este del Jordán, pero vivía en Tiberíades (*Autobiografía* 33). Josefo vivía en Roma, pero poseía una hacienda en la gran llanura (*Autobiografía* 422). Algunas parábolas presuponen que el propietario se hallaba ausente de sus tierras (Lc 16, 1ss; 13, 6ss; 19, 11ss; Mc 12, 1ss). En efecto, este absentismo favoreció la transición de la esclavitud al sistema de explotación en colonias⁶⁰, pero resultaba perjudicial para los modestos arrendatarios de Palestina. Los grandes terratenientes, que se hallaban ausentes y que eran a menudo extranjeros, se interesaban únicamente por la obtención de beneficios, y se preocupaban menos de que prosperasen sus haciendas.

3) Jerusalén, ciudad privilegiada como ciudad del templo

La población del país tenía una profunda vinculación con Jerusalén. A ella se le pagaba el diezmo; a ella se acudía en peregrinación para celebrar las grandes festividades. En ella no se sentían, en general, tantas inquietudes como en las zonas rurales. La causa del conservadurismo de esta ciudad podría residir en que su población se hallaba vinculada con el templo por intereses materiales. Esta vinculación originaba una conformidad parcial de intereses entre las clases alta y baja de la población. Ambas se beneficiaban del *status quo*. Por eso Jerusalén, con excepción de los días festivos (en los cuales la población rural llenaba la ciudad), era una ciudad relativamente tranquila. Tan

60. Cf. N. Brockmeyer, *Arbeitsorganisation und ökonomisches Denken in der Gutswirtschaft des römischen Reiches*, tesis, Bochum 1968. Sobre Palestina, cf. M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*: ZNW 59 (1968) 1-39; sobre el absentismo cf. las pp. 21s.

sólo en los días festivos las fuerzas romanas de ocupación se reforzaban con una cohorte (*De bello Iudaico* 2, 224).

1) Casi todos los jerosolimitanos dependían del templo, al menos indirectamente. Tratantes de ganado, cambistas de dinero, curtidores y zapateros vivían de él. El tributo para el templo, que todos los judíos, incluso los que vivían en la Diáspora, pagaban anualmente, garantizaba —a prueba de crisis— una afluencia de capital a Jerusalén de la que muchos se beneficiaban. Además, los peregrinos traían dinero a la ciudad y dependían de los servicios que la población les ofrecía. Por consiguiente, la economía de Jerusalén se basaba en una corriente —motivada religiosamente— de capital y de personas. Por lo demás, no existían en esta ciudad fuentes importantes de ingresos: los alrededores no eran terrenos fértiles; no existían actividades industriales; las grandes vías del comercio trascurrían paralelas a la costa o por el territorio situado al este del Jordán. Además, el comercio quedaba dificultado por prejuicios religiosos. Existían restricciones para la importación de artículos paganos de lujo (Sab 14b; jPes 27d, 54ss; jKet 32c, 4ss). Tabúes rituales dificultaban el comercio de ganado (*Antiquitates* 12, 145s). Se discutía incluso la posibilidad de vender productos agrícolas a los paganos (CD 12, 8ss). Sufrían discriminación las actividades que fomentaban el comercio, como las de arrieros de asnos y de camellos y otras actividades semejantes (Qid IV, 14, 2 Cf. *Arist.* 114). Faltaba en Jerusalén un nivel social influyente que fomentara el comercio y que, con su apertura al mundo, hubiera podido servir de contrapeso a otros grupos obsesionados por el etnocentrismo y la xenofobia. El aristócrata jerosolimitano Josefo expresa claramente: nosotros no conocemos «el comercio ni las relaciones con otros pueblos que de él resultan» (*Contra Apión* I, 60). Con anterioridad, Jerusalén, al menos en su calidad de capital, había estado en constante relación con el mundo exterior. Sin embargo, desde que los romanos se habían hecho cargo del gobierno del país, Cesarea se había convertido en la sede de los órganos de la administración estatal. En Jerusalén quedaron únicamente los órganos propios de la administración de los judíos. Con tanta mayor razón había que acentuar la importancia religiosa de la ciudad. Sin ella, Jerusalén no podía subsistir. Jerusalén era una ciudad sin base metropolitana.

2) Una parte, nada insignificante, de la población dependía directamente del templo. Aunque podía pagar buenos salarios, no siempre era así, de modo que los trabajadores del templo hicieron huelga una vez, reclamando un aumento salarial del 100% (bYom 38a). El salario se pagaba también por horas (*Antiquitates* 20, 220). La importancia

social del templo como la del mayor empleador en Jerusalén se debe a los periodos de su construcción, que duró desde los años 20-19 a.C. hasta los años 62-64 d.C. Herodes, al comienzo, había dado empleo a 11.000 trabajadores (*Antiquitates* 15, 390). Cuando finalizaron las obras, el número de trabajadores, según Josefo, era de 18.000, para quienes había que buscar nuevas posibilidades de empleo (*Antiquitates* 20, 219s). El aumento (sugerido por Josefo) del número de trabajadores empleados resulta tanto más asombroso, por cuanto los trabajos importantes se habían terminado ya en tiempo de Herodes. ¿Daba el templo empleo a más personal del absolutamente necesario? Ya en tiempo de Herodes, su construcción había adquirido el carácter de un programa de creación de empleo. De esta manera, podía ocupar, entre otros, a 1.000 sacerdotes pobres, dando así una utilidad económica al tesoro del templo.

3) Además, el templo ofrecía ventajas jurídicas para toda la ciudad: recurriendo a la santidad de la urbe, no resultaba difícil conseguir reducciones de impuestos. Un fingido edicto del monarca sirio Demetrio con extensas exenciones de impuestos muestra hacia dónde se dirigían los deseos de los jerosolimitanos (1 Mac 10, 25ss). Por dos veces se hallan atestiguadas reducciones de impuestos concedidas especialmente a Jerusalén: en una ocasión el legado sirio Vitelio remitió el impuesto sobre las actividades económicas para los frutos vendidos en el mercado de Jerusalén (*Antiquitates* 18, 90); en otra ocasión, Agripa I renunció al impuesto sobre el patrimonio que pesaba sobre algunas de las casas de Jerusalén (*Antiquitates* 19, 299). Estas reducciones de impuestos representaban una preferencia concedida a la ciudad por encima del resto del país; eran un premio por su buena conducta política.

Queda claro, por tanto, que la actitud moderada de los jerosolimitanos se basaba en los intereses comunes que tanto el pueblo como la aristocracia tenían en que se conservara el *status quo* de la ciudad y del templo. Por el contrario, todos los movimientos de renovación radicados en las zonas rurales se hallaban necesariamente en oposición al templo, que representaba el sistema social y religioso existente. Jesús profetizó la pronta destrucción y reedificación del templo. Los esenios reprobaban el culto divino celebrado en él. El movimiento de la resistencia –y, dentro de él, especialmente los zelotas– dieron muerte a gran parte de la aristocracia del templo y llevaron a cabo una reforma decisiva del mismo. En tales cambios no podía hallarse interesada la población urbana de Jerusalén. Cuando se producían alborotos

en Jerusalén, se trataba casi siempre de la defensa del *statu quo*, en contra de las intromisiones de los romanos. Se protegía a la ciudad del templo contra la introducción de emblemas paganos o se oponía resistencia a la utilización del dinero del templo para usos profanos (*Antiquitates* 18, 55ss; Filón, *De legatione ad Gaium* 276ss; *De bello Iudaico* 2, 293ss). Puesto que los movimientos de renovación no aceptaban el templo, y con ello iban en contra de los intereses de los jerosolimitanos, tenían dificultad para asentarse en Jerusalén. Lo mismo sucedió con el movimiento de Jesús. La predicción de un nuevo templo, no edificado ya por hombres (Mc 14, 58), no satisfacía ciertamente los intereses de quienes dependían de él de manera directa o indirecta.

4) Jerusalén como lugar de la crisis

Las tensiones entre la ciudad y el resto del país contribuyeron al fracaso de Jesús en Jerusalén. Así se desprende también del relato de la pasión. El sanedrín piensa unánimemente que no conviene arrestar a Jesús en la fiesta de la Pascua; no hay que suscitar alborotos entre el pueblo (Mc 14, 2). Por el «pueblo» puede entenderse únicamente el gentío que fluía de todo el país para la celebración de la fiesta, porque la población urbana de Jerusalén se hallaba siempre presente en la ciudad. Según el relato de la entrada triunfal en Jerusalén, Jesús tenía simpatías entre los peregrinos que acudían a la fiesta. Pero, para las autoridades encargadas del orden público, el movimiento de Jesús era ya sospechoso porque procedía de Galilea (Mc 14, 67.70). Este movimiento no era para ellos sino un caso más de las convulsiones que, procedentes del resto del país, hacían su entrada en la ciudad. Dos acusaciones se formulaban contra Jesús: su pretensión de ser el Mesías, y su profecía acerca del templo. La aristocracia se interesaba principalmente por saber si él era el Mesías (Mc 14, 61s; 15, 31s). Acentuaba, lo mismo que Pilato (Mc 15, 2), los aspectos políticos de la actuación de Jesús. Por el contrario, la profecía contra el templo fue aducida por acusadores anónimos, quizás por portavoces del pueblo (Mc 14, 58; 15, 29s). Por ejemplo, los que trabajaban en la edificación del templo tenían que sentirse inquietos por su anunciada destrucción —¿por intervención divina?, ¿por actos de sabotaje?, ¿quién iba a saberlo?—. Otras personas se hallaban vinculadas al templo por otros intereses. Por eso, es probable que Jesús no sólo se viera en conflicto con la aristocracia local y con los romanos, sino también con el pueblo de Jerusalén. Este conflicto no puede reducirse a la confrontación entre la clase baja y la clase alta. Se sobreponían a él factores socioecológicos. El

pueblo de Jerusalén rechazaba a Jesús (Mc 15, 11). Pero una persona perteneciente a la clase alta del país, José de Arimatea, simpatizaba con él (Mc 15, 43).

Más tarde, el movimiento de Jesús se asentó en Jerusalén. Estaba representado en esta ciudad por grupos marginales: por un lado, por personas que desde Galilea se habían trasladado a Jerusalén (como Pedro y Santiago; Gal 2, 8s); por otro, por helenistas, es decir, por judíos de la Diáspora que eran de lengua griega (Hch 6, 1s; Mc 15, 21). Entre ambos grupos existían probablemente tensiones debidas al diferente nivel socioeconómico: los pescadores y campesinos que se habían trasladado de Galilea, tenían seguramente peor situación económica que las personas que, por motivos piadosos, se habían asentado en Jerusalén a fin de poder vivir cerca de la ciudad santa. Desde luego, no es casual que un judío de la Diáspora hiciera un notable donativo a la comunidad de Jerusalén (Hch 4, 36s). Los que hacen donativos quieren influir también a menudo en la distribución del dinero. Así parece haber ocurrido también en la comunidad de Jerusalén. Los helenistas⁶¹, entre quienes suponemos que se hallaba el mayor número de donantes, se quejaban de que sus viudas salían perjudicadas en la distribución de alimentos. Este conflicto, según Lucas, fue ocasión para que se efectuara una separación en la organización de los grupos (Hch 6, 1ss). El conflicto fue «resuelto» desde el exterior, ya que el grupo helenista fue expulsado de Jerusalén (Hch 8, 1). Pero las comunidades fundadas por ellos en el extranjero siguieron apoyando a los «pobres» en Jerusalén (Hch 11, 27ss; Gal 2, 10). Las diferencias socioeconómicas entre ambos grupos se mantuvieron.

Síntesis

El movimiento de Jesús, lo mismo que otros movimientos de renovación internos del judaísmo, tenía sus raíces en el interior del país, con un claro distanciamiento con respecto a las nuevas pequeñas capitales y centros de mercado que habían surgido recientemente: Séforis y Tiberíades. Tanto en relación con la metrópoli judía como en relación con las ciudades-república helenísticas se observa una actitud ambivalente; por un lado, seguía aceptándose firmemente la posición central de Jerusalén; por otro, se rechazaba la forma actual del templo, el centro de la ciudad. Por una parte, se sentía desconfianza hacia la

61. Sobre ellos, cf. M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus: ZThK 72* (1975) 151-206; G. Theissen, *Hellenisten und Hebräer (Apg 6, 1-6)*, en H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexión. III, Frühes Christentum*, Tübinga 1996, 323-343.

población helenística; por otra, se sentía sorpresa por la apertura de esa población, y se le atribuía mayor disposición para la conversión que la existente entre algunos judíos. Pronto fueron las ciudades los centros del nuevo movimiento. En Jerusalén surgió una importante comunidad local; luego surgieron también en Damasco, Cesarea, Antioquía, Tiro, Sidón y Tolemaida (Hch 9, 10ss; 10, 1ss; 11, 20ss; 21, 3ss; 27, 3). En las ciudades helenísticas el movimiento de Jesús encontró las puertas abiertas, porque ofrecía en perspectiva una solución para las tensiones entre judíos y gentiles: un judaísmo universalista que estuviera abierto hacia el exterior. Pero en el centro de ese judaísmo tenía que hallarse Jerusalén. El movimiento de Jesús era también un movimiento interno de renovación del judaísmo, porque quería dar a Jerusalén una posición central dentro de la «ecumene» de aquel entonces. Tan sólo la destrucción del templo sepultó este sueño entre las ruinas.

3. Factores sociopolíticos: un país en crisis crónica de constitución

¿Hasta qué punto era político el movimiento de Jesús? El mundo antiguo entendió la política como la tarea de realizar una vida lograda dentro de una sociedad. Por el contrario, en la edad moderna la política se define casi siempre como el arte de adquirir y de conservar el poder⁶², como «tendencia a participar en el poder o a influir en la distribución del mismo, ya sea entre estados, o bien, dentro de un estado, entre los grupos de personas incluidas en él» (Max Weber)⁶³. El poder es toda oportunidad de imponer la propia voluntad en una relación social. Existen tres posibilidades⁶⁴: se puede ganar a otros facilitándoles ventajas; entonces se ejerce el poder *donativo* por medio de atenciones y se fomenta el poder realizando pagos, haciendo regalos o de alguna otra manera. Se puede adquirir también poder sobre otros mediante la coacción, amenazándoles con causarles daños o causándoselos efectivamente, valiéndose para ello de la policía y del ejército; se ejerce así un poder *coercitivo*. Finalmente, se puede ganar a otros, convencién-

62. Cf. V. Sellin, artículo *Politik*, en *Geschichtliche Grundbegriffe* 4, Stuttgart 1978, 789-874, especialmente 790.

63. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga ⁵1977, 822. Sin embargo, en su estudio *Der Beruf zur Politik*, en Id., *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, edición a cargo de J. Winkelmann, Stuttgart ³1964, M. Weber mantiene un concepto más amplio de la política, cuando aboga en favor de una ética de la responsabilidad.

64. Cf. A. Etzioni, *The Active Society*, Londres 1978. Denomina el poder donativo como poder «utilitarista».

dolos por medio de un poder *persuasivo*. El poder (donativo o coercitivo) aceptado en virtud de convicciones, se convierte en el «dominio» que es reconocido como legítimo por los dominados. Podemos distinguir tres formas de legitimación: por medio del *carisma*, las personas adquieren reconocimiento sin emplear medios coactivos o sin apoyarse en tradiciones e instituciones. Por medio de la *tradicón* (como es la de ser un eslabón en una línea dinástica), las personas poseen ya siempre un reconocimiento, sin tener que imponerlo por la fuerza. Por medio de la *ley*, las personas se legitiman restringiendo por medio de reglas el dominio arbitrario. Queda claro así que cuanto mayor sea la legitimidad del dominio, tanto más quedarán reducidas a segundo plano la violencia y la amenaza de su uso. Cuanto más se motive a las personas por medio de convicciones, tanto más podrá renunciarse a las donaciones y a la coacción. Y viceversa.

a) *El fenómeno: el dominio teocrático y el movimiento teocrático radical*

Josefo afirma que la sociedad judía es una «teocracia», es decir (literalmente), un dominio ejercido por Dios (*Contra Apión* 2, 165). Teóricamente, para ese pueblo, Dios se encontraba al frente de la comunidad: esto se hallaba en consonancia con antiguas tradiciones israélitas (cf. 1 Sm 8, 7; Sal 47; Is 33, 22; Sof 3, 15). Pero, de hecho, el «dominio ejercido por Dios» era dominio ejercido por la aristocracia sacerdotal. Sin rodeos lo afirma Josefo, cuando escribe: «La aristocracia y el vivir en ella es lo mejor. No debe apoderarse de vosotros ningún deseo de otra forma de gobierno (*politeía*), sino que debéis estar contentos con aquella en la que tenéis a las leyes como señores, y hacéis todo conforme a ellas. Porque Dios debe bastaros como soberano» (*Antiquitates* 4, 223). Por eso, no hay contradicción alguna en que Josefo, en otro lugar, afirme que la sociedad judía es una «aristocracia» (*Antiquitates* 20, 229): los sacerdotes pretendían representar el señorío de Dios. El fundamento para el dominio ejercido por ellos era la *torá*. Ésta les confería legitimidad, pero los cuestionaba también, cuando alguien pensaba que ellos no cumplían la *torá* o cuando no estaban legitimados dinásticamente. No todos reconocían el dominio ejercido por cualesquiera sacerdotes. La tensión entre lo que pretendía ser una teocracia y la aristocracia fue constantemente un terreno abonado para movimientos en favor de una teocracia radical, que propugnaban la teocracia de Yahvé en contra de sus mediadores teocráticos. Estos movimientos buscaban nuevos mediadores para sustituir a la

aristocracia sacerdotal. Los esenios, por ejemplo, vacilaban entre la esperanza de un nuevo sumo sacerdote y la esperanza de un nuevo rey, y resolvían este dilema subordinando el Mesías rey al Sacerdote de los últimos tiempos (1QSa 2, 11ss) y situando por encima de ellos a un Profeta (1QS 9, 11). Los zelotas, en la guerra de los judíos, sustituyeron a los comprometidos *sumos sacerdotes* por un sadoquita. Otros grupos de la resistencia esperaban a Menahem como *rey* mesiánico. A su vez, otros judíos aguardan todavía en el último instante la salvación en virtud de la promesa de *profetas*. Sin embargo, muchos judíos podían renunciar a personajes mediadores y esperaban un reinado directo de Dios.

El movimiento de Jesús era un movimiento de teocracia radical. Jesús mismo sostenía un monoteísmo consecuente: él esperaba que el solo y único Dios se impusiera universalmente. Todo lo que se oponía a la voluntad divina, el poder demoníaco de Satanás y el pecado del hombre, serían pronto vencidos. El reinado de Dios sería inminente y comenzaría de manera oculta ya en el presente. Como representante de este reinado de Dios, Jesús ejerció indudablemente poder en el sentido definido anteriormente⁶⁵: él ejercía poder *donativo*, prometiendo a sus seguidores salud física y patria social en este mundo, y además salvación y reconocimiento en el mundo futuro. Jesús activaba esperanzas de que él iba a ejercer dominio *coercitivo*, y fue crucificado a causa de esas esperanzas —en virtud de la acusación política de que él era el rey de los judíos—. Pero, sobre todo, él ejercía poder *persuasivo*: convencía a la gente de su mensaje acerca del «reino de Dios», un reino en el que el solo y único Dios iba a imponerse pronto. La venida de ese reino la realizó Jesús en acciones simbólicas como la de sentarse a la mesa con marginados, el nombramiento de doce discípulos como soberanos de Israel, el envío de sus discípulos, la entrada triunfal en Jerusalén, o la purificación del templo como corrección de la manera en que se practicaba el culto. En lugar de la política de la violencia él ejerció la «política del símbolo»⁶⁶. Jesús enseñaba a sus discípulos que

65. N. A. Røsaeg, *Jesus from Galilee and Political Power*, tesis doctoral, Oslo 1990, p. VIII, utiliza cuatro categorías para analizar políticamente la actuación pública de Jesús: 1) demands/benefits, 2) sanctions, 3) personal positions (institutions, roles), 4) ideology (the issue of legitimacy). Según las categorías utilizadas anteriormente, 1) los beneficios son poder donativo, 2) las sanciones son poder coercitivo, 3) las posiciones personales corresponden al ejercicio del dominio por carismáticos, dominadores dinásticos, burócratas, 4) la ideología es la legitimación del dominio en virtud del poder persuasivo.

66. Sobre la política del símbolo, cf. A. Dörner, *Politischer Mythos und symbolische Politik*, Opladen 1995.

no había que resistir al mal. Por eso es considerado incluso hoy como un típico representante de una ética de sentimientos apolíticos⁶⁷. En realidad, él estaba más dispuesto a ser víctima de la violencia y de la agresión que a ejercer, él mismo, la violencia. Al final, fue una víctima de la violencia política.

El reinado de Dios, realizado con tal «ejercicio del poder», implicaba conflictos con otras estructuras de dominio: con ciudades-república y príncipes, con la aristocracia local y con el Imperio romano. Dos veces oímos hablar de tentativas de deshacerse de Jesús «expulsándolo del país»: en primer lugar, le piden en la *ciudad-república* de Gadara que abandone el país (Mc 5, 17). Allí había expulsado a un demonio llamado «legión». La alusión política está bien clara: los demonios se hallan en lugar de los romanos⁶⁸. Además, oímos hablar de un conflicto con el *príncipe* herodiano Antipas, que cree reconocer en Jesús al Bautista que habría resucitado (Mc 6, 14), e intenta deshacerse de él expulsándolo (indirectamente) del país. Los fariseos le advierten de las intenciones de Herodes: «Sal, márchate de aquí, porque Herodes quiere matarte» (Lc 13, 31). Los conflictos se van intensificando en Jerusalén. Mediante una acción simbólica, realizada en el templo, Jesús provoca a la *aristocracia del templo*. Ésta prepara una acusación contra él y le entrega al prefecto⁶⁹. Por medio de la entrada triunfal en Jerusalén, una acción mesiánica simbólica, Jesús provoca a los romanos. Éstos temen que Jesús, como «rey de los judíos», vaya a provocar alborotos en el país (Mc 15, 26). Los romanos son los responsables de la ejecución de Jesús. Así lo prueban la crucifixión como la forma de pena de muerte infligida por los romanos, y la situación jurídica general: los romanos, en sus provincias, se reservaban el derecho de aplicar la pena de muerte. Tan sólo los príncipes vasallos (como Herodes Antipas) podían aplicarla independientemente. Parece que, después de la muerte de Jesús, la relación del movimiento de Jesús con los romanos (en

67. Así piensa, por ejemplo, Max Weber, *Der Beruf zur Politik*, 167-185.

68. Esta interpretación política se deriva de T. Reinach, *Mon Nom est Légion*: REJ 47 (1903) 172-178, y fue desarrollada por mí sin tener conocimiento de ello: G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974, 1998, 252s; Id, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca 1997, 125-127. R. D. Aus, *My Name is 'Legion'*, Dallas y otros lugares 2003, 1-100, mostró que el personaje del poseso fue elaborado a partir del modelo de Sansón. Él rechaza una interpretación política (sin hacer referencia a la literatura secundaria mencionada anteriormente), pero, a mi parecer, aporta buenas observaciones que pueden apoyarla. Muestra que el hecho de que los cerdos murieran ahogados puede interpretarse a la luz del Éxodo: ¡el ejército de Faraón perece ahogado en el mar!

69. La manera de actuar contra el profeta posterior Jesús, hijo de Ananías, muestra que semejante manera de proceder era posible en dos etapas (*De bello Iudaico* 6, 300).

Palestina) se hizo menos tensa. Ninguna de las persecuciones que nosotros conocemos puede imputárseles a ellos: la ejecución de Esteban fue un acto de linchamiento (Hch 7, 51ss). La ejecución de Santiago se efectuó en tiempo del rey Agripa I (Hch 12, 1ss). Santiago, hermano del Señor, fue ejecutado, a instancias del sumo sacerdote, durante un período en que estaba vacante provisionalmente el cargo de procurador. Los romanos desaprobaron el proceder del sumo sacerdote y lo destituyeron de su cargo (*Antiquitates* 20, 197ss). En otras ocasiones, más bien, los romanos protegían a los cristianos: el decurión Cornelio se adhirió al nuevo movimiento (Hch 10, 1ss); Pablo fue preservado por un oficial romano de una conspiración para darle muerte (Hch 23, 12ss). En la alborotada Palestina, el movimiento de Jesús se contaba entre los grupos que buscaban la conciliación y que eran moderados. No existía necesidad alguna de perseguir a ese grupo. Pero las autoridades romanas no llegaron a darse cuenta de ello sino después de la muerte de Jesús.

b) *Analogías: corrientes de teocracia radical en el judaísmo*

Ya en el Nuevo Testamento se hace referencia a analogías con el movimiento de Jesús. Sus seguidores son comparados en el libro de Hechos con los movimientos de Judas y de Teudas (Hch 5, 36ss). El movimiento de Jesús tiene que distinguirse de otros «mesías» y «profetas» (Mt 24, 24ss). Jesús mismo se lamenta de que lo traten «como a un ladrón» (Mc 14, 48). A pesar de toda la polémica, aparecen incluso paralelismos claros con los fariseos: también ellos expulsan demonios (Mt 12, 27), y también ellos creen en la resurrección (Mc 12, 18ss). Tan sólo los esenios no se mencionan en ninguna parte del Nuevo Testamento; podrían aparecer veladamente detrás de algunos «doctores de la ley», pero eso es inseguro.

En todas esas analogías se reconocen diversos tipos de movimientos teocráticos radicales⁷⁰: podemos distinguir entre movimientos carismáticos y movimientos programáticos. Y podemos distinguir, además, entre los que confiaban primordialmente en la acción de Dios o los que veían necesaria la intervención humana. Un profeta carismático dice lo que ha de ser, un programa que ha de realizarse. Los movimientos programáticos son más independientes de las distintas personalidades; los movimientos carismáticos dependen de ellas. Una segunda nota distintiva son las diferentes concepciones acerca de la

70. Cf. también la tipología en M. Ebner, *Jesus in seiner Zeit*, 90.

acción de Dios. Una de dos: o Dios actúa sin condiciones, pero espera una acción humana consecuente con la actuación divina; o Dios vincula condicionalmente su actuación a que los hombres cooperen. En el primer caso, el centro lo ocupa la confianza en la intervención de Dios; en el segundo, el centro lo constituye la motivación para la actividad humana. No se puede establecer una distinción nítida. Si se quiere integrar el movimiento de Jesús en esas categorías, podremos afirmar que el movimiento de Jesús era un movimiento carismático, en cuyo centro se hallaba un personaje profético que suscitó esperanzas mesiánicas. Su concepto de la acción era un sinergismo consecutivo: la acción de Dios obliga a los hombres a obrar por sí mismos, pero es absolutamente anterior a los actos humanos. En el caso de Jesús, la confianza en Dios incide en la actividad propia y espontánea del hombre. El hombre confía como un labrador que confía su semilla a la tierra, para que fructifique «por sí misma» (*automáte*) (Mc 4, 26-29)⁷¹. Pero en un aspecto los nuevos movimientos tenían una convicción común: Dios, en el presente, obra activamente por medio de hombres. Todos los judíos estaban convencidos de que Dios, por un lado, actuó en el pasado, pero que, por otra parte, actuará de nuevo en el futuro. En el pasado Dios creó el mundo, sacó de Egipto a Israel y le dio la Ley. En el futuro Dios intervendrá de nuevo activamente en los acontecimientos del mundo, destruirá todo lo que es contrario a él y traerá un mundo nuevo. Pero en el momento presente Dios actúa invisiblemente o por medio de ángeles⁷². Todos los movimientos de renovación están convencidos además de que Dios actúa ya ahora en la conversión de los hombres y en la renovación de Israel. Su acción se halla mediatizada por hombres. En el caso de Jesús lo característico es que Jesús interpretaba este acontecer presente como comienzo de la acción de Dios al fin de los tiempos. ¡El juicio y el reino de Dios se realizan en este acontecer poco aparente que se está efectuando ya en el presente en la tierra!

71. Para la fundamentación más detallada de esta discutida perspectiva, cf. G. Theissen, *Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde*: ZNW 85 (1994) 167-182.

72. Esta interpretación del presente como de un tiempo alejado de Dios, suele asociarse casi siempre con el hecho de que únicamente Jesús vuelve a enseñar la acción inmediata de Dios. Así lo afirma G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca³ 1982, 58, y H. Stegemann, *Essener*, 321ss. A mi parecer, un rasgo común de todos los movimientos de renovación es que consideren la conversión y renovación de los hombres como una acción de Dios; pero Jesús las valora como un acontecimiento escatológico. Por eso G. Bornkamm introdujo con razón el concepto de la «inmediatez» como concepto para la interpretación de Jesús. J. D. Crossan, *Jesús*, desarrolló ulteriormente esta interpretación: Jesús propugna un «unbrokered kingdom». Él parece no conocer a su predecesor.

	movimientos programáticos	movimientos carismáticos
Confianza en la acción de Dios, que precede a la acción humana (sinergismo consecutivo)	esenios	movimientos proféticos
Motivación para la acción humana como condición para la acción divina (sinergismo condicional)	movimiento de la resistencia (entre otros, el de Judas Galileo)	movimientos mesiánicos populares

1) Movimientos proféticos: confianza en la liberación por Dios

Varios movimientos proféticos prometían en el siglo I d.C. una intervención milagrosa de Dios como repetición de actos salvíficos realizados en el pasado: el Bautista atraía a personas al desierto y enlazaba con promesas del Antiguo Testamento. Israel debía renovarse una vez más en el desierto. Su soberano territorial, Herodes Antipas, lo mandó ejecutar por temor a que se produjera una revuelta (*Antiquitates* 18, 118). El Bautista exigía con insistencia la acción humana. Su concepto de la acción se presenta de distintas maneras en la tradición. El Nuevo Testamento le atribuye un sinergismo consecutivo: el bautismo obliga a producir frutos de arrepentimiento (Lc 3, 7-17). Por el contrario, Josefo le atribuye un sinergismo condicional: el Bautista habría exhortado a los judíos a «practicar (primeramente) la virtud y a ejercer la justicia en las relaciones de unos con otros y la piedad hacia Dios y (luego) a venir a recibir el bautismo. Porque sólo así parecía que el bautismo era realmente grato [a Dios], cuando lo practicaban no sólo para conseguir el perdón de los pecados, sino para la purificación del cuerpo, sobre todo si el alma había sido ya purificada anteriormente por medio de (una vida en) la justicia» (*Antiquitates* 18, 117). Según Josefo, el Bautista admitía únicamente al bautismo a personas que ya se habían convertido anteriormente. Según los evangelios, el Bautista admitía a todos los que estaban dispuestos a convertirse. Jesús no bautizaba. Él estaba convencido de que el perdón de los pecados puede conseguirse únicamente —sin el bautismo— por medio de la oración dirigida a Dios. También en la tradición sobre Jesús encontramos acentos diversos: en la versión que ofrece Mateo del padrenuestro, los orantes confiesan que han perdonado ya a quienes les habían ofendido. Por eso Dios puede perdonarlos. Esto es un sinergismo condicional (Mt 6, 12; cf. 6, 14s). Por el contrario, en la versión de Lucas, los orantes se comprometen a perdonar ellos, por su parte, en

virtud de la gracia recibida de Dios. El tercer profeta de los años veinte y treinta era un samaritano que quería encontrar en el Monte Garizín los objetos del templo que habían desaparecido (*Antiquitates* 18, 85ss). Este profeta no era un quietista: sus seguidores estaban armados, pero no sabemos de qué manera relacionó la acción divina y la humana. Los tres profetas mencionados hasta ahora querían lograr un culto renovado —en el desierto, en Jerusalén o en el Monte Garizín—. Pero el culto tradicional conseguía entonces, una vez más, una nueva plausibilidad y legitimidad: en la crisis de Calígula ese culto había sido puesto en tela de juicio por el intento de erigir su estatua en el templo de Jerusalén. Desde entonces la crítica profética contra el culto celebrado en el templo de Jerusalén se «suavizó» un poco. Después de la crisis de Calígula, vinieron profetas que prometían un nuevo éxodo o una nueva conquista del país: Teudas prometía que volverían a abrirse las aguas del Jordán para dar paso a los israelitas (*Antiquitates* 20, 97ss); otro profeta prometía que iba a repetirse el milagro de Jericó al derribarse las murallas de Jerusalén (*Antiquitates* 20, 167ss); Jonatán prometía milagros en el desierto (*De bello Iudaico* 7, 438; cf. *Antiquitates* 20, 167s). Todos los profetas se dirigían con sus seguidores al lugar donde se esperaba el milagro. En cada una de esas ocasiones los romanos intervinieron rápidamente, causaron un baño de sangre o arrestaron al cabecilla. Todos estos profetas aguardaban de Dios mismo el giro decisivo que cambiaría las circunstancias. De esta manera ponían en actividad a sus seguidores y propugnaban, por tanto, un sinergismo consecutivo.

2) Los esenios: confianza en la elección para obedecer a la torá

Los esenios procedían de un movimiento carismático de arrepentimiento y conversión. Eran considerados como pacíficos (*De bello Iudaico* 2, 135), más aún, como pacifistas (Filón, *Quod omnis probus liber sit* 89-91). Herodes les eximió, por ejemplo, del juramento (*Antiquitates* 15, 371) y pudo ganar a uno de sus profetas como propagandista de su reinado (*Antiquitates* 15, 373ss). Sin embargo, la apariencia pacífica es engañosa. Esos curiosos «pacifistas» soñaban con una inminente carnicería, en la que ellos, juntamente con los ángeles de Dios, habrían de dar muerte a todos los hijos de las tinieblas (y entre ellos se contaban todos los extranjeros y los renegados que había en el país; cf. el Rollo de la Guerra 1QM). A diferencia del movimiento de la resistencia, renunciaban a imponer en el presente la voluntad de Dios por medios terroristas, pero en cambio gozaban pensando en el gran terror que habría de producirse al fin de los tiempos.

En esa ocasión, «el dominio real» pertenecería finalmente al Dios de Israel (IQM 6, 6s). Probablemente, en la rebelión judía se veía el comienzo de la gran guerra del fin de los tiempos: un esenio llamado Juan aparece en esa rebelión como comandante en jefe de partes de Judea (*De bello Iudaico* 2, 567); los esenios, durante la guerra, fueron cruelmente torturados (*De bello Iudaico* 2, 152s); el asentamiento de Qumrán fue destruido. La idea que ellos tenían de la acción corresponde a un sinergismo consecutivo. Dios eligió a la comunidad (IQS 4, 22; 11, 7). Él determina la conducta de cada individuo. Josefo les atribuye un riguroso determinismo (*Antiquitates* 13, 172). La salvación, en realidad, se fundamenta únicamente en la misericordia de Dios: «Tan sólo por tu bondad llega un hombre a ser justo y por (tu) rica misericordia» (IQH 13, 16s). La elección obliga a una rigurosa obediencia a la *torá*. Al mismo tiempo, esos esenios esperan señalarse activamente en el futuro: cuando llegue el fin de los tiempos, irán a la guerra. Hasta entonces permanecen tranquilos. En esto se diferencian del movimiento de la resistencia.

3) El movimiento de la resistencia: motivación para la actividad humana

A lo largo de varias generaciones, el movimiento de la resistencia persiguió un levantamiento general contra los romanos. Proclamaba «a Dios como el único Señor» (*De bello Iudaico* 7, 410; *Antiquitates* 18, 23). Ese señorío único de Dios se imponía por medio de una cooperación entre el hombre y Dios. Según Josefo, Judas Galileo y el fariseo Sadduk incitaron a la rebelión con el siguiente argumento: «Dios estaría dispuesto únicamente a ayudarles, si ellos ponían por obra sus propias resoluciones enérgicamente» (*Antiquitates* 18, 5). Los representantes de esta doctrina no eran pretendientes a la categoría de rey mesiánico. Es verdad que, según el relato de Josefo en las *Antigüedades de los judíos*, Judas, hijo de Ezequías, habría aspirado a ejercer el poder de un monarca (*Antiquitates* 17, 272), pero, según el relato paralelo existente en *La guerra de los judíos*, él se opuso a todos los que querían hacerse con el poder (*De bello Iudaico* 2, 56). Diez años más tarde, vuelve a aparecer en primer plano (o bien otro Judas⁷³). Ahora rechaza todo señorío humano, y quiere reconocer a Dios como único Señor. No expresa pretensiones mesiánicas con respecto a su propia persona, sino que actúa como representante de una doctrina de teocra-

73. En favor de su identidad aboga M. Hengel, *Zeloten*, 337ss; en contra, D. M. Rhoads, *Israel in Revolution*, 50s.

cia radical⁷⁴. Prosigue, por tanto, la misma trayectoria que Judas, hijo de Ezequías: «Reprochaba [a los habitantes de la provincia de Judea] que soportasen el pago de tributos a los romanos y que, además de a Dios, se sometiesen a otros señores mortales» (*De bello Iudaico* 2, 118). Sus partidarios tienen «un invencible amor a la libertad, porque reconocen a Dios como único caudillo y señor» (*Antiquitates* 18, 23). Esto no excluye el que Judas haya legado su poder personal a sus descendientes: uno de ellos se presentó, al comienzo de la guerra de los judíos, «como un rey» (*De bello Iudaico* 2, 434). Dios, seguramente, no debía ser «el único» en reinar. Por lo menos, los contemporáneos, a pesar de las consignas que hablaban del dominio único de Dios, y que hablaban del pueblo, de la Ley o de la razón, veían qué grupo era entonces el que quería minar sus pretensiones de proclamar el dominio único de Dios.

Problemas comparables los encontramos también en el movimiento de Jesús. También en él se hallaba, sin vinculación, el reinado regio de Dios junto a la esperanza de un reinado del Hijo del hombre. También en él el reinado del Hijo del hombre significaba concretamente: reinado de sus seguidores (Mt 19, 28). En general, en el «reinado único de Dios» y en el «reinado regio de Dios» se trata de parecidas concepciones de teocracia radical. Jesús era quizás sospechoso para las autoridades a causa de su predicación del reino de Dios, una predicación de teocracia radical. Era comparable, además, el *ethos* a-familiar de Jesús. Es verdad que, en el movimiento de Jesús, nadie quería matar a amigos y parientes a causa de fines superiores (así en *Antiquitates* 18, 23; *De bello Iudaico* 7, 266), pero también exigía el aborrecimiento hacia todos los parientes (Lc 14, 26). Finalmente, observamos en ambos movimientos una vacilación entre una doctrina teocrática radical sin mediador mesiánico (así lo vemos en Judas Galileo y probablemente en el Jesús histórico) y expectativas de mesianismo regio. Claro que estas expectativas no las encontramos sino en los descendientes de Judas Galileo —así como Jesús no fue contemplado claramente como Mesías y Cristo sino en las interpretaciones posteriores—.

74. El hecho de que Josefo sitúe junto a él a un segundo maestro, al fariseo Zadduk (*Antiquitates* 18, 4), no concuerda bien con ambiciones monárquicas. Más bien habría que comparar a ambos con los «sofistas» Judas y Matías que, hacia el final del reinado de Herodes I, incitaron a la destrucción del águila dorada, que había sido colocada en el templo (*De bello Iudaico* 1, 648ss). También ellos actuaban mediante su poder persuasivo. El hecho de que también Judas Galileo actuara principalmente a través de ese poder, resulta evidente porque Josefo lo menciona solamente a él, entre todos los alborotadores del siglo I d.C., como maestro y «sofista» (*De bello Iudaico* 2, 118). Sólo su doctrina es citada como «cuarta filosofía» junto a las corrientes filosóficas, más antiguas, de los esenios, de los fariseos y de los saduceos (*Antiquitates* 18, 9.23).

En todo caso, ambos movimientos eran radicales, por muy diferentes que fuesen en cuanto a todo lo demás.

4) Movimientos mesiánicos populares: la esperanza puesta en liberadores mesiánicos

Los pretendientes populares a la condición de monarca⁷⁵ practicaban un activismo revolucionario. Dos cabecillas de la rebelión, después de la muerte de Herodes I, difundían en torno suyo un aura mesiánica: Simón, un esclavo de Herodes, «se atrevió a ceñirse una diadema, reunió en torno suyo una multitud y, por el delirio de la multitud, fue proclamado rey y esperaba ser digno de ello más que ningún otro» (*Antiquitates* 17, 274; cf. *De bello Iudaico* 2, 57-59; Tácito, *Historias* 5, 9, 2). Josefo explicaba la influencia que ejercía esta persona por su impresionante apariencia física y por las expectativas del pueblo: «Se apoderó del pueblo una actitud tan irracional, porque no tenían un rey nativo que con su habilidad pudiera refrenar a la multitud...» (*Antiquitates* 17, 277). El segundo pretendiente al trono era el pastor Atronges. Como en el caso de Simón, se subraya su fortaleza física y, además, la existencia de cuatro hermanos que le servían como generales y sátrapas (*De bello Iudaico* 2, 61): «Él se ciñó la diadema y celebró un consejo sobre lo que había que hacer, y todo dependía de la opinión manifestada por él» (*Antiquitates* 17, 279s). Recordaba a David, tal como aparece en el Sal 151 (LXX; 11QPsa): por su condición de pastor, su buena presencia física, la importancia de sus hermanos. Aunque se oponían a la dinastía real herodiana, esos reyes populares (a diferencia del posterior movimiento de la resistencia) se orientaban por un ideal de constitución monárquica. En esta dirección se desarrolló también el movimiento de la resistencia. Porque Menahem, nieto de Judas Galileo, se manifestó en Jerusalén «como un rey» y «con vestiduras reales», al comienzo de la guerra de los judíos (*De bello Iudaico* 2, 434 y 444), y, por sus pretensiones de poder, fue asesinado por el sector de la aristocracia urbana, que al principio había estado aliado con él (*De bello Iudaico* 2, 443).

c) *Intenciones: el potencial crítico de la escatología de la cercanía y de la expectación del Mesías*

La oposición a la estructura de dominio real se explica únicamente a la luz de las intenciones de la teocracia radical. Todos los

75. R. A. Horsley, *Bandits, Prophets, and Messiahs*, 88-134.

movimientos de la oposición querían realizar consecuentemente la realeza de Dios y esperaban que ésta se efectuara milagrosamente. Todos propugnaban una marcada escatología de la cercanía. Asimismo, el cercano fin del viejo mundo implicaba siempre el final del dominio de los romanos y la llegada de la teocracia tradicional. Porque la nueva teocracia no debía llegar a través de mediadores teocráticos establecidos, sino por medio de líderes carismáticos y de personajes míticos.

1) La escatología de la cercanía como expresión de la oposición política

En la escatología de los movimientos proféticos, de los luchadores de la resistencia y de los esenios existe innegablemente una oposición política. En el caso del Bautista tenemos que deducirla. Esto es posible, si tenemos en cuenta el contexto contemporáneo inmediato de su actividad. Poco antes de su aparición en público, «la ascensión de Moisés» había avivado de nuevo la expectación de la cercanía⁷⁶. Ésta presupone el destronamiento de Arquelao en el año 6 d.C. y contiene una explosiva profecía: los hijos no reinarán durante más tiempo que su padre (*Asunción de Moisés* [AsMo] 6, 7-9)⁷⁷. Como los dos hijos todavía reinantes habían gobernado durante unos treinta años, esta expectativa tenía que entrar en una fase crítica. Esto sucedió a mediados de los años veinte, cuando muchos aguardaban ya su deposición o su muerte. Pero precisamente en ese momento el soberano de Galilea se vio envuelto en dificultades de política interior a causa de un enlace matrimonial. Se casó con Herodías, la mujer de su hermano. La ley prohibía casarse con ella en vida de su hermano. ¡Josefo pensaba incluso que Herodías había pretendido quebrantar conscientemente las tradiciones de los antepasados! (*Antiquitates* 18, 136). De este modo, el soberano tocó una fibra sensible. Porque los herodianos vulneraban también en otro aspecto las tradiciones judías: Antipas había construido su nueva capital, Tiberíades, en el año 19 a.C., edificándola sobre un cementerio, lo cual era un sacrilegio. Y en su nuevo palacio hizo

76. Cf. J. Tromp, *The Assumption of Moses*, Leiden 1993; E. Brandenburger, *Himmelfahrt Moses*, en JSHRZ V, 2, Gütersloh 1976, 59-84.

77. Herodes Antipas reinó unos cuarenta años, y esto significa que reinó más tiempo que su padre Herodes I, quien, así y todo, lo hizo durante unos treinta y cuatro años. El escrito apareció cuando todavía no se había perfilado el largo reinado de Antipas. Puesto que, para el tiempo que siguió al destronamiento de Arquelao, se profetiza un reinado de personas impías (7, 1-9), no podremos datar el escrito en los tiempos que siguieron inmediatamente al destronamiento de Arquelao en el año 6 d.C. Sería más plausible fijarlo hacia el año 20 d.C.

que se colocaran estatuas de animales, lo cual suponía un quebrantamiento de la prohibición de las imágenes.

El portavoz de la protesta contra esas vulneraciones del derecho fue Juan Bautista. Criticó la política matrimonial de Antipas, que, por otra parte, fue funesta para el propio Antipas, incluso en materia de política exterior. Herodías había puesto como condición para su enlace matrimonial que Antipas se separase de su primera mujer. Ésta se anticipó a su repudio, huyendo a refugiarse con su padre, el rey Aretas de los nabateos. A partir de entonces Antipas tuvo que contar con un poderoso enemigo al sur de su territorio. Durante los años 34-35 se produjo una guerra entre ambos. Antipas sufrió una tremenda derrota, que el pueblo consideró como el castigo de Dios por el asesinato del Bautista (*Antiquitates* 18, 116 y 119). La política matrimonial, criticada por el Bautista, había originado aquella catástrofe. Habrá que tener en cuenta además que el etnarca anterior, Arquelao, hermano de Antipas, había quebrantado ya las leyes relativas al matrimonio. También ese hecho había sido criticado por el pueblo (*Antiquitates* 17, 349-353). Arquelao perdió poco después su trono. Su destino se hallaba bien presente ante los ojos de Antipas y de sus críticos (*Antiquitates* 18, 118). Si además se difundió por el país una profecía de que el tiempo del reinado de Antipas se aproximaba, de todos modos, a su fin; si, precisamente en esa situación, un profeta del interior de su país le atacó y el monarca se vio a la vez ante nuevos enemigos en materia de política exterior: entonces es indudable que Antipas se hallaba inmerso en una situación crítica. Por tanto, hizo que asesinaran al Bautista. Se trataba de un asesinato político: una reacción contra la crítica del Bautista, crítica que se hallaba inseparablemente asociada con la expectativa de la cercanía, sostenida por el Bautista.

Parece que en Jesús la crítica política queda más relegada que en el caso del Bautista. Pero esa crítica es innegable. En cinco tradiciones, las palabras de Jesús podrían suponer una crítica (casi siempre indirecta) contra el reinado de Herodes Antipas⁷⁸:

- 1) Según Lc 13, 31s, los fariseos advierten a Jesús de las intenciones de Herodes Antipas. Pero Jesús dice: «Id a decir a ese zorro: Sábete que expulso demonios y realizo curaciones hoy y mañana, y al tercer día acabaré» [tg]. Antipas quiere deshacerse de Jesús y envía fariseos para que adviertan «solicitamente» a Jesús del peligro. Jesús, al enviar de vuelta los fariseos a He-

78. En tres de esas tradiciones (2-4) sospecha también S. Freyne, *Jesus and the Urban Culture*, 199-203, una referencia a Herodes Antipas.

rodes Antipas, demuestra que se ha dado cuenta perfectamente de la estrategia de éste. ¡Ese monarca sabe manejar astutos ardides!

- 2) En Mc 10, 42-45 Jesús crítica a los soberanos de las naciones, porque oprimen tiránicamente a sus pueblos. Contrapone a ese proceder la renuncia a su condición de superiores por parte de los que ejercen una responsabilidad en su comunidad. Entre aquéllos se cuenta también Herodes Antipas: soberanos que «piensan» que están reinando, mientras que lo que hacen es sobreestimar su propio poder. La ambición de Herodes Antipas por llegar a ser rey condujo a su derrocamiento. Se contaba, además, entre los que creían reinar sobre naciones (= «gentiles»), aunque contaban sólo con unos pocos gentiles dentro de su territorio.
- 3) En Mc 3, 24 / Lc 11, 17 Jesús escoge la imagen del reino dividido, que necesariamente se desintegrará. Lo hace para rechazar la acusación de que él expulsa los demonios con el poder de Belcebú. ¿Pensará Jesús en la división del reino de Herodes entre sus hijos, y en la esperanza, difundida en el país, de que estén contados sus días como soberanos? ¿Tendremos aquí el eco de un súbdito de una provincia, que repite la estrategia del *divide et impera* de los romanos?
- 4) También las palabras de la caña agitada por el viento y de los palacios de los reyes podrían referirse a Herodes Antipas (Lc 7, 24-27). ¡La vida lujosa del palacio de Herodes contrastaba con la vida ascética del Bautista!
- 5) Finalmente, hay que mencionar aquí las palabras acerca del divorcio: cuando Jesús niega tanto al varón como a la mujer el derecho a divorciarse (Mc 10, 11s / 1 Cor 7, 10s), podría tener presente la práctica de los herodianos con respecto al matrimonio: Herodías se había divorciado y había exigido que Antipas se separara de su primera mujer.

Pero no sólo en tales declaraciones (a menudo sólo encubiertas) reside la explosiva fuerza política de la proclamación de Jesús, sino también en su predicación del reino de Dios. Jesús expresó en una metáfora política el contenido central de su mensaje. El hecho de que con la llegada del reino de Dios se eliminará también el reino de los romanos, era una realidad tan evidente, que no necesitaba decirse expresamente. La mirada se dirigía hacia el mundo nuevo, que no era un *totaliter aliter*. Según las creencias del movimiento de Jesús, ese mundo

haría irrupción en este mundo. Se podía señalar poco más o menos su fecha: llegaría cuando viviera aún la primera generación (Mc 9, 1). Ese reino era localizable: desde los cuatro puntos cardinales afluirían a él las naciones, a fin de sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8, 10s). Su centro estaría en Palestina. Ciertamente, el mundo nuevo era una realidad palpable. De lo contrario, sería absurdo elucubrar sobre si se iba a entrar en él con un ojo o con dos (Mc 9, 43ss). De lo contrario, sería absurdo gozarse de comer en él (Mt 8, 10s; Lc 14, 15; 22, 29s), de beber en él (Mc 14, 25) y de sentarse en tronos (Mt 19, 28). El reino de Dios no llegaría tampoco independientemente de la actividad humana. Su llegada era, ciertamente, un milagro, pero este reino llegaba también en los milagros, en los exorcismos de Jesús y de sus seguidores: «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11, 20 [tg]). Ahora bien, podían hacerse milagros, si se poseía la fe necesaria para ello (Mc 11, 23). A los carismáticos itinerantes se les exigían milagros (Mt 10, 8), que eran considerados como «factibles». Así que las curaciones milagrosas ocupaban en el movimiento de Jesús el lugar que en el movimiento de la resistencia correspondía a las acciones terroristas. No debe uno imaginarse el reino de Dios como un pálido programa teológico. Sino que su proclamación significaba que en Palestina, en un tiempo sumamente cercano, se iba a producir un cambio fundamental, en el cual un pequeño grupo de marginados se convertirían en soberanos que juzgarían sobre Israel (Mt 19, 28). Aquel que sueña en doce soberanos precedentes del pueblo, se sitúa en oposición a todas las estructuras de dominio existentes. Este cambio se anunciaba por medio de actos milagrosos, no por medio de la violencia. En el reino de Dios se modificarán las condiciones que sirven de marco a la acción humana: los mansos poseerán la tierra, los pacíficos se pondrán en movimiento (Mt 5, 5.9). Sin que se mencionara a los herodianos o a los romanos, estaba bien claro: ése sería el final de todo dominio terrenal.

2) La expectación del mesías como expresión de oposición política

El término «mesías» designa, desde la época de los asmoneos, a un anhelado personaje que traerá la redención. Los denominados textos «mesiánicos» del Antiguo Testamento (Is 8, 23-9, 6; 11, 1ss; Miq 5, 1ss) no hablan del Mesías. Inversamente, en el Antiguo Testamento se denomina «mesías» a personajes históricos sin aura mesiánica: reyes, sumos sacerdotes y profetas. Allí donde el concepto de mesías llega a designar a un personaje escatológico de salvación, se trata siempre de

un concepto de oposición. Los escritos de Qumrán conocen a un mesías sacerdotal y a un mesías real de Aarón y de Israel (1QS 9, 9-11 y *passim*). El sacerdote tiene la preferencia. La separación entre ambos oficios refleja la oposición contra los asmoneos, porque éstos habían unido los ministerios de sumo sacerdote y rey, pero habían subordinado el sacerdotal al político. Los Salmos de Salomón (SaSI) 17 y 18 son los primeros testimonios de un mesías fuera de Qumrán. Fueron escritos al final de la época de los asmoneos (¿o en tiempo de Herodes?) y dan testimonio del anhelo que se sentía de poseer un rey legítimo del linaje de David. El dominio de los asmoneos se consideraba como fracasado. La oposición contra ellos se asociaba con la oposición contra los romanos. Una tercera vez se halla atestiguada esa función opositora del concepto del mesías en relación con Bar Kokba, durante la tercera guerra de los judíos en los años 132-135. Es un concepto de protesta contra los romanos. Pero también en los discursos metafóricos de Henoc, difícilmente datables, el mesías se halla en oposición a los poderosos y a los violentos (Hen [et] 48, 8ss; 52, 4). En la creencia en el mesías, dentro del movimiento de Jesús, ¿no se encerrará también un motivo de oposición?

Probablemente Jesús, ya en vida, se vio confrontado con la expectativa de que él fuera el mesías rey. La confesión que Pedro hace de su fe en que Jesús es el mesías podría tener un núcleo histórico. En efecto, no poseemos analogías históricas de que alguien, por apariciones realizadas después de su muerte, se convierta en el mesías, pero sí de que alguien, en vida, haya sido declarado como tal. El rabí Akiba declaró que Bar Kokba era el mesías (jTaan IV, 68d); Josefo aplicó esperanzas mesiánicas a Vespasiano, cuando lo declaró soberano del mundo (*De bello Iudaico* 3, 401s). Los pseudomesías, en Mc 13, 21, son declarados como el mesías por otras personas, cuando éstas dicen: «¡Mira, aquí está el mesías! ¡Mira, está allí!». ¿Por qué alguno de sus seguidores no iba a declarar también a Jesús como el mesías? Con respecto a la mesianidad de Jesús, sus seguidores y sus adversarios están de acuerdo en los evangelios: por un lado está Pedro (Mc 8, 29) y el pueblo (Mc 11, 9s), que anhelaban a Jesús como al mesías; por otro, se hallan los romanos que lo ejecutan como a «rey de los judíos» (Mc 15, 26). Allá donde los partidarios y los adversarios están de acuerdo, podríamos no estar lejos de la verdad histórica. Sabemos, además, que por aquel entonces se hallaban vivas en el pueblo esperanzas de un rey popular. En la denominada guerra de los bandoleros, en el año 4 a.C. (*Antiquitates* 17, 269-285), Simón y Atronges fueron tales reyes populares, aunque no estamos seguros de

si se los denominó «mesías». Es históricamente posible que tales expectativas se inflamaran de nuevo en vida de Jesús. Si Jesús se vio confrontado con expectativas mesiánicas, tuvo entonces que contar con que se viera en él a un mesías en sentido político, a un mesías que fuera a liberar a Israel. Esbochemos todavía brevemente un último argumento: en el judaísmo precristiano no encontramos ningún testimonio de un mesías que sufriera. Esto concuerda con los datos que se hallan en el Nuevo Testamento: los discípulos de Emaús aguardaban a un redentor terreno y sólo aprendieron de labios del Resucitado que el mesías tenía que padecer (Lc 24, 26.46). Si el concepto tradicional piensa en un mesías *sin* sufrimiento, entonces es mucho más probable que este concepto fuera aplicado a Jesús *antes* de su pasión que no que se le confiriera únicamente *después* de su muerte – en un tiempo en que discípulos y contemporáneos de Jesús no podían ver ya en él a un mesías que se impusiera en sentido terreno—. Una explicación más plausible de los enunciados que se hallan en las fuentes es que el concepto de mesías se hubiera asociado ya con Jesús en vida y que hubiera desempeñado un papel en la pasión; y que la idea tradicional del mesías⁷⁹ no se hubiera transformado sino después de la ejecución de Jesús en la idea de un mesías que fracasaba. Nuestra conclusión es que las expectativas relativas al mesías fueron aplicadas de hecho a Jesús en parte por los discípulos (Mc 8, 27ss; Lc 24, 21; Hch 1, 6), y en parte por otras personas a quienes se consideraba desquiciadas (Mc 1, 24; 5, 7). Esto motivaría la intervención de la aristocracia y de los romanos. Según la historia de la pasión, esto fue lo que decidió la condena de Jesús (Mc 14, 61s; 15, 2; 15, 18s.26s.32). Sin embargo, para un análisis sociológico no cambiaría mucho el que estas expectativas relativas al mesías no hubieran surgido sino después de Pascua. En este caso, no sería Jesús mismo, sino el movimiento de Jesús el que hubiera rectificado, después de la muerte de aquel, las ideas corrientes acerca del mesías.

3) *Ethos* antipolítico en el movimiento de Jesús

El movimiento de Jesús resalta por ser un *ethos* pacífico entre todos los movimientos comparables de teocracia radical. Los luchadores de la resistencia y los esenios exigían el odio hacia los extranjeros (cf. 1QS 1, 10). En el movimiento de Jesús falta este rasgo agresivo. Mientras que otros movimientos proféticos recurrían al éxodo como modelo de una liberación del dominio extranjero, Jesús tomaba del

79. Los testimonios en SalSI 17 y 18, de mediados del siglo I a.C.

ámbito judío interno su visión del futuro: la edificación del templo se convirtió en el tipo de lo nuevo. Esto hace referencia a una renovación interior. A la vista de una matanza de peregrinos galileos ordenada por Pilato, Jesús suaviza la irritación por la opresión que se sufría bajo los romanos y la convierte en una exhortación a la propia conversión (Lc 13, 1ss). Es innegable el rasgo irénico fundamental. Los discutidos pagos de impuestos a los romanos fueron legitimados (Mc 12, 13ss); los recaudadores de impuestos y los funcionarios de los tributos fueron aceptados (Mc 2, 15ss y *passim*). Al círculo más íntimo de los discípulos pertenecía no sólo un recaudador de impuestos sino también un zelota, posiblemente también un luchador de la resistencia (Mt 10, 3; Lc 6, 15)⁸⁰. Los miembros de tropas extranjeras eran juzgados positivamente (Mt 8, 5ss; Hch 10, 1ss). Todo esto hace referencia a una disposición para la reconciliación: algo que sobrepasa los límites y que culmina en el mandamiento de amar a los enemigos (Mt 5, 43ss). Dentro de los movimientos de renovación internos del judaísmo, el movimiento de Jesús pertenecía a los partidos que querían la paz. El asesinato de Zacarías, llevado a cabo por luchadores de la resistencia, fue condenado posiblemente de manera viva por este movimiento (*De bello Iudaico* 4, 335; Mt 23, 35). Los intentos por aproximar el movimiento de Jesús a los luchadores de la resistencia son intentos absurdos: las «dos espadas», en el Evangelio de Lucas (Lc 22, 38), no pueden estimarse como indicio de intenciones agresivas; Lucas había relativizado anteriormente los mandamientos fundamentales del movimiento carismático itinerante para el tiempo posterior a Jesús (Lc 22, 35ss), entre ellos, la ostensiva desprotección de los predicadores itinerantes. Por eso, Jesús concede ahora algunos medios para la autodefensa. También los «pacíficos» esenios proporcionaban armas a sus miembros para que se defendieran de los bandidos por el camino (*De bello Iudaico* 2, 125). Cuando se habla de que Jesús no ha venido a traer la paz sino la discordia, esto se relaciona con conflictos en el seno de la familia (Lc 12, 51ss).

¿El movimiento de Jesús será apolítico por esta razón? ¿Sostenía un *ethos* apolítico de renuncia al poder? ¿O quería lograr algo, de es-

80. Los «zelotas» en sentido estricto no aparecen en Josefo sino en relación con la guerra de los judíos, y siempre en asociación con el templo de Jerusalén. El testimonio sinóptico de un zelota llamado Simón es el único que nos lleva a una fecha anterior al año 70 y a Galilea. Simón no es en absoluto un «zelota», en el sentido en que lo son los fanáticos zelotas del templo en Jerusalén, pero pudo haber sido seguidor de un ideal de *zelos*, que podemos suponer que existía también en el Pablo precristiano.

ta manera precisamente? Hay dos episodios que muestran que, mediante una ostensiva renuncia al poder, podía efectuarse alguna acción política, también en aquel tiempo⁸¹. Cuando Pilato trató de introducir secretamente en Jerusalén estatuas del emperador, se produjeron manifestaciones en masa. Muchos judíos fueron a Cesarea y rodearon el palacio de Pilato durante cinco días y cinco noches. Entonces Pilato hizo que vinieran al estadio, los rodeó de soldados y mandó a éstos que desenvainaran las espadas. «Pero los judíos, como si se hubieran puesto de acuerdo, se echaron al suelo todos a la vez con el cuello inclinado y dijeron a gritos que estaban dispuestos a morir antes que desobedecer sus leyes» (*De bello Iudaico* 2, 174). Pilato tuvo que ceder. Una demostración parecida se produjo de nuevo durante la crisis de Calígula, y no dejó de tener éxito (*Antiquitates* 18, 270ss). En una cultura en la que era posible esto, resultaba más fácil enseñar: ¡No resistáis al mal! ¡Exponéos tan ostensiblemente a merced de vuestros enemigos, que lleguéis a irritarlos! Esta exigencia no era a-política, sino más bien anti-política y, precisamente por eso, podía lograr también algo políticamente.

d) *Causas: estructuras de dominio incompatibles en Palestina*

Los movimientos de teocracia radical brotaron de una crisis de la teocracia. También el movimiento de Jesús se hallaba en conexión con las tensiones sociopolíticas existentes en Palestina. La proclamación que hacía de la cercanía del reino de Dios podía encontrar resonancia únicamente en un país en el que el problema del dominio no había sido resuelto satisfactoriamente. Fuera de Palestina, en el cristianismo primitivo helenístico, apenas se hablaba todavía del reino de Dios. Pablo utiliza el concepto únicamente de manera marginal (por ejemplo, en 1 Tes 2, 12; 1 Cor 4, 20; Gal 5, 21). Tal vez evita el concepto, porque se hallaba expuesto a malentendidos políticos y, por eso, lo utiliza algunas veces de una manera marcadamente espiritual: «El reino de Dios no consiste en lo que se come o en lo que se bebe; consiste en la justicia, en la paz y la alegría que proceden del Espíritu santo» (Rom 14, 17). En su mundo social no existían las tensiones políticas profundas, en cuyo contexto se había perfilado una vez en Palestina la idea acerca del «reino de Dios». Esas tensiones pueden

81. Cf. G. Theissen, *La renuncia a la violencia y el amor al enemigo* (Mt 5, 38-48 / Lc 6, 27-38) y su trasfondo histórico social, en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 103-148; M. Ebner, *Feindesliebe – Ein Ratschlag zum Überleben*; Id., *Jesus*, 171-174.

reducirse, a grandes rasgos, al conflicto entre las estructuras de poder autóctonas y las extranjeras. La teocracia y la monarquía podían enlazar con tradiciones israelíticas; en cambio, el Imperio romano y las ciudades-república resultaban extrañas para el judaísmo. El intento de Herodes por crear, sobre la base de una monarquía helenística, un equilibrio permanente de poderes, resultó infructuoso⁸². Fracaso para los romanos lo que en otras ocasiones había sido el secreto de su éxito político. Por doquier asociaban los intereses de la aristocracia local con los suyos y apoyaban a las minorías pudientes con preferencia a la población del lugar. En la Palestina judía los romanos encontraron una elite escindida: los herodianos y los sacerdotes. Ni unos ni otros coincidían con sus propias ideas políticas; unos y otros fueron estimados erróneamente por ellos⁸³. Ahora bien, las fricciones entre las distintas estructuras de dominio no sólo debilitaron al Imperio romano, sino también —y principalmente— a la teocracia, y contribuyeron a despertar sueños de una teocracia radical. Finalmente, las tensiones sociales y políticas se descontrolaron y condujeron a la guerra de los judíos⁸⁴.

1) El Imperio romano

Desde el año 63 a.C. Palestina pertenecía al Imperio romano. Un vistazo al primer siglo de la política romana en Palestina basta para ver que los romanos, por las oscilaciones de su política y por una presencia demasiado débil en el terreno político y militar, contribuyeron a que la situación en el país se hiciera inestable.

Los romanos oscilaban entre el gobierno centralizado y el descentralizado, entre el dominio directo y el indirecto. Pompeyo dividió Palestina entre las ciudades-república helenísticas, a las que había liberado del dominio judío (*Antiquitates* 14, 74ss). Los sumos sacerdotes y los etnarcas judíos quedaron en la tierra judía original. Gabinio dividió nuevamente el país en cinco distritos administrativos y de esta manera debilitó aún más la influencia del etnarca judío en Jerusalén (*Antiquitates* 14, 91). Sin embargo, éste consiguió aprovechar a su favor los conflictos que se produjeron en la guerra civil romana.

82. Cf. H. G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, Göttinga ²1982, 117-135.

83. Cf. M. Goodman, *The Ruling Class of Judea*.

84. Sobre la historia política de Palestina resultan ilustrativos E. Schürer, *The History of the Jewish People*; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1907; S. Safrai-M. Stern (eds.), *The Jewish People in the first Century*, Assen 1974.

César volvió a confirmarlo como etnarca sobre todo el territorio judío. Herodes llegó incluso a ser rey del país (en el año 40 a.C.). Sus éxitos en la expulsión de los partos y en la liberación del país fueron recompensados con ampliaciones de su territorio. Lo que en los últimos tiempos de la república había sido descentralizado, volvió a centralizarse en tiempo de Augusto. Pero tampoco aquello fue duradero. Después de la muerte de Herodes, el país fue dividido entre sus hijos. Al cabo de diez años se depuso al principal heredero, y en su territorio, en Judea y Samaría, se pasó del ejercicio indirecto del poder al ejercicio directo, mientras que en los territorios marginales siguieron gobernando príncipes herodianos, que soñaban con una restauración del poder doméstico herodiano. Agripa I (41-44 d.C.) tuvo éxito un tiempo: reinó sobre un territorio que, por su extensión, era comparable al reino de Herodes. Sin embargo, después de su muerte, los romanos volvieron a hacerse cargo directamente del gobierno en Judea. Esta oscilación tuvo efectos desestabilizadores. No podía desarrollarse ningún dominio legitimado por un ejercicio prolongado del poder y por la tradición. Se intentó unas veces por medio de príncipes vasallo, y otras por medio de la aristocracia; se dividía y se unía. A ninguna institución se le concedió la oportunidad de llegar a ser lo suficientemente fuerte para poder controlar aquel difícil país. Palestina vivía en constante crisis constitucional.

Los romanos no permitieron que surgiera una aristocracia autóctona fuerte; sin embargo, ellos mismos podrían haber estado presentes con mayor autoridad. En cambio, permitieron que el país fuera administrado por un prefecto subordinado (o desde el año 44 d.C. por un procurador), que políticamente era bastante débil, pues se hallaba sometido a un triple control. En primer lugar estaban los pequeños príncipes herodianos, que no dejaban escapar ninguna ocasión de poner de manifiesto la debilidad de quien les hacía la competencia. Por ejemplo, cuando Pilato hizo que se colgaran escudos con la inscripción del emperador en sus edificios de Jerusalén, esos príncipes se pusieron al frente de las manifestaciones de protesta (Filón, *De legatione ad Gaium* 276ss), aunque Antipas, en su palacio de Tiberíades, había colocado, él mismo, escudos (*Autobiografía* 65). Las tensiones entre Pilato y Antipas (así Lc 23, 12) eran inevitables. En segundo lugar, el prefecto de Judea era controlado por el legado de Siria, de cuyas legiones dependía en caso de serio peligro. A ese mismo legado se dirigía la población cuando quería formular sus quejas. Y así, Pilato fue depuesto por el legado sirio, después de intervenir contra un movimiento profético armado que se había alzado entre los samaritanos

(*Antiquitates* 18, 88s). ¡Qué poco seguro podía estar de su cargo, si no podía hacer cosas así! El emperador era la tercera y suprema instancia. A petición de los judíos, los emperadores procedían de vez en cuando contra los procuradores, y las disposiciones dadas por éstos tenían que ser retiradas (*Antiquitates* 20, 6ss; *De legatione ad Gaium* 276ss). Un procurador llegó incluso a ser depuesto (*Antiquitates* 20, 134ss). Por tanto, el procurador tenía que transigir prudentemente. El hecho de que se pudiera extorsionar a Pilato, amenazándolo con presentar una queja ante el emperador (Jn 19, 12), responde a las circunstancias de poder que realmente existían. Otro procurador se defendió de las críticas a su gestión por parte del sumo sacerdote asesinándolo, lo cual no era, ciertamente, una señal de fortaleza política (*Antiquitates* 20, 162ss).

La presencia militar de los romanos era escasa. Tan sólo después de la rebelión de Bar Kokba, los romanos estacionaron en Palestina una legión. Hasta entonces no había habido en Cesarea sino un contingente militar de tres mil hombres y, además, una cohorte en Jerusalén. La calidad de las tropas no era óptima. Los soldados eran reclutados en las ciudades-república helenísticas y compartían el odio hacia los judíos. Por eso ocurrieron incidentes innecesarios. Y, así, un soldado quemó un rollo de la *torá* (*De bello Iudaico* 2, 229); otro, con ocasión de la fiesta de la Pascua, se levantó la túnica, se agachó indecentemente y se volvió para enseñar su trasero a los judíos y producir un ruido acorde con su postura (*De bello Iudaico* 2, 224). En Cesarea y Sebaste, unos soldados, después de la muerte de Agripa I, arrancaron la estatua de su hija y la pusieron en un burdel para afrentar al rey judío (*Antiquitates* 19, 365s). En cambio, los oficiales de rango superior eran más amistosos con los judíos. Por ejemplo, en los enfrentamientos que se produjeron entre paganos y judíos en Cesarea, los soldados se pusieron de parte de los paganos, mientras que sus oficiales hicieron de mediadores (*De bello Iudaico* 2, 266s). En la guerra de los judíos, únicamente se perdonó la vida, entre toda la cohorte, a Metilio, capitán de la misma, que estaba dispuesto a convertirse y dejarse circuncidar (*De bello Iudaico* 2, 449ss). El capitán de Cafarnaún era un simpatizante del judaísmo, al igual que el capitán Cornelio de Cesarea (Lc 7, 1ss; Hch 10, 1ss). La diferente actitud ante los judíos por parte de la jerarquía militar aparece con especial claridad en la historia de la pasión: los simples soldados se mofan de Jesús llamándole en son de burla «rey de los judíos» (Mc 15, 16ss); en cambio, un capitán reconoce en él al «Hijo de Dios» (Mc 15, 39).

2) Las ciudades-república helenísticas

La penetración de la estructura propia de una *polis* caracteriza, desde Alejandro Magno, la historia de la constitución de las poblaciones en el próximo Oriente. Cada vez era mayor el número de ciudades que se gobernaban por medio de una asamblea plenaria de todos los ciudadanos (la *ekklesia*), por medio de un magistrado elegido por ella (la *boulé*) y que, como señal de su autonomía comunal, acuñaban sus propias monedas. También los romanos preferían gobernar sus provincias apoyándose en la elite local de tales ciudades, y difundían la constitución urbana con la que estaban familiarizados, reproduciéndola en una red cada vez mayor de ciudades. La Palestina judía era, en este aspecto, un territorio atrasado: había allí muy pocas ciudades-república helenísticas. Aunque Josefo dice que Jerusalén era una *polis*, faltaban en esta ciudad las instituciones republicanas. En cambio, las ciudades helenísticas iban rodeando, con una densidad cada vez mayor, el territorio judío original. Un intento de reforma que pretendía incluir también a Jerusalén en la red económica y cultural de esas ciudades-república fracasó en el siglo II a.C. por la resistencia de la población conservadora del país⁸⁵. Como efecto contrario, se produjo un descrédito de la idea de la *polis* y, con la política de expansión macabea, el sometimiento de las ciudades-estados, con la excepción de Ascalón. Por eso, Pompeyo fue considerado, en el año 63 a.C., como liberador de las ciudades, logrando que éstas desecharan el yugo judío. Como en otras partes, los romanos intentaron fomentar también en Palestina las instituciones municipales, que les resultaban tan familiares, y trataron también de dividir el país en ciudades-estado. Tan sólo donde éstas eran muy débiles y la situación era todavía demasiado atrasada, los romanos preferían que príncipes vasallos autóctonos se encargaran de disciplinar al pueblo. Gabinio intentó crear en la Palestina judía las condiciones previas para conseguir una autoadministración comunal descentralizada, pero fracasó. Tan sólo los herodianos llevaron adelante la política romana, por cuanto fundaron algunas ciudades con constitución de *polis*, en las cuales, no obstante, ellos ejercían su poder despreocupadamente.

Es muy significativo que tales ciudades se hallaran más bien en zonas marginales, como es el caso de Cesarea (*De bello Iudaico* 2, 284), Sebaste (*Antiquitates* 15, 292ss) y Cesarea de Filipo (*Autobiografía* 74). En ellas dominaba el elemento pagano. En general, la con-

85. Cf. E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, Berlín 1937; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 436ss.

vivencia entre judíos y paganos en las ciudades-república helenísticas era difícil. De ser los antiguos amos, los judíos se habían convertido ahora en pequeñas minorías. En Cesarea, fracasó el intento por hacer que judíos y paganos convivieran, gozando de igualdad de derechos. Los grupos de población mantuvieron sus conflictos en torno a los derechos de ciudadanía, hasta que Nerón se los prometió a los griegos (*Antiquitates* 20, 182ss; *De bello Iudaico* 2, 284). En casi todas las ciudades-república vecinas hubo persecuciones de judíos al comienzo de la guerra de los judíos: en Cesarea, Escitópolis, Ascalón, Tolemaida, Tiro, Hippos, Gadara y Damasco (*De bello Iudaico* 2, 457, 466ss, 477s y 559ss). En Tiberíades, por el contrario, se organizó una matanza entre la minoría pagana (*Autobiografía* 67). En ciudades que se hallaban más alejadas del territorio original judío y que, por tanto, tenían que temer menos las pretensiones de dominio universal de los nacionalistas judíos, no hubo ataques contra ellos. Así sucedió en Antioquía, Sidón y Apamea (*De bello Iudaico* 2, 479).

En el judaísmo hubo un cierre total, por razones religiosas, contra las nuevas constituciones, que habrían facilitado la convivencia entre judíos y paganos. Los extranjeros habrían llegado a ser conciudadanos, y los judíos se habrían convertido en «extranjeros» en su propia patria. Los gimnasios paganos habrían conducido a la liberalización cultural. La creación de muchos centros autónomos habría debilitado a Jerusalén. Difícilmente podría observarse en el ámbito palestinese la predisposición a la aculturación que se dio en el judaísmo alejandrino. En general, las ciudades-república se miraban con recelo. Esto se aplica también al movimiento de Jesús. Por eso, llama la atención que las comunidades locales tomaran prestado de la constitución de las ciudades-estado el concepto de *ekklesia* para designar a sus propias asambleas, incluso allá donde se establecía una separación de los «paganos» (Mt 18, 15ss; 16, 18)⁸⁶. Es también un indicio de que en el movimiento de Jesús se rompieron las fronteras entre gentiles y judíos.

3) La aristocracia judía

Los judíos no constituían una *polis* sino un *ethnos* al frente del cual se hallaba el sumo sacerdote y el sanedrín. La aristocracia era la aliada natural de los romanos, porque sus miembros «eran amantes de la paz a causa de sus propias riquezas» (*De bello Iudaico* 2, 338). En todas las partes del Imperio, los romanos habían logrado vincular consi-

86. Cf. J. Roloff, *Die Kirche in Neuen Testament*, Gotinga 1993, 96-99.

go a la clase alta de la población del país, de tal manera que ésta veía asociados sus propios intereses con los de los romanos. El hecho de no lograrse esto en Palestina es seguramente la razón decisiva de la crisis permanente del país. Los romanos toleraban la debilidad de las instituciones aristocráticas y la fomentaban ellos mismos.

El ministerio de sumo sacerdote era, por principio, vitalicio y hereditario. Pero, por lo pronto, los asmoneos no estaban ya legitimados dinásticamente. Herodes instituyó al principio a un sadoquita, pero después fue cambiando según su propio capricho a los sumos sacerdotes, de tal modo que el ministerio quedó privado de su carácter vitalicio. Es verdad que a Herodes le pidieron cuentas los romanos por el asesinato de un sumo sacerdote, pero lo dejaron en libertad asegurando que un rey era libre en el ejercicio de su poder (*Antiquitates* 15, 76). Los romanos toleraban así la depreciación del ministerio de sumo sacerdote. Pero no sólo esto: continuaron la práctica de Herodes de cambiar a su capricho a los que ejercían el ministerio. Entre los años 6 y 66 d.C. hubo dieciocho sumos sacerdotes, de los cuales sólo tres ejercieron su cargo durante más de tres años: Anás (6-15 d.C.), Caifás (18-36 d.C.) y Ananías (47-59 d.C.). Por desgracia, sólo en algunos casos conocemos las razones de la destitución: el sumo sacerdote Jonatán criticó la administración del procurador y fue asesinado (*Antiquitates* 20, 162ss); Ananías, hijo de Nedebaios, fue encadenado y enviado a Roma juntamente con un alborotador (*Antiquitates* 20, 131). No se puede hablar de que hubiera colaboración entre ellos y los romanos. Había evidentemente conflictos con los romanos, en los cuales el ministerio «era silenciado»⁸⁷. La venta del cargo y las intrigas redujeron su prestigio. Es comprensible que los luchadores de la resistencia desposeyeran de su rango a las familias tradicionales y volvieran a elegir a un sadoquita como sumo sacerdote (*De bello Iudaico* 4, 155ss).

El sanedrín constaba de tres grupos: los jefes de los sacerdotes, los ancianos y los doctores de la Ley, (Mc 15, 1). Los jefes de los sacerdotes eran la aristocracia del culto; los ancianos, la aristocracia económica; los doctores de la Ley, la aristocracia de la cultura y del saber. Los dos primeros grupos se habían protegido por medio de privilegios dinásticos o económicos contra grupos emergentes. Tan sólo mediante una formación jurídica o religiosa podían nuevos grupos entrar a formar parte del sanedrín. Se pueden observar aquí los comienzos de

87. Sobre la política de los sumos sacerdotes, cf. G. Baumbach, *Jesus von Nazareth*, 49-71; E. M. Smallwood, *High Priests and Politics in Roman Palestine*: JThS 13 (1962) 14-34.

una rotación de elites. Por encima del sanedrín se encumbraron los fariseos⁸⁸ o los doctores farisaicos de la Ley, procedentes de una oposición rebelde que, en tiempo de Alejandro Janneo (103-76 a.C.), precipitó al país en una sangrienta guerra civil. Llegaron a ser, en el transcurso de cien años, las fuerzas más importantes del judaísmo, conteniendo no sólo a sus adversarios, la aristocracia saducea, sino también a todos los movimientos de renovación que les hacían la competencia. Su ascensión se vio fomentada por conflictos entre los poderes secular y religioso, ya que los fariseos abogaban por la separación entre ambos poderes. Por eso, encontraron el apoyo de aquellas fuerzas que estaban interesadas en que la aristocracia sacerdotal quedara alejada del poder político. Y, así, la sucesora de Alejandro Janneo, por ser una mujer, no pudo llegar a ser sumo sacerdote. Los sumos sacerdotes débiles, que se mantenían alejados de la política, la apoyaban. Por eso, en tiempo de esta mujer, los fariseos encontraron acogida en el sanedrín.

También para Herodes, que era idumeo y laico, resultaba inaccesible el ministerio de sumo sacerdote. Así que él tuvo que depreciarlo. La aristocracia saducea, que era la depositaria del ministerio de sumo sacerdote, fue diezmada por él mediante asesinatos (*Antiquitates* 15, 6; 14, 175); en cambio, al movimiento farisaico lo trató con benevolencia (*Antiquitates* 15, 3s; 15, 370). Bajo la administración romana directa, los fariseos irían adquiriendo mayor influencia en el sanedrín. Josefo describe seguramente las circunstancias de su tiempo, cuando informa de que los fariseos tenían una posición tan fuerte en el pueblo, que los saduceos tenían que acomodarse a ellos en la vida pública (*Antiquitates* 18, 17). La gran hora del fariseísmo sonó quizás después de la catástrofe del año 70 d.C. Los hillelitas, el ala moderada, formaron en Yamnia un nuevo sanedrín, reconstituyeron el judaísmo, absorbieron las tradiciones de los demás partidos y eliminaron los movimientos de renovación que les hacían la competencia⁸⁹. También los cris-

88. Sobre los saduceos y los fariseos, cf. J. Wellhausen, *Die Phariseer und Sadduzäer*, Gotinga 1967; M. Weber, *Die Phariseer*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 3, Tübinga 1923, 401-442; H. Kreisig, *Zur Rolle der religiösen Gruppen in den Volksbewegungen der Hasmonäerzeit*: *Klio* 43 (1965) 174-182; R. Meyer, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*, Leipzig 1965; J. Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs 1973; G. Stemmerger, *Pharisäer, Sadduzäer. Essener*.

89. La opinión tradicional es que, entre todos los partidos religiosos, sólo los fariseos sobrevivieron a la catástrofe del año 70 d.C. El judaísmo actual seguiría entonces a los fariseos. Pero los rabinos, después del año 70 d.C., no querían ser fariseos. En sus escritos aparecen como una oscura secta. Los propios fariseos se distanciaron del fariseísmo, fenómeno que podemos observar muy bien en Josefo: él se confiesa segui-

tianos fueron excomulgados. Claro que los fariseos no querían ya saber nada de sus orígenes farisaicos. Su meta era un judaísmo renovado sin formación de partidos.

La ascensión de los fariseos demuestra que la religión desempeñó un gran papel en la lucha por la distribución de la influencia y del poder en el judaísmo. Los romanos, en su apreciación de las elites locales en la Palestina judía, sucumbieron probablemente a un error de graves consecuencias, porque estaban acostumbrados a buscar siempre el apoyo de los ricos. Confiaban en que éstos se impondrían políticamente. Pero en el judaísmo la importancia de la riqueza fue sobrepajada por la de la religión. Habría sido más eficaz ganarse a los sectores religiosamente influyentes que a los ricos. Pero a tal empresa se oponían dificultades insuperables. En todo el Imperio romano la aristocracia de las provincias tenía una oportunidad real de ascender hasta la aristocracia imperial. El primer camino era el de prestar servicio en el ejército romano. Pero los judíos estaban exentos del servicio militar: las obligaciones relativas al sábado y la aversión a cualquier contacto con el «culto idolátrico» hacían casi imposible que un judío prestara servicio en el ejército romano. El segundo camino era el matrimonio. También en este punto los judíos se cerraban en sí mismos. ¡Incluso las mujeres herodianas «emancipadas» exigían que sus maridos se sometieran a la circuncisión! Tan sólo un judío logró llegar en aquel tiempo hasta la elite imperial: Tiberio Alejandro, sobrino de Filón. Llegó a ser procurador de Judea (46-48 d.C.) y, a finales de los años sesenta, llegó incluso a ser el prefecto de Egipto. Él fue quien en Alejandría, el 1 de julio del año 69 d.C., proclamó emperador a Vespasiano. Pero su carrera fue posible únicamente porque había apostado del judaísmo⁹⁰. Puesto que la integración social de las elites se producía por medio de la ascensión, los aristócratas judíos se veían perjudicados en comparación con otras aristocracias locales. La religión, que impedía su integración en la elite imperial, fortalecía al mismo tiempo su vinculación con el pueblo sencillo de Palestina. Y, así, podía suceder que la aristocracia, en las crisis, se solidarizara con el pueblo. Esto sucedió en la crisis de Calígula en los años 39-40 d.C., y se repitió en la guerra de los judíos.

dor del fariseísmo, pero a menudo formula contra él muchas críticas. Cf. S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, Leiden 1991; P. Schäfer, *Der vorrabbinische Pharisäismus*, en M. Hengel-U. Heckel (eds.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübinga 1991, 125-175.

90. K. Bringmann, artículo *Tiberius Iulius A[lexandros]*, DNP 1 (1996) 477s; J. M. G. Barclay, *Deviance and Apostasy*, en Ph. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity*, Londres 1995, 114-127, concretamente 119-121.

A pesar de todo, el movimiento de Jesús se hallaba en tensión con la aristocracia del templo, que fue responsable de la acusación contra Jesús formulada ante Pilato (Mc 11, 18; 12, 12; 14, 1). Es comprensible su preocupación ante el nuevo movimiento, si tenemos en cuenta la actitud de crítica contra el templo, la purificación del templo (Mc 11, 15ss), la relativización de su importancia para la reconciliación y el juramento (Mt 5, 23s.33ss; 23, 16ss) y la profecía acerca del templo (Mc 14, 58s; Hch 6, 14; Mt 24, 1s). Aquel que relativizaba el templo y la Ley, atentaba contra los privilegios de la aristocracia sacerdotal. Por eso, es probable que la persecución contra el movimiento de Jesús partiera principalmente del sanedrín (Hch 4, 5ss; 5, 17ss; 6, 8ss; *Antiquitates* 20, 197ss). En estas tensiones habrá que ver la razón de que, en el transcurso de la historia de la pasión, se cargue más intensamente la culpa sobre las instancias judías que sobre los romanos. En el fondo, no está el deseo de no herir a los romanos, sino que la presentación negativa del sanedrín correspondía a las propias experiencias del movimiento de Jesús.

4) Los príncipes herodianos

La monarquía herodiana no fue capaz tampoco de garantizar un orden permanente para Palestina⁹¹. Es verdad que Herodes consiguió implantar la disciplina en el país durante treinta y cuatro años (37-4 a.C.). Pero sólo logró reprimir las tensiones existentes, las cuales, después de su muerte, irrumpieron de manera mucho más explosiva. Su sucesor Arquelao tuvo que ser depuesto el año 6 d.C., porque no consiguió mantener el equilibrio con la aristocracia. Durante su breve reinado, Agripa I (41-44 d.C.) tuvo éxito con sus súbditos judíos, pero no logró arreglárselas con los sectores helenísticos de la población. Las causas del fracaso de la dinastía herodiana fueron: un considerable déficit de legitimidad, la política de represión contra los centros de poder que hacían la competencia, la difusión de ideas que tenían que herir los sentimientos religiosos, y la falta de homogeneidad de la población.

En primer lugar, el déficit de legitimidad. También los asmoneos habían sido usurpadores, pero ellos habían establecido la independencia nacional, y su dominio lo habían legitimado posteriormente mediante un tratado de estado con el pueblo judío (1 Mac 14, 26ss). Sin embargo, su aspiración a convertir la etnarquía judía en una monarquía

91. Sobre la monarquía herodiana, cf. A. Schalit, *König Herodes*, Berlín 1969; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge 1972; S. Perowne, *The Later Herods*, Londres 1958.

absoluta, según el modelo helenístico, encontró resistencias. En tiempo de Alejandro Janneo (103-76 a.C.) hubo una guerra civil que duró seis años. Cuando Pompeyo restableció de nuevo el orden en Palestina, se presentó ante él una delegación del pueblo para solicitar la restauración de la autoridad sacerdotal (*Antiquitates* 14, 41; Diodoro 40, 2). Por consiguiente, los asmoneos tuvieron ya dificultades en el establecimiento de una monarquía helenística. Esto sucedió principalmente en el caso de Herodes. La base de su legitimación era más que deficiente: debía su condición de rey a un decreto del senado romano, y no a una instancia judía; no actuó como promotor de la independencia nacional, sino como su aniquilador; no descendía de ninguna dinastía real, sino que tuvo que eliminar por medio del asesinato a una dinastía legítima; no era ni siquiera un verdadero judío, sino un idumeo. Su entronización como rey fue un «genial» desacierto de los romanos. Cargaron sobre el país el peso de una dinastía sin legitimidad dinástica y se pusieron así en contradicción con sus propios principios, cosa que mereció las críticas del último rey asmoneo (*Antiquitates* 14, 403ss). Tan sólo el estremecimiento causado por la invasión de los partos hace que se comprenda la equivocada decisión de los romanos: éstos entregaron a Herodes un país que todavía tenía que ser conquistado. Los derechos alegados por Herodes para ejercer la soberanía se basaban en la conquista militar. Su reinado siguió practicando la monarquía absolutista de los caudillos mercenarios helenísticos, y era algo diametralmente opuesto a una realeza popular de carácter israelita. Se contravenían las tradiciones del país. Por tanto, no le quedó más remedio que compensar su falta de legitimidad por medio de una combinación de represión y de propaganda.

La política herodiana de represión se dirigía contra todos los centros de poder que le hacían la competencia, y no tanto contra el pueblo sencillo. En primer lugar, Herodes tenía que temer a la dinastía asmonea, aunque estaba vinculado con ella por lazos matrimoniales. En su carrera por el poder, ordenó exterminar a la familia de su mujer; y también ella y sus propios hijos fueron sus víctimas. La legendaria historia de la matanza de niños en Belén es un eco popular de esos sucesos (Mt 2, 16ss). En segundo lugar, Herodes tuvo que eliminar a la aristocracia. Comprometió el ministerio de sumo sacerdote por medio de un frecuente cambio de personas. Buscó el apoyo de los judíos de la Diáspora (*Antiquitates* 15, 22.30ss) para lograr un contrapeso contra las familias asentadas desde antiguo en Jerusalén. Además, no permitió utilizar las vestiduras de sumo sacerdote, y sólo las autorizó en las festividades (*Antiquitates* 15, 403ss). También

amedrentó al sanedrín con asesinatos, y restringió su actuación al ejercicio de sus propias competencias. Para reprimir la oposición, Herodes mantenía un servicio secreto (*Antiquitates* 15, 366) y desmoralizó a la aristocracia por medio del terror y de la confiscación (*Antiquitates* 17, 307). Atentó así contra aquellas capas sociales y contra aquellas instituciones que eran importantes para la pacificación del país. Tal vez sucedió intencionadamente: Herodes no quería a su lado a ningún garante del orden. Tuvo que presentar ante los romanos la situación de manera que él apareciera como el único capaz de mantener el orden en el país. Así que, como alternativa a su reinado, Herodes dio origen indirectamente a aquel caos que estalló después de su muerte. Cuando, al mismo tiempo, se presentó ante Augusto una embajada que abogaba por la abolición de la monarquía y por la anexión de Palestina a la provincia de Siria, los romanos debieron de mantener los oídos bien atentos (*Antiquitates* 17, 304ss.314). Porque a Arquelaos, sucesor de Herodes, que se hallaba igualmente presente en Roma, le impusieron el encargo de tener más en cuenta los deseos manifestados por la embajada (*Antiquitates* 17, 342). Como no lo hizo, fue depuesto al cabo de diez años de reinado. Estos sucesos hallaron un eco en la tradición sinóptica: según Lc 19, 12ss, una personalidad eminente viaja a un lejano país a fin de conseguir para sí un reino. Pero sus conciudadanos envían detrás de él una embajada para evitar que eso suceda. Lo interesante es que en la parábola se condena a los conciudadanos rebeldes. ¿Eran los herodianos más queridos entre el pueblo que entre la aristocracia?

La propaganda herodiana pudo basarse en sólidos éxitos. Después de los disturbios de las guerras civiles, Herodes había realizado también en Palestina la *pax romana*. El país experimentaba un auge económico. Dan testimonio de ello la explotación de nuevas tierras y una intensa actividad constructora. Herodes se ganó a sus súbditos paganos por medio de fundaciones y festivales, llegando a infringir la prohibición de las imágenes (*Antiquitates* 15, 327ss) y a atacar el monoteísmo judío: hizo que en Batanea lo honraran como a *kyrios*, erigiéndole, como a un dios, una estatua delante de un templo (OGIS 415). Con sus súbditos judíos Herodes tenía que ser más prudente. Consiguió descubrir un profeta que, en nombre de Dios, le asignó la soberanía real (*Antiquitates* 15, 373ss). Probablemente él quería presentarse también como mesías, como nuevo David. David no había hecho más que preparar la edificación del templo y Salomón la había llevado a cabo. Pero Herodes había realizado ambas cosas (*Antiquitates* 15, 380ss). ¿No era él mayor aún que David? De este modo, Herodes usurpaba no só-

lo el poder, sino también las esperanzas mesiánicas de Israel. Esto tenía que causar heridas y, sobre todo, tenía que despertar el anhelo del verdadero mesías, que no pondría al pueblo judío en manos del Imperio romano, sino al contrario. Este anhelo tuvo que permanecer contenido durante el largo período de reinado de Herodes. Pero, después de su muerte, surgieron por doquier caudillos rebeldes y pretendientes al trono real: Judas en Galilea, Simón en Perea, Atronges en Judea (*Antiquitates* 17, 271ss): «Por aquel entonces se apoderó de la nación semejante delirio, porque ellos no tenían ningún rey propio...» (*Antiquitates* 17, 277). Hemos de contar con que tales «esperanzas mesiánicas» permanecieran vivas todavía durante mucho tiempo⁹² y con que Jesús se confrontara con ellas. El movimiento de Jesús las declaró desencaminadas. Aquel que las manifestaba, tenía que estar desquiciado; Satanás tuvo que haberle inspirado las ideas (Mc 1, 24; 5, 7; 8, 29ss; Mt 4, 8ss). Pero no hay que pensar inmediatamente en Satanás. Tales ideas estaban «inspiradas» por la situación política. Y no se excluye el que precisamente personas mentalmente desquiciadas fueran especialmente sensibles hacia esas ideas que flotaban en el aire. Pensemos, como analogía lejana, en el chiflado profeta de desgracias que, antes de la guerra de los judíos, predijo la destrucción de Jerusalén (*De bello Iudaico* 6, 300ss).

Los romanos aguardaban de los herodianos una integración de Judea en el Imperio. Por eso les concedieron territorios, en los cuales judíos y paganos debían convivir. Herodes I intentó ser justo con ambos sectores de la población, pero se comprometió ante los judíos al adaptarse a costumbres paganas (por ejemplo, *Antiquitates* 15, 267ss). Agripa I complacía principalmente a los judíos (cf. Hch 12, 3; *Antiquitates* 19, 329ss), pero tenía conflictos con los paganos. Y, así, por ejemplo, llevó a cabo una guerra económica contra las ciudades helenísticas de Tiro y Sidón (Hch 12, 20ss). Cuando en Cesarea fue aclamado como un «dios» (*Antiquitates* 19, 343ss; Hch 12, 21ss), esto no ocurrió seguramente por un aprecio sincero. Al contrario: la aclamación lo pondría en una situación comprometida ante sus súbditos judíos. En efecto, los verdaderos sentimientos de los habitantes de esa ciudad se muestran con ocasión de la muerte del monarca, cuando la celebraron con fiestas de regocijo y se mofaron del difunto (*Antiquitates* 19, 357). Los judíos interpretaron su muerte como un castigo por aceptar sin reparos una blasfemia contra Dios, y los cristianos, como castigo por la persecución efectuada contra ellos (Hch

92. Cf. W. R. Farmer, *Judas, Simon and Athronges*: NTS 4 (1958) 147-155.

12, 1ss). Para el historiador, los sucesos ocurridos con ocasión de su muerte muestran principalmente lo difícil que era integrar a judíos y paganos. ¿Fue ésta quizás la razón para que los romanos interrumpieran el experimento de establecer en Palestina una dinastía herodiana? El país, después de la muerte de Agripa I, fue sometido nuevamente a un procurador. Tan sólo pequeñas partes del norte fueron entregadas de nuevo a un príncipe vasallo herodiano: a Agripa II. Considerada en general, la política romana y herodiana de integración fue un fracaso. La falta de homogeneidad de la población era demasiado grande.

Síntesis

Palestina vivía en constante crisis constitucional. No se lograba crear un equilibrio duradero entre las diversas estructuras de soberanía. Sobre todo, fracasó el intento por vincular permanentemente las elites autóctonas a los intereses del Imperio romano. Porque esas elites sí querían el equilibrio. Deseaban restaurar, por su propio interés, la tranquilidad y el orden en el país. Sin embargo, la aristocracia local judía quedó debilitada, en materia de política real, por las fricciones con los príncipes vasallos herodianos y con los procuradores romanos. Quedó comprometida y perdió con ello su influencia ideológica como representante de la teocracia. La crisis de la teocracia fue el terreno propicio para los movimientos de teocracia radical. Las tensiones entre las estructuras de la soberanía terrenal fomentaron el anhelo del reino de Dios. La tradición sinóptica refleja semejantes conexiones al hablar del reino dividido contra sí mismo, que no puede subsistir (Mc 3, 24s). El final del reinado de Satanás señala en esa tradición el comienzo del reino de Dios. En definitiva, el reino de Satanás se entenderá como la intensificación simbólica de la soberanía terrena experimentada negativamente. Según el Apocalipsis del pastor (Hen [et] 85-90), Dios, con la pérdida de la independencia política de Israel, había delegado su dominio en los ángeles caídos, que son los súbditos de Satanás. El proceso mitológico refleja aquí el proceso de la política real. En el apocalipsis sinóptico semejantes conexiones se hacen palpables de manera diferente. La intención del emperador romano Cayo Calígula de profanar el templo de Jerusalén mediante la instalación de su propia estatua (Mc 13, 14ss), se interpreta como el comienzo de la gran tribulación del fin de los tiempos. La esperanza en el Hijo del hombre se intensifica mediante la opresión política. Y, así, está bien fundamentada, a mi parecer, la hipótesis de que el sueño de la teocracia radical del reino de Dios se halla relacionado estrechamente con

las tensiones sociopolíticas. Es indiscutible que su sentido va más allá de esa situación histórica.

Por consiguiente, nosotros mantenemos la tesis de que la crisis política de la Palestina judía se hallaba condicionada estructuralmente. Lo que se expresó en la guerra de los judíos, se había venido preparando desde hacía tiempo. Por de pronto, la crisis de Calígula habría podido desembocar en una guerra sangrienta. La guerra se pudo evitar. Precisamente por eso está justificada la pregunta: ¿habrá que establecer una diferencia entre la época de los prefectos (6-37 d.C.) y la época posterior a la crisis de Calígula? Tácito caracteriza la época de los prefectos con la observación: *sub Tiberio quies* (*Hist.* 5, 9, 2). De hecho, en tiempo de Tiberio, los prefectos, los sumos sacerdotes y los príncipes vasallos herodianos gobernaron de manera extraordinariamente prolongada⁹³. Aunque podamos señalar para Judea algunos conflictos y tensiones en tiempo de Pilato⁹⁴, no debemos transferir esa imagen a Galilea, sin examinar bien las cosas. El origen del movimiento de Jesús tiene lugar claramente en una fase de relativa estabilidad entre dos épocas de crisis: entre la guerra de los bandoleros y de Judas Galileo, por un lado (año 6 d.C.), y la crisis de Calígula (39-40 d.C.), por el otro. Pero no por eso está injustificada la interpretación de que el movimiento de Jesús fue una crisis⁹⁵. También la época de los prefectos puede interpretarse como una época de tensiones latentes. Sin embargo, la relativa estabilidad de esa época explica por qué la superación de la crisis no se produjo entonces en formas violentas. Durante esa época las tensiones se produjeron principalmente en conflictos simbólicos y religiosos, que vamos a examinar en la sección siguiente. Y durante ese tiempo el movimiento de Jesús pudo desarrollar, precisamente por eso, una visión pacífica. Pero también su visión es un proyecto que responde a una crisis.

93. Cf. S. Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 155s: «...parecía que el reinado de Antipas traía estabilidad a la vida galilea tanto en los aspectos económicos como en los políticos». Lo decisivo para este enjuiciamiento de la situación consiste en «establecer una diferencia entre las condiciones existentes en Galilea bajo el reinado de Antipas y las que habían existido en Judea en tiempo del antiguo procurador» (156).

94. Cf. D. R. Schwartz, artículo *Pontius Pilate*, ABD 5 (1992) 396-401; J. P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, París 1981.

95. Con respecto a todo el judaísmo palestinese, E. P. Sanders, *Judaism*, 157-169 se declara contra una interpretación de la crisis. Pero, si se consideran las cosas detalladamente, lo que pretende es considerar únicamente los factores teológicos y políticos como decisivos para la crisis, excluyendo, en cambio, en buena medida, las razones sociales y económicas.

4. Factores socioculturales: la confrontación entre el helenismo y el judaísmo

Cultura significa el conjunto de interpretaciones de sentido creadas por los hombres y la objetivación de las mismas en instrumentos y arquitectura, en sonido y escritura, en patrones de conducta y ritos. Puesto que nada de ello se da previamente en la naturaleza, se desarrollan diversas culturas y se modifican con el transcurso del tiempo. El cambio diacrónico y la variedad sincrónica determinan la cultura.

Para entender culturas pasadas hemos de superar las barreras diacrónicas y debemos tener en cuenta presupuestos culturales que nos resultan extraños⁹⁶. En lo que respecta a la antigüedad mencionaremos aquí únicamente algunos términos clave: *oikos* y *polis*, la casa y el Estado. La casa era patriarcal; los pueblos pensaban etnocéntricamente de manera igualmente obvia. Era desconocida la idea de un ilimitado incremento de bienes materiales. Éstos eran *limited goods*. Por eso, la envidia era inevitable, y se mostraba en el temor ante el «mal ojo» del otro. Había que defender las ventajas, una vez adquiridas, acerca de las oportunidades de la vida: la renuncia a la propia condición (*status*) era inconcebible; el honor era más importante que la vida. Si no era suficiente el propio prestigio, entonces uno podía beneficiarse del prestigio de otros. Por eso, la recepción de influencia se efectuaba en relaciones *patron and client*. Se dependía del juicio de otros de un modo impensable en una sociedad individualista: la persona era *diádica* y estaba determinada desde el exterior (por la relación con «segundas» personas). Fundamentalmente, uno obtenía su propio *status* por medio de otros; no lo adquiría como un derecho al que fuese acreedor por sus propios méritos. *Honour and shame* (lo que uno valía o no valía a los ojos de otros) regulaban la conducta. Algunos piensan que rasgos fundamentales de esa cultura mediterránea se habrían conservado en algunas remotas aldeas de Anatolia. Pero el que quiera, puede encontrarlos en modernísimas instituciones académicas. También éstas se hallan dirigidas por una esencial naturaleza de patronato y por honores. En la antigüedad encontramos, efectivamente, una sociedad distinta, pero no es una sociedad *totaliter aliter* con respecto a la nuestra. Al contrario, en aquel entonces se desarrollaron de forma incipiente nuevas estructuras, en las cuales, si contemplamos las cosas retrospectivamente, podremos descubrir antecedentes del mundo moderno.

96. El enfoque propio de antropología de la cultura ha proporcionado a la exégesis valiosas contribuciones, que en lo sucesivo se mencionarán únicamente por medio de palabras clave. Cf., entre otros, B. J. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments*.

Los cínicos alzaron su voz provocadora contra el código del honor de la antigüedad; las conversiones a la filosofía y al judaísmo valoraron la decisión individual frente al entorno social. La autorregulación por medio del examen de conciencia hicieron que las personas fueran independientes del control ajeno. La filosofía estoica y las religiones bíblicas descubrían el valor del hombre, un valor independiente de su condición social⁹⁷.

Las culturas existen unas junto a otras en plural. Esto se aplica también a la antigüedad. Aunque en ella existiera el patrón de pensamiento y de cultura que acabamos de esbozar, y que la investigación en materia de antropología cultural ha puesto de relieve, sin embargo las diversas culturas eran diferentes: Egipto produjo el estado; Israel, la religión; Grecia, la ciencia⁹⁸. Claro está que por doquier hubo estructuras de dominio, pero sólo Egipto logró estabilizarlas a través de siglos. Claro está que por doquier había sabios y conocimientos profesionales, pero sólo Grecia consiguió desentrañar la realidad en interpretaciones filosóficas que se hacían la competencia, y logró reflejar ese proceso. Claro está que por doquier había religión, pero sólo en Israel la religión se convirtió en un espacio independiente de comunicación, y pasó a ser, de una función de la sociedad, a la base de dicha sociedad: la vida debía orientarse constantemente por la *torá*. Además, es importante saber que las culturas se interpretaban por las diferencias entre unas y otras. Israel explicó su existencia por el éxodo, a través del cual se había liberado de Egipto; los griegos explicaron su libertad por la afirmación que habían hecho de sí mismos frente a los persas. En el helenismo podemos observar cómo la cultura de Israel tuvo su encuentro con la griega. Hubo procesos de intercambio, desde la asimilación hasta la aculturación selectiva, pero también hubo conflictos persistentes: durante el siglo II, el fracaso de la integración cultural del judaísmo en su mundo circundante hizo que arraigara firmemente la conciencia de la existencia separada que llevaban judíos y no-judíos.

Este encuentro cultural entre el helenismo y el judaísmo fue el terreno propicio para el origen del cristianismo primitivo⁹⁹. Esto puede ilustrarse con ayuda de la historia del término. El concepto de «helenismo» aparece por vez primera en 2 Mac 4, 13 para designar la for-

97. G. Theissen, *Wert und Status des Menschen im Urchristentum: Humanistische Bildung* 12 (1988) 61-93.

98. J. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis*, Múnich 1997.

99. Siguen siendo fundamentales las obras de M. Hengel, *Judentum und Hellenismus y The «Hellenization» of Judaea*.

ma de vida griega rechazada por los judíos. Aparece entonces como denominación de un conflicto. En el Nuevo Testamento se encuentra por primera vez en Hch 6, 1 y se refiere al grupo de cristianos de lengua griega existentes en Jerusalén, los cuales, después de haber sufrido su expulsión, hicieron que las comunidades se abrieran para dar acogida a los griegos (Hch 11, 19s). Por tanto, este concepto se aplica durante doscientos años a la apertura del judaísmo hacia los griegos, después de que en principio hubiera acentuado la separación de unos y otros.

Ahora bien, ¿qué significaban el helenismo y la helenización? En primer lugar, la difusión de la cultura y de la manera de vivir griegas en el Oriente, desde Alejandro Magno¹⁰⁰. La lengua griega se convirtió en la *lingua franca*; el arte y la cultura griegas penetraron por doquier. Todavía hoy contemplamos con asombro los restos de ciudades perfectamente trazadas en toda la cuenca del Mediterráneo –incluso allá donde la helenización había sido únicamente superficial–. Aun los sueños expresados en el Rollo del templo de Jerusalén son sueños de una ciudad perfectamente trazada con calles rectilíneas. En la religión, divinidades de otros países fueron incorporadas mediante la *interpretatio graeca* al panteón griego. Reformadores helenísticos identificaron al Dios de los judíos con el Zeus olímpico. Establecieron transitoriamente un gimnasio en Jerusalén. Pero, sobre todo, las ciudades se organizaron como municipios republicanos, como *polis*. La difusión de esta cultura de la *polis* se realizó por tres caminos, quedando atestigüados todos también en Palestina.

1) Alejandro y sus sucesores fundaron ciudades con núcleo de población griega y con constitución de *polis*: en la Siria septentrional, la Tetrápolis (Antioquía, Seleucia, Apamea y Laodicea); en la Siria meridional, la Decápolis, al este de Palestina. El intento de Antíoco IV Epífanes por convertir también a Jerusalén, con su núcleo de población judía, en una *polis*, fue una excepción y fracasó. Las ciudades griegas permanecieron como islas en medio de un mar de culturas extranjeras.

2) Soberanos autóctonos, que por este motivo fueron denominados a menudo «filohelénicos», fundaron ciudades helenísticas con población no griega. La cultura griega era en ellas un símbolo de la propia condición social, a fin de hacer ostensible la igualdad de rango con los soberanos macedonios. Tales fundaciones se hallan atestigüadas en los reinos de Bitinia, Capadocia y Commagene. En Palestina fueron principalmente los herodianos los que fundaron las ciudades heleniza-

100. Cf. J. Gerber-V. Binder, artículo *Hellenisierung*, DNP 5 (1998) 301-312.

das: Cesarea marítima, Sebaste, Tiberiades, Cesarea de Filipo, etc. Puesto que, para realizar esta empresa, se basaron en núcleos de población no-judía, tuvieron éxito. Entre la población judía la helenización fue a menudo superficial.

3) Finalmente, se produjo una auto-helenización de la población autóctona en aquellos territorios en los que existió desde siempre una intensa influencia cultural griega gracias al comercio con ciudades griegas: en el occidente y en el sur de Asia Menor, en Chipre y en Fenicia. Las antiguas ciudades fenicias situadas en la costa mediterránea de Palestina se convirtieron así de ciudades-reinos en ciudades-república, que compartían el calendario de festividades griegas y que equiparaban sus propios dioses a los griegos.

Evidentemente, el encuentro entre las culturas orientales y el helenismo no fue un proceso unilateral de adaptación. Culturas orientales, como la de los egipcios y la de los judíos, utilizaron también los nuevos medios de expresión para formular su propia identidad. Los judíos tradujeron sus escrituras sagradas al griego y se sintieron confirmados en su fe monoteísta. Ellos creían que los mejores filósofos griegos habían llegado al mismo conocimiento que ellos, pero no se habían atrevido a comunicar tal conocimiento al pueblo y a impedir la adoración de muchos dioses. Sólo Moisés había tenido el valor de hacerlo (*Contra Apión* 2, 169)¹⁰¹. Esta conciencia de superioridad no se formó sino como reacción ante la fracasada auto-helenización de Jerusalén durante el siglo II a.C. Desde entonces se discutía en el seno del judaísmo dónde había que trazar las fronteras con respecto a los paganos. Se estaba de acuerdo en que la *torá* separaba a judíos y a paganos, proporcionaba a los judíos su propia identidad y definía su posición privilegiada y expuesta a peligros entre las naciones. Pero también había discrepancias: los conflictos en torno a la verdadera interpretación de la *torá* nos hacen ver la existencia de una crisis de identidad dentro del judaísmo, pues no estaba clara su función respecto a las demás naciones. Se vacilaba (a menudo inconscientemente) entre la aproximación y la separación, entre la crítica y la superación, entre el empeño en dar mayor rigidez a la *torá* y en hacerla más flexible. Las definiciones de fronteras (*boundary markers*), que se fijaban con respecto al exterior, eran interpretadas por los distintos grupos como trazadas también con respecto a los demás judíos¹⁰².

101. Cf. Y. Amir, *Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus*: EvTh 38 (1978) 2-19.

102. A. I. Baumgarten, *Jewish Sects*.

a) *El fenómeno: entre la radicalización y la relajación de la torá*

Con la expectación de la cercanía escatológica se asociaba en la mayoría de los movimientos de renovación internos del judaísmo una intensificación de la rigidez de la *torá*. Mientras que en la expectación de la cercanía resaltan las conexiones con tensiones sociopolíticas, en la radicalización de la *torá* resaltan las tensiones socioculturales entre la cultura judía y la helenística. Así sucede también en el movimiento de Jesús. La Ley era básicamente afirmada. Su interpretación se efectuaba en confrontación implícita con los paganos, porque tan sólo el encuentro con la cultura helenística, de carácter filosófico, hizo surgir el vivo deseo de reducir la complejidad de la Ley a unos pocos principios fundamentales: el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mc 12, 28 ss; se encuentran ya principios en los *Testamentos de los Doce Patriarcas* [TestXII]), o la «regla de oro» (por ejemplo, en Lc 6, 31; Eclo 31, 15). De esta manera, uno se confiaba a las enseñanzas del helenismo, considerándolo en pie de igualdad: la «regla de oro» procedía de la filosofía popular¹⁰³; la piedad y la justicia constituían el canon de las dos virtudes y eran consideradas como las dimensiones más importantes de la conducta ética (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 4, 8, 11)¹⁰⁴. Todo lo bueno que se encontraba en los extraños, podía también encontrarse en las tradiciones autóctonas. Y más todavía: se era superior a los otros, si se encarecía el cumplimiento riguroso de la *torá*¹⁰⁵. Así lo muestra la interpretación de la *torá* que se hace en el sermón de la montaña del Evangelio de Mateo: los discípulos, con su conducta, deben ser sal de la tierra y luz para las naciones (Mt 5, 13ss). El *ethos* cristiano debe hallar asentimiento en todas partes. Al mismo tiempo, se quería ser mejor en cada una de las facetas; y se quería serlo de una manera más radical que los paganos (Mt 5, 47; 6, 7s.32). Con todo, sin embargo, se quería propugnar un *ethos* universalmente válido, que se sintetizaba en la regla de oro y en el doble mandamiento del amor a Dios y del

103. Cf. A. Dihle, *Die Goldene Regel*, Gotinga 1962.

104. Sócrates es presentado en esta obra como temeroso de los dioses y como justo, pero, además, como persona que tiene dominio propio y que es juicioso; cf. A. Dihle, *Der Kanon der zwei Tugenden*, Colonia 1968.

105. Sobre la radicalización de la *torá* en el judaísmo, cf. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*. Sobre las conexiones entre el helenismo y la proclamación ética efectuada por el movimiento de Jesús, cf. H. Hommel, *Herrnworde im Lichte sokratischer Überlieferung*: ZNW 57 (1966) 1-23. Una valiosa fuente de información la ofrece K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, Neukirchen 1972.

amor al prójimo. Ambas cosas se entienden en el Evangelio de Mateo como el compendio de la tradición judía, a la vez que como la síntesis de la Ley y de los profetas (Mt 7, 12; 22, 40).

1) La radicalización de la *torá*

Si una persona quería diferenciarse de las demás, tenía que aumentar el rigor de las propias normas y reducir el margen de tolerancia en el cumplimiento de las mismas. En las normas podemos distinguir el aspecto de la acción y el aspecto de la motivación. Podremos preguntar: ¿qué es lo que hay que hacer?, y ¿por qué hay que hacerlo? En ambos aspectos comprobamos que en el movimiento de Jesús hay una radicalización de las normas tradicionales. La acción exigida adquiere mayor gravedad; la exigencia se extiende también a la motivación interna. Un cuadro nos permitirá presentar intuitivamente esta realidad:

Ámbito de las normas	aspecto de la acción	aspecto de la motivación
Agresión	no sólo la conducta agresiva está prohibida, sino también el hacer frente a la agresión (Mt 5, 39ss)	no sólo están prohibidas las acciones agresivas, sino también la cólera en el interior (Mt 5, 21ss), así como formas sublimadas de agresión como el juzgar (Mt 7, 1ss)
Sexualidad	Hay adulterio también cuando se separa el matrimonio y cuando uno se casa con una mujer separada (Mc 10, 2ss)	El adulterio empieza con los deseos sexuales y con la fascinación erótica (Mt 5, 27ss)
Comunicación	Cada palabra debe ser veraz, como si fuera un juramento. Por eso, se prohíbe el juramento (Mt 5, 34ss)	No sólo la palabra externa es decisiva, sino también la actitud interna (Mt 12, 34)
Posesión de bienes	El seguimiento radical exige la renuncia radical a la posesión de bienes (Mc 10, 17ss)	Se exige libertad interna con respecto a la posesión de bienes: liberación de las preocupaciones (Mt 6, 25)

Es interesante comprobar que la radicalización de la motivación tiene paralelos en el helenismo. Cleantes acentuaba ya: aquel que admite en su interior un deseo, llegará también a ponerlo por obra cuando se le presente la ocasión propicia (*Fragm.* 573). Pensamientos de esta índole penetraron también en el judaísmo a través de la filosofía popular, de tal manera que el decálogo pudo sintetizarse en el mandamiento: «¡No codiciarás!» (Rom 7, 7; 13, 9). Este hecho de dar un carácter más severo a las normas debe distinguirse de las vulneraciones de las normas. Sería anacrónico interpretar los conflictos de Jesús *en* el judaísmo como conflictos *con* el judaísmo. Jesús permaneció fiel a la *torá*. Es verdad que la exhortación: «¡Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos!» (Mt 8, 21s), es una clara infracción del mandamiento relativo a los padres. Pero aquí lo que se exige es una acción simbólica de carácter profético, que no pretende suprimir, ni mucho menos, el cuarto mandamiento, sino que presupone su inviolabilidad: la singular infracción provocativa hace que resalte la importancia del mensaje de Jesús, una importancia que lo sobrepuja todo. Incluso el mandamiento con respecto a los padres queda pospuesto¹⁰⁶.

2) La relajación de la *torá*

El *ethos* de la tradición sinóptica se caracteriza por lo entreveradas que están la radicalización y la relajación de las normas. Si las interpretaciones de la Ley que daban mayor rigor a las normas residían principalmente en el ámbito social, las interpretaciones que buscan la relajación se encuentran más bien en el ámbito religioso, especialmente en la exigencias rituales. Se era «liberal» con respecto a la prohibición de las imágenes. Se aceptaba la imagen del emperador estampada en las monedas (Mc 12, 13ss). Se era «liberal» con respecto a las normas del sábado (Mc 2, 27 y *passim*), con respecto a la separación frente los paganos y a los pecadores, y en relación con las normas de pureza asociadas con todo ello (Mc 7, 15). Pero semejante interpretación liberal de la *torá* no es una trasgresión de la *torá*. Lo demuestran los conflictos relativos al sábado. En las guerras de los macabeos hubo judíos que no se defendieron en día de sábado y que fueron masacrados (1 Mac 2, 29-41). Desde entonces la legítima defensa era lícita en día de sábado. Cuando Jesús pregunta: «¿Está permitido en sábado hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o des-

106. Cf. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlín 1968. Sobre la interpretación como acción simbólica de carácter profético, cf. W. D. Davies-D. C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, vol. 2, Edimburgo 1991, 56-58.

truirlo?») (Mc 3, 4 [tg]), está aludiendo a ello. Y Jesús saca la conclusión: si es lícito matar (en defensa propia) en día de sábado, ¡cuánto más lícito será hacer el bien! En el fondo, Jesús no hizo más que extender los casos en que era lícito salvar la vida en día de sábado a casos en los que en ese día se fomentaba la vida. Incluso con Mc 7, 15 no se abandona el judaísmo: «Nada de lo que entra en el hombre puede mancharlo. Lo que sale del hombre es lo que contamina al hombre». Aquí no se exhorta a menospreciar los mandamientos de la pureza, sino que únicamente se declara: en sí no hay nada puro o impuro. Jesús no formula un imperativo: ¡Comed alimentos impuros! Ese imperativo no lo encontramos sino en el libro de Hechos, donde Pedro escucha la voz divina que le dice: «¡Mata y come!» (Hch 10, 13ss)¹⁰⁷. Con esta relativización de los mandamientos rituales, se suavizaron los impedimentos para la comunicación entre judíos y gentiles. Por eso, no es casual encontrar concepciones «liberales» comparables en el judaísmo helenístico, donde había que vérselas a diario con el problema de la comunicación entre judíos y gentiles. El hecho de que tan sólo el alma hace puro al cuerpo, lo afirma también el Pseudo-Focílides (228). Una espiritualización de los mandamientos rituales la encontramos en las alegorías del judaísmo alejandrino. Pero esta espiritualización se asociaba de ordinario con la observancia externa de dichos mandamientos.

La conexión entre rigidez y relajación de la norma se puede interpretar de diversas maneras. En la medida en que ambas tendencias se refieren a distintos ámbitos de normas, podemos afirmar lo siguiente: las obligaciones entre las personas fueron más decisivas para el movimiento de Jesús que los deberes religiosos; por eso, se dio mayor rigidez a aquellas obligaciones, y se relativizaron estos deberes. Sin embargo, esta interpretación falla, cuando las mismas normas se radicalizan y se relajan, cuando la radicalización da lugar, dialécticamente, a la relajación. Esta inversión es consecuente en sí misma. Cuando se ve claramente que toda persona, ante una norma radicalizada, llega necesariamente a hacerse culpable, entonces toda justicia moral basada en las propias obras tiene que aparecer como hipocresía. Si el adulterio comienza ya con la atracción erótica hacia otra mujer, ¿quién tendrá entonces el derecho a arrojar la primera piedra en el caso de un adulterio manifiesto? Si la cólera y el homicidio se hallan en

107. Cf. G. Theissen, *Das Reinheitslogion Mk 7, 15 und die Trennung von Juden und Christen*, en K. Wengst y otros (eds.), *Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels*, Neukirchen 1998, 235-251.

un mismo plano, ¿quién podría negarse a ver reflejados en el delito lo que son sus propios impulsos? ¿El enemigo no tendrá que aparecer también como un hermano? ¿Podrá establecerse nítidamente una separación entre buenos y malos, cuando Dios hace salir el sol sobre unos y otros? (Mt 5, 45). ¿No se deforma el sentido de las normas éticas, cuando se utilizan como medio de agresión moral? En el movimiento de Jesús alborea el conocimiento de que el prójimo es más que simple moral.

De la interpretación liberal de la *torá* por parte de Jesús se llegó, sólo después de su muerte, a una ruptura con ella. Pablo se desliga de los clásicos *boundary markers* del judaísmo: de la circuncisión y de los preceptos relativos a los alimentos. La relativización de los mandamientos rituales en Jesús se radicaliza en Pablo, convirtiéndose en una supresión de esos fundamentales mandamientos que servían para deslindar, aunque sólo la impuso a los cristianos gentiles. En el Evangelio de Mateo se da mayor rigidez a la *torá* en las tres primeras antítesis del sermón de la montaña (Mt 5, 21ss), pero en las tres últimas se suprime la *torá* (Mt 5, 33ss). Se dejan así también sin vigor normas éticas: los juramentos exigidos en la *torá* se consideran obsoletos; el *ius talionis* no tiene ya vigencia. ¡El odio al prójimo, un odio que —según la concepción del Evangelio de Mateo— se halla preceptuado en la *torá*, queda prohibido! ¡Pero tanto Pablo como Mateo aseguran solemnemente que su ruptura con la *torá* es en realidad el verdadero cumplimiento de la misma! ¡Se siente expresada en ellos la pretensión de que su cristianismo es un judaísmo mejor!

b) *Analogías: la radicalización y la relajación de la torá en el judaísmo*

Sobre la radicalización de las normas existían numerosas analogías en el judaísmo contemporáneo. Todos los movimientos de renovación querían que la *torá* se observase más consecuentemente que hasta entonces. Todos ellos se esforzaban por una nueva formulación de la identidad judía, es decir, de todas aquellas notas características que se consideraban como específicamente judías y que podían diferenciar a los judíos de los gentiles.

1) El movimiento de la resistencia

A diferencia de lo que sucedió en el movimiento de Jesús, en el movimiento de la resistencia se dio mayor rigidez a los mandamientos religiosos y, en cambio, se relajaron los sociales. Se radicalizó el pri-

mer mandamiento: el señorío único de Dios se hallaba en el centro de su programa (*De bello Iudaico* 2, 118; 7, 410 y 518s; *Antiquitates* 18, 23). Se tomó en serio la prohibición de las imágenes. Estaba prohibido confeccionar, contemplar, tocar y llevar imágenes. Las monedas se consideraban como tabú. Se evitaban igualmente las ciudades helénicas, en las que inevitablemente había que tropezar con imágenes de dioses (Hipólito, *Adv. haer.* 9, 26). Se insistía también fanáticamente en el mandamiento de la circuncisión: los judíos incircuncisos eran secuestrados y puestos ante la disyuntiva de dejar que los mataran como infractores de la Ley o de cumplirla (*Adv. haer.* 9, 26). Por otra parte, se quebrantaban mandamientos sociales fundamentales, por ejemplo, el mandamiento relativo a los padres. En la guerra de los judíos se daba muerte a los desertores y no se los enterraba. Los parientes que querían enterrar a sus allegados eran ejecutados y quedaban ellos mismos sin enterrar (*De bello Iudaico* 4, 381ss; cf. Mt 8, 21s). No se respetaba la prohibición del secuestro de personas: se cogían rehenes para lograr por la fuerza la puesta en libertad de compañeros detenidos (*Antiquitates* 20, 208ss). Para eliminar «colaboradores», se utilizaban falsas acusaciones (*De bello Iudaico* 5, 439ss). Ciertamente, los luchadores de la resistencia soñaban con un Israel con mayor justicia social. Se tomaban en serio los mandamientos sociales. El decálogo se aplicaba a todo el pueblo, pero eran los luchadores de la resistencia quienes decidían quién pertenecía al pueblo: se excluía, por ejemplo, a los ricos, porque entre ellos «y los extranjeros no existía ninguna diferencia, pues con tanta cobardía entregaban la libertad de los judíos, que era el objeto de aquella guerra, y manifestaban claramente su preferencia por la esclavitud bajo el poder romano» (*De bello Iudaico* 7, 255).

2) Los esenios

Los esenios intensificaban el rigor de la *torá* en el terreno religioso y social. En el terreno religioso llama la atención su empeño en lograr la pureza de los sacerdotes. Puesto que el templo de Jerusalén había sido «contaminado», ellos se desligaron en el siglo II a.C. En el desierto querían realizar su ideal de pureza (CD 3, 17ss y *passim*). Era un ideal de pureza interiorizado, porque sabían que los ritos exteriores no podían garantizar la pureza (1QS 3, 4ss). Para la preservación de la santidad sacerdotal, se recurría a una extrema observancia de las normas del sábado. Así, por ejemplo, los rabinos permitían que en día de sábado se salvara a un animal que había caído en un pozo (bŠab 128b; Mt 12, 11), pero los esenios prohibían la acción de salvamento (CD

11, 13s)¹⁰⁸. El rigorismo lo encontramos, además, en los temas centrales de las relaciones entre las personas: la agresión, la sexualidad, la comunicación y la posesión de bienes. Sin embargo, esa mayor rigidez se aplicaba primariamente a los miembros de la propia comunidad. La agresión contra compañeros se hallaba estrictamente prohibida. Los arrebatos de cólera estaban castigados con un año de expulsión (1QS 6, 26s; 7, 2). Sin embargo, era obligatorio aborrecer a todas las personas de fuera de la comunidad (1QS 1, 10; 9, 21ss). En cuestiones sexuales se era también radical. Los esenios estrictos vivían en celibato; otros pensaban que la actividad sexual era legítima únicamente con miras a la procreación (*De bello Iudaico* 2, 160). También el *ethos* relativo al lenguaje era riguroso. Una palabra necia se castigaba, por ejemplo, con tres meses de expulsión (1QS 7, 8ss). Con respecto a la comunidad, existía el mandamiento de una apertura sin límites; pero con respecto a los demás existía la obligación de guardar un riguroso secreto (*De bello Iudaico* 2, 141; 1QS 5, 15s). El juramento quedaba desechado radicalmente (*De bello Iudaico* 2, 135s). Pero la mayor atención la suscitó ya en la antigüedad el *ethos* radical con respecto a la posesión de bienes. En la comunidad no existía la posesión privada de bienes (*De bello Iudaico* 2, 122; *Antiquitates* 18, 20; Filón, *Quod omnis probus liber sit* 86). Los que ingresaban nuevamente, pasado un año de noviciado, entregaban sus bienes y su salario a la comunidad (1QS 6, 19ss). Las declaraciones falsas de bienes eran castigadas duramente (1QS 6, 25). Y mientras los miembros de la comunidad se consideraban a sí mismos como los «pobres» elegidos por Dios (1QpHab 12, 3.6.10), se condenaba el deseo de riquezas como característica del mundo pecador (1QS 10, 19; 11, 2; 1QpHab 6, 1; 8, 10s).

3) Los fariseos

Los fariseos y los esenios son comparables entre sí por cuanto ampliaban las exigencias de la pureza sacerdotal y las hacían extensivas también a los laicos. Sin embargo, mientras que los esenios realizaban las normas de pureza, entendidas con mayor rigor, mediante una rígida separación de la sociedad, los fariseos se esforzaban por practicarlas en la vida cotidiana. La tendencia a acomodar la Ley a las variadas situaciones de la vida cotidiana, correspondía a la actitud social del fariseísmo. Era el único movimiento de renovación, dentro del judaísmo, que no se ligaba a una forma excéntrica de vida. Ellos querían que la *torá* se aplicara en la vida normal. El mandamiento del

108. Cf. E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, Londres 1990, 6-23.

diezmo se hizo extensivo consecuentemente a todos los productos agrarios (Mt 23, 23); el mandamiento de la pureza se interpretaba razonablemente: poco se puede objetar contra lo de lavarse las manos (Mc 7, 3s) y contra la limpieza de los utensilios de uso doméstico (Mt 23, 25). La polémica cristiana no resulta muy convincente. El mandamiento del sábado era observado rigurosamente, pero de una manera practicable: estaba permitido prestar ayuda a personas y animales que se hallaban en situación apurada (Mt 12, 11; bŠab 128b; bYom 84b). El programa farisaico de una penetración casuística en la vida cotidiana y de la legitimación de la misma desde el punto de vista de la *torá*, es un programa que merece respeto, entre otras cosas, porque en él se trataba de asociar lo contradictorio: la mayor rigidez de las normas, por un lado, y la adaptación a la vida normal por el otro. Considerada desde el exterior, esta contradicción interna puede conducir a que se formule la acusación de hipocresía. Ya Alejandro Yannai (103-77 a.C.) advirtió contra «los hipócritas que se asemejan a los fariseos» (bSot 22b). El movimiento de Jesús desenmascaró contradicciones entre la doctrina y la conducta (Mt 23, 3ss). Los esenios criticaban a los fariseos (es decir, a la «comunidad del varón de mentiras») censurándolos por blanquear los muros en torno a la Ley (CD 19, 24ss), por «indagar cosas que no estaban claras» (CD 1, 18s) o, simplemente, por fingir que obraban de conformidad con la *torá*. Para las corrientes radicales, el fariseísmo, con sus sutiles compromisos, no era suficientemente consecuente. Resultaba fácil, desde la marginación social, practicar la crítica contra un grupo que se esforzaba seriamente, dentro del marco de la sociedad, por vivir «la verdadera vida».

Por lo demás, dentro del mismo movimiento farisaico se vio la contradicción entre la tendencia al rigorismo y la adaptación a las circunstancias. Esto condujo a que, en el siglo I d.C., el movimiento farisaico se escindiera en dos escuelas: la escuela de Šammai, más rigorista, y la escuela de Hillel, «más liberal». Los šammaítas sostenían la idea de que había que dar mayor rigor a las normas; los hillelitas pretendían que las normas pudieran llevarse a la práctica. Y, así, los šammaítas querían separarse tajantemente de los gentiles. En dieciocho *halakot* se prohibieron diversos manjares paganos; la lengua griega, las declaraciones formuladas por testigos paganos, los regalos paganos y los yernos y nueras paganos (jŠab 3c 49ss). Para imponer estas normas de intensificada rigidez, se procedió incluso violentamente contra los hillelitas (jŠab 3c 34ss). Tan sólo después de la catástrofe del año 70 d.C., lograron sobreponerse los moderados hillelitas.

4) Los herodianos

En la búsqueda de analogías sobre la radicalización de la *torá* en el movimiento de Jesús, es importante destacar un resultado negativo: encontramos multitud de analogías en la radicalización, pero no las hallamos en la relajación. Es verdad que oímos hablar de alegoristas en Alejandría (Filón, *De migratione Abrahami* 89s). Pero su perfil sigue siendo poco nítido. Oímos, además, que un judío asegura al rey de Adiabene que no tiene necesidad de circuncidarse para adorar a Dios (*Antiquitates* 20, 41). Este consejo tiene a la vista una determinada situación: el monarca tenía miedo de perder el poder y la vida si se circuncidaba. En una situación como esa, posponer algunos preceptos rituales se ajustaba a la *torá*. Sin embargo, el ejemplo de este monarca es muy ilustrativo: nos introduce en el pequeño nivel social de los soberanos. En la familia de los soberanos herodianos encontramos los únicos paralelos genuinos en la flexibilización y el quebrantamiento de la *torá* en el judaísmo. Herodes Antipas trasladó su capital a Tiberíades, situándola en un lugar donde antes había existido un cementerio (*Antiquitates* 18, 36-38)¹⁰⁹. Por eso, la ciudad era considerada impura. Posiblemente, el monarca, en su nueva capital, quiso reunir en torno suyo únicamente a personas de cuya lealtad pudiera estar seguro: esas personas habían puesto la lealtad hacia él por encima de la lealtad hacia las tradiciones judías¹¹⁰. Al dedicar la nueva ciudad al emperador, aparece claramente la finalidad de la fundación: Galilea debía incorporarse firmemente al Imperio romano. En Tiberíades, el palacio de Antipas contenía también representaciones de animales (*Autobiografía* 65) —una clara trasgresión de la prohibición de imágenes, prohibición que entonces se aplicaba rigurosamente—. Sabemos algo acerca de esas representaciones de animales, porque un gentío las destruyó al comienzo de la guerra de los judíos. Debían de ser aborrecidas ya anteriormente. A esto se añadía el que Antipas transgredió las leyes ju-

109. La fundación de las capitales Séforis y Tiberíades es (1) culturalmente un indicio de la helenización de Palestina (M. Hengel, *The «Hellenization» of Judaea*, 38s). (2) Desde el punto de vista económico, se incrementa con estas ciudades la economía monetaria y el comercio (S. Freyne, *The Geography, Politics and Economics of Galilee*, 75-121). (3) Desde el punto de vista político, el dominio político se hizo desde entonces mucho más inmediato (R. A. Horsley, *Galilee*, 158-188). (4) Desde el punto de vista militar, Tiberíades hizo posible un camino de escape hacia otros territorios a través del Lago de Genesaret.

110. E. P. Sanders, *Judaism*, 243: Antipas quería impedir que le siguieran sacerdotes a la nueva capital. En todo caso, Antipas exigía una macabra prueba de lealtad, aunque no fue el único en Palestina. También Jesús convirtió en prueba de lealtad un quebrantamiento de la piedad debida a los muertos (Mt 8, 21s).

días sobre el matrimonio, cuando se casó con la mujer de su hermano. Su matrimonio tuvo que reforzar la impresión de que él se había alejado de las normas judías. También Josefo lo censura: Herodías había pretendido quebrantar conscientemente las normas paternas, cuando en vida de su (antiguo) marido se había casado con el hermano de éste (*Antiquitates* 18, 136). Por tanto, Herodes Antipas quebrantaba las leyes: la ley de la pureza, la prohibición de las imágenes y la ley sobre el matrimonio. Junto a los herodianos, solamente un personaje actúa por aquel entonces con tanta libertad con respecto a las leyes: Jesús de Nazaret. Su conducta es la conducta de un soberano que domina en un ambiente de personas que están dominadas. Su ética es un transferir hacia niveles inferiores valores que son propios de niveles superiores. La liberalidad en relación con la Ley correspondía en general a los intereses de la clase superior. Su liberalidad podía cumplir únicamente su función, cuando consideraba como insignificantes todos los impedimentos para la comunicación con el entorno no judío. Llegamos así a la intención que presidía la radicalización y la relajación de la *torá*.

c) *Intenciones: la radicalización de la torá como trazado de fronteras hacia el interior y hacia el exterior*

Las tendencias al rigorismo las encontramos en todo el judaísmo. Incluso los conservadores saduceos querían aplicar rigurosamente la Ley (*Antiquitates* 20, 199). Por el contrario, las tendencias a la liberalización son raras. Según esto, lo que necesita principalmente explicación es el fenómeno de la radicalización de la *torá* (según la máxima metodológica de que emana del conjunto de la sociedad lo que se halla difundido por el conjunto de la misma). Las fundamentaciones explícitas de las interpretaciones rigoristas ofrecen referencias a las condiciones sociales que posibilitan esa radicalización. En esas fundamentaciones resaltan claramente dos tendencias hacia la segregación social: las tendencias interculturales respecto de los paganos, y las tendencias intraculturales con respecto a otros grupos judíos. Ambas se hallan íntimamente relacionadas dialécticamente.

1) Escisión intercultural

Los movimientos de renovación, con sus interpretaciones rigoristas de las normas, querían afirmar la propia cultura frente a los extranjeros. Esto aparece claramente entre los luchadores judíos de la re-

sistencia en el siglo I a.C. La radicalización del primer mandamiento iba dirigida contra los extranjeros. Si Dios es el único soberano, no había, por tanto, que reconocer a otros soberanos. Por eso se decía que los judíos «no debían creer que los romanos eran superiores a ellos, sino que debían reconocer a Dios como el único Señor» (*De bello Iudaico* 7, 410). Los šammaítas, con sus dieciocho *halakot* que daban mayor rigor a las normas, instaban a una estricta separación. Incluso el movimiento de Jesús fundamentó su radicalización de las normas en esa voluntad de separación. El mandamiento del amor a los enemigos se fundamenta de esta manera: «Si saludáis sólo a vuestros hermanos ¿qué hacéis de más? ¿No hacen lo mismo los paganos?» (Mt 5, 47 [tg]). Algo parecido sucede con la exigencia de que hay que liberarse de las preocupaciones por la comida, la bebida y el vestido. También en este caso se dice: éstas son las cosas por las que se preocupan los paganos (Mt 6, 31s). Se recita el Padrenuestro con la conciencia de que esta oración debe distinguirse de la palabrería con que oran los paganos (Mt 6, 7). O bien se limita a Israel la actividad de los carismáticos itinerantes (Mt 10, 5s). Claro que semejantes tendencias al deslinde intercultural se encuentran sólo raras veces. Únicamente una pequeña parte de las instrucciones de conducta radicales está motivada de esta manera. En relación con esto hay que tener en cuenta lo siguiente: cuanto más rigurosamente se definen las normas de una comunidad, tanto menor será el número de personas que se cuenten como pertenecientes a ella. El grupo de los «verdaderos judíos» se reduce en la medida en que se hacen más rigurosas las exigencias que se imponen a los «verdaderos judíos». De este modo, el deslinde hacia el exterior se desplaza hacia el interior: quienes antes habían pertenecido al grupo están ahora fuera de él. El deslinde intercultural se convierte en una escisión intracultural¹¹¹.

2) Escisión intracultural

Por necesidad interna, los intentos de separación intercultural conducen a deslindes intraculturales, cuando varios movimientos de reno-

111. A. I. Baumgarten, *Jewish Sects*, 9, confirma mi interpretación, propuesta en el año 1977: los movimientos de renovación (o sectas) «se convirtieron en el medio de marcar aquella separación que normalmente se trazaba contra los no-judíos, trazándola ahora también contra aquellos a quienes, por lo demás, se consideraba como compañeros judíos, y llegando a ser así una manera de protestar contra esos judíos y/o contra la sociedad judía en general. Como resultado de esas acciones, a todos los judíos no se los consideraba ya en pie de igualdad: *los judíos sectarios trataban a otros judíos como a una nueva clase de personas de fuera*» [la cursiva es del citado autor].

vación se hallan en competencia. En Palestina, cada movimiento de renovación quería realizar el «mejor Israel». Para ello, tenían que minusvalorar a los demás judíos, considerándolos como israelitas de segundo orden o equiparándolos a los paganos. El intento por conservar la identidad del pueblo frente a las poderosas culturas extranjeras condujo así —paradójicamente— a la pérdida de esa identidad. Había, pues, varios grupos que reclamaban ser el verdadero Israel.

Los *fariseos* establecían una nítida separación entre sus seguidores y los otros judíos. Aquel que no cumplía las exigencias farisaicas de santidad era discriminado como *am-ha-arez*, como «populacho». El trato con esas personas quedaba estrictamente restringido: «Si uno se propone ser un *jaber* [miembro de una comunidad farisaica], no ha de vender a ningún *am-ha-arez* frutos frescos ni secos, ni ha de comprarlos, ni ha de hospedarse en su casa, ni ha de ponerse sus vestidos mientras se hospedare en su casa» (*Demay* II, 3). Tales tendencias separatistas existían ya en el siglo I d.C. En el Evangelio de Juan se dice que «la gente que no conoce la Ley» es maldecida por los fariseos (Jn 7, 49). Según los Sinópticos, los fariseos exigían que uno se separase de los pecadores, especialmente que no se sentara con ellos a la mesa (Mc 2, 16; Lc 7, 39).

Para los *luchadores de la resistencia*, la observancia de los preceptos de la pureza no era la nota característica de pertenencia al verdadero Israel, sino la actitud con respecto a los romanos: quien colaboraba con los romanos no era considerado ya como un compatriota. Esto aparece claramente en la descripción retrospectiva que se lee en Josefo: «En aquel entonces (es decir, en los días del censo), los sicarios se alzaron contra los que querían someterse a los romanos y los trataron en todo momento como enemigos: saquearon sus casas y arrebataron sus posesiones y prendas y quemaron sus casas. Iban diciendo que esa gente no se diferenciaba en nada de los extranjeros» (*De bello Iudaico* 7, 254s). Una parte del propio grupo fue declarada entonces como perteneciente al grupo de los extranjeros.

Entre los *esenios*, la pertenencia al verdadero Israel no se hacía depender de la actividad del hombre, sino de la inescrutable elección por parte de la voluntad divina (cf. *Antiquitates* 13, 172). Dios determinó dos espíritus: el espíritu de la luz y el de las tinieblas (1QS 3, 15ss). Ambos determinaban la acción de los hombres. El espíritu de la luz y de la verdad no podía encontrarse sino en la comunidad esenia. Todos los demás estaban perdidos. El mandamiento del amor, que en el Antiguo Testamento mandaba amar a todo compatriota, incluso al extran-

jero que habitaba en el país (Lv 19, 18.34), era restringido expresamente a la comunidad esenia. Cada uno de sus miembros tenía la obligación de «amar a todos los hijos de la luz, a cada uno según su suerte en la asamblea de Dios, pero de odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según la culpa que le correspondía en la venganza divina» (IQS 1, 9ss).

En el *movimiento de Jesús* la separación intracultural resaltaba más claramente que la intercultural. Se dice programáticamente en el Sermón de la Montaña: «Si vuestra justicia no es mejor que la de los doctores de la ley y la de los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5, 20). Con ello se niega a los fariseos la pertenencia al verdadero Israel, que posee la esperanza de recibir el reino de Dios (Mt 21, 43). Consecuentemente, la exclusión de la comunidad se equipara con la exclusión del pueblo. Un miembro excluido de la comunidad debe ser para ti «como un pagano o como un recaudador de impuestos» (Mt 18, 17). Es verdad que el mandamiento de amar a los enemigos sobrepasa todos los límites internos y externos del grupo. Pero precisamente por este mandamiento puede verse lo difícil que resultaba sobrepasar esos límites. Porque precisamente por el amor a los enemigos sabe uno que es superior a los paganos y a los recaudadores de impuestos, que no conocen más que un amor que se basa en la reciprocidad (Mt 5, 46s). Tampoco aquí se identifica uno a sí mismo sin distinguirse de un grupo exterior.

Por tanto, el intento por mantener la identidad del judaísmo mediante el rigorismo de las normas condujo al cisma. En última instancia, se perseguían mutuamente los partidarios de diferentes grupos de renovación. Entre los fariseos parece que se llegó a sangrientos enfrentamientos entre los partidarios de Hillel y los de Šammai. El fariseo Pablo persiguió al movimiento de Jesús (Gal 1, 23; Flp 3, 6). Entre los luchadores de la resistencia, las acciones violentas contra otros formaban parte del programa, sin más. Estos enfrentamientos revelan hasta qué punto se vivía una realidad de cisma dentro del judaísmo, que se hallaba en una profunda crisis de identidad. Tan sólo la catástrofe del año 70 d.C. ofreció la oportunidad de superar esa crisis. Aunque no puede decirse que los fariseos fueran los únicos que sentaron las bases para esa superación, ni que la nueva fundamentación del judaísmo fuera obra exclusiva de ellos, lo cierto es, sin embargo, que muchas de sus posturas moderadas lograron imponerse, por la sencilla razón de que eran las que podían llevarse a la práctica en la vida cotidiana.

d) *Las causas: la oposición entre el helenismo y el judaísmo*

Nuestra hipótesis es la siguiente: la tendencia de los movimientos de renovación del judaísmo al rigorismo era una reacción contra el poder asimilador que brotaba de las superiores culturas extranjeras. Una primera prueba de esta conexión la constituye la observación de que las tendencias a la radicalización tenían a menudo el mismo fundamento que las intenciones que conducían a la separación intercultural. Una segunda prueba se deduce del hecho de que los más importantes movimientos de renovación (esenos, fariseos, luchadores de la resistencia) nacieron de la confrontación con culturas extranjeras. Los jasidim del siglo II a.C., que fueron los precursores de los esenos y de los fariseos, se opusieron al programa de reformas helenísticas de los ciudadanos de Jerusalén, apoyados por los sirios, que era un programa que tenía como finalidad la integración del judaísmo en la cultura helenística. El movimiento de la resistencia, del siglo I d.C., fue una reacción contra la creciente influencia de los romanos y contra la renovada penetración, asociada con ella, de la cultura helenística. Por consiguiente, las tensiones socioculturales entre el judaísmo y el helenismo fueron las causas, reconocibles sociológicamente, de las tendencias del judaísmo al rigorismo. Estas tendencias son interpretadas de manera excesivamente unilateral, si se ve en ellas el conflicto entre una cultura etnocéntrica y una cultura cosmopolita. Más bien se enfrentaron aquí dos culturas con pretensión universal, cada una de las cuales reaccionó con formas etnocéntricas de cultura ante las pretensiones universalistas de la otra, ya sea con antisemitismo o con xenofobia.

1) *Tendencias universales en el helenismo y en el judaísmo*¹¹²

Los reinos helenísticos, que abarcaban multitud de poblaciones, eran el fundamento social de la idea de que todos los hombres eran ciudadanos de un estado mundial. En los territorios recientemente conquistados por el helenismo se formuló por vez primera la idea del cosmopolitismo (cf. Zenón, SVF I, 262). Sin embargo, se conservaron elementos del etnocentrismo griego. La aversión a los bárbaros se transfirió a las personas incultas. Tan sólo el sabio era ciudadano del estado universal. También en Palestina se hallaban vivas esas ideas. Meleagro de Gadara compuso el siguiente epigrama: «Tiro me crió, pero

112. Sobre el encuentro cultural entre el helenismo y el judaísmo, cf. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus, passim*; Id., *Juden, Griechen und Barbaren*, Stuttgart 1976.

Gadara fue mi patria, esa nueva Atenas en el país de los asirios... ¿Era yo un sirio?, ¿qué importa? El mundo es la patria de los mortales, y un caos parió a todos los seres humanos, ¡oh amigo mío!» (AntGr 7, 417ss). En este epigrama se mencionan dos raíces del cosmopolitismo helenístico: la formación cultural común (cf. la palabra clave «Atenas») y la mitología común (cf. la palabra clave «caos»). En esas ciudades-república de Palestina y de Siria tuvo que existir una estructura de formación cultural que funcionó bien y que produjo una multitud de filósofos de las más diversas tendencias, aunque éstos actuaran principalmente fuera de sus respectivas patrias¹¹³. Ya nos hemos referido anteriormente a los cínicos Menipo, Meleagro y Oinomaos de Gadara; a éstos se añaden Heráclito de Tiro, los epicúreos Zenón de Sidón y Filodemo de Gadara, el peripatético Diodoro de Tiro, Boeto de Sidón y Nicolás de Damasco, los estoicos Posidonio de Apamea, Antíoco de Ascalón, quien en el siglo I a.C. dirigió la academia platónica en Atenas, Antípatro de Tiro, maestro del joven Catón, etc. La vida intelectual, de sorprendente florecimiento para las circunstancias existentes en las provincias, irradiaba sobre la Palestina judía. En un intento de reforma helenística, realizado en el siglo II a.C., algunos ciudadanos progresistas trataron de establecer también en Jerusalén un gimnasio (2 Mac 4, 9). La reacción macabea puso fin a este intento. Pero la fascinación persistía. Ésta condujo a que Josefo y Filón trataran de presentar los movimientos judíos de renovación como escuelas de filosofía: a los fariseos, como estoicos (*Autobiografía* 12), y a los esenios, como pitagóricos (*Quod omnis probus liber sit* 80). El carácter universal del helenismo se mostraba además en la religión. La mitología griega fue trasplantada a Siria y a Palestina, o bien las tradiciones autóctonas fueron sometidas a una *interpretatio graeca*. Y, así, se contaba en Jope que Perseo había liberado a Andrómeda en las rocas que allí había (Plinio, *Historia natural* 5, 14, 69; *De bello Iudaico* 3, 420). Escitópolis era considerada como el lugar en el que se había criado Dionisos (Plinio, *Historia natural* 5, 16, 74). En Samaría, Simón Mago pretendía que su compañera era Helena, que se había reencarnado (Justino, *Apología I* 26, 3). Más tarde se mantuvo allí que Heracles y Astarté habían sido los padres del Melquisedec del Antiguo Testamento (Epifanio, *Adv. haer.* 55, 1). Apolo era adorado en Gaza (*Antiquitates* 13, 364), y Astarté lo era en Ascalón como Afrodita celestial (Pausanias 1, 14, 6). Durante el intento de reforma helenística se llegó incluso a adorar a Yahvé en Jerusalén y en Samaría con el

113. Sobre los distintos filósofos en particular, cf. K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Basilea-Stuttgart 1967.

nombre de «Zeus» (2 Mac 6, 2; *Antiquitates* 12, 261). El helenista culto pensaba que detrás de los distintos dioses se hallaba el mismo Dios. La reacción macabea reprimió estos principios de tolerancia religiosa y privó al judaísmo de las tendencias universalistas del helenismo. Se opuso también desde el principio al nuevo «símbolo» del tiempo de los romanos, que unía a las diversas provincias y pueblos, y que era precisamente el culto al emperador.

Al mismo tiempo, hay en el judaísmo tendencias universalistas. Así como el cosmopolitismo helenístico era etnocentrismo sin fronteras, así lo era también la pretensión universalista del judaísmo. Se esperaba que algún día todas las naciones reconocieran al único Dios verdadero y afluyeran de todas partes para adorarlo en su templo (Zac 14, 6; Is 60, 1ss; Mt 8, 11). El dominio del mundo pasaría entonces a Israel. Esta creencia en el pueblo elegido era indudablemente una creencia etnocéntrica. Pero fue modificada. Israel era el elegido únicamente en la medida en que cumpliera las exigencias de Dios. Los grandes profetas de desgracias habían afirmado con énfasis que Dios podía reprobar también a Israel. Los historiógrafos deuteronomistas habían interpretado toda la historia israelita hasta el destierro babilónico a la luz de las quejas proféticas. Por consiguiente, Israel no sólo se alzaba con una gran pretensión con respecto al mundo, sino que además dirigía esa pretensión contra sí mismo. En la época neotestamentaria, esto sucedió en la figura del Bautista, que advirtió a la gente de que no se fiaran de que eran hijos de Abrahán, porque Dios podía sacar de las piedras hijos de Abrahán (Mt 3, 9).

Por consiguiente, había pretensiones universalistas tanto en el helenismo como en el judaísmo. La diferencia era la siguiente: el transcurso de la historia parecía confirmar las pretensiones de la cultura helenístico-romana y, en cambio, parecía contradecir las del judaísmo. A lo sumo, las pretensiones universalistas del judaísmo se confirmaban por medio de la Diáspora. Había judíos en todas partes: «No es fácil encontrar un lugar en el mundo que no dé cobijo a este pueblo y que no se halle bajo su poder» (*Antiquitates* 14, 115). El elevado monoteísmo, el culto divino espiritualizado sin sacrificios (en la Diáspora), el *ethos* del decálogo y la solidaridad interna de las ligas de sinagogas ejercían un gran atractivo sobre los de fuera, de tal manera que algunos de ellos se adherían, como «temerosos de Dios», a la comunidad judía (cf. Hch 13, 43; 16, 14 y *passim*) o, como prosélitos, accedían a dejarse circuncidar (Mt 23, 15; Hch 6, 5). Pero, en general, el judaísmo se hallaba más bien a la defensiva: parecía hallarse amenazada su función especial de pueblo destinado al señorío del mundo.

2) Reacciones etnocéntricas en el helenismo y en el judaísmo

Los pueblos y las culturas poseen identidad sociocultural, cuando se aceptan a sí mismos en sus diversas funciones y cuando son aceptados por otros. Ahora bien, el helenismo y el judaísmo sólo podían ser aceptados con dificultad: sus pretensiones universalistas se hallaban entonces en competencia mutua; en ellas pervivían etnocentrismos tradicionales a los que, en caso de conflicto, ambas partes recurrían. Los romanos, a quienes podemos incluir dentro de la cultura helenística, no podían aceptar que un pequeño pueblo se opusiera por principio a la misión que pretendían tener en el mundo. Tácito habla del «enojo de que únicamente los judíos no se hayan sometidos a ella» (*Hist.* 5, 10). Los judíos, por su parte, se mantenían aferrados a su pretensión de poder escatológico y esperaban hacerse en el futuro con el dominio del mundo.

En la antigüedad había *antisemitismo* en todos los niveles¹¹⁴, incluso en personas tan cultas como Posidonio, Cicerón, Séneca y Tácito. La clase alta temía a la minoría judía como elite potencial. Séneca lo expresa con relativa claridad, cuando escribe acerca de los judíos: «Tal influencia alcanzó la manera de vivir de esta gente perversa, que se impuso en todas las regiones: los vencidos dieron leyes a los vencedores» (Agustín, *La ciudad de Dios* VI, 11). Resaltemos tres condiciones del antisemitismo antiguo:

- 1) La primera condición es una actitud ambivalente ante el judaísmo, entre el reconocimiento y el rechazo. El monoteísmo, el *ethos* y la solidaridad de las comunidades judías poseía gran fuerza de irradiación. Los prejuicios antisemitas tenían, entre otras cosas, la función de contrarrestarla. Lo que la mayoría estimaba como positivo era valorado como un «vicio evidente» cuando lo practicaba una minoría discriminada. El ocio era muy apreciado en el mundo antiguo, pero que el pueblo judío dedicara el séptimo día al descanso se consideraba holgazanería (Filón, *De specialibus legibus* II, 60)¹¹⁵. La ayuda entre amigos era muy estimada, pero la solidaridad entre los judíos era considerada como sospechosa (Cicerón, *Pro Flacco* 66). Esta oscilación entre el reconocimiento y el rechazo se expresa en la *Teoría de la decadencia* de Estrabón (16, 2 y 35ss): en

114. Una visión de conjunto sobre el antisemitismo antiguo la ofrece S. W. Baron, *A social and religious History of the Jews* I, Nueva York 1952, 188-195.

115. La interpretación del descanso sabático como expresión de holgazanería se encuentra en Tácito, *Hist.* 5, 4; Juvenal, *Sátiras* 14, 105s.

ella se alaba a Moisés como un hombre sabio y temeroso de Dios, pero se censura a sus seguidores, porque hicieron que fueran obligatorios los mandamientos relativos a los alimentos y a la circuncisión.

- 2) Los prejuicios se vieron fomentados además por la condición de minoría de los judíos que vivían en la Diáspora, combinada con la solidaridad suprarregional que existía entre ellos. En todas partes había un *lobby* judío. Esto favorecía las sospechas de conspiración. También Cicerón utilizó este tosco recurso para defender a su protegido Flaco contra las acusaciones formuladas por los judíos. Con la mirada puesta en los numerosos oyentes judíos del proceso, Cicerón señaló «cuán numerosos son, qué unidos están y cuánta influencia tienen en las asambleas» (*Pro Flacco* 82, 66).
- 3) Finalmente, un elemento que alimentaba los prejuicios era la mezcla de privilegios y de discriminación que caracterizaba la situación de los judíos en el Imperio romano. Los judíos habían conseguido conservar más autonomía que otros pueblos. De hecho, eran eximidos del culto al emperador. Raras veces se les obligaba a prestar servicio militar. Todo ello no podía menos de suscitar resentimientos. Las «actas de los mártires paganos», procedentes de Alejandría, se lamentaban de los privilegios que los romanos concedían a los judíos, y asociaban tendencias antirromanas con tendencias antisemitas. Las agresiones contra los romanos se trasformaron en agresiones contra una minoría que, por sus privilegios, era identificada con aquellos; por su parte, los romanos se identificaban tan poco con esa minoría que no se sentían atacados. Ya en la antigüedad los judíos se convirtieron en el chivo expiatorio ideal.

Así como había antisemitismo en la antigüedad pagana, así también había xenofobia en el judaísmo: también él, en la confrontación con culturas extranjeras, tenía actitudes y comportamientos etnocéntricos. El judaísmo no se diferenciaba en este punto de otros pueblos. Es verdad que se aplicaba a sí mismo normas rigurosas; pero precisamente la aplicación de estas normas con sentido autocrítico podía fomentar reacciones etnocéntricas: la identidad de Israel se basaba en la Ley. Cuanto más en serio se tomaba, tanto mayor tenía que ser el miedo al propio fracaso y a la consiguiente pérdida de identidad. Este miedo se proyectaba sobre objetos y personas, a los que se consideraba «impuros», llegando al miedo a mancillarse en sentido físico, al

miedo a entrar en contacto con todo lo extranjero y pagano: «Si uno compra utensilios a un gentil, hay que sumergir lo que se suele purificar por inmersión; escaldar lo que es habitual escaldar; pasar por el fuego lo que se suele pasar por el fuego» (*Abodá zará* V, 12). El miedo a la infección pagana determinaba también las relaciones interhumanas más elementales: los judíos se casaban únicamente entre sí. Los tabúes relativos a los alimentos dificultaban el contacto social con los paganos; eran *separati epulis* (Tácito, *Hist.* 5, 5, 2). Habitaban en barrios propios (por ejemplo en Alejandría), «para que conservaran más pura su forma de vida, sin mezclarse con extranjeros» (*De bello Iudaico* 2, 488). Todos estos miedos al contacto pueden interpretarse como miedos, proyectados sobre personas y cosas, a perder la propia identidad. El movimiento bautista, que surgió en la época de transición a la era cristiana, no puede entenderse sin este temor. Juan Bautista apelaba al miedo a la pérdida de identidad, cuando cuestionaba que el hecho de ser hijos de Abrahán fuera garantía de que se iba a obtener la salvación (Mt 3, 9). De este movimiento bautista procedió también Jesús. Sin embargo, en su movimiento el miedo a la pérdida de identidad desapareció ante una nueva certeza: la de la confianza en la gracia de Dios.

Síntesis

Cuando un pueblo se atribuye a sí mismo una función privilegiada entre todos los pueblos, pero corre peligro de sucumbir ante otra potencia política y cultural, entonces se verá metido necesariamente en una grave crisis de identidad. La imagen que tiene de sí mismo se halla amenazada; su equilibrio interno está perturbado. Por semejante crisis de identidad pasó Israel durante el siglo I d.C. Resultaba difícil integrar en la propia imagen experiencias históricas adversas. Dependiendo de extranjeros podía interpretarse como castigo por delitos cometidos por el pueblo; la sensibilidad ética más profunda, determinada por esta dependencia, podía a su vez intensificar la autoconciencia frente a otros pueblos. Cuanto más problemática se hacía la identidad sociocultural en el presente, tanto más intensamente se esperaba en el futuro la realización de una identidad lograda. El incremento del rigor de las normas y la intensificación de las esperanzas escatológicas se sugerían como una manera de escapar de la crisis de identidad. Pero, en el fondo, la crisis se acentuaba, porque el rigorismo conducía necesariamente a la creación de cismas en el judaísmo, cuando varios movimientos de renovación se hacían la competencia unos a otros. En esos casos un consenso sobre el «verdadero Israel» era posible única-

mente dentro de un grupo particular. Los demás grupos dejaban de ser considerados como verdaderos judíos. Pero una vez que se había llegado a no aceptar ya el nacimiento y el linaje como criterios para determinar la pertenencia al verdadero judaísmo, entonces el paso siguiente no estaba ya lejano: ¿por qué no podía participar cualquier persona de la función privilegiada del verdadero Israel?

Así como la escisión intercultural condujo, por necesidad interna, a la formación de cismas intraculturales, así también la formación de cismas preparaba para la universalización del judaísmo. Esta universalización tenía que llegar necesariamente, cuando la radicalización de las normas se convirtió en lo inverso, en relajación: se impuso la convicción de que ni siquiera un resto elegido en Israel podía cumplir las normas, de que todos dependían de la gracia: tanto judíos como gentiles. La eclosión de esta idea se produjo en el movimiento de Jesús, aunque fue Pablo el primero en sacar todas las consecuencias. Sin embargo, el etnocentrismo tradicional no quedó totalmente superado; fue trasferido a una nueva entidad: la pretensión de absolutividad de la Iglesia era etnocentrismo transformado. La Iglesia se entendía a sí misma como el pueblo elegido, pero un pueblo, desde luego, que estaba abierto a todas las naciones. Todos los de fuera eran despreciados como paganos. Del judaísmo se tomó esa apreciación de matices etnocéntricos que se aplicaba a todos los pueblos extranjeros. Habría sido conveniente que se hubiera tomado también del judaísmo, en mayor grado, aquella inexorable autocrítica que hace que el etnocentrismo judío se diferencie de los demás etnocentrismos. Si se busca un paralelo al hecho de que, en el judaísmo antiguo, mediante una interpretación liberal de la tradición judía, las fronteras con los demás pueblos se hicieran más permeables, encontraremos, a lo sumo, tal paralelo en los reformadores helenísticos del siglo II a.C., cuya autocomprensión podemos colegir únicamente, y cuyo recuerdo fue oscurecido por sus adversarios. Ahora bien, en la época del movimiento de Jesús, durante el siglo I d.C., encontraremos genuinas analogías de una reducción «liberal» del rigor de los preceptos de la *torá* únicamente en unos pocos soberanos —por su contenido en puntos enteramente diferentes, en un contexto social totalmente distinto, pero formalmente comparable—. Con esto llegamos a un análisis de las ideas y de los valores del movimiento de Jesús, que es el tema del que nos vamos a ocupar en el siguiente capítulo.

De esta manera se dan por terminados el análisis de la sociedad y la búsqueda de factores que expliquen el origen del movimiento de Je-

sús. Si distinguimos entre teorías de la integración y teorías de los conflictos en materia de sociología religiosa, habrá que constatar que, para un análisis del movimiento de Jesús, es claramente más apropiada la teoría de los conflictos: por doquier encontramos tensiones profundas entre las capas sociales que se beneficiaban de los rendimientos y las capas sociales productoras, entre la ciudad y el campo, entre las estructuras de poder extranjeras y las autóctonas, entre la cultura helenística y la judía. De ellas brotó el movimiento de Jesús, condicionado en parte por esas tensiones, e influyendo en parte en ellas. La crisis de la sociedad judeo-palestinese condujo a la búsqueda de nuevos caminos de la vida religiosa y social. Había cuestionado valores y modelos de conducta tradicionales. La vida social estaba amenazada por la «*anomía*». Existe *anomía* cuando numerosos miembros de una sociedad no pueden ya regir su vida por las normas de su mundo circundante original, porque los grupos afectados experimentan cambios en su condición social que conducen a una profunda perturbación de sus normas y valores tradicionales. La *anomía* no está vinculada a determinadas capas sociales. Según van creciendo las tensiones sociales, la *anomía* va abarcando todas las capas sociales, independientemente de que se trate de las capas altas o bajas, de las que se hallan en ascenso o en descenso. (Lo único que se puede decir es que los grupos marginales son probablemente más sensibles a las situaciones *anómicas*. En ellos surge entonces con frecuencia un anhelo de renovación social y religiosa).

Un ejemplo es el origen del Islam. El conflicto entre Bizancio y Persia había hecho que, en el siglo VII d.C., el comercio se desviara hacia Arabia; la Meca había florecido económicamente; el nuevo bienestar había cuestionado valores tradicionales: «En una palabra, había surgido una situación de anomía, y dentro de ella brotó un nuevo movimiento religioso, que fue encabezado por un habitante de la Meca llamado Mahoma»¹¹⁶. El ejemplo del Islam muestra que las crisis de orientación social y religiosa pueden ser provocadas también por un nuevo bienestar. Las teorías de las crisis no son incondicionalmente teorías del empobrecimiento. Y, así, la interpretación, aquí presentada, de la crisis de la que nació el incipiente cristianismo primitivo palestinese no debe entenderse, ni mucho menos, en el sentido de que el movimiento de Jesús surgiera únicamente de penuria social, de presión económica y de represión política. También encontramos en él a personas ricas. El cambio social puede imponer exigencias excesivas a todos los niveles de la población y puede conmover profundamente

116. T. Ling, *Die Universalität der Religion*, München 1971, 283.

sus tradicionales orientaciones religiosas y culturales. Los niveles sociales extremos, tanto los de las capas altas como los de las bajas, que se veían amenazados en su condición social, podrían haber tenido el mayor peso en esa crisis. Hay una situación de relativa privación en muchos lugares, pero hay también una situación de relativos privilegios. En todo caso, la historia del judaísmo de aquel entonces estaba determinada por un acelerado cambio social. En este cambio hubo muchos factores que contribuyeron a aquella crisis de orientación de la sociedad, a la cual el movimiento de Jesús trataba de dar una respuesta. En la medida en que esa respuesta sea accesible a un análisis sociológico, será objeto de la sociología religiosa de las ideas y de los valores.

LA VISIÓN SOCIAL DEL MOVIMIENTO DE JESÚS

Análisis de las ideas

El análisis efectuado hasta ahora ha revelado que el movimiento de Jesús tuvo su origen en una crisis de la sociedad judeo-palestinese. Los cambios y las tensiones sociales habían engendrado una situación revolucionaria. El intento de Cayo Calígula, en los años 39-40, de sustituir en el templo de Jerusalén la adoración del solo y único Dios por la adoración de su propia persona, casi hizo explotar un barril de pólvora. En aquel momento, muchos judíos estaban dispuestos a la rebelión. Fue un verdadero milagro que la guerra no estallara. Los miembros de la clase alta imperial (desde el gobernador Petronio hasta Herodes Agripa I) dieron largas al cumplimiento de la orden imperial. En enero del año 41 d.C. Cayo Calígula fue asesinado, y la revolución quedó aplazada. Estallaría veinticinco años más tarde.

También el movimiento de Jesús reaccionó ante esta situación «revolucionaria», pero no lo hizo con una revolución de poder sino con una revolución de valores, es decir, con un cambio de los valores y las actitudes. Contrapuso su visión del reino de Dios a las circunstancias existentes; y sus propias estrategias, libres de violencia, a la lucha por el poder. Si este movimiento fuera sólo un reflejo de las circunstancias sociales, habría bastado con la exposición de las condiciones sociales que motivaron su surgimiento. Estaría de más un análisis por separado de los valores y de las ideas de este movimiento. Semejante análisis es necesario únicamente cuando se está convencido de que el movimiento de Jesús no brotó tan sólo de una crisis social, sino que formuló una respuesta a esa crisis: una respuesta que no podía deducirse de la crisis misma. Podemos fundamentarlo así:

- 1) Una crisis social en Palestina puede explicar la aparición de movimientos de renovación, pero no explica la fisonomía concreta de los mismos. Podemos aducir razones de por qué el desarrai-

go social se hallaba difundido en Palestina por aquel entonces, pero no por qué alguien llegó a ser un delincuente, otro un santo, un tercero un emigrante y un cuarto un asceta. Una explicación sociológica capta lo típico, pero no lo individual; traza un marco, pero no explica lo que sucede dentro de él. Las manifestaciones religiosas poseen una «autonomía relativa». Los factores sociales dejan margen para diversos comportamientos.

- 2) Un análisis sociológico puede dilucidar la génesis de los fenómenos religiosos, pero no explica el efecto de los mismos. Lo que surgió por razones sociales, puede transmitirse por otros motivos. Así, un desarraigo social tenía a menudo razones económicas. Pero, una vez difundido, los patrones de conducta asociados con él podían encontrar imitación por otras razones. Por eso, en muchos casos habrá que concederles una «autonomía funcional». Su efecto no puede deducirse de su origen.
- 3) Finalmente, un análisis de los fenómenos religiosos debe tomar en serio la autocomprensión religiosa. Incluso una concepción teórica que negara la independencia de la religión, tendría que interpretar la pretensión de autonomía de la religión como un acto humano significativo: como protesta contra las condiciones heterónomas de las que emerge y contra las cuales se alza. La religión tiene, por lo menos, una «autonomía oposicional»¹.

Con este análisis de los valores y de las ideas nos movemos sobre un metaplano, que contrasta con las investigaciones realizadas hasta ahora. Investigamos a la sociedad entera. Se trata especialmente de las ideas del movimiento de Jesús que tienen una relación con los objetivos fundamentales de la sociedad. Nos interesa, sobre todo, la cuestión de hasta qué punto esas ideas producen la intensificación o la reducción de tensiones: ¿habrá que intensificar los conflictos hasta llegar a la rebelión?, ¿habrá que crear válvulas de escape?, ¿habrá que adaptarse? A la vista de las crisis, cada sociedad experimenta poniendo en práctica diversos intentos de solución y, con frecuencia, son los grupos de marginados quienes llevan a cabo los «experimentos». En dichos intentos, se eligen una serie de elementos que se modifican o se

1. En este punto sigo ideas sobre la condicionalidad social del arte y de la literatura expuestas por Th. Adorno, *Teoría estética*, Tres Cantos 2004. El concepto de «autonomía funcional de los motivos» procede de G. H. Allport, *Entstehung und Umgestaltung der Motive*, en H. Thomae (ed.), *Die Motivation menschlichen Handelns*, Colonia 1965, 488-497.

desarrollan; sin embargo, otros muchos quedan sin utilizar. La vida social hace experimentos mucho más allá de sus necesidades. Eso es funcional, porque la necesidad no consta firmemente de antemano. También la sociedad judeo-palestinese experimentó de esta manera. Los movimientos de renovación que surgieron en ella pusieron a prueba, de distinta manera, caminos para la preservación de la identidad judía y para la superación de las tensiones, pero de pocos han quedado vestigios. Entre ellos se cuenta el movimiento de Jesús: este movimiento experimentó con una visión de amor y reconciliación.

Ahora bien, ¿hasta qué punto esta visión fue una revolución de valores? El concepto de «revolución» que va a utilizarse en lo sucesivo presupone tres hipótesis (un poco triviales) sobre la historia:

- 1) En primer lugar: la historia puede comprenderse como lucha por la distribución de los bienes y por las oportunidades de la vida. Esta lucha por la distribución no sólo se produce entre individuos, sino también entre grupos y clases sociales². Se lucha por la distribución del poder, de la riqueza, de la educación y del prestigio.
- 2) En segundo lugar: cada lucha por la distribución va acompañada por una lucha por la legitimación, en la cual se fundamentan, se defienden o se impugnan reivindicaciones. Es una lucha en torno a lo que se considera justo e injusto.
- 3) En tercer lugar: en las sociedades preindustriales la religión es parte de una lucha por la legitimación, mediante la cual se justifica o se quita legitimación a la distribución real de las oportunidades de la vida. La religión proyecta visiones de una vida digna de ser deseada, y estrategias para la consecución de esa meta. En ambos aspectos la religión define valores o representaciones de una vida digna de ser deseada³.

2. El concepto de «lucha por la distribución» es más general que el de «lucha de clases». Abarca también los conflictos entre naciones y dentro de la misma capa social. Pero puede abarcar también lo que el análisis marxista de la sociedad denomina «lucha de clases».

3. El concepto de «valor» difícilmente puede definirse sin que en la definición surjan elementos del concepto que hay que definir. Según J. Friedrichs, *Wert und soziales Handeln*, Tubinga 1968, 113, los valores son «representaciones conscientes o inconscientes de lo deseado, las cuales se condensan en preferencias a la hora de elegir entre alternativas de acción». Para nosotros es importante el hecho de que los valores varían tanto diacrónica como sincrónicamente: 1) Hay un «cambio de valores», que algunas veces se realiza con modificaciones en forma de saltos. 2) Los «valores», es decir, las «representaciones de lo deseado», son distintos en los diversos grupos y niveles sociales de la sociedad.

Las revoluciones son transformaciones en la lucha por la distribución y por la legitimación, en las cuales se modifica la estructura de la distribución, sin que se observen las reglas del juego sociales y culturales de la lucha por la distribución. Las revoluciones de los valores se efectúan dentro de la lucha por la distribución. En esta última se distribuye de manera nueva el dominio y la posesión de bienes; en aquella otra, se hace lo mismo con valores inmateriales. Por consiguiente, una «revolución de valores» es una modificación de valores, por medio de la cual son aceptados valores de grupos privilegiados por parte de aquellos que hasta entonces habían quedado excluidos de ellos. En ella la gente modesta asimila valores de la clase alta, al mismo tiempo que ejerce crítica contra las elites —es decir, no por medio de imitación y admiración, cosa que podemos observar constantemente en la historia, sino por medio de una apropiación revolucionaria desde abajo—. Las revoluciones de valores preceden a las revoluciones por el poder: cuando un sistema es barrido por una revolución, en la mayoría de los casos ha perdido ya antes su legitimación.

La segunda tesis se refiere a la estrategia del movimiento de Jesús: su revolución de valores fue carismática. En ella no sólo se fundamentó la convicción acerca del gran cambio por medio de milagros y revelaciones que quedaban fuera de lo cotidiano, sino que además se aguardaba su realización por medios también extraordinarios, por acciones simbólicas y actos prodigiosos, por la oración y la bendición. El carisma no era sólo un poder de reconocimiento, sino también un poder de imposición, que podía surtir sus efectos sin coacción.

No es fácil realizar un análisis desde el conocimiento y la sociología religiosa de tales ideas religiosas sobre la finalidad, y de tales concepciones sobre la estrategia. Las sociedades premodernas desarrollaban tan sólo vagas imágenes acerca de sí mismas. Éstas se hallan contenidas en un lenguaje de símbolos religiosos que resulta ambiguo. La oscuridad del lenguaje de símbolos religiosos puede tener función de protección política, cuando la crítica ha de manifestarse veladamente, a fin de ocultarla a la mirada de los poderosos. Puede tener una función adaptadora, cuando símbolos ambiguos admiten respuestas enteramente nuevas, las cuales, no obstante, pueden legitimarse como antigua tradición. Finalmente, puede tener una función inmunizadora: las visiones formuladas vagamente sobreviven a su fracaso, mejor que las metas definidas claramente. Las religiones buscan lo que «tiene validez absoluta» y no puede quedar refutado por ningún fracaso. Encontramos en ellas visiones estabilizadoras y dinámicas: el mundo se halla en orden, tal como el mundo es, o bien ha de cambiarse para lle-

gar a ser lo que tiene que ser. El movimiento de Jesús poseía una visión dinámica: aguardaba la transformación del mundo por medio del reino de Dios, y exigía el cambio del hombre por medio de la conversión. Proyectaba la visión de una vida digna de ser vivida por medio de su metáfora central del reino de Dios, y desarrollaba para su realización (distinguiéndolas de otras posibilidades) estrategias de un cambio pacífico.

1. *El reino de Dios: el proyecto de una revolución de valores*

La visión del reino de Dios reúne en sí imágenes del ejercicio del poder político con imágenes de una vida en el hogar y en la familia. Dios es al mismo tiempo soberano y padre. Esta asociación viene dada ya previamente en la tradición. Según Sab 11, 10, Dios probó a los israelitas como padre que corrige, pero a la vez castigó a los paganos como rey implacable. Según Dió Crisóstomo, a Zeus se le llamaba rey por su soberanía y su poder, pero se le llamaba padre por su solicitud (*Or.* 1, 40). Pues bien, la asociación de ambas metáforas tiene un rasgo muy singular en la tradición acerca de Jesús: aunque aparece muy a menudo la metáfora acerca de la soberanía regia de Dios, sin embargo encontramos raras veces la metáfora de Dios como rey (tan sólo en Mt 5, 35 y *passim*). En otros textos judíos, ambas metáforas suelen estar yuxtapuestas. Por esta razón podemos afirmar que en la tradición de Jesús Dios llega a ejercer la soberanía, pero no como rey sino como padre. De ahí que las imágenes de un poder personal ejercido soberanamente queden sorprendentemente relegadas.

En la mayoría de los textos judíos, el reinado de Dios se impone por medio de una victoria sobre los enemigos de Israel. Este reinado está vinculado a «asociaciones de política exterior» (Is 24, 22s; Zac 14, 9; 1QM 6, 6; AsMo 10, 1ss y *passim*). En el movimiento de Jesús, está vinculado con representaciones «de política interior». En dicho movimiento, los desvalidos, los pobres y los incultos tienen una oportunidad. Los discípulos esperan conseguir el dominio sobre Israel y, como personas del pueblo, esperan juzgar a las doce tribus (Lc 22, 28ss). A los pobres, a los que padecen hambre y a los que sufren les irá bien. La distribución de los bienes se realizará de nuevo en favor de los débiles. Los mansos poseerán la tierra (Mt 5, 5). El reino de Dios hará que regresen de nuevo las ovejas perdidas de Israel. Pero aun dentro de esas metáforas «de política interior» hay claras preferencias. Los sueños dorados de las elites se hallan ausentes en las imá-

genes que hablan del reino de Dios. No encontramos eternos actos de culto divino como en las liturgias sabáticas de Qumrán (4QShirShabb); no encontramos ningún libro que contenga los enigmas de la historia (Ap 5, 1ss); no encontramos visiones de la sala del trono con símbolos del poder real (Ap 4-5); no encontramos fantasías sobre suntuosos edificios en la nueva Jerusalén (Ap 21, 9ss). Los sueños del movimiento de Jesús no son sueños de sacerdotes, doctores de la ley y poderosos. En ese movimiento sueñan personas sencillas acerca de una gran fiesta familiar: «Vendrán muchos de oriente y de occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el banquete del reino de los cielos» (Mt 8, 11). Se tiene la firme esperanza de comer y beber en el reino de Dios (Lc 6, 20ss; Mc 14, 25). A este banquete festivo se admite a personas que poseen deficiencias: los dispersos procedentes de la diáspora se hallan presentes, los extranjeros son invitados; a los marginados se los hace venir, «buscándolos en los caminos y en las veredas» (Lc 14, 23). No es ninguna desventaja el que acudan cojos, renqueantes y ciegos. Es preferible mutilarse a sí mismo y entrar en el reino de Dios con una mano, un pie, un ojo, que no quedarse fuera. La integridad física, tan importante para el pensamiento sacerdotal, no desempeña aquí ya ningún papel (Mc 9, 43ss). También la sexualidad será irrelevante en el reino de Dios: «Cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos ni ellas se casarán, sino que serán como ángeles en los cielos» (Mc 12, 25). Incluso los eunucos pertenecen al reino de Dios (Mt 19, 10ss). El reino de Dios es una fiesta familiar para los que no tienen familia.

Con estas personas marginadas y perjudicadas, Dios se muestra como padre solícito⁴. El Padrenuestro, en las peticiones formuladas en segunda persona del singular, pide a Dios que se imponga en este mundo: «¡Padre! Santificado sea tu nombre. Venga tu reino». Aquí se dirige la palabra al rey que ha de imponerse poderosamente. Pero la oración se trasforma después en peticiones en primera persona del plural, que van dirigidas a un padre solícito: proporciona pan y alimentos, como hace el padre en la parábola evangélica (Lc 11, 11-13). Perdona los pecados, como hace el Padre celestial en la sentencia acerca del perdón de los pecados (Mt 6, 14s; Mc 11, 25s). Somete a pruebas, como en Sab 11, 10, pero preserva también de ellas. Hay muchas razones para pensar que Jesús, en las peticiones formuladas en segunda persona del singular, amplió una oración judía, la oración del *Qaddiš*, mediante peticiones formuladas en primera persona del plural.

4. Cf. H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 113-121, la sección: «Kingdom becomes Household».

Quizás él inició la oración con peticiones en segunda persona del singular, a las que todos los discípulos se unían en las peticiones formuladas en primera persona del plural⁵. Porque la invocación original, que se ha conservado en Lc 11, 2, no dice al principio «¡Padre nuestro!», sino únicamente «¡Padre!», y podría ser —según el Sal 89, 27— la invocación de Dios pronunciada por el Mesías. En las dos primeras peticiones se alude indirectamente a la misión de Jesús. El denominado *passivum divinum*, «Santificado sea tu nombre», incluye la acción de Jesús: Dios ha de consumir lo que Jesús ha prometido e iniciado. Con Jesús llega el reino de Dios. Por eso, las primeras peticiones deben interpretarse escatológicamente. Por el contrario, en las peticiones formuladas en primera persona del plural se hace referencia a las necesidades cotidianas de los discípulos⁶.

5. Con esto modifico la tesis de M. Philonenko, *Das Vaterunser*, 109, de que el Padrenuestro estuviera compuesto por dos oraciones que originalmente habrían sido independientes: por una oración de Jesús, que (como oración exclusiva del Mesías) hubiera pronunciado él solo, y por una oración que hubiera enseñado a sus discípulos. Es más sencilla la siguiente hipótesis: las peticiones en segunda persona del singular son peticiones de una persona que dirige la oración; las peticiones en primera persona del plural son la oración que todos formulan como respuesta. En la oración del *Qaddiš*, las dos peticiones que imploran la santificación del Nombre y la llegada del reino de Dios van seguidas por la exhortación, dirigida a todos, para que se identifiquen responsorialmente con esta oración por medio del amén y la doxología. En el lugar de esta respuesta se hallan en el Padrenuestro tres peticiones en primera persona del plural. Podrían haber sustituido a las fórmulas responsoriales y, por tanto, podrían entenderse como una respuesta a las primeras peticiones. Nunca constituyeron una oración independiente. Habría que suponer entonces que se había suprimido una invocación. Después de Pascua había dos posibilidades: 1) Los discípulos pronunciaban también la primera parte de la oración: el cristianismo primitivo es todavía consciente de que la invocación de *Abba* es un privilegio de aquellos que, por la acción del Espíritu santo, se han convertido en «coherederos del Mesías» (Rom 8, 14-17; cf. Gal 4, 6s). Esto es indicio de que antaño el *Abba* se consideraba únicamente como invocación propia del Mesías, y de que, después de Pascua, quedó «democratizada». 2) Pero es posible también que, después de Pascua, aquel que dirigía la oración fuera el único que pronunciara la oración entera. También la segunda parte estaba confiada a él. Por eso, la doxología fue añadida posteriormente, como respuesta de la comunidad, a todo el Padrenuestro.

6. En favor de la interpretación de las peticiones en primera persona del plural como relacionadas con la vida cotidiana, hablan los siguientes argumentos: la petición del pan para el día de mañana presupondría, en una interpretación escatológica, una extrema expectación de la cercanía, que tenía que quedar decepcionada con cada nuevo día que pasaba. Difícilmente se llamaría al maná celestial «el pan nuestro». El perdón de los pecados por parte de Dios es ya, en la predicación del Bautista, un acto presente que es anterior al fin. Ese perdón, en el Padrenuestro, no está vinculado con el bautismo, que se recibe una sola vez. Esto hace referencia a un perdón de los pecados que tiene lugar ahora ya, en grado mayor todavía de lo que vemos en la tradición del Bautista. Finalmente, la petición que implora la preservación en la tentación, tendría que decir así en una interpretación escatológica: «¡Y no nos conduzcas a través de la tentación!», porque esa tentación sería inevitable como la gran crisis escatológica. La interpretación re-

Las imágenes acerca del reino de Dios constituyen un espacio imaginativo, en el cual las representaciones de poder y los valores familiares se hallan mezclados. ¡En ellas Dios llega al poder como padre! Se explicitan aquí los sueños de las personas sencillas. Ahora bien, la predicación del reino de Dios no pone entre paréntesis los valores de la clase alta. Antes al contrario: aborda los temas de la distribución del poder, del prestigio, de los bienes y de la educación. La tradición acerca de Jesús contiene multitud de exhortaciones sobre la manera de relacionarse con esas realidades. Critica a los poderosos, a los ricos y a los doctores de la ley y, al mismo tiempo, alienta a la gente modesta a aceptar las actitudes de la clase alta en la manera de relacionarse con el poder, con los bienes y con la educación. Propugna una transferencia de los valores de la clase alta hacia abajo.

a) *El trato con los bienes: la revalorización de la gente modesta por medio de una transferencia de los valores de la clase alta*

En la lucha por la distribución de las oportunidades de la vida, la historia trata continuamente de bienes «objetivos»: el poder, el prestigio, la riqueza y la educación. No es casual que, en la tradición acerca de Jesús, precisamente en estos temas, el título de rey se asocie con las personas modestas. El poder de los reyes se muestra en que pueden imponer por la fuerza el pago de tributos (impuestos y derechos aduaneros). Jesús utiliza la imagen de los hijos del rey para fundamentar que los discípulos estén exentos de pagar el tributo para el templo. Jesús pregunta: «Los reyes de la tierra, ¿a quiénes cobran los impuestos y contribuciones: a sus hijos o a los extraños?» (Mt 17, 25). Como hijos que son del rey, los discípulos están exentos de tributos. En este punto, los marginados, que se sustraen al pago regular de tributos, reclaman para sí derechos regios. Los reyes disponen, además, de riqueza. Los discípulos recorren sin bienes los países. Dios provee para ellos, lo mismo que provee para los lirios del campo. Ni siquiera el rey Salomón, en todo su esplendor, se vistió como esos lirios. Por consiguiente, los discípulos son más valiosos que los lirios, más valiosos que el rey Salomón (Mt 6, 25ss). A ellos se les asigna, en contra de los hechos, una conciencia regia. Finalmente, la sabiduría es una virtud regia. El rey Salomón era considerado el sabio por excelencia. Entre los seguidores de Jesús no había personas doctas. Sin embargo, Jesús les asegura que ellos tienen

lacionada con la vida cotidiana (de la mayoría de las peticiones del Padrenuestro) es propugnada con razón por U. Luz, *El Evangelio según San Mateo*, I, Salamanca 1993, 465-494.

acceso a una sabiduría que es mayor que la del rey Salomón; están en mejores condiciones que la reina del sur: «porque ella vino del extremo de la tierra para oír la sabiduría de Salomón; y aquí hay uno que es más importante que Salomón» (Mt 12, 42). La aplicación, más o menos asociativa, del título de rey a «personas modestas», sugiere la pregunta de si encontraremos en las palabras de Jesús testimonios, por lo demás desaparecidos, del antiguo ideal del soberano y de representaciones del valor aristocrático y, además, si tendrán una forma inteligible para personas muy alejadas del ambiente regio.

1) Formas de comportamiento asociadas con el poder

Los reyes del antiguo Oriente eran considerados como «hijos de Dios» (Sal 2, 6s), y los soberanos helenísticos, como dioses epifánicos. Por el contrario, en la tradición bíblica el pueblo y el sabio eran considerados hijos de Dios (Sab 18, 13; 2, 18; 5, 5). El movimiento de Jesús exclama, dirigiéndose a personas modestas: «¡Bienaventurados los que construyen la paz, porque serán llamados hijos de Dios!» (Mt 5, 9 [tg]). Y formula la siguiente exhortación: «¡Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen. De este modo seréis dignos hijos de vuestro Padre celestial!» (Mt 5, 44-45 [tg]). Establecer la paz⁷ y ser magnánimos con los enemigos son tareas de príncipes; ser «hijo de Dios» es un predicado propio de soberanos. En Atenas, el rey Demetrio Poliorketes (291-290 a.C.) fue aclamado como «hijo del dios poderoso», y se le suplicó que estableciera la paz (FrGrHi 76 F 13). César fue famoso como «pacificador» (Dión Casio 44.49, 2); Augusto, en la inscripción de Priene, es ensalzado como salvador y dios, que «puso fin a las guerras y estableció la paz». También los judíos unían sus voces a este coro: al asmoneo Simón se le alaba por haber restablecido la paz (1 Mac 14, 11). Filón habla del emperador como del «guardián de la paz» (*De legatione ad Gaium* 147). En Galilea se celebraba al joven Herodes, después de haber vencido con éxito a los insurrectos, «porque había establecido la paz y la seguridad» (*Antiquitates* 14, 160; cf. 15, 348). Dos generaciones más tarde, el movimiento de Jesús ensalzaba allí mismo a personas sencillas como pacificadores, declarándolos hijos de Dios. No se refería a los soberanos y a los poderosos, sino a aquellos a quienes se calificaba de pobres, hambrientos y sin bienes de fortuna en las demás bienaventuranzas. Así pues, personas sencillas son revalorizadas mediante la aplicación de rasgos propios del ideal del soberano.

7. Cf. H. Windisch, *Friedensbringer – Gottessöhne*: ZNW 24 (1925) 240-260.

Asimismo, el trato magnánimo con los enemigos es una virtud regia⁸. El rey espartano Aristón (hacia 560-510 a.C.) habría criticado la máxima de que a los amigos era necesario hacerles el bien y tratar mal a los enemigos, al declarar: «¡Cuánto mejor es hacer el bien, como amigo, a los amigos, pero convirtiendo en amigos a los enemigos!» (Plutarco, *Moralia* 218a). César escribió que su benignidad y su condescendencia (su *miseritordia et libertas*) representaban una nueva estrategia (una *nova ratio vincendi*), con la cual trataba de asegurar su poder (Cicerón, *Ad Atticum* 9.7c.1). Él perdonaba ostensiblemente a sus enemigos⁹. Este ideal acerca del soberano se difundió también en el judaísmo. La *Carta de Aristeas* subraya que la «benignidad» es la virtud central del soberano. Puesto que Dios gobierna el mundo bondadosamente y sin ira, el rey debe gobernar también a sus súbditos sin ira (*Arist.* 254). Puesto que Dios es bondadoso, el monarca no debe castigar a los culpables con el rigor que se merecen (188). Debe ser misericordioso, porque también Dios es misericordioso (*Arist.* 208). Josefo refiere que Agripa I se había reconciliado sorprendentemente con uno de sus enemigos que había pedido que no se dejara participar al monarca en los actos de culto. Agripa se entrevistó con él y le despidió con un regalo, todo ello después de que le hubiera pedido perdón. «Porque el monarca pensaba que la mansedumbre era un rasgo más regio que la cólera, y opinaba que la benignidad era más propia de los grandes que los arrebatos de ira (*Antiquitates* 19, 334). Cuando Jesús llama «hijos de Dios» a quienes aman a sus enemigos, atribuye a la gente modesta la conducta propia de soberanos y revaloriza la existencia de los perseguidos y afrentados como expresión de una privilegiada existencia propia de los «hijos de Dios». El carácter aristocrático del amor a los enemigos resalta también por el hecho de que Jesús se distancia de la manera corriente de comportarse: el amor, como una actitud de reciprocidad, lo practican también los recaudadores de impuestos, los paganos y los pecadores (Mt 5, 46s; Lc 6, 32ss). Por el contrario, aquel que ama a sus enemigos llega a ser hijo de su Padre celestial. No queda excluida una relación consciente con el ideal del soberano en la antigüedad. En el movimiento de Jesús se daba ostensiblemente una confrontación crítica con él. Lo demuestra el comentario de Mc 10, 42-44 (tg): «Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones las gobiernan tiránica-

8. Sobre las ideas siguientes, cf. L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition*, Mt 5, 38-48 / Lk 6, 27-36, en G. Strecker (ed.), *Jesus in Historie und Theologie*, Tubinga 1975, 197-221. Sobre el ideal antiguo del soberano, cf. T. Adam, *Clementia Principis*, KiHiSt 11, Stuttgart 1970.

9. Sobre esta estrategia, cf. K. Winkler, artículo *Clementia*, RAC 3 (1957) 206-231.

mente y que sus magnates las oprimen. No ha de ser así entre vosotros. El que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor; y el que quiera ser el primero entre vosotros, que sea esclavo de todos». Vemos, pues, que en el movimiento de Jesús se asociaba la dura crítica contra el ejercicio del poder político con la exigencia de que los seguidores de Jesús hicieran lo que era propio de los soberanos: establecer la paz y reconciliarse con los enemigos. Esto es una revolución de valores: las personas alejadas del poder reclaman realizar lo que los soberanos se han limitado a prometer.

2) Formas de comportamiento asociadas con la posesión de bienes

Ideas semejantes se pueden ver en relación con la posesión de bienes. La liberalidad es una virtud aristocrática¹⁰. También ella forma parte del ideal de los soberanos en la antigüedad: el monarca debe señalarse por sus actos benéficos y su generosidad. Para César son medios importantes para ganarse la lealtad (Cicerón, *Ad Atticum* 9.7c.1). Los pequeños príncipes, como los de la dinastía de Herodes, le imitaban en esto (*Antiquitates* 15, 308ss). En el movimiento de Jesús, esta mentalidad de benefactores se traslada al ambiente de la gente modesta. En él el don de los pobres es más estimado que el de los ricos. Éstos, que depositan mucho dinero en el cofre de las limosnas, dan en realidad menos que la mujer pobre: «Pues todos han echado de lo que les sobraba; ella, en cambio, ha echado de lo que necesitaba, todo lo que tenía para vivir» (Mc 12, 44 [tg]). La viuda pobre realiza así la virtud aristocrática de la generosidad. La antigüedad conocía en este punto dos tradiciones distintas: en relación con los dioses se admitió siempre el principio de que aprecian más el pequeño don del hombre bueno que la gran ofrenda del hombre malvado. Pero en relación con las demás personas se sostenía el principio de la proporcionalidad: cada uno debe dar en proporción con su bienes personales. La tradición acerca de los «centimitos» de la viuda muestra algo nuevo, por cuanto esta tradición aporta una valoración al don social, que está enraizada en lo religioso: de la valoración que se hace de las ofrendas de los pobres ante Dios se deduce una valoración de los pobres como bienhechores entre los hombres¹¹.

Una forma especial de esta liberalidad es el perdón de las deudas. En la parábola del siervo granuja, este perdón es el privilegio de la

10. Cf. H. Kloft, *Liberalitas Principis*, Colonia-Viena 1970.

11. Para una exposición más extensa, cf. G. Theissen, *Die Witwe als Wohltäterin*, en M. Küchler-P. Reindl (eds.), *Randfiguren in der Mitte*, Lucerna-Friburgo de Suiza 2003, 171-182.

persona que es muy rica (Mt 18, 23ss). A este siervo el monarca le perdona una suma de dinero inmensamente grande. Pero, a su vez, el siervo exige a un conserivo suyo el pago de una deuda insignificante. Los seguidores de Jesús deben tomar como ejemplo la magnanimidad del monarca, cuando perdona sus deudas a otras personas. Lucas concreta esto mismo en el discurso pronunciado en el llano: «Vosotros amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperar nada a cambio» (Lc 6, 35 [tg]). Literalmente se afirma ahí: «¡Prestad sin desesperar!». En esto se reconoce que no se dirige la palabra a grandes donantes de dinero, sino a personas que dan de lo que es necesario para su propio sustento. También ellos deben aparecer como bienhechores. En general, se afirmaba en la antigüedad: «¡Hay más felicidad en dar que en recibir!» (Hch 20, 35). Se trata de una antigua máxima regia, que aparece atestiguada por vez primera en relación con la corte de Persia (Tucídides II, 97, 4; Plutarco, *Moralia* 173D). En el Nuevo Testamento encontramos esta máxima en labios de Jesús (o del Pablo lucano), y va dirigida a personas que por medio del trabajo de sus manos han de conseguir los medios para ayudar a otras personas¹². Pueden realizar su ayuda a otras personas con la conciencia de ser bienhechores en el sentido del *euergetismus* de la antigüedad. Dar generosamente resulta más fácil para aquellas personas que han heredado sus bienes, que para aquellas otras que los han adquirido con penoso esfuerzo, como señalaba ya Aristóteles (*Ética a Nicómaco* IV 1120a). También la riqueza de los discípulos había sido adquirida sin esfuerzos. Dios les proporcionaba alimento y vestido, de la misma manera que alimenta a las aves del cielo y viste a los lirios del campo (Mt 6, 25ss). Tan sólo esta riqueza donada es la que hace a uno libre de preocupaciones. Aquí, en contra de los hechos, se atribuye a los que no poseen nada una conciencia aristocrática: ¡ellos, a pesar de no poseer bienes de fortuna, deben sentirse –al igual que los ricos– libres de preocupaciones materiales y deben hacer donativos desde su abundancia!

Resumiendo: en la tradición acerca de Jesús se exige a la gente modesta, en relación con los bienes, una libertad y una actitud soberana como las que encontramos en las clases altas: generosidad al dar, magnanimidad al perdonar deudas, libertad de preocupaciones. O, expresándolo de otra manera: las personas modestas, con su impotencia y su pobreza, actúan como si estuvieran desempeñando el papel de aristócratas. Al mismo tiempo, se critica duramente a los ricos. Para

12. G. Theissen, «*Geben ist seliger als nehmen*» (Apg 20, 35), en A. Boluminski (ed.), *Kirche, Recht und Wissenschaft*, Neuwied 1995, 197-215.

ellos hay pocos consuelos en el Nuevo Testamento. Porque difícilmente tendrán una oportunidad al fin de los tiempos. Tan sólo así podremos entender aquella sentencia: «Le es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja, que a un rico entrar en el reino de Dios» (Mc 10, 25). Es muy aleccionador un pequeño rasgo que se observa en las bienaventuranzas. Cuando leemos en ellas que los que tienen hambre serán saciados y que los que lloran serán consolados, aguardamos que se pronuncie la promesa de que los pobres llegarán a ser ricos. Pero esta promesa falta. El concepto de riqueza tenía demasiadas connotaciones negativas para que en este contexto pueda aparecer como una promesa. Y por eso leemos: «Dichosos sois los pobres porque a vosotros pertenece el reino de Dios» (Lc 6, 20 [tg]). ¡Las personas sin poder serán hechas partícipes del poder!

3) Formas de comportamiento asociadas con la educación y la cultura

La cultura, la sabiduría y la condición social alta se hallan íntimamente relacionadas¹³. En la literatura judía encontramos expresada con toda claridad la vinculación de la sabiduría con una clase social específica. Jesús Sirac dice acerca del sabio: «Ejerce su servicio entre los grandes, y se presenta delante de los príncipes...» (Eclo 39, 4). Solamente puede ser sabio el que no tiene que trabajar con sus manos: el labrador, el albañil (*architékton*), el pintor, el herrero y el alfarero. Porque el labrador, que traza surcos con el arado, y el herrero, que suda junto a la fragua, no tienen libre la cabeza para pensamientos elevados. Jesús mismo fue uno de aquellos trabajadores manuales que estaban excluidos de la sabiduría: era un artesano de la construcción (Mc 6, 3). Sus contemporáneos se dan cuenta de que en él la sabiduría sobrepasa los límites de su condición social. Porque exclaman: «¿De dónde le viene a éste todo esto? ¿Qué sabiduría es esa que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por él? ¿No es éste el artesano de la construcción (*tékton*), el hijo de María...?» (Mc 6, 2s [tg]). Este maestro de sabiduría se dirige a todos los trabajadores manuales, a quienes Jesús Sirac quiere excluir de la sabiduría. Jesús los invita a escuchar su sabiduría. La denominada «exclamación del Salvador Jesús», en Mt 11, 28ss, no es otra cosa que la exclamación de la sabiduría. Dice así: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobia-

13. G. Theissen, *Weisheit als Mittel sozialer Abgrenzung und Öffnung*, en A. Assmann (ed.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation* III, München 1991, 193-204.

dos, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy sencillo y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas» (Mt 11, 28s)¹⁴. Este llamamiento del Salvador tiene tantos paralelos en Jesús Sirac, que tanto en un caso como en el otro tiene que existir la misma motivación. Compárense tan sólo las palabras de solicitud con que se presenta la sabiduría en Jesús Sirac: «Venid a mí los que me deseáis...» (Eclo 24, 19); «Acercaos a mí, los ignorantes...» (51, 23); «Ved con vuestros otros qué poco he trabajado yo, y qué gran descanso he encontrado» (51, 27 LXX); «Poned vuestro cuello bajo su yugo y soportad su peso» (51, 26). Es indudable: en Jesús Sirac el llamamiento de la sabiduría se dirige a personas que quieren verse descargadas de la actividad laboral para llegar a ser sabias; en cambio, en Jesús el llamamiento se dirige a «personas fatigadas y agobiadas».

La sabiduría de Jesús se encamina a personas sencillas y está contenida en sus parábolas. Si comparamos las parábolas con la literatura de fábulas de la antigüedad, nos llama la atención el hecho de que en éstas se encuentre una moral marcadamente defensiva: en ellas se refleja un mundo en el que las posibilidades son devorar o ser devorado, y en el cual hay que tener buen cuidado de no contarse entre las víctimas. Por el contrario, las parábolas de Jesús irradian el gozo del riesgo. El hombre debe desprenderse de todos sus bienes, a fin de conseguir una piedra preciosa y el tesoro único (Mt 13, 44ss). Se alaba a aquel que, por su propio impulso, reduce los riesgos de la deuda que le exige su amo (Lc 16, 1ss). Por otro lado, las parábolas intensifican el sentido de la responsabilidad. ¡En cualquier momento puede regresar el amo y puede pedir que se le rindan cuentas! Actuar de manera responsable y, a la vez, con disposición para el riesgo: vincular ambas cosas no es propio de la mentalidad de las clases sociales inferiores. Semejante actitud la encontramos más bien en grupos aristocráticos¹⁵. En la tradición acerca de Jesús, esta sabiduría para los «nosabios» está asociada con una dura crítica contra las personas cultas y eruditas que tienen, por principio, la clave para llegar al conocimiento, pero que la utilizan para cerrar a otros el acceso a la verdad (Lc 11, 52). Volvemos a encontrar la solemne afirmación: allí donde fra-

14. El «yugo» es considerado casi siempre como el yugo de la Ley y de su interpretación farisaica. De forma distinta lo consideran K. Wengst, *Demut – Solidarität der Gedemütigten*, Múnich 1987, 69-78, y G. Theissen, *Wer sind die Mühseligen und Beladenen in Mt 11, 28-30?*, 49-66.

15. La soberanía aristocrática de la bondad resalta también en la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20, 1-16). El dueño de la vida, para justificar su bondad, recurre a su propia libertad: «¿No puedo hacer lo que quiera con lo mío?» (20, 15).

casó la elite culta dominante es justamente donde radica la tarea del movimiento de Jesús. La sabiduría es revelada para aquellos que habían quedado excluidos de ella.

Por consiguiente, el movimiento de Jesús se halla al margen de la sociedad, pero recurre a valores que estaban enraizados en el centro de esa sociedad, en las clases altas. Frente a esa situación, ese movimiento reclama para sí la virtud regia de la *clementia*, la generosidad de los ricos, la sabiduría de los sectores cultos; y lo hace en consciente contraste con «los que ejercen su señorío en los pueblos», con los «ricos» y con los «doctores de la ley». Los testimonios aducidos acerca de esa revolución de valores, que se halla dentro de la tradición acerca de Jesús, no se encuentran al margen, sino que se derivan de su mismo centro, de la proclamación del reino de Dios. La imagen del «reino de Dios» es una metáfora política. Dios ejercerá pronto todo el poder. En el ámbito del poder divino tendrán relieve los que en el presente poseen una condición social humilde. Por eso, el reino de Dios se asocia, en contra de la realidad, con los grupos que están lejos de poseer el dominio. Jesús promete a los pobres una nueva condición social: a ellos les pertenece el reino de Dios (Lc 6, 20). Los niños tienen en el reino de Dios una importancia decisiva, porque también a ellos les pertenece: quien no reciba como un niño ese reino, no entrará en él (Mc 10, 13-16). Del mismo modo, los extranjeros adquieren un *status* positivo en el reino de Dios: allí se sentarán a la mesa, juntamente con Abrahán, Isaac y Jacob, mientras que los «hijos del reino de Dios» serán echados fuera (Mt 8, 11s). Por tanto, se constata continuamente que la adjudicación de una condición social, que subvierte la situación real, es un rasgo fundamental de la tradición acerca de Jesús. Se asignará una condición social más alta a quienes carecen aquí de condición social. Se llega de esta manera a una revalorización de la gente modesta, al mismo tiempo que a una depreciación de los valores de las clases altas, que son formulados de nuevo. Estos valores son retomados «desde abajo». Aunque el movimiento de Jesús no pretende cambiar las circunstancias históricas (le falta un programa de acción política), sin embargo quita legitimidad a la soberanía existente, a la distribución de bienes dada, y a las pretensiones tradicionales de poseer sabiduría. Para expresarlo de otra manera: aunque ese movimiento no proyecta ninguna revolución de poder, la realiza, no obstante, mediante una revolución de los valores.

¿Qué dinamismo social se halla detrás de esa revolución de la representación de los valores? Se presupone que en la sociedad de aquel

entonces los valores y las normas de las clases altas y de las clases bajas se habían ido desarrollando por separado, de tal manera que podía llegarse a una protesta revolucionaria contra esa distribución de los valores. Y eso fue lo que sucedió. Recordemos: los príncipes herodianos asumieron formas de conducta tomadas del mundo helenístico-romano y menospreciaron las normas autóctonas. Herodes Antipas, al edificar su capital, infringió los mandamientos acerca de la pureza (*Antiquitates* 18, 37s), al construir su palacio quebrantó la prohibición de las imágenes (*Autobiografía* 65ss), en la boda con Herodías violó las leyes sobre el matrimonio (*Antiquitates* 18, 110). El portavoz de la crítica contra él fue el Bautista, que confrontó a la capa social dominadora con las normas tradicionales. El movimiento de Jesús prosiguió esta confrontación con la clase alta herodiana. Herodes Antipas convirtió el menosprecio de la piedad hacia los muertos en prueba que acreditase la lealtad hacia él. A su nueva capital Tiberíades podía trasladarse únicamente la persona que le concediera a él un rango superior al de los preceptos judíos relativos a la pureza. También en el caso de Jesús, la falta de piedad hacia el padre difunto se convirtió en prueba de lealtad. Jesús exclamó dirigiéndose a un discípulo: «¡Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú ve a anunciar el reino de Dios!» (Lc 9, 60). Herodes Antipas se tomó la libertad de poner en su palacio representaciones de animales; Jesús se tomó la libertad de no poner reparos a la imagen del emperador estampada en las monedas. Él consideraba la moneda como propiedad privada del emperador, a quien había que devolvérsela, de la misma manera que hay que devolver a alguien lo que es propiedad suya (Mc 12, 13ss). Herodías, la segunda mujer de Herodes Antipas, recurrió al derecho (romano y griego) para formalizar su divorcio. Reclamaba, en contra de la tradición judía, la igualdad de derechos para la mujer. También Jesús, de manera enteramente diferente, trató por igual al varón y a la mujer en el caso del divorcio. Así como la mujer no poseía ningún derecho para obtener el divorcio, así el varón no tendría tampoco ningún derecho a divorciarse (Mc 10, 11s; cf. 1 Cor 7, 10).

Sin embargo, en la tradición acerca de Jesús, más importante que estas simetrías ocultas entre el comportamiento de la clase alta y la libertad de un predicador itinerante en Galilea es la reacción, antes mostrada, ante las divergencias entre los valores de las clase alta y los de la clase baja: en esa tendencia las formas tradicionales de conducta de la clase alta se hacen accesibles también al pueblo. Al mismo tiempo, encontramos el proceso en sentido inverso: una revalorización de los valores del pueblo.

b) *El trato con las personas: la revalorización de los valores de la gente modesta*

Mientras que Jesús, para las relaciones con bienes como el poder, la riqueza y las posesiones, predicaba la aceptación de actitudes aristocráticas, propugnaba para el trato con las personas dos valores enraizados en el pueblo sencillo: el amor al prójimo y la humildad. El movimiento de Jesús sostenía estos valores, procedentes de la ética de proximidad de las personas modestas, pero lo hacía aunándolos con una nueva autoconciencia aristocrática. Estos dos valores fundamentales fueron desarrollados a partir del judaísmo¹⁶ y fueron trasferidos, por medio del cristianismo primitivo, al mundo no-judío¹⁷. Tienen que ver con dos dimensiones de las relaciones sociales: las relaciones al mismo nivel¹⁸ y las relaciones entre niveles jerárquicos. Ambos valores fundamentales se hallan íntimamente relacionados: si el amor al prójimo presupone que el semejante es de igual valor, entonces la humildad es una «virtud complementaria»; allá donde hay diferencias jerárquicas, habrá que equilibrar las diferencias de condición social para que la otra persona pueda convertirse en el «prójimo» de igual valor. En la tradición bíblica, la renuncia a la propia condición social y la humildad son caminos para llegar a una mayor igualdad.

1) La revalorización del amor al prójimo

Según el Evangelio de Juan, el mandamiento del amor recíproco es un «mandamiento nuevo» en medio del «odio del mundo» (Jn 13, 33s; 15, 18ss). Esto se entendió anteriormente como si el cristianismo hubiera sido el primero en traer el amor a un mundo sin amor¹⁹. En rea-

16. Cf. G. Theissen, *Nächstenliebe und Statusverzicht als Grundzüge christlichen Ethos*, en W. Härle y otros (eds.), *Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloh 2000, 119-142.

17. A. Dihle, en su artículo *Ethik*, RAC 6 (1965) 646-796, menciona, entre otros, el amor al prójimo y la humildad como dos diferencias entre la ética antigua y el *ethos* bíblico (cols. 686s).

18. El «amor al prójimo» es (en Lv 19, 18) una relación simétrica entre personas de igual rango; la misericordia es la atención bondadosa a los pobres y a los débiles, que en la tradición del Oriente antiguo es tarea de los poderosos (cf., por ejemplo, Zac 7, 9s). Sobre esta diferenciación, cf. W. Stegemann, *Nächstenliebe oder Barmherzigkeit*, en H. Wagner (ed.), *Spiritualität*, Stuttgart 1987, 59-82; M. Ebersohn, *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition*, Marburgo 1993, 37-39; cf. también 1ss, 141 y 248ss.

19. Así piensa G. Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit*, 3 vols., Stuttgart 1882-1890 = Neukirchen-Vluyn 1969, 7: «Nuestro Señor llama un mandamiento nuevo (Jn 13, 34) al mandamiento del amor, que él da a sus discípulos. Era nuevo, porque el mundo con anterioridad a Cristo era un mundo sin amor».

lidad, el mandamiento del amor al prójimo se encuentra ya en el Antiguo Testamento (Lv 19, 18) y presupone el *ethos* de la misericordia propio del Oriente antiguo²⁰. En la época posterior al Nuevo Testamento, este mandamiento fue desarrollado, por un lado, con destino a todo Israel, en la parénesis de la Ley que se hace en el Testamento de los Doce Patriarcas; por otro, en Qumrán, como un *ethos* de la comunidad destinado a un pequeño grupo. En la época del Nuevo Testamento, el mandamiento fue formulado de vez en cuando como un «principio fundamental» de carácter universal. El amor al prójimo se sitúa así entre los principios fundamentales en los que quede sintetizada la *torá*. La «situación vital» es a menudo la confrontación con la cultura no-judía: el filósofo judío Filón, que escribe sobre filosofía de la religión, menciona la filantropía entre las dos virtudes que son la fuente moral para otros mandamientos. Cuando habla acerca de la «filosofía» judía, el concepto mismo indica ya una confrontación con la cultura griega (*De specialibus legibus* 2, 63). Jesús, en su diálogo didáctico, formula el doble mandamiento del amor como punto común con los doctores de la ley. Su forma más antigua (Mc 12, 28-34) acenúa la obligación de profesar el monoteísmo y tiene a la vista la cultura no-judía²¹. Para Pablo, el mandamiento del amor al prójimo es un principio fundamental parenético para la vida de la comunidad. Lo formula por primera vez en una carta dirigida a cristianos gentiles (Gal 5, 14). En su segunda formulación en Rom 13, 8-10, hace referencia al *ethos* universal del bien y del mal, expuesto en la parénesis anterior sobre el Estado (Rom 13, 1-7). El rabí Ben Aqiba y el rabí Ben Azzai elevan la igualdad y semejanza o el mandamiento del amor al prójimo a la categoría de principios fundamentales, a partir de los cuales hay que interpretar otros pasajes. ¡En su discusión se trata también del comportamiento con los paganos! (*Sifra Lev 19, 18; Berešit Rabba* 24, 7 sobre Gn 5, 1).

La tendencia a las formulaciones de principios es en todas partes la misma, y podría ser una respuesta a la filosofía helenística no-judía,

20. Cf. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939 = Groninga 1967, 417: «De hecho las ideas fundamentales del mandamiento cristiano del amor... no son originalmente cristianas. Pero tampoco son originalmente judías. Fueron orientales en sentido universal; en el Occidente antiguo no existieron jamás».

21. ¿Señalará esto al cristianismo primitivo helenístico en la Diáspora como *Sitz im Leben*? Así piensa Ch. Burchard, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung*, en E. Lohse y otros (eds.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Gotinga 1970, 39-62. Sin embargo, habrá que tener en cuenta que ¡también en Palestina se experimentaba ese contraste!

que incitó a judíos reflexivos a formular su propia «filosofía» en proposiciones universales. Sin embargo, resulta sorprendente que los escritores judíos, que en la mayoría de los casos se esfuerzan por hacer una presentación del judaísmo para un público helenístico culto, no sinteticen el contenido prosocial de la *torá* en el concepto del «amor al prójimo». Filón y Josefo no citan en ninguna parte el texto de Lv 19, 18. Incluso el concepto de «prójimo» no desempeña en ellos ningún papel destacado. En su lugar, los dos hablan de filantropía. Filón, en sus exposiciones sobre el amor a los seres humanos, se refiere tan sólo una vez a Lv 19, 33s, al mandamiento que ordena amar al extranjero como a sí mismo, interpretando «extranjero» (en hebreo, *ger*) en el sentido de prosélito. A él hay que amarle, «no como a amigos y parientes, sino como a sí mismo», es decir, como al propio cuerpo y a la propia alma (*De ... virtutibus* 103s; Ex 23, 5). Es innegable: Filón evita el concepto. En Josefo sucede algo parecido. En sus dos compendios de la ley de Moisés falta el mandamiento del amor al prójimo (*Antiquitates* 4, 176-301; *Contra Apión* 2, 190-219). Cuando habla de *philanthropía* se refiere a la consideración que hay que tener con los extranjeros, los enemigos y los animales (*Contra Apión* 2, 213). De ella distingue la *koinonía* como conducta apropiada que hay que observar con los padres, los hijos y los jueces. Por consiguiente, Filón y Josefo designan la conducta prosocial principalmente con el concepto de filantropía²², un concepto que originalmente designaba una virtud propia de reyes y de soberanos²³. Ambos caracterizan con él el *ethos* propio del pueblo entero. Ambos evitan el término «amor al prójimo» y el término «prójimo».

Para un público de formación helenística, ¿estaba el concepto del «amor al prójimo» demasiado ligado a una proximidad espacial y étnica? ¿Tenían Filón y Josefo el prejuicio antijudío de que existía entre los judíos «una solidaridad inquebrantablemente fiel y una compasión dispuesta a ayudar», pero que con respecto a otros no existía más que «odio hostil»: *apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium?* (Tácito, *Hist.* 5, 5, 1). Josefo acentúa con énfasis que la filantropía de su pueblo no se limita hacia quienes pertenecen al propio pueblo (*Contra Apión* 2, 146). Este trasfondo apologético podría estar reforzado por un factor específico del nivel social. Era una nota característica de la clase alta del *imperium romanum* cultivar los contactos y las relaciones suprarregionales. En

22. K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 123-125.

23. C. Spicq, *La philanthropie hellénistique, vertu divine et royale*: *StTh* 12 (1958) 169-191. La filantropía aparece como virtud de un soberano en 2 Mac 14, 9; *Arist.* 290.

cambio, el «amor al prójimo» significaba relaciones con el vecino más próximo. Era expresión de una ética de vecindad, propia del pueblo, no un ideal de la clase alta. Jesús (y los rabinos) seguían estando vinculados al pueblo sencillo. En este caso, el amor al prójimo era un valor central para poder sobrevivir. Jesús lo situó en pie de igualdad junto al amor a Dios, y lo radicalizó de tres maneras: como amor al enemigo (en el Sermón de la Montaña: Mt 5, 43-48), como amor a los extranjeros (en la parábola del samaritano compasivo: Lc 10, 30-37), y como amor a los pecadores (por ejemplo, en el relato de la unción de Jesús por la pecadora o en la proverbial amistad de Jesús con recaudadores de impuestos y con pecadores: Lc 7, 36-50; 7, 34). Jesús vinculaba así el amor al prójimo con una magnanimidad y generosidad que delatan un espíritu aristocrático. Porque la magnanimidad con los enemigos es la virtud de los reyes, y el perdón de las deudas es la beneficencia propia de los ricos.

2) La revalorización de la humildad²⁴

Si el amor al prójimo significa el amor al vecino considerado como un igual, entonces ese amor ha de superar diferencias en cuanto a la condición social. Por eso, la humildad, la aceptación voluntaria de una posición de servicio, forma parte del amor al prójimo. La tradición acerca de Jesús habla de un cambio de postura que sustituye a los primeros por los últimos (Mc 10, 31 y *passim*), y establece correspondencias entre el humillar y el ensalzar (Lc 14, 11 y *passim*). Se exige la renuncia a la propia condición social con las siguientes palabras: «El que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, que sea esclavo de todos» (Mc 10, 43s [tg]). La humildad y la renuncia a la condición social se hallan en contradicción con el antiguo código del honor, según el cual cada uno debe afirmar su propia condición social²⁵. Tan sólo ante los dioses estaba preceptuada la humildad. Sin embargo, en la tradición bíblica, la humildad ante Dios se convirtió en la

24. Cf. G. Guttenberger, *Statusverzicht im Neuen Testament und in seiner Umwelt*, Friburgo de Suiza-Gotinga 1999; K. Wengst, *Demut, Solidarität und Gedemütigten*, Múnich 1987; A. Dihle, artículo *Demut*, 735-778.

25. La humildad es considerada como un sentimiento servil y digno de menosprecio por Epicteto, *Diss.* III, 24, 56. Cf. F. Nietzsche, *Menschliches – Allzumenschliches I*, 87 (en *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, sección 4, vol. 2, edición a cargo de G. Colli-M. Montinari, Berlín 1967, 85) menospreció el *ethos* de la humildad judeo-cristiana como una rebelión de esclavos en la moral. La sentencia bíblica: «El que se humilla a sí mismo será ensalzado», la transformó en la siguiente: «El que se humilla a sí mismo es que quiere ser ensalzado».

humildad ante los hombres. Esta evolución tuvo lugar en tradiciones separadas, que se reunieron en el movimiento de Jesús; por un lado, como *ethos* social comunitario; por otro, como ideal humano propio de reyes.

El paso decisivo a la humildad como virtud social se produjo en pequeñas comunidades. En ellas el individuo no tenía nada que perder, si relativizaba su propia condición social y su propio rango, y se subordinaba. En los textos de Qumrán aparece por primera vez la «humildad» –asociada con el «amor de corazón»– como una virtud social (1QS 2, 23-25). También los de fuera observaron con admiración la disposición de los esenios para prestarse mutuamente servicios, su humildad. Filón escribe a propósito: «Entre ellos no hay esclavos, sino que todos son libres y se prestan unos a otros servicios recíprocos» (*Quod omnis probus liber sit* 79).

En la otra tradición, la humildad se considera una virtud propia de reyes. Aparece en el rey mesiánico de Zac 9, 9: el monarca entrará humilde (en hebreo, *ani*) en Jerusalén, cabalgando sobre un asno –probablemente como contraste consciente con Alejandro Magno²⁶–. Este ideal humano, propio de soberanos, lo encontramos también en los sucesores griegos de Alejandro. El rey macedonio Antígono Gonatas acuñó la frase de que «la soberanía del monarca es una esclavitud gloriosa (*éndoxos douleía*)» (*Aelian var.* 2, 20)²⁷. El rey aparece entonces como esclavo, ya sea del pueblo, de las leyes o de los dioses.

En el movimiento de Jesús se reúnen ambas tradiciones. El ideal humano propio de reyes se asocia con la disposición para prestar servicio a la comunidad. Jesús es el rey humilde que entra en Jerusalén cabalgando sobre un asno (Zac 9, 9 = Mt 21, 5; Jn 12, 15). Su humildad es modelo para la comunidad de los discípulos. Él es el Hijo del hombre que no vino para hacer que le sirvieran, sino para servir mediante la entrega de su propia vida (Mc 10, 45). Se convierte así en la imagen contraria de los soberanos terrenos, que oprimen a sus pueblos y abusan de su propio poder sobre los hombres (Mc 10, 42). Por consiguiente, la conducta comunitaria de los discípulos debe convertirse en una contestación al ejercicio de la soberanía política²⁸. Entre los discípulos debe tener autoridad únicamente el que esté dispuesto

26. E. A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart 1994, 177.

27. Ya Platón (*Leyes* 4, 715 c-d) calificó a los soberanos de servidores y fundamentó con ello una tradición que distingue entre la humildad falsa y la correcta (*Or. Cels.* 5, 15; 3, 62). Séneca reinterpretó el tópico de la *servitus nobilis*: el soberano no debe hacer todo lo que puede hacer una persona particular (*Clem.* III, 6, 1).

28. A pesar de la crítica contra la conducta de los soberanos paganos, ésta recuerda un ideal humano propio de un monarca y que se hallaba difundido no sólo en el ju-

a ser el servidor y el esclavo de todos. Por medio de la unión de estas dos tradiciones, la humildad se convierte en la tradición sinóptica en la «renuncia a la propia condición social» y en la crítica al ejercicio humano de la soberanía, así como en una imitación del señorío humano de Jesús. La humildad no es aquí una virtud de las personas de baja condición, sino la *imitatio* del Soberano del mundo, que renuncia voluntariamente a su condición social. La virtud social de la humildad aparece aquí como una virtud del poderoso y no como un resentimiento del débil, en contra de lo que pensaba F. Nietzsche. Pero fue asumida por los débiles y puesta en juego contra los poderosos. Por eso, en esta moral hay una «rebelión de esclavos» o una «revolución de valores» por parte de la gente modesta. Y, no obstante, esa virtud reclama vigencia universal. Recurre, en efecto, a un principio universal.

c) *La formulación de un principio: la vinculación de valores de las clases altas y de las clases bajas en la regla de oro*

La «regla de oro»: «¡Todo lo que queráis que los demás os hagan a vosotros, hacédselo también a ellos!» (Mt 7, 12 / Lc 6, 31), forma parte de la ética humana fundamental²⁹. Convierte en norma universal la anticipada reciprocidad de la conducta humana, pero hace que esa norma dependa del juicio sobre el propio interés individual: cada uno ha de obrar de la manera en que quiere que los demás obren con él, o de la manera en que él enjuicia las acciones de otros.

Formulada en sentido positivo, la «regla de oro» exige una iniciativa; formulada en sentido negativo, requiere una omisión³⁰. Con frecuencia, se afirma que la distinción entre la forma positiva y la forma

daísmo incipiente sino también en el paganismo: D. Seeley, *Rulership and Service in Mark 10:41-45*: NT 35 (1993) 234-250; O. Wischmeyer, *Macht, Herrschaft und Gewalt in den frühjüdischen Schriften*, en J. Mehlhausen (ed.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, Gütersloh 1998, 355-369.

29. G. Theissen, *Die Goldene Regel (Matthäus 7:12 / Lukas 6:30)*: BibInt 11 (2003) 386-399; A. Dihle, *Die Goldene Regel*; L. J. Philippidis, *Die 'Goldene Regel' religionsgeschichtlich untersucht*, Leipzig 1929; U. Luz, *El Evangelio según San Mateo*, Salamanca 1993, 542-551.

30. La «regla de oro» puede aparecer aislada o en combinación. Aislada tiene un punto débil: parte de la idea de que la conducta recíproca es moralmente buena. Con ella un masoquista podría justificar acciones sádicas. ¡Puesto que a él le gusta ser atormentado, podría atormentar también a otros! Por eso, no es de extrañar que la «regla de oro» aparezca a menudo en combinación con el mandamiento del amor al prójimo; cf. Eclo 31, 15; TgPs-Jonatán sobre Lv 19, 18; Did 1, 2; Justino, *Diál.* 93, 2s; EpAp 18 en estos casos en asociación con el amor a los enemigos (cf. Lc 6, 30).

negativa es irrelevante³¹. Sin embargo, los testimonios de la antigüedad muestran ya que la «regla de oro» positiva se refiere a relaciones sociales especiales; la formulación negativa, a todas ellas. En Tales de Mileto la regla negativa tiene aplicación a todas las relaciones sociales (Diógenes Laercio 1, 36); la positiva, a los padres y a los hijos (Diógenes Laercio 1, 37). Al *ethos* familiar pertenece también la forma positiva según Ps.-Isócrates (*Demon.* 14). En Aristóteles la encontramos como *ethos* de la amistad: «A la pregunta sobre cómo hemos de comportarnos con nuestros amigos, respondía él: Exactamente igual que queremos que se comporten con nosotros» (Diógenes Laercio 5, 21). Pero, sobre todo, la forma positiva de la «regla de oro» pertenece al *ethos* del soberano, como vemos, por ejemplo, en Nicocles, rey de Salamina (fallecido en 374-373 a.C.), que recomienda a sus amigos: «Debéis ser con otros tal y como esperáis que yo sea con vosotros» (Isócrates, *Nicocles* 49). A la relación con los demás se aplica la forma negativa: «Lo que aborrecéis tener que aguantar de otros, no se lo hagáis a ellos» (*Nicocles* 61); en cambio, se aplica la forma positiva a la conducta de las personas con el rey: «De la misma manera que queréis que se comporten con vosotros vuestros súbditos, debéis comportaros también vosotros con respecto a mi poder soberano» (*Nicocles* 62). Asimismo, en la época romana, la «regla de oro» es un principio fundamental del ejercicio humano del señorío: «Lo que tú quieras que los súbditos piensen y hagan, dilo y hazlo tú mismo! De esta manera los educarás mejor que si los amedrentas con castigos impuestos por las leyes. Lo primero engendra empeño; lo último engendra temor. Es más fácil imitar lo bueno, cuando se ve practicado, que guardarse de hacer lo malo, cuando se oye por medio de palabras que tal cosa está prohibida» (Dión Casio 52, 34, 1). Séneca recomienda la «regla de oro» a sus semejantes: deben hacer favores de la misma manera en que desean recibirlos (*Benef.* 2, 1, 1). En el trato con los esclavos la norma será la siguiente: «Trata a una persona de rango inferior de la misma manera que quisieras que una persona de rango superior te tratase a ti. Siempre que se te ocurra lo que puedes hacer libremente con tu esclavo, piensa cuánto puede hacer libremente contigo tu señor» (*Ep.* 47, 11). También en la *Carta de Aristetas* encontramos la «regla de oro» (positiva) como máxima para soberanos (*Arist.* 207).

Por consiguiente, todos los testimonios de la formulación positiva tienen que ver con un *ethos* relativo a la soberanía, a la familia y a la amistad. Hay sólo dos excepciones en la era precristiana. La primera

31. Así A. Dihle, *Regel*, 10s.

corresponde a la traducción griega del Eclesiástico (Eclo 31, 15 LXX): «¡Juzga lo del vecino a partir de ti mismo, y tenlo en cuenta en todas las cosas!». La segunda es la tradición armenia de Ajicar: «Lo que quieras que los *hombres* te hagan, hazlo tú a todos ellos» (*Historia de Ajicar* arm. B 53). En general, podemos afirmar que la «regla de oro» positiva: o debe redundar en beneficio de las personas a quienes se desea de manera especial cosas buenas –las personas más allegadas, como los padres y los hijos, los cónyuges y los amigos–; o bien es una norma para que practiquen el bien aquellos que de manera especial tienen poder –los soberanos y los poderosos–. La exigencia más rigurosa de la «regla de oro» positiva se refiere a un círculo más reducido de personas; la «regla de oro» negativa se refiere a un círculo más amplio. Esto es lo que se aprecia en la tradición bíblica.

Tobit resume así las exhortaciones dirigidas a su hijo, sintetizándolas en la «regla de oro»: «No hagas a nadie lo que a ti te desagrade» (Tob 4, 15). Eclo 31, 15 exhorta a todos: «Sábetete que tu vecino es como tú, y ten en cuenta todo lo que a ti te desagrade». El texto hebreo del *Testamento de Neftalí* 1, 6 compendia el mandamiento divino, diciendo que «nadie haga al prójimo lo que no quiera que le hagan a él». Filón cuenta la «regla de oro» entre las leyes no escritas: «Lo que uno aborrece que le hagan, no debe hacerlo él mismo» (*Hypothetika* 7, 6 = Eusebio, *Praep. Ev.* 8, 7, 6). El Ps.-Menandro la menciona dos veces, la primera en relación con el adulterio (Men. 39) y, luego, en una advertencia contra el robo. La «regla de oro», que sigue a continuación, es una generalización: «Lo que no quieras que te hagan a ti, no se lo hagas a ningún otro». Del rabí Hillel se cuenta la anécdota de que un desvergonzado pagano le exigió que le enseñara la *torá* durante el breve tiempo en que podía mantenerse derecho sobre un solo pie. El rabí Hillel respondió mansamente: «Lo que a ti no te agrada, no se lo hagas a tu prójimo. Ésta es toda la *torá*. Lo demás es interpretación. ¡Vete y aprende!» (bŠab 31 a). Esto hay que entenderlo como una máxima pedagógica para vencer la resistencia del pagano. Pero una síntesis, entendida pedagógicamente, es más que un «puente de emergencia»³². Puede surtir efecto únicamente cuando el narrador y el oyente están convencidos de su verdad. Otra tradición causa la impresión de ser una corrección de esta famosa anécdota: «En una ocasión vino alguien a ver al rabí Aqiba y le dijo: Enséñame

32. Según A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, Tubinga 1974, 399, la «regla de oro» era para Hillel únicamente «un puente de emergencia que se puede desmantelar, en cuanto la persona a quien se ha de salvar haya llegado por sí misma a la tierra firme de la *torá*».

de una sola vez toda la *torá*. Él le respondió: Hijo mío, si nuestro maestro Moisés —¡la paz sea sobre él!— pasó cuarenta días y cuarenta noches en lo alto del monte y [a pesar de todo] no la aprendió [por completo], ¿cómo puedes tú decir: Enséñame de una sola vez toda la *torá*? Sin embargo, hijo mío, ésta es una regla principal de la *torá*: Lo que te resulta aborrecible cuando te lo hacen, no se lo hagas a tu prójimo. Si no quieres que alguien te perjudique en lo tuyo, no le perjudiques tampoco a él. Si no quieres que alguien te quite lo tuyo, no quites tú tampoco lo suyo a tu prójimo» (ARN Rez. B 26). En el targum del Ps.-Jonatán sobre Lv 19, 18 hallamos una vinculación entre el mandamiento del amor y la «regla de oro»: «Y tú debes amarle a él, a tu compañero, porque lo que tú aborreces que te hagan, no debes hacérselo a él».

Esta breve panorámica ha mostrado que la «regla de oro», formulada en sentido negativo, tiene una amplitud más universal que cuando se formula en sentido positivo. Por eso, no es indiferente que, en la tradición acerca de Jesús, la regla aparezca en forma positiva. En esta tradición, una máxima destinada a personas poderosas, se convirtió en un precepto dirigido a todos. A la gente modesta se le exige un *ethos* propio de soberanos. Además, una máxima que habla del comportamiento hacia amigos y allegados, se convirtió en la norma de conducta hacia todos. Su alcance universal se acentuó mediante el uso del concepto «hombres» (Mt 7, 12 / Lc 6, 31). Por eso, la tradición acerca de Jesús no conoce la «regla de oro» como una moral para la vida cotidiana, sino que aporta una intensificación muy significativa: una máxima para poderosos ha de tener vigencia para personas modestas; una máxima para el trato con los allegados ha de aplicarse al trato con todos los seres humanos. Se universalizan el sujeto de la acción exigida y el destinatario de la misma. El antiguo *ethos* para soberanos se asocia en ella con el *ethos* judío relativo al prójimo. Esto se ajusta a las numerosas observaciones que, en el cristianismo primitivo, señalan hacia una transferencia desde las clases altas a las clases inferiores, reformulándose la máxima en el sentido de un *ethos* con respecto al prójimo. Cuando se trata de bienes como el poder, la riqueza y la sabiduría, el acontecimiento dominante es la transferencia descendente desde las clases altas. Por el contrario, cuando se trata del comportamiento con personas en el amor al prójimo y en la renuncia a la propia condición social, entonces lo que llama la atención es la revalorización de la conducta de los niveles inferiores de la población. Por el contrario, el único principio ético abstracto, la «regla de oro», es universal desde un principio; y en la tradición acerca de Jesús se

universaliza más intensamente, en su particular forma positiva, que en los demás testimonios que se encuentran en la antigüedad.

¿Cómo se explica este sorprendente proceso de vinculación entre los valores de distintas clases sociales? Existen varias posibilidades: podrían haberse producido analogías entre los valores de las clases altas y las tradiciones acerca de Jesús por el hecho de que unas tradiciones populares se hubieran transformado mediante la confrontación con ideas propias de la clase alta. Pero también podría explicarse el proceso por el hecho de que las ideas de la clase alta hubieran penetrado en niveles inferiores. Esto sucede casi ininterrumpidamente en la historia: el pueblo imita a la aristocracia. Esta imitación puede adquirir rasgos de revolución de valores, cuando se produce sobrepasando una distancia social y se asimilan valores que en la clase alta sirvieron como medio para distinguirse socialmente de otras clases. Quizás este intercambio de valores se explica también por el hecho de que la clase alta judía, en virtud de su religión, no pudo integrarse nunca plenamente en la elite de los romanos. Por este motivo, no perdió nunca su proximidad al pueblo: miembros de esa clase alta podían solidarizarse constantemente con el pueblo. Un sentimiento de coherencia, fundamentado en la religión común, condujo también a un intercambio más intenso de valores. El movimiento de Jesús es en este punto un movimiento plenamente judío.

2. *Estrategias que reducen la violencia: la renuncia a una revolución de poder*

La visión del reino de Dios produjo en el movimiento de Jesús un intercambio entre los valores de la clase alta y los de las clases inferiores. Puesto que el único Dios es el solo Señor, existe un *ethos* para todos los seres humanos. Las diferencias sociales son irrelevantes. Pero los romanos gobernaban todavía directa o indirectamente sobre el país. Antes de Jesús, Judas Galileo había proclamado el señorío (o «monarquía») del solo y único Dios y había incitado a la rebelión. Si Dios tiene todo poder, ¿entonces parecía consecuente imponer la soberanía de Dios por todos los medios! Todo monoteísmo exclusivo³³ lleva en sí un potencial de violencia. Cada persona tiene la tarea de

33. Podemos distinguir entre un monoteísmo exclusivo, que rechaza a todas las divinidades, y un monoteísmo inclusivo, que en la adoración de todas las divinidades reconoce una adoración del solo y único Dios, aunque sea un monoteísmo erróneo e imperfecto, como toda adoración humana de lo divino.

gen y semejanza de Dios: «De aquel que derrame sangre humana, otro hombre derramará su sangre; porque Dios hizo al hombre a su propia imagen» (Gn 9, 6). El movimiento de Jesús, con su proclamación del reino de Dios, mantenía un monoteísmo radical y existía en él un potencial radical de violencia. Pero en él se hallaban igualmente activados mecanismos que reducen la violencia: el amor a los enemigos y la reconciliación.

Este movimiento esperaba la intervención de Dios y confiaba en que Dios mismo realizaría su reino; por tanto, sus acciones debían estar exentas de violencia. Pero sus sueños y visiones distaban mucho de ello. Las imágenes acerca del futuro juicio son muy agresivas: la del hacha puesta a la raíz de los árboles está tomada de las guerras orientales de exterminio, ¡en las que se llegaba incluso a destruir los árboles frutales para que no fueran fuente permanente de alimento! (Lc 3, 9). Y cuando el príncipe, en la parábola de las sumas de dinero confiadas a sus criados, dice a propósito de sus adversarios: «En cuanto a mis enemigos, que no me querían como rey, traedlos aquí y degolladlos en mi presencia» (Lc 19, 27), el nivel de violencia es extraordinario. También la gran parábola del juicio universal, que durante siglos motivó la actuación humana, termina con la separación entre justos e injustos; estos últimos son condenados a un castigo eterno (Mt 25, 46). La carga de violencia es tan intensa en estas imágenes, que se llega a «llorar y a rechinar de dientes» —y tal es precisamente la intención de estas imágenes (Mt 8, 12; 13, 42, y *passim*)—. Con ellas el movimiento de Jesús quería incitar a los hombres a que cambiaran su vida. Estimulaba fantasías agresivas y ¡quería incitar a la vez a una acción no agresiva! ¿No era un programa arriesgado, que en la historia del mundo ha tenido a menudo consecuencias bélicas? Por tanto, aunque en las investigaciones históricas esto no sea (todavía) frecuente, vamos a aducir en este lugar algunos conocimientos obtenidos en los estudios sobre la agresividad humana³⁴. Utilizaremos aquí el concepto de «agresión» en sentido analítico. Las valoraciones morales deben quedar suspendidas metodológicamente, precisamente cuando lo que se pretende es responder hermenéuticamente al interés ético por conocer las condiciones en las que se reduce la agresión.

33. Podemos distinguir entre un monoteísmo exclusivo, que rechaza a todas las divinidades, y un monoteísmo inclusivo, que en la adoración de todas las divinidades reconoce una adoración del solo y único Dios, aunque sea un monoteísmo erróneo e imperfecto, como toda adoración humana de lo divino.

34. Cf. Ph. G. Zimbardo, *Psychologie*, Berlín y otros lugares 1995, 425-434. Sobre las cuestiones fundamentales, cf. M. Leiner, *Psychologie und Exegese*, Gütersloh 1995.

La agresión es toda acción física o verbal que pretende vulnerar y destruir. El psicoanálisis la explica como una energía innata que hay en el hombre y que trata de descargarse. Su descarga (motriz o verbal) hacia el exterior es «catarsis», una liberación de energía agresiva. Según esto, las imágenes agresivas religiosas podrían tener por principio una función catártica. En las representaciones religiosas del juicio la energía agresiva se vuelve principalmente hacia el interior y se convierte en sentimientos de culpabilidad. Estos sentimientos de culpabilidad se recogen en la religión mediante representaciones del chivo expiatorio y de la muerte expiatoria de un sustituto. Con todo, la teoría de la catarsis es discutida. A diferencia del psicoanálisis, la teoría de la agresión como frustración no ve en ella ningún impulso innato, sino la reacción a una frustración. Se puede explicar así el incremento de acciones agresivas en tiempos de crisis. La agresión se dirige de ordinario contra la fuente de la frustración, pero se orienta a menudo en forma sustitutiva hacia un objetivo que no resulta peligroso (por ejemplo, hacia una cabeza de turco). Teóricamente, también las imaginaciones religiosas pueden atraer hacia sí una agresión desviada. Pero tampoco esta teoría lo explica todo: las personas, ante la frustración, no reaccionan necesariamente con agresión. También pueden recurrir a la evasión, o pueden intensificar su voluntad de rendimiento. Inversamente, en el fondo de cada agresión no hay una frustración precedente. Por consiguiente, habrá que explicar por qué las personas, en determinadas situaciones, reaccionan agresivamente y en otras no. Para ello, la teoría del aprendizaje tiene una explicación plausible: la agresión se aprende por medio de modelos y de expectativas del mundo circundante. Los niños imitan a los adultos que se comportan agresivamente. Las personas que exteriorizan con éxito agresiones y que obtienen por ello asentimiento, fomentan con su conducta modélica la agresión de otras personas —y esto se halla en contradicción con la teoría de la catarsis, según la cual, actuar para descargar la agresión reduciría la agresión—. Lo decisivo, según el enfoque de la teoría del aprendizaje, es el ambiente social en el que se crece. Una sociedad en la que la agresión encuentra reconocimiento y posee un elevado valor, fomentará incesantemente nuevas agresiones. No tenemos que decidir aquí entre estas teorías de la agresión; lo importante, a mi parecer, es combinar los diversos enfoques.

1) La expresión de la frustración y la cólera hace que descienda la disposición para la agresión. Alivia, cuando se puede «dejar que escape el vapor». Sobre todo es útil cuando se acepta comprensivamente el

enojo de otras personas, y cuando el ambiente social refuerza la confianza en las soluciones no-agresivas de los problemas. La teoría psicoanalítica de la catarsis tiene aquí un *particulum veri*. Las imágenes religiosas agresivas pueden ser aquel «suspiro de la criatura», que descarga la presión interior de la vida. Pero esas imágenes pueden ser también modelos internos que intensifiquen la disposición para la agresión. Por consiguiente, habrá que explicar en qué condiciones reducen la agresión y en qué otras la intensifican.

2) La descarga de la agresión la intensifica, cuando se realiza con éxito o cuando es percibida como una acción exitosa. Cuanto mayor sea el «comportamiento agresivo» percibido como modelo de solución de problemas, y cuanto mayor grado de refuerzo social encuentre este comportamiento, tanto más se reducirán las alternativas a la solución agresiva de los problemas. La teoría del aprendizaje social tiene razón: cuanto menos éxito siga teniendo en un ambiente la conducta agresiva y cuanto más se la rechace, con tanto mayor éxito se superará la agresividad.

Por consiguiente, lo decisivo es distinguir entre la expresión de la agresión y las acciones para descargar la agresión (las ofensas y los insultos pueden considerarse también como acciones verbales en las que se expresa la agresión). De ahí se sigue que una agresión *imaginada* en imágenes religiosas puede reducir, en determinadas circunstancias, la agresión *real*, ¡especialmente cuando las imágenes religiosas agresivas surgen en un ambiente social de aprendizaje que no refuerza las acciones agresivas! Y, así, los esenios soñaban con la gran lucha final (IQM), pero eran considerados y encomiados desde el exterior como el prototipo de personas pacíficas (Filón, *Quod omnis probus liber sit* 78). Posiblemente, las imágenes violentas de la lucha del fin de los tiempos descargaban del impulso a la violencia actual. Ahora bien, la sociedad judeo-palestinese no constituía una unidad en este aspecto. Desde la rebelión de los macabeos, las imágenes positivas de una violencia liberadora habían experimentado un renacimiento. El ideal del ardor y la pasión se hallaba difundido; y en él se contenía la violencia contra los extranjeros. Desde luego, los verdaderos grupos de la resistencia eran tan sólo pequeños grupos marginales, pero podían recurrir, no obstante, a valores y convicciones centrales que eran propios de todos.

En esa sociedad, el movimiento de Jesús se contaba entre los movimientos pacíficos. Encontramos en su ética una gran disposición pa-

ra la reconciliación. El amor al prójimo es el valor supremo. Mientras que el contexto social se halle claramente determinado por una acción prosocial, las fantasías agresivas podrán tener efectos catárticos, mientras que en otros contextos estimularían la violencia. Por consiguiente, las fantasías agresivas no son en sí reprobables. Lo importante es el contexto en el que aparecen. Si se parte de que la agresividad es una constante antropológica, entonces la expresión de la agresividad es inevitable. Dominarla a través de representaciones e imágenes interiores debe preferirse al hecho de vivirla. Si investigamos las estrategias del movimiento de Jesús para reducir la violencia, veremos con claridad que no surgieron en un contexto social que estuviera exento de violencia, pero que tampoco tenían su «situación vital» inmediata en pequeños grupos pacíficos. Eran alternativas ofrecidas en una cultura dispuesta para la violencia, en la que el movimiento de Jesús no se hallaba solo. Vamos a plantear ahora dos cuestiones: 1) ¿Cómo trata el movimiento de Jesús de incentivar sin estimular la agresión? 2) ¿Cómo procesa las agresiones que se desarrollan inevitablemente en situaciones de crisis?

a) *Incentivar sin estimular la violencia*

Para valorar como una revolución de valores las estrategias para reducir la violencia que aparecen en los textos, debemos recordar el carácter carismático de dichas estrategias. El carisma es una oportunidad para encontrar reconocimiento en milagros y revelaciones en virtud de una fuerza que queda fuera de lo cotidiano. Lo decisivo para nosotros es que tal cosa puede suceder sin coacción. El carisma, en las sociedades tradicionales, es una fuerza revolucionaria que tiene recursos que no son los de la violencia. Pero esta fuerza no está *per se* libre de violencia. Los carismáticos pueden motivar para el empleo de la violencia, pero pueden actuar también libres de violencia. El movimiento de Jesús renunció a coaccionar a la sociedad para trasformarla: el reino de Dios llegará «por sí mismo», igual que la semilla fructifica por sí misma —tal es la nota principal de la parábola acerca de la simiente (Mc 4, 26-29)³⁵—. No pretende excluir la actividad humana. En tal caso habría sido mejor utilizar la imagen del crecimiento de las plantas naturales, y no la imagen del crecimiento de las plantas de cultivo, en las cuales hay siempre una actividad humana. La parábola contiene, a mi parecer, un sinergismo ingenuo: ¡la simiente y el labra-

35. G. Theissen, *Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde*, 167-182.

dor cooperan! Una de dos: o Dios confía al hombre su simiente, de tal manera que ésta produzca espontáneamente su fruto; o bien el hombre siembra, y Dios se cuida del crecimiento espontáneo. En ambos casos el grano de semilla crece, sin llamar la atención, hasta producir la cosecha de cereales. De igual modo, sin violencia y por sí mismo llegará el reino de Dios. Tan sólo con la hoz, al final de la parábola, llega un elemento violento a la imagen pacífica –una referencia al juicio final (Mc 4, 29)–. Por consiguiente, la parábola habla de una llegada del reino de Dios, de una llegada sin violencia, «como por sí mismo», pero no invita a la pasividad humana.

Lo cierto es que, a pesar de la participación humana, lo decisivo llega por sí mismo. ¿Qué es lo que puede hacer el hombre? Puede convertirse y debe probar su conversión por medio de actos. Tampoco en este punto el hombre es soberano. La conversión es una oportunidad ofrecida desde fuera. Pero se realiza por medio del hombre, por medio de su acción ética. Más allá de tal conversión, encontramos en la tradición acerca de Jesús dos formas de acción sin agresividad: las acciones milagrosas y las acciones simbólicas.

1) Las acciones milagrosas

El reino de Dios llega como un milagro, pero llega también en milagros. Jesús dice: «Si yo expulso los demonios con el Espíritu [o con el dedo] de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12, 28 [tg]). Es verdad que esta sentencia se aduce a menudo como prueba de una misión «mesiánica» referida exclusivamente a Jesús, pero es la antítesis de una pregunta retórica dirigida a los adversarios de Jesús: «Pero si yo expulso los demonios con el poder de Belcebú, entonces vuestros hijos [=seguidores o discípulos], ¿con qué poder los expulsan? Por eso, ellos serán vuestros jueces» (Mt 12, 27). La idea principal podría ser: dondequiera que los demonios son expulsados, acontece algo positivo. Esto se aplica a los exorcismos practicados por los adversarios de Jesús y por sus discípulos. Porque Jesús les ha conferido el carisma del exorcismo (Lc 10, 17ss; Mc 3, 15). Si ellos realizan curaciones, el reino de Dios está «cerca» (Mt 10, 7; Lc 10, 9.11). Sus acciones milagrosas podrían verse reflejadas también en la contestación dada al Bautista (Mt 11, 2ss / Lc 7, 18ss). El Bautista envía a preguntar a Jesús si él es el que ha que venir. Jesús, como respuesta, hace referencia a los milagros que los enviados por el Bautista oyen y contemplan. Jesús no dice: «Yo doy a los ciegos la luz de la vista, hago que los paráliticos anden... y traigo la buena nueva a los pobres», aunque resonancias de Is 61, 1s sugieren la primera persona;

en efecto, en ese texto se dice: «Él me envió a llevar la buena nueva a los pobres...» (tg). No, sino que Jesús hace referencia a los milagros que suceden en su presencia, sin mencionar el sujeto de los mismos. Podrían ser sus propios milagros, pero podrían ser también los de los discípulos. Porque también ellos deben curar enfermos (Lc 10, 9). «Resucitar muertos, limpiar leprosos, expulsar demonios» (Mt 10, 8), y hacer que en ello se experimente la cercanía del reino de Dios. En todo caso, ellos pueden orar. La oración tiene poder para obrar milagros. Puede trasladar montañas (Mc 11, 22-25). Por tanto, en el movimiento de Jesús está vivo un gran sueño: así como un carisma encuentra reconocimiento sin coacción, así también se impondrá sin coacción el momento en el que los nuevos valores se realicen. Por lo demás, en los movimientos revolucionarios de la antigüedad los milagros servían para dar testimonio de legitimidad. Así, Euno, rey de esclavos en Sicilia, se legitimó por medio de un milagro de fuego (Diodoro 34, 2, 5ss), aunque finalmente trató de imponer sus objetivos por medio de la fuerza. Vespasiano, siendo un usurpador, consiguió la legitimación por medio de curaciones milagrosas (Suetonio, *Vespas.* 7), pero la base real de su poder eran las legiones de su ejército. Por el contrario, los milagros tienen en el movimiento de Jesús una importancia mucho mayor: no sólo pretenden suscitar reconocimiento, sino que quieren imponer algo nuevo. La gente aguarda la llegada del reino de Dios con la misma naturalidad y con la misma falta de violencia con que se producen los milagros. El carisma de obrar milagros se trasformó en el movimiento de Jesús, convirtiéndose de un poder para lograr reconocimiento en un poder para conseguir imponerse.

2) Las acciones simbólicas³⁶

El bautismo era una acción simbólica de carácter profético. La novedad, en contraste con las acciones simbólicas de los antiguos profetas, era que los adeptos las ejecutaban. Era una acción sustitutiva. Si el hacha estaba puesta a la raíz de los árboles, entonces no quedaba tiempo para probar por medio de actos éticos la sinceridad de la conversión. En esta situación podía probarse sustitutivamente, por medio de una acción simbólica, la seriedad de la propia conversión. El final, según eso, debía llegar inmediatamente. El bautismo con agua era provisional. Después de él, un bautismo con Espíritu y fuego debía traer

36. G. Theissen, *Jesus und die symbolpolitischen Konflikte seiner Zeit*: EvTh 57 (1997) 378-400; H. Schürmann, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszzeichen*: BuL 11 (1970) 29-41 y 73-78; M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*, Würzburg 1980.

el juicio definitivo. Puede concebirse el bautismo como respuesta a la impureza del país: puesto que el país es impuro, ¡hay que realizar un nuevo comienzo en el desierto! Puesto que todo Israel está amenazado por la impureza, ¡todos tienen que hacerse bautizar! Precisamente por ello el bautismo se convierte en un voto de censura contra el templo. En el templo había posibilidades de expiación y ritos de purificación. Aquel que, con patetismo profético, difundía la consigna de que sólo por medio del bautismo podía restaurarse la pureza de Israel y podía conseguirse el perdón de los pecados, expresaba de esta manera que consideraba ineficaces los ritos del templo.

Con acciones simbólicas Jesús adoptaba también una actitud ante los conflictos políticos. A diferencia del Bautista, Jesús, por medio de una acción simbólica que era todo un signo, ejercía una crítica directa contra el templo. El acto de la purificación y la profecía sobre el templo se hallan íntimamente relacionados; se aclaran mutuamente. Cualquiera que sea la manera en que se interprete en sus detalles el mensaje, era, en todo caso, una crítica contra el templo y contra su aristocracia. El templo debía desaparecer para dejar paso a uno nuevo, erigido milagrosamente por Dios³⁷.

Una dimensión simbólico-política tiene también la discusión sobre el tributo (Mc 12, 13ss). A la pregunta sobre su legitimidad, Jesús no da ninguna respuesta directa, sino que recurre a las monedas del emperador: éstas contienen la imagen del emperador y una leyenda que demuestra que son propiedad suya. Después de recurrir así a un «símbolo», Jesús da una respuesta que desplaza sobre quienes habían formulado la pregunta la responsabilidad de su conducta: «¡Dad al emperador lo que es del emperador, y a Dios lo que es de Dios!». El rodeo a través de una acción simbólica muestra lo que es aplicable a todas las acciones simbólico-políticas: evitan la confrontación y sustituyen los conflictos directos.

Quizá una política de símbolos se encierra también en los quebrantamientos del sábado por parte de Jesús. Cuando, para realizar curaciones en día de sábado, recuerda que es lícito matar en sábado (en propia defensa) (Mc 3, 1ss), entonces sería posible entender esto como una crítica contra un nacionalismo exacerbado: Jesús, mediante sus quebrantamientos del sábado, no cuestionaba la identidad judía. Porque los más celosos defensores de esa identidad habían subordinado el sábado, en caso de conflicto, a la propia defensa.

37. Sobre la purificación del templo, cf. E. P. Sanders, *Jesus und Judaism*, Filadelfia 1985, 61-76; H. Mödritzer, *Stigma und Charisma*, 14-156; T. Söding, *Die Tempelaktion Jesu*: TThZ 101 (1992) 36-64.

Una acción simbólico-política de Jesús fue también el nombramiento de los Doce. Mt 19, 28ss habla del dominio soberano sobre las doce tribus de Israel. Esto no cambia, si el verbo *krínein* se traduce por «juzgar» (y no por «reinar soberanamente»); juzgar es una función soberana. Con el nombramiento de los Doce, Jesús recordó, por un lado, a las doce tribus y a sus príncipes, que se hallan en contraste con el único sumo sacerdote³⁸. Además, Jesús nombró a personas sencillas del pueblo como príncipes y jueces de esas doce tribus. Ellos asumieron funciones que, según SalSI 17, 26, debían ser asumidas por el Mesías regio. La palabras de Jesús contienen un ideal alternativo para la constitución de Israel, un ideal que es opuesto a todas las estructuras de dominio existentes.

También la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén es una acción simbólico-política –independientemente de que se derive de una fantasía cristiana o de que se remonte a un acontecimiento histórico–. Se escenifica como imagen contrapuesta a la entrada triunfal del prefecto³⁹. Con ocasión de las grandes festividades, el prefecto acudía con sus cohortes desde Cesarea a Jerusalén para velar por la tranquilidad y el orden, y para dar así estabilidad al dominio extranjero ejercido por los romanos (*De bello Iudaico* 2, 224)⁴⁰. Por el contrario, Jesús vino de Oriente y suscitó esperanzas de que llegaba el «reinado soberano de nuestro padre David». El relato podría remontarse a un recuerdo histórico.

No cabe duda alguna: Jesús podía formular «parábolas» no sólo con sus palabras, sino también con sus acciones. Él dominaba el lenguaje de las acciones simbólicas. El incremento de las mismas en tiempo de Jesús no es ninguna casualidad: en efecto, la aparición de Jesús en público coincidía con una fase de relativa estabilidad entre dos tiempos de crisis: la «guerra de los ladrones», por un lado, y la crisis de Calígula, por otro. Es la época en que Judea es gobernada por

38. Cf. W. Horbury, *The Twelve and the Phylarchs*: NTS 32 (1986) 503-527. En su tiempo, tan sólo en Qumrán se hallaba vivo el recuerdo de las doce tribus y de los doce líderes.

39. Cf. P. B. Duff, *The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King*: JBL 111 (1992) 55-71; B. Kinman, *Jesus 'Triumphal Entry' in the Light of Pilate's*: NTS 40 (1994) 442-448; M. Ebner, *Jesus in seiner Zeit*, 194-199.

40. Josefo describe así una entrada triunfal del procurador Floro: «El pueblo, que quería poner en vergüenza a Floro para que así no llevara a término sus intenciones, salió al encuentro de los soldados con aclamaciones y se dispuso a recibir al procurador [Floro] de una forma cortés» (*De bello Iudaico* 2, 297). Después que Menahem, pretendiente al trono, se hubiera provisto de armas y de una guardia personal, «llegó a Jerusalén como un rey» (*De bello Iudaico* 2, 434) y se dirigió al templo, «pertrechado de partidarios suyos armados» (*De bello Iudaico* 2, 444).

prefectos. En esos momentos, las tensiones hicieron su aparición no tanto en forma de conflictos violentos, sino como conflictos simbólicos. Aunque esas tensiones pudieran convertirse más pronto o más tarde en conflictos violentos, durante esa época se desarrollaron como conflictos simbólico-políticos. Observamos por parte de quienes gobiernan (los herodianos y Poncio Pilato) la intención de iniciar cautelosamente a los judíos en la aceptación de los símbolos universales del mundo helenístico-romano, por ejemplo, los símbolos culturales paganos y las imágenes del emperador introducidos por Pilato. Esto se vivió como una provocación. Los dominadores se sorprenderían algunas veces de las violentas reacciones que provocaron⁴¹. Por otra parte, surgieron movimientos proféticos de oposición con símbolos contrarios: el bautismo como purificación de todos los pecados (incluido el pecado por contaminación pagana), o la purificación del templo para la restauración de la santidad en un templo nuevo. Naturalmente, no había conexión directa entre los símbolos utilizados por ambas partes. Entre la vulneración de los preceptos de pureza por parte de Herodes Antipas y el rito de pureza de Juan no existe conexión directa. El abuso de Pilato sobrepasándose en cuanto a los tesoros del templo no tiene que ver directamente con la crítica de los actos sacrificiales en el templo realizada por Jesús. Pero podría haber existido una conexión indirecta: el hecho de cuestionar la identidad judía por medio de determinados símbolos por parte de los gobernantes provocó una revitalización de los símbolos judíos por personajes carismáticos. Jesús, desde luego, no ejerció ninguna política de poder, pero hizo política por medio de acciones simbólicas. Semejante política de símbolos no es buena en sí. Puede inducir también al fanatismo. Pero ofrece una oportunidad para sustituir acciones beligerantes por acciones no violentas, si es que se quiere hacerlo y si el *ethos* general está libre de violencia.

41. La introducción de símbolos paganos en Palestina se realizó con reservas. No puede verse en ella una manera consciente de provocar a los judíos, y mucho menos un complot antisemítico, cuyo autor fue Sejano. Se trata, más bien, de intentos por utilizar un lenguaje visual para integrar al judaísmo en el *imperium romanum*. Así juzga con razón H. K. Bond, *The Coins of Pilate*: JSJ 27 (1996) 241-262. El violento rechazo de tales intentos debió de sorprender a los que ejercían el poder. Pero no podemos descartar que ellos hubieran calculado que era preciso correr algún riesgo. Podría ser tolerable todavía el que Pilato acuñara monedas con *lituus* y *simpulum*. Pero introdujo además secretamente emblemas imperiales en Jerusalén (*De bello Iudaico* 2, 169-174; Filón, *De legatione ad Gaium* 299-306). El hecho de hacerlo a escondidas muestra que él era consciente de lo explosiva que podía resultar esta acción. Josefo le atribuye la intención de hacer que desaparecieran algunas tradiciones judías (*Antiquitates* 18, 55).

b) Procesamiento de la agresión

Las tensiones engendran agresiones. Por eso, la superación de la tensión significa también en todos los casos superación de la agresión. Muchas tradiciones del movimiento de Jesús pueden interpretarse como contribución al procesamiento de la agresión y a la superación de la misma. Resaltan cinco formas de procesar la agresión: la agresión 1) es compensada por impulsos contrarios; 2) es desplazada hacia otros objetos; 3) es dirigida hacia al interior y adquiere un sentido más profundo; 4) es soportada ostensiblemente como agresión padecida, y 5) es representada en símbolos cristológicos. Además, se pueden distinguir siempre dos aspectos: el problema de la agresión propia, que uno realiza activamente, y el problema de la agresión ajena que uno sufre⁴². No es posible distinguir nítidamente entre ambos aspectos, porque la agresión sufrida que procede del exterior desencadena en cada individuo, como reacción, una agresión propia, con la que cada uno ha de vérselas de algún modo.

1) Impulsos contrarios a la agresión

El movimiento de Jesús opuso a la agresión un mandamiento claro: «Habéis oído que se dijo a nuestros antepasados: ‘No matarás’; y el que mate será llevado a juicio. Pero yo os digo que todo el que se encolerice con su hermano será llevado a juicio; el que lo llame inútil será llevado a juicio ante la corte suprema, y el que lo llame estúpido será condenado al fuego del infierno» (Mt 5, 21s)⁴³. La antigüedad aceptaba en general la cólera justa y reprobaba únicamente el sentimiento colérico injusto. Así hacía también la tradición judía (Eclo 1, 22; Hen [esl] 44, 22s). Tan sólo los estoicos rechazaban apodícticamente la cólera. El movimiento de Jesús se encuentra cercano a ellos. Pero mientras los estoicos, en sus reflexiones sobre la cólera, tienen casi siempre a la vista

42. En lo sucesivo el análisis se sirve también de terminología psicoanalítica. A fin de evitar, por lo menos, algunos malentendidos, me contentaré con unos cuantos puntos: 1) En el centro de las siguientes reflexiones no se halla la dinámica pulsional del «ello» (*Es*), sino las funciones del «yo» (*Ich*) (los denominados mecanismos de defensa del «yo»). 2) Se supone que los símbolos bíblicos representan y plasman procesos psicodinámicos y no sólo los cubren con un velo. 3) No se cuenta con una pulsión agresiva. Toda agresión está originada situacionalmente por frustración, orgánicamente por reacciones de angustia del hombre, y socialmente por experiencias de aprendizaje.

43. Cf., a propósito de lo siguiente, P. von Gemünden, *La gestion de la colère et de l'aggression dans l'Antiquité et dans le sermon sur la montagne*: Henoah 25 (2003) 19-45; Id., *Die Wertung des Zorn im Jakobusbrief auf dem Hintergrund des antiken Kontextes und seine Einordnung*, en P. von Gemünden y otros, *Der Jakobusbrief*, Münster 2003, 97-118.

el nivel social de las personas con alguna clase de poder soberano —se trata, por ejemplo, del autodomínio de los amos en las relaciones con sus esclavos—, en el movimiento de Jesús se trata de la cólera entre hermanos de igual condición. Por eso, no se aborda únicamente el control interno de la cólera, sino también la expresión de la misma en la interacción social. Se trata de la capacidad de comunión social del hombre. Además, en el movimiento de Jesús, a la inclinación a la agresión se le opuso el mandamiento del amor: «Habéis oído que se dijo: Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos» (Mt 5, 43s). Al círculo de discípulos pertenecían quizá miembros de grupos enemistados entre sí: un recaudador de impuestos (Mc 2, 14) y un «zelota» (Lc 6, 15). Los grupos discriminados fueron aceptados por el movimiento de Jesús. El mandamiento radicalizado del amor podríamos interpretarlo psicoanalíticamente como una formación de reacción: la intensificada agresividad se transforma en su contrario. La energía pulsional, que originalmente redundaba en beneficio de objetivos agresivos, sirvió para tomar el rumbo en sentido contrario. En el problema de la agresión por extraños, esto se ve con mayor claridad todavía. La compensación de la agresión significa aquí que a la agresión sufrida se le opone el perdón. El perdón se exige no siete veces, sino setenta y siete veces (Mt 18, 21s). Con esto se hace referencia a Gn 4, 24, donde se habla de que, si a Caín se le venga siete veces, a Lámec se le venga setenta y siete veces. Está claro: la misma energía de la que se disponía hasta entonces para impulsos de venganza, ha de servir ahora para los impulsos opuestos. Por eso, del rango irénico fundamental del movimiento de Jesús no se debe deducir en modo alguno que se trataba de personas con reducidos impulsos agresivos. Todo lo contrario: la intensidad del rumbo contrario de la agresión muestra la intensidad de las inclinaciones reprimidas. El amor a los enemigos, irracional si lo miramos desde categorías cotidianas, delata la fuerza de las pulsiones agresivas que hay que dominar. Puesto que no podemos partir de que tales pulsiones hayan desaparecido sencillamente, tendremos que vislumbrarlas también en sus metamorfosis.

2) Desplazamiento de la agresión: agresión a un sustituto

La agresión que no puede ser compensada por impulsos opuestos, puede quedar atribuida a otro sujeto o puede dirigirse contra un objeto que lo represente. Como sustitutos del compañero social humano aparecen especialmente figuras sobrenaturales (Dios, el Hijo del hombre, los demonios). Éstos asumen activa o pasivamente la agresión y descargan así la tensión existente en las relaciones humanas. Si tene-

mos en cuenta la diferencia que existe entre la agresión propia y la agresión ajena, se deducen teóricamente cuatro posibilidades de desplazamiento de la agresión, hallándose vinculadas entre sí la agresión propia actuada y la agresión ajena sufrida: aquel que es agresivo, tendrá que contar con una agresión contraria; aquel que es agredido, tendrá que arreglárselas con el propio coraje.

	agresión propia actuada	agresión ajena padecida
Sustitución del sujeto: delegación en un sujeto sustitutivo	El Hijo del hombre como ejecutor del propio juicio de condenación sobre otros	Dios como Todopoderoso y Señor sobre el agresor
Sustitución del objeto: desplazamiento sobre un objeto sustitutivo	Agresión contra demonios como agresión desviada contra los romanos	el Hijo del hombre como verdadero destinatario de la agresión sufrida

1. *Sustitución del sujeto de la agresión.* Aquel que ha sufrido una ofensa, sin reaccionar agresivamente, castiga a menudo en su fantasía al agresor, al describirse a sí mismo cómo sufre por obra de un tercero. Así ocurre también en el movimiento de Jesús. Una historia refiere el rechazo de que fueron objeto Jesús y sus discípulos en una aldea de samaritanos. Dos discípulos reaccionaron ante ello con las siguientes palabras: «Señor, ¿quieres que mandemos que baje fuego del cielo y los consuma?» (Lc 9, 54). Jesús les reprende severamente. Cuando los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo eran rechazados de un lugar, veían de hecho cómo el juicio del fin del mundo descendía sobre aquel lugar: «Os aseguro que el día del juicio será más llevadero para Sodoma y Gomorra que para ese pueblo» (Mt 10, 15). Estaban convencidos de que el Hijo del hombre no perdonaría los pecados cometidos contra el Espíritu santo, es decir, contra el Espíritu profético que hablaba por boca de ellos (Mt 12, 31s). Mediante la identificación con el Hijo del hombre, podían conferir un desplazamiento escatológico a las agresiones sufridas por ellos, y podían delegar en el Hijo del hombre la ejecución de acciones agresivas: «Pues si uno se avergüenza de mi mensaje [trasmitido por medio de profetas del cristianismo primitivo] en medio de esta generación infiel y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga...» (Mc 8, 38). Así como la agresión propia es posible delegarla, así también la agre-

sión ajena puede atribuirse a otro sujeto: a fin de cuentas, todo se halla en manos de Dios. Él había contado hasta los cabellos de la cabeza. ¿Por qué uno iba a tener miedo de aquellos que matan el cuerpo? (Lc 12, 4-7). Aquí se reduce la angustia; se desvanece la amenaza por la agresión efectuada por otros. Los discípulos se hallan cobijados *bajo* la omnipotencia de Dios.

2) *Sustitución del objeto de la agresión.* El psicoanálisis menciona la desviación de una pulsión instintiva hacia otra meta que no se halla en inmediata conexión de realidad con la meta original: es un «desplazamiento». En el movimiento de Jesús encontramos también esta forma de dominio de la agresión. La agresión contra los romanos parece hallarse «desplazada» hacia los demonios, como lo muestra el exorcismo practicado junto a la orilla del lago de Gerasa (Mc 5, 1ss): los demonios que habían entrado en la piara de cerdos, se comportan como las fuerzas de ocupación. Hablan latín (!), se presentan como «legión» y, lo mismo que los romanos, no tienen más que un deseo: el de poder permanecer en el país. El hecho de que, juntamente con los cerdos, se ahogaran en el lago, está en consonancia con los deseos poco amistosos que el pueblo judío abrigaba hacia los romanos: habría sido preferible arrojarlos al mar. Cuando Jesús, con sus exorcismos, expulsaba a «Belcebú», se entendía por él a toda la infección de la presencia romana. Porque Baal Zebul era el mote con que se conocía a un dios Baal en Siria⁴⁴. La conexión entre el dominio extranjero y el dominio ejercido por los demonios es una conexión plausible: con los romanos llegaron al país los dioses y cultos extranjeros. Por de pronto, los estandartes romanos eran sospechosos ya de ser ídolos. Por lo cual, su presencia en la ciudad santa de Jerusalén condujo a protestas (1QpHab 6, 3ss; *Antiquitates* 18, 55ss; 18, 121). Ahora bien, los ídolos eran considerados como demonios impuros (Hen [et] 19, 1; 99, 7; Jub 1, 11; 1 Cor 10, 20). Por eso, cuanto más se prolongaba la ocupación romana, tanto más tenía que surgir la impresión de que, en lugar de Dios, eran los demonios los que dominaban sobre Israel, principalmente porque esta opinión reavivaba esquemas interpretativos tradicionales: también el dominio extranjero por parte de los sirios fue interpretado de manera semejante. En el Apocalipsis de los pastores surgido por aquel entonces (Hen [et] 85-90), Dios, con la pérdida de la independencia política de Israel, delegó su soberanía en setenta pastores que atribularon arbitrariamente al pueblo (85, 59ss) y que serían

44. Sobre esta interpretación, cf. A. Feldtkeller, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums*, Friburgo de Suiza-Gotinga 1993, 105s.

condenados al fin de los días (90, 22ss). Esos pastores eran demonios, es decir, ángeles caídos y súbditos de Satanás. Entre los esenios, la lucha contra las naciones al fin de los días era a la vez la lucha contra Belial y contra sus huestes (1QM 1, 9ss). De ahí puede concluirse: si alguien, en su adversario político, está combatiendo a la vez contra Satanás, entonces la lucha contra Satanás y contra sus súbditos implica también a los adversarios políticos. Cuando Jesús dice: «Si yo expulsé los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11, 20 [tg]), esa sentencia no es totalmente apolítica⁴⁵. Los exorcismos eran actos de liberación traspuestos a la esfera mítica. Los demonios hacían las veces de objetos que representaban a aquellos hacia los cuales se dirigía la agresión propia. Pero también para la agresión ajena sufrida había un «representante»: todo lo que experimentaban los seguidores del movimiento de Jesús, lo experimentaba en el fondo el Hijo mismo del hombre. Él era despreciado, afrentado y perseguido en sus hermanos más pequeños (Mt 25, 45). El consuelo para los perseguidos consistía indudablemente en que el Hijo del hombre aparecería al fin de los días para castigar a los culpables.

3) El sentido interior y profundo de la agresión: la intensificada conciencia de culpa

Una de las formas más notables del procesamiento de la agresión en el movimiento de Jesús consiste en dirigirla contra el agresor, dándole un sentido inverso: haciendo de ella no un acto agresivo, sino un reproche moral y un llamamiento implícito a la renuncia a la agresión. En la medida en que se trata de superar una agresión propia, lo que se produce es una interiorización de la agresión. Esto es lo que ocurre en el llamamiento a la penitencia y en los imperativos que requieren el cumplimiento de las normas. Un ejemplo muy ilustrativo lo tenemos en Lc 13, 1ss. Pilato había ordenado dar muerte a peregrinos galileos. La indignación es grande. Pero Jesús dice a este propósito: «¿Creéis que esos galileos murieron así por ser más pecadores que los demás? Os digo que no; más aún, si no os convertís, ¡también vosotros pereceréis del mismo modo!» (Lc 13, 2s [tg]). La indignación y rebeldía contra los romanos se orienta aquí en otro sentido: no se trata de hablar de la culpa de los romanos, sino de la culpa propia. La rebelión

45. Cf. las esclarecedoras observaciones sobre los exorcismos en el cristianismo primitivo expuestas por W. E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, 252. El citado autor señala que en Siberia la opresión por un pueblo extranjero se interpreta a veces como posesión por un demonio extraño.

contra los romanos se convierte aquí en rebelión contra uno mismo. Hay que destacar que no sólo las estructuras del poder imperial se encuentran en conexión con la exhortación a la penitencia: se aducen también las ciudades-república extranjeras (Mt 11, 20ss) y una reina extranjera (Mt 12, 42) para hacer mayor hincapié en la exigencia de la conversión. La comparación con los extranjeros apela a la autocomprensión de Israel, según la cual posee una función privilegiada entre las naciones, pero una función que también le obliga. El temor a la pérdida de esa función especial motivó, ya en el caso del Bautista, el llamamiento a la conversión (Mt 3, 7ss).

Pues bien, el llamamiento a la conversión y la radicalización de las normas se hallaban muy difundidos en el judaísmo de la época. Por doquier parte de la agresión contra los extranjeros se transformaba en autocrítica. ¿Qué era entonces lo especial en el caso de los movimientos del Bautista y de Jesús? Hemos visto ya que las tendencias a encarecer el rigor de las normas, tendencias que debían preservar al pueblo frente a la fuerza de absorción asimiladora que procedía del exterior, condujeron a la formación de cismas en su interior. Para expresarlo de otra manera: la agresividad —más fuerte por la interiorización— de la reacción que tendía a radicalizar las normas, condujo al mismo tiempo a una mayor agresividad contra todo aquel que no observaba lo prescrito por ellas, interpretadas estrictamente. El pueblo se dividió en grupos que se rechazaban mutuamente. Esas tendencias particularizadoras provocaban un movimiento contrario: cuando el rigor de las normas aumentaba, de modo que su cumplimiento era prácticamente imposible, todos quedaban bajo el amenazador juicio de Dios, los piadosos y los no-piadosos, los radicales y los moderados. Por lo tanto, ningún grupo podía pretender ser el «verdadero Israel»; ninguna persona podía considerarse mejor que las demás; todos eran pecadores. La intensificada agresividad introyectada podía convertirse así, paradójicamente, en la aceptación positiva del otro. Esta inversión se abrió camino en la predicación del Bautista, que confrontó a todos con la cercana cólera de Dios: «¡Raza de víboras! ¿Quién os ha enseñado a escapar de la cólera futura?» (Mt 3, 7). La pregunta era retórica. Al Bautista le constaba firmemente que nadie era capaz de escapar de la cólera, a menos que, como señal de su conversión, se hiciera bautizar. El movimiento de Jesús procedía del movimiento del Bautista, pero se diferenciaba de él, no obstante, en tres puntos:

- 1) El Bautista vivía en el desierto. Su retirada de la sociedad era sintomática: los hombres tenían que hacer lo mismo para llegar hasta él.

- 2) A la separación espacial le correspondía el rasgo ascético del movimiento del Bautista. Juan ni comía ni bebía —a diferencia de Jesús (Mt 11, 18s)—. El movimiento de Jesús había rechazado originalmente el ayuno por la siguiente razón: «¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda mientras el novio está con ellos?» (Mc 2, 19). Las angustias escatológicas quedaron sustituidas por la certeza de que se trataba de un tiempo de gozo.
- 3) La diferencia decisiva consistía en la comprensión del juicio y de la gracia. Para el movimiento de Juan, la conversión y el bautismo eran la única salvación del juicio punitivo. El hecho de que Jesús no bautizara no puede ser una casualidad. Si la coacción para bautizarse se basaba en angustias escatológicas, prescindir del bautismo significaba no tener en cuenta esas angustias. Asimismo, la exigencia de la penitencia puede motivarse ahora con el gozo de Dios, que se alegra más por un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos (Lc 15, 7). Esta exigencia se fundamenta en que el reino de Dios está llegando (Mc 1, 15). Y este reino se representa como *mysterium fascinosum*, como banquete de bodas, como tesoro en el campo, como perla. El *mysterium tremendum* del juicio queda relegado. Esto se aprecia también en pequeños detalles. En Mt 12, 38ss se pone a Jonás y a Salomón en correspondencia tipológica con el llamamiento de Jesús a la conversión. El primero de estos dos es un profeta, cuyo anuncio del juicio se vio entretenerado con la gracia de Dios; el segundo es un rey que con su sabiduría fascinó a una reina extranjera. Ninguno de los dos son sombríos predicadores de penitencia⁴⁶.

El paso decisivo desde el movimiento del Bautista al movimiento de Jesús consistía en que la acentuación del rigor de la *torá* quedó fundamentada y limitada por una radicalizada predicación de la gracia. La agresividad introyectada se invirtió, convirtiéndose en una aceptación de sí mismo en virtud del amor divino. El más importante presupuesto era aquella atmósfera libre de angustias, que resalta claramente en las parábolas. Es como si la confianza original hubiera recibido un nuevo y poderoso impulso hacia la vida. Si tenemos en cuenta la conexión entre la angustia y la agresión, entonces se comprende por qué la superación de la agresión en el movimiento de Je-

46. G. Theissen, *Das Zeichen des Jona*, en A. Meinholdt y otros (eds.), *Der Freund des Menschen*, Neukirchen-Vluyn 2003, 181-193.

sús pudo convertirse en una visión social concreta. No podemos fundamentar totalmente la inversión del radicalismo ético, que se convierte en la radicalizada predicación de la gracia. Pero podemos observarla en algunos lugares de la tradición sinóptica. En ella, con ocasión de la historia del joven rico, se plantea la pregunta: si ningún rico puede entrar en el reino de Dios, ¿quién podrá entonces salvarse? La respuesta es: «Para los hombres, eso es imposible, pero no para Dios, porque para Dios todo es posible» (Mc 10, 27). La imposibilidad de cumplir una exigente norma, se convierte aquí en una referencia a la gracia de Dios.

Esto se aplica también a algunas antítesis del Sermón de la montaña, que encarecen el rigor de las normas. Es verdad que esas antítesis quieren ser realizadas. Pero se establecen delicadas diferencias. Por dos veces se constata únicamente lo contrario que es la conducta a las normas: «Todo el que se encolerice con su hermano, se hará culpable de juicio» (Mt 5, 22 [tg]); «Todo el que mira con malos deseos a una mujer, ya ha cometido adulterio con ella en su corazón» (Mt 5, 28 [tg]). Las formulaciones elegidas son muy significativas. El encarecimiento de la prohibición del homicidio y del adulterio son una exigencia excesiva para cualquier persona: los afectos agresivos y la fascinación erótica no pueden someterse a la voluntad humana. El que pretenda tal cosa, está exigiendo algo irrealizable. Parecía que en el movimiento de Jesús se presentía también esto. Porque, dentro de la composición actual del Evangelio de Mateo, siguen otras exhortaciones que presuponen *de facto* lo que antes se había prohibido: Mt 5, 23 exige la reconciliación si hay una discordia pendiente; Mt 5, 29 exige la automutilación en el caso de escándalos; presupone, por tanto, que hay afectos «escandalosos». Por consiguiente, es significativo que las correspondientes prohibiciones no estén formuladas como instrucciones para la acción. No se dice en sentido imperativo: «¡No debes encolerizarte!», «¡No debes tener deseos sexuales hacia otra mujer!». Se constata únicamente en sentido indicativo que el que se encoleriza no es mejor que el homicida; que el que tiene deseos concupiscentes, no es mejor que el adúltero. Tales constataciones de culpa hacen que sea imposible que alguien, con confianza en la justicia propia, condene las infracciones de las normas. Fuerzan al conocimiento de que no hay ningún delito hacia el cual no poseamos en nosotros mismos ningún impulso. A diferencia de las dos antítesis anteriores, la prohibición del juramento está formulada como instrucción para la acción: frente a la repulsa del juramento no se hallan de hecho barreras físicas. Esa repulsa era practi-

cada por algunos grupos en el judaísmo. Pero, por lo demás, muchas normas radicalizadas tienden (también) a que conozcamos que todos los hombres fallan; que todos ellos dependen de la gracia de Dios; que es absurdo condenar a otros, cuando no se quiere reconocer la viga que hay en el propio ojo (Mt 7, 37ss); que no tiene sentido separarse de los pecadores, cuando no hay nadie bueno con excepción de Dios (Mc 10, 18); que es absurdo arrojar la primera piedra (Jn 8, 1ss); que la justicia propia es pecado, aunque uno no sea consciente de ningún pecado: por eso, el recaudador de impuestos vuelve justificado a su casa —a diferencia del fariseo que confía en su justicia propia (Lc 18, 10ss)—.

El Nuevo Testamento contiene la idea de que toda exigencia ética, tomada en serio, convence al hombre de su propia insuficiencia; de que el *ethos* se pervierte, si no hay perdón, y de que a la moral pertenece algo más que la moral, si quiere seguir siendo humana. Esta intuición lleva mucho más allá del contexto histórico concreto en que surgió. Pero, en aquel momento, contribuyó a la superación de una profunda crisis del judaísmo: la identidad del judaísmo no podía adquirirse por medio de la radicalización de la *torá*, radicalización llevada a cabo de modos diversos, enfrentados entre sí, sino únicamente por medio del conocimiento de la gracia divina. La solidaridad entre los hombres no podía adquirirse, en última instancia, insistiendo en el rigor de las normas, las cuales lo único que podían conseguir era intensificar la agresividad oculta y la manifiesta entre los hombres; al contrario, había que lograrla en una nueva relación con todas las normas que, por encima de ellas, pusiera el acento en una confianza libre de angustias.

4) Superación de la agresión por medio de la estigmatización de sí mismo

Por medio de la interiorización, la agresividad hacia el exterior se convierte en sentimiento de culpabilidad. No obstante, es un proceso distinto a aquél en que la agresión externa se dirige conscientemente hacia sí mismo y, por medio de una clara autoconciencia de inocencia y superioridad, la agresión queda cuestionada. Como reacción a la agresión ajena ya no sirve lo que se lee en el Antiguo Testamento: «Ojo por ojo, diente por diente», sino un nuevo mandato: «No hagáis frente al que os hace mal; al contrario, a quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra» (Mt 5, 39). El objetivo de esta demostrativa renuncia a la resistencia es lograr que nuestro prójimo agresivo llegue a reflexionar. Se trata de una estrategia de consciente estigma-

tización de sí mismo⁴⁷. Se acepta públicamente la función del humillado y con ello se da inseguridad al contrincante —por el hecho mismo de que se abandona la función de aquel que reacciona únicamente ante alguien que es más poderoso—. Aquel que va más allá de lo esperado, recupera una porción de su libertad. Los ejemplos de renuncia a la resistencia son ejemplos de una «intervención paradójica»⁴⁸, por medio de la cual se trata de cambiar al otro, más aún, de obligarlo incluso de manera sutil. Por eso, al final de esta serie de ejemplos puede estar la exigencia de dar, una exigencia que parece ser de una naturaleza enteramente diferente:

A quien te abofetea en la mejilla derecha,
 preséntale también la otra;
 al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica,
 dale también el manto;
 y al que te exija ir cargado mil pasos,
 ve con él dos mil.
 Da a quien te pida,
 y no vuelvas la espalda al que te pide prestado
 (Mt 5, 39-42).

El último ejemplo parece no ajustarse a los otros. En ellos se trata de situaciones en las que una persona más poderosa impone algo por la fuerza al destinatario. Por el contrario, en el último caso el destinatario mismo es el superior, que da alguna cosa. Aquel que en la antigüedad da algo a otros, obliga al receptor. El último ejemplo podría incluirse en la serie, porque en los ejemplos anteriores se hallaba también implícitamente esta idea: quien voluntariamente hace más de lo exigido, obliga a la otra persona.

M. Gandhi y M. L. King formularon de nuevo para nuestro tiempo esa estrategia. También ellos esperaban la inversión paradójica de la violencia en no-violencia, de la agresión en reconciliación, cuando, mediante la renuncia a la resistencia, apelaban al *ethos* de la otra per-

47. Es como si el movimiento de Jesús postulara con ello una inhibición, todavía no existente, de la agresión humana, tal como podemos observarla algunas veces en los animales, cuando el que es inferior señala su renuncia a la resistencia por medio de una actitud provocadoramente desprotegida. En el reino animal, esta inhibición de la agresión está asegurada instintivamente; pero en el reino humano necesita un control consciente de la conducta y es una exigencia ética.

48. Una intervención paradójica consiste en el refuerzo positivo de una conducta negativa o de actitudes negativas, y es aplicada terapéuticamente para modificar la conducta del otro. Aquel que se lamenta excesivamente de la maldad del mundo, se refuerza, por ejemplo, positivamente en ello, ¡hasta que él mismo protesta contra su exageración de la situación!

sona. Claro está que esta apelación contiene una agresión sublimada, a saber, un reproche que el otro debe asimilar libremente, sin coacción. Se espera que parte de su agresión se dirija hacia el interior, de tal manera que nuevas acciones agresivas desencadenen una conciencia de culpabilidad y vergüenza.

Esta forma de procesamiento de la agresión la encontramos también en los símbolos cristológicos. La ejecución de Jesús fue una medida de opresión por parte de los romanos; sin embargo, en el movimiento de Jesús no desencadenó ninguna indignación contra ellos. Se aceptó la derrota. La cruz se convirtió en el signo de la salvación. No se revelaba en ello la culpa de los romanos, sino la propia culpa: Jesús tuvo que morir por nuestros pecados. El Mesías fracasado se convirtió en el Salvador. La significación de este proceso la muestra una comparación con otros personajes «mesiánicos» fracasados. Así, el último rey asmoneo, Antígono, fue ejecutado por los romanos, después de ser atado a un poste y azotado (Dión Casio 49, 22, 6). Su final debía hacer imposible para los judíos la identificación con él: «Él (es decir, Antonio) fue el primero entre los romanos que hizo que se diera muerte con el hacha a un rey; porque suponía que no había ninguna otra manera de que los judíos reconocieran, en su lugar, a Herodes como rey..., tan elevada era la opinión que ellos tenían de su anterior rey. Antonio pensó que el suplicio ignominioso de Antígono disminuiría su prestigio y mitigaría el odio del pueblo judío contra Herodes» (Estrabón, según *Antiquitates* 15, 9). Antonio tuvo poco éxito. Después de la muerte de Herodes surgieron por doquier en el país pretendientes al título de mesías. También ellos fracasaron. Simón fue decapitado; parece que Atronges cayó en manos de Arquelao. Además hubo muchos judíos a quienes Varo hizo clavar en la cruz (*Antiquitates* 17, 271-294).

Ahora bien, en el movimiento de Jesús el fracaso de una expectación mesiánica se procesó por vez primera en sentido religioso. La ejecución del monarca, que en el caso de Antígono debía conducir a la no-identificación, se convirtió para el movimiento de Jesús en el motivo para una identificación intensificada: el crucificado fue venerado como enviado de Dios. A través de los símbolos religiosos se aceptó la impotencia efectiva del judaísmo frente a los romanos y se venció de esta manera al Imperio romano: del derrotado e indefenso dimanó un llamamiento kerigmático, ante el cual tuvieron que irse doblando también, poco a poco, los antiguos vencedores —un paradigma de la fuerza transformadora que puede dimanar de la estigmatización de uno mismo—.

5) La simbolización de la agresión

Se ha hecho referencia ya varias veces a la importancia de los símbolos cristológicos para el procesamiento de la agresión en el movimiento de Jesús. La simbolización significa no sólo la representación de procesos psicodinámicos que trascurren independientemente de los símbolos. La simbolización es un camino para influir en esos procesos. La labilidad, cargada de agresión, de las relaciones sociales en la sociedad judeo-palestinese exigía la reducción de las tensiones y de la agresión. Con frecuencia se buscaban chivos expiatorios y grupos enemigos en la sociedad y fuera de ella, a fin de proporcionar una válvula de escape a las tensiones acumuladas. El movimiento de Jesús actuaba contra esa tendencia. Ostensiblemente, acogía en su comunidad a los tradicionales chivos expiatorios: a los extranjeros, a los recaudadores de impuestos, a los pecadores. Se estaba apelando así a otro «chivo expiatorio», que sobrepasaba en cuanto a poder absorbente de la agresión a todos los demás: se convirtió al Crucificado en el chivo expiatorio. Así, al menos, se interpretó ya desde muy pronto la muerte de Jesús (Mc 10, 45; 14, 24; 1 Cor 15, 3). Lo notable es que cuando un grupo imprime sobre alguien el sello de chivo expiatorio, está desplazando de su propia conciencia el hecho de que el chivo es, en realidad, víctima de las propias tensiones del grupo. Le atribuye como cualidad cuasi-física lo que en un principio tenía carácter social. Esta ingenuidad falta en el simbolismo cristológico del chivo expiatorio. El Hijo del hombre asumió conscientemente la función de víctima ofrecida por muchos (Mc 10, 45), algo que en otros casos ocurre inconscientemente.

Hay que resaltar, además, que la agresividad trasferida al chivo expiatorio tiene un doble origen. Jesús asume las agresiones del grupo, sus trasgresiones de la norma; pero asume también la agresividad de la norma, la maldición de la Ley, como dice Pablo (Gal 3, 13). Formulado psicoanalíticamente: él asume no sólo la agresividad del «ello» pulsional, sino también la del «superyó» riguroso, detrás del cual está el Dios de la Ley. Pero hay todavía un tercer detalle significativo: normalmente el chivo expiatorio es enviado al desierto, para que se lleve consigo todas las tensiones de la comunidad (Lv 16, 10). Nadie se preocupa ya más de él. Precisamente, su expulsión es la que libera. Ahora bien, el movimiento de Jesús se sigue identificando con su «chivo expiatorio». Le atribuye el poder de triunfar sobre la muerte expiatoria. Hace de él el soberano Señor. Aquella forma de superación de la existencia que, por medio de la interiorización de experiencias negativas, adquiere el poder de alzarse sobre los sufrimientos, las

tensiones y la culpa, encontró aquí un símbolo conmovedor⁴⁹: la víctima sacrificial se convirtió en el sacerdote; el juzgado, en el juez; el impotente, en el Señor del universo; el expulsado, en el centro de la comunidad. Esto, indudablemente, es algo grandioso, muy singular. Parece como si por un instante la humanidad hubiera experimentado la superación de complejo de chivo expiatorio que envenena todas las relaciones humanas. Éstas podrían ser enteramente diferentes, si esos símbolos se interiorizaran y adquiriesen influencia sobre nuestra conducta.

En conclusión: un pequeño grupo de marginados, en una sociedad que había quedado desquiciada y que sufría bajo multitud de tensiones, de presión y de agresión, propuso una visión del amor y de la reconciliación, a fin de renovar a la sociedad desde dentro. No se trataba de personas carentes de agresividad, que hubieran permanecido inmunes, al margen de las tensiones de su tiempo. Es más, algunos detalles indican lo contrario. Mucha agresividad podía traducirse en crítica contra la riqueza y las posesiones, contra los fariseos y los sacerdotes, contra el templo y los tabúes, y podía situarse de esta manera al servicio de la nueva visión. Gran parte de la agresión fue desviada, desplazada, proyectada, transformada y simbolizada. Tan sólo este procesamiento de la agresión creó espacio para la nueva visión de amor y reconciliación, en cuyo centro se hallaba el mandamiento nuevo del amor a los enemigos. El surgimiento de la «visión» misma sigue siendo un enigma. Porque es válida también la conclusión inversa: el fundamento y origen de las diversas formas de procesamiento de la agresión fue un estado de ánimo exento de angustia, una renovada y radical confianza en la realidad, que irradiaba desde la figura de Jesús... hasta nuestros días.

49. Cf. P. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Fráncfort 1973, 71-78. Berger ve una estrecha «relación entre el masoquismo y la teodicea específicamente bíblica» (71) —también en la cristología—. Por masoquismo entiende él la introyección de la agresión: la cuestión de la justificación de Dios a la vista del sufrimiento terreno es sustituida por la cuestión acerca de la pecaminosidad del hombre (Job), pero el hombre pecador es justificado por el Dios que sufre (Cristo). Ahora bien, la intención de la cristología del Nuevo Testamento no es el disfrute sublime del propio sufrimiento y de la propia culpa (eso sería masoquismo), sino la liberación del sufrimiento y de la culpa. En efecto, la finalidad de las imágenes cristológicas es precisamente la de sustituir los impulsos agresivos —también la agresividad interiorizada de la conciencia de culpabilidad— por el amor y la reconciliación (incluso consigo mismo). Ahora bien, la glorificación del masoquismo es uno de los grandes peligros del cristianismo.

3. La transición al cristianismo primitivo helenístico

La visión de amor y reconciliación, ¿tenía alguna oportunidad de hacerse realidad?, ¿podía ofrecer una aportación constructiva a la vida de la comunidad? Para dar una respuesta hay que hacer algunas distinciones: 1) ¿qué oportunidad tenía esta visión dentro de la sociedad judeo-palestinense? Y 2) ¿qué oportunidad tenía dentro del mundo helenístico? Aunque esta visión fracasó en su país de origen y no encontró ninguna resonancia en el judaísmo, sin embargo revolucionó el mundo simbólico de la antigüedad no-judía (el mundo del denominado «paganismo»). Proclamó en él al Crucificado como Señor del universo y eliminó así, a largo plazo, el viejo mundo de los dioses. La cuestión es saber: en ese cambio revolucionario de los símbolos religiosos, ¿se mantuvieron los impulsos de la revolución de valores que fueron propios de los comienzos?

a) El fracaso del movimiento de Jesús en la sociedad judeo-palestinense

El movimiento de Jesús fracasó como movimiento de renovación dentro del judaísmo. Halló tan poca resonancia, que el historiador judío Josefo apenas le prestó atención⁵⁰. Su fracaso en Palestina podría estar relacionado ante todo con las crecientes tensiones que existían en el seno de la sociedad judeo-palestinense. El movimiento de Jesús surgió en una época relativamente tranquila. Tácito dice sencillamente acerca de esa época: «sub Tiberio quies» (*Hist.* 5, 9, 2). Los alborotos después de la muerte de Herodes (año 6 a.C.) y el primer avivamiento de un movimiento de resistencia antirromano, después de la destitución de Arquelao (año 4 d.C.), quedaban ya muy atrás. Los prefectos romanos gobernaron durante un período asombrosamente largo: Valerio Grato lo hizo desde los años 15 al 26 d.C.; su sucesor Poncio Pilato, desde los años 26 al 36 d.C. En los años anteriores y posteriores los períodos de gobierno fueron muchísimo más breves⁵¹. También Anti-

50. Josefo menciona con seguridad a Santiago, el hermano del Señor, y a otros cristianos anónimos que fueron ejecutados con él en el año 62 d.C. (*Antiquitates* 20, 200). Es muy probable que su obra contuviera también un breve pasaje sobre Jesús (*Antiquitates* 18, 63s), pero que fue refundido por cristianos.

51. Pero el largo período de gobierno de los prefectos en tiempo de Tiberio se explica también por la política de este último. Hizo que los prefectos permanecieran durante largo tiempo en sus puestos, porque así, con un período prolongado de gobierno, no tenían motivo alguno para seguir explotando a las provincias a su cargo: serían como moscas, que, cuando se han saciado de la sangre de sus víctimas, las dejan en paz (*An-*

pas y Filipino, hijos de Herodes, se mantuvieron durante mucho tiempo en su cargo. La situación no estuvo, ciertamente, libre de tensiones, pero faltaban conflictos de cierta envergadura, de suerte que durante esa época pudo surgir un nuevo movimiento irénico, que resolvía los conflictos no con violencia sino mediante una política de símbolos, y que efectuó una revolución de valores en vez de una revolución de poder. Después de la muerte de Jesús se agudizaron las tensiones: poco después, dos acontecimientos, relativamente independientes el uno del otro, precipitaron al judaísmo de aquel entonces en una profunda crisis: los primeros progroms (conocidos por nosotros) contra los judíos en Alejandría, y la crisis de Calígula (años 39-40 d.C.). Como por un milagro pudo evitarse entonces una guerra casi segura.

El breve reinado de Agripa I (años 41 a 44 d.C.) tranquilizó un poco la situación en general, aunque, eso sí, a costa del movimiento de Jesús. En efecto, este movimiento era crítico con el templo. La profecía de la destrucción del templo circulaba entre ellos, incluso después de la muerte de Jesús. La encontramos también en Esteban, el primer mártir de los cristianos, en los años treinta (Hch 6, 14). Después de la «milagrosa» conservación del templo durante la crisis de Calígula, los cristianos fueron objeto de la cólera de quienes sentían vivo celo por él. Esto redujo las oportunidades del movimiento de Jesús, que con su crítica del templo y de la Ley, tocaba una esfera tabú de la sociedad. También su actitud abierta hacia los extranjeros iba en contra de las tendencias hacia la separación. Es posible que el movimiento de Jesús se viera constreñido a desempeñar el papel de chivo expiatorio: la aversión hacia los extranjeros podía transferirse fácilmente hacia aquellos que suavizaban o incluso rompían los límites que los discriminaban. Las tensiones sociales podían manifestarse en la opresión de esas minorías divergentes. Así que difícilmente será casual que, después de los alborotos ocurridos en Alejandría y en Palestina, se produjera la persecución de los cristianos en tiempo de Herodes Agripa I. Los Hechos de los apóstoles acentúan expresamente que la persecución satisfacía los deseos de los «judíos». ¿No existiría en el pueblo la necesidad de encontrar «chivos expiatorios»? Santiago, hijo de Zebedeo, fue ejecutado entonces; Pedro fue encarcelado, pero escapó de la prisión gracias a un milagro (Hch 12, 1ss)⁵². Des-

tiquitates 18, 173-176). Tácito ofrece otras razones para esta política de Tiberio, pero con ellas confirma este hecho (*Ann.* 1, 80).

52. Cf. G. Theissen, *Die Verfolgung unter Agrippa I und die Autoritätsstruktur der Urgemeinde*, en U. Mell y otros (eds.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*, Berlín 1999, 263-289. Y no es tampoco ninguna casualidad el que Herodes Agripa se enemistara a la vez con las ciudades helenísticas y con los primeros cristianos (Hch 12, 20ss).

pués del reinado de Herodes Agripa I (años 41 al 44 d.C.) y de que el gobierno del país pasara a manos de los romanos, los conflictos experimentaron una nueva escalada. Con la transición al dominio directo de los romanos, surgió una serie de profetas de signos que anhelaban vivamente un profundo cambio. El hambre en tiempo de Claudio (hacia los años 46-48 d.C.) agudizó probablemente las tensiones.

Durante este tiempo tuvo lugar el denominado «concilio apostólico». En él los representantes de la comunidad de Jerusalén y los de la comunidad de Antioquía acordaron renunciar a la circuncisión para admitir a gentiles en la comunidad cristiana. Esto imprimió un poderoso impulso a la misión entre los gentiles. Poco después se llegó en Asia Menor y en Grecia a la fundación de nuevas comunidades por obra de Pablo. Con esto llegamos a una segunda razón del fracaso del movimiento de Jesús en Palestina: precisamente, su éxito fuera de ella. Este éxito tuvo que tener repercusiones negativas sobre la situación de los cristianos en el país en que se había originado el movimiento. Cuanto más claramente se veía que el cristianismo sobrepasaba las fronteras del judaísmo y aceptaba a gentiles incircuncisos, tanto menores eran las oportunidades que tenía como movimiento de renovación del judaísmo. No es posible reformar un grupo y cuestionar a la vez su identidad. La actividad de los misioneros cristianos entre los gentiles tenía que entenderse necesariamente en el sentido de que las demás naciones eran equiparadas a la de los judíos. Por eso, es comprensible que la fraternización entre judíos y gentiles en la comunidad antioquena fuera contemplada con recelo por parte de la comunidad de Jerusalén (Gal 2, 11 ss). Lo cierto es que Pablo suscitó en la comunidad de Palestina la impresión de que estaba dispuesto a transigir, y que los conciudadanos judíos llegaron incluso a planear un atentado contra él (Hch 23, 12ss).

A causa de las crecientes tensiones existentes en el país, la situación de los cristianos, antes de la guerra de los judíos, tuvo que hacerse cada vez más delicada. Los cristianos pertenecían al partido de la paz. Nada apoya la hipótesis de que hubieran participado en la rebelión contra los romanos⁵³. Su gran adversario era el sumo sacerdote Ananos, quien, después de la muerte del procurador Festo en el año 62 d.C., aprovechó el tiempo que el puesto estuvo vacante para proceder contra los cristianos. Santiago y otros cristianos fueron ejecutados por un supuesto delito de trasgresión de la Ley (*Antiquitates* 20, 200ss). El mismo Ananos dirigió durante la primera fase la rebelión judía con-

53. Así lo expresa la tesis, ya clásica, de S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres 1957.

tra los romanos. Será difícil suponer que los cristianos, perseguidos por él, le hubieran apoyado. Antes al contrario: cuando, poco después de la ejecución de Santiago, un profeta llamado Jesús, hijo de Ananías, renovó el mensaje de Jesús acerca del templo y de la ciudad (*De bello Iudaico* 6, 300ss), eso pudo ser una reacción contra la ejecución de Santiago, el hermano del Señor. Es muy probable que por aquel entonces muchas personas abandonaran el país, porque la situación se había hecho insoportable. La noticia, conservada en Eusebio, de que antes de la guerra la comunidad de Jerusalén había abandonado la ciudad, movida por las palabras de un oráculo, y se dirigió a Pela en la Jordania oriental, es una noticia digna de crédito, a pesar de que suscita algunas dudas (*Historia eclesiástica* 3, 5, 3).

Nuestra conclusión es la siguiente: los crecientes conflictos en la sociedad judeo-palestinense no daban ninguna oportunidad a un movimiento pacífico. A su modo, el evangelista Lucas expresa esta idea en la visión retrospectiva que hace de la guerra de los judíos y de la destrucción de Jerusalén. Narra lo siguiente: cuando Jesús entró en Jerusalén, «al ver la ciudad, lloró por ella, y dijo: '¡Si en este día comprendieras tú también los caminos de la paz! Pero tus ojos siguen cerrados'» (Lc 19, 41s). Lucas formula aquí claramente la opinión de que la aceptación del mensaje y del movimiento de Jesús habrían evitado la guerra. Ningún otro autor del Nuevo Testamento cuenta tan espontáneamente con las repercusiones políticas del mensaje de paz de Jesús, como lo hace el autor del Evangelio de Lucas.

b) *El éxito en la sociedad romano-helenística y la transformación del movimiento de Jesús en un movimiento cultural*

El fondo del análisis del movimiento palestinense de Jesús lo constituye una teoría sobre conflictos sociorreligiosos: los movimientos de renovación religiosa surgen por tensiones sociales y tratan de dar nuevos impulsos a la solución de las mismas. En pequeños grupos de marginados, la sociedad experimenta nuevas formas de vida, elige, entre la variedad de nuevas posibilidades, unos cuantos elementos y los adapta a sus necesidades. Muchas cosas quedan sin ser utilizadas. También el movimiento de Jesús, dentro de la sociedad judeo-palestinense, estuvo sometido a una selección negativa. Por el contrario, en la sociedad helenística fue acogido positivamente. Para explicar esto, no es suficiente una teoría sobre conflictos sociorreligiosos. Porque, en comparación con otras épocas de la historia universal, el Imperio romano estuvo caracterizado durante los dos primeros siglos de la era

cristiana por la paz y la estabilidad, el bienestar y la comunicación abierta⁵⁴. Las ciudades helenísticas de la cuenca del Mediterráneo florecían y alcanzaban un elevado nivel de civilización, que sólo volvió a alcanzarse durante la Edad moderna. Claro está que existían muchas tensiones, pero hay que contemplarlas bajo el aspecto en que la sociedad supo integrarlas y equilibrarlas. Por eso, para el análisis del cristianismo primitivo helenístico será más apropiada una teoría de la integración socioreligiosa.

La cuestión fundamental es la siguiente: ¿cómo se formaron, a partir de personas con muy diferentes tradiciones étnicas, sociales y religiosas, comunidades relativamente estables y sólidas, y con una elevada cohesión interna?, ¿cómo llegó a constituirse, mediante la unión de judíos y gentiles, de griegos y bárbaros, de esclavos y libres, de varones y mujeres, una nueva unidad en Cristo? (Gal 3, 28; 1 Cor 12, 13; Col 3, 11). Al final de la presente historia social del movimiento de Jesús únicamente podremos esbozar, en líneas generales, una ampliación de nuestro análisis al cristianismo primitivo helenístico.

1) Análisis de las funciones

La transición del movimiento palestinese de Jesús al cristianismo primitivo helenístico está asociada con un cambio de la estructura interna, con un desplazamiento de la importancia de las funciones. Si en el cristianismo primitivo palestinese los carismáticos itinerantes fueron las autoridades decisivas, en el ámbito helenístico fuera de Palestina la importancia se desplazó pronto a las comunidades locales: las autoridades asentadas en ellas fueron las figuras determinantes del cristianismo primitivo, primeramente como órganos colegiados, luego —desde principios del siglo II y en medida cada vez mayor— como episcopados (Ignacio de Antioquía). Los sucesores de los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo fueron quedando cada vez más desacreditados, como vemos, por ejemplo, en la Didajé.

Una consecuencia de esta reestructuración es que la literatura cristiana primitiva surgida en las comunidades helenísticas (principalmente las cartas del Nuevo Testamento), al dar instrucciones éticas, se orienta principalmente hacia las interacciones dentro de la comunidad local. Esto se aplica ya a Pablo. El *ethos* radical de la tradición sinóptica únicamente es recibido por él de forma vacilante: Pablo apenas ci-

54. Evidentemente, hay que distinguir entre lo que es propaganda y lo que es realidad. Cf. K. Wengst, *Pax Romana*, Múnich 1986. Pero, aun en este caso, habrá que admitir que las ciudades helenísticas de la cuenca del Mediterráneo poseían mayor estabilidad que Palestina.

ta sentencias del Señor. Y aunque hubiera conocido varias, el radicalismo ético del movimiento de Jesús, su *ethos* de renuncia a la familia, a la patria, a las posesiones y de vida en el desamparo, no habría tenido ningún espacio vital en las comunidades paulinas. Jesús hizo un llamamiento a los primeros seguidores para que lo *abandonaran* todo. Pablo exhorta a los miembros de las comunidades a que *permanezcan* en la función social en la que habían sido llamados (1 Cor 7, 17). En sus comunidades surgió un moderado patriarcalismo del amor, que se orientaba hacia las necesidades de las interacciones sociales en el hogar cristiano: hacia los problemas de la convivencia entre amos y esclavos, entre varones y mujeres, entre padres e hijos (cf. las tablas de deberes domésticos en Col 3, 18-4, 1; Ef 5, 22-6, 9). Era patriarcalismo, porque el *pater familias* era claramente quien mandaba en la casa. Era un patriarcalismo *del amor*, porque ese señorío quedaba restringido por las consideraciones que había que tener y por el cariño –hasta tal punto que la entrega que Jesús hizo de su vida en favor de la Iglesia podía servir de modelo para el ejercicio de ese señorío (Ef 5, 22ss)–. Este ordenamiento de la vida del hogar, basado en un patriarcalismo del amor, se convirtió, por un lado, en el modelo para el ordenamiento de la comunidad: las cartas pastorales enseñan a Timoteo cómo ha de comportarse en la «casa de Dios» (1 Tim 3, 15). El ordenamiento de la comunidad que estas cartas enseñan es una ampliación del «ordenamiento doméstico» (1 Tim 2, 8-15; 6, 1; Tit 2, 1-10). Por otro lado, el ordenamiento interno del hogar se convirtió en el modelo para el comportamiento ante el entorno no-cristiano: la Carta primera de Pedro quiere enseñar, con su «ordenamiento doméstico», cómo hay que vivir entre «paganos» (1 Pe 2, 12), y amplía ese ordenamiento, convirtiéndolo en exhortaciones dirigidas a todos los cristianos sobre cómo deben comportarse en sus relaciones con el Estado, en exhortaciones dirigidas a los esclavos cristianos sobre cómo deben tratar a sus amos paganos, y en exhortaciones dirigidas a las mujeres cristianas sobre cómo deben tratar a sus maridos no-cristianos (1 Pe 2, 13-3, 7). El ordenamiento del hogar triunfa sobre la «falta de ordenamiento» en el hogar, que antaño dimanaba de los carismáticos itinerantes que habían abandonado el suyo⁵⁵.

La modificación de la estructura de las funciones se extendió también a la función del Revelador: mientras que la cristología del Hijo del hombre está determinada por un movimiento ascendente –el aho-

55. Cf., además de las tablas de deberes domésticos mencionadas anteriormente, Carta primera de Clemente 21, 6-8; Ignacio, Carta a Policarpo 4, 3-5, 2; Didajé 4, 9-11; Carta de Bernabé 19, 5-7.

ra menospreciado y perseguido se convierte en el Juez del universo—, en las comunidades helenísticas se añade a él un movimiento descendente: el preexistente Hijo de Dios «se vacía a sí mismo» y se humilla descendiendo a este mundo. Pablo pudo vincular este proceso con la estructura social de las comunidades cristianas primitivas. La manifestación del Hijo de Dios en la figura disparatada y escandalosa de la cruz se hallaba en consonancia con el hecho de que la mayoría de los miembros de las comunidades procedían de los niveles bajos de la población (1 Cor 1, 26ss). Podemos constatar aquí también una analogía estructural entre grupos del cristianismo primitivo y la función del Revelador.

2) Análisis de los grupos

El análisis de las funciones nos ha mostrado ya que en el transcurso de una generación el movimiento de Jesús experimentó un rápido cambio social: de ser un movimiento interno del judaísmo se convirtió en una nueva religión que sobrepasaba los límites de la antigua. En las ciudades helenísticas de la cuenca del Mediterráneo, este movimiento se convirtió en un movimiento cultural, es decir, en una nueva religión, que, desde luego, estaba representada únicamente por una minoría, pero a la que se iban adhiriendo también, cada vez más, personas cultas. Éstas, además de las contingencias propias de la vida material, sufrían, como todos los hombres, el peso de la muerte y la culpa. Esta temática aparece en primer plano a partir de Pablo. En las ciudades helenísticas, las personas con un poco más de cultura y con relativo bienestar eran principalmente las que se hallaban abiertas a lo nuevo. La filosofía iba adquiriendo cada vez más por aquel entonces un matiz religioso. En la Carta a los Colosenses, el cristianismo aparece ya en competencia con una corriente filosófica que no podemos identificar (Col 2, 8). En el Evangelio de Tomás los discípulos se esfuerzan en conseguir la verdadera comprensión de Jesús. Mateo le dice: «Tú te pareces a un filósofo, a un hombre sabio» (EvTom 13). El autor de la doble obra de Lucas describe a los apóstoles y a Pablo con motivos tomados de la tradición de Sócrates (Hch 4, 19; 5, 29; 17, 18) y confronta el mensaje cristiano con la filosofía helenística (Hch 17, 22-31). Justino, siendo filósofo, se convierte al cristianismo.

3) Análisis de la sociedad

Un análisis de los factores del cristianismo primitivo helenístico prueba de manera más detallada aún los profundos cambios que se ha-

dical. El concepto del reino de Dios fue utilizado raras veces por él, y quedó también relegado en el cristianismo primitivo helenístico en general⁵⁸. Esta metáfora adquirió su fuerza por las tensiones sociopolíticas de Palestina y por el descontento con las estructuras de soberanía política existentes. Pablo se encuentra muy alejado de semejante descontento. Para él toda autoridad viene de Dios (Rom 13, 1ss). Acentúa que el reino de Dios es algo espiritual: «no consiste en lo que se come o en lo que se bebe; consiste en la justicia, en la paz y en la alegría que proceden del Espíritu santo» (Rom 14, 17). Sin embargo, el movimiento de Jesús admitía que el reino era comer y beber (Mt 8, 11; Lc 14, 15; 22, 30); y sabía que Jesús trajo la guerra y el conflicto (Lc 12, 51-53). También Pablo sigue siendo consciente de que la esperanza del reino de Dios se refiere a la relación entre judíos y gentiles. Él recoge de nuevo las palabras clave «gozo y paz» de Rom 15, 13 y las refiere a la relación entre judíos y gentiles bajo el reinado del Mesías, un reinado en el que los gentiles tienen puesta su esperanza (Is 11, 10 = Rom 15, 12). En una época de crecientes tensiones entre judíos y gentiles, que terminarían en tres grandes guerras, Pablo aboga en favor de la paz⁵⁹. Esto se aplica sobre todo al discípulo de Pablo que (después de la primera guerra de los judíos, ¿en los años 66-70?) compuso la Carta a los efesios. Cristo es presentado en ella como el gran pacificador, que logró lo que el emperador no había conseguido: la superación de la enemistad entre judíos y gentiles (Ef 2, 14ss)⁶⁰.

4) *Factores socioculturales*. El cambio del ámbito palestinese al ámbito helenístico estuvo asociado con un profundo cambio sociocultural. El cristianismo primitivo se difundió dentro de un nuevo ámbito lingüístico. Se vio confrontado con innumerables tradiciones, normas y valores nuevos. Tuvo que vérselas con corrientes filosóficas y entrar en competencia con otras religiones. Fue entonces, precisamente, cuando hizo su entrada en el «gran» mundo; fue precisamente entonces cuando, con los grandes apologetas del siglo II, se dirigió hacia un público más extenso; fue precisamente entonces cuando se convirtió en una religión independiente. Originalmente había sido un movimiento de renovación dentro del judaísmo; debía a este origen una ri-

58. Pablo espiritualizó y despolitizó el concepto del reino de Dios; cf. K. Ch. Wong, *Deradicalization of Jesus' Ethical Sayings in 1 Corinthians*: NTS 48 (2002) 181-194; id., *The Depoliticization of the Proclamation of the Kingdom in Paul - An Analysis of 1 Thessalonians and 1 Corinthians* (inédito).

59. Cf. K. Haacker, *Der Römerbrief als Friedensmemorandum*: NTS 36 (1990) 25-41.

60. E. Faust, *Pax Christi et Pax Caesaris*, Friburgo de Suiza-Gotinga 1993.

ca herencia: el monoteísmo, un *ethos* de elevado nivel, la severidad de la crítica profética, una concepción universal de la historia; en una palabra, el Antiguo Testamento con sus grandiosas figuras. Pero con ese bagaje asumió también el etnocentrismo del pueblo judío, que fue transformado al presentarse como «verdadero Israel» y al vincular con él una pretensión de absolutividad que no quedaba ya limitada ni atenuada por fronteras étnicas. Con esta pretensión de absolutividad hizo su entrada en un mundo pagano caracterizado por una relativa tolerancia religiosa.

El cristianismo vinculó su pretensión exclusiva con una imagen pesimista del hombre, que vino motivada por el cambio de un movimiento de renovación interno del judaísmo a un movimiento de culto no-judío. Como movimiento de renovación, se había dirigido a personas que habían nacido judías y cuya vida se hallaba desde un principio bajo un signo positivo. Por eso se trataba únicamente de que «se convirtieran» hacia la meta a la que ellas y sus antepasados habían tendido siempre, y de la cual se habían extraviado. Desde su nacimiento, esas personas, por ser miembros del pueblo elegido, habían estado vinculadas al único y verdadero Dios. Por el contrario, el cristianismo primitivo, como movimiento de culto no-judío, exigía la tajante condena de la vida vivida hasta entonces: los dioses adorados hasta entonces eran ídolos. Había que apartarse radicalmente de ellos. La vida anterior se hallaba, desde el nacimiento, bajo un signo negativo. El hombre era pecador por naturaleza. La época anterior de los hombres tenía que ser devaluada radicalmente, porque apartarse de ella tenía un carácter muchísimo más radical que entre los judeocristianos. Por eso en Pablo, el apóstol de los gentiles, encontramos por primera vez la interpretación del bautismo como una muerte: convertirse al cristianismo es una ruptura tan grande con el tiempo precristiano, que esa acción puede comprenderse únicamente como un morir y un resucitar de entre los muertos (Rom 6, 1ss). Por eso, Pablo desarrolla una antropología muchísimo más pesimista del hombre natural que los escritos del Nuevo Testamento influidos más intensamente por el judeocristianismo (Evangelio de Mateo; Carta de Santiago). El hombre es demasiado débil y poco fiable para hacer el bien; el hombre hace lo que propiamente aborrece (Rom 7, 15). Pablo niega un consenso aceptado por toda la antigüedad, y lo hace al afirmar que la Ley evoca pasiones que llevan al hombre a la muerte y a la perdición: tanto para los griegos como para los judíos, la ley (entendida como *nomos* o como *torá*) era una fuerza para vencer las pasiones y conseguir la vida. Claro está que este pesimismo con res-

pecto al hombre natural lo relaciona Pablo con un optimismo todavía mayor con respecto al hombre redimido: los hombres, con Cristo, pueden experimentar un cambio radical, ¡de tal manera que hagan espontáneamente el bien!

4) Análisis de las ideas y de los valores

Pues bien, ¿qué sucedió en este gran cambio del movimiento de Jesús a un nuevo culto helenístico con la revolución de valores? ¿Podría mantenerse y seguir transmitiéndose esa transformación de valores y de actitudes? ¿O desapareció en los comienzos?⁶¹

1) *La transferencia de los valores de las clases altas en relación con los bienes.* En lo que respecta al *poder*, el Hijo preexistente de Dios, aunque era igual a Dios, asumió voluntariamente la función de esclavo. Precisamente por eso, Jesús, según Flp 2, 6ss, adquiere la función de Soberano del mundo: a él se le confiere el nombre que está sobre todos los nombres (es decir, una autoridad que se halla por encima de todas las demás autoridades), «para que ante el nombre de Jesús doble la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua proclame que Jesucristo es el Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 10s). Esto es un cambio de poder: el Señor del universo se convierte en esclavo; el esclavo, en Señor del universo. Él es la imagen opuesta a la del emperador: éstos afirman que son «iguales a Dios» y utilizan esto en su propio provecho. Pero el Hijo preexistente de Dios no aprovechó su condición de ser igual a Dios, sino que aceptó voluntariamente el papel más bajo. Toda esta reflexión paulina se entiende todavía mejor si pensamos que Pablo escribe la carta desde la prisión. Él aguarda su proceso y cuenta con la posibilidad de que se le aplique la pena de muerte. El himno de la Carta a los filipenses es un obstinado himno contra la humillación sufrida por el arresto y la criminalización.

En otro lugar, Pablo relaciona el acontecer mítico de Cristo con la distribución de *los bienes y la pobreza*. En 2 Cor 8, 9 hace propaganda en favor de la colecta con el ejemplo dado por el Cristo preexistente, de quien dice: «Aunque era rico, se hizo pobre por vosotros, para enriqueceros con su pobreza». El modelo ofrecido por Cristo espera ser correspondido por los hombres: quiere ser eficaz en la comunidad

61. En lo siguiente recojo ideas de G. Theissen, *Mythos und Wertrevolution im Urchristentum*, en D. Harth-J. Assmann (eds.), *Revolution und Mythos*, Fráncfort 1992, 62-81.

de Corinto, la cual ha de hacer su contribución a la colecta de dinero en favor de Jerusalén. La finalidad es la igualdad de oportunidades materiales para la vida: «Y tampoco se trata de que, para alimentar a otros, vosotros paséis estrecheces, sino de que, según un principio de igualdad, vuestra abundancia remedie en este momento su pobreza, para que un día su abundancia remedie vuestra pobreza. De este modo reinará la igualdad, como dice la Escritura: ‘A quien recogía mucho, no le sobraba; y al que recogía poco, no le faltaba’» (2 Cor 8, 13-15).

Con igual claridad el acontecimiento mítico de Cristo se relaciona con la distribución de *la sabiduría y la necesidad*. El lenguaje de la cruz es necesidad que destruye la sabiduría del mundo. Pablo pregunta en tono de desafío: «¿Dónde hay un sabio? ¿Dónde hay un docto en la Escritura? ¿Dónde un investigador de este mundo? ¿No ha convertido Dios en necesidad la sabiduría del mundo? Sí, y puesto que la sabiduría del mundo no ha sido capaz de reconocer a Dios a través de la sabiduría divina, Dios ha querido salvar a los creyentes por la locura del mensaje que predicamos» (1 Cor 1, 20 [tg]). Esta necesidad consiste en que se desconoció la sabiduría oculta en Jesús: «Ninguno de los poderosos de este mundo la ha conocido, pues, de haberla conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2, 8). También aquí es interesante la situación de la carta: en la comunidad de Corinto no había «muchos sabios según los criterios del mundo [según la carne], ni muchos poderosos, ni muchas personas de prestigio» (1 Cor 1, 26). En cambio, había algunos que presumían de su sabiduría y, gracias a ella, pretendían conseguir reputación a costa de sus hermanos cristianos que eran menos sabios.

2) *La revalorización de los valores de las clases inferiores en relación con el trato con los hombres*. Acerca del primitivo movimiento de Jesús, hicimos ver ya que las formas de conducta enraizadas en el pueblo sencillo, como el amor al prójimo y la humildad, se hallan profesadas con una autoconciencia aristocrática. La revalorización de esas formas de conducta prosigue en el cristianismo primitivo helenístico. El amor y la humildad aparecen en él no sólo como criterios de conducta, sino también como expresión de la esencia de Dios.

La mayoría de las personas no son conscientes de que la tradición acerca de Jesús no habla nunca del amor de Dios al hombre, sino que siempre habla únicamente del *amor* del hombre a Dios y a su prójimo. Tan sólo Pablo habla del amor de Dios al hombre en el acontecimiento de Cristo (Rom 5, 5; 8, 31-39), pero tampoco él vincula directamente ese amor con el amor entre los cristianos (Rom 12, 9ss). Tan

sólo en el Evangelio de Juan encontramos una estrecha vinculación: «Como el Padre me ama a mí, así os amo yo a vosotros. ¡Permaneced en mi amor! Pero sólo permaneceréis en mi amor, si obedecéis mis mandamientos... Mi mandamiento es éste: Amaos los unos a los otros, como yo os he amado» (Jn 15, 19s.12). Tampoco aquí se vincula directamente el amor de Dios con el amor de unos a otros, sino que está mediatizado por Jesús, y por medio de él lo está con el amor recíproco entre los cristianos. Por consiguiente, Dios mismo practica en el acontecimiento de Cristo aquel amor al prójimo y aquel amor al enemigo, que en la tradición sinóptica se le exige al hombre. No es posible revalorizar de manera más elevada el amor.

Lo mismo se aplica a *la renuncia a la propia condición social y a la humildad*. La renuncia a la propia condición social aparece en los Sinópticos como la imagen contraria a la opresión por parte de los soberanos del mundo (Mc 10, 41ss); el Hijo del hombre es modelo de la renuncia a la propia condición social (Mc 10, 45). Él se aplica a sí mismo el *topos* de la «esclavitud gloriosa» (*éndoxos douleía*). En Pablo, el Hijo preexistente de Dios se convierte en el modelo de humildad y de renuncia a la propia condición social. Aquel que era igual a Dios, renunció a su rango para hacerse hombre. Para Séneca, semejante humillación de sí mismo sería inconcebible en un emperador. Él conoce el *topos* de que el ejercicio de la soberanía es una «esclavitud gloriosa» (*éndoxos douleía*), pero lo interpreta de manera enteramente diferente, cuando escribe a su pupilo Nerón: «Tú no puedes alejarte a ti mismo de tu elevado rango; él te posee, y dondequiera que vayas, te sigue con gran pompa. La servidumbre propia de tu elevadísimo rango es el no poder llegar a ser menos importante («est haec summae magnitudinis servitus non posse fieri minorem»); pero precisamente esta necesidad la tienes en común con los dioses. Porque también a ellos los tiene el cielo ligados, y a ellos no les es dado descender, como tampoco te es dado a ti, sin correr riesgo. Tú estás 'enclavado' en tu rango» (*De clementia* III, 6, 2s). Por consiguiente, el cristianismo primitivo no sólo propugna el valor de la humildad y de la renuncia a la propia condición social, haciéndolo con una aristocrática conciencia de sí mismo, sino que además eleva ese valor «hasta el cielo» convirtiéndose en un rasgo fundamental de la conciencia divina. Es imposible elevar a nivel más alto la humildad y la renuncia a la propia condición social.

3) *La universalización de los valores de Israel para todos los creyentes*. Pablo sobrepasa en un punto al movimiento tradicional de

Jesús. Éste era un movimiento de renovación interno del judaísmo, y no pretendía establecer en él una exclusiva comunidad de salvación, sino reunir a todas «las ovejas perdidas de Israel». Pablo da un paso más allá. Abre para todos los gentiles todo aquello que en la tradición se había relacionado exclusivamente con Israel. Se da en él una universalización de las tradiciones de Israel, a través de una transferencia ascendente y descendente de valores. Los elegidos no eran ya únicamente los israelitas, sino todos los creyentes. La justicia de Dios no se aplicaba sólo a su pueblo, sino a todos los hombres (Rom 1, 16s). La Ley no era ya un privilegio del pueblo de Dios, sino que estaba escrita en el corazón de todos los gentiles (Rom 2, 15). La circuncisión no era exclusivamente una nota característica de los judíos, sino que cada uno podía estar circuncidado en su corazón (Rom 2, 29). Tampoco la condición de hijo de Dios era privilegio de los israelitas, sino que todos los hombres estaban destinados en Cristo a llegar a serlo. La creación entera aguardaba la manifestación de esos hijos de Dios (Rom 8, 19). A causa de esta universalización de los valores de Israel, Pablo se vio envuelto en un profundo conflicto consigo mismo, porque gran parte de Israel rechazó la fe. Paradójicamente, el pueblo en el que se había originado la esperanza parecía haber quedado fuera de la universalización propugnada por él. Pablo luchó con este problema hasta que llegó a la convicción de que Dios redimiría a todo Israel (Rom 9–11).

Por todo esto, podemos afirmar decididamente que la revolución de valores iniciada en el movimiento de Jesús prosigue adelante en el cristianismo primitivo. En Jesús y en los evangelios sinópticos, la revolución de valores se encuentra en el marco del «mito» acerca del reino de Dios que está llegando; en Pablo y en Juan aparece en su lugar el «mito» del Hijo preexistente de Dios, que viene al mundo y regresa a Dios⁶². La convicción fundamental de los cristianos adoptó ya desde muy pronto dos formas. La expectación escatológica vio los

62. El concepto de «mito» lo hemos puesto conscientemente entre comillas: tanto la escatología de Jesús como el mito cristológico tienen como base la historia de Jesús. Esta historia es narrada con motivos míticos, que no son un aura especial que se añade a la historia, sino que pertenecen desde un principio a ella: el Jesús histórico vivía en el mito del reino de Dios que se estaba iniciando en el momento presente. Pablo y Juan se refieren a un personaje histórico, cuando hablan del Hijo de Dios. En lugar de hablar de «mito», yo hablo también, de forma más neutra, acerca de dos convicciones fundamentales: una de ellas es la expectación escatológica del reino de Dios; la otra es el relato cristológico fundamental. Desde el punto de vista de la ciencia de las religiones, puede interpretárselas como dos formas del mito cristiano fundamental. Cf. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca 2002.

acontecimientos decisivos en el futuro que se anticipa en el presente. La narración cristológica fundamental trasladó el acento a los sucesos ya acontecidos: vuelve su mirada hacia la manifestación de Jesús en público, hacia la cruz y la Pascua, y las interpreta en el marco de un dramatismo mítico entre Dios y el hombre. Ambas convicciones fundamentales podemos interpretarlas como narración fundamentadora de la misma revolución de valores. Sin embargo, poseen una función diferente. La expectación escatológica del reino de Dios inspiró y motivó la revolución de valores efectuada en el cristianismo primitivo. La narración cristológica fundamental acerca del Hijo de Dios hizo que esa revolución se convirtiera en una tradición, de tal manera que podía irse renovando sin cesar. Pablo expresa en las imágenes de un acontecer mítico de Cristo la misma revolución de valores que Jesús expresa en el lenguaje de la expectación escatológica. Tanto en un caso como en otro se trata de una apropiación de valores de la clase alta en la relación con los bienes, y de una revalorización de los valores de las clases bajas en el trato con los hombres. Sin embargo, hay una diferencia: en vista de la cercana llegada del reino de Dios, el hombre ha de realizar la conversión, una conversión que revoluciona los valores, a fin de llegar al reino de Dios. Entonces, con la venida de su reino, Dios mismo realizará la correspondiente revolución del poder. Según la narración cristológica fundamental, Dios ha realizado ya este giro. Él ha cambiado la riqueza del hombre por la pobreza; el poder, por la impotencia; la sabiduría, por la necesidad. Todo esto sucedió ya en el acontecimiento de Cristo, sin que en el mundo se cambiaran muchas cosas. Fue una revolución del simbolismo religioso. El hombre puede aceptar ese acontecer, puede creer en él y ha de hacerlo realidad en su propia acción. Con ello queda descargada la acción humana. Dios hizo ya lo decisivo; el hombre ha de asimilarlo. Pero es una descarga necesaria. Porque, ¿en qué contexto histórico se habrían podido transformar los impulsos revolucionarios de valores convirtiéndose en cambios reales duraderos? Este impulso revolucionario de valores quedó «codificado» en una profunda transformación del simbolismo religioso. Con ello se conservó de manera permanente. Sobre todo quedó universalizado en la forma que asumió en Pablo. De este modo podía extenderse a todos los seres humanos.

El mundo helenístico estaba preparado más favorablemente que el palestinese para el cambio de los valores en un punto concreto: la visión del amor y de la reconciliación había nacido en una sociedad que se hallaba en crisis, pero no tenía allí ninguna oportunidad de reali-

zarse. Por el contrario, en las ciudades helenísticas, que en comparación sufrían menos tensiones, la nueva visión era mejor acogida. En ellas existía un alto grado de movilidad local y social, una presión para la comunicación entre las personas más diversas, una necesidad de integración. En ellas un movimiento irénico tenía grandes oportunidades. Durante el tiempo relativamente tranquilo que trascurrió hasta comienzos del siglo III d.C., este movimiento consiguió crear una organización estable, imponer normas institucionales como el ministerio, el canon y la confesión de fe, establecer un equilibrio social entre los niveles sociales dentro de las comunidades y evitar corrientes radicales como el montanismo y la gnosis. De este modo, este movimiento sobrevivió intacto, a pesar de sufrir persecuciones masivas, y a pesar de la gran crisis mundial de carácter político, social y económico que durante el siglo III d.C. sacudió al Imperio romano, y que afectó y debilitó las instituciones políticas y religiosas tradicionales.

En su reorganización del Imperio, Constantino recurrió a una minoría cristiana, pequeña pero bien organizada, que se había acreditado en situaciones críticas. De esta manera consiguió dar firmeza interna al Estado, a pesar de la creciente presión social. El cristianismo (oficial) se fue convirtiendo cada vez más en el aglutinante social del Estado coercitivo de la antigüedad tardía. La visión del amor y de la reconciliación palideció, aunque volvía a fulgurar incesantemente. Algunos «locos en Cristo» la seguían. Y se los clasificaba como «virtuosos» de la religión, para no tener que tomarlos demasiado en serio. Las semillas de la revolución de valores se hallaban profundamente arraigadas en las convicciones centrales del cristianismo como para que pudieran permanecer enterradas para siempre. La praxis conservadora de las grandes iglesias podía coexistir con impulsos revolucionarios de valores, porque estos últimos se hallaban codificados en «forma mítica». De las convicciones fundamentales de carácter escatológico y cristológico del cristianismo brotaba incesantemente una chispa que saltaba a la realidad. Constantemente surgían personas para realizar esas convicciones fundamentales. Y aun hoy día, el *ethos* del amor a los enemigos, de la no-violencia y de la libertad frente a la posesión de bienes —que muchos consideraban ridículos ideales de la historia universal—, a pesar de la creciente labilidad de nuestras relaciones sociales, es un *ethos* que puede seguir teniendo sentido para «la vida cotidiana». La necesidad de paz en el interior y en el exterior, junto con la urgencia del cambio social, quizás exige de nosotros cambios de conducta más radicales de lo que estamos dispuestos a aceptar. Lo que hasta ahora era disfuncional en cuanto al lujo ético de

la humanidad, podría llegar a ser funcional si se muestran oportunidades de supervivencia. Esta transformación de valores y de actitudes comenzó en un movimiento de renovación interno del judaísmo cuyos antecedentes estaban en la larga historia del Antiguo Testamento. El movimiento de Jesús es una herencia judía, que en el cristianismo se hizo universalmente accesible.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, Traute, *Clementia Principis*, KHiSt 11, Stuttgart: Klett 1970.
- Ahn, Byung-mu, *Draussen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korca*, Gottinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.
- Adorno, Theodor W., *Ästhetische Theorie*, Fráncfort: Suhrkamp 1980 (versión cast.: *Teoría estética*, Tres Cantos: Akal 2004).
- Aland, Barbara, Art. *Marcion-Marcioniten*, TRE 22, 1992, 89-101.
- Alföldy, Géza, *Römische Sozialgeschichte*, Wissenschaftliche Paperbacks Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 8, Wiesbaden: Steiner³1984.
- Allport, Gordon W., *Entstehung und Umgestaltung der Motive*, en H. Thomae (ed.), *Die Motivation menschlichen Handelns*, Colonia: Kiepenheuer & Witsch 1965, 488-497.
- Alonso-Nunez, José M., Art. *Wirtschaft V. Klassische Antike*, DNP 1212, 2003, 531-537.
- Alt, Albrecht, *Hellenistische Städte und Domänen in Galiläa*, en Id., *Kleine Schriften*, vol. 2, Múnich: Reck 1953, 384-395.
- Alvarez Cineira, David, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, HBS 19, Friburgo: Herder 1999.
- Amir, Yehoshua, *Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus*: EvTh 38 (1978) 2-19.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Múnich: Beck 1997.
- Aus, Roger David, *My Name is «Legion». Palestinian Traditions in Mark 5: 1-20 and Other Gospel Texts*, Dallas etc.: University Press of America 2003.
- Aviam, Mordechai, Art. *Galilee: The Hellenistic and Byzantine Period*, en E. Stern (ed.), *The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations of the Holy Land*, vol. 2, Jerusalén: The Israel Exploration Society, Nueva York etc.: Simon & Schuster 1993, 453-458.
- Baila, Peter, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment*, WUNT 155, Tubinga: Mohr 2003.
- Barclay, John M. G., *Deviance and Apostasy. Some applications of deviance theory to first-century Judaism and Christianity*, en Ph. Esier (ed.), *Moulding Early Christianity*, Londres: Routledge 1995, 114-127.

- Barnett, Peter B., *The Jewish Sign Prophets - A.D. 40-70. Their Intentions and Origins*: NTS 27 (1980-1981) 679-697.
- Baron, Salomo W., *A social and religious History of the Jews* 1, Nueva York: Columbia Univ. Press 1952.
- Batey, Richard A., «*Is not this the Carpenter?*»: NTS 30 (1984) 249-258.
- Baumbach, Georg, *Zeloten und Sikarier*: ThLZ 90 (1965) 727-740.
- Baumgarten, Albert I., *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, JSI.Suppi. 55, Leiden etc.: Brill 1997.
- *Ancient Jewish Sectarianism*: Judaism 47 (1998) 387-403.
- Berger, Klaus, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, WMANT 40, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1972.
- Berger, Peter, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Fráncfort: Fischer 1973.
- Bickermann, Elias, *Der Gott der Makkabäer*, Berlín: Schocken 1937.
- Bilde, Per, *Josefus som historieskriver*, Copenhagen: Gad 1983.
- *The Roman Emperor Gaius (Caligula)'s Attempt to Erect his Statue in the Temple of Jerusalén*: StTh 32 (1978) 67-93.
- Bindemann, Walther, *Das Brot für morgen gib uns heute. Sozialgeschichtliche Erwägungen zu den Wir-Bitten des Vaterunsers*: BTZ 8 (1981) 199-215.
- Blasi, Anthony, *Role Structures in the Early Hellenistic Church*, SA 47, 1986, 226-248.
- *Early Christianity as a Social Movement*, Nueva York: Lang 1989.
- Bogatyrey, Petr G.-Jacobson, Roman, *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, en J. Schrijnen-W.J. Stephan (ed.), *Donum Natalicium Schrijnen*, Nimega: Dekker & Van de Vegt 1929, 900-913.
- Bolkestein, Hendrik, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem «Moral und Gesellschaft»*, Utrecht: Oosthoek 1939 = Groninga: Bouma 1967.
- Bond, Helen K., *The Coins of Pilate. Part of an Attempt to Provoke the People or to Integrate them into the Empire*: JSJ 27 (1996) 241-262.
- Bornkamm, Günther, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart: Kohlhammer 1956 (versión cast.: *Jesús de Nazaret*, Salamanca: Sígueme 2002).
- Bousset, Wilhelm, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusblaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1913.
- Braun, Herbert, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, BHTh 24, Tubinga: Mohr 1957.
- Brandenburger, Egon, *Himmelfahrt Moses*, en JSHRZ V, 2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1976, 59-84.
- Brandon, Samuel G., *The Fall of Jerusalén and the Christian Church. A Study of the Effect of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity*, Londres: S.P.C.K. 1957.
- Bringmann, Klaus, Art. *Tiberius Julius A[lexandros]*: DNP 1 (1996) 477s.
- Brockmeyer, Norbert, *Arbeitsorganisation und ökonomisches Denken in der Gutswirtschaft des römischen Reiches*, Diss. Bochum 1968.

- Brown, Peter, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums* (ed. en inglés 1988), München: Hanser 1991.
- Buchanan, George W., *Jesus and the Upper Class: NT 7* (1964) 195-209.
- Burchard, Christoph, *Jesus von Nazareth*, en J. Becker etc. (ed.), *Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung*, Stuttgart: Kohlhammer 1987, 12-58.
- Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung*, en E. Lohse-Ch. Burchard (ed.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, FS J. Jeremias, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1970, 39-62.
- Burckhardt, Jacob, *Griechische Kulturgeschichte*, Ges. Werke vol. 5, Berlín: Rütten & Loening o.J. (versión cast.: *Historia de la cultura griega*, 5 vols., Barcelona: Iberia, 1974-1975).
- Burnett, Fred-Philips, Gérard, *Palm Re(a)ding and the Big Bang: Origins and Development of the Jesus Tradition: RSTR 18* (1992) 296-299.
- Chancey, Mark, *The Myth of Gentile Galilee*, MSSNTS 118, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2002.
- Colomb, B.-Kedar, Yadava, *Ancient Agriculture in the Galilee Mountains: IEJ 21* (1971) 136-140.
- Countryman, L. William, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire. Contradictions and Accommodations*, Nueva York-Toronto: Mellen 1980.
- Crossan, John D., *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edimburgo: T&T. Clark 1991 (versión cast.: *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona: Crítica 1994).
- Itinerant and Householders in the Earliest Jesus Movement*, en W. E. Arnal (ed.), *Whose Historical Jesus?*, Waterloo: Laurier Univ. Press 1997, 7-24.
- The Birth of Christianity. Discovering what happened in the Years immediately after the Execution of Jesus*, San Francisco: Harper 1998 (versión cast.: *El nacimiento del cristianismo : qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Maliaño: Sal Terrae, 2002).
- Davies, William D.-Allison, Dale C., *The Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1-3, ICC, Edimburgo: T&T. Clark 1988, 1991, 1997.
- Dihle, Albrecht, *Die Goldene Regel*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.
- Art. *Ethik*, RAC 6, 1965, 646-796.
- Der Kanon der zwei Tugenden*, Colonia: Westdeutscher Verlag 1968.
- Dinkler, Erich, *Petrusbekennntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu*, en *Zeit und Geschichte*, FS R. Bultmann, Tubinga: Mohr 1964, 127-153 = Id., *Signum Crucis*, Tubinga: Mohr 1967, 283-312.
- Dobbeler, Axel von, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze*, TANZ 30, Tubinga-Basilea-Francke 2000.
- Dörner, Andreas, *Politischer Mythos und symbolische Politik. Sinnstiftung durch symbolische Formen*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1995.
- Downing, Francis G., *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*, Sheffield: JSOT Press 1988.

- Cynics and Christians*: NTS 30 (1984) 584-593.
- The Jewish Cynic Jesus*, en M. Labahn-A. Schmidt (ed.), *Jesus, Mark and Q. The Teaching of Jesus and its Earliest Records*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2001.
- Draper, Jonathan A., *Wandering Charismatics and Scholarly Circularities*, en R. A. Horsley-J. A. Draper, *Whoever hears you hears me. Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg: Trinity Press International 1999, 29-45.
- Duling, Dennis, *Recruitment to the Jesus Movement in Social-Scientific Perspective*, en J.J. Pfich (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, FS B.J. Malina, BIS 53, Leiden: Brill 2001, 132-175.
- The Jesus Movement and Network Analysis*, en W. Stegemann (ed.), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis: Fortress 2002, 301-332.
- Duff, Paul B., *The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King. Mark's Account of Jesus' Entry into Jerusalén*: JBL 111 (1992) 55-71.
- Ebersohn, Michael, *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition*, MThSt 37, Marburg: Elwert 1993.
- Ebertz, Michael N., *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, WUNT 45, Tübinga: Mohr 1987.
- Ebner, Martin, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, SBS 196, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2003.
- Feindesliebe - ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu Mt 5, 38-47 / Lk 6, 27-35*, en J. M. Asgeirsson (ed.), *From Quest to Q*, FS J. M. Robinson, BEThL 146, Lovaina: Leuven Univ. Press 2000, 119-142.
- Ego, Beate etc. (ed.), *Gemeinde ohne Tempel-Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Tübinga: Mohr 1999, 395-410.
- Elliott, John H., *The Jewish Messianic Movement. From Faction to Sect*, en Ph. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*, Londres-Nueva York: Routledge 1995, 75-95.
- Esler, Philip (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its Context*, Londres-Nueva York: Routledge 1995.
- Etzioni, Amitai, *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*, Londres: Macmillan 1978.
- Farmer, William R., *Judas, Simon and Athronges*: NTS 4 (1958) 147-155.
- Faust, Eberhard, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief*, NTOA 24, Friburgo de Suiza-Gotinga: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 1993.
- Feldtkeller, Andreas, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum*, NTOA 25, Friburgo de Suiza-Gotinga: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 1993.

- Fiensy, David A., *The Social History of Palestine in the Herodian Period. The Land is Mine*, Studies in the Bible and Early Christianity 20, Lewiston etc.: Mellen 1991.
- Leaders of Mass Movements and the Leader of the Jesus Movement*: JSNT 74 (1999) 3-27.
- Finkelstein, Louis, *The Pharisees. The Sociological Background of their Faith*, Filadelfia: Jewish Publ. Soc. of America 1938.
- Finley, Moses I., *The Ancient Economy*, Londres ²1985 = *Die antike Wirtschaft*, dtv 4277, Múnich: Dt. Taschenbuch Verlag 1977 (versión cast.: *La economía de la antigüedad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica 1975).
- Freyne, Sean, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E.*, Wilmington: M. Glazier 1980.
- Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations*, Filadelfia: Fortress 1988.
- The Galileans in the Light of Josephus' Life*: NTS 26 (1980) 397-413 = Id., *Galilee and Gospel*, Tubinga: Mohr 2000, 29-44.
- Urban-Rural Relations in First-Century Galilee*, en L. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Nueva York 1992, 75-91 = Id., *Galilee and Gospel*, Tubinga: Mohr 2000, 45-58.
- The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus*, en B. Chilton-C.A. Evans (ed.), *Studying the Historical Jesus*, Leiden etc.: Brill 1994, 75-212.
- Herodian Economics in Galilee. Searching for a suitable model*, en Ph. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*, Londres-Nueva York: Routledge 1995, 23-46 = Id., *Galilee and Gospel*, Tubinga: Mohr 2000, 86-113.
- Jesus and the Urban Culture of Galilee*, en D. Hellholm-T. Fornberg (ed.), *Texts and Contexts. Text in their Textual and Situational Contexts*, FS L. Hartmann, Oslo etc. 1996, 597-622 = Id., *Galilee and Gospel*, Tubinga: Mohr 2000, 183-207.
- Galilee and Gospel. Collected Essays*, WNT 125, Tubinga: Mohr 2000.
- Archaeology and the Historical Jesus*, en Id., *Galilee and Gospel*, Tubinga: Mohr 2000, 160-182.
- Friedrichs, Jürgen, *Wert und soziales Handeln*, Tubinga: Mohr 1968.
- Gager, John G., *Kingdom and Community, The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1975.
- Garleff, Gunnar, *Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief*, aparecido en: BVB, Münster: LIT ca. 2004.
- Gemünden, Petra Y., *La gestion de la colère et de l'aggression dans l'Antiquité et dans le sermon sur la montagne*: Henoah 25 (2003) 19-45.
- Die Wertung des Zorns im Jakobusbrief auf dem Hintergrund des antiken Kontextes und seine Einordnung*, en P. Gemünden etc., *Der Jakobusbrief. Beiträge zur Rehabilitierung der «strohernen Epistel»*, BVB 3, Münster: LIT 2003, 97-118.
- Gerber, Jörg-Binder, Vera, Art. *Hellenisierung*, DNP 5, 1998, 301-312.

- Giddens, Anthony, *Sociology*, Cambridge: Macmillan ³1999 (versión cast.: *Sociología*, Madrid: Alianza ²2004).
- Goldmann, Lucien, *Die Soziologie der Literatur*, en J. Bark (ed.), *Literatursoziologie 1*, Stuttgart: Kohlhammer 1974, 85-113.
- Goodman, Martin, *The Ruling Class of Judea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome AD 66-70*, Cambridge: University Press 1987.
- Grant, Frederick C., *The Economic Background of the Gospels*, Londres: Oxford Univ. Press 1926.
- Guijarro Oporto, Santiago, *The Family in First-Century Galilee*, en H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, Londres: Routledge 1997, 42-65.
- Kingdom and Family in Conflict. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, en J.J. Pfich (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, FS B.J. Malina, BIS 53, Leiden: Brill 2001, 210-238.
- Guttenberger, Gudrun, *Statusverzicht im Neuen Testament und in seiner Umwelt*, NTOA 39, Friburgo de Suiza-Gotinga: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 1999.
- Haacker, Klaus, *Der Römerbrief als Friedensmemorandum*: NTS 36 (1990), 25-41.
- Hahn, Ferdinand, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Gotinga: Vandenhoeck 1963 ⁵1995.
- Hanson, K.C., *Jesus and the Social Bandits*, en B.J. Malina etc. (ed.), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis: Fortress 2002, 283-300.
- The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition*: BTB 27 (1997) 99-111.
- Hanson, K.C.-Oakman, Douglas E., *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis: Fortress 1998.
- Heichelheim, Fritz M., *Roman Syria*, en T. Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome IV*, Baltimore: John Hopkins Press 1938, 121-257.
- Henecka, Hans P., *Grundkurs Soziologie*, UTB 1323, Opladen: Leske & Budrich ⁷2000.
- Hengel, Martin, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.*, AGJU 1, Leiden: Brill 1961, ²1976.
- Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*: ZNW 59 (1968) 1-39.
- Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 2 1 und Jesu Ruf in die Nachfolge*, BZNW 14, Berlin: de Gruyter 1968 (versión cast.: *Seguimiento y carisma*, Maliaño: Sal Terrae, 1981).
- Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr.*, WUNT 10, Tübinga: Mohr 1969, ²1973.
- Zwischen Jesus und Paulus. Die Hellenisten, die Sichen und Stephanus*: ZThK 72 (1975) 151-206.
- Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, SBS 76, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1976.

- The «Hellenization» of Judea in the First Century after Christ*, Londres-Filadelfia: SCM-Trinity Press 1989.
- Hengel, Martin-Schwemer, Anna M., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, WUNT 138, Tübinga: Mohr 2001.
- Hezser, Catherine, *Lohnmetaphorik und Arbeitsweit in Mt 20, 1-16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohn-gleichnisse*, NTOA 15, Friburgo de Suiza-Gotinga: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 1990.
- Hochschild, Ralph, *Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung*, NTOA 42, Friburgo de Suiza: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 1999.
- Hoehner, Harold W., *Herod Antipas*, SNTSMS 17, Cambridge: University Press 1972.
- Hoffmann, Paul, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, NTA 8, Münster: Aschendorff, 1972.
- Holmberg, Bengt, *Sociology and the New Testament. An Appraisal*, Minneapolis: Fortress 1990.
- Hommel, Hildebrecht, *Herrenworte im Lichte sokratischer Überlieferung*: ZNW 57 (1966) 1-23.
- Horbury, William, *The Twelve and the Phylarchs*: NTS 32 (1986) 503-527.
- Horsley, Richard A., *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco: Harper & Row 1987.
- Sociology and the Jesus Movement*, Nueva York: Crossroad 1989 = Nueva York: Continuum, 1994.
- Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge: Trinity Press 1995.
- Horsley, Richard A.-Hanson, John S., *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus*, Minneapolis: Winston Press 1985 = San Francisco: Harper & Row 1988.
- Jacobson, Arland D., *Divided Families and Christian Origins*, en Ronald A. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies in Q*, NT.S 75, Leiden: Brill 1995, 361-380.
- Jesus against the Family. The Dissolution of Family Ties in the Gospel Tradition*, en J. M. Asgeirsson etc. (ed.), *From Quest to Q*, FS L.M. Robinson, BETHL 146, Lovaina: Leuven Univ. Press 2000, 189-218.
- Joas, Hans (ed.), *Lehrbuch der Soziologie*, Fráncfort: Campus 2001.
- Jones, Arnold H.M., *The Urbanization of Palestine*: JRS 21 (1931) 78-85.
- The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford: Clarendon Press 1937.
- Kinman, Brent, *Jesus Triumphant Entry in the Light of Pilate's*: NTS 40 (1994) 442-448.
- Kippenberg, Hans G., *Religion und Kiassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, StUNT 1, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 11982.
- Kloft, Hans, *Liberalitas Principis. Untersuchungen zur Prinzipatsideologie*, Colonia-Wien: Böhlau 1970.

- Kloppenborg Verbin, John S., *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edimburgo: T&T. Clark 2000. (versión cast.: *Q: el evangelio desconocido*, Salamanca: Sígueme 2005).
- Knauf, Ernst A., *Die Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1994.
- Kreissig, Hans, *Zur Rolle der religiösen Gruppen in den Volksbewegungen der Hasmonäerzeit*: Klio 43 (1965) 174-182.
- Kretschmar, Georg, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*: ZThK 61 (1964) 27-67.
- Krieger, Klaus-Stefan, *Die Zeichenpropheten - eine Hilfe zum Verständnis des Wirkens Jesu?*, en R. Hoppe-U. Busse (ed.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien*, FS R Hoffmann, BZNW 93, Berlín: de Gruyter 1998, 175-188.
- Kristen, Peter, *Familie, Kreuz und Leben. Nachfolge Jesu nach Q und dem Markusevangelium*, MThSt 42, Marburg: Elwert 1995.
- Kuhn, Heinz-Wolfgang, *Nachfolge nach Ostern*, en D. Lührmann (ed.), *Kirche*, FS G. Bornkamm, Tubinga: Mohr 1980, 105-132.
- Küster, Volker, *Jesus und das Volk im Markusevangelium. Ein Beitrag zum interkulturellen Gespräch in der Exegese*, BThSt 28, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996.
- Lanczkowski, Günter, *Die neuen Religionen*, FiTh 6237, Fráncfort: Fischer 1974.
- Lang, Bernhard, *Art. Rolle*, HRWG 4, Stuttgart: Kohlhammer 1998, 460-476.
- Lanternari, Vittorio, *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*, Nueva York: Knopf 1963 = *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker*, Neuwied: Luchterhand 1966.
- Leiner, Martin, *Psychologie und Exegese. Grundlagen einer textpsychologischen Exegese des Neuen Testaments*, Gütersloh: Kaiser 1995.
- Lemonon, Jean-Pierre, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments*, París: Gabalda 1981.
- Lenski, Gerhard, *Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung*, Fráncfort: Suhrkamp 1977 (versión cast.: *Poder y privilegio: teoría de la estratificación social*, Barcelona: Paidós 1993).
- Lichtenberger, Hermann, *Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts n. Chr.*: ZThK 84 (1987) 36-57.
- Lindemann, Andreas (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, BETL 158, Lovaina: Leuven Univ. Press 2001.
- Ling, Trevor, *Die Universalität der Religion*, Múnich: List 1971.
- Lipp, Wolfgang, *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*, Schriften zur Kulturosoziologie 1, Berlín: Reimer 1985.
- Lührmann, Dieter, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tubinga: Mohr 1987.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I, 1-4, Zürich-Düsseldorfbenzinger-Neukirchen-Vluyn: Neukirchenerverlag 1985, 1990, 1997, 2002; EKK I, 1²2002. (versión cast.: *El evangelio según san Mateo*, 3 vols., Salamanca: Sígueme 1993ss).

- Mack, Burton L., *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Filadelfia: Fortress Press 1988.
- The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco: Harper 1993 (versión cast.: *El evangelio perdido*, Madrid: Martínez Roca 1994).
- Maier, Johannes, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, vol. 11, UTB 1863, Múnich: Reinhardt 1994.
- Malina, Bruce J., *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten* (ed. en inglés 1981), Stuttgart: Kohlhammer 1993 (versión cast.: *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*, Estella: Verbo Divino 1995).
- Christian Origins and Cultural Anthropology*, Atlanta: John Knox 1986.
- The Social World of Jesus and the Gospels*, Londres-Nueva York: Routledge 1996 (versión cast.: *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Maliaño: Sal Terrae 2002).
- The Social Gospel of Jesus, The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis: Fortress Press 2001.
- Mason, Steve: *Flavius Josephus on the Pharisees: A Compositional-Critical Study*, Leiden: Brill 1991.
- McLaren, James S., *Turbulent Times? Josephus and Scholarship on Judea in the First Century CE*, JSPS 29, Sheffield 1998.
- Mealand, David L., *Poverty and Expectation in the Gospels*, Londres: S.P.C.K. 1980.
- Meeks, Wayne A., *Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden* (ed. en inglés 1983), Gütersloh: Kaiser 1993.
- The Origin of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven: Yale University Press 1993.
- Meggitt, Justin J., *Paul, Poverty and Survival*, Edimburgo: T&T. Clark 1998.
- Melzer-Keller, Helga, *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Evangelien*, HBS 14, Friburgo: Herder 1997.
- Merklein, Helmut, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, SBS 111, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1983.
- Meyer, Rudolf, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*, Berlín: Akademie-Verlag 1965.
- Meyers, Eric M., *The Cultural Setting of Galilee. The Case of Regionalism and Early Judaism*, ANRW II 19/1, Berlín: de Gruyter 1979, 686-702.
- Jesus and His Galilean Context*, en D.R. Edwards-C.Th. McCollough, *Archaeology and the Galilee*, Atlanta: Scholars Press 1997, 57-66.
- Jesus und seine galiläische Lebenswelt*: ZNT 1 (1998) 27-39.
- Michaud, Jean-Paul, *Quelle(s) communauté(s) derrière la source Q*, en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, BETHL 158, Lovaina: Leuven Univ. Press 2001, 577-606.
- Michel, Otto-Bauernfeind, Otto (ed.), *Flavius Josephus, De Bello Judaico*, 3 vols., Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1959, 1963, 1969.
- Mödritzer, Helmut, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums*, NTOA 28, Friburgo de Suiza-Gotinga: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 1994.

- Moxnes, Halvor, *The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus*: BTB 31 (2001), 26-37.64-77.
- Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*, Louisville-Londres: Westminster John Knox Press 2003.
- Mühlmann, Wilhelm E., *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historische Kasuistik der Umstürzbewegungen*, Berlin: Reiner 1961.
- Neusner, Jacob, *From Politics to Piety, The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs: Prentice Hall 1973.
- Neyrey, Jerome H., *Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honour. The Cultural Context of the Original Makarisms in Q*, en Ph. Ester (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*, Londres: Routledge 1995, 139-158.
- Niebuhr, Helmut Richard, *The Social Sources of Denominationalism*, Nueva York: Henry Holt 1929.
- Niederwimmer, Kurt, *Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache*: WSt NF 11 (1977) 145-167.
- Zur Entwicklung des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache*, en W. Pratscher (ed.), *Quaestiones theologicae*, Berlin: de Gruyter 1998, 70-87.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Abt. 4, vol. 2, ed. de G. Colli-M. Montinari, Berlin: de Gruyter 1967.
- Nissen, Andreas, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, WUNT 15, Tübinga: Mohr 1974.
- Oakman, Douglas E., *Jesus and The Economic Questions of His Day*, *Studies in the Bible and Early Christianity* 8, Lewiston-Queenston: Edwin Mellen 1986.
- Onuki, Takashi, *Asketische Strömungen im antiken Christentum. Gnosis, Apokryphe Apostelakten und Frühes Mönchtum*, en Id., *Heil und Erlösung*, WUNT 165, Tübinga: Mohr 2004, 271-330.
- Patterson, Stephen J., *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma: Polebridge 1993.
- Didache 11-13: The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianity*, en C. N. Jefford (ed.), *The Didache in Context. Essays on its Text, History and Transmission*, NT.S 77, Leiden: Brill 1995, 323-329.
- Pekáry, Thomas, *Die Wirtschaft der griechisch-römischen Antike*, *Wissenschaftliche Paperbacks, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 9, Wiesbaden: Steiner 1979.
- Perowne, Stewart, *The Later Herods*, Londres: Kilpper 1958.
- Philippidis, Leonidas J., *Die «Goldene Regel» religionsgeschichtlich untersucht*, Leipzig: Klein 1929.
- Philonenko, Marc, *Das Vaterunser*, UTB 2312, Tübinga: Mohr 2002.
- Pilch, John J. (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, FS B.J. Malina, BIS 53, Leiden: Brill 2001.
- Plöger, Otto, *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1959.

- Pollack, Detlev, Art. *Religion*, en H. Joas (ed.), *Lehrbuch der Soziologie*, Fráncfort-Nueva York: Campus 2001, 344-346.
- Praechter, Kari, *Die Philosophie des Altertums*, Basilea-Stuttgart: Schwabe 1967.
- Rammstedt, Otto, *Bewegung, soziale*, en B. Schäfers (ed.), *Grundbegriffe der Soziologie*, Opladen: Leske & Budrich 1986, 38-40.
- Reichhardt, Michael, *Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision? Ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert*, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1999.
- Reinach, Theodor, *Mon Nom est Légion*: REJ 47 (1903) 172-178.
- Reiser, Marius, *Love of Enemies in the Context of Antiquity*: NTS 47 (2001) 411-427.
- Rhoads, David M., *Israel in Revolution 6-74 C.E. A Political History based on the Writings of Josephus*, Filadelfia: Fortress 1976.
- Richardson, Peter, *First-Century Houses and Q's Setting*, en D. G. Horrell-Ch. Tuckett (ed.), *Christology, Controversy and Community*, FS D.R. Catchpole, NTS 99, Leiden: Brill 2000, 63-83.
- Robinson, John, *On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa)*, in Ch. W. Hedrick-H. W. Attridge (ed.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody: Hendrickson 1986, 127-155.
- Roh, Taeseong, *Die «familia dei» in den synoptischen Evangelien*, NTOA 37, Friburgo de Suiza-Gotinga: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- Røsaeg, Nils Aksel, *Jesus from Galilee and Political Power. A socio-historical Investigation*, Diss. theol. Oslo 1990.
- Roloff, Jürgen, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.
- Roose, Hanna, *Heil als Machtausübung*, Diss. habil., Heidelberg 2001 (publicado en NTOA-StUNT).
- Rostovzeff, Michael, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, Leipzig: Quelle & Meyer 1931.
- Safrai, Shmuel-Stern, Menachem (ed.), *The Jewish People in the first Century. Historical Geography, Political History. Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, 2 vols., Assen: Van Gorcum 1974-1976.
- Sanders, Edward P., *Jesus and Judaism*, Filadelfia: Fortress 1985 (versión cast.: *Jesús y el judaísmo*, Madrid: Trotta 2004).
- *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, Londres: Fortress 1990.
- *Judaism. Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, Londres: Fortress 1992.
- Schäfer, Peter, *Der vorrabbinische Pharisäismus*, en M. Hengel-U. Heckel (ed.), *Paulus und das antike Judentum*, WUNT 58, Tubinga: Mohr 1991, 125-175.
- Schäfers, Bernhard, Art. *Krise*, en Id. (ed.), *Grundbegriffe der Soziologie*, Opladen: Leske & Budrich 1986, 167-169.
- Schalit, Abraham, *König Herodes*, Studia Judaica 4, Berlín: de Gruyter 1969.
- Schlatter, Adolf, *Neutestamentliche Theologie 1*, Calw-Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung 1909.

- Schmeller, Thomas, *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese*, SBS 136, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1989.
- *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*, SBS 162, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1995.
- *Jesus im Umland Galiläas: Zu den markinischen Berichten vom Aufenthalt Jesu in den Gebieten von Tyros, Cäsarea Philippi und der Dekapolis*: BZ 38 (1994) 44-66.
- *Die Radikalität der Logienquelle. Raben, Lilien und die Freibeit vom Sorgen (Q 12, 22-32)*: BiKi 54 (1999) 85-88.
- Schmidt, Thomas E., *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels*, JSNT.S 15, Sheffield: JSOT Press 1987.
- Schoellgen, Georg, *Die Didache - ein frühes Zeugnis für Landgemeinden?*: ZNW 76 (1985) 140-143.
- Schottruff, Luise, *Wanderprophetinnen - eine feministische Analyse der Logienquelle*: EvTh 51 (1991) 322-344.
- *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, Mt 5, 38-48 / Lk 6, 27-36*, en G. Strecker (ed.), *Jesus in Historie und Theologie*, FS H. Conzelmann, Tübingen 1975, 197-22.
- Schottruff, Luise-Stegemann, Wolfgang, *Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen*, Urban-Tb. 639, Stuttgart: Kohlhammer 1978 (versión cast.: *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Salamanca: Sígueme 1981).
- Schröder, Heinz, *Jesus und das Geld. Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament*, Karlsruhe: Verl. der Gesellschaft für kulturhistorische Dokumentation³ 1981.
- Schürer, Emil, *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3 vols., Edimburgo: T&T. Clark 1973, 1979, 1986-87.
- *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig³ 1901-1909 = Hildesheim: G. Olms 1970.
- Schürmann, Heinz, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen. Eine Rückfrage nach dem irdischen Jesus*: BuL 11 (1970) 29-41. 73-78 = *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, Paderborn: Bonifatius 1995, 136-156.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München: Kaiser 1988.
- Schwartz, Daniel R., Art. *Pontius Pilate*, ABD 5, 1992, 396-401.
- Seeley, David, *Rulership and Service in Mark 10:41-45*: NT 35 (1993) 234-250.
- Sellin, Volker, Art. *Politik*, en O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe 4*, Stuttgart: Klett 1978, 789-874.
- Smallwood, E. Mary, *High Priests and Politics in Roman Palestine*: JThS 13 (1962) 14-34.
- Smith, Jonathan Z., *To Take Place*, Chicago: University Press 1992.
- Söding, Thomas, *Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik - Überlieferungsgeschichte - historische Rückfrage*: TThZ 101 (1992) 36-64.

- Spicq, Ceslar, *La philanthropie hellénistique, vertu divine et royale*: StTh 12 (1958) 169-191.
- Stark, Rodney, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton: University Press 1996.
- Stark, Rodney-Bainbridge, William S., *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley: Univ. of California Press 1985.
- Steck, Odil H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1967.
- Stegemann, Ekkehard W.-Stegemann, Wolfgang, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart etc.: Kohlhammer 1995 (versión cast.: *Historia social del cristianismo primitivo: los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo*, Estella: Verbo Divino 2001).
- Stegemann, Hartmut, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Friburgo: Herder 1993 (versión cast.: *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Madrid: Trotta 1996).
- Stegemann, Wolfgang, *Wanderradikalismus im Urchristentum? Historische und theologische Auseinandersetzung mit einer interessanten These*, en W. Schottroff-W. Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute*, vol. 2, München-Gelnhausen: Kaiser-Burckardthaus 1979, 94-120.
- Nächstenliebe oder Barmherzigkeit. Überlegungen zum ethischen Ort der Nächstenliebe*, en H. Wagner (ed.), *Spiritualität*, FS Augustana-Hochschule Neuendettelsau, Stuttgart: Calwer 1987, 59-82.
- Stemberger, Günter, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, SBS 144, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1991.
- Stenger, Werner, «*Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ... !*» *Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit*, BBB 68, Fráncfort: Athenäum 1988.
- Stern, Menachem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 2 vols., Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 1976, 1980.
- Sundén, Hjalmar, *Die Religion und die Rollen*, Berlín: Toepelmann 1966.
- Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen*, GTB 98, Gütersloh: Mohn 1975.
- Theissen, Gerd, *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*: ZThK 70 (1973) 245-271 = Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübinga: Mohr 1979, 79-105 (versión cast.: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme 1985, 13-40).
- Urchristliche Wundergeschichten*, STNT 8, Gütersloh: Mohr 1974, ⁷1998.
- Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums*: NZStH 16 (1974) 35-56 = Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübinga: Mohr 1979, ³1989, 55-76.

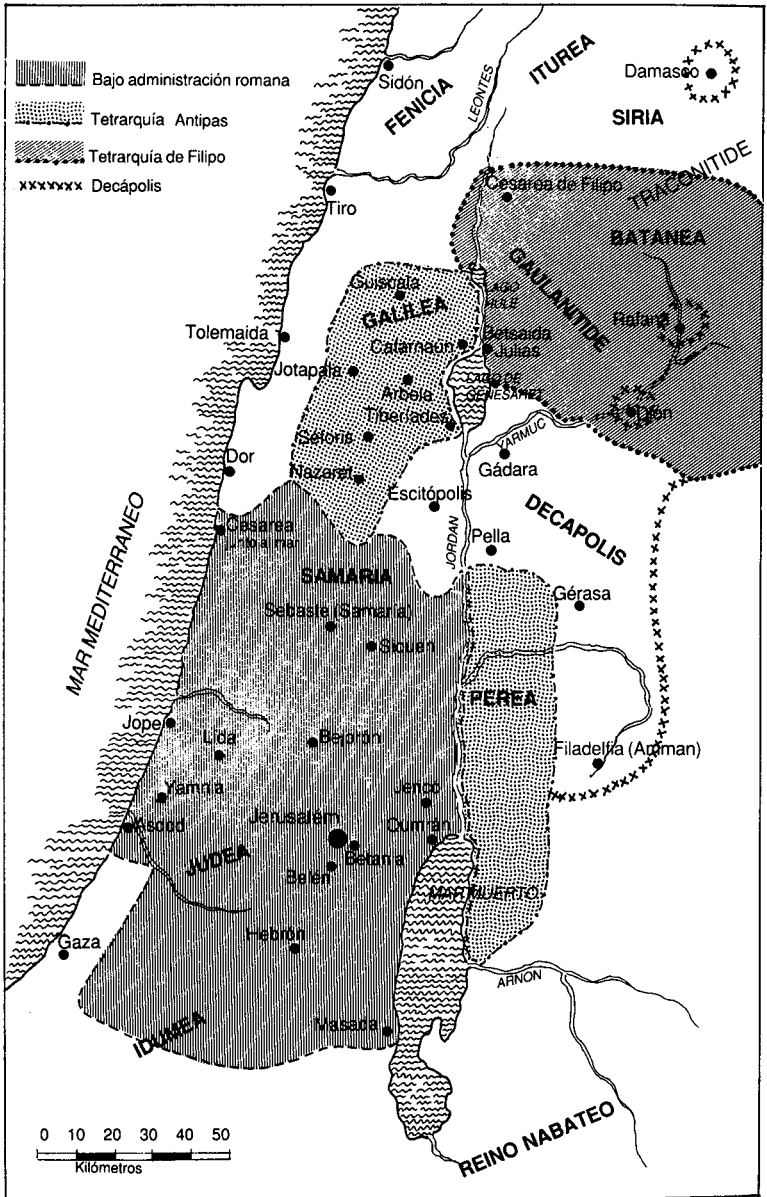
- Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen. Ihre methodologischen Probleme am Beispiel des Urchristentums: Kairos 17 (1975) 284-299 = Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübinga: Mohr 1979, 35-54.
- Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare: NTS 21 (1975) 192-221 = Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübinga: Mohr 1979, 201-230 (versión cast.: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme 1985, 151-187).
- Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land: ThZ 32 (1976) 142-158 = Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübinga: Mohr 1979, 142-159 (versión cast.: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme 1985, 79-101).
- Soziologie der Jesusbewegung, TEH 194, München: Kaiser 1977 (versión cast.: *Sociología del movimiento de Jesús: el nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander: Sal Terrae 1979).
- «Wir haben alles verlassen» (Mk 10, 28). Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr.: NT 16 (1977), 161-196 = Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübinga: Mohr 1979, 106-141 (versión cast.: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme 1985, 41-78).
- Studien zur Soziologie des Urchristentums*, T 19, Tübinga: Mohr 1979, ³1989 (versión cast.: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme 1985).
- Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5, 38-48 / Lk 6, 27-38 und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, en Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, Tübinga: Mohr 1979, 160-197 (versión cast.: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme 1985, 103-148).
- Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönizischen Frau (Mk 7, 24-30): ZNW 75 (1984) 202-225 = Id., *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, Friburgo de Suiza-Gotinga: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 63-85 (versión cast.: *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca: Sígueme 1997, 74-95).
- Das «schwankende Rohr» in Mt 11, 7 und die Gründungsmünzen von Tiberias: ZDPV 101 (1985) 43-55 = Id., *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, Friburgo de Suiza-Gotinga: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 26-44 (versión cast.: *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca: Sígueme 1997, 38-56).
- Wert und Status des Menschen im Urchristentum: Humanistische Bildung 12 (1988) 61-93.
- Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, NTOA 8, Friburgo de Suiza-Gotinga: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 1989 (versión cast.: *Colorido local y contexto histórico en los evangelios: una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca: Sígueme 1997, 74-95).

- Weisheit als Mittel sozialer Abgrenzung und Öffnung. Beobachtungen zur sozialen Funktion frühjüdischer und urchristlicher Weisheit*, en A. Assmann (ed.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München: Fink 1991, 193-204.
- Mythos und Wertrevolution im Urchristentum*, en D. Harth-J. Assmann (ed.), *Revolution und Mythos*, Fischer Tb. 10964, Fráncfort: Fischer, 1992, 62-81.
- Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu*: JBTh 7 (1992) 101-123 = Id., *Jesus als historische Gestalt*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 255-281.
- Frauen im Umfeld Jesu*. Sexauer Gemeindepreis, Sexau 1993 = Id., *Jesus als historische Gestalt*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 91-110.
- Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde. Naiver Synergismus in Mk 4, 26-29?*: ZNW 85 (1994) 167-182.
- Jünger als Gewalttäter (Mt 11, 12s; Lk 16, 16). Der Stürmerspruch als Selbststigmatisierung einer Minorität*: StTh 49 (1995), 183-200 = Id., *Jesus als historische Gestalt*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 153-168.
- «Geben ist seliger als nehmen» (Apg 20, 35). Zur Demokratisierung antiker Wohltätermentalität im Urchristentum*, en A. Boluminski (ed.), *Kirche, Recht und Wissenschaft*, FS A. Stein, Neuwied: Luchterhand 1995, 197-215.
- Sadduzäismus und Jesustradition. Zur Auseinandersetzung mit Oberschichtmentalität in der Jesusüberlieferung*, en L. Fatum etc. (ed.), *Tro og historie*, FS N. Hyldahi, København: Museum Tusulanums Forlag 1996, 224-245 = Id., *Jesus als historische Gestalt*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 111-131.
- Hellenisten und Hebräer (Apg 6, 1-6). Gab es eine Spaltung der Urgemeinde?*, en H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte - Tradition - Reflexion. III, Frühes Christentum*, FS M. Hengel, Tubinga: Mohr 1996, 323-343.
- Jesus und die symbolpolitischen Konflikte seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Aspekte der Jesusforschung*: EvTh 57 (1997), 378-400 = Id., *Jesus als historische Gestalt*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 169-193.
- Das Reinheitslogion Mk 7, 1 5 und die Trennung von Juden und Christen*, en K. Wengst etc. (ed.), *Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels*, FS W. Schrage, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1998, 235-251 = Id., *Jesus als historische Gestalt*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 73-89.
- Die Verfolgung unter Agrippa I und die Autoritätsstruktur der Urgemeinde. Eine Untersuchung zu Apg 12, 1-4 und Mk 10, 35-45*, en U. Meßl etc. (ed.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*, FS J. Becker, Berlin: de Gruyter 1999, 263-289.
- Jesus - Prophet einer millenaristischen Bewegung? Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einer sozialanthropologischen Deutung der Jesusbewegung*: EvTh 59 (1999), 402-415 = Id., *Jesus als historische Gestalt*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 197-228.

- Nächstenliebe und Statusverzicht als Grundzüge christlichen Ethos*, en W. Härle etc. (ed.), *Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloh: Kaiser 2000, 119-142.
- Simon Magus - die Entwicklung seines Bildes vom Charismatiker zum gnostischen Erlöser*, en A.Y. Dobbeler etc. (ed.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*, FS K. Berger, Tubinga: Francke 2000, 407-432.
- Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Kaiser 2000, ³2003 (versión cast.: *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme 2002).
- The Social Structure of Pauline Communities*: JSNT 84 (2001) 65-84.
- The Conflicts in the Corinthian Community*: JSNT 25 (2003) 371-391.
- Jesus als historische Gestalt*, FRLANT 202, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.
- Das Zeichen des Jona. Über die Menschenfreundlichkeit Gottes (Lk 11, 29-32 parr)*, en A. Meinholdt etc. (ed.): *Der Freund des Menschen*, FS G. Ch. Macholz, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003, 181-193.
- Urchristentum als Bewegung. Von innerjüdischen Oppositions- und Erneuerungsbewegungen zur Entstehung einer neuen Religion im Römischen Reich*: CrSt 24 (2003) 489-515.
- The New Testament*, Edimburgo: T&T. Clark 2003 (versión cast: *El Nuevo Testamento : historia, literatura, religión*, Santander: Sal Terrae, 2003).
- Die Witwe als Wohltäterin. Überlegungen zur urchristlichen Sozialmoral anhand von Mk 12, 41-44*, en M. Küchler-P. Reindl (ed.), *Randfiguren in der Mitte*, FS H.-J. Venetz, Luzern-Friburgo de Suiza: Exodusverlag-Paulusverlag 2003, 171-182.
- Die Goldene Regel (Matthäus 7:12 / Lukas 6:30): Über den Sitz im Leben ihrer positiven und negativen Form*: BibInt 11 (2003) 386-399.
- Wer sind die Mühseligen und Beladenen in Mt 11, 28-30? Befreiungstheologische Motive im Heilandsruf Jesu*, en F. Crüsemann etc. (ed.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel*, FS L. Schottroff, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004, 49-66.
- Theissen, Gerd-Merz, Annette, *Der historische Jesus*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, ³2001 (versión cast.: *El Jesús histórico*, Salamanca: Sígueme ³2004).
- Theissen, Gerd-Winter, Dagmar, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenz- zum Plausibilitätskriterium*, NTOA 34, Friburgo de Suiza-Gotinga: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 1997.
- Tiwald, Markus, *Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger - ein Anfang und was davon bleibt*, OSB 20, Fráncfort: Lang 2002.
- Trautmann, Maria, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus*, Fzb 37, Würzburg: Echter 1980.
- Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga: Mohr 1912.
- Tromp, Johannes, *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary*, SVTP 10, Leiden: Brill 1993.

- Tuckett, Christopher M., *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Edimburgo: T&T. Clark 1996.
- Uhlhorn, Gerhard, *Die christliche Liebestätigkeit*, 3 vols., Stuttgart 1882-1890 = Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1969.
- Uro, Risto, *Sheep Among the Wolves. A Study of the Mission Instructions of Q*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1987.
- *Apocalyptic Symbolism and Social Identity in Q*, en Id. (ed.), *Symbols and Strata. Essays on the Saying Gospel Q*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 67-118.
- Vaage, Leif E., *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers According to Q*, Valley Forge: Trinity Press International 1994.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga: Mohr 1977 (versión cast.: *Economía y sociedad*, Madrid: Fondo de cultura económica 2002).
- *Der Beruf zur Politik*, en Id., *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, ed. de Y. J. Winckelmann, Stuttgart: Kröner 1964, 167-185.
- *Die Pharisäer*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 3, Tubinga: Mohr 1923, 401-442.
- Wellhausen, Julius, *Die Pharisäer und Sadduzäer*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1967.
- Wengst, Klaus, *PAX ROMANA. Anspruch und Wirklichkeit, Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München: Kaiser 1986.
- *Demut. Solidarität der Gedeimütigten*, München: Kaiser 1987.
- Windisch, Hans, *Friedensbringer - Gottessöhne. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung*: ZNW 24 (1925) 240-260.
- Winkler, Klaus, Art. *Clementia*, RAC 3, 1957, 206-231.
- Wischmeyer, Oda, *Matthäus 6, 25-34 par. Die Spruchreihe vom Sorgen*: ZNW 85 (1994) 1-22.
- *Macht, Herrschaft und Gewalt in den frühjüdischen Schriften*, en J. Mehlhausen (ed.), *Recht - Macht - Gerechtigkeit*, Gütersloh: Kaiser 1998, 355-369.
- Wong, Kun Chun, *Deradicalization of Jesu' Ethical Sayings in 1 Corinthians*: NTS 48 (2002) 181-194.
- *The Depoliticization of the Proclamation of the Kingdom in Paul - An Analysis of 1 Thessalonians with 1 Corinthians* (inédito).
- Zeller, Dieter, *Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt 5-7) und der hellenistische Gesetzgeber*, en L. Schenke (ed.), *Studien zum Mattheusevangelium*, FS W. Pesch, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1988, 299-317.
- *Redaktionsprozesse und wechselnder «Sitz im Leben» beim Q-Material*, en J. Delobel, *Logia: Les paroles de Jésus - The Sayings of Jesus*, Mémorial J. Coppens, Louvain: University Press 1982, 395-409.
- Zirnbardo, Philip G., *Psychologie*, Berlín etc.: Springer 1995.
- Zimmermann, Johannes, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*, WUNT II, 104, Tubinga: Mohr 1998.

Territorio de Palestina en el siglo I a. C.



Dibujo: Ilse Eckart, Berlín